

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὖροις
ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν
(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA DENIS KEYER
SOUREN TAKHTAJAN

PETROPOLI

Vol. 9 2003 Fasc. 1

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

HYPERBOREUS: Классическая филология и история

Выходит два раза в год

Редакция: Н. А. Алмазова, Д. В. Кейер,
С. А. Тахтаджян (отв. ред. выпуска)

Консультанты: А. Л. Верлинский, А. К. Гаврилов, Томас Гельцер,
Д. В. Панченко, С. Р. Тохтасев, Мартин Хенгель

Адрес: Античный кабинет (HYPERBOREUS)
197198 С.-Петербург
Малый пр. П. С., 9/6
Факс: (812) 235-1302
E-mail: hyperbor@bicl.spb.ru

По вопросам подписки обращаться по адресу редакции

Сборник статей в честь А. К. Гаврилова: Часть 2 Festschrift für Alexander Gavrilo: Teil 2

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, Denis Keyer,
Souren Takhtajan (verantw.)

Wissenschaftlicher Beirat: Alexander Gavrilo, Thomas Gelzer, Martin Hengel,
Dmitri Panchenko, Sergej Tokhtas'ev, Alexander Verlinsky

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) 235-1302
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 westeuropäischen Sprache oder auf Russisch hinzugefügt.

Entgegnungen werden im HYPERBOREUS nur ausnahmsweise aufgenommen. Eingegangene Druckschriften werden nicht zurückgeschickt. Mit Namen gezeichnete Artikel geben die Auffassung des Verfassers, nicht der Redaktion wieder. Alle Nachrichten werden nach bestem Wissen, aber ohne Gewähr gegeben.

CONSPECTUS

I

NIKOLAI KAZANSKY:	
Alphabetic and Syllabic Writing: Problems of Reading	5
FREDERIK M. J. WAANDERS:	
Πάντοῦα – a mixed salad	16
E. Ю. БАСАРГИНА:	
Материалы к теме “Античные врачи о пьянстве” [Ekaterina Basargina. Antike Ärzte zum Alkoholismus – eine Materialsammlung*]	22
B. В. ЗЕЛЬЧЕНКО:	
Молчание Эринны (AP II, 108 – 110) [Vsevolod Zeltchenko. Le silence d’Erinna**]	37
CHRISTOPH EUCKEN:	
Die Doppeldeutigkeit des platonischen <i>Menexenos</i>	44
ALEXANDER VERLINSKY:	
Socrates’ method of etymology in the <i>Cratylus</i>	56
SOUREN TAKHTAJAN:	
Ephoros F 42 und Platon	78
С. И. ФИНОГЕНОВА, С. Р. ТОХТАСЬЕВ:	
Новые данные о культе Афродиты в Гермонассе [Svetlana Finogenova, Sergej Tokhtas’ev. Ein neues Zeugnis des Aphrodite-Kultus in Hermonassa*]	83
MARTIN HENGEL:	
Die ersten heidnischen Leser der Evangelien	89

II

F. X. RYAN:	Die Fasten der Erstgewählten des Senates	112
MEIKE RÜHL:	“Confer gemitus pariterque fleamus!” Die Epikeden in den <i>Silven</i> des Statius	114
HEIKKI SOLIN:	Zu römischen Kalenderdaten in griechischen Urkunden	127
OLGA BUDARAGINA:	Claudian’s “inamoenus uterque alveus” and its sources	135
VLADIMIR I. MAZHUGA:	La notion de <i>qualitas</i> dans la doctrine grammaticale romaine	140
ALEXANDR TSCHERNJAK:	Sidonius Apollinaris und die Burgunden (Sid. Ap. <i>carm.</i> 12)	158

III

А. Л. ХОСРОЕВ:
Что ели пахомиевы монахи
[Alexander Khosroyev. Zur Frage nach der Ration der pachomischen Mönche*] 169

О. В. ПАНЧЕНКО:
Поэтика уподоблений в древнерусской агиографии
[Oleg Panchenko. Die Poetik der Angleichung in der altrussischen Hagiographie*] 181

REINHART MEYER-KALKUS:
Epikureische Aufklärung in Deutschland – Johann George Sulzers Gespräch mit
Friedrich II. von Preußen am 31.12.1777 191

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

Статьи на иностранных языках сопровождаются резюме по-русски
* Zusammenfassung auf Deutsch ** Résumé en français

ALPHABETIC AND SYLLABIC WRITING: Problems of Reading*

Professor Alexander K. Gavrilov is at the moment one of the few Russian scholars who works hard on essential philological issues. One of the numerous questions that attracted his attention for several decades was the problem of reading in Antiquity. I remember the first stages of his research in this field, and for this reason I would like to make this article a small *donum* for his Anniversary.

In the history of Greek culture, at the turn of the 1st millennium BC there was a transition from syllabic writing (the so-called Linear B script, in which each character marked an open syllable) to alphabetic writing. Apparently, this change in the way of recording texts occurred everywhere and concerned not only the set of characters, but also its usage in the largest sense of the word.

During the Mycenaean age (second half of the 2nd millennium BC) texts similar in their content and appearance were created in numerous distant centers. As far as their shape is concerned, clay tablets typically have either palm-leaf shape with one or two lines of text on them, or that of a page. The size of one such tablet exposed at the National Archaeological Museum of Athens approximates that of a standard page. Other tablets are significantly smaller in size and typically equal a quarter of our standard page.

The places where Mycenaean texts have been found are currently the following: the most extensive archives come from Pylos on the Navarino bay shore, and Knossos on the island of Crete. Smaller archives have been found in Thebes, Mycenae, Tyrinth and Chania. This list, though incomplete, shows that the findings cover a significant part of the Balkan peninsula and two areas in Crete, separated by the White mountains which were impassable in the ancient times. Therefore, the similarity of writing techniques must be explained not just by the common origins of local versions of Linear writing, but by deliberate efforts to maintain these writing techniques in distant centers of political and administrative power in Mycenaean Greece.

* The original text of this article was read at the "Homo legens et scribens" conference held at the State University of St Petersburg in March 2002. I am very grateful to Svetlana D. Kleiner for helping me to render the expanded version of the text into English.

We know nothing about the literacy rate in Mycenaean Greece, though recently Emmett Bennett Jr. and Thomas G. Palaima have done scrupulous work that enabled us to identify the hand of each scribe. Thus, we can distinguish hands of several dozen literate Mycenaeans. We don't know what their proportion was in the total population, but, taking into consideration the fact that only administrative texts written on clay reached us, and that in Mycenaean culture other materials were obviously used for writing texts, one may suppose that we know only a small proportion of the literate people of Mycenaean Greece.

Linear B texts, unlike those of the classical period, make use of word division. Sometimes these divisions correspond to those that we would make, but often proclitics and enclitics are considered to be part of the words whose accents they share. Of course, some texts are found with several words written in one, but they make a relatively small part of the total amount of the texts that have been found.

I have already argued that behind such a way of writing there must be a deliberate linguistic choice that lets us speak about the "linguistic thought" of Mycenaean scribes.¹ Naturally, no specific linguistic theories like those we know to have existed in Classical epoch, are meant. It is evident that reflections on language were limited then to the question of how to transcribe live speech and record it with minimal losses. Inflexions were lost automatically, as a native speaker could easily reconstruct the syntactic relations familiar to him. For example, this is what the Mycenaean paradigm of (F)οἶκος 'a house' would look like:

Case and number	Mycenaean writing	Greek writing
Nom. sg.	*wo-(i)-ko	(F)οἶκος
Acc. sg.	*wo-(i)-ko	(F)οἶκον
Gen. sg.	*wo-(i)-ko-jo	(F)οἴκου
Dat. sg.	*wo-(i)-ko	(F)οἴκῳ
Allat. sg.	wo-(i)-ko-de	(F)οἴκονδε
Loc. sg.	*wo-(i)-ko	(F)οἴκοι

This evidently explains the fact that in the most productive type of thematic conjugation of nouns only the genitive singular and dative plural can be recognized unmistakably. For all the other forms, the same homograph is used. Naturally, Mycenaean texts contain homographic words that reflect

¹ This argument was presented in my unpublished paper "Linguistic Thought of Mycenaean scribes" read at the 11th International Mycenological Colloquium. Austin, Texas. May 7–13, 2000.

real language homonymy, i. e. ὄνος ‘a donkey’ and ὄνος ‘a purchase’, which have no common etymology: the second word is derived from the verb ὀνίπτει ‘to buy’, and the first one is possibly related to Latin *asinus*, which was borrowed, as well as the Greek word, from an unknown source (probably in Asia Minor). Despite the fact that homographs did exist, it was the word that played the role of the main text unit, and communication of information in Mycenaean time was based on recognizing the word as an essential sign.

Mycenaean civilization ceased to exist around 1200 BC as a result of invasions of foreign tribes and internal problems. After the fall of Mycenaean centers not only a change of culture took place, but also a change in the standard dialect. For the Mycenaean period we know two types of dialect: the so-called “standard” Mycenaean which united at the level of language all the writing schools listed above, and “special” Mycenaean, which was used by some scribes, like scribe N 24, who dealt with issues connected with the property of the King of Pylos,² whose name, according to J. Chadwick’s brilliant idea, was *Enkheleōs*. Interestingly enough, it was a person from the King’s circle who took the liberty of not following the standard spelling rules, but instead introduced new spellings that not merely differed from the traditional ones, but did not reflect the phonetic norms accepted in Mycenaean Greece. It is not unlikely that during the last years of the kingdom of Pylos the norms of Mycenaean *koine*³ began to be revised. This change could have brought about the attempts to create a new spelling, for the most part aimed at reflecting the pronunciation norm which could have changed due to the influence of speakers of another Greek dialect.

After the Dark Ages period, which came to a close around 900 BC, we find the first attempts in Greece to use the new alphabetic system of writing.⁴ Naturally, syllabic writing was still in use, but it was forced out to the periphery and preserved only in Cyprus, where archaeologists found a short text that goes back to the IX–VIII century BC. The attempts to insist on attributing it to the XI century cannot be considered successful, so in the recent years this

² Th. G. Palaima, “Writing in the Service of the King: Hand 24 and Special vs Normal Mycenaean”, *APA Annual Meeting* (Washington, D. C., 1993) 205.

³ At present, the explanation of the single way of recording Mycenaean texts is connected with the idea of a common supradialectal literary language in Mycenaean time; a discussion concerning this issue took place in Brno in 1968. See: *Studia Mycenaea. Proceedings of the Mycenaean Symposium, Brno, April 1966*. Ed. A. Bartoněk (Brno 1968).

⁴ The best work has been written by Heubeck (A. Heubeck, *Schrift* [Göttingen 1979] = *Archaeologia Homerica* III, Kap. X).

inscription is thought to be close in time to early Greek alphabetic texts, among which one of the earliest texts is a poem on a cup from Pithecusae (Ischia), which goes back to the end of the VIII century BC.⁵

Unlike Mycenaean syllabary, which, as we may see, was the same throughout Greece, alphabetic texts give us at least two versions of Greek adaptation of Semitic writing. Even if we leave aside the problems of adapting the Semitic alphabet in Asia Minor (i. e. recording Anatolian languages of the 2nd millennium BC and Paleobalkan languages), in the framework of Ancient Greek culture there are at least two areas where sets of characters different in terms of their composition and shape were used, and unique ways of transcribing double consonants were formed.

Characteristic of early alphabetic writing is boustrophedon orientation, which is found in inscriptions on stones and monumental sculpture in the archaic time. Mycenaean Greece knew no monumental sculpture, nor inscriptions on stone.⁶ Alphabetic texts are not normally divided into words (in some texts there are interpunction signs, but there are practically no texts where they are used consistently). Undoubtedly we are facing a different principle not only of recording the text, but also of its “linguistic interpretation”.

Alphabetic texts reproduce continuous speech by dividing it as accurately as possible into segments, in which the reader must guess the position of word boundaries and decode the message on the basis of the recorded phonetic sequence. Below is the inscription on a statue given to Apollo as a title (see Ill.):⁷

It is clear that such a manner of using the alphabet represents a principle that is diametrically opposed to the Mycenaean approach to the analysis of continuous speech. We are facing a completely new method of comprehension of language units or, at least, a drastic transition from morphological basis to the phonetic one in terms of recording the text.

These basic principles can probably be considered applicable both for turning speech into a written text and for reading the text. In recent years an approach by which the researchers divide cultures on the grounds of their “Literacy” and “Orality” has become very popular. According to this view

⁵ For the main bibliography, see: Stephany West, “Nestor’s Bewitching Cup”, *ZPE* 101 (1994) 9–15 and, in Russian, А. И. Зайцев, “Лексико-стилистические особенности надписи на «кубке Нестора» из Питекуса” (A. I. Zaicev, “Lexical and Stylistic peculiarities of the inscription on ‘Nestor’s cup’ from Pithecusae”), *Язык и стиль памятников античной литературы*, Philologia classica III (Л. 1987) 59–65 = А. И. Зайцев, *Избранные статьи* (СПб. 2002) 197–202.

⁶ A round stone with Linear B inscriptions found 4.1.1993 is questioned by many scholars, despite the authority of Louis Godart who published it.

⁷ L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford 1961) Plate 7.



we would attribute both periods of Greek civilization to oral culture.⁸ But there are no reasons to assume that the written text was necessarily meant to be read aloud. Numerous works⁹ have been written on account of this problem, but we consider it to be somewhat minor for this paper.

Rules for reflecting Greek words in Mycenaean texts were formulated already during the decipherment by M. Ventris and J. Chadwick in 1952.

⁸ Of all the latest summarizing works Jocelyn Penny Small's monograph is of special interest: *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity* (London – New York 1997), especially the sections on reading written texts (p. 19, "Cognitive aspects of reading text"), and chapter 6 (p. 72 f., "The Cognitive Development of the Muses"), in which the author dwells upon Greek memorization techniques.

⁹ See, recently, A. K. Гаврилов, "Чтение про себя в древности (обзор античных свидетельств)" (A. K. Gavrilov, "Reading to oneself in antiquity [a survey of Classical evidence]"), *Hyperboreus* 1 (1994/1995): 2, 17–33; idem, "Techniques of Reading in Classical Antiquity" // *CIQ* 47 (1997): 1, 56–73.

These rules undoubtedly work in cases of encoding speech in Linear B syllabic characters, but they make the mechanism of understanding and decoding it more complicated. In scholarly works remarks can be found that the combination of two Mycenaean signs *e-ke* can be read in sixteen different ways. This statement is founded on applying Ventris' rules not for encoding, but for decoding written Mycenaean texts. It seems incredible that Mycenaean readers had to go over the sixteen versions of reading one after another, and by a deliberate effort chose the only one suitable. It is much more plausible that a scribe, encoding and recording a word with syllabic characters sign by sign, decoded it as a unity, a logogram, upon looking on which he only had to reconstruct the right inflexions and syntactic (including inflectional) relations which were impossible to transcribe.¹⁰

During the process of encoding with the characters of Greek alphabet (as well as in case with syllabic writing) it was significantly easier to segment continuous speech, but the understanding of the text required more effort to guess the position of word boundaries and to separate out syntactic and inflectional unities, without which it is extremely difficult to understand a text.

Thus, the material we have in our hands pushes us to the conclusion that during an analysis of even the earliest stages of text writing it is advisable to draw a distinction between the writer and the reader. We can only postulate such a distinction for the Mycenaean age, as we can only assume the existence of writing schools with a single approach to teaching, but there is no real material to prove this assumption. For the archaic period in Greece there are also few such materials, but some graffiti are available. In these the Greek alphabet is reproduced in various local versions, including the sequence ΑΒΓΔΖΗΘΙ,¹¹ which is sometimes replaced with ΑΒΓΔΕΥΖΗΘΙ. It is possible that a magical element was included in the alphabetic sequence in such cases. According to a witty supposition of N. V. Shebalin, in the se-

¹⁰ For more detail on problems of reading in Mycenaean epoch see: Н. Н. Казанский, "Читать по-микенски" (N. N. Kazansky, "To read Mycenaean"), in: *Res Linguistica: К 60-летию проф. В. П. Нерознака* (Москва 2000) 10–23; observations presented in this article corroborate conclusions of general works on the theory of reading, cf.: P. Saenger, "The Separation of Words and the Physiology of Reading", in: D. R. Olson, N. Torrance (eds.), *Literacy and Orality* (Cambridge 1991) 198–214; I. M. Schlesinger, *Sentence Structure and the Reading Process*, Janua linguarum. Series Minor 69 (The Hague – Paris 1968) 27; G. Fairbanks, "The Relation between Eye Movement and Voice in the Oral Reading of Good and Silent Readers", *Psychol. Monographs* 48 [215] (1937) 78–107.

¹¹ A. L. Boegehold, "Two Graffiti from Ancient Corinth", *Hesperia* 61 (1992): 3, 409–412.

quence above there can be seen a wish εῦ ζῆθι. In texts of this kind we can talk but about the repetition of a set of standard characters for encoding, but we have in our disposal a number of school exercises connected with the accuracy of decoding.

The most indicative examples showing that already in the VII century BC reading was taught (that is, a special text decoding training was practiced) are presented in students' writing-books – not Greek ones, which didn't reach us, but Etruscan ones. Keeping in mind the fact that the Etruscan alphabet continues Greek traditions, we can use Etruscan material with reservations. This is an exercise done by an Etruscan student, to judge by samples cut out for him on a marble plate that goes back to the second quarter of the VII century BC:¹²

*ci ca cu ce vi va vu ve zi za zu ze hi ha hu he θi θa θu θe mi ma mu me ni na
nu ne pi pa pu pe ri ra ru re si sa su se xi xa xu xe qi qa qu qe ti ta tu te*

It is clear that the student was trained to recognize the syllable represented in a text, and the onset consonants of open syllables are given in alphabetical order, while the vowel peaks were given in *i-a-u-e* order. At the same time the text itself, written from right to left, contained no special interval signs. It is evident that the process of understanding written texts was the subject of special training: upon learning the alphabet and becoming able to read a minimal text segment, the student then passed on to joining the segments into syllables, and syllables into words.¹³ But for all that, spell-

¹² See: Maristella Pandolfini, A. L. Prosdocimi, *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica* (Firenze 1990) 30. A survey of tablets currently known is presented by Elisabeth Lalou, *Les tablettes à écrire de l'Antiquité à l'Époque Moderne*, *Bibliologia* 12 (Turnhout 1992). In recent years, important discoveries have been made: the oldest wax tablet which dates from the XIV–XIII century BC (G. F. Bass, "A Bronze-Age Writing-Diptych from the Sea off Lycia", *Kadmos* 29 [1990] 170–171) and the so-called Novgorod Psalter found in Novgorod in 2000, see: A. A. Зализняк, В. Л. Янин, "Новгородская псалтырь начала XI века – древнейшая книга Руси" (A. A. Zaliznyak, V. L. Yanin, "The Novgorod Psalter of the beginning of the XI century – the oldest Russian book"), *Вестник Российской Академии наук* 71 (2001): 3, 202–209.

¹³ Paola Degni, *Usi delle tavolette lignee e cerate nel mondo greco e romano* (Sicania – Messina 1998). There are significantly more works on the problems of teaching to write in Classical epoch than those on the problems of reading. Among the most significant researches on the problems of teaching to write is: E. G. Turner, "Athenians learn to write: Plato *Protagoras* 326 d", *BICS* 12 (1965) 67–69; J. V. Muir, "A note on ancient methods of learning to write", *CIQ*, NS 34 (1984) 236–239; L. Rebillard, "Exékias apprend à écrire: Diffusion de l'écriture chez les artisans du Céramique au VI^e s. av. J.-C.", in: Cl. Baurain et al. (eds.), *Phoinikeia*

ing was not always helpful in determining the length of a vowel or a syllable, which was crucial for mastering metrical texts. It is known that education in Ancient Greece was based mainly on the texts of Homer's poems,¹⁴ and later those of the Attic tragedies. These texts were likely to have been decoded by the students with slightly more effort than simple messages. We have in our disposal a small papyrus booklet containing the requirements presented to a student when dividing a text into syllables. Below is a part of the material that demonstrates how such an education process was conducted.¹⁵

In the beginning there is a set of closed syllables of the same type, given in the alphabetic order.

[αν βαν γαν δα]ν ζαν θαν [καν μαν ναν] ξαν παν ραν [σαν ταν φαν χαν] ψαν
 εν [βεν γεν δε]ν ζεν θεν [κεν μεν νεν] ξεν πεν ρεν σε[ν] τε[ν] φ[εν] χε[ν] ψεν
 ην [βην γην δη]ν ζην θην κην μην [νην] ξην πην ρην σην την φην χην ψην
 ιν βιν γ[ιν] δ[ιν] ζιν θιν κιν μιν [νιν] ξιν πιν ριν σιν τιν φιν [χι]ν ψιν
 ον βον γο[ν] δον ζον θον κον μον νον ξον πον ρον σον τον φον χ[ον] ψον
 υν βυν γυν δυν ζυν θυν κυν μυν νυν ξυν πυν ρυν συν τυν φυν χυν ψυν
 ων βων γων δων ζων θων κων μων νων ξων πων ρων σων των φων χων ψων

Then a set of monosyllabic words follows:

27	θήρ	
28	πῦρ	
29	πύξ	
30	λάξ	λ[
31	χῆν	ῦς
32	σάρξ	κήρ
33	αἶξ	θίν
34	λύγξ	κλάγξ
35	στράγξ	ρίν
36	κνάξ	πούς
37	φλοῦς	χείρ

grammata. Lire et écrire en Méditerranée (Namur 1991) 549–564; Н. Н. Казанский, “Между письменным и устным текстом: древнегреческое ‘наивное’ письмо” (N. N. Kazansky, “Between written and oral text: ancient Greek ‘naïve’ writing”), in: *Исследования по языкознанию: К 70-летию А. В. Бондарко* (СПб. 2001) 246–256.

¹⁴ M. Hamdi Ibrahim, “The Study of Homer in Greco-Roman Education”, *ΑΘΗΝΑ* 76 (1976–77) 187–195. The author enumerates many educational texts that have reached us, more than a quarter of which show studies of Homer.

¹⁵ See: O. Guéraud, P. Jouguet, *Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C.* (Le Caire 1938), cf. summary of previously known materials: E. Ziebart, *Aus der antiken Schule* (Bonn 1913).

Then there are disyllabic words that must be correctly divided into syllables:

67	Ὀνόματα δισύλλαβα.	75	Νεῖ: λος:
68	Κάσ τω[ρ Φ]οῖ: βοs	76	Θό: αs
69	Θράσ: ων Λέ: ων	77	Γον: νεύs
70	Ἑκ: τωρ [Δ]εῖ: νων:	78	Ἄ: κμων:
.....		79	Ζῆ: θος
71	]ως:	80	Αῖ: αs:
72	Ἄρ: κτος:	81	Τεῦ: κρος
73	Νη: ρεύs	82	Θή: ρων:
74	Νει: λεύs:	83	Ὅρ: φεύs:

Then the number of syllables increases from three to five:

	93	A: ..[	104	]α: . [	
	94	Με: νε[	105	Ἄ: να:] ξί: βον: λ[ος]	
84	. [	95	Ἄμ: φι: μά[: χοs	106	Ἄ: ριs:] τό: νι: κοs:
85	T. [	96	Ἄσ: κά: λα: φ[ος	107	Ἄν:] α: ξα: γό: ρας:
86	Ὁ: δυs: σεύs:	97	Ἐ: λε: φή: νωρ:	108	[Ἄ:] πολ: λο: φά: νης:
87	Φω: κύ: λος:	98	Ἄν τί μα χοs	109	Ἄ: γα: θό: δω: ρος:
88	Ἄλ κί νους	99	Καλ λί μα χοs	110	Πι: τυ: ο: κάμ: πτης
89	Πε λί αs	100	Πο λυ νεί κης	111	Ἄρ: κε: σί: λα: οs:
90	Ἰ: ά: σων	101	Ἐ: τε ο: κληs	112	Ὅρ: γα: νο: ποι: όs:
91	Τή: λε: φοs:	102	Ἰπ: πο: μέ: δων	113	Ἄρ: μα: το πη: γός:
92	Ἄ: χιλλεύs	103	Ἄν: τί: λο [:] χοs:	114	Λε: ον: το: μέ: νης:

In the end of the booklet there is Euripides' text divided into syllables:

115	[άλλ' : ήμ: πε]ι[:]ρ[ί: α]	<i>Phoen.</i>	529
	[έ: χει: τι:] λέ: ξαι:		530
	[τών:] νέ: ων: σο: φώ[: τε: ρον]		
	[Τί:] τής: κα: κίσ: τη[ς]		531
	δαι: μό: νων: έ: φί: ε: σαι		
120	φι: λο: τι: μί: αs παῖ: μῆ: σύ: γε:		532
	ἄ: δι: κοs: ή θε: όs		
	πολ: λούs: δ' έ σ οῖ: κους: καῖ		533
	πό: λειs: εὔ: δαί: μο: νας:		
	εῖ: σῆλ: θε: καί: εῖs: ῆλ: θε:		534
	έ: π' ό λέ: θρω: τῶγ: χρω: μέ: νων:		

The idea was to make reading automatic, and (as the examples given convince us) both the word and the syllable continued to play significant roles in learning to read written texts.

This material shows that during the whole of Greek history the principle of text recognition remains the same: the unit subject to recognition is a word that is constituted by syllables.

In syllabic Linear writing the recognition principle is based on reconstructing the unmarked part of the syllable (the character *-ta* can be read

as /-tas/, /-tam/ etc.) or on joining several characters together: *a-ke-ti-ri-ja* /asketria/. In this case forming syllables with several syllabic characters (-*ti-ri-* = /-tri-/) approximates forming syllables when reading an alphabetic text, but (independently from the type of writing) the understanding of the text requires from the reader a correct recognition of each separate syllable, and the syllables are then put together to form a word-sign. Syllabic writing marks the word as a unity, whereas alphabetic inscriptions without gaps required a lot of effort to read them until signs for gaps and punctuation were introduced. Neither kind of writing marks the intonation, which the reader must guess *judging* by the word order.

Thus, reading as decoding turns out to be a process that depends little on the type of writing: recognizing syllables and defining words form the basis of reading both in the syllabic and the alphabetic periods of Greek culture.

Nikolai Kazansky

*Russian Academy of Sciences, Institute of Linguistic Studies,
St Petersburg*

В истории древнегреческой культуры на рубеже II и I тысячелетий до н. э. происходит переход от слоговой письменности к алфавитной. Для крито-микенского времени в далеко отстоящих друг от друга центрах тексты сходны по содержанию и оформлению. Места находок (Пилос, Кнос, Фивы, Микены, Тиринф, Ханья) показывают, что единство писцовых навыков должно объясняться не просто общим происхождением локальных вариантов линейной письменности, но и специальными усилиями по поддержанию писцовых традиций.

Одной из самых характерных особенностей фиксации текста с помощью слоговой микенской письменности является разделение текста на слова, хотя случаи, когда текст пишется слитно, разумеется, встречаются.

Микенская цивилизация прекращает свое существование около 1200 г. до н. э. После периода Темных веков мы обнаруживаем в Греции использование алфавитной системы. Слоговая письменность не выходит полностью из употребления, а вытесняется на периферию и сохраняется только на о. Кипр. Алфавитные тексты передают речевой континуум, деля его на сегментные единицы, в которых читатель должен угадать границу слова и декодировать смысл сообщения, – принцип, диаметрально противоположный микенскому подходу к анализу речевого континуума. Перед нами совершенно иной способ осмысления языковых единиц, связанный с переходом от морфологического к фонетическому основанию при фиксации текста.

При кодировании знаками греческого алфавита сегментацию речевого потока и запись производить было намного легче, но зато восприятие текста требовало больших усилий. Поэтому желательно разделять человека пишущего и воспринимающего. Такого рода различия для микенского времени мы можем лишь постулировать. Для греческой архаики таких материалов также очень немного. В статье перечисляются примеры VII в. до н. э. из Этрурии (*ci ca ci ce* etc, см.: Maristella Pandolfini, A. L. Prosdocimi [прим. 12]), показывающие, что ученика тренировали на узнавание отображенного в тексте слога. Та же методика обучения чтению представлена в папирусе III в. до н. э. (см. прим. 15).

В слоговом линейном письме принцип узнавания строится на домысливании неотображенной части слога (знак *-ta* читается как */-tas/*, */-tam/* etc.) или же на объединении нескольких знаков: *a-ke-ti-ri-ja* /asketria/. В этом последнем случае составление слога из нескольких слоговых знаков (*-ti-ri-* = */-tri-/*) приближается к составлению слога при чтении алфавитного текста, однако требуется правильное узнавание слогов, которые затем объединяются в слово-знак. Слоговая письменность отмечает слово как единство, сплошное написание в алфавитной записи требовало от читающего значительных усилий для распознавания, пока не были введены знаки пробела и пунктуации. Тем самым чтение как декодирование оказывается процессом, мало зависящим от типа письменности: узнавание слога и определение слова составляют основу чтения как в микенское время, так и в позднейшей греческой культуре.

ΠΑΝΤΟΙΑ – A MIXED SALAD

1. *a-pu₂* in the Pylian kingdom

On the phonetic interpretation of the place-name *a-pu₂* in the Linear B texts from Pylos there is no consensus. The attested forms are *a-pu₂-we* (dat.-loc., An 427. 1, etc.) and *a-pu₂-de* (acc. + illative *de*, Vn 20. 7). The old interpretation *Aipu* has long since been abandoned: initial *ai-* is regularly spelled with sign *43 *a₃*, and sign *29 *pu₂* = *phu* (/bu), never *pu* (for which the general syllabogram *50 *pu* is used). Amongst other interpretations we find *Aphu* (related to Ἀφυντις, and perhaps ἀφύη ‘anchovy’¹). Now thinking of the river Ἀλφειός, I wonder if we may connect *a-pu₂* with that name and interpret the place-name as *Alphus* (or neuter *Alphu*), ‘Whitetown’.² The feasibility of my proposal is, perhaps, subject to two questions: (1) How far northward did the Pylian kingdom extend?, and (2) Where approximately are we to locate *a-pu₂*?

2. *u-ru-pi-ja-jo* in the Pylian coast-guard tablets

Initially, the name *u-ru-pi-ja-jo*, of a group mentioned in the *o-ka* tablets from Pylos (An 427, etc.) was interpreted as Ὑλυμπιαῖοι; this interpretation of the name has been abandoned, it seems, in favour of Φρυπιαῖοι. Aura Jorro remarks: “Debe rechazarse por razones fonéticas la antigua interpr. Ὑλυμπιαῖος ... de H. Mühlestein, *Olympia in Pylos* 69; ...”.³ I do not agree with the “razones fonéticas”: a form Ὑλυμπος (-ίᾱ, etc.) may well be at the basis of Ὀλυμπος (etc.), with dissimilation *u-u* > *o-u*; I believe that we can explain κοτύλη ‘cup’ in the same way: < *κυτύλᾱ, cp. κύτος ‘hollow’ (which means that κοτύλη is not related to Skt. *catvāla-* ‘pit’, or Lat. *catīnus* ‘cup’).

3. Women at *ke-e* in the Pylos tablets

For the place-name *ke-e* (dat.-loc., Aa 93, Ad 295), the interpretation Κῆηι, locative of *Κῆηος, has found much favour (*DMic*. I); cp. *di-da-ka-re*

¹ F. Aura Jorro, *Diccionario micénico* [further *DMic*] I: A–N (Madrid 1985) s. v. *a-pu₂-de*.

² For further Greek words with ἄλφ- ‘white’, see, e. g., HJ. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, s. v. ἄλφος.

³ *DMic* II: O–*89 (Madrid 1993) s. v.

διδάσκαλει ‘at school’ from διδάσκαλος (?). Now seeing that several Pre-Greek words have been thematicized in Greek (cp. Κόρινθο-ς, ἀσάμινθο-ς *versus* πείρινς, gen. -ινθ-ος, Τίρυνς, gen. -υνθ-ος), *Κῆθος (> Κέως) may be a thematicized form of an older *Κῆς (**Kēh*?), and *Κῆθει the dat.-loc. of this athematic form.

4. ζῶον < *ζώϊον or *ζωῖον?

As a rule, neuters in -C-ιον with a *dactylic stem* are paroxytone: θηρίον, παιδίον, φορτίον, etc.; an exception is ποιμνιον. An *apparent* exception, ζῶδιον, is to be explained by its former shape ζωῖδιον (stem-form –υυυ, quadrisyllabic).

For ζῶον, the lexa give “ζώϊον Semon. 13”. The actual form in Semonides is the gen. plur. ζωῖων, if we follow Bekker’s correction:

τὸ δ’ ἡμιν ἔρπετὸν παρέπτατο
τὸ ζωῖων κάκιστον ἔκτεται βιον.⁴

Ζωῖων is ambiguous in respect of stem-accent: it may belong to either *ζώϊον or *ζωῖον, the latter having the advantage of conforming to the general rule stated above. When scholiasts or lexicographers distract ζῶον, they may easily be led to come up with ζώϊον. However, *if* the Attic form ζῶον derives from *ζω(φ)ιον, with the expected paroxytone accentuation – the option I prefer –, it must even so have become properispomenon after the contraction ωῖ > ω, as a consequence of the properispomenon-rule (cp., e. g., ἐστ(α)ότες > ἐστῶ-τες > ἐστῶτες).⁵

5. ἔρᾱται (Sappho 16. 4 LP/Voigt)

Οἱ μὲν ἰππῶν στρότον, οἱ δὲ πέσδων,
οἱ δὲ νάων φαῖς ἐπ[ι] γᾶν μέλαιναν
ἔμμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν’ ὅτ-
τω τις ἔραται·

According to the manuals, the subjunctive-form ἔρᾱται in Sappho is analogical: λέγεται : λέγεται = ἔρᾱται : x; x = ἔρᾱται. Of course, this is an unobjectionable explanation, examples of such analogy are to be found in other dialects as well. Nevertheless, one might at least *consider* another

⁴ ζώϊον κάκιστον in the *Etymologica*, ζῶον κάκιστον in *Schol. T Hom. Il.* 18. 407 – see M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci* II, p. 105.

⁵ Cp.: Ch. Bally, *Manuel d’accentuation grecque* (Berne 1945) 22–23 (*Loi σω-τῆρα*).

route for the development of this form: *ἐρά-ε-ται (athematic tense-stem ἐρά- or ἐρά- + short thematic vowel, cp. Homeric and dialectal forms like subj. aor. δείξομεν = Ion.-Att. δείξωμεν, or *ἐρά-η-ται, with analogical long thematic vowel; cp. Thessalian δυνάεται *IG IX 2, 1226₉*) > *ἐράται > ἔραται. That Aeolic barytonesis is relatively recent, and posterior to contractions, may be inferred from genitives plural in -ᾶν type παῖσᾶν = Att. παῶσων. To be sure, there is no consensus regarding the result of contraction of ᾱ + ε/η (> ᾱ or η?); why? – there are no unequivocal data, it would seem. Instances of *crasis*, with η like κῆπειτα for καὶ ἔπειτα etc., are not decisive: the initial *e*-vowel of the second word may have influenced the result, cp. Attic χῆ for καὶ ἡ instead of *χᾱ, and ᾅνῆρ for ὁ ἄνῆρ instead of ὡνῆρ (as in Ionic).⁶

6. εὐρεῖν ἀντὶ τοῦ οὐρεῖν λέγουσιν (Photius)

“La forme à voyelle ‘prothétique’ pourrait provenir d’une comédie antérieure à l’époque d’Aristophane. Elle confirme l’étymologie de οὐρέω ‘uriner’, verbe bâti sur la racine ἐ(φ)ερσ- < **h₁wers* - ‘laisser tomber goutte à goutte’; cf. ἔερση ‘goutte, rosée’ et skr. *várṣati* ‘il pleut’. On peut conclure que εὐρέω est issu de ἐφορσέω, verbe du type φορέω : φέρω. La perte de ἐ- se laisse expliquer par la réinterprétation de ἐ(φ)οῦρεον, forme sans augment, comme ἐ-(φ)οῦρεον, forme à augment. De la même façon, ion. ἔργω a perdu la voyelle ‘prothétique’ qui survit dans hom. ἐ(φ)έργω > att. εἶργω (racine **h₁werg-*)”. Thus C. J. Ruijgh.⁷

Unaugmented preterites are not unusual in Ionic (they are found not only in Homer, but also, e.g., in Herodotus; and frequentative preterites with morpheme -σκ-, which are Ionic but not Attic, never take the augment), whereas in Attic they are not at home. As stated in Ruijgh’s comment quoted above, ἔργω, the result of metanalysis, is Ionic, as against Attic εἶργω. Therefore, I prefer a different explanation of Attic οὐρεῖν for older εὐρεῖν.

Considering that vowel assimilation is found in several (*i. a.* Attic) words, like Ἀκάδημος replacing older Ἐκάδημος, ἀκόλουθος for *ἀκῆλουθος (**sm-k₁lh₁owt^h-*, with *o*-grade of **kl₁h₁ewt^h-*), ὄροφος, ὄροφή for

⁶ Cp. C. D. Buck, *The Greek Dialects* (Chicago – London 1955) 37. 80. 120. Δύνωμαι ∪ – at line-end (Sappho 4. 3 LP/Voigt) may (i) be analogical for *δύνωμαι, created once the contracted forms δύνῃ, δύνᾳται had come about, or (ii) derive from *δυνᾶομαι or *δυνᾶωμαι; likewise δύνανται *IG XII 2, 526 b₃₂*.

⁷ C. J. Ruijgh, Rev.: Chr. Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon II*: E–M (Berlin – New York 1998), *Mnemosyne* 56 (2003) 91–97 (οὐρεῖν p. 95).

*ἔροφος, *ἔροφή (**h₁rop^h*-, *o*-grade of **h₁rep^h*-), it is attractive to explain Attic οὔρεῖν as the result of contraction of *ὀ(ϝ)ορεῖν (older *ὀ(ϝ)ορσέιν), with assimilation ε–ο → ο–ο.

7. τυρβασία

τυρβασία: χορῶν ἀγωγή τις διθυραμβικῶν (Hsch. τ 1668); τυρβασίαν δ' ἐκάλουν τὸ ὄρχημα τὸ διθυραμβικόν (Pollux *Onomasticon* 4. 105)

LSJ: τυρβάσια, ἡ = τύρβη II, where we find: “ἡ ποιητικὴ τ. the poetic rout, Epicur. Fr. 288; so of a *Bacchic festival and its dance*, Paus. 2. 24. 6: hence, acc. to Suid., = ἀπόλανσις, *revelry* ... (Cf. Lat. *turba*, ONorse *pyr-pask* ‘crowd together’)”.

I wonder whether the Bacchic dance τυρβασία could have been a “four-step” – for τυρ- < **k^wtur*-, cp. Τυρταῖος, derived from *τύρτᾱ ‘the fourth [day]’; for -βασία, cp. βάσις < **g^wm-ti*- or **g^wh₂-ti*-. The verb τυρβάζειν need not contradict this tentative etymology – it may well be a case of back-formation from the noun. On the other hand, the connexion of τυρβασία with τύρβη (and Lat. *turba*) might not be as straightforward as it looks; the two words may be etymologically unrelated. To be sure, the proposed etymology of τυρβασία is speculative; I refrain from speculations on διθύραμβος (and ἱαμβος, θρίαμβος, such as can be found in etymological dictionaries), tempting though they may be.⁸

8. αἶνος – *a-ja-me-no*

a-ja-me-no in the Mycenaean language, a participle perfect, means ‘decorated’, probably more specifically ‘inlaid’ (with mention of *materials* like ivory);⁹ if the root is *ai*-, the form of the participle must read *ayaimenos*. I have since long thought that alphabetic Greek αἶνος ‘tale’, ‘story’, ‘fable’, also ‘praise’, might derive from the same root *ai*-, with suffix *-no*-. “adorned speech”, whence αἶνεῖν ‘praise’, ‘approve’, ‘speak (in adorned manner?)’. I see no strong indication that the neutral meaning ‘tale’ has priority over ‘adorned (embellished) speech’. In Attic prose, αἶνεῖν gave way to the compound ἐπαινεῖν, whence ἔπαινος by way of back-formation.¹⁰

⁸ Cp.: Frisk, *op. cit.*, s. v. τύρβη; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. τύρβη.

⁹ See *DMic* s. v.

¹⁰ For a discussion of *a-ja-me-no* (contexts, possible etymology), cp.: J. L. García-Ramón, “The Word Family of Mycenaean *a-ja-me-no* /*aiāi(s)meno-* ‘Inlaid, Overlaid’ and IE **sh₂ej-* ‘Bind, Attach’”, *Minos* 29–30 (1994–1995) 335–346.

9. γαλῆν ὀρώ

In Euripides' *Orestes* 279 we find γαλήν' ὀρώ 'I see a calm':

(Orestes to his sister) ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν' ὀρώ.

Actors should not say γαλῆν ὀρώ by mistake: comic playwrights are sure to find them out! The mispronunciation by Hegelochus (ἐπιλείψαντος τοῦ πνεύματος τοῖς ἀκροωμένοις τὴν γαλῆν δόξαι λέγειν τὸ ζῶον, ἀλλ' οὐχὶ τὰ γαληνά, says a scholiast on *Or.*, *ad loc.*), made fun of at Aristophanes' *Frogs* 304 and Strattis fr. 60 Kock, may be funny enough in itself. However, γαλή *weasel*, the house-cat of ancient Greece, catching mice and rats, was also a slang term for *girl*. I am rather confident that we may go one step further: could not the name of this furry little animal be used in the same way as English *pussy*, Dutch *poesje*? Aristophanes and his likes may well be credited with jumping upon such double-entendres, and I would not be surprised at all to find in Old Comedy the Maculate Muse on top of phonetics.¹¹

10. *VESUNE* 'to Vessona' and *tefrei* 'to Tefer'¹²

(*Tabulae Iguvinae* IV 3, VI b₂₂)

(a) The goddess whose name appears in the dative in Table IV 3 (and in two inscriptions from Central Italy¹³) shows the suffix *-ōna* which is also known from Latin names like Bellona, Pomona. "The root cannot be determined with certainty".¹⁴ Absence of rhotacism suggests geminate *-ss-*, which precludes connection with names like Vesta or Vesuvius, as has been proposed – unless the goddess is a stranger in Umbria. I believe that Vessona could be the goddess of the *yearly* cycle: **wet-s-* (cp. Greek *φέτος* 'year', Latin *vetus* → adj. 'old'), or the goddess of *vegetation*: **h₂weks-* (**h₂weg-* + *-s-*; cp. Lat. *vegēre*, → *vegetus*, *vegetāre*, Gr. ἀφῆξειν, beside **h₂ewg-*, **h₂wek-s-* in Lat. *augēre*, Gr. αὖξ-εἰν, αὖξ-ἀνειν), both **ts* and **ks* yielding *ss* in Umbrian.¹⁵

(b) The god's name Tefer, occurring in the dative (*TEFRE*, *TEFRI*, *tefrei*), accusative (*tefro*), and vocative (*tefre*) in the Tables (dative in Table VI b 22), is connected in scholarship on the Tables with Umbrian *tefra* '(place of)

¹¹ Cp.: J. Henderson, *The Maculate Muse* (New Haven – London 1975) 197.

¹² {*AB*}: Umbrian alphabet; {*ab*}: Latin alphabet.

¹³ See: J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium* (Baltimore 1959) 210.

¹⁴ *Ibid.*, 211.

¹⁵ Cp.: Poultney, *op. cit.*, 331; A. Ernout, *Le dialecte ombrien* (Paris 1961) 74; W. A. Borgeaud, *Fasti Umbrici* (Ottawa 1982) 158 (**h₂weg-*).

burnt-offering(s)’ (root **tep-* ‘warm’); this may of course be correct. However, I wonder whether Tefer could not be the river-god *Tiber* (nom. **tīferis* > *teferz* > *tefer*, etc., with subsequent transfer to the 2nd declension).¹⁶

Frederik M. J. Waanders

Amsterdam University

Вниманию читателей предлагается ряд наблюдений автора из области греческой и латинской исторической грамматики, этимологии и лексикологии. (1) За микенским топонимом *a-pu*, может скрываться название города *Alphus* или *Alphu* (“Белгород”). (2) При интерпретации слова *u-ru-pi-ja-jo* стоит вернуться к варианту Ὑλυπιαῖοι. (3) Dat.-loc. топонима *ke-e* может восходить не к *Κῆρος (> Κέως), а к атематической форме *Κῆς. (4) Слитная форма ζῶον, возможно, образована не от *ζῳῖον, а от *ζω(φ)ιον. (5) Форма conī. ἔρᾱται с долгим ᾱ (Sappho 16. 4 LP/Voigt), которую обычно объясняют аналогическим воздействием, может быть результатом слияния *ἐρά-ε-ται или *ἐρά-η-ται > *ἐράται > ἔρᾱται. (6) Аттическая форма οὐρεῖν вместо εὐρεῖν – это, скорее всего, результат ассимиляции гласных и контракции: *ἐ(φ)ορσῆν > *ὀ(φ)ορσῆν > *ὀ(φ)ὀρῆν > οὐρῆν. (7) Название вакхической пляски τυρβάσια, возможно, обозначает “четыре шага” (‘four-step’), если принять этимологию τυρ- < *k^wtur- и -βασία (ср. βάσις). (8) αἶνος, возможно, содержит тот же самый корень *ai-* со значением ‘украшать’, что и микенское part. pf. *a-ja-me-no* ‘украшенный’, и имеет, таким образом, этимологическое значение ‘украшенная речь’. (9) Знаменитая оговорка актера Гегелоха γαλήν ὀρώ вместо γαλήν’ ὀρώ, высмеянная Аристофаном (*Ran.* 304), могла звучать особенно комично, если название этого зверька употреблялось в обценном значении, так же как англ. *pussy*, голл. *poesje*, рус. *куски*. (10) Умбрская богиня Вессона – возможно, божество годового цикла (ср. греч. *φέτος*, лат. *vetus*) или плодородия (ср. лат. *vegēre*, → *vegetus*, *vegetāre*, греч. ὀφέξειν, наряду с лат. *augēre*, греч. αὐξ-εῖν, αὐξ-άνειν), а Тефер – бог реки Тибр (**tīferis* > *teferz* > *tefer*).

¹⁶ Ср.: Poultney, *op. cit.*, 327; Ernout, *op. cit.*, 73.

МАТЕРИАЛЫ К ТЕМЕ “АНТИЧНЫЕ ВРАЧИ О ПЬЯНСТВЕ”*

В винодельческих странах, к каким относятся древняя Греция и Рим, вино, как правило, сопровождало человека на протяжении всей его сознательной жизни – а там, где есть алкоголь, неизбежно возникают и связанные с ним проблемы. Античная литература изобилует рассказами о чудесных свойствах вина, исцеляющего физические и душевные недуги, дарящего людям радость и веселье. В то же время при случае древние авторы напоминают и о том, что злоупотребление вином опасно (е. g. *Ном. Od.* XXI, 293). Плиний признается, что очень трудно решить вопрос, приносит ли вино больше пользы или вреда (*NH* XXIII, 31). Даже если пагубная привычка сводит человека в могилу, это не служит решающим доводом в пользу трезвости. Следы двойственного отношения к подобного рода излишествам сохранила, например, эпиграфия Тита Клавдия Секунда, автор которой, хотя и констатирует печальный факт, что вино, наряду с банями и плотскими утехами, наносит телу вред, тут же оговаривается, что именно эти вредные вещи и составляют жизнь (*CLE* 1499):

*Balnea vina Venus corrumpunt corpora nostra
sed vitam faciunt b(alnea) v(ina) V(enus).*

Как сообщает Филон Александрийский (*De plant.* 173–174), врачи и философы написали тысячи томов о пьянстве (μυρίας ... συντάξεις περὶ μέθης); какие именно сочинения он имел в виду, неизвестно. Сам Филон написал дошедший до нас обширный труд “О пьянстве” (*De ebrietate*). Целиком посвящена винопитию и его последствиям третья книга сочинения *Problemata Physica*, которое в древности приписывалось Аристотелю. Его же называют автором специального сочинения о пьянстве (fr. 99–111 Rose³ = fr. 666–677 Gigon).

Эта тема продолжала интересовать перипатетиков и после Аристотеля. Теофрасту принадлежит обобщающий труд (fr. 569–579 FHS&G),¹ в котором он рассматривает как медицинские аспекты последствий

* Заняться этой темой много лет назад предложил мне именно Александр Константинович Гаврилов. Эти скромные результаты я приношу моему учителю как дань благодарности.

¹ Об этом сочинении см.: O. Regenbogen. Theophrastos // *RE* Suppl. 7 (1940) 1485.

употребления вина, так и культурно-исторический фон формирования питейных привычек. Известны сочинения перипатетиков III в. до н. э. Хамелеона (fr. 9–13 Wehrli) и Иеронима (fr. 25–28 Wehrli) с одинаковым названием “О пьянстве”. Целую книгу о медицинском применении вина (Περὶ οἴνου δόσεως) написал врач I в. до н. э. Асклепиад (Sext. Emp. *Adv. math.* VII, 91; Plin. *NH* XXIII, 31–32; Cael. Aur. *Celer. pass.* II, 158), который за свое пристрастие к винотерапии получил прозвище οἰνοδότης (Anon. Lond. *Iatrica* XXIV, 31 Jones).² По сообщению врача IV в. н. э. Орибазия (*Coll. med.* V, 7 = *CMG* VI, 1, 1, 126, 24–127, 13 Raeder), тему винопития разрабатывал в своем не сохранившемся сочинении “Об образе жизни” врач II в. н. э. Руф из Эфеса; этой теме Руф посвятил и специальный трактат.³ Наконец, Плиний сообщает (*NH* XIV, 148), что Марк Антоний опубликовал книгу о своем собственном пьянстве. Так как эти специальные сочинения не сохранились, большой интерес представляют высказывания античных врачей о винопитии и пьянстве, сделанные ими *ad hoc* и рассеянные по многим произведениям. В настоящей работе, не претендующей на полноту, собраны данные из Гиппократова корпуса, произведений Педания Диоскорида (I в. н. э.), Галена (II в. н. э.), Целия Аврелиана (V в. н. э.; он перевел на латинский язык произведения Сорана из Эфеса, II в. н. э.) и Стефана Афинского (VII в. н. э.).

Не подлежит сомнению, что древние врачи не рассматривали алкоголизм или пьянство как самостоятельную болезнь. В новой научной литературе по истории пьянства в античности, вообще довольно скудной, господствует мнение, что злоупотребление вином в то время было скорее не медицинской, а социальной проблемой, которая сводилась к проблеме моральной неустойчивости пьющего.⁴

² W. H. S. Jones. *The Medical Writings of Anonymus Londinensis* (Amsterdam 1968) 92. Подробнее об Асклепиаде см.: J. Vallance. The Medical System of Asclepiades of Bithynia // *ANRW* II, 37, 1 (1993) 711–727. Современный Асклепиаду врач Менекрыт из Тралл имел такое же прозвище: *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*. Curavit A. Degrassi. II (Firenze 1963) 194. N 799.

³ M. Ullmann. Neues zu den diätetischen Schriften des Rufus von Ephesos // *Medizinhistorisches Journal* 9 (1974) 23–40; Idem. Überlieferung der Schriften des Rufus von Ephesos // *ANRW* II, 37, 2 (1994) 1318–1319; A. Sideras. Rufus von Ephesos und sein Werk // *Ibid.* 1172; 1187–1188.

⁴ J. H. D’Arms. Heavy Drinking and Drunkenness in the Roman World: Four Questions for Historians // O. Murray (ed.). *Symptica. A Symposium on the Symposium* (Oxford 1990) 304–317; J. C. Sournia. L’alcoolisme dans la Grèce antique // *Archéologie et médecine: VII-èmes rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes*

Пьянство и алкоголизм относятся к числу дискуссионных медико-социальных проблем.⁵ Впервые для обозначения совокупности соматических и психических изменений, происходящих в организме под влиянием злоупотребления спиртными напитками, алкоголизм в качестве самостоятельного заболевания выделил М. Гусс (1849 г.).⁶ В медицинском смысле это заболевание характеризуется зависимостью от алкоголя: сначала возникает психическая зависимость, а по мере развития заболевания формируется и зависимость физическая, т. е. состояние физиологической невозможности обходиться без алкоголя.

Физиологическое действие алкоголя сводится к тому, что, будучи принят внутрь, он переходит в кровь и, распространяясь по организму, быстро поглощается веществом головного мозга. Большая часть поступившего в организм алкоголя сгорает в нем, т. е. превращается в углекислый газ и воду; при этом выделяется значительное количество калорий. Тем не менее алкоголь не рассматривают как пищу, а относят к средствам, имеющим сильное наркотическое действие. Влияние алкоголя сказывается на органах кровообращения, пищеварения и, главным образом, на нервной системе.

В основе алкогольной зависимости лежит клинически сформировавшийся абстинентный (похмельный) синдром. Понятия “похмельный синдром” и “похмелье” неравнозначны. В бытовом смысле понятие “похмелье” означает прием спиртного на следующее утро после выпивки, “чтобы не болела голова”. Опохмеление действительно приносит облегчение, и при этом не возникает желания продолжать пить. У больных с похмельным синдромом как раз наоборот: каждый глоток алкоголя лишь усугубляет влечение к выпивке и не улучшает самочувствия. Алкоголиками сейчас называют тех, “чья зависимость от алкоголя достигла такой степени, что вызвала заметные психические нарушения или повлияла на физическое и психическое здоровье, взаимоотношения с окружающими или на их социально-экономические функции”.⁷ Впрочем, в современной медицинской литературе не существует единого мнения о природе алкоголизма, оспариваются границы этого заболевания и даже его нозологическая самостоятельность.

В античности сформировались воззрения на физиологию действия алкоголя, лишь отчасти совпадающие с современными представлениями

(Juan-les-Pins 1987) 523–530; P. Villard. Eau et ivresses // *BCH Suppl.* 28 (1994) 265–271; J. Jouanna. Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne // *RÉG* 109 (1996) 410–434; L. Villard. Le vin et les femmes: un texte méconnu de la Collection Hippocratique // *RÉG* 110 (1997) 362–380; M. Durry. Les femmes et le vin // *RÉL* 33 (1955) 108–113; M. D. Grmek, D. Gourevitch. *Les Maladies dans l'art antique* (Lyon 1999) 114–131, 380–382; I. W. Raymond. *The Teaching of the Early Church on the Use of Wine and Strong Drink* (New York 1927).

⁵ Классической остается работа: E. M. Jellinek. *The Disease Concept of Alcoholism* (New Haven 1960).

⁶ M. Huss. *Alkoholismus chronicus, eller chronisk alkoholsjukdom* 1–2 (Stockholm 1849–1851); нем. пер.: *Chronische Alkoholskrankheit, oder Alkoholismus chronicus* (Stockholm – Leipzig 1852).

⁷ Проблемы алкоголизма и планирование национального здравоохранения в программах Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) // *Хроника ВОЗ* 27 (1973): 8, 389.

ми. Вино – это горячительный напиток (ὕγρὸς καὶ θερμός ἐστίν: [Arist.] *Probl.* III, 1, 871 a; 17, 873 b et passim; Gal. *Hipp. aph.* XVII/2, 787 K.), так как все жидкости являются горячими по своей природе ([Arist.] *Probl.* III, 6, 871 b). Пристрастие к вину иногда называли тягой к чему-то жидкому (ἡ δὲ φιλοποσία ἐστὶν ἐπιθυμία ὑγροῦ τινός: [Arist.] *Probl.* III, 7, 872 a). В умеренном количестве вино (ὁ σύμμετρος οἶνος), как жидкая горячая субстанция, усиливает врожденное тепло тела (Gal. *Caus. morb.* VII, 13 K.; ср. Gal. *San. tu.* VI, 54–55 K.) и, как всякая обычная еда, питает организм (Gal. *Alim. fac.* VI, 743–744 K.). Особенностью же вина является то, что оно очень быстро усваивается, поэтому его широко использовали как согревающее лекарственное средство (Gal. *Temp.* I, 658–661 K. = 94, 5–95, 19 Helmreich). Гален, например, одобрял закон Платона (*Leg.* 666 b 2 – с 2), снимающий ограничения на употребление вина после 40 лет: с возрастом у людей убывает естественное тепло, а вино возвращает организму утраченное равновесие тепла и холода, (Gal. *QAM* IV, 810 K. = *Scr. min.* II, 69, 1–18 Mueller).⁸

Вино обладает силой – τὸ ἀπὸ τοῦ οἴνου μένος (Hipp. *Acut.* 63, 2 Joly = II, 362, 2 sqq. L.), которая действует на голову и сознание человека и является, согласно Галену, тем же самым, что ἰσχύς (Gal. *HVA* XV, 701–702 K.). Вино обладает способностью воздействовать на организм – δύναντις.⁹ Это понятие встречается в 20-й главе трактата “О древней медицине” Гиппократова корпуса,¹⁰ которая справедливо считается одним из наиболее интересных в философском отношении медицинских текстов¹¹ и посвящена дискуссии о том, к какой области

⁸ Впрочем, повседневный опыт позволял сделать и противоположный вывод о природе вина. Плутарх, например, высказывает мнение, что вино по своей природе холодно, основываясь на том известном факте, что люди под действием вина испытывают те же самые ощущения, что и под действием холода: дрожь, тяжесть, бледность, трясение членов, невнятность речи, набухание вен в конечностях и оцепенение (*Quaest. conv.* 652 D). Эпикур объяснил внешне противоречивую природу вина тем, что оно не является всецело горячим (θερμὸν αὐτοτελῶς), но содержит в себе как атомы, производящие тепло, так и атомы, производящие холод (Epic. fr. 60 Us. = Plut. *Quaest. conv.* 652 A).

⁹ О термине δύναντις у Гиппократов см.: G. Plamböck. *Dynamis im Corpus Hippocraticum* // *Abh. Mainz* 1964: 2, 63–89.

¹⁰ Наиболее важными рукописями являются **M**, *Marcianus gr.* 269 (X в.) и **A**, *Parisinus gr.* 2253 (XI в.): H. Diels. *Die Handschriften der antiken Ärzte*, I. Hippokrates und Galenos // *Abh. Berlin* 1905, 4; Hippocrate II, 1. *De l'ancienne médecine*, texte ét. et trad. par J. Jouanna (Paris 1990) 86.

¹¹ Th. Gomperz. *Die hippokratische Frage und der Ausgangspunkt ihrer Lösung* // *Philologus*, N. F. 24 (1911) 213–241 (= *Hellenika* II [Leipzig 1912] 324–354); H. We-

знания можно отнести медицинское искусство – теоретической или эмпирической.

Автор рассуждает о способах изучения воздействия пищи на человека и приводит для сравнения два высказывания, в которых речь идет о последствиях злоупотребления едой и питьем. По его мнению, “нельзя просто (сказать): ‘Сыр – вреден. Ведь он вредит тому, кто им наполнен’” (μη ἀπλῶς οὕτως “πονηρόν ἐστι βρώμα τυρός· πόνον γὰρ παρέχει τῷ πληρωθέντι αὐτοῦ”), потому что здесь ничего не сказано о том, что это за вред, каким образом сыр действует на человека и на какие органы. Далее автор поясняет: “Ведь вредными являются и другие продукты и напитки в большом количестве,¹² которые действуют на людей различным образом” (ἔστι γὰρ καὶ ἄλλα πολλὰ βρώματα καὶ πόματα πονηρά, ἃ διατίθησι τὸν ἄνθρωπον οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον) – и приводит пример корректного высказывания, которое содержит ответ на вопросы, составляющие основу учения о питании:

οἶνος ἄκρητος πολλὸς ποθεὶς διατίθησιν πῶς τὸν ἄνθρωπον¹³ καὶ ἅπαντες ἂν ἰδόντες¹⁴ τοῦτο γνοίησαν ὅτι αὕτη ἡ δύναμις οἴνου καὶ αὐτὸς αἴτιος· καὶ οἱσὶ γε τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦτο δύναται γε μάλιστα οἶδαμεν.

ber. Zu der Schrift *Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς*, III // *Philologus* 58 (1899) 215–223; M. Pohlenz. Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates *De prisca medicina* // *Hermes* 53 (1918) 396–421; W. H. S. Jones. *Philosophy and Medicine in Ancient Greece. With an Edition of Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς* (Baltimore 1946); H. Diller. Hippokratische Medizin und attische Philosophie // *Hermes* 80 (1952) 385–409 (= *Kleine Schriften zur antiken Medizin* [Berlin 1973] 46–70); S. L. Radt. Zu ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ // *Mnem.* 32 (1979) 75–118.

¹² В этом пассаже речь идет о последствиях злоупотребления едой и питьем, поэтому слова ἔστι γὰρ καὶ ἄλλα πολλὰ βρώματα καὶ πόματα πονηρά следует, на наш взгляд, понимать именно в таком значении, а не так, как их обычно переводят: “Ведь существуют и другие многие кушанья и питья, приносящие вред”: Гиппократ. *Сочинения*. Пер. В. И. Руднева (М. 1944) 163; “Il y a en effet beaucoup d’autres aliments et boissons...”: Littré I, 623; “Car il y a bien d’autres nourritures et boissons mauvaises...”: Jouanna 147, 5; “For there are many other bad foods and bad drinks...”: W. H. S. Jones (ed.). *Hippocrates* I (Cambridge, Mass. – London 1923) 55; “Car il y a bien d’autres aliments et boissons nuisibles...”: A.-J. Festugière (éd.). *Hippocrate. L’ancienne médecine* (Paris 1948) 18.

¹³ После ἄνθρωπον в поздних рукописях стоит ἀσθενέα, и это уточняет, конечно, характер состояния человека. Кроме Литтре (Littré I, 622), ни один издатель не следует этому чтению, а Ж. Жуанна (см. прим. 10) даже не учитывает его в своем издании.

¹⁴ εἰδότες A, ἰδόντες M.

Неразбавленное вино, выпитое в большом количестве, каким-то образом воздействует на человека. И всякий, увидев это, распознает, что здесь проявляется свойство вина и что именно оно является причиной; а вот на какие органы оно более всего воздействует, это мы знаем.¹⁵

Сочинение “О древней медицине”, таким образом, дает основание полагать, что у его автора была своя теория о действии вина на организм человека, однако следов этой теории в Корпусе нет.

Повседневный опыт показывал, что вино действует на разных людей по-разному. Автор “Проблем” (III, 16, 873 а) сравнивает его действие с внутренним омовением (ὁ οἶνος, ὥσπερ λούων τὰ ἐντός): вино, как и омовение, делает более подвижными одних и расслабляет других. Сведения о том, каким образом воздействует на организм большое количество вина, можно найти и у Галена. Оба автора единодушны в том, что общим свойством даже самых полезных и питательных видов пищи, в том числе и вина, является то, что злоупотребление (ἄμετρος προσφορά)¹⁶ ими становится причиной “холодных” болезней (Gal. *Caus. morb.* VII, 13 К.). В “Проблемах” автор дает этому явлению такое объяснение: когда вино в избытке попадает в организм, оно смачивает и охлаждает его – ведь жидкость обладает свойством, охлаждаясь, резко охлаждать пропитанную ею субстанцию, подобно тому как это бывает с промокшей одеждой (III, 1, 871 а; 5. 6, 871 b; 23, 874 b). Когда действие вина прекращается, наступает болезненное состояние (τὸ πάθος, XXX, 1, 955 а). Гален дает объяснение, сравнивая действие вина и оливкового масла: масло, хотя и является хорошей пищей для ог-

¹⁵ Hipp. *IM XX*, 3 = 147, 7–10 Jouanna. То, что понимание этого пассажа вызывает трудности, отметил Джонс (Jones [см. прим. 12] 64): “Now the reading of A (in fact any MS. reading) makes the writer say that wine itself is to blame (αὐτὸς αἷτιος) – an obvious contradiction of the general argument. My colleague the Rev. H. J. Chaytor most ingeniously suggests that αὐτὸς refers not to wine, but to the man. He would therefore translate “this δύναμις of wine and the man himself are to blame”. But not only is it more natural for αὐτὸς to refer to wine, but the writer’s whole point is that in and by itself no food is αἷτιος. A food is a cause only in certain conditions, or, rather, certain conditions call forth certain δυνάμεις. I think, therefore, that the right reading is ὅτι τοιαύτη δύναμις οἶνου καὶ οὐκ αὐτὸς αἷτιος...” Однако его конъектура неудовлетворительна; см. Plamböck. *Op. cit.*, 86: “Es fehlt sonst die Feststellung, τίνα πόνον der Wein zur Folge hat, außerdem hinge das τοῦτο in der Luft”; ср. Radt. *Op. cit.*, 109 Anm. 42; A.-J. Festugière. *Op. cit.*, 65.

¹⁶ Гален однажды не без иронии прокомментировал слово πολυποσία: “А что слово “перепой” означает обильное питье не воды, а вина, всякому ясно” (ὅτι μὲν ἡ πολυποσία πολλὴν πόσιν οὐχ ὕδατος, ἀλλ’ οἶνου δηλοῖ πρόδηλον παντί, Hipp. *aph.* XVIII/1, 107 К.).

ня, в большом количестве гасит его. Так же и вино в большом количестве не усваивается организмом и порождает болезни от переохлаждения (πάθη ψυχρότερα, Gal. *Temp.* I, 661 K. = 95, 14–16 Helmreich).

Вследствие переохлаждения пьяные дрожат, плохо переносят холод и подвержены плевриту, водянке, ревматизму и болезням желудка ([Arist.] *Probl.* III, 1, 871 a; 5, 871 b). Согласно Галену, следствием умеренного питья вина (ταῖς ἀμέτροις οἶνου πόσεσιν) являются апоплексия, коматозные состояния, паралич, эпилепсия и конвульсии, так как и эти болезни могут быть следствием охлаждения (*Temp.* I, 661 K. = 95, 16–19 Helmreich.). Руф, в передаче Орибазия, сообщает, что пьянство также порождает апоплексический удар, боль в суставах, а также болезни печени, селезенки и головы (Oribas. *Coll. med.* V, 7 = CMG VI, 1, 1, 127, 8–11 Raeder). Целий Аврелиан называет пьянство среди причин, вызывающих такие болезни, как паралич и эпилепсию (*Celer. pass.* I, 23), плеврит (II, 87), болезнь сердца (II, 164) или подагру (*Tard. pass.* V, 29).¹⁷

Неумеренное винопитие могло наряду с другими обстоятельствами усугубить или спровоцировать лихорадочное состояние больного, что влекло за собой серьезную болезнь. Гиппократ рассказывает в первой книге “Эпидемий” о человеке, который “пообедал и много выпил, будучи в жару” (ἄνθρωπος θερμαινόμενος ἐδείπνησεν καὶ ἔπιε πλέον I, 3, 13 [12]; II, 710 L.). Такое неосторожное поведение вызвало обострение лихорадки, оказавшейся для него смертельной. В третьей книге “Эпидемий” говорится о Никодеме из Абдер, которого “бросило в жар от попок и плотских излишеств” (ἐξ ἀφροδισίων καὶ ποτῶν πῦρ ἔλαβεν, Hipp. *Epid.* III, 3, 17 [10]; III, 130 L.). Усиливавшаяся день ото дня лихорадка на 6-й день привела к галлюцинациям и болезни всего организма; впрочем, затем больной поправился.

Аристотель называл вино “вызывающим тяжесть в голове” (καρφηβαρικός), а пиво “вызывающим сонливость” (καρωτικός). Поэтому пьяный от вина падает ничком, а пьяный от пива – навзничь (Arist. fr. 106 Rose³ = fr. 671. 666 Gigon = Athen. X, 447 a; epit. I, 34 b).¹⁸ У Галена мы встречаем верное, но одиночное наблюдение: во время опья-

¹⁷ Комедиограф Менандр приписывает бражникам даже своего рода гидрофобию, говоря, что те, кто напился вином до изнеможения, вообще не могут пить: *dicens non posse bibere eos, qui vinum usque ad vexationem potant* (Menand. fr. 924 Koerte = Cael. Aur. *Celer. pass.* III, 121).

¹⁸ Ср. русскую пословицу: “не то пьяный, что ничком падает, а то пьяный, что навзничь”.

нения усиливается приток крови к голове, т. е. повышается кровяное давление (*Hipp. aph.* XVIII/1, 107–108 К.). Обычно же в греческой естественнонаучной литературе наступление опьянения объясняется проникновением в голову человека влажных горячих паров (*Gal. QAM* IV, 812 К. = *Scr. min.* II, 71, 6–14 Mueller). Избыток влаги и тепла Гален называет повреждением (ἡ βλάβη), которое поражает не только организм, но и душу и особенно опасно в детском возрасте. Здесь же Гален прямо говорит о том, что по этой причине вино, выпитое без надлежащей меры, не полезно и взрослым людям (οὐδὲ τοῖς ἤδη τελείοις ἀνεῦ τοῦ προσήκοντος μέτρου πινόμενος οἶνος ἀγαθός, *Gal. San. tu.* VI, 54–55 К.).

Пьяные испытывают тяжесть в голове, отчего их поведение напоминает страдания больных летаргией и френитом. Они находятся как будто в коматозном состоянии, шатаются и не могут поднять веки даже через силу. В то же время тяжесть в голове мешает заснуть: они ворочаются, мечутся, не находя себе места (*Gal. Com. Hipp.* VII, 663–664 К.). Порой пьяные говорят невнятно: это происходит от того, что их мозг чрезмерно пропитался влагой и поэтому отяжелел (*Gal. Hipp. aph.* XVIII/1, 52 К.). Когда у пьяных голова переполнена винными парами, может начаться бред (*Gal. Diff. resp.* VII, 875 К.; *Hipp. aph.* XVIII, 1, 107–108 К.). Уже Гиппократ заметил, что “дрожание и бред от перепоя – это плохой знак” (ἐκ πολυποσίης ῥίγος καὶ παραφροσύνη, κακόν, *Hipp. Aph.* VII, 7; IV, 580 L.). Поэтому вино противопоказано тем, кто страдает от головной боли – голова в таком состоянии и без того горяча, а когда она притягивает к себе вино, боль усиливается (*Hipp. Affect.* 2; VI, 210 L.).

Головная боль считалась главным симптомом похмелья.¹⁹ В лексиконе Гезихия похмелье так и названо “головной болью после вчерашнего пьянства” (κραϊπάλη· ἡ ἀπὸ τῆς χθιζῆς μέθης κεφαλαλγία). По

¹⁹ В словаре Аммония сформулировано отличие похмелья от опьянения: “Похмелье и опьянение следует различать. Ведь похмелье – это (последствия) вчерашнего опьянения, а опьянение – это состояние в тот самый день, когда происходит винопитие” (κραϊπάλη καὶ μέθη διαφέρει. κραϊπάλη μὲν γάρ ἐστιν ἡ χθεσινὴ μέθη, μέθη δὲ ἡ τῆς αὐτῆς ἡμέρας γινόμενη οἴνωσις, Ammon. *De adfinium vocabulorum differentia*, 284 Nickau). Автор трактата “Проблемы” характеризует это различие: “Похмелье – это некое бурление (брожение) и затихающее воспаление. Оно более тягостно, чем опьянение, потому что опьянение выводит из обычного состояния, а похмелье причиняет боль трезвым” (ἔστι γὰρ ἡ κραϊπάλη ζέσις τις καὶ φλεγμασία λήγουσα. λυπεῖ δὲ μᾶλλον τῆς μέθης, ὅτι ἐκείνη μὲν ἐξίστησιν, ἡ δὲ κραϊπάλη ἐν ἑαυτοῖς οὔσι τὸν πόνον παρέχει, III, 17, 873 b).

словам Галена (*Hipp. aph.* XVII/2, 787–788 К.), “хорошо известно, что все греки называют похмельем нарушение (нормальной деятельности) головы вследствие вина” (κραιπάλας δ’ ὅτι πάντες οἱ Ἑλληνες ὀνομάζουσι τὰς ἐξ οἴνου βλάβας τῆς κεφαλῆς εὐδηλον). Причинно-следственная связь пьянства и похмелья была настолько очевидна, что со временем значение слова κραιπάλη расширилось и распространилось на пьянство как таковое.

В определении Стефана (*Steph. Hipp. aph.* V, 5 = *CMG* XI, 1, 3, 3, 24, 3–5 Westerink) соседствуют оба значения этого слова: “Вообще говоря, похмелье – это пьянство или неумеренное питье вина (κραιπάλη τοίνυν ἐστὶν ἡ μέθη ἢτοι ἡ ἄμετρος πόσις τοῦ οἴνου), а если точнее выразиться, это головная боль (τὸ δὲ ἀληθέστερον εἰπεῖν, διάθεσις ἐστὶν τῆς κεφαλῆς ἢτοι πάθος). Целий Аврелиан понимал κραιπάλη только в значении “частое и неумеренное винопитие”: *vinolentia frequens atque immodica, quam Graeci craepalen*²⁰ *vocant* (*Tard. pass.* I, 147). Данное определение указывает на то, что похмельный синдром в древности рассматривали как показатель привычного пьянства.

Гален (*Hipp. aph.* XVII/2, 789 К.), рассуждая о природе похмелья, отмечает, что время усвоения вина, так же как и пищи, у всех людей различно, поэтому похмелье может продолжаться один день или день и следующую ночь, а иногда может затянуться до третьего дня: продолжительность похмелья зависит от силы и количества выпитого вина, а также от физиологии пьющего (διὰ τε τὴν δύναμιν καὶ τὸ πλῆθος τοῦ ποθέντος οἴνου καὶ αὐτὴν τοῦ πiónτος φύσιν). Стефан (*Hipp. aph.* V, 5 = *CMG* XI, 1, 3, 3, 26, 5–9) называет примерно то же время: три, пять, семь, десять часов, сутки и даже более. Гален (*op. cit.*, 788–789 К.) и Стефан (*op. cit.*, 24, 9–10) дают народную этимологию слова κραιπάλη — от выражения “трясти головой” (ἀπὸ τοῦ κάρηνον πάλλεσθαι: Гален; ἐκ τοῦ τὸ κάρα πάλλειν: Стефан).²¹ Согласно объяснению Стефана (*op. cit.*, 24, 10–11), голова делает пульсирующие движения под действием винных паров.

Античная медицина уделяла внимание способам снятия похмелья. Гиппократ рекомендовал в таких случаях принять бокальчик несме-

²⁰ Привычная латинская форма этого греческого слова – *crapula*, т. е. сильное опьянение.

²¹ В лексиконе Суда (s. v. κραιπάλη, κ 2357 Adler) определение похмелья (ὁ ἐκ πολλῆς οἰνώσεως παλμός) выводится из этимологии (ἀπὸ τοῦ κάρα πάλλειν τοὺς μεθύοντας) и связывается с трясением от обильной выпивки. Дана и альтернативная этимология (ἀπὸ τοῦ σφάλλεσθαι τῶν καιρίων).

шанного вина (*Epid.* II, 6, 30; V, 138 L.).²² Некоторые врачи советовали выпившему лишнее вызвать рвоту, а перед сном съесть кусок хлеба, обмакнув его в мед (Plut. *Quaest. conv.* 656 B). Обычным народным средством от этого недуга была вареная капуста ([Arist.] *Probl.* III, 17, 873 a–b; Athen. I, 34 c–d = Alexis, *CAF* II, 401; Eub., *CAF* II, 209; Anaxandr., *CAF* II, 160; Amphis, *CAF* II, 247); не лишним считалось иметь при себе аметист, по крайней мере этимология этого слова указывала на отвращение от пьянства.

Пьянство, по мнению Гиппократу, могло превратить головную боль в тяжелое заболевание с летальным исходом. Четвертый случай третьей книги “Эпидемий” таков: “Филист на Фасосе долгое время *страдал головной болью* и наконец, впав в оцепенение, слег; когда же *от выпивок* началась *непрерывная лихорадка (горячка)*, боль усилилась” (Ἐν Θάσῳ, Φιλίστης κεφαλὴν ἐπόνει χρόνον πούλυν καὶ ποτὲ καὶ ὑποκαρθεῖς, κατεκλίθη· ἐκ δὲ πότων πυρετῶν ξυνεχέων γενομένων, ὁ πόνος παρωξύνθη, Hipp. *Epid.* III, 2, 4; III, 44 L.). Ночью у больного был жар, в первый день его рвало, на второй день наступила глухота, острая лихорадка, в середине дня случился приступ бреда. На третий день наступило ухудшение, на четвертый начались конвульсии и обострение всех симптомов, на пятый день больной умер. Предположительная причина смерти – френит.

Гален, комментируя этот случай, говорит о том, что, по Гиппократу, начало болезни положила большая ошибка, ведь обильное винопитие – величайшее зло *при сильной головной боли* (τὴν ἀρχὴν τῆς νόσου τούτῳ μὲν ἐξ ἁμαρτήματος μεγάλου φησὶ γεγονέναι. πεπονθυίας γὰρ ἰσχυρῶς κεφαλῆς μέγιστόν ἐστι κακὸν οἴνου πόσις δαψιλῆς). С течением времени был поражен головной мозг, о чем свидетельствуют глухота, конвульсии и внезапное помешательство. Так как повреждение произошло от пьянства (просυγενομένης δὲ τῆς ἐν τῷ πότῳ βλάβης), болезнь была настолько тяжелой и развивалась так стремительно, что больной скончался на пятый день (Gal. *Hipp. epid.* XVII/1, 585–587 K.).

Врачи были единодушны в том, что пьянство оказывает вредное воздействие на нервы и на головной мозг, который считался их основанием.²³ Так, Гален утверждал (*Hipp. epid.* XVII/1, 624–625 K. = CMG V, 10, 2, 1, 90 Wenkebach), что общим свойством злоупотребления все-

²² Целий Аврелиан придерживается противоположного мнения: *Nullus enim vinolentus bibendo in sobrium venit* (*Celer. pass.* I, 12).

²³ Об открытии нервов см.: Fr. Solmsen. Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves // *Mus. Helv.* 18 (1961) 150–197.

ми видами вина является то, что оно поражает нервы и рассудок (τό γε μὴν ὥς τὸ πολὺ κοινὸν ἀπάντων οἶνων ἀμετροτέρως πόσεώς ἐστιν, ὅτι καὶ τῶν νεύρων ἄπτονται καὶ τῆς γνώμης). Педаний Диоскорид пишет о том, что нервы, подвергаемые каждый день нагрузке, ослабевают (*De materia medica* V, 6, 13 Wellmann). Целий Аврелиан (*Tard. pass.* V, 51) подтверждает, что винопитие причиняет вред нервам (*cum vinolentia nervos amputet*).

Расстройство нервной системы вследствие пьянства проявляется, по Галену, в виде судорог (конвульсий), дрожи и бреда. В этом отношении интересен комментарий Галена к эпизоду из “Эпидемий” Гиппократов (Hipp. *Epid.* III, 2, 8; III, 56 L.), где речь идет о двадцатилетнем молодом человеке, который был охвачен сильной лихорадкой в результате усталости, тяжелого труда и бега с непривычки (ἐκ κόπων καὶ πόνων καὶ δρόμων παρὰ τὸ ἔθος). Болезнь юноши быстро развивалась: на второй день наступило расстройство сознания и бессонница, на третий день тягостное состояние, жажда, тошнота, сильное беспокойство, тоска, галлюцинации, конечности у него были синие и холодные, на седьмой день он умер. Гален обсуждает предложенное его предшественниками исправление слова κόπων на πότων. Он считает эту конъектуру неубедительной как с филологической точки зрения (потому что κόπων и πόνων не вполне синонимичны), так и по существу: ведь Гиппократ ничего не говорит о полученном юношей вреде от вина, о том тройном нарушении, которое происходит от нервов, поврежденных пьянством: судороги, дрожь, лихорадочный бред (Gal. *Hipp. epid.* XVII/1, 624–625 K. = *CMG* V, 10, 2, 1, 90 Wenkebach).

Конвульсия, по объяснению Галена, происходит, между прочим, от наполнения нервов вином, горячим по своей природе (Gal. *Hipp. aph.* XVII/2, 787–788 K.). Гален говорит о губительных последствиях раздражения пьянством нервов и головного мозга в своем комментарии к описанию одного из случаев френита в третьей книге “Эпидемий” Гиппократов. Юноша в Мелибее, *разгоряченный в течение долгого времени выпивками и сексуальными излишествами*, слег (ἐκ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων πολλῶν πουλὺν χρόνον θερμανθεὶς κατεκλίθη); его знобило, тошнило, он не спал и ничего не пил; на десятый день появились галлюцинации, на двадцатый он впал в безумие и через четыре дня умер от френита (Hipp. *Epid.* III, 3, 17 [16]; III, 146 L.). По словам Галена, этот юноша, накопив в себе пагубный преизбыток (μοχθηρὸν οὖν ἀθροίσας πλῆθος), начал с умеренной горячки, а кончил острым френитом (Gal. *Hipp. epid.* XVII/1, 791 K.). Гален считает, что вино может вызвать конвульсии и бред у тех, кто испытывает голод в результате

длительного голодания, поноса, кровотечений или других опорожнений, и поэтому им противопоказано (*Hipp. aph.* XVII/2, 498 K.).²⁴ По словам Целия Аврелиана (*Celer. pass.* I, 33), Асклепиад называл пьянство (наряду с продолжительной бессонницей и солнечным ударом) одной из причин френита.

Гиппократ в одном случае установил задним числом, уже после смерти больного, что причиной болезни была неумеренная выпивка. В четвертой книге “Эпидемий” (*Hipp. Epid.* IV, 1, 15; V, 152 L.) описан двадцатилетний юноша, которой был охвачен безумием и страдал жгучей лихорадкой (πυρετὸς περικαής). Состояние больного характеризовалось галлюцинациями: он вскакивал, сражался с воображаемым противником, сильно сквернословил, хотя это не было в его привычках (οὗτος παρέκρουσεν... τρόπον τὸν ἀκόλαστον, ἀνίστασθαι, μάχεσθαι, αἰσχρομυθεῖν ἰσχυρῶς, οὐ τοιοῦτος ἐὼν). Наконец он заснул продолжительным сном. Потом больного снова охватило безумие, и на 11-й день он умер. Гиппократ дает свое заключение (*ibid.*, IV, 15; V, 154 L.)²⁵: “Причина была, как я думаю, в том, что он, перед тем как впал в безумие, крепко выпил несмешанного вина (προφάσιος, οἶμαι, πλεῖν ἄκρητον

²⁴ Это мнение Гален высказывает, комментируя не самый очевидный афоризм Гиппократа: “опьянение утоляет голод” (λιμὸν θώρηξις λύει, *Hipp. Aph.* II, 21; Littré IV, 476, 5). Гален поясняет, что вино помогает утолить голод только тем, кто страдает “волчьим аппетитом”. Древние комментаторы этого афоризма расходились во мнении относительно точного значения слова θώρηξις. Гален пишет, что Гиппократ обычно называл словом θώρηξις питье вина (θώρηξιν οἴνου πόσιν αὐτός εἶπεν ὀνομάζειν (*Gal. Hipp. aph.* XVII/2, 498–499 K.). В “Словаре” Галена слово, однако, утрачивает свою нейтральность: θώρηξις: οἴνωσις, ἥτοι μέθη (*Gal. Gloss.* XIX, 105 K.). Лев Медик по поводу того же афоризма об опьянении поясняет, что выражение с буквальным значением “принимать на грудь, вооружаться” использовалось в отношении человека, наполненного вином, а Гиппократ обозначал им перепой (τὸν οἴνου ἐμπιπλάμενον θωρήξασθαι ἔλεγον, ὥς καὶ Ἴπποκράτης θώρηξιν τὴν πολυποσίαν λέγων, *Leo Med. De nat. hom. syn.* 57 = *CMG* X, 4, 44–45 *Rehder*). Того же мнения придерживался и Стефан, поясняя, что тот, кто хотел получше вооружиться, прибегал к несмешанному вину (ἀκρατοποσίᾳ χρώμενος, *Steph. Hipp. aph.* II, 21 = *CMG* XI, 1, 3, 1, 182, 36 *Westerink*).

²⁵ Уже со времен Гомера опьянение было принято сравнивать с умопомешательством и называть Диониса неистовствующим (μαίνόμενος, *Il.* VI. 132; *Nonn. Dionys.* XXXII, 114; *Philo, De plant.* 148). Филон называет крепкое вино ядом, который несет если не смерть, то безумие (*De plant.* 147). Сенека прямо говорит о том, что опьянение – не что иное как добровольное безумие (*Nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam, Ep.* LXXXIII, 18). Плиний пишет о вине: ...quod hominis mentem mutet et furorem gignat (*NH* XIV, 137). Того же мнения придерживается и Целий Аврелиан: cum ex vinolentia furor atque insania generetur (*Cael. Aur. Tard. pass.* I, 175).

συχνὸν πρὶν ἐκμανῆναι)”. Пользуясь современной терминологией, состояние юноши можно квалифицировать как острый алкогольный психоз с летальным исходом.²⁶

При лечении последствий злоупотребления алкоголем учитывались различные обстоятельства. Гален (*Hipp. epid.* XVII/1, 624–625 K. = *CMG* 10, 2, 1, 90 Wenkebach) советовал учитывать количество выпитого за день и качество напитка, так как вино разбавленное и крепкое, холодное и теплое, старое и молодое, густое и не слишком, белое и красное, с запахом и без него неодинаково воздействует на организм и приводит человека в разные состояния. Небезразлична и продолжительность выпивки. И, наконец, едва ли не самым существенным было то, пьет ли человек постоянно или от случая к случаю (ἐξ ἔθου ἢ παρὰ τὸ ἔθος).

Педаний Диоскорид прямо писал о вреде привычного пьянства (*De materia medica* V, 6, 13 Wellmann):

μέθη δὲ πᾶσα, καὶ μάλιστα ἡ συνεχής, ἐπιβλαβής· τὰ τε γὰρ νεῦρα πολιορκούμενα καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐνδίδωσι, καὶ παθῶν ὀξέων ἀρχὰς ἐμποιεῖ ἡ καθημερινὴ πολυποσία· μετρίως δὲ οἰνοῦσθαι διὰ τινων ἡμερῶν, καὶ μάλιστα ἀπὸ ὑδροποσίας, ὠφέλιμον.

Закоренелый пьяница может быть чеканно охарактеризован как “тот, кто <пьет> всегда и сильно” (ὅστις αἰεὶ καὶ σφόδρα: *Schol. II.* XXI, 390 a; ср. *Schol. II.* V, 830–831). Целий Аврелиан так и называет привычных пьяниц *consuetudine vinolentos* (*Celer. pass.* I, 100) и считает их пустыми людьми, которые проводят жизнь без какого-либо физического упражнения (*vacuos homines, hoc est sine aliquo exercitio vitam ducentes, et vinolentos, Tard. pass.* I, 51).

Пятый эпизод третьей книги “Эпидемий” Гиппократов содержит описание признаков, совокупность которых с начала XIX в. в медицине называют *delirium tremens* (*Hipp. Epid.* III, 2, 5; III, 46, 48 L.):

Χαίριωνα... ἐκ ποτοῦ πῦρ ἔλαβεν· αὐτίκα δὲ κεφαλῆς βάρος ἐπώδυνον, οὐκ ἐκοιμᾶτο... τρίτη, πυρετὸς ὀξύς· κεφαλῆς τρόμος, μάλιστα δὲ χεῖλεος τοῦ κάτω μετ' ὀλίγον δὲ, ῥίγος, σπασμοί· πάντα παρέκρουσεν, νύκτα δυσφόρως.

Хэриона... от выпивки охватил жар. Тотчас появилась сильная боль в голове, он не мог спать... на третий день острая лихорадка, тряссе-

²⁶ Менее трагично, но все же тяжелой травмой закончилась первая дегустация вина для киклопа. Если верить Еврипиду, его тоже одолели галлюцинации, но более приятного свойства: ему привиделись чарующие его Хариты, трон Зевса и весь сонм богов (*Eur. Cycl.* 577–584).

ние головы и особенно нижней губы, а вскоре (последовали) дрожь, конвульсии, (больной) бредил, ночь была беспокойной.

На 20-й день наступил кризис и больной выздоровел.

В течение острого периода болезни испражнения были полны желчи, что также является признаком белой горячки. Гален диагностировал у пациента разлитие желчи, полностью проигнорировав алкогольную основу этой болезни (*Hipp. epid.* XVII, 1, 588–589 К.). Гиппократ, кажется, теснее связывает ее с пьянством: и жар начался после выпивки, и тотчас после нее стали появляться новые тревожные симптомы.

Кассий Феликс (врач V в. н. э.) дал описание симптомов болезни, вызванной перегревом или пьянством (*ex vinolentia*), которую он определил как френит – умопомрачение, сопровождающееся лихорадкой и “обираaniem” одежды (*De medicina* LXII; 171, 172 Fraisse):

Sequitur autem aegrotos febris acuta, rubor vultus, multa mobilitas oculorum cum tensione... insomnietas, pulsus parvitas... mentis alienatio et crocydismos id est floccorum electio, si quidem digitis frequenter ipsi patientes operimenta attractare videantur. Aliquando e parietibus stipulas legunt, quod Graeci carfologian appellant. Et aliquando <cum> hilaritate frenetizant, aliquando vero cum tristitia.

По общему мнению, привычное пьянство (αἱ μέθαι) было чревато опасными последствиями. Единственной едой многих пьяниц (οἰνόφλυγες) было несмешанное вино (πολλοῖς δ' ἤδη χρωμένους μόνον ἀκράτῳ τροφῆς χάριν, [Arist.] *Probl.* III, 5, 871 a; 26, 874 b).²⁷ Пьянчужки (οἱ φίλοινοι) очень рано стареют, многие из них преждевременно лысеют и не по возрасту рано седеют (Plut. *Quaest. conv.* 652 F), им грозит полное расслабление (*ibid.*, 652 D). Тех, кто постоянно угнетен хмелем или несварением, преследуют ночные кошмары (*incubo afficit crapula vel indigestione iugis vexatos*, Cael. *Aur. Tard. pass.* I, 41) и обмороки (*scotomatica passio*, I, 51). Упорствующие в пьянстве усиливают обильной выпивкой помрачение сознания, что приводит или к судороге, или к неизлечимой бессоннице (Cael. *Aur. Celer. pass.* I, 151):

qui perseverando potaverunt, multo poto multum mentis alienationem auxerunt aut in spasmus aut in vigiliis incurabiles devenerunt.

²⁷ О том, что было много любителей несмешанного вина, см. также: Aristoph. *Eq.* 85. 105; AG VII, 104. 106. 329. 353. 454. 457; Clearchus, *CAF* II, 419; Athen. XIV, 613 a etc.

Александр Афродисийский объясняет, что многие пьяницы умирают, когда большое количество вина (τὸ πλῆθος τοῦ οἴνου) подавляет и гасит естественную живую силу и тепло. Более всего подвержены этому те люди, у кого мало врожденного тепла и оно слабое (*Probl.* 1, 18).

Приведенные примеры – лишь малая часть из того большого материала, который рассеян по самым разным произведениям античной литературы. Но и этих примеров, кажется, достаточно, чтобы убедиться в том, что в античности, как, впрочем, и в новое время, трезвый образ жизни считался предпочтительнее пьянства. Хотя античные врачи не смогли распознать в алкоголизме самостоятельной болезни, они хорошо понимали, что невоздержанность в винопитии губительно влияет на здоровье и может стать одной из причин тяжелых болезней.²⁸

Е. Ю. Басаргина

Санкт-Петербургский филиал

Института истории естествознания и техники РАН

Der Begriff “Alkoholismus” wurde zum ersten Mal im Jahre 1848 von dem schwedischen Arzt M. Huss benutzt, und zwar in dessen Monographie “Alkoholismus chronicus”, in welcher Alkoholismus als eine selbständige Krankheit beschrieben wird. Obwohl antike Ärzte die Trunkenheit nicht als Krankheit betrachteten und direkte Mitteilungen über Symptomatik der Alkoholabhängigkeit bei ihnen fehlen, gibt es in der antiken Literatur einige Hinweise darauf, dass man von der Existenz des Problems wusste. Jedoch wurde dieses Thema in der wissenschaftlichen Literatur bis jetzt nicht ausführlich betrachtet. Im Aufsatz wird vor allem der medizinische Aspekt des Problems behandelt und eine Materialsammlung zum Thema “Antike Ärzte über Alkoholismus” zusammengestellt. In der entsprechenden antiken Literatur wurden meist die negativen Eigenschaften des Weines beschrieben.

²⁸ С точки зрения морали на пьянство в античном обществе также смотрели как на порок. Если хотели плохо отозваться о противнике или т. п., то его обвиняли в пьянстве. Античные авторы составили даже списки знаменитых пьяниц (Athen. X, 436 d; Aelian. *VH* II, 41; III, 13–15. 23).

МОЛЧАНИЕ ЭРИННЫ (AP II, 108–110)

Среди античных свидетельств о поэтессе Эринне, собранных Камилло Нери,¹ пассаж из Христорора Коптийского, поэта V–VI вв. н. э. (AP II, 108–110 = *Erinn. Test.* 12 Neri), принадлежит к числу наименее информативных; неудивительно поэтому, что внимания исследователей Эринны он почти не привлекал. В этой заметке (которую можно считать своего рода дополнением к нашей статье, опубликованной на страницах настоящего журнала в 1998 г.)² мы хотели бы уточнить традиционное понимание стихов Христорора, а также указать на одну деталь, существенную для дискуссии о структуре поэмы Эринны и о смысле ее заглавия.

В пространном экфрасисе, занимающем всю вторую книгу Палатинской антологии, Христорор одну за другой описывает 80 статуй богов, героев, философов, ораторов и поэтов, которыми был украшен “публичный гимнасий” (так в *inscriptiones*; на самом деле – термы) Зевксиппа в Константинополе.³ В их числе оказывает-

¹ C. Neri. *Studi sulle testimonianze di Erinna* (Bologna 1996). Недавнее новое издание этого труда, дополненное и фрагментами Эринны (C. Neri. *Erinna: Testimonianze e frammenti* [Bologna 2000]; книга вышла в 2002 г.) остается нам недоступным.

² В. В. Зельченко. Эринна в “Речи к эллинам” Татиана (33, 2–5) // *Hyperboreus* 4 (1998): 1, 48–59.

³ Об этих банях, построенных Септимием Севером, реконструированных в 330 г. Константином (который и собрал туда статуи с разных концов греко-римского мира), сгоревших во время восстания “Ника” в 532 г. и вновь восстановленных Юстинианом, см.: R. Janin. *Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique* (Paris 1964) 222–224; 442. Попутно мы хотели бы оспорить гипотезу Пьера Вальца (*Anthologie Grecque. I^{ère} partie: Anthologie Palatine. Texte ét. et trad. par P. Waltz. I² [Paris 1960] 54 n. 4*), который на основании постоянного употребления Христорором имперфекта (“там стоял Деифоб...”, “рядом с ним был Аристотель...” и т. д.) заключает, что поэма создавалась после 532 г., когда все описываемые статуи уже были уничтожены огнем. Между тем выбор глагольного времени достаточно объясняется уже тем обстоятельством, что поэма Христорора строится как рассказ-воспоминание о посещении терм: ср. характерные формы ἡγάσθην и ἐνόησα, которые открывают описание сразу нескольких скульптур (117; 148; 167; 190 и др.), а также обращение к статуе Поликсены (197 сл.), призванное передать непосредственную реакцию зрителя. Родственной Христорору позднеантичной экфрастической традиции этот прием был хорошо известен: ср., напр., “Описания статуй” Каллистрата (III–IV в. н. э.), где повествование также ведется в прошедшем времени.

ся и статуя Эринны, описанная Христором в следующих стихах (108–110):

Παρθενικὴ δ' Ἑριννα λιγύθορος ἔζετο κόρη,
οὐ μίτον ἀμφαφώσα πολύπλοκον, ἀλλ' ἐνὶ σιγῇ
Περικῆς ῥαθάμιγγας ἀποσταλάουσα μελίσσης.

Как видим, автор сразу же считает нужным предупредить: Эринна (очевидно, вопреки ожиданиям; в противном случае оговорка не имела бы смысла) не прядет “многоизвивную нить”. Как неоднократно отмечалось комментаторами, перед нами еще одно свидетельство того, что образ Эринны прочно связывался у античного читателя с прялкой и пряжей; ср. в первую очередь *AP* IX, 190, 5–6: ἡ (sc. Ἑριννα) καὶ ἐπ' ἡλακάτῃ μητρὸς φόβῳ, ἡ καὶ ἐφ' ἰστῷ / ἐστήκει Μουσέων λάτρις ἐφαπτομένη, а также *AP* VII, 12, 4; Tatian. *Or. ad Gr.* 33, 5. Эта связь, поддерживаемая традиционным заглавием поэмы Эринны – *Ἠλακάτῃ* (“Прялка”), – в конечном счете должна была находить какое-то объяснение в тексте самой этой поэмы, написанной от первого лица (до нас дошли лишь три ее фрагмента: *Erinn. fr.* 401–402; [404] SH).⁴

В этих обстоятельствах указание на отсутствие прялки несколько снижает вероятность того, что воспетое Христором изваяние действительно изображало нашу поэтессу. В самом деле, в поэме Христодора есть еще несколько мест, где автор находит нужным указать на отсутствие у того или иного персонажа традиционных атрибутов, – причем в случае с Ахиллом (291–296) и особенно Аяксом Теламонидом (272–277; этот последний изображен безоружным юношей!) следующее далее описание до такой степени расходится с иконографической традицией, что заставляет усомниться в правильности идентификации статуи,⁵ а в случае с Алкмаоном /

⁴ Обзор ученых мнений по этому кругу вопросов см.: Neri. *Op. cit.*, 181–184. Упоминание прялки в посвященных Эринне эпиграммах *AP* IX, 190 и VII, 12 соотносил с заглавием *Ἠλακάτῃ* уже Ф. Якобс (F. Jacobs. *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem analectorum Brunckii* III/2 [Lipsiae 1803] 162–163); интересующие нас стихи Христодора были привлечены к дискуссии о названии поэмы Эринны Аланом и Эврил Кэмерон (A. and Av. Cameron. *Erinna's "Distaff"* // *CIQ* n. s. 19 [1969] 285–288); о названном пассаже Татиана см.: Зельченко. *Указ. соч.*

⁵ Waltz. *Op. cit.*, I², 59–60; возражения Вальцу, высказанные Одетт Тушфе (O. Toucheffe. *Aias I* // *LIMC* I, 1 [Zürich – München 1981] 315), приходится признать неосновательными. В самом деле, Тушфе защищает подлинность ста-

Алкманом (393–397) ошибочную подпись на постаменте исправляет сам поэт.⁶ Как бы то ни было, говорить на основании свидетельства Христодора о традиции скульптурного изображения Эринны,⁷

туи Аякса, указывая на то, что ряд других мифологических героев в христодоровском перечне – а именно Геракл и Аякс, сын Ойлея – также изображены молодыми. Между тем уже соответствующие статьи того же *LIMC* убеждают, что за “юношеским образом” Геракла и Малого Аякса в греческих пластических искусствах стоит прочная традиция – чего никак нельзя сказать об Аяксе Большом.

⁶ Полемизируя с гиперкритической позицией Конрада Ланге (K. Lange. Über die Statuenbeschreibungen des Christodor und Pseudolibanius // *RhM* 35 [1880] 110 ff.: статуи в термах Зевксиппа не имели подписей; их отождествление принадлежит самому поэту и по большей части является неверным), Ф. Баумгартен выдвинул следующую теорию: постаменты все же были подписаны (ср. 228–232, где Христодор колеблется в прочтении стершейся легенды), но лишь при установке статуй в термах; при этом неизвестный номенклатор действительно сделал ряд ошибок. См.: F. Baumgarten. *De Christodoro poeta Thebano*: Diss. inaug. (Bonnae 1881) 15–19; Idem. Christodoros // *RE* 5 (1899) 2451. В 1928 г. постаменты двух упоминаемых Христодором статуй были найдены при раскопках терм Зевксиппа; надписи на этих базисах сделаны разными резчиками в разное время (см.: *Second Report upon the Excavations Carried Out in and near the Hippodrome of Constantinople in 1928 on Behalf of the British Academy* [London, 1929] 18–21; non vidimus). Вопреки мнению Поля Бернара (P. Bernard. Les rhytons de Nisa. I. Poétesses grecques // *Journal des savants* [1985] 112), эта находка, на наш взгляд, не может опровергнуть гипотезу Баумгартена: благодаря ей мы узнаем лишь, что *некоторые* скульптуры были перенесены в термы Зевксиппа вместе со своими постаментами; распространять это утверждение на все статуи или хотя бы на большую их часть у нас нет оснований.

⁷ Нери (Neri. *Op. cit.*, 132–133) несколько неожиданно утверждает, что одна из антологических эпиграмм об Эринне (AP VII, 13; Леонид или Мелеагр) написана на статую поэтессы, аналогичную Христодоровой; таким образом традиция скульптурных изображений Эринны возводится ко времени раннего эллинизма, что косвенно подтверждает реальность описанной Татианом (*Or. ad Graec.* 33, 2) статуи Эринны работы Навкида – а значит, и вытекающую отсюда датировку нашей поэтессы (рубеж V и IV вв. до н. э.). В основу своего построения Нери кладет наречие ἐτόμως в AP VII, 13, 3 (... ἢ ῥα τόδ' ἔμφρων / εἴλ' ἐτόμως ἃ καίς· βάσκανος ἔσσ', Αἶδα) – слово, которое часто употребляют авторы эпидейктических эпиграмм, стремясь подчеркнуть удивительное сходство той или иной статуи с образцом. Однако в приведенном пассаже ἐτόμως явным образом не имеет такого “технического” значения и относится к следующей далее цитате из Эринны: слова о завистливом Аиде, которые поэтесса *недолжно* изрекла после ранней смерти подруги, оправдались в ее собственной судьбе (см.: D. N. Levin. Quaestiones Erinneanae // *HSCP* 62 [1962] 197). Сам же Нери в другом месте своей книги дает этим стихам корректную интерпретацию, переводя (p. 84): “Ancora in vita, lo disse a buon diritto / la bambina...”

равно как и о высокой репутации этой поэтессы в Византии VI в.,⁸ было бы неосторожно. Продуктивнее, на наш взгляд, задаться вопросом: что еще известно Христоруду об Эринне помимо того, что это “поэтесса с прялкой”?

Проникнуть в смысл витиеватого христорудовского периода помогает то обстоятельство, что этот стихотворец пользуется ограниченным числом ходовых литературных клише.⁹ Так, в описании абсолютного большинства статуй назойливо повторяется мотив, детально разработанный еще эллинистическими поэтами – знатоками и ценителями *trompe-l'œil* – в цикле эпиграмм на телку Мирона: мастерство скульптора столь совершенно, что изваяние ни в чем не уступит живому прообразу: кажется, оно вот-вот шевельнется или нарушит молчание.¹⁰ При этом для каждой категории персонажей у Христоруды существует свой шаблон: так, прорицатели и ораторы “словно бы говорят” (в этом случае обязательным является употребление наречия οἶα, глагола δοκέω vel sim.), но “беззвучная медь” не дает звукам их голоса излиться наружу. Иначе обстоит дело с философами и поэтами: они как бы заранее примиряются с немой и целиком погружаются в размышления или сочинительство. Вот несколько характерных для Христоруды перифраз: Еврипид “в своем сердце тайно (λῆθρη) беседовал с трагическими Музами” (33); Гесиод, “казалось, разговаривал с сельскими Музами” (38–39); “звонкогласая пиерийская пчела” Сапфо (как отметил Г. Флах, описание ее статуи нарочито перекликается со строками, посвященными Эринне)¹¹ “общалась с молчаливыми Музами” (69–71); в устах Стесихора “соловей тайно (т. е. про себя) затевал звонкую песнь” (129–130) и т. д. Особо выделим пространный экфрасис статуи Гомера (311–350), дающий своего рода квинтэссенцию практикуемых Христорудой приемов: царь поэтов, “казалось, слушал Аполлона или какую-то из Пиерид” (346–347), “имел вид погруженного в раздумья человека” (347–348),¹² “сплетая труд пиерийской Сирены”

⁸ Н. А. Чистякова. Греческая поэтесса Эринна // *Вопросы античной литературы и классической филологии* (М. 1966) 224.

⁹ Baumgarten. *Christodoros*, 2452–2453.

¹⁰ Подробнее о судьбе этого топоса в византийской экфрастической традиции см.: С. Mango. *Antique Statuary and the Byzantine Beholder* // *DOP* 17 (1963) 64–67.

¹¹ Н. Flach. *Geschichte der griechischen Lyrik nach den Quellen dargestellt* I (Tübingen 1883) 676–677.

¹² Ср. также в описании этой статуи у Георгия Кедрена (*Hist. compend.* 369 d): συνάγων τὸν νοῦν. Кедрен здесь не зависит от Христоруды (Lange. *Op. cit.*, 112).

(350); при этом “пиерийская пчела (конечно, аллегория Христордора, а не деталь изваяния. – В. З.) вилась вокруг божественных уст, трудясь над источающими мед сотами” (342–343).¹³ Исходя из перечисленных параллелей, мы с уверенностью можем заключить, что и в случае с Эринной речь у Христордора идет именно о молчаливом сочинении, а не об исполнении стихов.¹⁴

Теперь необходимо уяснить, какую роль играют в этом отрывке слова ἐνὶ σιγῇ, иначе говоря – являются ли они простым пояснением к метафоре или же несут на себе логическое удержание.

В первом случае антитеза, вводимая союзом ἀλλὰ, будет слабой (“Эринна не пряла, а сочиняла стихи”); сочетание ἐνὶ σιγῇ при этом исключается из противопоставления и носит чисто орнаментальный характер.¹⁵ Между тем в уже цитированной эпиграмме AP IX, 190, которая лежит в основе всей антологической эриннианы, о поэтессе сказано прямо противоположное: как раз за прялкой и ткацким станком Эринне и приходилось общаться с музами. Христордор, верный ученик эллинистических эпиграмматистов, не мог не знать этих стихов, больше того – он прямо на них опирается;¹⁶ следовательно, такое толкование строк 108–110 должно быть отвергнуто.

¹³ В ином духе исполнены стихи, посвященные Симониду Кеосскому (45–49) и Алкману (393–397), но это различие диктуется самим видом описываемых статуй: оба поэта были изваяны играющими на лире.

¹⁴ Ср. пояснения к этому месту в изданиях Вальца (Waltz. *Op. cit.*, I², 66 n. 1: “elle composait des vers”) и Г. Бекби (*Anthologia Graeca*. Buch I–VI. Griechisch-deutsch ed. H. Beckby [München 1966], 660: “d. h. sie dichtete”). Таким образом, К. Зиттль, представлявший себе христордовскую Эринну с лирой в руках, ошибался (K. Sittl. *Geschichte der griechischen Literatur bis auf Alexander den Grossen* I [München 1884] 332).

¹⁵ Так перефразирует наши стихи Якобс в комментарии *ad loc.* (Jacobs. *Op. cit.* II/3, 309); эта же версия принята, сколько можно судить, и большинством переводчиков Христордора – от Гуго Гроция и Ансельмо Бандури до У. Р. Пейтона и Вальца. Уместно процитировать два современных немецких перевода, авторы которых, придерживаясь упомянутого толкования текста, испытывают некоторую трудность – на наш взгляд, знаменательную – в связи со словами ἐνὶ σιγῇ: чтобы выйти из положения, и Бекби, и Д. Эбнеру приходится распространять это сочетание, придавая ему смысл “тихо и спокойно”. Ср.: “Nicht den geflochtenen Faden berührte sie, sondern sie träufte / *still und schweigend* den Seim der piërischen Bienen hernieder” (Beckby. *Op. cit.*, 293); “...Sie schlug nicht die Saiten, nein, *ruhig und schweigend* / ließ sie herniedertropfen den Honig piërischer Bienen” (*Die Griechische Anthologie*. Übertr. von D. Ebner. I [Berlin – Weimar 1981] 42).

¹⁶ На зависимость описания Христордора от AP IX, 190, как кажется, впервые указал С. С. Мальцов (S. Malzow. *De Erinnae Lesbiae vita et reliquiis*: Diss. inaug. [Petropoli 1836] 12): “eadem fere sententia exprimitur”.

Остается последняя возможность: именно в словах ἐνὶ σιγῇ и заключен смысл антитезы; Эринна не пряла, но творила *молча* – поскольку за прялкой она творила *вслух*, т. е. рецитировала или пела. Рассмотрев случаи употребления οὐ... ἀλλά в поэме Христорора, мы убедились, что эта комбинация всегда вводит сильное противопоставление (“eliminative ἀλλά” по Дж. Деннистону):¹⁷ ср. 18–19 (мысль Аристотеля не отдыхала, *но* продолжала свой напряженный труд и в бронзовом изваянии); 44–45; 172–173; 178–180; 328–329. При этом в уже упоминавшемся описании Большого Аякса (274–276), как и в стихах о Эринне при постулируемой нами интерпретации, οὐ... ἀλλά имеет уступительный смысл (“не..., но тем не менее...”; “apodotic ἀλλά” по Деннистону):¹⁸ οὐ γὰρ ἔην τρυφάλειαν ἔχων, οὐκ ἔγχος ἐλίσσων, / οὐ σάκος ἐπταβόειον, ἐπωμαδόν, ἀλλὰ τοκῆος / θαρσαλέην ἀνέφαινεν ἀγηνωρίην Τελαμῶνος.

В пользу такого понимания ἐνὶ σιγῇ говорит, как кажется, и параллельное место в описании статуи Кассандры (189–190):

Κασάνδρην δ' ἐνόησα θεοπρόπον, ἀλλ' ἐνὶ σιγῇ
μεμφομένη γενετῆρα σοφῆς ἀνεπίπλατο λύσσης.

Здесь сочетание ἐνὶ σιγῇ (которое, как и в ст. 109, стоит в начале синтагмы и в enjambement) также является ударным; союз ἀλλά противопоставляет его композиту θεοπρόπος, а точнее, второй его части, рождая оксюморон (“на этот раз одержимая *пророчица* упрекала отца *безмолвно*”).

В упомянутой выше статье (см. прим. 2) мы разбирали пассаж Татиана (*Or. ad Graec.* 33, 5), перифрастически намекающий на Эринну и ее поэму. Этот анализ привел к аналогичным выводам: для Татиана поэма Эринны представляла собой *монолог (или песню) за прялкой*; именно так, по нашему мнению, должно объясняться необычное заглавие *Ἠλακάτη*. Только что рассмотренное свидетельство Христорора, как кажется, подкрепляет это предположение. Трудно сказать, был ли Христорор знаком с наследием Эринны непосредственно; представление о том, что наша поэтесса произносила свои стихи, трудясь за прялкой, могло быть позаимствовано им прямо из эпиграммы *AP IX*, 190, 5–6. Однако и в этом случае разобранный пассаж не лишен интереса: он показывает, в каком духе Христорор интерпретировал слова анонимного эпиграмматиста о поэтессе, “общавшейся с музами

¹⁷ J. D. Denniston. *Greek Particles* (Oxford ²1950) 1 ff.

¹⁸ *Ibid.*, 11–13.

за прялкой и ткацким станком”. То обстоятельство, что эта интерпретация совпала с независимым свидетельством Татиана (читавшего и эпиграмму AP IX, 190, и саму поэму Эринны), заставляет отнести к ней с особым вниманием.

В. В. Зельченко

*Санкт-Петербургская классическая гимназия
Bibliotheca classica Petropolitana*

En analysant le passage de Christodore (AP II, 108–110: description de la statue d’Erinna dans les thermes de Zeuxippe à Constantinople) dans le cadre du poème dont il fait partie, l’auteur met en évidence que *ἀλλά* (v. 109) a une valeur concessive (cf. surtout 274–276), tandis que les mots ἐνὶ σιγῇ forment le point central de l’antithèse (cf. 189–190). Le passage entier doit donc être interprété comme voici: “Erinna ne filait pas la laine; néanmoins, elle composait les vers – aujourd’hui dans le silence”. Cela veut dire que, selon Christodore, Erinna “réelle” composait ses vers en chantant auprès de sa quenouille. La même idée, selon toute vraisemblance, est exprimée par Tatien (*Adv. Gr.* 33, 5; cf. *Hyperboreus* 4 [1998]: 1, 48–59). La conception de la “poétesse qui chantait en filant” doit remonter, à travers l’épigramme anonyme AP IX, 190, au poème autobiographique d’Erinna significativement intitulé *Ἠλακᾶτη* (*Quenouille*).

DIE DOPPELDEUTIGKEIT DES PLATONISCHEN *MENEXENOS*

Platon hat die Rhetorik sowohl als Gegnerin bekämpft wie auch für seine Zwecke in den Dienst genommen. Er hat sie im *Gorgias* als moralisch minderwertige Bildungsmethode kritisiert und doch auch im *Symposion* und *Phaidros* in eigener Weise zur Darstellung seiner Konzeptionen genutzt. Die vielberufene Schwierigkeit, seinen *Menexenos* zu verstehen, liegt wesentlich darin, dessen schillernden rhetorischen Charakter richtig einzuschätzen.

Das Werk enthält – mit einer knappen dialogischen Einfassung – einen Epitaphios. Eine solche Grabrede dient zuerst der Ehrung der im Krieg Gefallenen sowie dem Trost und der Ermahnung der Hinterbliebenen, dann aber vor allem auch dem Ruhm der Stadt Athen. So ist in dieser Form epideiktischer Beredsamkeit auch eine bedeutende politische Thematik angelegt.

Epitaphien gehören ursprünglich zum feierlichen Staatsbegräbnis der Gefallenen in Kriegszeiten. Einen von diesem offiziellen Anlaß abgelösten literarischen Epitaphios hat wohl zuerst der Redner Gorgias verfaßt. In seiner Nachfolge hat Thukydides eine Grabrede, die Perikles zu Beginn des peloponnesischen Krieges gehalten hatte, zu einem Gesamtbild attischer Staatlichkeit und Kultur im Sinn jener Zeit ausgestaltet. Der Redner Lysias hat dann in seinem Epitaphios gemäß mythischer und historischer Überlieferung die großen Taten Athens behandelt. Der *Menexenos*, ebenfalls eine fiktive Grabrede, verbindet die verschiedenen Ansätze seiner Vorgänger. Er enthält wie die thukydideische Rede eine allgemeine Charakterisierung der Stadt und wie die lysianische eine Würdigung ihrer politischen und kriegesischen Leistungen in zeitlicher Abfolge. Daß der Durchgang durch die Geschichte mit dem Königsfrieden von 386 endet, erlaubt es auch, den *Menexenos* in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu diesem Ereignis zu datieren.¹

¹ Diese überwiegend vertretene Datierung (vgl.: M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit* [Berlin 1913] 305; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon II* [Berlin ²1920] 127) ist von A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work* (London ³1929) 42 ff.; 517, und C. W. Müller, "Platon und der 'Panegyrikos' des Isokrates", *Philologus* 135 (1991) 140–156, angefochten worden. Ihre Auffassung, er sei kurz nach 380 als Reaktion auf den *Panegyrikos* des Isokrates entstanden, widerlegt St. Tsitsiridis, *Platons Menexenos: Einleitung, Text und Kommentar* (Stuttgart – Leipzig 1998) 41–52, und bestätigt zugleich den weitgehenden Konsens.

Eine erste Frage bei seiner Deutung ist es, ob er ernst gemeint sei oder nicht.² Doch ist sie vielleicht überhaupt nicht definitiv zu beantworten. Auf einen spielerisch-ironischen Charakter weist zunächst das Einleitungsgespräch, in dem Sokrates die Epitaphien als um Wahrheit unbekümmerte Selbstbelobigungen der Athener verspottet (234 c 1 – 235 d 6) und die dann auf Bitten des Menexenos vorgetragene Rede als Werk der komödienhaft gezeichneten Aspasia ausgibt (235 e 3 – 236 d 3); weiter auch die Rede selbst, vornehmlich in ihrem ersten größeren Teil, dem Epainos (236 d 4 – 246 a 4), mit seinen mannigfachen Übertreibungen und Beschönigungen. Doch ihm folgt ein zweiter Hauptteil, eine Paränese (246 a 5 – 249 c 6), die insbesondere in der Rede der zum Sterben Entschlossenen und inzwischen Gefallenen an die Hinterbliebenen (246 d 1 – 248 d 6) kaum komische oder ironische Züge aufweist.

Auch spricht für eine gewisse Ernsthaftigkeit des Epainos, daß Platon ihn offenkundig, was seine politische Thematik angeht, nicht nach traditionell vorgegebenen, sondern nach für ihn selbst wesentlichen Gesichtspunkten gestaltet hat. St. Tsitsiridis kommt nach gründlicher Erwägung über den Gesamtcharakter des Werkes zu dem überzeugenden Schluß, daß sich in ihm wie in anderen Dialogen Spiel und Ernst verbinden.³ Seine Klassifizierung des *Menexenos* als 'Pastiche' befriedigt jedoch nicht. Denn Platon hat hier nicht – mehr oder weniger parodistisch – eine Gattung bloß "nachgeahmt", sondern doch auch ein Muster für sie gegeben und dabei in politischer Hinsicht eine eigene Stellung bezogen.⁴

Bei dieser "verwirrendsten Schrift Platons"⁵ läßt sich fragen, ob die Rede nicht darauf angelegt ist, je nach Publikum und Erkenntnisinteresse unter verschiedenen Gesichtspunkten verstanden zu werden. Als Lob der Stadt hat man sie in der späteren Antike rezipiert;⁶ als 'Anklage' scheint sie der Zeitgenosse Isokrates aufgefaßt zu haben.⁷

² Eine Literaturübersicht zu dieser Frage gibt R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps* (Paris 1980) 37–77.

³ Tsitsiridis (o. Anm. 1) 63–92; vgl. zum Thema 'Ernst und Spiel bei Platon': H. Steinthal, "Platons problematische Lehre", *Gymnasium* 103 (1996) 8–10.

⁴ Diesen Aspekt des Werks hat C. H. Kahn, "Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*", *CIPh* 58 (1963) 220–234, nachdrücklich hervorgehoben, indem er es – in einer gewissen Überzeichnung – als panhellenischen Aufruf gedeutet hat.

⁵ P. Friedländer, *Platon II* (Berlin 1957) 201.

⁶ Vgl. insbesondere Cic. *Orat.* 151, woraus hervorgeht, daß der Epitaphios alljährlich in Athen öffentlich rezitiert wurde; als ernstgemeint besprechen ihn Dion. Hal. *Dem.* 23 ff.; Ps.-Longin. *De subl.* 28, 2; Plut. *Pericl.* 24, 7 (für den nur die Einleitung spielerisch ist); Aristid. 2, 341; Quint. 2, 15, 29.

⁷ Isoc. *Paneg.* 53; vgl.: Chr. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen* (Berlin 1983) 164 f.

Bei ihm wird auch deutlich, daß eine derartig zweideutige Darstellung nicht ungewöhnlich war. In seinem *Panathenaios*, einer Lobrede auf Athen aus späterer Zeit (342–339), lesen wir in einer angefügten Diskussion über den von Isokrates vorgetragenen Hauptteil,⁸ daß ein Schüler dessen Darstellung Spartas als λόγοι ἀμφίβολοι (240) deutet, als eine zweideutige Rede-weise, welche es sowohl der Menge erlaube, sich am vordergründigen Sinn zu erfreuen, wie auch den wenigen Wahrheitssuchenden, einen verborgenen zu erkennen (246). Daß diese Deutung hier nicht einfach improvisiert ist, sondern Methoden entspricht, wie sie in der Schule des Isokrates bekannt waren, geht daraus hervor, daß der Schüler seine Interpretation, die übrigens auf begeisterte Zustimmung der Mitschüler trifft (264), als Anwendung dessen darstellt, was im früheren Unterricht besprochen worden war (236).

Die vom Schüler angenommene Zweideutigkeit wird nicht abgeleitet aus der Kenntnis anderer Schriften des Isokrates oder aus einem themabezogenen schulinternen Vorwissen, sondern aus der Anlage der Rede selbst.⁹ Sie ist dem sehr vielfältig verwendeten Verfahren des λόγος ἐσχηματισμένος zuzuordnen,¹⁰ stellt aber insofern einen eigenen Fall dar, als es in ihr nicht einfach nur darum geht, eine Meinung oder Absicht zu verhüllen, sondern um eine Amphibolie für verschiedene Publika, bei der die Aussagen auf der jeweiligen Verständnisebene gültig sein sollen. Für eine Deutung in einem entsprechenden rhetorischen Sinne scheint es im *Menexenos* Anhaltspunkte zu geben. Spezifisch ist dabei das Verfahren, durch verhaltene Unstimmigkeiten auf einen verborgenen Gegensinn in der enkomiastischen Darstellung selbst hinzuweisen.

Den Anfang des Epainos bildet das Lob der Autochthonie (237 b 2 – 238 b 6). Platon hat es wesentlich breiter als andere Epitaphienverfasser ausgeführt. Denn bei ihm hat es die besondere Funktion, die vorgeblich zu allen Zeiten unveränderliche handlungsbestimmende Physis der Athener zu exponieren. Doch in ihm werden zugleich Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit erweckt. Das Gottgeliebtsein des Landes sei dadurch bezeugt, daß die

⁸ Isoc. *Panath.* 200–265, insbes. 234–264.

⁹ So bezieht sich diese Darlegung auch nicht, wie M. Erler, „Hilfe und Hintersinn. Isokrates' *Panathenaios* und die Schriftkritik im *Phaidros*“, in: L. Rossetti (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum* (St. Augustin 1992) 122–137, zu beweisen sucht, auf ein von ihm vermutetes innerakademisches Deutungsverfahren, bei dem die platonischen Dialoge nicht für sich, sondern aus größeren bereits mündlich mitgeteilten Zusammenhängen verstanden worden seien.

¹⁰ Vgl.: J. A. E. Bons, „ΑΜΦΙΒΟΛΙΑ: Isocrates and written composition“, *Mnemosyne* 46 (1993) 167; M. Hillgruber, „Die Kunst der verstellten Rede“, *Philologus* 144 (2000) 5 f.

Götter sich um dieses gestritten hätten (237 c 5 – d 1). Platon bezieht sich hier auf den populären Mythos vom Streit zwischen Poseidon und Athene. Doch hatte er im *Euthyphron* gerade in der Diskussion des Begriffes ‘gottgeliebt’ (θεοφιλής) die Annahme eines Streits unter Göttern als sinnlos erwiesen (7 a 6 – 8 b 6). Der Widerspruch zu seinen eigenen Auffassungen ist auffallend¹¹ und nicht einfach aus einem Gattungszwang zu erklären.¹² Die Einfügung dieses Motivs kann vielmehr als indirekte Distanzierung Platons von der auf die Erde beschränkten Autochthonie-Vorstellung der Epitaphienredner verstanden werden, die wohl aus seiner Sicht zu kritisieren ist. Denn in seinem Mythos von Urathen wird er nicht die Erde allein, sondern mit ihr – in Eintracht vorgestellte – olympische Götter die ‘autochthonen’ Athener hervorbringen lassen.¹³ Hier dagegen macht er die Erde auch noch zur letztverantwortlichen Erzieherin, die die Götter mit der Durchführung beauftragt (238 b 1–6). Sie werden dort bei ihm natürlich als selbständig Handelnde erscheinen.¹⁴

Aus dieser Herkunft und ersten Bildung wird eine seit den Anfängen gleichbleibende, auch noch in der Gegenwart bestehende Verfassung abgeleitet, die, selbst von maßgebender erzieherischer Kraft, das gute Wesen der Bürger zu allen Zeiten gewährleistet (238 b 7 – 239 a 4). Daß sie weniger eine Demokratie als eine Aristokratie mit Billigung des Volkes sei, wird damit begründet, daß es immer Könige gebe, bald erbliche, bald gewählte (αἰρετοί, 238 c 7 – d 3). Diese Behauptung hat, da im Athen der klassischen Zeit der ἄρχων βασιλεύς nicht ein gewählter, sondern ein geloster Beamter ohne jede politische Bedeutung war, Anstoß erregt. Ein demokratisch legitimates Königtum hat man sich damals bei der mythischen Gestalt des Theseus vorgestellt.¹⁵ Aber inwiefern besteht es jetzt?¹⁶ Ein gewisser Anhaltspunkt liegt wohl im Urteil des Thukydides (2, 65, 9), wonach mit der Führung des Perikles zwar dem Namen nach eine Demokratie, in Wirklichkeit aber die Herrschaft des ersten Mannes gegeben war. Aber zugleich ist die irritierende Feststellung wohl als bewußte Unstimmigkeit und Hinweis dar-

¹¹ Vgl.: Pohlenz (o. Anm. 1) 273 f., Friedländer (o. Anm. 5) 205 f.

¹² Tsitsiridis (o. Anm. 1) 68 f. – Zwar ist gemäß Dion. Hal. *Dem.* 28, der Streit von Poseidon und Athene ein gemeinsames Thema fast aller Lobredner Athens, doch kommt er bei den Vorgängern Platons, Thukydides und Lysias, und überhaupt in den erhaltenen Epitaphien der klassischen Zeit bei der Behandlung der Autochthonie nicht vor.

¹³ Plat. *Tim.* 23 e 1 f.; 24 c 5 – d 3; *Criti.* 109 b 1 – d 2.

¹⁴ Plat. *Tim.* 23 d 7; *Criti.* 109 d 1 f.; vgl. auch *Polit.* 274 c 5 – d 3.

¹⁵ Eur. *Suppl.* 403 ff.; Isoc. *Hel.* 35 f.

¹⁶ Tsitsiridis (o. Anm. 1) 225–230 diskutiert ausführlich die verschiedenen Erklärungsvorschläge.

auf zu erklären, daß diese gepriesene Verfassung in der Gegenwart nicht besteht. Dabei ist sie nicht einfach der idealen gleichzusetzen, wie ebenfalls indirekt deutlich wird. Aus der stark betonten Tatsache, daß die ‘Meinung’ (δοκεῖν) der Menge über die Auswahl der Führung entscheidet (238 d 5. 8; 239 a 4), kann man aus philosophischer Sicht schließen, daß nicht die wahrhaft Besten herrschen. So ist die gegenwärtige Verfassung ohne ausdrückliche Kritik in doppelter Weise gegenüber einem angedeuteten besten Staat abgestuft.¹⁷

Mit der Physis und der Verfassung sind nun – auf der vordergründigen Ebene ein für allemal – die Grundsätze der Politik bestimmt. In vollkommener Freiheit erzogen hätten die Ahnen wie die jetzt Gefallenen die gleiche Überzeugung gehabt, daß man für die Freiheit kämpfen müsse, für die Griechen gegen Griechen und Barbaren (239 a 5 – b 3). Damit ist nicht nur das beherrschende Thema der weiteren Lobrede bezeichnet, sondern zugleich auch der Maßstab gesetzt, an dem für den genaueren Blick die gerühmten Taten kritisch zu messen sind.

Platon behandelt ausführlich nur die Zeit von den Perserkriegen bis zum Königsfrieden von 386. Daß er auf die mythischen Taten – unter dem Vorwand, sie seien schon hinlänglich gepriesen worden (239 b 3 – c 3) – nicht eingeht, ist dann schwierig zu erklären, wenn man als Hauptsinn des Werkes voraussetzt, die Gattung der Epitaphien, die sie gewöhnlich zum Thema machen, nachzuahmen oder zu parodieren.¹⁸ Es erweist sich aber als sinnvoll unter der Annahme, daß es Platon nicht einfach nur auf eine Auseinandersetzung mit der Rhetorik, sondern auch auf eine Darstellung der Geschichte Athens ankam. Von ihr wird er im Epainos einen Überblick geben, der im vorgegebenen Rahmen andeutend eine prägnante kritische Stellungnahme erkennen läßt.

In den Perserkriegen ist der athenische Grundsatz, für die Freiheit der Griechen zu kämpfen, im Sinne Platons verwirklicht. Die enkomiaistische Darstellung enthält bei aller Übersteigerung noch keinen verdeckten Gegen-sinn. Vielmehr tritt – gegenüber der rhetorischen Tradition – der eigene Standpunkt Platons darin heraus, daß nicht der Sieg bei Salamis, sondern der bei Marathon das größte Lob verdient (240 e 6 f.).¹⁹ Diese beiden

¹⁷ Friedländer (o. Anm. 5) 207 f. sieht in diesem Passus einerseits eine “Kritik der Demokratie”, andererseits “keimhaft die platonische Wunschform des Staates” enthalten.

¹⁸ Tsitsiridis (o. Anm. 1) 240.

¹⁹ Vgl.: Plat. *Leg.* 707 c 2–5; hierzu auch N. Scholl, *Der platonische Menexenos* (Rom 1959) 40 ff.; I. v. Loewenclau, *Der platonische Menexenos* (Stuttgart 1961) 86 f.

Schlachten bezeichnen den Höhepunkt athenischer Geschichte. Nur bei ihnen wird – in Abwandlung eines thukydideischen Wortes – von einer bildenden Wirkung der Stadt auf Griechenland gesprochen (241 b 6 – c 3).²⁰ Das sind starke Anzeichen dafür, daß der Epainos – und nicht nur die Paränese – in einer ersten Hinsicht keine bloße Parodie, sondern auch eine ernst zu nehmende Darstellung sein sollte.

Die weiteren Kämpfe gegen die Perser von Plataiai bis zu den Expeditionen nach Zypern und Ägypten haben zwar geringeren Rang (241 c 4 – e 5). Doch von dem in dieser weiten Erstreckung einheitlich gefaßten Perserkrieg wird dann der erste innergriechische Krieg der Athener mit den Schlachten bei Tanagra und Oinophyta von 457 deutlich abgesetzt (241 e 6 – 242 c 2). Hier beginnen innerhalb des Tatenberichts die Unstimmigkeiten, die einen Sinn in der hintergründigen Problematisierung ergeben. Unter der Norm des durchgehend thematisierten Panhellenismus werden im Schatten der behaupteten Großtaten Defizienzen erkennbar. So werden für diesen Krieg zwei Motive genannt, die je für sich ehrenhaft für die Stadt, jedoch schwer zu verbinden sind. Zunächst soll die Stadt durch Eifersucht und Neid der anderen unfreiwillig in den Krieg gebracht worden sein (242 a 1–3), diesen dann aber für die Freiheit der Böoter geführt haben (242 a 6 – b 1). Die Kombination macht beide Erklärungen zweifelhaft.

Vom Verlauf des archidamischen Krieges (431–421), der hier als zweiter innergriechischer Krieg zählt, wird neben der Verwüstung des attischen Landes durch die Feinde eine den Gegner schonende Friedensbereitschaft der Athener nach dem Erfolg auf Sphakteria berichtet (242 c 2 – d 4); wichtige, für Athen weniger rühmliche Ereignisse, die erst zum Frieden geführt haben, wie der Zug des Brasidas und die Schlacht bei Amphipolis, sind dabei übergangen. Die Gesamtwürdigung, die Athener hätten in der Besiegung der Griechen gezeigt, daß im Krieg gegen die Perser niemand besser gewesen sei als sie (242 d 4 – e 4), läßt in der Berufung auf den gemeingriechischen Freiheitskampf eine seinem Sinn widersprechende Ausrichtung auf das eigene Prestige deutlich werden.

Für den “dritten Krieg”, den sizilisch-ionisch-dekeleischen (415–404), ist als einzige Zielsetzung der Athener, die der Freiheit der Griechen gilt, der Kampf für die Leontiner in Sizilien genannt (242 e 6 – 243 a 3), während die Segestaner, die doch den Anlaß für die Sizilienexpedition gaben, unerwähnt bleiben und auch unklar bleibt, für welche Sache die athenischen Kämpfer in zahlreichen Schlachten am Hellespont gefallen sind (243 a 7 –

²⁰ Thuc. 2, 41, 1: λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι... – Pohlenz (o. Anm. 1) 282 f. weist bereits auf diesen Bezug hin.

b 1). Das angeblich immer wirksame Motiv athenischer Taten ist in der hier gegebenen Beschränkung in ein Mißverhältnis zur Größe des Geschehens und so in ein dubioses Licht gesetzt, wie später noch ausgeprägter im Fall der Parier.

Das Schlimme in diesem Krieg sei es gewesen, daß die anderen Griechen sich mit dem Großkönig verbündet, den Barbaren gegen Griechen geführt und alle Griechen und Barbaren gegen die Stadt versammelt hätten (243 b 1–7). Mit dieser Feststellung, die zunächst ganz im Sinne Athens getroffen scheint, ist doch zugleich schon ein Maßstab gesetzt für die Beurteilung des Verhaltens dieser Stadt selbst, die sich mit dem Großkönig gegen Griechen verbünden wird. Zuvor wird aber die Abwehrleistung der Athener in der Schlacht bei den Arginusen (406) besonders hervorgehoben: “Hier wurde die Kraft und sittliche Größe (ἀρετή) der Stadt offenbar” (243 b 7 – c 1). Dieser gewichtige, etwa in der Mitte des gesamten Epitaphios plazierte Satz ist Ausgangspunkt einer Darlegung von exemplarischer Amphibolie. “Wir haben”, so führt der Redner aus (243 d 1–5), “mit der Tugend jener nicht nur die damalige Seeschlacht, sondern auch den übrigen Krieg gewonnen; denn durch sie erhielt die Stadt den Ruf, von der gesamten Menschheit nicht besiegt werden zu können, und der Schein war wahr. Durch eigenen Zwist sind wir voneinander überwältigt worden, nicht von den anderen”. Die durchgehende Vorstellung, daß die jeweilige Leistung der Stadt in einer bestimmten Situation Ausdruck ihres immerwährenden Wesens ist, wird hier aufs stärkste betont, um zugleich indirekt als unzutreffend erwiesen zu werden. Die Behauptung, mit diesem Sieg den Krieg gewonnen zu haben, den man durch innere Uneinigkeit verloren habe, ist nicht nur erkennbar übertrieben²¹ und verkehrt, sondern bringt eben auch wie selbstverständlich die endgültige Niederlage als bald nachfolgendes Ereignis in den Blick. Diese Deutung des Sieges als Zeichen zeitloser Unüberwindlichkeit enthält die unausgesprochene Selbstwiderlegung in sich und läßt erkennbar werden, daß die Leitvorstellung der Rede von einem unveränderten, quasi-ideellen Staatswesen unvereinbar ist mit der Geschichte der Stadt.

Von der Herrschaft der 30 Tyrannen und ihrem Sturz erzählt Platon unter dem Gesichtspunkt des “inneren Krieges” (οἰκεῖος πόλεμος 243 e 1 f.). Mit dieser Charakterisierung von Vorgängen, die im Blick auf die Beteiligung der Lakedämonier und das von ihnen gestützte Gewaltregime auch anders hätte erzählt werden können, führt er das Thema vom Verfall

²¹ Bei Thukydides (2, 65, 12) und Lysias (2, 65) erscheint zwar die Uneinigkeit der Athener als Grund ihrer Niederlage, doch werden sie deshalb nicht zu militärischen Siegen gemacht.

der Stadt folgerichtig weiter. Denn mit dem Begriff des ‘inneren Krieges’ ist der schärfste Gegensatz zur “wahrhaften Verwandtschaft, die feste Freundschaft gewährt” (244 a 2 f.), bezeichnet, von der nachdrücklich schon bei der Würdigung der wesensprägenden Verfassung die Rede war (238 e 5 – 239 a 3). Auf sie beruft der Redner sich nun, um die maßvolle Beilegung des Zwistes zu preisen. Mag sie insofern noch nachwirken, so besagt die schlichte Feststellung eines Bürgerkrieges dennoch, daß man bis zur gerade entgegengesetzten Haltung entschiedenster Feindschaft herabgekommen ist. So wird im Rühmen des inneren Zusammenhalts dessen Niedergang – entsprechend demjenigen der äußeren Politik – vernehmbar gemacht. In entsprechender Weise evoziert die Aufforderung, die im Bürgerkrieg Umgekommenen mit Opfern und Gebeten an die Unterweltsgötter untereinander zu versöhnen (244 a 3 – b 3), im Bilde der beschworenen bürgerlichen Eintracht zugleich die Vorstellung von deren fortdauernder Gefährdung.

Athen ist im korinthischen Krieg (395–386) wieder zu einer bedeutenden Macht aufgestiegen. In der von panhellenischer Thematik bestimmten Darstellung Platons aber gelangt die Stadt nunmehr an den tiefsten Punkt ihrer Geschichte, wie sich im Hintergrund seines Enkomions abzeichnet. Die Stadt habe, gekränkt durch die Undankbarkeit der anderen Griechen, niemandem mehr helfen wollen. Als aber Argiver, Korinther und Böoter und sogar der Großkönig selber nur von ihr noch Rettung erlangen konnten, da habe sie sich bewegen lassen, weil sie mitleidig sei und eine Dienerin der Schwächeren. So habe sie selbst die Hellenen von der Knechtschaft befreit, den Großkönig aber habe sie aus Scheu vor den Siegeszeichen im Perserkrieg nicht selbst geschützt, sondern durch Flüchtlinge retten lassen (244 b 3 – 245 a 7). Der Eindruck einer gewissen panhellenischen Rücksicht bei der Unterstützung des Großkönigs wird durch eine bei näherer Betrachtung unhaltbare Darstellung erzielt: Eine einzige Handlung, der entscheidende Seesieg des athenischen Flüchtlings Konon als Anführer der persischen Flotte über die Lakedämonier im Jahre 394, wird zu zwei Handlungen gemacht, als habe sich die Stadt dabei zu Griechen und zum Großkönig verschieden verhalten. Die Rede vom Mitleid für die Schwächeren, die bei Licht besehen auch auf die Hilfe für den Großkönig angewendet werden muß, ist mit dieser durchschaubar irreführenden Anordnung letztlich ihrer Glaubhaftigkeit beraubt.

Im Blick auf eine derartige enkomiastische Amphibolie löst sich auch ein vermeintliches Textproblem im folgenden Satz (245 a 7 – b 2):

τειχισαμένη δὲ καὶ ναυπηγησαμένη, ἐκδεξαμένη τὸν πόλεμον, ἐπει-
δὴ ἡναγκάσθη πολεμεῖν, ὑπὲρ Παρίων ἐπολέμει Λακεδαιμονίοις.

Als sie (die Stadt) Mauern errichtet und Schiffe gebaut hatte, nahm sie den Krieg auf, als sie gezwungen wurde, Krieg zu führen, und führte ihn für die Parier mit den Lakedämoniern.

Daß Athen Paros in jener Zeit eingenommen hat, ist bezeugt. Aber als Anlaß für einen Krieg erscheint der Einsatz für diese Insel zu geringfügig. Und so sind zahlreiche Vorschläge gemacht worden, Παρίων zu ersetzen.²² Wilamowitz lehnt eine Konjektur ab und sieht den Sinn der Stelle darin, eine Mißbilligung Platons, daß Athen “wegen einer Bagatelle” den Krieg erklärt hat, auszudrücken.²³ Eine Kritik läßt sich hier wohl herausspüren. Es ist aber nicht eine direkte, die sich in erster Linie auf dieses Ereignis bezieht und als solche in einem Epainos keinen Platz hat, sondern eine indirekte, die diesen in oberflächlich aufrechterhaltener Gattungsgesetzlichkeit weiter problematisiert. Wie in der Erklärung des ‘dritten’ innergriechischen Krieges mit dem Kampf für die Freiheit der Leontiner ist das panhellenische Motiv in seiner Disproportion zum Gesamtgeschehen eingesetzt, um mit dem Lobpreis den Zweifel zu erregen. Der überlieferte Text kann aus der doppeldeutigen Anlage des Epainos verstanden werden.

Den Abschluß des Königsfriedens, der den korinthischen Krieg beendete, gestaltet Platon mit schärfster innerer Dissonanz. In ihm verpflichteten sich die Griechen des Mutterlands, die Oberhoheit des Großkönigs über die Griechen Kleinasien anzuerkennen. Er läßt den Redner die Athener zunächst in überschwenglicher Weise rühmen, weil sie ihre Zustimmung verweigerten.²⁴ Als einzige hätten sie das Angebot des Königs, gegen Geld die Griechen in Kleinasien an ihn auszuliefern, nicht angenommen. So fest sei in ihnen die freie, edle Art und der naturgegebene Haß auf die Barbaren (245 c 2 – d 6). Damit wird noch einmal das große Thema des Epainos, die Unwandelbarkeit athenischen Wesens, hervorgehoben, um so zugleich auch das Maß des tatsächlich eingetretenen Wandels unter der Hand zu verdeutlichen. Denn die nachfolgende kurze Rechtfertigung der Tatsache, daß die Athener den Frieden dann doch angenommen haben (245 d 6 – e 6), ist von der pathetischen Verherrlichung der entgegengesetzten aber eben nur vorläufig eingenommenen Haltung gleichsam gerichtet.

²² Tsitsiridis (o. Anm. 1) 347–349 entscheidet sich für πάντων.

²³ Wilamowitz (o. Anm. 1) 136, wo er auch die Konjektur πάντων verwirft.

²⁴ Platons Darstellung ist wohl nicht, wie vielfach angenommen, auf die Verhandlungen im Jahre 392/1, sondern auf die von 387/6 zu beziehen, wie die eingehende Untersuchung von E. Badian, “The King’s Peace”, in: M. A. Flower, M. Toher, *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, BICS Suppl. 58 (London 1991) 25–48, gezeigt hat.

Der nunmehr erreichte Widersinn der athenischen Selbstdarstellung wird im abschließenden Lob für die Kämpfer des Krieges knapp und einprägsam markiert. Mit nochmaligem Blick auf die Seeschlacht von Knidos heißt es (246 e 1 f.): Gut seien die, die den Großkönig befreit (βασιλέα ἐλευθερώσαντες) und die Lakedämonier aus dem Meer vertrieben hätten. In der dem Enkomion entsprechenden Ehrung der Kämpfer ist der Sache nach zugleich die radikale Verurteilung ihres Kampfes enthalten, insofern deutlich wird, daß in ihm die Freiheit der Griechen mit der "Befreiung" ihres Unterdrückers verraten wurde.²⁵

In der Darstellung der anscheinend sich immer aufs neue bestätigenden panhellenischen Größe der Stadt liegt zugleich ein vollständiger Überblick über den fortschreitenden Abfall von einer früheren moralischen Höhe. Der größten Tat, der Schlacht bei Marathon, folgen in absteigender Reihe die späteren Kämpfe des Perserkrieges. Der Widerspruch zum weiterhin proklamierten Ideal tritt auf mit den innergriechischen Kriegen und wird am stärksten mit der Bindung an den Großkönig und der Aufgabe der kleinasiatischen Griechen.²⁶ In der konsequent durchgeführten doppeldeutigen Redeweise zeigt die platonische Ironie einen präzisen Sinn und Inhalt.

Wie ernst es Platon mit der panhellenischen Thematik als Ruhm der Stadt und Maßstab der Kritik war, ist nicht zuletzt daraus zu erschließen, daß er unter den großen Leistungen der Stadt eine sozusagen unübersehbare, die in den Lobreden jener Zeit behandelt wird, nicht erwähnt, die über Jahrzehnte behauptete Seeherrschaft.²⁷ Offenkundig hat er in ihr kein politisches Ziel gesehen, das er in einem nicht nur ironisch zu verstehenden Lob als Leistung der Stadt hätte preisen können.

²⁵ Tsitsiridis (o. Anm. 1) 78 f. bestreitet eine von modernen Interpreten hier oft festgestellte Ironie und versteht die Aussage im Sinne eines Epitaphios nur als Lob der Gefallenen. Dies liegt in der Linie seiner Gesamtdeutung des *Menexenos* als Muster seiner Gattung. Aber so richtig das in einer Hinsicht ist, so gibt es eine Reihe von Anzeichen und unter ihnen in besonderer Pointierung die vorliegende Stelle, die in dem vom Genos vorgegebenen Lob die Kritik durchscheinen lassen.

²⁶ K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963) 250 f., hat im *Menexenos* bereits die Darstellung einer absteigenden Entwicklung gesehen. Freilich ist ihr Bezugspunkt nicht eine 'Idee' Athen, wie er es in der Nachfolge von R. Harder, "Platon und Athen", *Jb. f. Wiss. u. Jugendbildung* 10 (1934) 492–500, abgedr. in: idem, *Kleine Schriften* (München 1960) 212–222, und Loewenclau (o. Anm. 19) 106 und passim, annimmt. Es besteht eine klare Differenz zwischen den im *Menexenos* geltenden Voraussetzungen des athenischen Wesens, die in Autochthonie und Verfassung liegen, gegenüber denjenigen, die für das ideale Urathen maßgebend sind.

²⁷ Thuc. 2, 36, 2; 41, 3; Lys. 2, 55–57; Isoc. *Paneg.* 100–109.

Die dem epainetischen Teil des Epitaphios mitgegebene Gegenstimme wird offener in dem folgenden paränetischen Teil, in dem die Toten sprechen (246 d 1 – 248 d 6). Der Ton ist hier ernster als zuvor. Es ist nun wie eine Antithese zu dem vorher ausgesprochenen Lob der Polis, daß sie in dieser Selbstdarstellung der Bürger, die für sie sterben, als Grund und Ziel ethischen Handelns nicht genannt wird. Sie wollten, so erklären sie im Augenblick ihres Entschlusses ihren Kindern, Schmach von ihren Vorfahren und ihren Nachkommen abwehren (246 d 1 – 7). Und mit dem durch diese Tat begründeten Anspruch verlangen sie von ihnen die Übung in umfassender ἀρετή als Grundlage jeglichen Handelns und Könnens (246 d 8 – 247 a 2). Dazu fordern sie sie auf, in einen Agon um den Ruhm mit ihnen einzutreten, in dem sie zur Vollendung ihrer εὐδαιμονία von ihnen besiegt werden möchten (247 a 2 – 6). Der dominierenden Vorstellung des Epainos widerspricht nun ihre Feststellung, daß es für den Mann, der glaube, etwas zu sein, nichts Schimpflicheres gebe, als seine Ehre nicht aus sich selbst sondern aus dem Ruhm der Vorfahren zu haben (247 a 6 – b 7).²⁸ Dort schien die kollektive Physis der Athener und die aus ihr hervorgegangene Verfassung ein allgemeines richtiges Handeln stets zu gewährleisten; hier wird die persönliche Leistung mit dem Ernst einer jenseitigen Instanz angemahnt (247 c 1 – 3).²⁹

In der Tröstung ihrer Eltern lehren dann die Toten eine Eudaimonia, die auf ἀρετή beruht und von äußeren Verhältnissen unabhängig ist (247 c 5 – 248 d 2). Ohne philosophische Grundlegung, die in diesem Zusammenhang auch unpassend wäre, lehrt hier Platon eine Ethik, die seiner eigenen im Ergebnis gleicht.³⁰ Dabei erscheint die Leistung für den Staat als unbezweifelte vorausgesetzte Aufgabe für die Tugend individueller Selbstvollendung. Eine formende und erzieherische Kraft aber geht – entgegen den Versicherungen des Epainos – von der zeitgenössischen Polis auf die, die ihr Leben für sie hingegeben haben, nach deren eigenem Zeugnis nicht aus.³¹ Immerhin mag man im Vorhandensein eines solchen Ethos eine Wirkung des Ge-

²⁸ Vgl.: Pohlenz (o. Anm. 1) 294. – Die von Pohlenz festgestellten verschiedenartigen Tendenzen des *Menexenos* in Anerkennung und Kritik Athens haben ihn dazu geführt, ihm "Mangel an Einheitlichkeit" (303) zu attestieren. Eher wird man dabei die planmäßige Spannung in einem ganzheitlichen Konzept erkennen.

²⁹ Auf die Verwandtschaft dieser Stelle mit dem Abschluß der Gesetzesrede im *Kriton* hat schon K. Oppenheimer, *Zwei attische Epitaphien* (Berlin 1933) 30 f., aufmerksam gemacht.

³⁰ Vgl.: Pohlenz (o. Anm. 1) 294 f.

³¹ Bezeichnend ist der Gegensatz zu Thukydides, bei dem Perikles die Bürger auffordert, im Anblick der Stadt und ihrer Macht ihr Liebhaber zu werden und die Gefahren für sie auf sich zu nehmen (2, 43).

meinwesens sehen, auch wenn es nicht als verpflichtende Norm ausdrücklich anerkannt wird.

Der nach Thematik, Sprecher und Ausdrucksweise deutlich abgesetzte Zwischenteil der Rede läßt sich zusammensehen mit ihrem doppeldeutigen Charakter insgesamt. Platon hat, nach den besprochenen Anzeichen zu urteilen, die sich wohl vermehren ließen, ein komplexes Bild von Athen gezeichnet: das für den Epainos passende einer immerwährend guten Stadt und zugleich – mit dem so gebotenen Maßstab – das verhalten mitgegebene einer moralisch-politisch verfallenden Stadt mit fortlebenden Spuren größerer Zeit. Bedeutsam ist daher der *Menexenos* nicht nur als Beispiel platonischer Rhetorik in ihrer Komplexität, sondern auch dadurch, daß er in einer Weise wie kein anderer Dialog über Athen und seine Geschichte ein umfassendes Urteil enthält.

Christoph Eucken
Universität Bern

Среди различных способов понимания платоновского “Менексена” можно рассматривать и предположение, что это сочинение сознательно сделано двусмысленным (практика создания λόγοι ἀμφίβολοι засвидетельствована в это время). В таком случае его можно воспринимать, в зависимости от установки и уровня читателей, либо как специфически платоновское прославление Афин, либо как критическое изложение их истории.

“Менексен” – не просто образец надгробной речи или пародия на нее; он в большей степени, чем другие диалоги, отражает точку зрения Платона на историю его родного города.

SOCRATES' METHOD OF ETYMOLOGY IN THE *CRATYLUS**

Socrates' etymologising occupies a remarkably large part of the *Cratylus*.¹ Notwithstanding its evident importance for the scenario of the dialogue, the following discussion seriously undermines the positions of etymology. In this discussion Socrates refutes Cratylus' assumptions: (1) that the correspondence of the word to object must be total in order to qualify a given word as right,² and (2) that we can investigate the things through words, i. e. etymologising can serve as the source of knowledge about *nominata*, because we obtain by this investigation a glance at the wisdom of ancient name-givers whom Cratylus states to be infallible. Socrates argues (1) that the correspondence in a weaker sense, allowing words to have conventional elements, is both unavoidable, if we assume that the image should differ from the thing it represents, and impeccable from the point of view of understanding what is meant; (2) that the opinions of name-givers can be demonstrated to be contradictory, hence we need an extra-linguistic criterion to judge whether a given word truly represents features of the *nominatum*. Therefore it is more economical to investigate things directly, without the help of etymology.

Scholars have long debated why Plato devotes such a considerable part of the dialogue to etymologising, if etymology is doomed to be rejected in its philosophical pretensions.

* The paper is dedicated to Alexander Gavrilov, in awareness both of his interest in the subject, and of his holding an opinion which differs considerably from one I try to defend in this paper. I hope that the difficulties discussed further can be interesting for him, as his position, formulated abruptly but decisively was for me a constant stimulus to rethink and modify my own. The other person I would like to mention is David Sedley. Both to his paper and to conversations with him I owe, in spite of our final disagreements, many valuable ideas, which, in the course of time, significantly changed my mind. The earlier drafts of this paper were read in the Department of Classics of the University of St Petersburg and at the Cambridge Conference on Ancient Etymology (University of Cambridge, 25–27 September, 2000). The present variant was written under the most hospitable shelter of the Center for Hellenic Studies (Washington, D. C.). I am grateful to Eleanor Dickey for enormous help with improving the English of this paper.

¹ 390 e – 428 a: 54 pages of total 86 in the OCT edition (E. A. Duke et al. [eds.], *Platonis opera* I [Oxford 1995]), if one includes the introductory discussion on the 'correctness of names' and the closing section on imitating elements; add also a "revision" of etymologies at 437 a–c.

² As follows from Socrates' previous reasoning, this Cratylus' assumption amounts to the demand that either etymological meaning of the word should be the *entirely* correct description of the *nominatum*, or, if the word is simple and cannot be decomposed in the meaningful elements, it should consist of the letters which imitate (also *entirely correctly*) the features of the *nominatum*.

The prevailing opinion until recently was that the etymologies are intended to be a parody of certain speculative thinkers or, more generally, of a tendency, to take etymology as entailing profound truth about the things, and particularly of contemporary Heracliteanism, which tended to find in etymologies a support for the belief in total flux and motion.³ It has been seldom asked what was Plato's attitude to etymology as a method of investigating the opinions of the ancient name-givers about the things, although Socrates formulates this as a primary purpose of his etymologising at 401 a.⁴ When this particular subject was occasionally tackled, the scholars, noticing the acumen of Plato's linguistic ideas, including his observations on the history of words,⁵ tended nevertheless to treat Plato's attitude either

³ A representative example of such an approach is the most detailed study of the *Cratylus'* etymologies by T. M. S. Baxter (*The Cratylus: Plato's Critique of Naming*, *Philosophia Antiqua* 58 [Leiden – New York – Köln 1992] esp. chs. IV & V; cited further as Baxter), who discusses the wide scope of probable targets among Plato's predecessors and contemporaries. The main forerunner of this line of interpretation was V. Goldschmidt (*Essai sur le Cratyle: Contribution de l'histoire de la pensée de Platon*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences hist. et philos. 279 [Paris 1940]).

⁴ As the primary purpose of the dialogue is refutation of etymology as philosophical tool, it is understandable that even the studies dedicated specially to *Cratylus'* etymologies were interested more in the ideas of Plato's contemporaries, underlying etymologies, than in the question whether Plato in fact believed that names were created in correspondence with such ideas. Thus Baxter is indecisive on the reliability of the etymological method (p. 58), and although he supposes that Plato was aware of its arbitrariness (p. 106: "etymology is so attractive precisely because it can 'prove' almost everything", cf. p. 118), he inclines to treat the question of the reliability of etymology in the eyes of the ancients as unsolvable (p. 92 n. 39).

⁵ R. Pfeiffer (*History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* [Oxford 1968] 63 n. 1) after appreciating Plato's valuable observations on sound-symbolism, changes of the initial forms of the words and their dialectal variants, as well as his hypothesis that the words without Greek etymology were borrowed from foreign languages (p. 59–65), asserted that the study of language did not correspond for Plato to the criteria of knowledge in general and that he represented Socrates' etymologies as unreliable. Without putting the question of how far Socrates' etymological methods corresponded to and differed from the prevailing standards of ancient etymology, Pfeiffer referred to general mocking atmosphere of the dialogue, and to Socrates' doubts concerning his arguments and his attempts to revise them (p. 63). Catherine Dalimier in her very useful commented translation of the dialogue (Platon, *Cratyle*, Trad. inédite, introd. et notes par C. Dalimier [Paris 1998] 38–47) defends Plato's etymologies from the usual accusations and finds much that anticipates modern linguistic approach; she does not discuss in detail what was Plato's opinion about Socrates' etymologising, but admits that he was aware of the dependence of decoding on the philosophical assumptions of etymologists (p. 39).

as disbelief in the etymologies Socrates invents or as playful combining of reliable and unreliable etymologies.⁶

Against these vague explanations David Sedley⁷ argued sharply that Plato views *all* Socrates' etymologies as correct from the *exegetical* point of view, that is as a restoration of the opinions of the name-givers about the things.⁸ Sedley further asserts that many of etymologies are also correct in Plato's view philosophically, i. e. as decoding of opinions which are correct by the criteria of Plato's own philosophy, especially in the case of the words that designate cosmological notions. The Heracliteanism of the beliefs concerning the physical world corresponds to Plato's own persuasion that the things as they are grasped by the senses lie in permanent flux, in which he followed the teacher of his youth, the Heraclitean Cratylus. With Cratylus again originated both this Heraclitean interpretation of names, which Plato continued to hold as true, and the doctrine of the names as the only source of investigating the world, which Plato abandoned for the philosophical method of Socrates. Contrary to the names of physical objects, Plato, as Sedley argues, considered the Heraclitean names for ethical and epistemo-

⁶ One of the factors that have prevented scholars from estimating Plato's attitude to etymology as linguistic method has been a belief that ancient etymologies, unlike modern ones, were judged on the originality and profundity of the decoded opinions, not on the plausibility of the linguistic analysis, cf. e. g. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* V (Cambridge 1978) 25, who, however, also believed that Plato was conscious of absurdity of Socrates' etymologising. He relied on "the consistently humorous and ironic vein in which they [etymologies] are proposed", and to the dismissal of etymology as a philosophical tool in the refutation of Cratylus. E. Heitsch ("Sprachphilosophie im Kratylus", in: E. Heitsch, *Wege zu Platon* [Göttingen 1992] 69–87, at 77 f. [originally *Hermes* 113 (1985) 44–62]) characterises the general principle of Socrates' etymologising as "die reine Willkür".

⁷ D. N. Sedley, "The Etymologies in Plato's *Cratylus*", *JHS* 118 (1998) 140–154 (cited further as Sedley).

⁸ Sedley's most notable predecessor was G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates* II (London 1865) 516–529, who formulated the crucial question: if Plato ridiculed etymologies of his predecessors, "what ground have we for presuming that Plato's views on the subject were more correct?" (p. 521). For a view similar to Grote's cf. J. C. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache: Ein Kommentar zum Kratylus* (Utrecht – Bonn 1978) 143–145. Alexander Gavrilo noticed that it would be strange if Plato had been aware of those defects of an etymology, which only recently became clear to the modern mind ("Языкознание византийцев" ["The linguistic thought of the Byzantines"], in: *История лингвистических учений III: Средневековая Европа* [Ленинград 1985] 141). Rachel Barney sides without discussion with Grote ("Socrates Agonistes: The Case of the *Cratylus* Etymologies", *OSAPh* 16 [1998] 63–98, at p. 64 n. 4; cf. now her *Names and Nature in Plato's Cratylus* [New York – London 2001] ch. 2; I refer in what follows to her earlier paper as Barney).

logical notions as for the most part false, which is in harmony with Plato's low opinion about these branches of the Presocratic philosophy.

Without discussing the second part of Sedley's thesis, Plato's approval of the doctrines underlying a large part of etymologies,⁹ I have in view to concentrate on the topic of the exegetical reliability of etymological method as it is performed by Socrates.¹⁰ The particular passages Sedley refers to will be discussed in what follows. I begin with his more general assumptions, but before adducing those I find problematic, let me cite those I agree with.

First, I admit, together with Sedley, that Plato does not in the course of discussion take back Socrates' initial argument against Hermogenes' conventionalism, that a name is not an arbitrary sign, but a tool which has its proper function, namely to 'teach' about the thing and to distinguish one thing from another; that the name must be produced, as every tool, from the specific material to perform this function correctly, and that the creator of names should not be just anyone, but an expert in creating names (he is identified as a source of current linguistic usage, a νομοθέτης), who needs, in order to produce correct names, the supervision of an expert in using the name according to its proper function. This expert is a specialist in asking

⁹ The relevance of the doctrines underlying Socrates' etymologies for Plato's own doctrine was noticed by K. Gaiser, *Name und Sache in Platons "Kratylos"*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Jhrg. 1974. 3. Abh. (Heidelberg 1974) [cited further as Gaiser], who discovered in etymologies the traces of the "unwritten doctrines", and further, for some specific etymologies, by F. Montasio, "Le etimologie del nome di Apollo nel *Cratilo*", *Rivista di storia della filosofia* 43 (1988) 227–259; P. Wohlfahrt, "L'etimologia del nome Hades nel *Cratilo*", *Rivista di storia della filosofia* 45 (1990) 5–35; H. Schwabl, "Athena bei Platon und in der allegorischen Tradition", in: H.-Chr. Günther, A. Rengakos (eds.), *Beiträge zur antiken Philosophie: FS für W. Kullmann* (Stuttgart 1997) 35–50. In spite of differences in approach this vein of investigation significantly modified the one-sided view of etymological section as only doxographic parodying of alien philosophic beliefs. It is not irrelevant that Socrates decodes the beliefs pointing to Plato's own doctrine. But what could prevent Plato from making Socrates find in names every kind of contemporary doctrine, if he wanted to represent etymologising in a doubtful light? One of the conclusions of Socrates' refutation of Cratylus is that the knowledge of a thing precedes the creation of its descriptive name (see 438 b 4–7, 439 a 6–b 2). It implies that an etymologist decodes in names what he himself believes the things are, not what the name-givers thought they were.

¹⁰ In spite of observations in favour of unreliability of etymologies as viewed by Plato, dispersed in scholarly literature, the arguments were not adduced fully, to the best of my knowledge. I would note Grote's critique in D. D. Heath, "On Plato's *Cratylus*", *Journal of Philology* 17 (1888) 192–218, at 200 f., who accused him in blindness for Plato's humour. Heath himself thought that Plato could not fail to notice the absurdity of morphological analysis, which many of etymologies imply.

and answering about the things, a dialectician, Plato's ideal philosopher (385 d – 390 e).

Second, like Sedley, I find it more or less evident, that Socrates' final refutation of radical naturalism and his arguments in favour of admissibility of conventional elements (428 e – 435 c) do not amount to the conventionalism, but only mean a weaker variant of naturalism, i. e. that an etymological correspondence of the word to the features of the object is desirable, but one must not press the demand for this correspondence beyond what is reasonable. My agreement with both these assumptions means that, like Sedley, I find that Socrates' etymological enterprise is not demolished as the whole by the final discussion. But, I think, these assumptions are not sufficient for the inference of exegetical plausibility of all Socrates' etymologies in Plato's view. For one may believe both in the desirability of an etymological bond between the word and the thing, and in the existence of such correspondence in many cases in the current language, without thinking that we possess a reliable method of finding this bond beyond more or less evident cases.

Now Sedley's more problematic arguments in favour of the exegetical reliability of Socrates' etymologies are in my view as follows:

1) In other dialogues, Plato puts in Socrates' mouth etymologies, which do not differ significantly from those in the *Cratylus*. I agree that Plato did not deny etymology in general, and etymologies he adduces elsewhere prove that his criteria of sound and unsound were far from the modern ones. On the other hand, the bulk of these etymologies in the whole Platonic corpus is insignificant,¹¹ and the argument raises the question of why, if Plato believed in the reliability of etymology as a doxographic tool, he employed it so rarely. Further, there is considerable difference between the elaborate etymologies of the *Cratylus* and the by no means more sound according to modern standards, but certainly less complicated etymologising beyond this dialogue.

2) Nobody in antiquity questioned the seriousness of Socrates' etymologies, and, on the contrary, Plato was considered a founder of etymological science. This proves, I think, that Plato's formulation of the principles of etymologising was both original to him and influential on ancient thought, but it does not necessarily mean that the ancient commentators were more able to grasp his final judgement about the exegetical reliability of the etymological method than are modern ones.

3) Scientific criteria of etymology did not exist in Plato's time, an etymology having been judged on the profundity of the meaning it decoded, not by

¹¹ See examples adduced by Sedley, 141 f.

the validity of the linguistic aspect of the decoding. One cannot but appreciate in general Sedley's reminder that we must not overestimate Plato's ability to discover methodological faults of etymology that his contemporaries failed to notice. I intend, however, in what follows to discuss mainly this particular point, whether it is in fact true that Plato was blind to the defects of the etymological method, and to what extent it was possible (for Plato and others) to doubt the exegetical reliability of an etymology without being armed with the methods of modern comparative linguistics. Before discussing the evidence I would add one general remark: the repeated assertion that etymology in ancient times was not in principle judged on its linguistic reliability conflicts with the fact that the interlocutors in the *Cratylus* often find difficulties with etymologising of some words or categories of words, and Socrates has to invent new devices for decoding them. It is thus better to speak not about lack of criteria, but about their lesser strictness and their different character in comparison with the criteria of modern linguistics.

The main difficulty for answering this question lies in the character of the conclusive part of the discussion. Socrates proves, contrary to Cratylus' opinion, that things must be investigated through themselves and not through their names. Etymology is thus dismissed as a tool of philosophical investigation of things, no matter how it is reliable from the exegetical point of view. As was mentioned before, Plato used etymologies in other dialogues both before and after the *Cratylus* to support or illustrate assertions made about objects. However, such usage is limited and does not help us decide, whether Plato is confident of any etymology convenient from the point of view of decoded beliefs, or whether he uses only those etymologies that he finds plausible from the point of view of the etymological procedure underlying them. Therefore it is only from hints in etymological section and in the final part that one may hope to recognise whether Plato assigns to etymology exegetical reliability even after it is dismissed as a tool of philosophical investigation, or whether the doubts about such reliability that appear in the etymological section suggest that Plato also intended to throw doubt on the exegetical reliability of etymology.

I discuss at first the hints which are extraneous to etymologising as such. Socrates proclaims, after etymologising the first portion of the names of gods and heroes, that he intends to investigate how far the etymological wisdom that has suddenly fallen upon him from an unknown source can help prove the "correctness" of further mythological names. Hermogenes reacts (396 d 2 f.):

καὶ μὲν δὴ, ὦ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶν-
τες ἐξαίφνης χρησιμδεῖν.

Socrates answers:

Καὶ αἰτιῶμαί γε, ὦ Ἑρμόγερες, μάλιστα αὐτὴν [sc. σοφίαν] ἀπὸ
Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου προσπεπτωκέναι μοι· ἔωθεν γὰρ πολ-
λὰ αὐτῷ συνῆ καὶ παρείχον τὰ ὦτα. κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν οὐ
μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλήσσει τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς
ψυχῆς ἐπειλήφθαι.

Taking in view Plato's rationalistic outlook, reference to inspiration seems to throw doubtful light on Socrates' etymologising, representing it both as irresponsible due to external influence and unaccountable because of being founded on inspiration rather than on the rational reasoning. On the other hand, Sedley argues that Socrates is not hostile to divination, which is associated with being inspired by the god, and that in the *Phaedrus* Socrates speaks inspired, this time from the human side. He infers that "what Socrates means by inspiration [both in the *Phaedrus* and in the *Cratylus*]... is the development, by emulating successful practitioners, of a method which is intuitive rather than rule-bound".¹² As far as I can see the general picture is too contradictory to allow any definite conclusion. First, Plato never permits Socrates to report something reliable in the inspired state (the δαίμονιον is only apparently an exception, for it does not suggest to Socrates anything in the theoretical sphere).¹³ The case of the *Phaedrus* only confirms this impression: Socrates claims that he has been inspired (by poets or writers to whom he listened, 235 c–d, or by nymphs of the place in which he speaks, 238 c–d; 241 e) and afterwards disavows the content of his speech as mistaken.¹⁴

¹² Sedley, 144 f. Sedley in his later, still unpublished paper seems to take back his suggestion about inspiration as pointing to the "impressionist nature" of etymological art. He argues instead that it implies that Socrates practises a skill which he does not possess in full grade, but which, nevertheless, can be developed methodologically in a real τέχνη.

¹³ Plato, as it is well known, is prone to tell myths and fables (it is often Socrates who tells them), which throw light on important philosophical issues, without corresponding to the standards of philosophical argumentation. But for the most part these stories are represented not as inspired but as heard from somebody else, and these stories, inexact as they are from the factual point of view, are explicitly approved by Socrates as *essentially* true. He thus bears responsibility for the essence of their content (e.g. *Gorg.* 523 a 2, 524 b 1; *Phaedo* 114 d; *Symp.* 212 b; *Phaedr.* 275 b).

¹⁴ The parallel is discussed in length by Barney, 71–74, who rightly emphasizes that in both cases inspiration does not mean revelation of supernatural truth, but on the contrary deficient rational backing. She notices correctly that Socrates does not call himself inspired during his second speech, which admittedly more corresponds to Plato's own views, even if it does not achieve the level of real τέχνη. Contrary to her I see no

Second, there is no evidence that Plato admits the existence of anything like “impressionistic” art.¹⁵ Plato's belief in divination, as far as it goes beyond conventional attitude, relies on its being the frenzy, inspired by divine source, not on its being τέχνη.¹⁶ Plato assumes the reality of religious and poetic inspiration.¹⁷ But he never mentions the possibility of learning these abilities, nor does he consider them to be τέχνη.¹⁸ Socrates explicitly denies that ἐνθουσιάζοντες, either μάντις or poets, are σοφοί (*Apol.* 22 b–c; *Ion* 533 e). Inspiration, as Plato believes, can be transmitted from the god through the poet to the *rhapsodos* and even to his listeners (*Ion* 535 e – 536 b), but it does not mean that one can become a poet by listening other poets or a seer by listening another seer.

Third, it is improbable that Plato seriously compares etymological wisdom with religious inspiration: he does not say that Euthyphro is inspired by the god, but that he possesses δαιμονία σοφία. Socrates, as is known, does not believe that somebody can possess divine wisdom (*Apol.* 23 a).¹⁹ It is thus plausible that Plato points out for the experienced reader of his dialogue that Socrates practises a method which has no strict rules, and is thus called ironically a divine wisdom, and that this skill cannot be taught.

There is a further, more definite hint that etymology is not reliable: Socrates intends in the ensuing passage to be purified the next day from the

reasons to suppose that in both cases Plato hints at the similarity between Socrates' inspired state and oracular responses, and that as well as the latter ones, Socrates' inspired speeches should receive subsequent rational interpretation.

¹⁵ It is far from certain that Plato wishes to represent Socrates in his first inspired speech in the *Phaedrus* as practicing an art, and the later attempt to sketch principles of the scientific rhetoric in this dialogue implies rather that existing rhetoric is in his view no art at all.

¹⁶ *Apol.* 22 b–c; *Ion* 534 c–d; *Meno* 99 c; *Phaedr.* 244 c; 265 b; *Tim.* 71 e, cf.: G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca – Cambridge 1991) 168–171. This does not preclude that Plato admitted the existence of more technical aspects in divination, but they were not what made a seer speak truth in his view.

¹⁷ See the previous note for the evidence on the former and *Apol.* 22 b–c; *Ion* 534 b–c; 542 a–b for the latter together with classical discussion by E. R. Dodds, *Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951) 64–101.

¹⁸ At *Phaedr.* 244 c Socrates asserts that μαντική, a καλλίστη τέχνη, was originally rightly named μανική, but this seems to be an ironical *coincidentia oppositorum*. See *Ion* 536 b–c; 542 a–b for opposition of inspiration and τέχνη.

¹⁹ It can be seen from comparison of this passage with *Apol.* 20 d–e that Socrates speaks about divine wisdom only to negate ironically the wisdom of persons in view (Vlastos, *Socrates*, 239); the idea of ὁμοίωσις θεῷ in the later dialogues (*Rep.* 613 a–b; *Theaet.* 176 a–b) does not necessarily mean, *pace* Vlastos, that Plato changed his mind in this subject.

wisdom he received through inspiration from Euthyphro by some priests or sophists (396 e 1 – 397 a 2):

δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι οὕτωςι ἡμᾶς ποιῆσαι· τὸ μὲν τήμερον εἶναι χρήσασθαι αὐτῇ καὶ τὰ λοιπὰ περὶ ὀνομάτων ἐπισκέψασθαι, αὔριον δέ, ἂν καὶ ὑμῖν συνδοκῇ, ἀποδιοπομπησόμεθ' αὐτὴν καὶ καθαρούμεθα, ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν.

This passage definitely points out that Socrates' etymologising entails something wrong.²⁰ There were attempts to weaken its strength by the suggestion, that Socrates draws an analogy between his enthusiastic state and a possession by divine forces; the latter state *as such*, in spite of its character and consequences, needed, according to the prevailing beliefs, a subsequent purification. This reasoning is wrong.²¹ As far as I can see, there is no evidence that according to the Greek religious beliefs the state of possession by divinity needed by itself purification.²² Also there is no reason to suppose that Socrates means specifically the psychological aspect of his enterprise

²⁰ L. Méridier (éd.), *Platon, Œuvres complètes* V, 2^e partie (Paris 1931) 17 definitely understands the passage thus. Cf. Barney, 73: "an overflow of inspiration from Euthyphro sounds positively unhygienic", although she does not discuss the reason for Plato's disgust.

²¹ In the most explicit form this general belief was referred to by P. Boyancé, "La 'doctrine d'Euthyphron' dans le *Cratyle*", *REG* 54 (1941) 140–175, at 167: "il (i. e. the rite of purification) s'explique par la croyance, fréquente dans les cultes à possession (Dionysos, Nymphes, etc.), que l'enthousiasme est un état à la fois divin et pathologique, qui a besoin d'un remède". Cf. G. J. de Vries, "Notes on Some Passages of the *Cratylus*", *Mnem.* Ser. IV. 8 (1950) 290–297: "purification is needed *after contact with higher powers*, but *no less* after pollution [my italics]"; L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs: d'Homère à Aristote*, *Études et commentaires* 12 (Paris 1952) 413 f. (cf. 337 f.).

²² Boyancé (*loc. cit.*) cites to prove his claim his *Le Culte des muses chez les philosophes grecs* (Paris 1937) 64. But the only evidence adduced in this monograph is *Phaedr.* 244 d–e: the madness that appeared in some families suffering from old divine wrath, turned out to be beneficial because it revealed, by prayers and submission to gods, the purifications and secret rites which *served as release* from these sufferings. The passage indicates that Plato treats some rites of purification as frenzied possession by god: not only were the rites he has in view discovered by the "right madness", but they must be constantly accompanied by it (this can be seen from 265 b 2–4, where Socrates enumerates the kinds of divine madness and names Dionysus as the source of the ἐπίπνοια τελεστική, see: I. M. Linforth, "Telestic madness in Plato, *Phaedrus* 244de", *University of California Publications in Classical Philology* 13 [1946] 163–172). But this reasoning has nothing to do with necessity of purification *after the state of inspiration* by the divine force: the rites purify from the pollution of crime, not from this state.

and draws an analogy between his inspiration and certain pathological states, which in some cases were considered as possessions by divine force.²³ The alternative Socrates suggests, purification either by priests or by sophists, points not to the analogy of mental diseases, but of intellectual errors.²⁴ The remark has two significant parallels in the Platonic corpus. In the *Phaedrus* Socrates asserts that the wrong understanding of the nature of love and attendant impiety on behalf of Eros, both in Lysias' speech and in his own (first) speech makes him say a palinode as a sort of purification (242 b – 243 b). As it was mentioned above, this speech of Socrates is represented as inspired. Socrates, however, states unambiguously that purification is needed due to mistakes which involved the interlocutors in impiety, not due to inspiration itself (242 c 2). The similarity between the *Cratylus* and the *Phaedrus* suggests further that inspiration, without being "sin" by itself, functions as an explanation of the defects of Socrates' reasoning, and (as mentioning of the priests in the *Cratylus* proves) that intellectual faults result *inter alia* in offending the divine sphere.²⁵

Mention of the sophists receives an explanation from the other dialogue: in the *Sophist* (230 a – 231 b) Plato represents intellectual purification, a method peculiar to "the sophistry of the noble art", as a casting off of false and pretentious knowledge.²⁶ In spite of different aspects these two kinds of

²³ R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 221 f., adduces the passage as an example of purification, the purpose of which is to restore "the individual's normal personality" after disruptions caused by external influence. Parker surely means, as the neighbouring examples prove, the incursions, which were regarded as pathological and unwanted for touched persons.

²⁴ On mental disturbances as possessions see [Hipp.] *De morbo sacro* 1 and Eur. *Hipp.* 141–144. The relevant aspect of this belief is that one of the means of curing them were purifications ([Hipp.] *loc. cit.*), but the practitioners of such medicine were not usually priests.

²⁵ Nothing seems to be known about real expiatory rites for insulting a divinity by wrong statements about it, and it would be tactless to represent Socrates as impious even in the metaphoric sense. Hence I suppose that the metaphor Plato uses in the *Phaedrus* and the *Cratylus* relies on a more distant analogy between ritual unwilling faults, demanding purification in the literal sense, and intellectual mistakes concerning the nature of gods, which demand a metaphoric purification. The intellectual purification in the *Sophist* comes from another popular analogy, between medical cleansing of the body and purifying mind from wrong views.

²⁶ The purely negative character of the method practised by the "sophistry of noble lineage" in the *Sophist* is clear, regardless of whether Plato is thinking of the sophists, as G. Kerferd argued "Plato's Noble Art of Sophistry", *ClQ* N. S. 4 (1954) 84–90 (see also R. Bluck [ed.], *Plato's Sophist* [Manchester 1975] 40–46), or Socrates, as other scholars supposed (e. g. G. Vlastos, *Socratic Studies* [Cambridge 1994] 17 f.). Kerferd (p. 89) mentions the *Cratylus* passage as "purification from pretended knowledge" and sup-

purification in the *Cratylus*, the religious and the secular (which are rather complementary than alternative), imply that Socrates has in view the abandonment of etymology, not its correction.²⁷

The further question is what aspects of etymology Socrates treats here as dangerous.²⁸ Does he imply he that decoding the wrong opinions about the gods of name-givers may involve the practitioners of etymology in impiety or that decoding itself may be wrong and thus impious? There are some considerations in favour of the latter view.²⁹ First, the mention of sophists as purifiers suggests that Socrates considers him intellectually responsible for occasional mistakes. If Socrates were afraid of relating the mistaken opinions of the ancient creators of names correctly decoded by him, the mentioning of purifying by priests would be appropriate (as in the case of involuntary pollution), but not purifying by sophists. Second, before he starts etymologising divine names, Socrates lets his interlocutors know beforehand that the beliefs about the gods he decodes by etymologising belong to the name-givers, because he thinks that “we know nothing about the gods, nor about the names they call each other”, and must be satisfied with approval of the conventional names, which he personally finds fine (401 a 2–6).³⁰ There are hence some reasons to believe that necessity for purification, ironically as it should be understood, follows from Socrates’ own actions,

poses that it implies a disdain for etymologising as such, and not only for interpretations of the names of the gods.

²⁷ Pace Gaiser, 50 n. 98 (“[Plato] spielt... mit der ‘Reinigung’ auf den Dialektiker an, der fähig ist, aus dem Schwall der Etymologien die brauchbaren Erkenntnisse herauszuläutern”). Gaiser obviously has in view the figure of the paradigmatic dialectician, who was represented in the previous part of the dialogue as the supervisor of the ideal νομοθέτης. As for the underlying idea, it is more important that Socrates speaks of purification on the *next day*: he obviously has not in view his following conversation with Cratylus, which results in refuting the pretensions of etymologists to discover philosophical truth, but need not mean refuting their ability to analyse words.

²⁸ Sedley, 146 f. regards purification as a symbolic hint that etymological methodology, learnt by Plato from Cratylus, was abandoned by him later as philosophical tool in favour of Socratic dialectic. But, as I hope to show further, the wisdom of Euthyphro is referred to in the dialogue constantly as a sign of exquisite, although not reliable etymological skill, not of pretensions of etymologists to know the truth about things.

²⁹ The immediate context of this remark (Socrates etymologises divine names, and Hermogenes compares his discoveries with χρησμοδεῖν) seems to suggest that only a pretence to knowledge about the gods is dangerous. It is probable that context influences the choice of the religious metaphors Socrates uses. But as I try to prove in what follows the disbelief in etymology the metaphor hints at goes far beyond the immediate context.

³⁰ The passage reminds us that Plato did not approve of etymologising the names of the gods with pretension to know something of the nature of divine (cf. 401 d 7–8), in

that is from his etymologising, not from the opinions he restores. Presumably, Socrates implies that he might be guilty, both in an intellectual and in a religious sense, if he in the process of etymologising discovers beliefs name-givers really did not have.

Further support for the view that Socrates thinks about the exegetical faults of his enterprise is a passage in which Socrates alludes back to his remark about purification. The interlocutors are in difficulty about the etymology of the word ἄνθρωπος, and both agree that only Euthyphro's inspiration can help in this particularly difficult case (399 a 1 f). The inspiration helps in fact, and Socrates formulates the assumption which should underlie etymologising in all other difficult cases. He adduces an example of a composite name in which both the phonetic structure and the accent differ from those its components possessed. He concludes that many words suffered analogous changes over time, and it is thus necessary to free the word from these later modifications in order to discover its etymological meaning. On one hand, the device Socrates invented is characterised by him as refined, but on the other it involves him in danger of "getting already today wiser than is necessary", if he will not be cautious enough, thus alluding to his promise of purification tomorrow (καὶ κινδυνεύσω, εἰ μὴ εὐλαβῶμαι, ἔτι τήμερον σοφώτερον τοῦ δέοντος γενέσθαι, 399 a 3–5).

In order to define what seems to Socrates dangerous in the methodological device he discovers let us look attentively at the principles he formulates. According to him, some letters have been deleted in order to modify the description of object into its designation, others have been added, and accents of syllables have been changed.³¹ The etymologising ought to take in account these distortions and to restore the initial form of word.

accordance with the typical Socratic caution on behalf of names of gods (*Phil.* 12 c 1–3), and with his general pious agnosticism, approving (or ignoring) traditional beliefs without attempts to rationalize them, see *Phaedr.* 229 c – 230 a on myths.

³¹ It is formulated also as one of the rules of the method that the words are the condensed descriptions of the nominata. From this point Socrates uses freely etymologies which expand the words in the descriptions, trying to explain as meaningful all alleged elements of the words. I would notice without detailed discussion that this type of etymologising was not widely used in the etymologies definitely attested before Plato's time and contemporary with him except the cases of more or less evident composita. Aristotle rarely uses this way of etymologising, see the list of etymologies from his treatises in: R. Eucken, "Beiträge zum Verständnis des Aristoteles", *JbbClPh* 15 (= *NJbb* 99) (1869) 243–248. Might it be that this particular kind of etymologising increased the hazardousness of Socrates' enterprise in Plato's eyes?

It is next to certain that the rules thus formulated belong to Plato himself.³² Both before and after him the art of etymology remained an applied skilled purporting to reveal as profound wisdom underlying the words as possible and had no reasons to formulate its methodological principles. We do not hear about words which could not be etymologised in principle, and very rarely about those, which represent exegetical difficulty for etymologising.³³

The principles Socrates formulates are sound and valid for many cases; they correspond to those by which modern linguistics is guided. The danger he recognises lies presumably in the lack of reliable criteria for discovering the changes the words suffered in course of time. It is understandable that while formulating the principles of the restoration of the initial form of the word Plato got suspicious about the reliability of their application in particular cases.

The further question is whether these doubts in ability to find the etymological meaning correctly influence the general, philosophical results of the dialogue. At 414 c – 415 a Socrates returns to the difficulty of restoring the initial form of words. His etymologising of the word τέχνη presumes especially significant changes, and Hermogenes reacts with a sceptical remark: καὶ μάλα γε γλίσχρῳς (414 c 3). The literal sense of these words is that Socrates' operations with this word are extremely hard. It of course does not mean that it is difficult to invent such an etymology, but that the changes of the contemporary form of the word are too forced. The remark evidently implies disbelief in such a complicated restoration. To apologise, Socrates reminds Hermogenes again about multiple changes of words in the course of time, both for ornamentation and for other reasons having nothing to do with their genuine meaning. He admits that such a premise opens an unlimited possibility for a practitioner of etymology to modify the contemporary form of the word in such a way that "it would be easy to adapt any word to any thing".

Socrates asserts that it is necessary to be moderate in such restorations and expresses hope that Hermogenes would be a wise supervisor in this, but advises him not to be extremely exact in order not to deprive Socrates of his ability as etymologist (μή μ' ἀπογυιώσῃς μένεος [*Il.* 6, 265], 414 e 2 – 415 a 2). Plato,

³² Cf. Pfeiffer (see n. 5).

³³ The passage implies that the purpose of the device of the inspiration in the dialogue is not only to distance the historical Socrates from the enterprise he really did not engage in, but to stress the originality of Socrates' etymologising: he got from Euthyphro neither the knowledge of individual etymologies nor even a method, but only an impulse which helps to find both.

presumably deliberately, leaves the reader uncertain whether Socrates' etymologies follow this demand of moderation.³⁴ The passage signals, however, both that etymology is measured by criteria of reliability and that the application of these criteria is problematic. Moreover, there is a sign that the passage has considerable consequences and the reliability of etymologising has some significance for the philosophical results of the discussion in the dialogue. In the conversation with Cratylus Socrates turns back to Hermogenes' doubts. He persuades Cratylus that, besides the correctness (that is etymological correspondence of the word to its object, or imitative correspondence of the sounds to the qualities of the object), it is necessary to allow a conventional element in words. One of the reasons he adduces, is that the alleged correctness has in many cases enforced character, due, as the reminiscence of Hermogenes' words proves, to the arbitrariness of etymologising (435 c 4):

ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἢ ἡ ὀλκὴ αὕτη
τῆς ὁμοιότητος.³⁵

To be sure, the passage does not imply that all etymologies proposed by Socrates are wrong. It shows only that Hermogenes' doubts about the reliability of too drastic modification of the current words in order to attain a profound etymology are accepted as valid. Thus not only the dubious character of etymologies from the philosophical point of view, but also the forceful, unreliable etymologising influences the general inferences concerning the value of etymology.

It is less certain how far this general remark about the danger of unnatural etymologising is applied to Socrates' own enterprise. But the contrast between more simplistic and more speculative etymologies is drawn in many cases. Such etymologies are characterised by the adjective κομψός and its derivatives. These words do not imply by themselves any direct dis-

³⁴ Sedley, 144, thinks that they do. It depends, at least partially, on how seriously Socrates considers Hermogenes to be a person able to supervise his etymologising. On one hand, Hermogenes constantly professes his ignorance in questions of 'correctness of names' (414 e 2–3 etc.), but on the other, as is evident from the next passage I shall discuss, Socrates regards seriously Hermogenes' doubts about forced etymologies. But even if Socrates is serious, should we think about a method as reliable, when a competent person is asked not to scrutinize the results too strictly?

³⁵ The phrase does not mean: 'an attractive force of similarity' (LSJ, s. v. ὀλκή), and not 'hauling a ship up in a sticky ramp' (C. D. C. Reeve [tr.], *Plato, Cratylus* [Indianapolis – Cambridge 1998] 87, but, literally, that it would be a heavy work to try to attract the similarity in any case). Both the context and the reminiscence of Hermogenes' words prove that 'heavy' implies not the difficulty of etymologising, but its enforced character.

dain of etymologies thus characterised.³⁶ In fact κομψός can point both to the cleverness, smartness, and to the refinement, elegance of form in quite positive sense, although in both these meanings it often obtains derogatory force of over-sophistication or over-delicateness.³⁷ As Plato freely uses κομψός positively, there is no necessity to suspect, without sufficient grounds, any disapproval of persons and things the word is applied to in the *Cratylus*.³⁸ As a characteristic of creations of the name-givers it points to their learned character, i. e. to the profound, speculative meaning of the relevant words, not to their formal elegance (399 a 4; 402 d 3). This usage must be distinguished from describing as κομψός the later modifications of the initial words, purported to refine them, but obscuring their genuine meaning.³⁹ The former usage is relevant for understanding Plato's attitude to the etymological method and its limitations. Just these most profound and speculative meanings of words are attained by the most drastic alterations of the contemporary word and thus imply significant changes of its original form, as is the case in the passage with γλίσχρως-remark of Hermogenes. The attributing of some other etymologies to the inspiration of Euthyphro has the same function: his wisdom is associated both with the speculative content of etymologies and with the overriding difficulties Socrates faces when the analysed words have no evident etymology.⁴⁰ Taken as the whole, Euthyphro's inspira-

³⁶ Pace Baxter 101 n. 77: "The use of κομψός and cognate words in the dialogue seems to be ironic".

³⁷ The positive meaning of the κομψός and its cognates is widely attested, and was noticed, e. g. by Suda, κ 2025 Adler. The development in negative direction needs no explanation. For Platonic examples see *Crat.* 429 d 7–8, where it points to unduly sophistication as opposed to Socrates' own (allegedly) simplistic approach (cf. 426 a 2), cf. *Lach.* 197 d; *Theaet.* 156 a 3. For the same negative nuances cf. Aristoph. *Eq.* 18 (κομψευριπικῶς), and Eur. *Suppl.* 426.

³⁸ Moeris, who regards the Attic κομψεία as equivalent of (all)-Hellenic πανουργία (κ 56 Hansen), makes a remark concerning Plato's usage: κομψοὺς Πλάτων οὐ τοὺς πανοῦργους, ἀλλὰ τοὺς βελτίστους (κ 2 Hansen). The observation needs a more detailed study and is not correct as a generalisation (see the examples of the negative meaning in Plato in the previous note); it probably stems from the discussions of *Rep.* 408 b, the only passage Moeris refers to. If, however, Moeris' source relied on more detailed observations, it may mean that Plato was more inclined to use κομψός *et sim.* in a negative sense to designate undue (often self-deceptive) subtlety rather than sophisticated wickedness.

³⁹ 400 b 4: κομψεύεσθαι is applied to a modification of the original form φουσέχη (which reveals the true meaning of the word in question, but is funny) into the more elegant form ψυχή. Without using the cognates of κομψός Socrates refers many times to the same idea.

⁴⁰ At 400 a 1 Socrates finds more speculative etymology by οἱ ἀμφὶ Εὐθύφρονα, who would, as he supposes, despise the much more simple, from the philosophical point

tion, which signals not only the etymologising of the names of gods (407 d 8), but in a sense the whole etymological part of the dialogue (428 c 7), is a distinguishing sign for the speculative character of many of Socrates' etymologies and for drastic exquisiteness of etymologising, rather than for the specific doctrinal content of etymologies. The etymologies thus marked are not abandoned in the course of discussion. It is important that they are distinguished from the simpler ones, and that the bold etymologising in these cases influences the general question of similarity in the final part of the dialogue. What I think Plato wants from his reader is recognition of the lack of reliable criteria in the complicated cases, and just in those when the philosophically most interesting meanings are restored. It is also possible, that κομπός, without having directly derogatory force, implies that etymologies marked in this and similar manner, being sophisticated in themselves, presuppose also the undue sophistication of the name-givers, appropriate for contemporary age but not for the age of creating language.

One additional point: the picture of wise name-givers who created the elements of language, afterwards the simple names from them and then the composed words, who possessed philosophical and scientific wisdom, anticipating the doctrines of Socrates' contemporaries, and put this wisdom in their linguistic creations, does not correspond to Plato's usual representation of the initial phase of civilisation. He constantly depicts beginnings of cultural development as an age with very modest intellectual interests.⁴¹ I suppose that the differing image in the *Cratylus* means a hypothetical drawing of inferences from the intellectualist premises of radical linguistic naturalism, which Socrates refutes in the final part of the discussion.

At the end of the etymological section Socrates remarks, looking back at the results of his inquiry (428 d): θαυμάζω καὶ αὐτὸς πάλαι τὴν ἐμαντοῦ σοφίαν καὶ ἀπιστῶ. These words respond to Cratylus' acceptance of Socrates' reasoning on the 'rightness of the names'. As this interchange of rejoinders immediately precedes the refutation of Cratylus' radical naturalism, one gets the impression that Socrates' disbelief concerns the inferences

of view, etymology of ψυχή. At 399 a 1 and 409 d 1 Socrates appeals to his wisdom in order to find methodological devices of etymologising: in the first case, mentioned above, to introduce modifications of current word forms relying on the premise of their multiple alterations through ages, in the second case to suggest a hypothesis that the words which cannot be etymologised were borrowed from barbarian languages. The latter device is dismissed at 426 a 2 as ἐκδύσεις ... καὶ μάλα κομπαί.

⁴¹ I hope to discuss this item on another occasion, together with Aristotle's views on etymology and ancient wisdom, as revealed by it.

Cratylus might draw from etymologising. This impression seems to be wrong. The doubt cannot concern the philosophical correctness of the etymologies proposed by Socrates. Up to this point the reader is unaware of any possibility for etymologies to be incorrect, to express the essence of the nominatum incorrectly or insufficiently. The only difference between etymologies was the difference in the refinement of etymological analysis at work and in the profoundness of the suggested etymological meaning resulting from it.

It is true that refutation of Cratylus' assumptions does not include a revision of the exegetical correctness of the etymologies of the previous section in general. Plato is not attempting to prove them wrong. But there is one word, the previous etymology of which is abandoned in favour of a more plausible one: ἐπιστήμη, which was decoded in correspondence with the belief that positive notions imply motion, is now explained as proving the contrary doctrine of the importance of rest (427 a–b). It implies first that the earlier etymologising was not necessarily right, and more generally, that etymological procedure depends on the philosophical assumptions of etymologists.

More problematic are probabilistic explanations of words in the etymological section. There is at least one case when the probabilistic character of etymologising undermines its reliability. Socrates restores three possible original forms of Poseidon's name (402 d 11 – 403 a 3): it was either Ποσιδών (from δεῖν πόδα, on the word formation analogy of ποσίδεσμος), or Πολλειδών (= πολλά εἰδώς), or ὁ Σείων. The differences from the initial form are explained, as usual, as purely ornamental, meaningless changes. All three restored forms and the meanings they imply may reflect properly the nature of this god, but they surely could not be imposed by name-givers simultaneously.

The similar case is the name of Apollo which corresponds simultaneously to the four features of the god (404 e 8 – 405 a 3). This multiplicity of variants is typical of ancient etymology, which tries not to restore the initial form of the word, but to demonstrate the richness of its probable meanings. Socrates is in a different situation, for he represents etymologies from the beginning as the real opinions of the name-givers (401 a), which need not be necessarily correct, but ought to be at least consistent. Of course Socrates might imply that the name-givers deliberately made words that could be variously etymologised to reveal different meanings.⁴² But Socrates

⁴² As Sedley, 142. 148, supposes, comparing with the modern acronyms. But, although Socrates twice points out the possibility that the names (Apollo, 404 e 8 – 405 a 3;

has already considerably advanced in trying to restore plausible initial forms of the words and finding reasons for their historical changes. As a result he restores four alternative initial forms of the name to make the decoding of all four meanings more plausible, which made the procedure again doubtful. One possible escape for this alternative etymologising would be the idea Socrates hints at 401 b 11 – e 2: the different variants of the name of Hestia and different concomitant meanings imply that they come back to various bands of the name-givers. But Socrates does not use this *refugium* otherwise and the ending comment (401 d 6–7) points out that he does not consider it plausible.

Another places imply not doubts in etymology as such, but consciousness of the grades of its probability. The interlocutors recognise in some cases that relevant words have no etymology. It is suggested that these words have been borrowed from other languages (409 d–e; 421 c 12) or have suffered too many changes to find their original form (421 d). In the last part of the etymological section Socrates proposes the analysis of such words into elements to demonstrate that the correctness of such words can be proved. But in spite of this attempt, it is evident that the grades of probabilities of etymology were felt and could be used, when necessary, against the etymological speculations.

Thus, I see in the dialogue some indications of the critical approach to etymology and resulting doubts about the exegetical correctness of some etymologies. It was, to be sure, not pure linguistic considerations, but rather discontent with philosophical claims (expressed or implied) of practitioners of etymology, which made Plato demonstrate the unreliability of their philological methods. But how was it possible? The defenders of the seriousness of etymologies argue that there were no strict rules of etymological method in antiquity.⁴³ That is true in the sense that nobody proposed clear criteria of etymologising and did not criticise proponents of an etymology with clear alternatives to their methods at hand. But there are signs of the dissatisfaction with etymological reasoning, the only purpose of which is to find in words a profound knowledge welcome to the proponents of a certain doctrine, even at price of abolishing resemblance between etymon and derived word.

Artemis, 406 b 5–6) were given in accordance with *all* alternatively suggested etymologies, he does not try to explain how it fits alternative initial forms of the words. It is significant that Socrates is indecisive in the second case: Artemis received her name either in accordance with one of its decoded meanings or with *all* of them.

⁴³ Sedley, 142: "I do not know of any ancient writer who considered etymology to be, as a form of linguistic analysis, manifestly mistaken...".

The Academic Balbus (Cic. *N. D.* 3. 62) admits that there are names of gods for which it is impossible to find etymologies and repudiates the Stoics for the arbitrariness of their etymological method: *Nullum est nomen, quod non possis una littera explicare, unde ductum sit.*⁴⁴

Grote, although arguing that the etymologies of the *Cratylus* could not looked false to Plato, adduces Quintilianus' dictum about Aelius Stilpo and other people of the same kind (1. 6. 37): *cui non post Varronem sit venia?*⁴⁵

These general remarks belong to a significantly later age than the one Plato belonged to. But the same scepticism presumably already underlies Aristophanes' parodying etymology (*Nub.* 297):

ταὐτ' ἄρα καὶ τῶνόματα ἀλλήλοιν, “βροντῇ” καὶ “πορδῇ”, ὁμοίω.

It is directed primarily, to be sure, against attempts to find philosophical wisdom in words, but using as the means for parody the absurdity of their linguistic aspect. Many of Plato's etymologies seem to betray a similar approach.

These passages, as well as Plato's remarks, do not signal the appearance of more sound criteria of etymological analysis. Rather they reflect a common-sense attitude against etymology. In our time as well, among the people who are not acquainted with comparative linguistics, we can find scepticism about etymologies that are sound from the point of view of scholars but distant from the actual form of the word and its current semantics. And on the contrary, non-linguists often bring together words in accordance with a surface similarity of phonetics and sense. It is reasonable to suppose that in ancient times too it was possible to use these common-sense criteria against too bold etymologies.⁴⁶

⁴⁴ A. S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III: Libri II et III* (Darmstadt 1968 = 1958) 1137, *ad loc.*: “of which you could not explain the derivation by means of one letter”. The commentators usually compare the passage with the famous dictum of Voltaire: “L'étymologie est une science où les voyelles ne font rien et les consonnes font peu de chose”. It is, however, significant that Voltaire himself possessed not more scientifically sound criteria of etymologisation than the classical authors I cite had.

⁴⁵ Grote (above n. 8) 528 n. a.

⁴⁶ Grote (p. 519 f.) adduces Schleiermacher and Stallbaum as the notable representatives of the opinion that Plato treats etymology ironically. But Grote also cites Stallbaum, who referred to J. J. Garnier (1729–1835?) and W. G. Tennemann (1761–1814) as first, who suspected Plato's irony. It means that some scholars were perceptive to Plato's irony about etymology before the appearance of the modern scientific approach in linguistics.

The etymological part of the *Cratylus*, as I understand it, has not one single, but various purposes. Socrates' discussion is directed against the extremes of both conventionalism and naturalism, which results in admitting that naturalism is desirable and conventionalism is unavoidable. The etymological section complements this theoretical inference with a similar conclusion about the analysis of the current language: on the whole etymology confirms that the words are descriptions of the things, but there is a considerable doubtful residuum in etymology, which prevents the too insistent search of etymology in every case.

But above these general purposes there are clear indications of Plato's interest in etymology as such, both in the process of explaining single words and in investigating the principles of etymology as a discipline. Probably, this interest of a purely philological kind together with suspicion of its philosophical pretensions made Plato so specifically (but as we have seen not exceptionally) sharp-eyed about the exegetical defects of the etymological art. The keenness of Plato can be seen from his attempts to reflect on the methodological premises of etymology, to refine the method, and to find the explicit grounds for restoring the initial form of the word. As I tried to prove, the final verdict of Plato is that etymology, refined and supplied as it by clearer methodical rules, still falls short of the standard of reliability. It does not mean that etymologising cannot in principle attain the beliefs of name-givers. There are clear examples of indisputable etymologies. Rather Plato sees no possibility of stating infallibly in which of the difficult cases the results of etymologising are reliable and in which they are not reliable. The value of the etymological section is thus of a *bona fide* attempt with a negative result, a sort of *a fortiori* refutation: the etymological method, even improved in comparison with its usual level, can neither become a reliable tool of research into ancient beliefs, nor a reliable method of investigation of the truth about things themselves.

Alexander Verlinsky

St Petersburg University

Bibliotheca classica Petropolitana

В первой части платоновского “Кратила” Сократ занят опровержением языкового конвенционализма, который защищает Гермоген, и доказывает, что слово не есть произвольное обозначение, но “орудие”, предназначенное для отделения одной вещи от другой, и потому должно изготавливаться из материала, соответствующего обозначаемому предмету. Под этим соответстви-

ем или “правильностью имен” подразумевается способность слова быть точным описанием свойств предмета, если оно надлежащим образом этимологизировано. В срединной части диалога Сократ, демонстрируя, в чем состоит “правильность имен”, этимологизирует сперва имена богов, затем обозначения физических понятий и, наконец, понятий, относящихся к этической и эпистемологической сфере; многие из этимологий подразумевают, что создатели языка придерживались гераклитовского учения о всеобщем потоке и движении. Наконец, в беседе с Кратилом Сократ опровергает положения радикального натурализма, который, казалось, одержал победу в предшествующей части, и доказывает, что точное этимологическое соответствие слова обозначаемой вещи не только недостижимо, но и необязательно, а также что использование этимологии как способа постижения философской мудрости о вещах, которую запечатлели в именах их мудрые создатели, невозможно ввиду противоречий, обнаруживаемых в философских принципах их воззрений – одни из имен, будучи этимологизированными, свидетельствуют, что положительным состоянием является покой, другие же, напротив, движение.

Поскольку заключительная часть дискуссии показывает, что Платон не признает за этимологией способности найти истину о вещах, возникает вопрос, почему этимологизации отводится столь значительное место в диалоге. Признавая, что Платон не переходит на позиции конвенционализма в конце диалога, но лишь склоняется к более умеренной форме натурализма, автор статьи полемизирует, тем не менее, с исследователями (Дж. Грот, в последнее время Д. Седли), полагавшими, что сократовские этимологии безусловно достоверны в глазах Платона в экзегетическом плане – как восстановление первоначальной формы слов и воззрений создателей языка, отразившихся в словах.

В противовес этой точке зрения автор пытается показать, что Платон рассматривает искусство этимолога как не соответствующее критериям, предъявляемым к *τέχνη*. Упоминание о мудрости Евтифрона, влиянием которой Сократ объясняет свое этимологическое вдохновение, показывает, что подобному искусству нельзя обучиться, а намерение Сократа очистить себя от этой мудрости на следующий день подразумевает, что этимологией не следует заниматься систематически. Как показывает развитие этого мотива в диалоге, сомнения относятся именно к экзегетическому аспекту этимологии. Экскурс об исторических изменениях слов и о необходимости для этимолога их учитывать, не только показывает проницательность Платона как историка языка, но и наиболее близок по своим общим принципам к современному научному подходу. Парадоксальным образом именно эти соображения сопряжены у Платона с сомнением в надежности этимологического метода: очевидно, он не верит в возможность проследить историю изменения первоначальной формы слов, что подрывает достоверность этимологизации в проблематичных случаях. Не случайно этимологии, характеризующиеся прилагательным *κοινός*, предполагают как

радикальность реконструкции, так и спекулятивность реконструируемых значений и оказываются в особой степени рискованными с точки зрения достоверности.

Автор приходит к выводу, что, не обладая надежными научными критериями, Платон применяет к этимологии обыденные критерии достоверности, как это нередко случалось и в древности, и в Новое время. Не отвергая этимологию в целом, Платон стремится поставить под сомнение надежность ее методов за пределами более или менее очевидных случаев и подготавливает опровержение философских претензий этимологов в заключительной части.

EPHOROS F 42 UND PLATON*

Das Fragment von Ephoros, in dem er den Skythen eine Reihe unvergleichlicher Vorzüge zuschreibt (*FGrHist* 70 F 42 ap. Strab. 7, 3, 9, C 302–303), hat schon oftmals die Aufmerksamkeit der Fachleute auf sich gezogen. Ephoros stellt hier seine eigene Darstellung der Skythen der Beschreibung bei anderen Autoren gegenüber:

οἱ μὲν οὖν ἄλλοι, φησί (sc. Ἐφορος), τὰ περὶ τῆς ὁμότητος αὐτῶν λέγουσιν, εἰδότες τὸ δεινόν τε καὶ τὸ θαυμαστὸν ἐκπληκτικὸν ὄν· δεῖν¹ δὲ τάναντία καὶ λέγειν καὶ παραδείγματα ποιεῖσθαι, καὶ αὐτὸς οὖν περὶ τῶν δικαιοτάτοις ἦθεσι χρωμένων ποιήσεσθαι τοὺς λόγους.²

Das Verständnis der Worte δεῖν δὲ τάναντία καὶ λέγειν καὶ παραδείγματα ποιεῖσθαι sollte an und für sich keine Schwierigkeiten bereiten, jedoch rief die Deutung dieser Phrase eine unerwartete Polemik hervor.

C. Fornara schlug folgende Übersetzung vor: “But Ephorus says it is necessary both to report the opposite and to give examples (of these opposites)”.³ Nach Fornara also ist παραδείγματα ποιεῖσθαι nicht als “(sich) zum Beispiel nehmen”, sondern als “Beispiel anbringen” zu verstehen. Ephoros hat die Griechen nach Fornaras Verständnis nicht dazu auffordern können, in den Skythen ein Vorbild zu suchen.⁴ Zu dieser Deutung führt Fornara das Bestreben, zu beweisen, dass eine “Paradigmatizität” (der Versuch des Historikers, *exempla* dieser Art zur Belehrung des Lesers in seine Arbeit einzuflechten) in der griechischen Historiographie das erste Mal bei Polybios auftaucht.⁵

F. Walbank hat dieser These in seiner Rezension von Fornaras Buch überzeugend widersprochen.⁶ Frei von der voreingenommenen Idee Fornaras geht Walbank vom Text selbst aus. Wie er anmerkt, wäre die Bedeutung “Beispiel anbringen” im Griechischen eher mit den Worten παραδείγματα

* Der Beitrag wurde von Luise Petzschmann aus dem Russischen übersetzt.

¹ δεῖν – eine Konjektur von A. Korais, die von den späteren Herausgebern Strabons anstelle des handschriftlichen δεινόν übernommen wurde.

² Der Text wird zitiert nach: Strabon, *Géographie* IV (Livre VII). Texte ét. et trad. par R. Baladié (Paris 1989).

³ C. W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley 1983) 110. Ebenso wird diese Stelle auch von J. S. Romm verstanden: J. S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought* (Princeton 1992) 45.

⁴ Fornara, *op. cit.*, 110–111.

⁵ Fornara, *op. cit.*, 111–113.

⁶ F. Walbank, *JHS* 105 (1985) 211.

δοῦναι oder auf eine andere ähnliche Weise ausgedrückt worden. τάναντία, so fährt Walbank fort, muss als Objekt zu λέγειν und zu ποιεῖσθαι verstanden werden, παραδείγματα aber als Prädikatsergänzung zu ποιεῖσθαι. Walbank führt entsprechende Beispiele der Verwendung von ποιέω mit zwei Akkusativen sowohl im Aktiv als auch im Medium an, wobei eines gerade auch das prädikativ gebrauchte Wort παράδειγμα ist. “The meaning, – schreibt Walbank, – is clearly: ‘Ephorus says it is necessary not only (καί) to quote cases of an opposite kind but also (καί) to hold these up as examples’”.

Überzeugend ist auch die Antwort Walbanks auf Fornaras Argument, Ephoros hätte die Griechen nicht dazu anhalten können, die Skythen als nachahmenswertes Vorbild zu betrachten. “Of course not *in toto*, – räumt Walbank ein. – But there is no reason why Greeks should not be encouraged to emulate those displaying the justest customs (τῶν δικαιοτάτοις ἤθεσι χρωμένων) *in that respect*”.⁷ Der unbestreitbaren Interpretation von Walbank pflichtet auch V. D’Huys bei.⁸

Ich möchte unterstreichen, dass diese natürliche Deutung der untersuchten Phrase die traditionelle ist. Nichtsdestoweniger scheint die Polemik zwischen Walbank und Fornara nicht ohne Nutzen gewesen zu sein, denn sie hat anschaulich bewiesen, dass es unmöglich ist, folgenden offenkundigen Tatsache zu bestreiten: Ephoros hebt den paradigmatischen Charakter seiner Darstellung der Skythen hervor.

An und für sich könnte ein Bestreben danach, in seinem Werk παραδείγματα anzuführen, wie P. Scheller glaubwürdig darlegt, bei Ephoros leicht unter dem Einfluss seines Lehrers Isokrates entstanden sein.⁹ Gleichzeitig kann Ephoros jedoch keineswegs auch den Inhalt des angeführten Beispiels Isokrates zu verdanken haben. Genauer betrachtet richtet sich in der Darstellung der Skythen bei Ephoros die Aufmerksamkeit auf die Verbindung zweier Motive: Kommunismus von Familie und Eigentum auf der einen Seite und einfache Lebensweise auf der anderen Seite. Diese Verbindung ist keinesfalls traditionell; so verbindet sich Familienkommunismus in der Beschreibung der Agathyrsen bei Herodot mit einer bei weitem nicht einfachen Lebensweise: ἀβρότατοι ἄνδρες εἰσὶ καὶ χρυσοφόροι τὰ μάλιστα (4, 104). Theopompos, ein Zeitgenosse von Ephoros, schrieb den Etruskern Gemeinbesitz an Frauen und Kindern zu (*FGrHist* 115 F 204). Gleichzeitig unterstellt Theopompos den Etruskern eine im höchsten Maße verweichlichte und sitten-

⁷ *Ibid.*

⁸ V. D’Huys, “How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics”, *Ancient Society* 18 (1987) 213.

⁹ P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Diss. (Lipsiae 1911) 77 – 78.

lose Lebensweise. In den *Ekklesiazusen* von Aristophanes wird das Projekt einer kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft verspottet, jedoch auch hier ist es ein Kommunismus luxuriösen Konsums, eine Ordnung, von der man sich die Befriedigung hedonistischer Sehnsüchte verspricht.

Platon jedoch zeichnet ein ganz anderes Bild. Bei ihm finden wir Kommunismus im Zusammenhang mit einer einfachen Lebensweise. Im *Staat* führen die Vertreter der höchsten Schicht, die einen Kommunismus praktizieren, gleichzeitig ein einfaches, streng sittliches Leben (s. bes. *Rep.* 416–420). Bei Platon treffen wir auf diese keinesfalls triviale Verbindung zwischen Kommunismus und einfacher Lebensart zum ersten Mal, wobei, wie E. Barker zeigt, hier beide durch eine von innen her begründete Beziehung vereint sind.¹⁰ Deshalb kann man unmöglich mit K. Popper einverstanden sein, der behauptet, dass “this suggestion (die Festsetzung eines Kommunismus von Eigentum und Familie für die Wächter. – *S. T.*) was neither so novel nor so revolutionary as it sounds”.¹¹

Im Gegenteil, m. E. war die Verbindung zwischen Kommunismus und einfacher Lebensweise eine Neuerung von Platon, und Ephoros entlehnte bei ihm diesen Zusammenhang.

Ich denke gleichfalls, dass Ephoros die Tatsache, dass er eine so ungewöhnliche gesellschaftliche Einrichtung als Vorbild empfiehlt, eben dieser Quelle zu verdanken hat, bei der er auch die Einrichtung selbst entlehnte, das heißt, offensichtlich Platon. Eine Reihe von Stellen im *Staat* und in den *Gesetzen* zeigt tatsächlich, dass Platon sein ungewöhnliches Projekt einer Staatsordnung, die von Ephoros in Teilen wiederaufgenommen wird, in der Form eines παράδειγμα aufstellt. So fragt Platon im *Staat*, nachdem er das kommunistische Prinzip aufgestellt hat, mit der Stimme von Sokrates (472 d 9 – e 1; vorher ist die Rede vom Künstler, der auf seinem Bild das παράδειγμα des herrlichsten Menschen vor Augen zu stellen vermag):

¹⁰ Barker wies darauf hin, dass der Kommunismus bei Platon ein negatives Ziel hat, und dazu dient, die sinnlichen Begierden der Wächter zu beseitigen (s.: E. A. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* [London 1906] 113; idem, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors* [London – New York 1960] 240 n. 1; 246); er unterstrich den Zusammenhang zwischen dem Platonischen Kommunismus und dem Asketismus (*The Political Thought*, 149; *Greek Political Theory*, 247). Merkwürdigerweise wird bei der Diskussion der Frage zum Zusammenhang zwischen dem *Staat* und den *Frauen in der Volksversammlung* bei Aristophanes stets der Unterschied zwischen dem Kommunismus, den Aristophanes verspottet, und demjenigen, den Platon vorschlägt, aus den Augen gelassen. Vgl. das Resümee von J. Adam zu den verschiedenen Positionen, die zu dieser Frage vertreten werden: J. Adam, *The Republic of Plato I* (Cambridge 1905) 345–355.

¹¹ Vgl.: K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies I* (London 1966) 48.

οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως;

Haben wir nicht etwa auch, sozusagen in Worten, ein Vorbild eines vollkommenen Staates vorgestellt?

Weiterhin stellt sich heraus, dass lediglich ein nach solchem Muster errichteter Staat zu einer Blüte fähig ist, wobei das Muster selbst als göttlich bezeichnet wird – τὸ θεῖον παράδειγμα (500 e 3). Im *Staat* bemerkt Platon, als er über die bestmögliche Staatsordnung nachdenkt, in welcher aller Eigentum, Frauen und Kinder gemeinsamer Besitz sind, dass andere Staatsmodelle nicht in Betracht gezogen werden sollten – παράδειγμα πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν (739 e 1–2).¹²

Sein Projekt als Muster empfehlend wusste Platon, dass er auf Zweifel und Einwände stoßen wird, – mit anderen Worten, er war sich der Gewagtheit seines Schrittes bewusst. Davon zeugt die Textstelle *Rep.* 457 c–d, wo Sokrates erstmalig (bis dahin war lediglich ein Sprichwort erwähnt worden, welches besagt, dass unter Freunden alles gemeinsam ist – 424 a 1–2) über die Notwendigkeit des Gemeineigentums der Frauen in einem idealen Staat spricht. Als Antwort auf seine Worte bekundet Glaukon (457 d 4–5):

πολὺ τοῦτο ἐκείνου μείζον πρὸς ἀπιστίαν καὶ τοῦ δυνατοῦ πέρι καὶ τοῦ ὠφελίμου.

dieses Gesetz wird sehr viel mehr Misstrauen hervorrufen, als jenes (weiter oben stand ein anderes die Frauen betreffendes Gesetz zur Diskussion. – *S. T.*), – im Sinne sowohl der Ausführbarkeit als auch der Nützlichkeit.

Sokrates erwidert, die Nützlichkeit dieser Maßnahme werde man wohl kaum bestreiten, jedoch könnten im Zusammenhang mit ihrer Verwirklichung große Unstimmigkeiten auftreten (457 d 6–9). J. Adam ist der Ansicht, dass die Worte von Sokrates Platons eigene Stimmung ausdrücken. Zumindest schreibt er: “Aristotle disappointed Plato’s expectations: for he will not admit that such arrangements are even ὠφέλιμα *Pol.* 1261 a 2 ff.”.¹³ Tatsächlich jedoch waren Platons Erwartungen anderer Art. Davon zeugt die Antwort Glaukons auf die Worte von Sokrates in 457 d 6–9, die Adam nicht berücksichtigt:

περὶ ἀμφοτέρων (i. e. καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ὠφελίμου) ... εὖ μάλ’ ἂν ἀμφισβητηθεῖ

¹² In Bezug auf die Stelle 739 d–e vgl. folgende Bemerkung von W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy* V [Cambridge 1978] 379): “...a completely communistic society like that of the *Republic* is said to provide the only pattern needed for our own states”.

¹³ Adam (o. Anm. 10) I, *ad loc.*

Es wird scheinbar sehr viele Zweifel sowohl in Bezug auf das Eine, als auch in Bezug auf das Andere geben.

Platon verstand also, dass die von ihm vorgeschlagenen Maßnahmen an sich, unabhängig von ihrer Verwirklichung, Einwände hervorrufen werden, das heißt, er erwartete die Kritik seines Projektes in beiderlei Hinsicht.

Und wenn Platon, obwohl er sich der Unausweichlichkeit von Einwänden bewusst war, seine Vorschläge – zumal als Vorbild – anbrachte, so spricht das sowohl von der Kraft, mit der ihn diese Ideen beherrschten, als auch von seiner intellektuellen Kühnheit. Mit anderen Worten, auf diese Art konnte nur jemand vorgehen, der eine radikale Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse anstrebte und sein Rezept für rettend und einzig richtig hielt. Eben ein solcher Denker war Platon. Ephoros' Hauptinteressen lagen jedoch auf ganz anderen Gebieten. Auch ist in ihm wohl weder ein energischer noch origineller Denker zu sehen. Wenn er jedoch eine so ungewöhnliche und streitbare Gesellschaftsordnung als παράδειγμα darstellen konnte, so scheint offensichtlich, dass ihm das nur unter dem Einfluss Platons möglich war. Ich nehme also an, dass Ephoros Platon sowohl die Tatsache zu verdanken hat, dass er den Skythen eine ungewöhnliche Gesellschaftsordnung zuschreibt, in der sich Kommunismus und einfache Lebensweise verbinden, als auch den Tatbestand, dass er diese als eine vorbildliche darstellte. Scheller hat wahrscheinlich recht, wenn er annimmt, dass das Bestreben, παραδείγματα in seiner Arbeit anzubringen, bei Ephoros unter dem Einfluss von Isokrates entstand. Jedenfalls war es Ephoros nur dank Platon möglich, die Skythen in Verbindung mit deren Kommunismus und deren einfacher Lebensart als παράδειγμα darzustellen.

Souren Takhtajan

Universität St. Petersburg

В статье анализируются черты сходства между проектом наилучшего государства у Платона и описанием скифов в F 42 Эфора. В “Государстве” для высшего сословия характерно сочетание коммунизма с простым образом жизни. Объединение этих двух установлений, как подчеркивает автор статьи, не было чем-то традиционным и, очевидно, представляет собой нововведение Платона. Между тем Эфор приписывает скифам оба эти установления. Очевидно, он сделал это под влиянием Платона.

Свой необычный проект государственного устройства Платон выдвигал в качестве παράδειγμα. Эфор также преподносил скифов как образец. По-видимому, и здесь следует видеть влияние философа на историка.

НОВЫЕ ДАННЫЕ О КУЛЬТЕ АФРОДИТЫ В ГЕРМОНАССЕ

С территории Таманского городища происходит несколько эпиграфических свидетельств культа Афродиты в Гермонассе. Наиболее раннее из них – *КБН* 1041, маленький фрагмент посвятельной надписи от имени Акии, дочери Перисада (I); эпитет богини не сохранился, возможно, его и не было на камне. Хронологически за ним следует посвящение дочери Федима времени Спартока III (*КБН* 1043); богиня выступает здесь без эпитета, как и во много более поздней надписи синоподы Афродиты *КБН* 1055 (II в. н. э.).

Вслед за предшественниками издатели *КБН* относят к числу гермонасских вотивную надпись царя Савромата I *КБН* 1045 (105 г. н. э.), в которой говорится о восстановлении им пришедших в ветхость зданий, окружающих храм Афродиты Апатуриады (Ἀπατουριάς); отсюда заключают, что в Гермонассе находился филиал святилища Апатурской богини. К сожалению, нет полной уверенности, что камень, найденный Г. Келером во дворе местной церкви, происходит именно с территории Таманского городища. Еще для постройки Суворовым крепости Фанагория вместе с прочим строительным камнем в Тамань стали свозить надписи, рельефы и т. д. со всего Таманского полуострова; это активно практиковалось и в дальнейшем.¹ Не исключено, что в надписи говорится о ремонтных работах в самом Апатуре и камень происходит именно оттуда. Еще одна сильно фрагментированная надпись, по-видимому посвящение Афродите Урании, владычице Апатура, датированная правлением Савромата (I или II), обнаружена относительно недалеко от Тамани; она была вторично использована при сооружении кургана и могла быть перемещена сюда как из Гермонассы, так и из находившегося где-то поблизости Апатура.²

¹ К. К. Гёрц. *Археологическая топография Таманского полуострова* (СПб. 1898) 58 сл., 64 сл., 78; И. В. Тункина. К истории археологического изучения Таманского полуострова в конце XVIII – первой четверти XIX вв. // *Боспорский сборник* 2 (1993) 6 сл.; она же. *Русская наука о классических древностях Юга России (XVIII – середина XIX в.)* (СПб. 2002) 559 сл.

² С. Р. Тохтасьев. Надписи Таманского музея // *Таманская старина* 4 (СПб. 2002) 85–89, № 3. Там же (100 прим. 23; NB: в тексте статьи соответствует прим. 21; после прим. 8 нумерация примечаний нарушена!) см. о несостоятельной попытке Г. А. Кошеленко локализовать Апатур в районе Фанагории. К интерпре-

Археологический сезон 2000 года обогатил нас еще одним эпиграфическим памятником. При работах Гермонасской экспедиции ГМИИ им. А. С. Пушкина под руководством С. И. Финогеновой в заполнении ямы (№ 8) был обнаружен миниатюрный постамент статуи Афродиты с посвятителной надписью. Яма расположена в западной части Северо-восточного раскопа на площади II, имеет в плане округлую форму и вертикальные стенки, заполнена темным суглинком. Диаметр – 2,21 м, глубина – 0,95 м, подошва лежит на глубине 9,03 м от современной дневной поверхности. Находки носят смешанный характер: наряду с фрагментами пухлогорлых хиосских амфор 1-й половины V в. до н. э. здесь найдена краснолаковая керамика II–III вв. н. э. Устье ямы открыто на 35-м штыке в слое I–II вв. н. э.; вероятно, она одновременна слою. На дне ямы найден фрагментированный алтарь из мрамора высотой 21 см. С трех сторон он имеет гладкие стенки, обрамленные снизу профилированным основанием, а сверху – карнизом с двумя выступами, имитирующими акротерии; его задняя сторона сбита, но, судя по всему, не была обработана изначально, в расчете на пристенную установку, – точно так же, как публикуемый постамент.

Постамент с надписью, изготовленный из светлого ракушечника, имеет прямоугольную форму, ширина каждой стороны по верхней и нижней поверхностям, имеющим, соответственно, профилированный карниз и валик, – 24 см; высота камня – 12,5 см; ширина плоскости, на которых высечена надпись, – 20 см, высота – 0,75 см. В верхней плоскости постамента высечено заглабление, точнее – широкий паз, очевидно, для подошвы статуи, глубиной около 5 см и шириной около 16 см, в пределах которого по двум углам просверлены круглые в сечении отверстия; на задней поверхности имеются прямоугольные пазы, очевидно, для крепления к стене здания. В это заглабление вставлена изготовленная из такого же камня довольно неказистая плитка толщиной около 20 см, имеющая примерно такое же углубление для установки статуи, но уже округлой формы; по ее углам расположены сквозные отверстия, сходящиеся с отверстиями в постаменте.

Зачем была изготовлена эта дополнительная деталь, остается неясным. Возможно, по каким-то причинам заказы на постамент и на статую не были согласованы, так что форма и габариты опорной части статуи не подошли к постаменту; затем брак устранили при помощи

тации Strab. XI, 2, 10, главного источника о местонахождении святилища, см.: Тохтасьев. Σινδίκά // Там же, 26 сл., прим. 7.

Посвящение Гераклида из Гермонассы (Фото: С. В. Покровский)

этой плитки. Другое решение заключается в том, что первоначально камень с надписью был votивным алтарем, а впоследствии, путем соответствующей обработки верхней плоскости и с прибавлением еще одной детали, был превращен в постамент.

Надпись (см. илл.) высечена в три строки, довольно изящно, но без предварительной разметки и не по линейкам, отчего некоторые буквы “прыгают”, а конечные буквы в стк. 1 и 2 стоят впритык к краю камня. Высота букв – 1,7–2,0 см (*phi* – 2,5 см). За исключением *эпсилон*, буквы выписаны широко, усики *каппы* укорочены, некоторые буквы имеют слабо выраженные апексы. В совокупности все признаки указывают на время от 2-й четверти до середины IV в. до н. э., что подтверждается сопоставлением с палеографией надписей, датированных правлением Левкона, сына Сатира.³ Таким образом, на сегодняшний день это наиболее древнее свидетельство культа Афродиты в Гермонассе.

Ἡρακλείδας
Ἡρακλεώτας
Ἀφροδίτῃ.

Гераклид, гераклеец, (посвятил) Афродите.

Любопытно, что этот Гераклид готов был опустить свое отчество в пользу этника (для того и для другого места на камне просто не хватало), очевидно, дорожа тем, что и имя его родины, и его собственное образовано от имени божественного героя.

Первые две строки, как видим, написаны на дорийском диалекте, третья – на ионийском. Вполне возможно, что резчик, носитель ионийского диалекта, неосознанно искажил текст подлинника, врученный ему Гераклидом (у языковедов это называется автоматической конверсией); подобные примеры на Боспоре (и не только) известны.⁴ Однако не менее вероятно-

³ Обзор палеографии и иллюстративный материал см.: О. Ю. Соколова, Н. А. Павличенко. Новая посвятельная надпись из Нимфея // *Hyperboreus* 8 (2002): 1, 102 сл.; см. также: Тохтасьев. Надписи Таманского музея, 81 сл., № 1: эпитафия приблизительно 1-й четверти IV в. (утверждение, что в боспорских надписях этого времени интерпункция не встречается [с. 82], ошибочно, ср. *КБН* 209).

⁴ С. Р. Тохтасьев. Рец.: L. Dubois. *Les inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Genève 1996) // *Hyperboreus* 5 (1999): 1, 171, прим. 22; он же. Надписи Таманского музея, 97 сл., прим. 6 (с лит.), где, в частности, упомянута эпитафия гераклеота раннего IV в. из Нимфея *КБН* 923, видимо, целиком написанная на мегарском диалекте: Πύρρος Ἐορυνόμο Ἡρακλεώτας; ср. надгробие из Фанагории 1-й поло-

но, что таким способом сам посвяtitель нарочно хотел подчеркнуть сугубо местный характер божества, святилище которого имело в Гермонассе особое значение. В таком случае, хотя ее эпитет опущен, речь идет скорее всего об Афродите Урании, конкретнее – о владычице святилища Апатур, филиал которого к тому времени, по-видимому, был учрежден в Гермонассе.⁵ Конструктивные особенности публикуемого памятника, как, по-видимому, и упомянутого выше мраморного алтаря, указывают на его установку в помещении, каковым естественно считать храм.

Как и следовало ожидать, имя Гераклид многократно засвидетельствовано в Гераклее.⁶

Пребывание гераклейцев на Боспоре в IV–III вв. до н. э. эпиграфически фиксируется теперь во всех его крупных городах, кроме Феодо-

вины IV в. Παντίας Τεγεάτας (В. П. Яйленко. Одна боспорская эпитафия // *Проблемы античной культуры* [М. 1986] 222 слл. = SEG XXXVII 676). То же можно предполагать для Μέλας Σίμο Συρακόσιος, КБН 203 (1-я половина IV в.); во всяком случае этникон написан не по-ионийски (было бы Συρηκόσιος). Однако женское имя Παύνα явно негреческого происхождения в эпитафии IV в. КБН 1065 из Гермонассы рядом с отчеством Νύμφεω с ионийской флексией следует, скорее всего, рассматривать как усиленную транскрипцию этимона с кратким *-а- в ауслауте, ср. малоазийское Νανα рядом с γυνή, Ἀννη, Ἄττω в КБН 209 того же времени; ср.: С. Р. Тохтасьев. Из ономастики Северного Причерноморья II // *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья* (СПб. 1992) 196 сл. То же – в ионийской эпитафии из Фанагории конца V – начала IV в. до н. э. (Н. С. Белова. Эпиграфические материалы Фанагорийской экспедиции // *ВДИ* 1977: 3, 105 слл.); Μικκαλίων Δημητρίο, Πατίκα Δημητρίο; женское имя может быть иранским (скифским) – *Patikā-, ср. (мужское) *Patika- (W. Hinz. *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen* [Wiesbaden 1975] 187); тем примечательнее в таком случае *альфа*, транскрибирующая долгий ā.

⁵ В соседней Фанагории такой филиал, который Страбон XI, 2, 10 (видимо, из Артемидора) называет “знаменитым (или: примечательным) святилищем Афродиты Апатурос” (τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐπίσημον τῆς Ἀπατούρου), судя по надписям, был основан не позже, чем в начале IV в. (С. Р. Тохтасьев. Апатур. История боспорского святилища Афродиты Урании // *ВДИ* 1986: 2, 142; Н. В. Ломтадзе. Картографирование эпиграфических памятников Фанагории как источник по исторической топографии города // *История и культура древнего мира. Российско-болгарский сборник статей и учебных материалов в честь Т. В. Блаватской* [М. 1996] 152 слл.). Реальность эпитета Ἀπάτουρος совершенно неубедительно отрицали Л. Дюбуа (*Les inscriptions*, 124, п. 65, ad № 73) и Ю. Г. Виноградов (Gnomon 72 [2000] 326; он же. Левкон, Гекатей, Октамасад и Горгипп // *ВДИ* 2002: 3, 18, прим. 51: не более чем остроумное предположение о сокращении Страбоном или его источником засвидетельствованного надписями эпитета Ἀπατούρου μεδέουσα). Ср.: Тохтасьев. Рец.: L. Dubois, 188 и прим. 78.

⁶ См., например: И. Б. Брашинский. *Греческий керамический импорт на Нижнем Дону* (Л. 1980) 158, № 204–210; 164, № 294–302 (керамические клейма IV в. до н. э.).

сии (в ней вообще найдено очень мало надписей) и Фанагории (число надписей загадочным образом тоже весьма незначительно, эпитафий V–III вв. в *КБН* числится всего три;⁷ позже к ним добавились надгробия Миккалиона и Патики, а также Пантия из Тегеи, см. выше, прим. 4); впрочем, В. Амелинг правдоподобно восстанавливает надпись *КБН* 973 именно как эпитафию гераклеяца: Ἀγίας Σ[ατύρου?] Ἡρακλε[ώτης].⁸ Ранее были опубликованы эпитафии гераклеяцев из Пантикапея (*КБН* 246), Нимфея (923, 924) и Горгиппии (1193).

С. И. Финогенова

Гос. Музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина

С. Р. Тохтасьев

*Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
Bibliotheca classica Petropolitana*

Die Verff. publizieren eine kleine Statuenbasis aus der 1. Hälfte des 4. Jh. v. Chr. mit einer Votivinschrift für Aphrodite, die 2000 bei den Ausgrabungen in Hermonassa (Taman-Halbinsel) aufgefunden wurde. Das Bildnis der Aphrodite wurde von dem Herakleoten Herakleides offensichtlich im dortigen Heiligtum der Göttin aufgestellt. Vermutlich handelt es sich um eine Statue, die der Aphrodite Urania geweiht war, der Herrin des Heiligtums Apaturon, dessen Filiale in Hermonassa wohl zu jener Zeit schon existierte. Aus Hermonassa stammen noch einige weitere Weihinschriften für Aphrodite – *CIRB* 1041, 1043, 1055 – und wahrscheinlich auch 1045. Vgl. auch eine Inschrift aus der Gegend von Taman (o. Anm. 2), die wie *CIRB* 1045 entweder aus Hermonassa oder aus Apaturon selbst stammt.

⁷ В. П. Яйленко (Материалы по боспорской эпиграфике // *Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья* [М. 1987] № 139) относит к числу эпитафий метрическую надпись IV в. *КБН* 991.

⁸ W. Ameling. *Prosopographia Heracleotica* // *The Inscriptions of Heraclea Pontica*. Ed. by L. Jonnes (*IGSK* 47, Bonn 1994) 122; ср. неионийскую огласовку Ἀγίας. Даже если эта надпись является посвянительной, она, вопреки Н. П. Розановой (*СА VII* [1941] 250 № 2, ed. gr.), во всяком случае не может быть частью архитрава храма Геракла (это плитка толщиной 10 см); ср.: М. М. Кобылина. Фанагория // *МИА* 57 (1956) 60. Яйленко (указ. соч., № 130) ошибочно утверждает, что на фотографии в ed. gr. после ΗΡΑΚΛΕ видна *iota*.



MANTIKΛΟΝ ΜΑΝΕΦΟΕΚΕ ΦΕΧ
ΟΜΑΜΑΤΤΕΙΛΕΙΛΑΥΙΟΝ
ΑΡΤΥΡΟΤΟΧΟΙΤΑΣ
ΑΒΟΝΑΒΙΟΦΑΔΥΤΙΣΑΤΑ



DIE ERSTEN HEIDNISCHEN LESER DER EVANGELIEN

Vor etwa einem Jahrzehnt hat der Jubilar in Tübingen ein unvergeßliches Seminar über das *Testimonium Flavianum* abgehalten. Er plädierte darin überzeugend für die weitgehende Echtheit dieses seit langer Zeit umstrittenen Textes.¹ M. E. leidet es keinen Zweifel, daß Josephus von Jesus wußte. Er berichtet ja auch noch über die Steinigung des Herrenbruders Jakobus zusammen mit anderen Judenchristen,² veranlaßt durch den Hohenpriester Hannas II., den Sohn des Hannas der Leidensgeschichte. Aber Josephus war Jude und als ein als Freigelassener Vespasians in Rom lebender Priester aus Jerusalem mit den dortigen Vorgängen der Jahre 30 und 62 wohl vertraut. Seine Nachrichten stammen aus persönlicher Erinnerung bzw. mündlicher Tradition; ob er je in ein Evangelienbuch hineingeschaut hat, bleibt mehr als unsicher. Er war ja selbst Zeitgenosse der Evangelisten. Das Evangelium nach Markus entstand m. E. kurz vor 70 n. Chr., das nach Lukas etwa zwischen 75 und 80, das nach Matthäus gegen 90–95 (bzw. 100). Das Johannesevangelium wurde wohl von den Schülern des Autors kurz nach 100 herausgegeben.³ Doch wer waren die ersten *heidnischen* Autoren, bei denen wir einigermaßen begründet annehmen können, daß sie eine Evangelienschrift eingesehen haben? Die Frage ist äußerst umstritten. E. Norden, dieser vorzügliche Kenner der antiken Literatur, meint, daß das vom attizistischen Stil verwöhnte Leserpublikum des 2. Jh.s “die religiösen Urkunden der Christen als stilistische Monstra betrachten” mußte⁴ und kommt zu dem Schluß, “daß Heiden nur dann die Evangelien (und die Briefe) gelesen haben, wenn sie sie, wie Celsus, Hierokles, Porphyrios und Julian, widerlegen wollten”.⁵ Er beruft sich dabei auf das Zitat Tertullians (*De test. animae* 1, 4):

Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam christianus.

¹ Joseph. *Ant.* 18, 63.

² *Ant.* 20, 200: τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ. Über dieses Martyrium erzählen nur noch späte legendäre christliche Quellen, s.: M. Hengel, *Kleine Schriften III: Paulus und Jakobus*, WUNT 141 (Tübingen 2002) 553 ff. Josephus hat den zuverlässigsten Bericht.

³ M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (London 2000); eine Zusammenfassung erschien auf deutsch in *Hyperboreus* 7 (2001): 1–2, 332–351; zu Johannes s.: M. Hengel, *Die johanneische Frage*, WUNT 67 (Tübingen 1993).

⁴ *Die antike Kunstprosa*, Nachdruck der 5. unv. Aufl. II (Darmstadt 1958) 517.

⁵ *Ibid.*, 518. Julian war freilich als Christ erzogen worden: s. u. Anm. 40/41.

M. E. hat Norden diese in polemischem Kontext stehende Stelle falsch gedeutet.⁶ Es geht dem hervorragenden gebildeten und stilistisch versierten christlichen Eiferer darum, daß zu dem Sinn der christlichen Schriften niemand Zugang hat, der nicht bereits Christ ist. Heiden stimmen ihnen nicht zu, weil sie es nicht wollen. *Annuere*, 'beistimmen', bedeutet etwas anderes als 'lesen'. Lesen kann man etwas aus Neugier, Informations- oder Sensationsbedürfnis, ohne Stil und Inhalt anzuerkennen. Hinzu kommt, daß von der Literatur des 2. Jh.s, sei sie nun pagan oder christlich, das allermeiste verlorengegangen ist. Das *argumentum e silentio* ist immer das schwächste, auch bestand eine solche Abneigung gegen die Christen, daß man sie ungern erwähnte: Selbst Cassius Dio zu Beginn des 3. Jh.s verschweigt – aus Haß gegen sie – ihre Existenz.⁷ Dabei war um 200 die geistige Auseinandersetzung mit den Christen in vollem Gange. Man denke nur an Clemens Alexandrinus und die Katechetenschule in Alexandria oder eine so gelehrte Gestalt wie Julius Africanus.

Ganz sicher wissen wir von dem Mittelplatoniker K e l s o s aus seiner ca. 178 n. Chr. erschienenen Schrift gegen die Christen, Ἀληθὴς λόγος, daß er alle vier kanonischen Evangelien gelesen und dazu auch apokryphe Texte gekannt hat, ja man darf annehmen, daß sich seine Kampfschrift gegen die Versuche christlicher Apologeten richtet, die neue Religion öffentlich zu verteidigen.⁸ Seine scharfen Angriffe gegen das Christentum und seinen Stifter unter Berufung auf einen jüdischen Gewährsmann zeigen, wie genau er die christlichen Texte studiert und daraus Waffen gegen die neue Bewegung geschmiedet hat.⁹ Aber er war sicher nicht der erste Heide, der diese Schriften zur Kenntnis nahm. In den etwa gleichzeitigen *Acta der Märtyrer von Scili*, einer kleinen nordafrikanischen Stadt, fragt der Statthalter Saturninus die zusammen mit ihren gottesdienstlichen Büchern vor sein Tribunal nach Carthago verbrachten Christen nach dem Inhalt ihres Bücherkastens (*capsa*). Ihr Sprecher Speratus antwortet: "Bücher und Briefe eines gerechten Mannes mit Namen Paulus".¹⁰ Bei den "Büchern" wird es sich

⁶ *Loc. cit.*, Anm. 1.

⁷ Er polemisiert jedoch indirekt gegen sie, so in der Maecenasrede vor Augustus, Cassius Dio 52, 36.

⁸ S. jetzt die ausführliche Untersuchung von J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3 (Tübingen 2000) 26–61: "Celsus and the Gospels".

⁹ Zum Text des Kelsos s.: Robert Bader, *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos*, TBAW 5 (Stuttgart – Berlin 1940) und die kommentierte englische Übersetzung von H. Chadwick: Origen, *Contra Celsum* (Cambridge 1953, ²1965).

¹⁰ *Mart. Scil.* 12 in: H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, OCT (Oxford 1972) 88: *Libri et epistulae Pauli viri iusti*.

vor allem um die Evangelien gehandelt haben, deren regelmäßige Verlesung im Gottesdienst schon Justin als festen Brauch bezeugt.¹¹ Man möchte doch annehmen, daß die römischen Provinzbehörden bei ihren Strafprozessen gegen die Christen zuweilen auch einen Blick in die Schriften dieser bedrohlich erscheinenden *superstitio*¹² geworfen haben, wir besitzen jedoch keine Hinweise dafür. Die absurden Vorwürfe gegen die Christen wegen angeblichen Kannibalismus, nächtlicher Ausschweifungen und ἁθεότης entsprangen der haßerfüllten Phantasie der Menge und hatten kaum Anhalt in den christlichen Schriften.¹³

Ganz anders sieht es bei einem Zeitgenossen des Kelsos, bei Galen aus (129 – ca. 216 n. Chr.). Er erwähnt Juden und Christen in sechs Texten, die etwa zwischen 162 und 192 verfaßt wurden. Dabei enthält er sich aller aggressiven Polemik, kritisiert aber ihren nicht rational begründbaren „unkritischen Dogmatismus“, mit dem sie sich „an die geistige Autorität ihrer jeweiligen Schulgründer klammern“ und bereit sind, „alles auf guten Glauben hinzunehmen“.¹⁴

Einen gewissen Respekt bezeugt der Freund und Leibarzt Marc Aurels gegenüber ihrer Todesverachtung und asketischen Lebensführung. Ich zitiere im Folgenden den Text in der englischen Übersetzung aus dem Arabischen von Walzer:

“Most people are unable to follow any demonstrative argument consecutively; hence they need parables and benefit from them” – and he (Galen)

¹¹ *Apol.* I, 67, 3. Er nennt die Evangelien in der Regel im Anschluß an Xenophons Erinnerungen an Sokrates ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων; vgl. 66, 3; s.: M. Hengel, *Gospels* (Anm. 3). Der Begriff εὐαγγέλιον für eine Schrift wäre für einen Heiden schwer verständlich gewesen.

¹² Zum Vorwurf der *superstitio* s. schon Plin. min. *Ep.* 10, 96, 8; Tac. *Ann.* 15, 44, 3; Suet. *Nero* 16, 3.

¹³ S. dazu u. Anm. 33 die Angriffe Frontos. Bestenfalls könnte man auf die nächtliche Feier der Eucharistie und auf ihre Elemente als Leib und Blut Christi verweisen, s. etwa *Joh* 6, 53 f. Ob Fronto ausschweifende christlich-gnostische Kulte kannte, wie sie etwa auf abstoßende Weise später Epiphanius, *Pan.* 26, 4 f. beschreibt, scheint mir gegen S. Benko, *Pagan Rome and Early Christians* (London 1985) 54–78, fraglich zu sein. Ähnliche Beschuldigungen wurden früher gegen das Judentum erhoben.

¹⁴ R. Walzer, „Galen“, *RAC* 8, 777–786 (782); ders., *Galen in Jews and Christians* (Oxford 1949), dort S. 10–16 die Texte: drei Texte sind erhalten in griechischem Original, drei arabisch; dazu die Rezension von A. D. Nock, *Gnomon* 23 (1951) 48–52. Zu dem sechsten Text speziell über die Christen und der komplizierten arabischen Textüberlieferung s. die gelehrte Studie von S. Gerö, „Galen on the Christians. A Reappraisal of the Arabic Evidence“, *OCP* 56 (1990) 371–413. S. auch: V. Nutton, „Galenos aus Pergamon“ *DNP* 4 (1998) 748–756.

understands by parables tales of rewards and punishments in a future life – “just as now we see the people called Christians drawing their faith from parables [and miracles], and yet sometimes acting in the same way [as those who philosophize]. For their contempt of death [and of its sequel] is patent to us every day, and likewise their restraint of cohabitation. For they include not only men but also women who refrain from cohabiting all through their lives; and they also number individuals who in self-discipline and self-control in matters of food and drink, and in their keen pursuit of justice, have attained a pitch not inferior to that of genuine philosophers”.¹⁵

Galen mußte die autoritative Lehre der Christen (und Juden) als nicht rational begründbar und daher unphilosophisch entschieden ablehnen, ist aber doch von ihrer ethischen Haltung beeindruckt. Er scheint engere Kontakte mit ihnen besessen zu haben und hat vielleicht auch durch Hören oder Lesen Bekanntschaft mit den Evangelien gemacht.¹⁶ A. v. Harnack urteilte über diesen Text Galens: “Ein unbestocheneres und glänzenderes Zeugnis für die Sittlichkeit der Christen kann kaum gedacht werden”.¹⁷

Der Arzt Galen, der weitgereist durch seinen Beruf mit Menschen aller Schichten, von Sklaven bis zum Kaiser zusammenkam, der nüchterne Empiriker und wahrheitsbewußte Philosoph, “a man moreover marked by a strong theism and a unswerving attachment to ‘whatsoever things are of

¹⁵ Walzer, “Galen”, 15. 57. 65: Aus einem Kommentar Galens zu Platons *Politeia* oder zu *Phaidon*. Bei den in eckigen Klammern stehenden Worten ist die arabische Textüberlieferung nicht einheitlich. Zu dem arabischen Äquivalent ‘rumuz’, das Walzer mit ‘parables’ übersetzt und hinter dem er ein παραβολαί oder μῦθοι vermutet, s. Gerö (*op. cit.*). Er schlägt Anm. 104 νεύματα oder σημεία vor. Es steht auf jeden Fall im Gegensatz zur rationalen logischen Beweisführung.

¹⁶ Norden, *Kunstprosa* II, 518 f. Anm. 1, der den Text aus einer älteren von A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* I⁴, 260 Anm. 1 zitierten lateinischen Übersetzung kannte, vermutet, daß es “wenigstens wahrscheinlich ist, daß er etwas von den Evangelien gelesen hat (sicher ist es ... nicht)”. Walzer, “Galen”, 71, hält dies nicht für notwendig und vermutet jedoch “personal contacts” bzw. den Besuch von “public gatherings” der Christen, “where passages from the Gospels were recited just like secular literature”. Galen wurde 129 in Pergamon geboren, wo Christen schon längst zu Hause waren (s. *Apk* 2, 12 ff. und den *Märtyrer Antipas*) und kam ca. 149 nach Smyrna, als Polykarp, “der Lehrer der Provinz Asia und Vater der Christen” (*Mart. Polyc.* 12), dort seit Jahrzehnten gewirkt hatte, und ging 162 nach Rom, als Justin dort wirkte und zwischen 163–167 von dem Stadtpräfekten Junius Rusticus, dem stoischen Erzieher und Freund Marc Aurels (1, 7; *Mart. Justini* 1), mit seinen sechs Genossen zum Tode verurteilt wurde.

¹⁷ *Mission und Ausbreitung des Christentums* I (Leipzig ⁴1924) 234.

good report’ ”,¹⁸ wollte bei allen grundsätzlichen philosophisch begründeten Vorbehalten der ethischen Lebensführung der Christen seine Anerkennung nicht versagen. Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, daß philosophisch interessierte Christen sich schon zu Lebzeiten des großen Arztes von diesem angezogen fühlten. So sollen die Schüler des vom Bischof Viktor von Rom (ca. 186–197) exkommunizierten “Schusters” Theodotos, eines häretischen christlichen Lehrers, Galen wegen seiner Wissenschaftlichkeit hoch geschätzt, ja sogar förmlich “angebetet” haben.¹⁹

Von ganz anderer Art war die Anteilnahme eines dritten Zeitgenossen, L u k i a n aus dem syrischen Samosata.²⁰ Ihn trieb kein sachliches Interesse, sondern die Neugier über den abstrusen Aberglauben der um die Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien schon sehr verbreiteten Christen.²¹ Einige Anspielungen in seiner Spottschrift über den kynischen Philosophen Peregrinus Proteus und dessen Selbstverbrennung 167 n. Chr. in Olympia, die er als Augenzeuge erlebt haben will, weisen auf eine oberflächliche Kenntnis der Evangelien hin. Peregrinus hatte sich nach Lukian in Palästina zum Christentum bekehrt und war dort zu höchsten Ehren gelangt, ja Bischof und angesehener Lehrer geworden, der ihre Schriften auslegte und eigene christliche verfaßte.²² Lukians parodierende Darstellung des Todes und der “Apotheose” seines Helden hat eine Reihe von Anklängen an die Evangelientradition, die besser durch eine Kenntnis der Passionsgeschichte erklärt wird als durch bloße Topoi hellenistischer Heroenverehrung.²³

¹⁸ A. D. Nock, *Gnomon* 23 (1951) 52 unter Verweis auf das Galenzitat 2, 3 bei Walzer 65 f. Anm. 3, aus *De usu part.*: daß man, um die Natur zu erkennen, nicht den “anatomischen Büchern, sondern nur den eigenen Augen vertrauen” dürfe.

¹⁹ Euseb, *HE* 5, 28, 14: Γαληνὸς ... ἴσως ὑπὸ τινῶν καὶ προσκυνεῖται.

²⁰ Zu Lukian s.: R. E. van Voorst, *Jesus Outside the New Testament* (Grand Rapids, Mich. 2000) 58–64.

²¹ S. dazu o. Anm. 16 das zu Galen Gesagte und Lukian, *Alex.* 25. 38, ja bereits Plin. Min. *Ep.* 10, 96, 9 ff.: *propter periclitantium numerum*.

²² Lukian, *Peregrinus* 11 f.

²³ Schon P. de Lagarde und im Anschluß an ihn Th. Zahn vermuteten: “Lucianum scripta christiana legisse mihi quidem certissimum est...” P. de Lagarde, *De novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo* (Berlin 1857) 20; Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873) 517–528 und vor allem 593 ff. Unzureichend ist P. Riessler, “Lucian von Samosata und die Heilige Schrift”, *ThQ* 140 (1933) 64–72. S. weiter: M. Hengel, “Das Begräbnis Jesu bei Paulus”, in: F. Avemarie, H. Lichtenberger (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135 (Tübingen 2001) 146 f. und Anm. 103. Lukian stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Tod des “gekreuzigten Sophisten” Christus (11 f.) und dem “zum Sterben bereiten Sophisten” Peregrinus (32) sowie dessen Feuertod “für die Menschen”, um sie zu lehren, den Tod zu verachten. Er, “der Sohn des Zeus”, steigt aus der Flamme “in den weiten Olymp auf” und wird als “größter

In Justins *Dialogus cum Tryphone* hat der wegen des Barkochba-Aufstandes aus Judäa nach Ephesus geflohene philosophisch interessierte jüdische Kontrahent Tryphon "eure in den sogenannten Evangelien enthaltenen Gebote" sorgfältig gelesen. "Sie sind jedoch so bewundernswürdig und großartig", daß sie nach seiner Meinung "kein Mensch einhalten kann".²⁴ Damit meint Tryphon vor allem die Bergpredigt. In einer frühannaitischen Überlieferung, die letztlich auf den Anfang des 2. Jh.s zurückgehen kann, wird das 'Evangelium' durch R. Meir als 'awen-gillajon,²⁵ d. h. 'Unheilsrand' verspottet, und in einer Diskussion des R. Gamaliel und seiner klugen Schwester Imma Schalom mit einem christlichen "Philosophen"²⁶ beruft sich dieser in widersprüchlicher Weise auf ein Wort aus dem 'awon-gillajon ('Frevelrand'), genauer aus der Bergpredigt (Mt 5, 17), und erweist dadurch, daß sein judenchristlicher Gesprächspartner bestechlich ist.²⁷ Aber auch hier handelt es sich um jüdische Überlieferungen, die lediglich zeigen, daß Juden schon früh über Evangelientexte mit Christen diskutiert haben, ein Vorgang, der auch für den jüdischen Gewährsmann des Kelsos gelten mag. Es scheint schon im 2. Jh. eine Art von jüdischem "Antievangelium"

Heros Throngenosse von Hephaistos und Herakles, dem Herrn" (28 f.). Auch den "allen bekannten Syrer aus Palästina", der ein Experte für die Heilung von dämonisch besessenen Mondsüchtigen ist (*Philops.* 16; vgl. Mt 17, 15), und anderes könnte man hier erwähnen. Es scheint mir unmöglich zu sein, alle diese Züge auf bloße Topoi des hellenistischen θεῖος ἀνὴρ zurückzuführen, wie dies bei H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, TU 76 (Berlin 1901) geschieht, zumal der θεῖος ἀνὴρ als festgeprägter "hellenistischer" Typus mehr als fraglich ist.

²⁴ *Dial.* 10, 1; vgl. 18, 1: Der Protest Tryphons richtet sich darum nicht gegen die Gebote Jesu, sondern gegen die Christologie und Soteriologie, daß die Christen so töricht sind, "auf einen gekreuzigten Menschen ihre Hoffnung zu setzen".

²⁵ *gillajon* ist der unbeschriebene Pergamentrand der Torarollen.

²⁶ *pjlswf*, d. h. hier Judenchrist.

²⁷ bShabbat 116 a/b. Text und Übersetzung bei H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, SIJB 37 (Leipzig 1937) 2/19*; dazu J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (Jerusalem ³1952) 53 ff. In ihrer heutigen aramäischen Form hat die schwankartige Erzählung eine späte sekundäre Gestalt, doch muß ihr Ursprung älter sein. Klausner datiert den Vorgang "sofort nach der Tempelzerstörung" (55) sicher zu früh. Vielmehr wird der mathäische Text von 5, 17 als Ausgangspunkt vorausgesetzt. Die toratreuen Judenchristen, die Ebioniten, mögen bald nach Beginn des 2. Jh.s eine eigene hebräisch/aramäische Version des Mt besessen haben; s.: Hengel, *Gospels* (o. Anm. 3) 73 ff. S. dazu auch: K. G. Kuhn, "Giljonim und sifre minim", in: *Judentum, Urchristentum, Kirche: FS für Joachim Jeremias*, BZNW 26 (Berlin 1964) 24–61 (53 ff.). Kuhn hält die Erzählung für eine späte Erfindung, die Parallele aus der *Pesiqta de Rab Kahana* des R. Levi aus dem 3. Jh. ist jedoch eine enthistorisierte sekundäre Fassung. Hinter dem Ganzen steht ein älteres Sprichwort, das in verschiedenen Versionen überliefert ist.

gegeben zu haben, das die Erzählung der Evangelien voraussetzt und das wie die Dialoge des Ariston von Pella und Justin mit jüdischen Gesprächspartnern auf eine intensive Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen im 2. Jh. hinweist.²⁸

Daß Christen ihrerseits Heiden – in höchster Stellung – schon früh zur Lektüre ihrer Evangelienschriften auffordern konnten, zeigt die m. E. wohl noch in die Zeit Hadrians (117–138) gehörende Apologie des Aristides.²⁹ Der Autor empfiehlt dem Kaiser selbst: “Die Macht (des menschgewordenen Gottessohnes) vermagst du aus der bei ihnen so genannten Evangelienschrift zu erkennen, wenn du, Kaiser, darin liest”.³⁰ Später for-

²⁸ S. schon *Mt* 28, 5 und *Mt* 1, 18 f., das die Verleumdung über die angeblich ehebrecherische Herkunft Jesu zurückweist. S.: Origenes, *Contra Cels.* 1, 22. 32 f. Der erste klare Vertreter dafür ist der jüdische Gewährsmann des Celsus. S. dazu die Inaugural-Lecture von W. Horbury, *Christianity in Ancient Jewish Tradition* (Cambridge 1999), und ders., *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh 1998) 162–179; weiter die verschiedenen Aufsätze von E. Bammel zum “Christlich-jüdischen Religionsgespräch”, in: *Kleine Schriften I: Judaica*, WUNT 37 (Tübingen 1986) 177–304, besonders 265–283: “Der Jude des Kelsos”; Bammel vermutet die Verwendung einer jüdischen Streitschrift durch Kelsos, die teilweise “den fleißigen Gebrauch von Teilen des NT verrät”. Die von Bammel mit guten Gründen postulierte Schrift dürfte spätestens in der Mitte des 2. Jh.s entstanden sein. Kelsos hat aber darüber hinaus selbst die Evangelien gelesen. S. auch: ders., *Kleine Schriften II: Judaica et Paulina*, WUNT 91 (Tübingen 1997) 3–33. Die letzten Ausläufer dieser Tradition sind die Toledot Jeschu in ihren vielfältigen Rezensionen seit dem frühen Mittelalter, s.: G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu*, WUNT 24 (Tübingen 1982).

²⁹ Nach Eusebs Chronik fällt sie noch in die Zeit Hadrians: s.: Eusebius VII, *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, GCS 47 (Berlin 1956) 199, 125 n. Chr.: *Quadratus discipulus apostolorum et Aristides Atheniensis noster philosophus libros pro XPiana religione Hadriano dedere compositos*. S. auch p. 416 und *HE* 4, 3, 3. Die späteren Zeugnisse hängen von Euseb ab. S. die rekonstruierte Ausgabe des Apologeten von E. Hennecke: *Die Apologie des Aristides*, Recens. u. Rekonstr. des Textes von E. Hennecke, TU 4 (Griechische Apologeten 3, Leipzig 1893) 44 f. Der schlichte unrhetorische Stil legt wie beim Kerygma Petri eine frühe Entstehung (vor Justin) nahe.

³⁰ 2, 7: οὗ τὴν ἐξουσίαν ἐκ τῆς παρ’ αὐτοῖς καλουμένοις εὐαγγελικῆς γραφῆς ἔξεστι σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς: Ich folge hier dem Rekonstruktionsversuch des griechischen Textes von E. Hennecke, p. 9. Der Syrer liest nur ‘Evangelium’ (*sbrt*). Der Begriff ‘Evangelium’ ist als literarische Gattung den angesprochenen Heiden und damit auch dem Kaiser nicht vertraut, darum spricht Aristides von εὐαγγελικῆς γραφῆς, der spätere griechische Bearbeiter setzt noch ein ἁγίας dazwischen. R. Seeberg in seinem Kommentar (Th. Zahn, *Die Apologie des Aristides*, unters. und wiederhergest. von R. Seeberg, FGNK 5 [Erlangen – Leipzig 1893] 331) hält gleichwohl εὐαγγέλιον für ursprünglich. Doch selbst Justin ersetzt die für Heiden noch unverständliche Gattungsbezeichnung εὐαγγέλια durch das literarisch vertraute ἀπομνημονεύματα (τῶν ἀποστόλων); vgl. noch *Dial.* 10, 2 und 10, 1 (o. Anm. 24).

dert der Apologet den Kaiser und damit die zugleich angesprochene Welt der Gebildeten noch einmal auf, die Schriften der Christen zu lesen (16, 3. 5). Auch hier werden in erster Linie die Evangelien gemeint sein. Der Apologet kann dies so selbstverständlich tun, weil er weiß, daß dieselben bereits heidnische Leser gefunden haben. Justin erwähnt ca. zwei bis drei Jahrzehnte später insgesamt 15 mal die "Erinnerungen der Apostel" und einmal die Johannesapokalypse, über die Existenz von apostolischen Briefen schweigt er. Auch er setzt voraus, daß verständige Heiden, die er mit seinen Apologien ansprechen will,³¹ je und je bereit sind, den Inhalt der christlichen Grundschriften zur Kenntnis zu nehmen. Die Evangelien sind keine "Geheimliteratur", sondern Dokumente, die jeder, der will, zur Kenntnis nehmen kann. Die Papyrusfunde aus Ägypten vor und nach 200 n. Chr. zeigen ihre Verbreitung selbst in der Chora. Das Eindringen der neuen Lehre in die Oberschicht hatte schon längst begonnen. Bereits der jüngere Plinius hatte sich beklagt, daß der "maßlose Aberglauben" in seiner Provinz bis zu Menschen "jedes Standes"³² vorgedrungen sei. Die ersten Beispiele dafür liefert schon das lukanische Doppelwerk, das etwa zwischen 75 und 85 n. Chr. entstand.

Daß dies in den maßgeblichen Kreisen freilich lange Zeit die Ausnahme blieb, mag das Beispiel des führenden Rhetors seiner Zeit und Erziehers Marc Aurels und des Lucius Verus, M. Cornelius Fronto, zeigen, der in einer literarisch verbreiteten Rede die Christen wüster sexueller Ausschweifungen bis hin zum Inzest beschuldigte. Er kann sich über sie an Hand ihrer Schriften wohl kaum sachlich informiert haben.³³ Und doch gibt es einzelne Hinweise auf eine direkte oder indirekte Kenntnis der Evangelien bei heidnischen Autoren etwa seit der Zeit Hadrians (117–138), in der ja auch die ersten Apologien entstanden.

In den Lehrvorträgen Epiktets (ca. 60–140), der seit der Vertreibung der Philosophen aus Rom durch Domitian in Nikopolis in Epirus lehrte, und

³¹ Die erste Apologie richtet sich an Kaiser Antoninus Pius, seine Adoptivsöhne Marc Aurel und Lucius Verus, den Senat und das ganze römische Volk, die zweite an den römischen Senat, so die Überschrift, bzw. alle Römer, so c. 1, 1.

³² Ep. 10, 69: *omnis ordinis*; vgl. etwa auch Justin, *Apol.* II, 2: die römische Matrone vornehmen Standes und der christliche Lehrer Ptolemäus, der zum Märtyrer wird.

³³ Min. Felix, *Oct.* 9, 6: *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio* und 31, 1 f.: *non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adpersit*. Schon Plinius minor (s. dazu o. Anm. 12) konnte beim verschärften Verhör von christlichen Sklavinnen keine *flagitia*, sondern nur eine *superstitio prava, immodica* entdecken (Ep. 10, 96, 2. 7). Bestraft wurde die *inflexibilis obstinatio* der Christen (96, 3), die sich im Festhalten an dem Bekenntnis, ein Christ zu sein, äußerte.

die sein Schüler Arrian nach seinem Tode herausgab, werden mindestens einmal sicher die Christen erwähnt. Es geht um die völlige Freiheit von aller Tyrannenfurcht (*Diss.* 4, 6 περὶ ἀφοβίας), die man mit Luthers bekanntem Liedvers umschreiben könnte:

Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib,
laß fahren dahin...

Diese absolute Furchtlosigkeit findet sich nach Epiktet z. B. bei Wahnsinnigen, die sich wie spielende Kinder verhalten. Darauf stellt er die entscheidende Frage (*Diss.* 4, 7, 6):

Εἴτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ...

Wenn daher jemand durch Wahnsinn eine solche Haltung gegenüber diesen Dingen gewinnen kann, *wie auch die Galiläer durch Gewohnheit*, sollte da nicht ein Mensch durch Vernunft und Beweis lernen können, daß Gott alles gewirkt hat, das in der Welt ist...³⁴

Es kann sich bei den hier überraschend angeführten “Galiläern” *nur um Christen handeln*,³⁵ die durch ihr furchtloses Bekenntnis zu ihrem Glauben vor den Statthaltern ihr Todesurteil provozierten. In den Märtyrerakten und bei den Apologeten erscheinen fast stereotyp, etwa im Munde der Statthalter, als Vorwurf gegen die Christen Stichworte wie μανία, ἀπόνοια, μωρία, *dementia, insania* etc. Nachdem schon in 4, 7, 5 die Begriffe μανία und ἀπόνοια gefallen waren, nimmt der Verfasser dies wieder auf und assoziiert damit das Verhalten der Christen vor ihren Richtern, das auf einer Gewohnheit (ὑπ’ ἔθους) beruht, die im Grunde mit der μανία verwandt ist.

Doch woher kommt die sonderbare Bezeichnung “Galiläer” für die Christen? Entgegen einer verbreiteten Meinung, die ich selbst 1961 in meinen *Zeloten* vertrat,³⁶ kann es sich nicht um Juden handeln, die Epiktet an

³⁴ Vgl. eine ähnliche kritische Äußerung bei Marc Aurel 11, 3, 2 über die Todesverachtung “aus bloßem Trotz” (κατὰ ψιλὴν παράταξιν) der Χριστιανοί und o. S. 3 f. die positivere Haltung Galens.

³⁵ So schon der Scholiast; s. die Ausgabe von H. Schenkl: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, BT (Leipzig 1965) 417 zu Z. 19.

³⁶ M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I.*, AGSU 1 (21976 [1961]) 57–61 (60). Ich beachtete zu wenig die Tatsache, daß zwar Judas, der Begründer der jüdischen Freiheitsbewegung selbst den Beinamen “der Galiläer” trug, niemals aber seine Anhänger bis zum Untergang

anderer Stelle mehrfach erwähnt.³⁷ “Galiläer” war aber auch keine jüdische Bezeichnung für die Christen³⁸ und noch weniger eine Selbstbezeichnung derselben. Die nannten sich im 2. Jh., das zeigt schon Ignatius, Χριστιανοί, eine latinisierende Bezeichnung, die sie schon in Antiochien um 40 n. Chr. von den städtischen bzw. römischen Behörden erhalten hatten und die zunächst vor allem von Nichtjuden verwendet wurde, und dann nicht zuletzt durch die Christenprozesse weitere Verbreitung fand. Den römischen Behörden war nur dieser Name vertraut.³⁹ Daß Nichtchristen von sich aus die Christen “Galiläer” nannten, ist ganz unwahrscheinlich. Die Bezeichnung taucht mit diffamierendem Unterton erst wieder auffallend häufig bei Julian Apostata auf, der auf Grund seiner christlichen Erziehung⁴⁰ die Evangelien nur zu gut kannte. Die sonstigen Belege sind alle wesentlich später und ganz selten.⁴¹ Im Grunde wurde das Wort schon bei

Masadas 73/74 n. Chr. Die Vorlesungen Epiktets in Nikopolis um ca. 110 n. Chr., die Arrian hörte, liegen auch zu weit von den Ereignissen des jüdischen Krieges ab; so zu Recht E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 2 (4./5. Aufl. Stuttgart – Berlin 1925) 407. In den wirren jüdischen “Sektenkatalogen”, bei Justin (*dial.* 80, 2) und Hegesipp (Euseb, *HE* 4, 22, 7) dürfte “die Galiläer” einfach “die Bewohner Galiläas” bedeuten. Hegesipp nennt daneben auch die Samaritaner.

³⁷ S. die Belege bei M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I* (Jerusalem 1974) 541–554 (Nr. 252–254); 541 Anm. 1 und 543 zur Galiläerstelle: Er hat Juden und Christen nicht verwechselt.

³⁸ In jüdischen Quellen wurden sie *nôsrîm* als Anhänger des *Ješu‘ han-nôsrî* genannt; s.: Strack–Billerbeck, zu *Mt* 2, 23 I, 92–96; Jastrow, *Dictionary* II, 889 f.; Strack (o. Anm. 27). Nach 70 wurde Galiläa mehr und mehr zum Hauptwohngebiet der Juden in Palästina; da hätte man “Galiläer” sicher nicht mehr zur Bezeichnung der “Christen” verwenden können.

³⁹ Im *NT* ist sie noch selten: *Apg* 11, 26; 26, 28; Agrippa II.; *1 Petr* 4, 16: bezogen auf die Verfolgungssituation; Ignatius verwendet das Wort dagegen siebenmal und hat daneben viermal das von ihm neu geprägte Wort Χριστιανισμός; vgl. auch Did. 12, 4. In den römischen Quellen erscheint es dagegen von Anfang an, vor allem zur Bestrafung des *nomen ipsum*: Tac. *Ann.* 15, 44, 2; Suet. *Nero* 16, 3; Plin. *min. Ep.* 10, 96, 2.

⁴⁰ A. Lippold, “Julianus I (Kaiser)”, *RAC* 19, 446: er war “wie kein anderer Kaiser vor Iustinian theologisch gebildet”.

⁴¹ Zu Julian und der Bezeichnung “Galiläer” s. Lippold, *op. cit.*, 442–483 (473 ff.): “so nennt er die Christen vielleicht in Anlehnung an Epictet 4, 7, 6”; weitere Belege G. Bertram, Th. Klauser, “Galiläa”, *RAC* 8, 802 f., wo darauf verwiesen wird, daß nach Gregor von Nazianz, *Or.* 4, 76 (PG 35, 601 B), “Julian diese Benennung der Christen sogar durch ein Gesetz vorgeschrieben hatte”, d. h., das Wort hatte für ihn einen abwertenden Klang wie “Dörfler” und “Hinterwäldler”. Im Brief Julians an Photius (*Ep.* 90, p. 174 Bidez) ist das Christentum eine *religio agrestis* und Jesus der *deus Galilaeus*. Die bei H. Karpf angeführten Belege für “Galiläer” als Bezeichnung von Christen im Art. “Christenname”, *RAC* 2, 1131, sind alle später. Epiktet “liefert den ältesten Beleg”. Die angebliche Behauptung des Valentinus, daß die “Galiläer”

Epiktet und dann erst recht bei Julian Apostata und auch später mit dem Unterton "Barbar", "barbarisch" verwendet. M.E. kann die Bezeichnung "Galiläer" für die Christen, die vor Julian (321–363 n. Chr.) allein in Arrians Ausgabe der Vorträge Epiktets erscheint, direkt oder indirekt nur aus der Kenntnis der Evangelien (bzw. Apostelgeschichte) stammen. Dort erscheint Galiläa 61 mal ganz überwiegend als Gebiet der Herkunft und des Wirkens Jesu und seiner Jünger, die "Galiläer" begegnen uns elfmal, davon achtmal im Doppelwerk des Lukas. Diese Nennungen sind sehr viel häufiger als die Erwähnungen dieser für antike Autoren völlig unbedeutenden Landschaft.⁴² Selbst in den jüdischen Quellen wird es häufiger nur in Geschichtsberichten wie *I Makk* und Josephus erwähnt, der dort 67 n. Chr. die Aufständischen gegen Rom befahl. Auch die übrigen neutestamentlichen Schriften und die apostolischen Väter nennen es nicht mehr, ebenso fehlt es bei den Apologeten mit zwei Ausnahmen bei Justin,⁴³ der aus Neapolis in Samaria stammte, und einmal bei Irenäus.⁴⁴

In *Mk* 14, 70 wird dagegen Petrus als Galiläer angesprochen,⁴⁵ und *Lk* 23, 6 fragt Pilatus, ob Jesus "Galiläer" sei, um ihn dann zu Herodes (Antipas) zu schicken. *Apg* 1, 11 werden nach der Himmelfahrt die Jünger von zwei "Männern in weißen Kleidern" als ἄνδρες Γαλιλαῖοι bezeichnet, und in 2, 7 fragen die Zuschauer beim Sprachenwunder an Pfingsten verwundert: "sind nicht alle diese, die (hier in fremden Sprachen) reden, Galiläer?" *Mt* 4, 15 zitiert für das Auftreten Jesu in Galiläa *Jes* 9, 1, das Wort vom "Galiläa der Heiden", das sich jetzt erfüllt, und *Lk* betont in der Petrusrede vor Cornelius (*Apg* 10, 37), daß die Jesusbewegung "von Galiläa aus begonnen habe" (ᾠρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας).

Wir können hier nicht weiter auf die einst heftig umstrittene Frage eingehen, ob Epiktet die Christen und gar ihre Schriften näher gekannt habe. Daß es an seinem Lehrort Nikopolis zur Zeit, da Arrian ihn hörte, gegen 110 n. Chr. vermutlich eine Christengemeinde gab, ergibt sich aus dem deuteropaulinischen Titusbrief, der als der dritte der Pastoralbriefe

"zwei Naturen Christi" lehrten, bei Eulogius nach Photius, *Cod.* 230 (2738), ist eine Erfindung des 6. Jh.s, damit werden "dyophysitisch denkende" Kirchen-Christen als 'Galiläer' verspottet; s.: Chr. Marksches, *Valentinus Gnosticus*, WUNT 65 (Tübingen 1992) 270–275.

⁴² S. dazu den Index bei Stern (o. Anm. 37) III, 121.

⁴³ *Dial.* 80, 4 als jüdische Sekte, s. o. Anm. 36, und 108, 2 als Warnung der Juden vor einem Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου.

⁴⁴ *Haer.* 3, 12, 7 in einem Zitat aus *Apg* 10, 37.

⁴⁵ Vgl. die synoptischen Parallelen *Lk* 22, 59 und *Mt* 26, 69.

ähnlich wie die Ignatiusbriefe etwa um diese Zeit entstand.⁴⁶ Epiktet, diese “âme profondement religieuse”,⁴⁷ hat vielleicht schon seit Justin und sicher seit Clemens Alexandrinus einen gewissen positiven Einfluß auf einzelne Kirchenväter ausgeübt. Origenes nennt erstmals seinen Namen.⁴⁸ Später “hat man sich vom Mittelalter bis in unsere Tage oft gefragt, ob zwischen seinem Werk und der evangelischen Botschaft keine geheimnisvolle Verbindung bestehe”,⁴⁹ Th. Zahn hat entsprechend selbst eine literarische Abhängigkeit des Stoikers von den Evangelien (vor allem von *Mt* und *Lk*) und Paulus vermutet. Andere sind ihm darin gefolgt.⁵⁰ A. Bonhoeffer betonte demgegenüber zu Recht die “Einheitlichkeit und Geschlossenheit” der “ethischen Weltanschauung” Epiktets und verwies bei Paulus auf eine gewisse “Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa”.⁵¹ E. Norden hat sogar gegen die Vermutungen Zahns “lauten Protest erhoben”.⁵² So wenig man freilich eine literarische Abhängigkeit Epiktets von den urchristlichen Schriften nachweisen kann, so wenig kann man ihm im 1. Drittel des 2. Jh.s jeglichen Kontakt mit philosophisch interessierten Christen – die gab es damals schon – absprechen. Trotz aller grundsätzlichen Unterschiede läßt sich “zwischen den beiden Lehren eine gewisse Verwandtschaft” nicht leugnen.⁵³ Der ehemalige Sklave war ja ein volksnaher Lehrer und kein römischer Aristokrat.

⁴⁶ Nach Tit. 3, 12 soll Timotheus dorthin kommen, da der Apostel in Nikopolis den Winter verbringen wolle. Die Pastoralbriefe sind deuteropaulinisch und spät, sie setzen wie die des Ignatius die Einführung des monarchischen Episkopats voraus. Nach Marcion und wohl auch **P**⁴⁶ gehörten sie noch nicht zum *Corpus Paulinum*.

⁴⁷ P. de Labriolle, *La Réaction païenne* (Paris 1942 [1934]) 46.

⁴⁸ S. die Übersicht bei M. Spanneut, “Epiktet”, *RAC* 5, 632–678.

⁴⁹ *Ibid.*, 677.

⁵⁰ Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (Erlangen 1894); M. J. Lagrange, “La philosophie religieuse d’Epictète et le Christianisme”, *RB* 9 (1912) 5–21. 192–212; vgl. auch: K. Kuiper, *Epictetus en de christelijke moral*, *MNAW* 4 (Amsterdam 1906) 7 und den Überblick bei Spanneut (o. Anm. 48) 628–632.

⁵¹ *Epiktet und das neue Testament*, RVV 10 (Gießen 1911, Nachdruck Berlin 1964), Zitat S. 9; vgl. auch den zweiten Teil, S. 82–194, hier zu den Synoptikern S. 89–98, und weiter die S. 285–338 aufgeführten Vergleichsbelege.

⁵² *Antike Kunstprosa* II, 469 Anm. 2; vgl. 518 f. Anm. 1. Norden betont in diesem Zusammenhang vor allem das stilistische Argument; s. o. S. 1 f. Anm. 4–6. Bei einem so konsequent ethisch-religiös ausgerichteten “dogmatischen” Stoiker wie Epiktet, dessen Lehrvorträge ihre attizistische Form erst seinem Schüler Arrian verdanken, verfängt dieses Argument freilich kaum: ihm ging es um die Sache, das Ethos und den dahinterstehenden Logos, nicht so sehr um den rhetorisch geschliffenen Stil.

⁵³ Spanneut (o. Anm. 48) 631. Vgl. auch Bonhoeffer (o. Anm. 51), den systematischen Vergleich zwischen Epiktet und dem NT S. 339–382: “Was man als einen

krat im Stile Senecas. Sollte es hier zu einer Zeit aktiver missionarischer Ausdehnung und staatlicher Unterdrückung, beides zeigen die Pliniusbriefe, – unbeschadet der Tatsache, daß Epiktet das unvernünftige Verhalten der Christen ablehnte – nicht doch auch zu Gesprächskontakten gekommen sein? Wenig später beginnt unter Hadrian die christliche Apologetik, die die direkte Auseinandersetzung mit den Philosophen suchte.⁵⁴ Die Beantwortung der Frage nach Epiktet und der christlichen Überlieferung muß so bei einem *non liquet* stehen bleiben.

Daß ein vom Stoizismus geprägter heidnischer Gegner positiv von Jesus als “dem weisen König” der Juden spricht, die für seine Hinrichtung mit der Zerstörung ihres “Reiches” bestraft werden, begegnet uns in dem syrischen Brief des *Mara bar Serapion* an seinen Sohn.⁵⁵ Er stellt ihn in eine Linie mit Sokrates und Pythagoras und betont, daß, so wie Sokrates durch Platon unsterblich wurde, so lebe “der weise König wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat”, weiter. Das Problem ist nur, daß die Datierung dieses rätselhaften Textes ungewiß bleibt. Er könnte während des ganzen 2. Jh.s geschrieben sein. Die “neuen Gesetze” des “weisen Königs der Juden” legen nahe, daß der Schreiber mit dem Matthäusevangelium vertraut war.⁵⁶

Wir haben jedoch noch einen – ganz anders gearteten – paganen Autor, bei dem es ziemlich wahrscheinlich ist, daß er Evangelientexte gekannt hat: Phlegon von Tralles, ein Freigelassener Hadrians, der als “Buntschriftsteller” über vielerlei interessant, ja sensationell erscheinende The-

Hauptvorzug der christlichen Religion betrachtet, daß sie eine lebendige *Verbindung von Religion und Moral*, von Glauben und sittlichem Leben zuwege gebracht habe, das muß in vollem Maße auch für Epiktet in Anspruch genommen werden”.

⁵⁴ Vgl. den Bericht des ehemaligen mittelpatonischen Philosophen Justin über seine Bekehrung ca. 130 n. Chr. (*Dial.* 2–8) und das Interesse des Juden Tryphon am Gespräch mit Philosophen (*Dial.* 1) und die Auseinandersetzung Justins mit dem kynischen Philosophen Crescens in Rom (*Apol.* II, 3, 1; 11, 2 und Tatian 19, 1). Auch in Alexandrien muß z. Zt. eines Basilides oder Karpokrates ein lebendiges Gesprächsklima geherrscht haben, das sich im 3. Jh. fortsetzt. Vermutlich hat gegen Ende des 2. Jh.s der Verfasser des Poimandres schon das Johannesevangelium gekannt, s.: J. Büchli, *Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium*, WUNT II 27 (Tübingen 1987).

⁵⁵ Zu Mara bar Serapion s.: van Voorst (o. Anm. 20) 53–58.

⁵⁶ Text bei W. Cureton, *Spicilegium Syriacum* (London 1855) 43 ff. (Übersetzung 70 ff. vgl. XIII ff.); dazu F. Schulthess, *ZDMG* 51(1897) 365–391; G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus* (Göttingen 1996) 84 f., der ihn freilich zu früh ansetzt: “bald nach 73 n. Chr.”, unmittelbar nach der Eroberung Samosatas durch die Römer im Zusammenhang mit der Vertreibung König Antiochos IV. von Kommagene. Aber um diese Zeit gab es noch keine syrische Literatur. Schulthess vermutet dagegen eine zu späte Entstehung gegen Ende des 3. Jh.s, als der Stoizismus seine Bedeutung verloren hatte.

men schrieb.⁵⁷ Vielleicht führte er das kaiserliche Itinerar. U. a. verfaßte er Bücher über Olympioniken, über Feste bei den Römern, über Wunder (θαυμάσια) und langlebige Menschen und vor allem eine “Weltchronik der Merkwürdigkeiten”, die von der ersten Olympiade (776/5 v. Chr.) bis in die Zeit Hadrians reicht, in 16 Büchern. Der Patriarch Photius ließ sich die ersten fünf Bücher einer Kurzfassung von acht vorlesen und bricht dann die Lektüre ab, da er zu einem negativen Urteil kommt (*Biblioth.* 97 (83 b) = *FGrHist* 257 T 1). Der Stil sei weder vulgär noch wirklich gutes attisches Griechisch, schlimmer sei, daß er den Hörer langweile: einmal durch die Aufzählung der Sieger im Wettkampf und noch mehr dadurch, daß “er von Orakeln aller Art im Übermaß Gebrauch mache” (χρησιμοῖς δὲ παντοίοις ἐς ὑπερβολὴν ἐστὶ κεχρημένος).

Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos bzw. seines jüdischen Gewährsmannes, die Jünger Jesu “hätten erdichtet, Jesus habe alles, was ihm geschah, vorhergewußt oder vorhergesagt”, beruft sich O r i g e n e s auf P h l e g o n von T r a l l e s (*contra Cels.* 2, 14):

Φλέγων μέντοι ἐν τρισκαιδεκάτῳ ἢ τεσσαρεσκαίδεκάτῳ οἶμαι τῶν Χρονικῶν καὶ τὴν περὶ τινων μελλόντων πρόγνωσιν ἔδωκε τῷ Χριστῷ, συγχυθεὶς ἐν τοῖς περὶ Πέτρου ὡς περὶ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐμαρτύρησεν ὅτι κατὰ τὰ εἰρημένα ὑπ’ αὐτοῦ τὰ λεγόμενα ἀπήντησε. πλὴν καὶ κεῖνος καὶ διὰ τῶν κατὰ τὴν πρόγνωσιν ἄκων ὥσπερ οὐ κενὸν θειοτέρας δυνάμεως ἀπεφάνηατο εἶναι τὸν ἐν τοῖς πατράσι τῶν δογμάτων λόγον.⁵⁸

Phlegon hat, ich glaube im 13. oder 14. Buch seiner Chronik, Christus sogar das Vorherwissen gewisser zukünftiger Ereignisse zugestanden; zwar verwirrte er Dinge, die Petrus betrafen, mit solchen, die sich auf Jesus beziehen, aber selbst er bestätigte durch seine Ausführungen über das Vorherwissen (Jesu), gewissermaßen unfreiwillig, daß das Wort der Väter unserer Lehre nicht der göttlichen Kraft entbehrte.

Dieser wenig beachtete rätselhafte Text setzt doch wohl voraus, daß Phlegon u. a. von einer Weissagung Christi sprach, die mit Petrus zu tun hatte, die er aber auf Christus selbst bezog. Das Wort “der Väter unserer Lehre”, dessen “göttliche Kraft” Phlegon damit unfreiwillig bestätigte, muß die Evangelien und ihre “apostolischen” Verfasser betreffen. Origenes hat

⁵⁷ Zur “Buntschriftstellerei” s.: H. Krasser, *DNP* 2, 850 ff.; zu Person und Werk von Phlegon s.: P. L. Schmidt, *DNP* 9, 906 f.; Eva Frank, “Phlegon”, *RE* 20 (1941) 261–264; Text: *FGrHist* 257; dazu Kommentar II D 837–853; engl. Übersetzung mit Kommentar: W. Hansen, *Phlegon of Tralles’ Book of Marvels* (Exeter 1996).

⁵⁸ Text nach GCS, ed. P. Koetschau I, 143 f.

offenbar früher einmal den Text des Phlegon gelesen, der Voraussagen Jesu erwähnte, und kann daher auf dessen Verwechslung hinweisen. Er weiß freilich nicht mehr genau, ob dies im 13. oder 14. Buch zu finden ist.⁵⁹

Er verweist mit demselben Fundort freilich noch mehrfach auf eine andere Notiz Phlegons, die in der alten Kirche sehr viel mehr Beachtung gefunden hat. Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos, daß Jesus bei seiner Passion nichts getan habe, das "eines Gottes würdig sei", erinnert Origenes an die Wunder bei der Kreuzigung Jesu und zitiert dabei *Mt* 27, 51 f. über das Erdbeben, das Felsen sprengte, und *Lk* 23, 44 über die "Sonnenfinsternis"⁶⁰ und beruft sich zusätzlich auf unseren Autor (*contra Cels.* 2, 33):

Die Sonnenfinsternis zur Zeit des Kaisers Tiberius, unter dessen Herrschaft Jesus bekanntlich gekreuzigt wurde, und die damals geschehenen großen Erdbeben hat Phlegon, wie ich glaube, im 13. oder 14. Buch geschrieben.

Der Vorwurf ging auf den jüdischen Gewährsmann von Kelsos zurück, der behauptet hatte, "das Erdbeben und die Finsternis seien Schwindel". Dagegen weist Origenes nochmals darauf hin (*contra Cels.* 2, 59),

τὸν Φλέγοντα ἱστορήσαντα κατὰ τὸν χρόνον τοῦ πάθους τοῦ σωτῆρος τοιαῦτα ἀπηντηκέναι.

daß Phlegon berichtet habe, daß zur Zeit der Passion des Erlösers sich eben dies ereignet habe.

In seiner Matthäuserklärung zu *Mt* 27, 45 geht Origenes noch einen Schritt weiter und versichert, Phlegon "habe diese Finsternis erwähnt, die sich auf wunderbare Weise am 14. Tag des Mondes (d. h. nach Neumond) ereignet habe, (zu einer Zeit) da keine Sonnenfinsternis stattfindet".⁶¹

Die kürzere lateinische Fassung hat jedoch die Bemerkung: "er habe aber nicht darauf hingewiesen, daß dies bei Vollmond geschehen sei".⁶² Vermutlich dürfte diese Version ursprünglich sein. Der Katenentext, der

⁵⁹ S. dazu A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I. Teil: *Die Überlieferung und der Bestand* (Leipzig 1893) 867 f.: "Das Schwanken der Zahl deutet darauf hin, dass Origenes die Chronik selbst nicht zur Hand hatte, sondern nach der Erinnerung oder dem Hörensagen citirte". Vermutlich war bei diesem sorgfältigen Gelehrten das Erstere der Fall.

⁶⁰ Nur *Lk* hat die Formulierung "τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος". *Mk* 15, 33 f. = *Mt* 27, 45 f. berichten nur von der Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde.

⁶¹ *Catenenfragment* 556, *Origenes Werke* XII, *Matthäuserklärung* III, ed. E. Klostermann, GCS (Berlin 1941) 227.

⁶² *Origenes Werke* XI, *Matthäuserklärung* II, ed. E. Klostermann, GCS (Berlin 1976) 273, 4 ff.: *sed non significavit in luna plena hoc factum*.

Phlegon einen "griechischen Philosophen" nennt, könnte auf eine spätere harmonisierende Erweiterung zurückgehen.⁶³ Doch werden wir auf die Frage nochmals zurückkommen müssen.

Der große Gelehrte nennt im selben Kommentar den Chronisten noch einmal in einem ganz anderen Zusammenhang, bei der Auslegung der Parusieweissagung von *Mt* 24, 15–18,⁶⁴ in der er gegen andere Ansichten betont, daß, entsprechend *Dan* 9, 27, die Weltvollendung nach der "Verödung" Jerusalems erfolge. Er beruft sich dazu auch auf die Chronik "eines gewissen Phlegon, wenn anders wir auch diesen als jemanden annehmen dürfen, der über den Tempel die Wahrheit sagt", daß nämlich darin "gesagt werde ..., die Zerstörung Jerusalems habe sich etwa 40 Jahre nach dem 15. Jahr des Kaisers Tiberius ereignet". Vermutlich muß sich in dem Werk des genannten Autors ein entsprechender chronologischer Hinweis gefunden haben. Das 15. Jahr des Tiberius erinnert dabei an den Synchronismus *Lk* 3, 1 f. über das Auftreten des Täufers, aber auch an die totale Sonnenfinsternis vom 24. November 29 n. Chr., die in das erste Jahr der 202. Olympiade fällt.⁶⁵ Für Origenes konnte dieses Datum für die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu nicht in Frage kommen, da, wie er an derselben Stelle in seinem *Mt*-Kommentar weiter ausführt, der Tod Jesu erst nach dreijährigem Wirken Jesu erfolgte.⁶⁶ Origenes ist der erste, der mehrfach bei wechselnden Zusammenhängen auf den Chronographen in verschiedenen Schriften hinweist. Wir begegnen dem Namen Phlegon bei ihm insgesamt fünfmal. Er kennt ihn offenbar nicht nur aus zweiter Hand, sondern scheint irgendwann in seinem Werk gelesen zu haben.

Daneben wird der Autor in der frühen christlichen Literatur nur noch einmal von dem etwas älteren Zeitgenossen und Freund Julius Africanus,⁶⁷ und zwar wieder im Zusammenhang der Sonnenfinsternis beim Tode Christi, erwähnt. Africanus war einer der gelehrtesten Männer seiner

⁶³ S. dazu P. Prigent, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon* (Paris 1978) 330: "Il convient donc de refuser tout crédit à un commentaire de Matthieu 27, 45 conservé dans les chaînes sous le nom d'Origène".

⁶⁴ *Origenes Werke* XI, 79.

⁶⁵ S. die Tabelle bei E. Bickerman, *Chronology in the Ancient World* (Ithaca, NY 1968) 151; F. Boll, "Finsternisse", *RE* 6 (1909) 2360; F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse...* (Berlin 1899) 198; F. Jacoby, *FGrHist* II B, Kommentar zu Nr. 106–261, 843.

⁶⁶ *Origenes Werke* XI, 79: Origenes zieht von diesen 40 Jahren drei Jahre und die Zeit des Zusammenseins mit dem Auferstandenen ab und kommt so zu einer halben Frist von 7×10 Jahren, d. h. ca. 35 Jahre zwischen Tod Jesu und Zerstörung des Tempels. Die Weissagung Daniels ist dadurch erfüllt.

⁶⁷ Ca. 160–240; Origenes ca. 185–253.

Zeit und gegen Ende seines Lebens – als Christ – Bibliothekar bei Kaiser Severus Alexander (222–235). Von dem Zitat des Julius Africanus aus der Chronologie Phlegons sind die späteren Hinweise auf diesen im Zusammenhang mit der Sonnenfinsternis von Eusebs *Chronik* an bis zu den byzantinischen und syrischen Autoren, etwa Synkellios, Johannes Philoponos und dem *Chronicon Paschale*, abhängig. Den Text des Julius Africanus, dessen Chronik nicht erhalten ist, können wir nur aus diesen späteren Werken zu rekonstruieren versuchen.⁶⁸

Die Frage ist: Was hat Julius Africanus bei Phlegon gelesen, und was haben er selbst und wohl auch Euseb, der den Text Phlegons ebenfalls noch eingesehen hat, hinzugefügt?

Das Problem wird dadurch komplizierter, daß Africanus noch vor Phlegon einen älteren Chronographen, Thallios, anführt, der diese Sonnenfinsternis ebenfalls erwähnt habe.⁶⁹ Thallos, über den wir sonst nichts wissen, wird freilich von Africanus nicht direkt zitiert, er nimmt nur ganz kurz auf ihn Bezug: „Diese Finsternis (beim Tode Jesu) bezeichnet Thallos

⁶⁸ Zu Euseb s.: *Die Chronik* aus dem Armenischen übersetzt von I. Karst, GCS 20 (Berlin 1911) 213; *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, GCS 47 (Berlin 1956) 174. 398 f.; dort die späteren Zeugnisse; *Georgii Syncelli ecloga chronologica*, ed. A. A. Mosshammer, BT (Leipzig 1984) 391 (601): Phlegon und 394 (614): Euseb; Philoponos, *De opificio mundi* 2, 21, FChr 23, 2 (Freiburg im Breisgau u. a. 1997). *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf (Bonn 1832) 412, 7 ff. 417, 9 ff. Hinzu kommen die syrischen Chroniken. S. auch: *FGrHist* Nr. 257 F 16. Eine Rekonstruktion des Textes von Julius Africanus versucht M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* (Oxford 1846) fr. 50, 297 f., s. dazu den Kommentar 476–486.

⁶⁹ Zu Thallos s.: van Voorst (o. Anm. 20) 20–23. Sein Name erscheint bei Synkellios 391 (610); vgl. Routh, *op. cit.*, fr. 50, 297. Zu seinen Fragmenten s. *FGrHist* 256 und Kommentar S. 835 f.: „Mann und Buch sind für uns gleich schattenhaft“. S. auch R. Laqueur, „Thallos“, *RE* 2R. 5 (1934) 1226. Nach Euseb, *Armenische Chronik*, p. 155 Karst = *FGrHist* 256 T 1 haben seine drei Bücher freilich nur die Zeit von der Eroberung Iliums bis zur 167. Olympiade, d. h. nicht bis zur Zeit des Tiberius (202. Olympiade) umfaßt. Möglicherweise handelt es sich um einen späteren Zusatz des Thallos oder aber um ein Pseudepigraphon. Er wird auch nur von christlichen Autoren seit Theophilus von Antiochien in fragwürdigen Sammelzitaten über die euhemeristische orientalische Frühgeschichte angeführt. Seine Identifizierung mit einem samaritanischen Freigelassenen des Claudius beruht selbst auf einer Konjektur bei Josephus (*Ant.* 18, 167) und wird nach Jacoby zu recht als „ganz zweifelhaft“ bezeichnet (Kommentar p. 836). Falls diese Vermutung zutreffen würde, s. die bei Jacoby, Kommentar p. 836 genannten Namen und in jüngster Zeit Theissen, Merz (o. Anm. 56) 91, wäre Thallos der erste antike Autor, der doch wohl aus mündlicher Tradition einen Vorgang der Passionsgeschichte erwähnt. S. dazu auch H. Windisch, *ThR* 1 (1929) 285 ff. Alle Vermutungen um diesen Autor bleiben jedoch äußerst unsicher. Der Name ist nicht selten, s.: Laqueur, *op. cit.*, 1225–1227, wo neun Vertreter erwähnt werden.

im 3. Buch seiner Historien als Sonnenfinsternis“, und korrigiert ihn sofort: “wie mir scheint zu unrecht, denn die Hebräer feiern das Passa am 14. Tag nach dem (Neu-)Mond” (m. a. W.: bei Vollmond).⁷⁰

D. h., Africanus betont, daß es sich um ein Wunder und keinen naturhaften Vorgang gehandelt habe. Die Notiz des Thallos muß bei der Kürze seines Werks mit drei Büchern äußerst knapp gewesen sein.

Euseb nennt seinen Namen nicht mehr, sondern schreibt nur noch:

In anderen griechischen Aufzeichnungen (Ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν) haben wir wörtlich (κατὰ λέξιν) diesen Bericht gefunden: ὁ ἥλιος ἐξέλιπε. Βιθυνία ἐσείσθη. Νικαίας τὰ πολλὰ ἔπεσεν. Was mit dem übereinstimmt, was sich bei der Passion unseres Erlösers ereignet hat.⁷¹

Das könnte bis auf den letzten Satz schon so von Africanus aus Thallos zitiert worden sein. Es ist jedoch eigenartig, daß wir dieses Zitat nicht im Referat des Synkellos über Africanus finden, sondern erst in der Chronik Eusebs, der für sein großes Werk wohl auch Thallos studiert hat, da er in der Bibliothek in Cäsarea beide Chronographen noch einsehen konnte. Darum ist auch die Vermutung Jacobys unwahrscheinlich, daß Thallos und Phlegon gar keinen Hinweis zur Finsternis beim Tode Jesu gebracht, sondern sich nur auf die Sonnenfinsternis am 24. 10. 29 n. Chr. und das Erdbeben in Bithynien, das Nicäa zerstörte, bezogen hätten, denn dann hätte Africanus keinen Grund zur Kritik gehabt. In Wirklichkeit wird zumindest der letztere auf den Zusammenhang mit der Finsternis in der Passionsgeschichte hingewiesen haben. Auch der Verweis auf Phlegon bei Africanus ist nach Synkellos nur ganz kurz:

Phlegon berichtet, daß zur Zeit des Kaisers Tiberius bei Vollmond sich eine vollkommene Sonnenfinsternis ereignet habe, von der sechsten bis zur neunten Stunde. Offenbar dieselbe (wie die oben genannte).⁷²

Umso ausführlicher ist das Referat des Euseb in seiner Chronik:

Es schreibt darüber auch Phlegon, der Kenner der Olympiaden, im 13. Buch folgendes. Im 4. Jahr der 202. Olympiade ereignete sich die größte Sonnenfinsternis im Vergleich zu den früheren. Auch wurde es Nacht um die sechste Stunde des Tages, so daß die Sterne am Himmel sichtbar wur-

⁷⁰ Synkellos, p. 391 (610), ed. Mosshammer: τοῦτο τὸ σκότος ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου. Ἄλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλόγως. Ἑβραῖοι γὰρ ἄγουσιν τὸ πάσχα κατὰ σελήνην ἰδ'.

⁷¹ Synkellos, p. 394 (614) = Euseb, *Chronik des Hieronymus* 174 d; vgl. 398 f.

⁷² Synkellos, p. 391 (610) = Routh (o. Anm. 68) 298; s. dazu den Kommentar S. 477 f.

den. Und ein großes Erdbeben ereignete sich in Bithynien, ein großer Teil von Nicäa wurde zerstört.⁷³

Es liegt kein Grund vor, dieses Zitat dem Phlegon ganz abzusprechen. Euseb hat diesen Autor gelesen und gibt im Gegensatz zu dem in seiner Erinnerung unsicheren Origenes das richtige 13. Buch an. Vielleicht hat er christlicher Chronologie entsprechend das vierte Jahr eingetragen. Der Chronograph zeigt vermutlich die Kenntnis des Evangelientextes. In *Lk* 23, 45 finden wir die Formulierung τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος und bei allen drei Synoptikern den Hinweis auf die sechste Stunde und daß die Finsternis “die ganze Erde” (ἐφ’ ὅλην τὴν γῆν) betraf.⁷⁴

M.E. hat Phlegon das Lukas- und vielleicht auch das Matthäusevangelium oberflächlich eingesehen.⁷⁵ Daß er die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu für eine “natürliche” hielt und mit der vom 24. 11. 29 n. Chr. identifizieren konnte, mag mit *Lk* 3, 1 und dem 15. Jahr des Tiberius zusammenhängen. Nach den Synoptikern scheint ja Jesu Wirksamkeit nicht länger als ein Jahr gedauert zu haben, erst die johanneische Darstellung zwang die Kirchenväter dazu, eine dreijährige Frist anzunehmen und den Tod Jesu auf das Jahr 32 zu verlegen.⁷⁶ Der Unterschied zwischen dem 1. und 4. Jahr der 202. Olympiade konnte von den christlichen Autoren leicht übersehen werden. Daß Phlegon nicht wußte, daß das jüdische Passafest im Frühjahr und bei Vollmond gefeiert wurde, erklärt seine Identifizierung und den Widerspruch eines Africanus oder Origenes. Außerdem hat Phlegon seinem besonderen Interesse an Mirabilia und Orakeln entsprechend im 13. Buch seines Werkes auch auf eingetretene Weissagungen Jesu hingewiesen, wobei er u. a. Jesus und Petrus verwechselte. Diese Weissagungen mögen sich auf die Passion Jesu und die Zerstörung Jerusalems bezogen haben. Diese erste Bezugnahme auf Evangelientexte spielt sich für ihn im Bereich des Sensationellen ab. Phlegon scheint die besondere *curiositas*

⁷³ Synkellos, p. 394 (614); fast gleichlautend Euseb nach *der Chronik des Hieronymus* p. 137 f. zur 202. Olympiade und dem 18. Jahr des Tiberius.

⁷⁴ *Mk* 15, 33; *Mt* 27, 45; *Lk* 23, 44. Das Stichwort *vōḡ* erscheint *Ev. Petr.* 19, das Erdbeben *Mt* 27, 51. 54 und *Ev. Petr.* 21.

⁷⁵ Harnack (o. Anm. 59) 867: “die Kenntnisse Phlegon’s vom Christenthum (können) nicht bedeutend gewesen sein”.

⁷⁶ Die Diskrepanz in der Chronologie Jesu zwischen den Synoptikern und *Joh* brachte die Kirchenväter rasch in große Verlegenheit. Zu den Harmonisierungsversuchen s.: H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, WUNT 13 (Tübingen 1971); s. auch: Cook (o. Anm. 8) Index 383 s. v. “Contradictions”. Irenäus wendet sich z. B. mit *Joh* gegen die von Valentianern vertretene durch *Jes* 61, 2 begründete einjährige Wirksamkeit Jesu: *Adv. haer.* 2, 22, 1.

Hadrians, seines Herrn, für den er auch literarisch tätig war, geteilt zu haben.⁷⁷

Es ist kein Zufall, daß die frühesten Anzeichen für die Wahrnehmung einer Evangelienchrift durch einen heidnischen Autor aus der Zeit dieses Kaisers vorliegen. Der gebildetste unter den Principes vor Marc Aurel zeigte sich gegenüber den Christen offenbar toleranter als sein Vorgänger Trajan. Das wird durch sein Reskript an Minucius Fundanus, den Statthalter von Asia, nahegelegt, das uns durch Justin erhalten ist,⁷⁸ aber auch durch die Tatsache, daß aus den 21 Jahren seiner Regierungszeit weniger Nachrichten über Martyrien erhalten sind, als unter seinem Vorgänger Trajan und seinen Nachfolgern.⁷⁹ Es war zugleich die Zeit, in der die christliche Apologetik zu blühen begann. Quadratus soll als erster Hadrian “eine Verteidigungsschrift unseres Glaubens gewidmet und überreicht haben, weil einige üble Menschen versuchten, unseren Glauben anzuschwärzen”. Nach dem einzigen, durch Euseb erhaltenen, kleinen Fragment betonte er darin u. a. “die ständig in ihrer Tatsächlichkeit gegenwärtigen Werke unseres Erlösers”. Die durch ihn “Geheilten und von den Toten Auferstandenen waren immer gegenwärtig <...> sogar bis in unsere Zeit haben einige von ihnen gelebt”.⁸⁰ Hier wird als positives Argument für die Wahrheit der neuen Religion die “objektiv” durch Betroffene nachweisbare Realität der Wunder Jesu mit den durch die Evangelien dokumentierten Wundererzählungen verbunden. Offenbar erwartete man für solche Aufgaben ein gewisses Interesse in der römischen Führungsschicht. Eine in ähnliche Richtung gehende Neugier begegnet uns im Werk Phlegons im Blick auf Orakel und Wundergeschichten – die “Weissagungen Jesu” passen gut in diesen Zusammenhang⁸¹ – und dann in romanhafter Form in einigen apokryphen

⁷⁷ Zur curiositas Hadrians s.: M. Hengel, “Hadrians Politik gegenüber Heiden und Christen”, in: Ders., *Kleine Schriften I: Judaica et Hellenistica*, WUNT 90 (Tübingen 1996) 358–391 (361 Anm. 14).

⁷⁸ *Apol.* I, 68, 5–10 = Euseb, *HE* 4, 9, 1–3.

⁷⁹ S. dazu Hengel (o. Anm. 77) 367–378 und E. Bickerman, “Pliny, Trajan, Hadrian and the Christians”, *RFIC* 96 (1968) 290–315 = ders., *Studies in Jewish and Christian History* III, AGJU 9 (Leiden 1986) 152–171.

⁸⁰ Euseb, *HE* 4, 3, 1 f.; vgl. die ähnliche Nachricht des Papias nach der *Kirchengeschichte* des Philippos von Side in fr. 12 bei F. X. Funk, K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) 139.

⁸¹ Ich verweise als ein Beispiel unter vielen auf die Erzählung über die “Auferstehung” des syrischen Reiterobersten Buplagos *FGrHist* II B 257 fr. 36, p. 1174 f., der bei Magnesia auf Seiten Antiochos III. “tapfer kämpfend fiel”. Von den siegreichen Römern “seiner Rüstung beraubt” sei er am Mittag von den Toten auferstanden (με-σοῦσης τῆς ἡμέρας ἀνέστη <...> ἐκ τῶν νεκρῶν) und trotz seiner zwölf Wunden ins

Evangelien⁸² und in den wenig später entstehenden Apostelakten, die mit ihren z. T. phantastischen Wunderberichten nicht nur beim christlichen Lesepublikum Interesse fanden und ebenfalls apologetischen Charakter besaßen.⁸³

Die Christen stießen auf Grund ihrer Missionserfolge seit Beginn des 2. Jh.s bei der etablierten Oberschicht wie beim einfachen Volk häufig auf erbitterte Abwehr, die sich in z. T. absurden Beschuldigungen niederschlug. Daneben erregten ihr Verhalten und ihre Lehren aber auch Neugier. Beides, erbitterte Abwehr und verächtliche Neugier, konnte in seltenen Fällen auch zur Bekanntschaft mit ihren Schriften führen, wobei eine gründliche Kenntnisnahme zum Zwecke der Widerlegung wie bei Kelsos wohl die Ausnahme blieb.

Eine dritte – seltenere – Möglichkeit war die Haltung Galens, der den Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft aus philosophischen Gründen entschieden ablehnte, der ethischen Lebensführung der Christen jedoch den Respekt nicht versagte.

Etwa gleichzeitig mit dem Beginn der christlichen Apologetik zur Zeit Hadrians, die sich auf diese Schriften als jedermann zugängliche Zeugnisse berief und zu ihrer Lektüre aufforderte, haben vereinzelt Nichtchristen wie Phlegon und etwas später wohl auch Lukian und Galen ganz eklektisch darauf Bezug genommen, freilich aus recht verschiedenen Gründen.

Insgesamt wird man annehmen dürfen, daß die Bekanntschaft einzelner Heiden im 2. Jh. mit den Evangelien größer war, als allgemein vermutet wird. Die sporadischen Christenprozesse erweckten Aufsehen und in einzelnen Fällen Nachdenklichkeit,⁸⁴ auch ihre auffallenden Missionser-

römische Lager gegangen, um den Siegern mit einem Orakel die künftige Strafe des Zeus anzusagen. Die erschreckten Römer verbrennen den Leichnam des Buplagos, der unmittelbar nach seinem Orakel verstorben war, senden eine Gesandtschaft nach Delphi und ziehen sich zurück. Zu Hadrian vgl. *PGM* 4, 2441–2445 und die Apotheose des im Nil ertrunkenen Lieblingssklaven Antinoos. Vgl. dagegen die Abneigung gegen derartige Fabeln bei Marc Aurel 1, 6 und Galen, der von seiner Vorstellung einer geordneten Welterschöpfung her alle Wunder ablehnen mußte, s.: Walzer, „Galen“ (o. Anm. 14) 780 ff.

⁸² Z. B. dem Petrus-evangelium und dem Kindheits-evangelium des Thomas.

⁸³ Selbst Irenäus berichtet (*Adv. haer.* 2, 31, 2 = Euseb, *HE* 5, 7, 6), daß die christlichen Brüder durch ihr Gebet oftmals bewirkt hätten, daß der Geist eines Verstorbenen in diesen zurückgekehrt sei.

⁸⁴ Zur „missionarischen“ Wirkung der Verfolgungen s.: Harnack, *Mission*, I, 506 f., so das Selbstzeugnis Justins, *Apol.* 11, 12; vgl. auch *Dial.* 110, 4 und den berühmten Satz Tertullians (*Apol.* 50, 13 ff.): *semen est sanguis Christianorum* mit der Begrün-

folge in diesem entscheidenden Zeitraum beruhten nicht nur auf persönlichen Kontakten, ihre Schriften konnten u. U. ebenfalls eine missionarische Wirkung haben. Freilich sind die literarischen Spuren für diese Entwicklung auf heidnischer Seite relativ gering. Da sie überwiegend negativ waren, gingen sie weitgehend verloren. Das Werk des Kelsos ist uns nur fragmentarisch durch die Widerlegung des Origenes erhalten, von Fronto wissen wir nur durch den Hinweis bei Minucius Felix, von Phlegon nur durch kürzere Erwähnungen bei Origenes, Julius Africanus, Euseb und den späteren Chronographen.

Postscriptum: Nach Origenes *contra Cels.* 4, 51 hat der eigenwillige Platoniker Numenios, der neben Pythagoras auch Mose verehrte und die *Septuaginta* und Philo kannte und schätzte und etwa in der Mitte des 2. Jh.s anzusetzen ist, im dritten Buch seiner Schrift *Über das Gute* “auch eine Geschichte über Jesus angeführt, ohne seinen Namen zu nennen, und sie allegorisch gedeutet” (ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινά, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν = fr. 10 a E. des Places). Die Frage “ob diese Auslegung zutreffend war oder nicht” möchte Origenes “ein andermal besprechen”. Bei seinem Interesse an jüdischen Überlieferungen im Zusammenhang mit der “Weisheit der Barbaren” und am Mythos überhaupt mag der Philosoph in der Mitte des 2. Jh.s auch ein Evangelium kennengelernt und zitiert haben. Typisch ist, daß er den Namen Jesu nicht nennt.⁸⁵

Martin Hengel

Prof. emer. Universität Tübingen

В статье изучаются следы знакомства отдельных языческих авторов II в. н. э. с текстом Евангелий. При всей немногочисленности подобных свидетельств (обусловленной тем, что ранняя антихристианская литература до нас не дошла), можно заключить, что чтение христианских текстов было у язычников более распространенным явлением, чем принято полагать. Необычность христианского учения и образа жизни, а кроме того героизм мучеников и сочинения апологетов – все это естественным образом привлекало внимание языч-

dung: *illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit?*

⁸⁵ Zu Numenios s.: M. Frede, “Numenios”, *ANRW* II 36, 2 (1987) 1034–1075 und *DNP* 8 (2000) 1050–1052.

ников к Евангелиям, которые читались не только с целью опровержения (как в случае Цельса), но и просто из любопытства.

Есть свидетельства о том, что иудеи, говорящие по-гречески, знали тексты Евангелий и, возможно, римские власти даже подвергали конфискации христианские тексты. Следы определенного знакомства с христианской традицией мы встречаем у некоторых ученых (Гален) и философов (Нумений, Мара бар Серапион), возможно, также у Эпиктета и Лукиана. Первый языческий автор, знакомство которого с евангельскими текстами подтверждается свидетельствами, – это, вероятно, Флегон из Тралл, который в числе прочего сообщал о солнечном затмении во время распятия Иисуса.

DIE FASTEN DER ERSTGEWÄHLTEN DES SENATES

Zwei Gestalten, die in eindeutigen Passagen und zwar bei Gewährsmännern, welche sich sonst in dieser Hinsicht als zuverlässig erwiesen, zum *Princeps Senatus* erhoben worden waren und deren Anspruch auf diese Würde nirgends in der Forschung in Frage gestellt worden ist,¹ scheinen bei näherem Hinsehen es doch nicht ganz so weit gebracht zu haben. Es handelt sich hierbei um Q. Fabius Maximus Rullianus (Plin. *NH* 7, 133)² und App. Claudius Pulcher (Plut. *Ti. Gr.* 4, 1).³ Solange sie für *Principes* gehalten wurden, zählten beide gottlob zu denen, deren Teilnahme an der Debatte nur für die Zeit vor dem Ernennungsakt belegt ist.⁴ Die sehr schwierige Frage, bis zu welchem Grade der *Princeps* auf das Denken der anderen eingewirkt hat, braucht man also glücklicherweise nicht erneut anzuschneiden. Anstatt ein neues Problem herbeizuschaffen, läßt die Aberkennung des *Principats* des Appius ein altes Hindernis überwinden: Bei dem einzigen Beleg (Ps.-Acro ad Hor. *Sat.* 2, 1, 67) wird man nach wie vor an dem *Principat* des L. Lentulus Lupus zweifeln können oder wollen, dieses ist aber nicht mehr eines, für das es kaum, sondern eines, für das es reichlich Platz gibt. Ein paar Äußerungen, die die Ergebnisse der dortigen Untersuchung zusammenfassen,⁵ sind jetzt wie folgt zu aktualisieren: Es gibt nicht mehr dreizehn richtig bezeugte *Principes*, sondern nur noch elf, und nicht mehr vier falsch (eher absichtlich als versehentlich) bezeugte *Principes*, sondern genau sechs.

Es ist deshalb angezeigt, daß Buteo, der zum Zeitpunkt einer *lectio* als der ranghöchste Zensorier bezeugt ist, mitsamt wenigstens den wahrscheinlicheren der vermuteten *Principes*,⁶ und natürlich die elf fehlerfrei als solche bezeugten *Principes* an einer Stelle in der Forschung zusammen auftreten dürfen.⁷

¹ D.h., auch nicht beim jüngsten Versuch: Verf., *Rank and Participation in the Republican Senate* (Stuttgart 1998) 223 – 224.

² S.: Verf., „Rullianus macht drei“ (erscheint demnächst).

³ S.: Verf., „Das Haupt des Appius“ (erscheint demnächst).

⁴ Hier leisteten sie Nasica Corculum und Lentulus Lupus Gesellschaft; s. *Rank and Participation*, 315.

⁵ *Rank and Participation*, 222.

⁶ Möglich bleiben weiterhin die für Blasio (Cos. I, 270) und Torquatus Atticus (Cos. I, 244) vermuteten *Principate*; s.: *Rank and Participation*, 217 – 221.

⁷ Der Humboldt-Stiftung für die Vergabe eines Forschungsstipendiums und Herrn Dr. Markus Sehlmeier für nützliche Hinweise bin ich sehr zu Dank verpflichtet.

*Principes in senatum lecti
qui ante Favoni necem fuerunt*

<i>Princeps senatus</i>	<i>Per annos urbis</i>
I. ? C. Marcius Rutilus Censorinus	ab CCCCLXXXIX
II. Q. Fabius Maximus Gurgus	ab CCCCLXXXVI
III. ? C. Duilius	ca. DXXIII
IV. ? M'. Valerius Maximus Messalla	ca. DXXIX
V. M. Fabius Buteo	ab DXXXIIX
VI. Q. Fabius Maximus Verrucosus	ab DVL ad DLI
VII. P. Cornelius Scipio Africanus	ab DLV ad DLXXI
VIII. L. Valerius P. f. Flaccus	ab DLXXI ad DLXXIV
IX. M. Aemilius Lepidus	ab DLXXV ad DCI/DCII
X. P. Cornelius Scipio Nasica Corculum	ca. DCVII
XI. L. Cornelius Lentulus Lupus	ca. DCXIIIX
XII. P. Cornelius Lentulus	ca. DCXXIII/DCXXIX
XIII. M. Aemilius Scaurus	ab DCXXXIX ad DCLXV/DCLXVI
XIV. L. Valerius L. f. Flaccus	ab DCLXVI/DCLXVIII
XV. M. Tullius Cicero	DCCXI

F. X. Ryan

Technische Universität Dresden

Автор уточняет список *principes senatus*, то есть сенаторов, которые (в обычном случае – с согласия обоих цензоров) первыми вносились в список в ходе *lectio* и мнение которых в первую очередь запрашивалось всеми председательствующими должностными лицами, если только на заседании не присутствовали *consules designati*.

“CONFER GEMITUS PARITERQUE FLEAMUS!”
Die Epikeden in den *Silven* des Statius

Μηκέτι, μηκέτι, Μάρκε, τὸ παιδίον, ἄλλ' ἐμὲ κόπτου
τὸν πολὺ τοῦ παρὰ σοὶ νεκρότερον τεκνίου.
Εἰς ἐμὲ νῦν ἐλέγους ποίει πάλιν, εἰς ἐμὲ θρήνους,
δήμιε, τὸν στιχίνῳ σφαζόμενον θανάτῳ.
Τοῦ σοῦ γὰρ πάσῳ νεκροῦ χάριν, οἷα πάθοιεν
οἱ καταδείξαντες βιβλία καὶ καλάμους.

AP 11, 135

Buchstäblich geschlachtet sei er, behauptet Lukillios, der Autor dieses Epigramms, und selbst reif für die Totenklage, nachdem er sich das neueste Werk eines gewissen Marcus habe anhören müssen. Dieser hatte den Tod eines Kindes zum Anlaß genommen, um ein (offensichtlich wenig gelungenes) Trauergedicht zu verfassen. Marcus ist natürlich keine reale Person, sondern vielmehr die Karikatur eines angeblichen Dichters. Das wird nahegelegt durch die Häufigkeit, mit der Marcus in anderen Berufssparten bei Lukillios auftritt, was weiterhin zu der Annahme führt, daß es sich bei Marcus und seinen Handlungen nur um einen Spiegel für jeweils typische Erscheinungen der Zeit handeln muß.¹ In der Tat läßt sich zumal zur Abfassungszeit des Epigramms (Kaiser Nero war selbst ein Freund der Muses²) eine verstärkte, auf bestimmte Gelegenheiten ausgerichtete Produk-

¹ W. Burnikel, *Untersuchungen zur Struktur des Witzepigramms bei Lukillios und Martial*, Palingenesia 15 (Wiesbaden 1980) 96 vergleicht diese Art von Spott mit den deutschen Ostfriesen-Witzen. Vgl.: G. v. Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart 1989) s. v. Karikatur: “Zerrbild, das durch Übertreibung einzelner, dennoch erkennbarer Charakterzüge kom. oder satir. wirkt, dient durch die einseitige Verzerrung neben dem Spott oft auch der Kritik mit der Absicht, durch Aufdeckung verurteilenswerter Schwächen und Mißstände auf polit., soz. oder sittl. Gebiet zu deren Abstellung anzuregen”.

² Vgl. Tac. *Ann.* 14, 16: *ne tamen ludicrae tantum imperatoris artes notescerent, carminum quoque studium adfectavit, contractis quibus aliqua pangendi facultas necdum insignis aestimatio. hi considerare simul, et adlatos vel ibidem repertos versus connectere atque ipsius verba quoquo modo prolata supplere.* Oder auch als Paradebeispiel für den extemporierenden Dichter Petrons Eumolp. Dazu E. Fantham, *Literarisches Leben im antiken Rom* (Stuttgart – Weimar 1998) 143–145, 155–157 und A. Hardie, *Stattius and the Silvae*, ARCA 9 (Liverpool 1983) 83, auch J. P. Sullivan, *Literature and Politics in the Age of Nero* (Ithaca – London 1985).

tion von Dichtung feststellen. Daß diese als ‘Massenproduktion’ bisweilen von zweifelhafter Qualität gewesen sein muß, belegt unser Sechszeiler. Des weiteren wird ein zweites Phänomen sichtbar. Bei dem Gestorbenen handelt es sich um einen Sklavenknaben oder ein Sklavenmädchen, das vornehmlich der Unterhaltung seiner Herrschaft diente.³ Die Beliebtheit solcher Sklaven wird zunehmend in den schriftlichen Zeugnissen dieser Zeit deutlich und äußert sich nicht zuletzt in Epigrammen wie dem oben zitierten.⁴

Der vorliegende Aufsatz will einen wirklichen “Könner” unter den professionellen Kondolenzdichtern vorstellen: Publius Papinius Statius. Unter den 32 *Silven* des Statius sind sechs Trost- oder Trauergedichte überliefert. Eines davon ist ein Nachruf auf seinen Vater (5, 3), eines ein Kondolenzgedicht an Claudius Etruscus zum Tode von dessen Vater (3, 3), eines ein Epikedion⁵ auf Priscilla, die Frau des Abascantus. Drei weitere (2, 1; 2, 6; 5, 5) sind – wie auch das Gedicht des von Lukillios geschmähten Marcus – jeweils durch den Tod eines Jungen veranlaßt; einer davon stammte aus Statius’ eigener *familia*. Vor dem Hintergrund der eingangs skizzierten Zeiterscheinungen soll im folgenden untersucht werden, wie Statius als engagierter Verfasser von Trostgedichten zu Werke geht. Dabei soll zunächst betrachtet werden, worin er seine Aufgabe als Tröster sieht, sodann, inwieweit die Epikedien ein differenziert modelliertes Abbild des bestehenden Verhältnisses zwischen Gestorbenen und Hinterbliebenen sind; schließlich, welche Funktion dem Dichter zukommt. Dabei wird festzustellen sein, daß sich ein vom Dichter bewußt konstruiertes dreipoliges Beziehungsgeflecht zwischen Absender, Empfänger und Gestorbenem ergibt, für das Statius das Etikett *amicitia* in Anspruch nimmt.

I

Die letzte der uns überlieferten *Silven* (5, 5) ist veranlaßt durch den Tod von Statius’ eigenem Sklavenkind. So ist sie nicht nur ein Trauergedicht, das Statius quasi an sich selbst adressiert, sondern auch eine Reflexion über seine Rolle als Dichter, besonders als Dichter von Epikedien. Die poetische Selbstdefinition lautet folgendermaßen (*Silv.* 5, 5, 38–45):

³ Vgl. *LSJ* s. v. *παῖδιον* II und Plut. *Vit. Ant.* 59, 8 und die Definition in Abschn. II (Anm. 8).

⁴ Man vergleiche allein die Epigramme von Martial: 1, 88. 101; 6, 68. 85; 7, 96 u. ö.

⁵ Mit diesem Terminus bezeichnet Statius seine Gedichte selbst: *Silv.* 2 praef. 8; zitiert wird aus der Ausgabe von E. Courtney, *P. Papini Stati Silvae* (Oxford 1990).

ille ego qui (quotiens!) blande matrumque patrumque
 vulnera, qui vivos potui mulcere dolores,
 ille ego lugentum mitis solator, acerbis
 auditus tumultis et descendentibus umbris,
 deficio medicasque manus fomentaque quaero
 vulneribus, sed summa, meis. nunc tempus, amici,
 quorum ego manantes oculos et saucia tersi
 pectora: reddite opem, saevas exsolvite grates.

Schon die Einleitung *ille ego qui* weist darauf hin, daß Statius uns hier so etwas wie sein Vermächtnis hinterläßt.⁶ Er präsentiert sich mit einem gewissen Stolz als geübter und offenbar willkommener literarischer Tröster. Nun fordert er die *amici*, die Freunde, die diesen Trost von ihm erfahren hatten, und deswegen in seiner Schuld stehen, auf, die ihnen erwiesenen Wohltaten zurückzugeben. Wichtig scheint, daß es ein Freundschaftsdienst ist, den Statius mit seinen *Silven* leistet, und daß er auf Gegenseitigkeit beruht, also auch als Gegenleistung in irgendeiner Form wieder eingefordert werden kann. An anderer Stelle spricht Statius davon, er sei ein *socius doloris* (2, 1, 28), ein wahrer Verbündeter im Schmerz, oder, wie im Aufsatztitel zitiert: *confer gemitus pariterque fleamus* (2, 1, 35). So kommt es, daß sowohl der Adressat der *Silve*, also der Hinterbliebene oder Trauernde, als auch das Ich des Dichters im Gedicht eine zentrale Stellung einnehmen. Das Epikedion ist somit Ausdruck des Verhältnisses zwischen Empfänger und Absender der *Silve*, zugespitzt formuliert: zwischen Patron und Klient, und als Abbild dieses Verhältnisses auch bewußt zu lesen.

Die Statianische Poetologie des Epikedions sieht das Kondolenzgedicht als eine würdige Gabe des Trostes, die ein Sohn sich mit der Trauer um seinen Vater "verdient" habe (*Silv.* 3, 3, 215), ein andermal ist sein Epikedion ein Denkmal, das er dem treuen Angedenken des Gatten an die Gattin setzt, sozusagen ein literarisches Grabmal, das längere Dauer verspricht als die steinernen Werke der Kunst (*Silv.* 5, 1, 15). Dieses Selbstbewußtsein nimmt Statius aus seiner Erfahrung als Tröster. Immer wieder betont er, er habe Vätern und Müttern am Scheiterhaufen Trost gesungen (*Silv.* 2, 1, 30 f.), und seine Kompetenz in der mitfühlenden Trauer gründet sich nicht zuletzt darauf, daß er selbst schon in dieser Situation war, selbst Vater und Ziehsohn zu Grabe getragen hat, und sich selbst in dieser Stunde mit einem Epikedion tröstete (*Silv.* 3, 3, 39 f.). Seine Epikedien bezeichnet er als *solamen*,

⁶ Zu diesem choriambischen Versbeginn vergleiche man Ov. *Trist.* 4, 10, 1 f.; 3, 3, 73–76; ebenso der angebliche Anfang der Vergilischen *Aeneis* bei Don. *Vita Verg.* l. 165–169; Mart. 9 praef. 5–8; auch Grabinschriften, z. B. *CIL* VI 11 407; 10 098. Dazu J. Fairweather, "Ovid's autobiographical poem, *tristia* 4. 10", *CIQ* 37 (1987): 1, 186–188.

solacium oder *consolatio* (*Silv.* 2, 1, 1; 2, 1, 32; 2 praef. 20). Was er vorbringt, sind – wie er sich ausdrückt – heilende Worte, ist Medizin gegen den Schmerz, seine Aufgabe als Tröster besteht darin, die Klagen des anderen in Worte zu fassen (*planctus in carmina verto* 5, 5, 25), besteht, bildlich gesprochen, darin, Tränen abzuwischen und heilende Umschläge anzulegen, und sich mit dem Hinterbliebenen zusammen im Gestus der Trauer die Brust zu schlagen (*Silv.* 2, 1, 26–28; 5, 1, 15; 5, 3, 7–9; 5, 1, 203 f. u. ö.). Eine zentrale Rolle, und das ist wichtig für unsere Fragestellung, spielt in den Gedichten vor allem die gemeinsame Bewältigung der Trauer, die Statius beim Tod seines Zöglings auch von den *amici* wieder einfordert: *adsit et alterno mecum clamore fatiscat* (5, 5, 21).

II

Da der Ausdruck der zwischenmenschlichen Beziehung gleichzeitig auch Gradmesser für ein sozial differenziertes Verhältnis zwischen dem Dichter und seinen *amici* ist, soll nun betrachtet werden, wie der Freundschaftsdienst in Versen aussieht, wie Statius als dichtender Tröster vorgeht, wie der Trostzuspruch individuell auf den Gedichtempfänger zugeschnitten ist. Das geschieht an zwei *Silven*, die entlang ihrem üblichen Aufbau-schema⁷ im kontrastiven Vergleich besprochen werden. *Silve* 2, 1 ist an Atedius Melior gerichtet, dessen *puer delicatus* Glaucias im Alter von 12 Jahren gestorben ist, *Silve* 2, 6 ist zum gleichen Anlaß an Flavius Ursus adressiert. Bei den Gestorbenen, um die es in beiden Gedichten geht, handelt es sich um sogenannte *pueri delicati*, das sind „nicht-prostituierte unfreie oder freigelassene Knaben (oder Mädchen), die in einem erotischen Verhältnis zu ihrer Herrschaft (*dominus, patronus*) stehen (oder standen)“.⁸ Das wird aus den Schilderungen der *Silven* deutlich, in beiden werden die Knaben mit *deliciae* als *terminus technicus* bezeichnet.

Bereits auf einen ersten Blick ist die unterschiedliche Länge der Gedichte zu sehen – 2, 1 ist gut doppelt so lang wie 2, 6. Betrachtet man die ersten Verse der Epikeden, so kann man *Silve* 2, 1 entnehmen, daß sie an

⁷ Zum üblichen Aufbau der Statianischen Epikeden in *exordium – laudatio – lamentatio – descriptio morbi ac funeris – consolatio* vgl.: S. Newmyer, *The Silvae of Statius. Structure and Theme*, Mnem. Suppl. 53 (Leiden 1979) 64 und H.-J. van Dam, *P. Papinius Statius. Silvae Book II: A Commentary*, Mnem. Suppl. 82 (Leiden 1984) 6.

⁸ H. Cancik-Lindemeier, H. Cancik, „Gesellschaftliche Bedingungen der römischen Erotik“, in: L. Hieber, R. Müller (Hrsgg.), *Gegenwart der Antike. Zur Kritik bürgerlicher Auffassungen von Natur und Gesellschaft* (Frankfurt 1982) 40. Sie haben also denselben Status wie der Gestorbene des Lukillios-Epigramms.

Melior gerichtet ist, daß ihr Inhalt *solamen praerepti alumni* (1) ist, also Trostzuspruch für den zu früh entrissenen Zögling, und daß die Sprechsituation des Gedichtes kurz nach der Bestattung gedacht ist. Statius bekräftigt in der Einleitung zunächst sein Mitgefühl mit dem fassungslosen Melior (17 f.), das Exordium endet dann mit der Einladung, den Schmerz zu teilen und gemeinsam zu weinen (35). Im Vordergrund steht also die Beziehung zwischen trauerndem Gedichtempfänger, nämlich Atedius Melior, und tröstendem Dichter, also Statius. Eindeutig dominieren in diesem ersten Abschnitt die Pronomina der ersten und zweiten Person Singular. Der Gegensatz von starrer Klage und versuchtem Trost scheint sich am Ende der Einleitung (28–35) in einem *gemeinsamen* Weinen und Klagen aufzulösen. Statius beschwört geradezu die freundschaftliche Beziehung zwischen sich und Melior, die es ihm erlaubt, diese Einladung am Ende auszusprechen. Die im Gedicht folgenden Verse sind demnach nichts anderes als der Ausdruck dieser gemeinsamen Klage und eine Bekundung einfühlsamer Freundschaft.

Betrachten wir dagegen *Silve* 2, 6, so fällt auf, daß dieser Anfang ganz anders gestaltet ist. Das Gedicht beginnt mit genereller Kritik an einem skrupulösen Trauerverhalten (*saeve nimis, quisquis*, 1). Erst im weiteren Verlauf wird man über den eigentlichen Anlaß dieses Epikedions und des anfänglichen Tadels in Kenntnis gesetzt: Flavius Ursus trauert um einen *famulus* (10). Während man bei dem Epikedion an Melior zunächst lediglich erfuhr, daß es sich nicht um einen leiblichen Sohn handelte (*alumnus*, 2, 1, 1), wird aus dem an Ursus gerichteten Gedicht sofort deutlich, welchen Status der Verstorbene innehatte: Er war Diener oder Sklave im Haushalt des Flavius Ursus. Als er starb, war er fünfzehn Jahre alt, die Eltern sind nicht bekannt, vielleicht schon tot. Leitendes Thema ist hier nicht das Verhältnis von Dichter und Adressat, sondern von Verstorbenem und Hinterbliebenem. Der Ton ist wesentlich distanzierter, Statius tritt als Person hinter sein Gedicht zurück, ein *ei mihi! subdo ipse faces* (14 f.) ist die einzige persönliche Äußerung, die er sich gestattet. Thema ist vielmehr das angemessene Maß der Trauer und damit auch die Frage der Angemessenheit dieses Epikedions. Denn Ursus ist offenbar der Meinung, der Tod eines Sklaven dürfe nicht dieselben Trauergefühle hervorrufen, wie der von Kindern oder anderen Verwandten.⁹ Dies ist der Anlaß für Statius, im folgenden das Sachfeld Sklave/-Herr ins Paradoxe zu wenden und die Begriffsunterschiede zu verwi-

⁹ Vgl. z. B. die Trauerhaltung des Paetus bei Mart. 5, 37, 19.

schen. Am Ende steht natürlich die Legitimation der Trauer mit der Begründung, selbst der Tod von Tieren sei von Dichtern besungen worden, nicht zuletzt prominent von Vergil. Deswegen – so müssen wir gedanklich ergänzen – kann und darf Statius im folgenden ein Epikedion auf den *puer* des Ursus anschließen.

Auch der enkomiasische Teil des Epikedions 2, 6 kreist um das Spiel mit diesen Begriffen. Was man allerdings des weiteren aus dieser *Laudatio* an Fakten erfährt, ist verhältnismäßig wenig und läßt ein Informationsdefizit auf Seiten des Dichters vermuten, das durch eine Reihe mit Bedacht gewählter mythologischer Vergleiche, die die Begehrtheit des *famulus*¹⁰ illustrieren sollen, offensichtlich überspielt wird. Des Knaben Treue und Loyalität gegenüber seinem Herrn leiten den Abschluß der *Laudatio* und das letzte der Mythologeme ein: Eumaios ist es, dessen sprichwörtliche Treue vor der des Philetus erblassen muß.¹¹ Damit schließt Statius den Kreis und bringt sein Spiel mit dem Herr/Sklave-Verhältnis auf den abschließenden Punkt: Bei allen Vorzügen bleibt Philetus doch nur ein untergebener Diener.

Wesentlich ausführlicher hingegen ist die *Laudatio* auf Glaucias in *Silve* 2, 1. Auch hier wird nun mit der Etikettierung der Beziehung von Glaucias zu Melior und umgekehrt gespielt – doch mit dem Unterschied, daß dem zunächst negativ aufgebauten Hintergrund eines typischen Herr-/Sklave-Verhältnisses die Beziehung von Melior und Glaucias positiv kontrastierend entgegengesetzt wird. Gerühmt werden an Glaucias ebenfalls seine äußeren Vorzüge. Zusätzlich erfahren wir auch Details über Glaucias' Herkunft, über die man bei Philetus nur Vermutungen anstellen konnte: Glaucias stammt nicht vom Sklavenmarkt, er ist im Haus des Melior geboren, die Eltern gehörten zur *familia*, sie wurden nach seiner Geburt freigelassen. Melior war gar so entzückt über seine Geburt, daß er ihn in Gedanken adoptiert hat. Die mythologischen Vergleiche rangieren hier alle auf der Ebene Zögling – Ziehvater. Ein Aspekt tritt in diesem Epikedion noch hinzu, den es bei *Silve* 2, 6 nicht gegeben hatte: Statius berichtet über Glaucias' Ausbildung (ab *Silv.* 2, 1, 105), für die Melior neben einer großzügigen Ausstattung des Knaben ebenfalls Sorge trug.

¹⁰ Er heißt Philetus, aber das erfährt man erst in 2, 6, 81.

¹¹ Diesen vielleicht überraschenden Vergleich strengt der *poeta doctus* nicht ohne Grund an, denn dem gebildeten Leser dämmert, daß Eumaios eigentlich Sohn eines Königs war, als Knabe von Seeräubern jedoch entführt und nach Ithaka verkauft wurde und darum nichts anderes ist und bleibt als der Sauhirt des Laertes (Hom. *Od.* 15, 400 ff.). Zudem paßt Eumaios in das Bild des *puer delicatus*, vgl.: W. A. Krenkel, "Pueri meritorii", *Wissenschaftl. Zeitschr. der Univ. Rostock* 28 (1979) 179–189, bes. § 19.

Als nächster Abschnitt folgt die Klage über den Tod. Dieser Punkt ist in *Silve* 2, 1 nicht etwa ausgefallen, sondern lediglich auf das ganze Gedicht verteilt. Obligatorisch steht danach die Beschreibung der Krankheit und des Begräbnisses. Die entwickelten "Leitmotive" werden auch in diesem Teil fortgesponnen: In 2, 6 wird das Thema Herr/Sklave weiter ausgeführt (selbst das Feuer des Scheiterhaufens ist *nec servilis*, 85). In *Silv.* 2, 1 dagegen wird das über drei Eckpunkte gespannte Verhältnis von Glaucias, Melior und Statius weiter variiert. Statius spricht Melior an, berichtet für den Leser als Augenzeuge (*extimui*, 2, 1, 168) von den letzten Stunden des Knaben und von dessen Bestattung.

Schließlich der letzte Bestandteil eines Epikedions, die *Consolatio*. Flavius Ursus wird zum Ende der Trauer aufgefordert mit der Begründung: *solvisti* (2, 6, 98) – seine Pflicht und Schuldigkeit habe er nun getan. Philetus, so suggeriert die dichterische Freiheit, sei im Elysium, dem Ort für die Sorglosen. Der abschließende Rat des Dichters lautet (*Silv.* 2, 6, 103 – 105):

pone, precor, questus; alium tibi Fata Phileton,
forsan et ipse dabit, moresque habitusque decoros
monstrabit gaudens similemque docebit amari.

Philetus ist also ersetzbar,¹² so der tröstliche Schluß für Flavius Ursus, der ja schon von sich aus meinte, einen "sozial" begründeten Unterschied in seiner Trauer machen zu müssen. Damit zeigt sich Statius mit Flavius Ursus' Haltung wieder konform. Das nunmehr nivellierte Maß der Trauer ist erfüllt, beider Positionen sind auf einen gemeinsamen Nenner gebracht.

Ganz anders hingegen Atedius Melior. Dieser wird von Statius aufgefordert: *pone metus letique minas desiste vereri* (2, 1, 183). Meliors Fürsorge und Zuneigung ist gar so groß, daß er noch um den schon toten Glaucias bangt. Um dieser Furcht abzuhelpen, greift Statius tief in die poetische "Trickkiste": er läßt Hermes auftreten, der, gerade aus dem Elysium zurückgekehrt, berichtet, Glaucias habe dort Velleius Blaesus getroffen. Das war ein sehr enger und überaus geschätzter Freund Meliors. Blaesus und Glaucias erkannten nun dort einander, und Blaesus sah in Glaucias das, was er für Melior war, nämlich *deliciae*, *pignus* und *puer* (200 f.), und Blaesus nahm sich daraufhin seiner an. Glaucias hat also so etwas wie einen Ersatz für Melior gefunden. Dabei setzt sich aber die Gegenseitigkeit dieser Beziehung fort. Blaesus hindert Glaucias nicht daran, sich an

¹² Dieser Gedanke taucht allerdings des öftern auf in der Antike, z. B. Sen. *Ep.* 63, 11: *Quem amabas extulisti, quaere quem ames*.

Melior zu erinnern, er teilt sogar seine Erinnerungen. Dies ist ein Spiegelbild der Meliorschen *pietas*, der in Glaucias' Anwesenheit das Bild des toten Freundes immer mit frischen Blumen zu schmücken pflegte (192). Damit erzielt Statius sogar noch einen weiteren Effekt: Durch diese Szene wird dem Leser klar, daß die *pietas* eine der schätzenswerten generellen Eigenschaften des Melior ist, die sich über alle ihm Nahestehenden gleichermaßen erstreckt und auf das Verhalten seiner Umgebung positiv einwirkt.

Flavius Ursus wurde als Trost ein Ersatz für Philetus in Aussicht gestellt, der allerdings etwas im Beliebigen blieb. Glaucias hingegen gilt als unersetzbar. Das wurde bereits zuvor in der *Laudatio* zum Ausdruck gebracht. Ein ganzer Katalog rhetorischer Fragen (ab 2, 1, 55), die mit "Wer wird...?" begannen, machte eine "Alternative" zu Glaucias unmöglich. Die Lösung liegt demnach in Glaucias selbst, er wird sich durch die Präsenz in Meliors Träumen selbst ersetzen und so seinen Teil der *pietas* erfüllen.

III

An der gegenüberstellenden Skizzierung der beiden Epikedien ist klar geworden, daß die Statianischen Trauergedichte in ihrem Aufbau zwar ähnlich strukturiert sind,¹³ Statius sie jedoch durch Gewichtung und Schattierung bestimmter Passagen individuell an die Situation und den Empfänger anpaßt. Allein der Umfang der Informationen, die über den Verstorbenen mitgeteilt wurden, differiert beträchtlich. Ferner ist deutlich geworden, daß Statius verschiedene "Leitmotive" in der Komposition der beiden *Silven* bereits in der Einleitung hatte anklingen lassen, um sie im Fortgang des Gedichtes weiter auszuführen: Während bei dem Epikedion an Flavius Ursus das vorherrschende Thema das Spiel mit dem Status von Sklave und Herr war und das angestrebte Ziel darin bestand, die Trauer um einen Sklavenknaben vor dem Trauernden zunächst zu legitimieren, um sie dann bis zum Ende des Epikedions in einem der Auffassung von Dichter und Gedichtempfänger angemessenen Umfang auszufüllen, war dem Dichter in der *Silve* an Atedius Melior eher daran gelegen, für den vorzeitigen Verlust betont mitfühlenden Trost zu spenden. Dazu mußte Melior zunächst einmal bereit gemacht werden zur Trauer, Statius mußte ihn dessen versichern, daß er nicht nur als Dichter, sondern gleichfalls als Freund dazu da ist, diese Trauer mit ihm zu teilen und ihn auf diese Weise zu trösten. Deswegen legte

¹³ Vgl. Anm. 7.

er hier besonders viel Wert darauf, diese zwischenmenschliche Beziehung (nicht nur zwischen sich und dem Trauernden, sondern auch zwischen diesem und dem Gestorbenen) deutlich zu machen und als dichtendes 'Ich' im Gedicht wesentlich mehr präsent zu sein als in *Silve* 2, 6.

Nun soll überprüft werden, ob sich dieser postulierte Unterschied auch anderweitig bestätigen läßt, das heißt, ob er auch ein Reflex der bestehenden Beziehung zwischen Dichter und Adressat ist. Was wir von Flavius Ursus wissen, muß alles aus *Silve* 2, 6 erschlossen werden: Von Beruf war er Anwalt, wahrscheinlich recht erfolgreich; da er als *iuvenis* bezeichnet wird, dürfte er nicht allzu alt gewesen sein; weiter wissen wir, daß er einen *puer delicatus* hatte, der gestorben ist; Ursus war vermögend, hatte Güter über ganz Italien verteilt, sowie auf Kreta und in Kyrene. *Silve* 2, 6 ist das einzige Gedicht, von dem bekannt ist, daß Statius es ihm gewidmet hat. Details, die in dem Epikedion genannt sind, beziehen sich mehr auf Ursus als auf Philetus, so daß man davon ausgehen muß, daß der Kontakt, zumindest was den häuslich-privaten Verkehr betrifft, zwischen Dichter und Adressat allzu intensiv nicht gewesen sein kann.¹⁴ Dagegen sind wir über Atedius Melior recht gut unterrichtet. Auch er ist sehr vermögend, besitzt ein Haus auf dem Caelius Mons (2, 3, 13–15), ist wahrscheinlich kinderlos¹⁵ und wohl auch unverheiratet, Meliors Eltern sind bereits tot (2, 3, 74), er ebenfalls fortgeschrittenen Alters (2, 1, 69). Eine sehr enge Freundschaft verband ihn mit dem bereits verstorbenen Blaesus,¹⁶ dessen Geburtstag er auch noch nach dessen Tod beging (Mart. 8, 38). Außerdem war er bekannt für seinen feinen Lebensstil und seine kultivierten Gelage, deren Attraktion u. a. ein Papagei war.¹⁷ Aus der Art der Informationen, die größtenteils aus Statius stammen, einige zusätzlich auch erwähnt bei Martial, ist ersichtlich, daß sie aus einem wesentlich engeren persönlichen Kontakt erwachsen sein müssen. Diese unterschiedlich enge Beziehung zu dem jeweiligen Gedichtempfänger wurde auch in der oben durchgeführten Synopse der beiden Epikedien deutlich.

Statius hat seine *Silven*, die aus einem bestimmten Anlaß heraus – hier dem Tod eines Menschen – als Einzelwerke entstanden sind, später in

¹⁴ Falls *vidi ipse habitusque notavi* (2, 6, 21) nicht nur fiktiv gemeint ist, wird Statius Philetus irgendwann mal gesehen haben. Weiterhin Cancik-Lindemeier, Cancik, *op. cit.* (Anm. 8) 42 f.

¹⁵ Vgl. ebenso Cancik-Lindemeier, Cancik, *ibid.*, und P. White, "The Friends of Martial, Statius, and Pliny, and the Dispersal of Patronage", *HSCP* 79 (1975) 272–275.

¹⁶ Deswegen ist er auch in diesem Epikedion erwähnt. Wohl identisch mit Velleius Blaesus, erwähnt bei Plin. *Epist.* 2, 20, 7.

¹⁷ Stat. *Silv.* 2, 4; Gelage auch: Mart. 2, 69; seine Weltgewandtheit: Mart. 4, 54.

confer gemitus pariterque fleamus!

mehreren Büchern gesammelt herausgegeben. Jedem dieser Bücher ist eine Prosaepistel beigegeben, die einem der Gedichtempfänger des Buches zugeeignet ist.

Adressat des Briefes zum zweiten Buch ist Atedius Melior. Außer *Silve* 2, 1 waren auch noch *Silve* 2, 3 und 2, 4 für ihn verfaßt. Über 2, 1 heißt es in diesem Brief (praef. 4–12):

primum enim habet [liber] Glauciam nostrum. ... huius amissi recens vulnus, ut scis, epicedio prosecutus sum adeo festinanter ut excusandam habuerim adfectibus tuis celeritatem. nec nunc eam apud te iacto qui nosti, sed et ceteris indico, ne quis asperiore lima carmen examinet et a confuso scriptum et dolenti datum, cum paene supervacua sint tarda solacia.

Statius macht genaue Angaben zur Abfassungszeit: nämlich sehr bald nach dem Tod, er spricht von "unserem Glaucias", d. h. er kannte ihn offenbar auch selbst sehr gut (was wir bereits auch schon aus dem Epikediton vermutet hatten). Etwas weiter oben in dieser Epistel erwähnte Statius, daß die ganze Komposition des vorliegenden *Silven*-Buches Ausdruck der *familiaritas* zwischen ihm und Atedius Melior sei, ja daß es geradezu auf ihn hinkomponiert sei.

Silve 2, 6 ist nun wesentlich lakonischer angekündigt (praef. 18–22):

ad Ursum quoque nostrum, iuvenem candidissimum et sine iactura desidia doctissimum, scriptam de amisso puero consolationem super ea quae ipsi debeo huic libro libenter inserui, quia honorem eius tibi laturus accepto est.

Der Name des Knaben ist weggelassen, wichtig ist bei dieser Erwähnung nicht die Tatsache des Trostzuspruchs, sondern die Einbindung des Flavius Ursus in ein System gesellschaftlicher Kontakte.¹⁸ Natürlich war die *Silve* ursprünglich zum Tode des Knaben verfaßt und zunächst allein für Flavius Ursus gedacht. Aber auch in dieser Form war sie schon eine Ehrengabe vom Dichter an den Empfänger,¹⁹ war sie Ausdruck der gegenseitigen Wertschätzung der beiden Herren. Das war besonders daran zu sehen, daß Statius bemüht war, die wahrscheinlich unterschiedliche Trauerauffassung von Ursus und sich konsensfähig zu machen. Durch die zweite Publikation

¹⁸ Zu diesem Aspekt der Zweitpublikation s. auch H. Krasser, "Lesekultur als Voraussetzung für die Rezeption von Geschichtsschreibung in der Hohen Kaiserzeit", in: M. Zimmermann (Hrsg.), *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr.: FS K.-E. Petzold* (Stuttgart 1999) 57–69, bes. 65.

¹⁹ Von seinen *Silven* sagt Statius an anderer Stelle: *honori data sunt* (1 praef. 11).

wird der Rezipientenkreis der Gedichte größer und dadurch, daß mehrere Adressaten in einem Buch vereint werden, treten auch diese untereinander in Relation. Spätestens hier wird deutlich, warum Statius an einer Konsensbildung gelegen sein mußte, wenn man bedenkt, daß *Silv.* 2, 6 in Verbindung mit *Silv.* 2, 1 publiziert und somit ein Vergleich zwischen Ursus und Melior möglich wurde. Statius bildet also nicht nur die gesellschaftlichen Netzpunkte zwischen sich und dem jeweiligen Gedichtempfänger ab, sondern auch zwischen den Gedichtempfängern untereinander (soweit sie sich herstellen lassen).

Durch die Publikation der *Silven*-Bücher macht Statius nun nicht nur Werbung für sich, sondern auch für die Empfänger seiner Gedichte. Das ist nämlich für diese die Gelegenheit, sich in einem bestimmten Bild in der Öffentlichkeit präsentiert zu wissen. Für Statius bieten die *Silven* die Möglichkeit, sich als Gelegenheitsdichter zu etablieren und seine Professionalität auf diesem Gebiet unter Beweis zu stellen. Durch die Zueignung einer *Silve* gewinnt Statius *sich* einen neuen Förderer – den *Adressaten* nimmt er auf in den Kreis der bereits bedichteten Größen, zu denen nicht zuletzt der Kaiser selbst zählte. Dies ist eine Art Gefälligkeit. Statius sprach in der Prosaepistel zu Buch II von einem gewissen Dienst, den er Flavius Ursus geschuldet habe und dem er mit der Einreihung des Epikedions in dieses Buch mehr als genug nachgekommen sei. Vielleicht war dies die erste *Silve*, die Statius für Flavius Ursus anfertigte, zumal dieser noch nicht sehr alt gewesen sein muß. Jedenfalls mußte sie in ebendiesem Buch placiert werden, denn Melior und Ursus kannten sich.²⁰ Dadurch, daß nun beide Epikedien in einem Buche publiziert werden, wird auch einem größeren Leserkreis klar, wie vorteilhaft es für eine Person des öffentlichen Lebens war, einen Dichter zu seinen *amici* zu zählen. Denn der ist derjenige, der die *amicitia* Verse werden läßt, der die Verdienste der Freundschaft ausspricht. Er kann durch seine Gedichte die gesellschaftlichen Kontakte, das "Netzwerk" der Beziehungen zur Zeit Domitians enger schnüren und bestimmte Personen für andere sichtbar in einer bestimmten Verbindung zueinander zu positionieren. So werden gesellschaftliche Kontakte bekannt gemacht, werden quasi als Institutionen in den Augen der Öffentlichkeit (und nicht zuletzt in denen des Kaisers) vorgestellt.²¹

²⁰ Statius könnte sonst nicht von "unserem Ursus" (2 praef. 18) sprechen.

²¹ Vgl. dazu Plinius' Aussage über Martials Epigramme auf ihn: *quid homini potest dari maius quam gloria et laus et aeternitas?* (Epist. 3, 21, 6). Auch P. White, "The Presentation and Dedication of the *Silvae* and the Epigrams", *JRS* 63 (1973) 40–61.

IV

Statius erbringt mit seinen *Silven* also eine doppelte Leistung. Zunächst einmal – und das ist der primäre Zweck der Einzel-*Silve* – will er eine literarische Reaktion auf eine aktuelle Gelegenheit (hier den Tod eines *puer delicatus*) bieten, will Trost spenden, so, wie er es nach seinem zu Anfang zitierten Selbstverständnis vermag. Wie in dem ausführlicheren Textvergleich dargelegt, hielt sich dieser Trostzuspruch zwar an ein bestimmtes Raster, war jedoch individuell auf den Adressaten zugeschnitten und thematisch unterschiedlich gewichtet. Aber nicht nur als Tröster zeigt Statius sich überaus engagiert. Durch die gesammelte Publikation in Büchern für ein breiteres Publikum wurde das einzelne Gedicht in einen größeren Kontext gestellt und gleichsam auf eine andere Bedeutungsebene gehoben. Nunmehr ist der ursprüngliche Trostzuspruch ein Medium, um sowohl das Verhältnis des Dichters zum Gedichtempfänger darzulegen, ein Medium für den Dichter, mit namhaften Adressaten neben dem Gedicht als Kunstwerk für sich zu werben, als auch ein Medium, das Verhältnis der Adressaten untereinander zu unterstreichen, wenn nicht gar zu initiieren. Diese beiden letzten Punkte scheinen mir in einer Gesellschaft, die sehr viel Wert auf Gegenseitigkeit legt, einen nicht zu verachtenden Stellenwert zu besitzen. Statius kommt als Verfasser dieser Gedichte geradezu eine Schlüsselrolle in diesem System zu. Deswegen kann er, wie in dem eingangs zitierten „Manifest“, zu Recht den Dank der *amici* einfordern, denen er auf diese Weise professionell Trost gespendet hat, kann die Rückerstattung des Trostes einfordern für ihn, den Dichter, der nun selbst in Trauer ist.

Statius befindet sich damit – um den Bogen zum Beginn des Artikels zu schlagen – mit seiner Trauerdichtung auf *pueri delicati* zwar auf der Höhe der Zeit, daß er seine Leser und Hörer jedoch wie Marcus, der Dilettant, schlechterdings zu Tode foltern würde – davon kann bei der aufgezeigten Vielschichtigkeit und Ausgewogenheit der *Silven* wahrlich keine Rede sein.

Meike Rühl

Gießen

Статья посвящена эпикедиям из *Сильв* Стация, в частности двум из них (2, 1 и 2, 6), адресованным известным людям эпохи императора Домициана в связи со смертью их юных любимцев. Автор рассматривает, (1) в чем Стаций видит свою задачу как поэт-утешитель; (2) в какой мере эпикедии отра-

жают реальные отношения между умершим и адресатом утешения; (3) каковы взаимоотношения самого поэта с персонажами эпикедиев. При сопоставлении *Silv.* 2, 1 и 2, 6 становится очевидным, что нюансы этих отношений тщательно воссоздаются, так что при формальном сходстве ситуации (смерть *puer delicatus*) возникают несхожие картины. У читателя создается впечатление, что в *Silv.* 2, 1 связь Стация с адресатом гораздо теснее, чем в 2, 6, что подтверждается сведениями из других источников.

Стихи, писавшиеся изначально по конкретному поводу, Стаций затем собирал и публиковал, предваряя каждую книгу письмом-посвящением. Объединяя в *Сильвах* разные стихотворения, а вместе с тем и их адресатов, поэт не просто представляет более широкому кругу читателей дружеские и иерархические связи в кругу упоминаемых им людей, но, возможно, в какой-то мере сам способствует возникновению новых связей.

ZU RÖMISCHEN KALENDERDATEN IN GRIECHISCHEN URKUNDEN*

Es wird bei dem Jubilar hoffentlich Gefallen finden, wenn im Folgenden, seinen weitgefächerten Forschungsinteressen entsprechend, einige stadtrömische Wandinschriften veröffentlicht werden, in denen sich das Griechische und das Lateinische vermengen. In einem nahe der Stazione Termini gelegenen römischen Privathaus sind mehrere Wandinschriften zutage gebracht worden,¹ die ich im Oktober 1977 studiert und aufgenommen habe. Besonders ertragreich sind die Kritzeleien eines Raumes südlich vom Atrium (numeriert E 10).² Von diesen sind bereits ein Vergilzitat und eine lange Namenliste publiziert.³ Das Vergilzitat lautet *tum gelidusque toto manabat*. Es stammt aus der *Aeneis* 3, 175 mit überschüssigem *-que*, das aus einer Kontamination mit dem zweimal in der *Aeneis* vorkommenden (2, 120–121 und 12, 447–448; vgl. auch 7, 801) *gelidusque per ima cucurrit / ossa tremor* resultieren mag. Die Namenliste wiederum ist onomastisch hochinteressant und enthält einige seltene Bildungen, sogar einen für die ganze antike Anthroponymie ansonsten bisher unbelegten Namen. Aber nun zu neuen, noch nicht veröffentlichten Texten.

Ich greife einige griechische Kritzeleien heraus, die römische Kalenderdaten enthalten. Diese sind insofern interessant, als eine römische Praxis, auf griechisch genauere Datierungen anzugeben, selten anzutreffen ist, da in heidnischen Grabinschriften eine Angabe des Todesdatums kaum begegnet. So sind die hauptsächliche Quelle hierfür die christlichen Grabinschriften, die in Rom glücklicherweise nicht dürftig auftreten.⁴ Da diese jedoch durch-

* Peter Kruschwitz, Berlin, hat die Güte gehabt, meinen deutschen Ausdruck zu verbessern.

¹ Zu diesem Haus und seinen Ausgrabungen s.: *Antiche stanze. Un quartiere di Roma imperiale nella zona di Termini. Catalogo* a cura di M. Barbera e R. Paris (Mila-no 1996).

² *Ibid.*, 102–107.

³ Das Vergilzitat ist von mir veröffentlicht in “Epigrafia”, *Enciclopedia Virgiliana* II (Roma 1986) 333. Die Namenliste publizierte ich in dem Aufsatz “Eine Wandinschrift aus Rom”, in: *Satura lanx. Festschrift für W. Krenkel*, hrsg. von C. Klodt, Spudasmata 62 (Hildesheim 1996) 221–222; dazu habe ich den neuen Namen, *Paragathus*, gesondert in *ZPE* 118 (1997) 233 f. behandelt. Hinzugefügt sei, dass auch auf einer anderen Wand die zwei Namen *Clemens / Assiarches* wiederholt werden.

⁴ Bei der Sammlung griechischer Belege aus stadtrömischen altchristlichen Inschriften war mir die von A. E. Felle verfertigte Konkordanz der in den *ICUR* publizierten Inschriften (Bari 1997) von großer Hilfe.

weg aus dem 4.–6. Jh. stammen, stellen die Graffiti des römischen Privathauses eine wertvolle Quelle für Informationen über eine griechische Datierungspraxis niedriger Schichten im Rom des 2. und 3. Jh. dar.

1. $\pi\rho(\acute{o}) \text{ Καλ(ανδῶν) | } \text{Ὁκτωβρί(ων)}$. Diese Lesung ist nicht über jeden Zweifel erhaben, doch plausibel. Falls das Datum ohne eine Nummer zwischen $\pi\rho(\acute{o})$ und Καλ(ανδῶν) angegeben war (dies ist nicht ganz sicher, denn auf der beschädigten Oberfläche könnte die Ziffer gestanden haben), haben wir eins der seltenen Beispiele einer Kombination von $\pi\rho\acute{o}$ mit dem Namen des Stichtags ohne die Ziffer α' vor uns. Die abgekürzte Form $\pi\rho$. für $\pi\rho\acute{o}$, die in unseren Graffiti allein vorkommt, ist auch in altchristlichen Inschriften üblich.

2. Unter 1: $\pi\rho(\acute{o}) \delta' \text{ Καλ(ανδῶν) | Μαί(ω)ν}$. Zweifellos so zu verstehen, sicher nicht $\pi\rho(\iota)\delta(\iota\epsilon)$.

3. Rechts von 2: $\pi\rho(\acute{o}) \iota' \text{ Εἰδῶ(ν) | Μαί(ω)ν}$. Wohl so zu verstehen, wenigstens gibt es keine Notwendigkeit, $\pi\rho(\iota)\delta(\iota\epsilon)$ zu lesen. Mir sind aus stadtrömischen altchristlichen Inschriften sogar größere Ziffern als ι' vor Εἰδῶν bekannt: *ICUR* 10 632 a $\iota\alpha' \text{ Ἰδῶν}$. Es ist in inschriftlichen Datierungen, sowohl in den pompeianischen Graffiti als auch in altchristlichen Grabinschriften eine gewisse Zahl von Fällen überliefert, in denen die vor *Nonas* und *Idus* stehende Zahl die Grenze des vorigen Kopftages überschreitet: z. B. *CIL* IV 2011 *XIII Idus Ia(nuarias)*; 3958 *VIII Idus Decembres*; aus den altchristlichen Inschriften gibt Diehl *ILCV* III S. 306 einige Beispiele, deren Zahl sich leicht vermehren ließe.

4. Unter 3, rechts von 2: $\pi\rho(\acute{o}) \delta' \text{ Εἰδῶν | Μαί(ω)ν}$. Auch hier kann nicht *pridie* vorliegen.

5. Höher, inmitten des Wandverputzes: $\pi\rho\delta' \text{ Εἰ(δῶν) Φ[εβρα]ρί(ων)}$.⁵ Das erste Wort ist als Monogramm geschrieben, das dieselbe Form aufzuweisen scheint wie 9.

6. Unter 5: $\pi\rho\delta (?) + | \text{Καλ(ανδῶν) | Μαί(ω)ν}$. Die Lesung der ersten Zeile bleibt unsicher, wie auch ihre Zugehörigkeit zum Rest. Es ist jedoch $\pi\rho\acute{o}$ (oder zumindest eine Ziffer) anzunehmen, denn es wird immer der Dativ gebraucht, wenn die Datierung den Kopftag selbst bezeichnet. Diese Ziffer könnte ι' sein.

7. Unter 6: $(\pi\rho\delta) \iota\delta' \text{ Καλ(ανδῶν)}$. Wohl so zu verstehen. $\pi\rho\acute{o}$ kann unter lateinischem Einfluss vor der Ziffer gelegentlich wegfallen, wie z. B. in

⁵ Die Schreibung $\Phi\epsilon\beta\rho\alpha\rho$ - findet sich oft in Inschriften und Papyri, der CD-ROM zufolge 99mal, während $\Phi\epsilon\beta\rho\upsilon\alpha\rho$ - zufälligerweise dieselbe Belegzahl bietet. In der literarischen Überlieferung ist allein $\Phi\epsilon\beta\rho\upsilon\alpha\rho$ - zu finden.

ICUR 20 602, einer griechisch-lateinischen Inschrift, in der die erste Zeile rein griechisch ist, die dritte lateinisch mit griechischen Lettern geschrieben, während die uns interessierende zweite Zeile $\delta\eta\pi\omicron\sigma\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta' \text{Κ(αλανδῶν) Ὡκτ(ωβρίων) Βαλ.}$ (in Βαλ. steckt die Konsuldatierung) lautet (vgl. 24 288 $\delta\eta\pi\omicron\sigma\iota\tau\alpha\ \pi\rho\acute{o}\ \epsilon\iota'$ [statt $\iota\epsilon'$] $\text{Καλανδῶν Αὐγούστων ιν παχε}$ mit $\pi\rho\acute{o}$ nach *deposita*).

8. Oben rechts: $\pi\rho(\acute{o})\ \gamma' \text{Εἰδῶ(ν) Σε\{\sigma\}πτενβρίων.}$

9. Unter 8: $\pi\rho\acute{o}\ \iota\epsilon' \mid \text{Νωνῶν} \mid \text{Μα<ρ>τί(ων)}$. Das erste Wort im Monogramm dieser Form:  Der Monat war wohl der März; geschrieben steht deutlich MATI.

10. Unten rechts: $\pi\rho\acute{o}\ \theta' (?)$. Das Monogramm hat dieselbe Form wie in 9. Die Lesung der Ziffer ist sehr unklar; sie ist viel kleiner und befindet sich rechts vom oberen Teil des Monogramms, so dass offen bleibt, ob hier überhaupt eine Fortsetzung der Datierung vorliegt; vielleicht wollte der Schreiber nur das Monogramm verewigen.

Diese Kritzeleien (zu denen sich noch einige reine Zahlzeichen und unverständliche Ergüsse gesellen) sind in mancher Hinsicht aufschlussreich. Mit etwas plumper Hand von Leuten niedrigen Standes geschrieben und nicht frei von Irrtümern, sind sie eine wertvolle Quelle dafür, wie man in Rom außerhalb der gebildeten Kreise Tage des Monats in Datierungsformeln auf griechisch wiedergab. Sie werden übrigens kein einziges Mal vom Namen des Schreibers begleitet, was sich möglicherweise daraus erklärt, dass sie von den Hauseinwohnern zu praktischen Zwecken geschrieben wurden und der Name entbehrlich war.

Zur Beschreibung der Art und Weise, wie man in Rom Tage des Monats auf griechisch ausdrückte, stehen uns als wichtigste Quelle die altchristlichen griechischen Inschriften Roms zur Verfügung, die sehr reichlich fließen (dazu kommen ein paar griechische heidnische Inschriften aus Rom: Moretti *IGUR* 664. 1658). In Latium und Kampanien dagegen ist der Befund dürftig und unergiebig.⁶ Besser dokumentierbar ist er wiederum für Sizilien. Es lohnt sich, hier die Frage kurz zu streifen, da eine Übersicht bisher fehlt.⁷ Ich berühre nur den altrömischen Typ (*ante diem*) *X Kalendas Ianuarias*, lasse also den jüngeren Brauch, die Tage des Mo-

⁶ Christliche Inschrift aus Neapel: *IG* XIV 824 = *I.Napoli* 261. Dagegen scheinen mir die pompeianischen Graffiti *CIL* IV 6730. 6731 eher lateinisch, nur mit griechischen Buchstaben geschrieben worden zu sein.

⁷ In diesem Punkt ist F. Grossi Gondi, *Trattato di epigrafia cristiana greca e latina del mondo romano occidentale* (Roma 1920) 203–205 etwas dürftig.

nats in progressiver Ordnung anzugeben, beiseite. Dieser Typ ist in Rom sowohl in lateinischen als auch in griechischen altchristlichen Inschriften sehr selten und kommt vor dem 5. Jh. kaum vor. Die altchristlichen Inschriften und unsere Graffiti ergeben ein ähnliches Bild wie die offiziellen Urkunden klassischer und christlicher Zeit: Wenn die Datierung auf den Stichtag fällt, ist dieser immer im Dativ ausgedrückt, wie auch der adjektivisch gebrauchte Monatsname: Καλανδαῖς, Νωναῖς, Εἰδοῖς Ἰανουαρίοις usw. Sichere Belege für einen Gebrauch des Genitivs sind mir nicht bekannt.⁸ Übrigens ist Εἰδοί (die ältere Form lautet Εἰδυ(ι)οί) viel häufiger als Ἰδοί belegt und spiegelt die alte lateinische Form *Eidus* wider. Als es ins Griechische entlehnt wurde, schrieb man das Wort noch so (in späterer Zeit mag die Beliebtheit von Εἰ- teilweise an der üblichen Wiedergabe von ι durch ει liegen). Nur der Monatsname kann gelegentlich substantivisch behandelt werden und dann im Gen. Sing. stehen: *ICUR* 20 585 ἀπέθανε πρὸ(ν) τῇ Κ(α)λ(ανδῶν) Μαεῖου.⁹ Nicht nur in unseren Graffiti, wo ja allerlei Unregelmäßigkeiten zu erwarten sind, sondern auch in den altchristlichen Inschriften kommen verschiedentliche Abkürzungen vor. Sehr verbreitet und offiziell sicher akzeptiert ist etwa ΚΑΛ. Auch Kontraktionen wie ΚΑ (z. B. *ICUR* 894. 2560. 2767. 9331. 20 585. 21 546) begegnen. Diese Schreibgewohnheiten entstammen der lateinischen Praxis, wobei die Steinmetzwerkstätten die üblichen lateinischen Abkürzungen auf die griechisch verfassten Inschriften übertrugen. Eine griechische Eigenheit stellt die Form Καλανδ- dar, die Καλενδ- deutlich überwiegt.¹⁰

Auch in der Bezeichnung der Zwischentage sind die romanisierten Griechen der römischen Praxis gefolgt,¹¹ haben also rückwärts gezählt und den ersten und den letzten Tag mit eingerechnet. In der Regel entspricht dem lat. *Kalendis* Καλανδαῖς, dem *pridie Kalendas* πρὸ α' Καλανδῶν und dem *III Kalendas* πρὸ γ' Καλανδῶν usw. Das ist an mehre-

⁸ Auszuscheiden ist *ICUR* 22 472, s. Anm. 13. In *ICUR* 19 820 ist κατ(άθεσις) Εἰδ(οῖς) Ἰουλ(ίοις) zu schreiben, nicht Εἰδ(ῶν) Ἰουλ(ίων), wie es Felle in seiner Konkordanz tut.

⁹ In *ICUR* 11 043 ist zu verstehen κατ(άθεσις) πρὸ -] Εἰδῶν Νοβενβρίω(ν) ἡμέρα Ἀφροδίτης, nicht Νοβενβρίω, wie Felle in seiner Konkordanz 177 meint. Der Herausgeber Ferrua ergänzt übrigens in *ICUR* [πρὸ β'], aus welchem Grund, weiss ich nicht.

¹⁰ Καλανδαῖ ist ein altes Lehnwort im Griechischen, das noch vor der lateinischen Vokalschwächung übernommen wurde, und hat deswegen das alte lat. *a* beibehalten. Die jüngere lateinische Schreibung *Kaland-* wiederum gibt die griechische Form wieder.

¹¹ Zu den Praktiken im griechischen Osten vgl.: W. Kubitschek, *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden*, DAW 57, 3 (Wien 1917) 83 und sonst; ders., *Grundriss der antiken Zeitrechnung*, HAW I, 7 (München 1928) 134–136.

ren offiziellen Urkunden der klassischen Zeit zu sehen. So soll in Gortyn der Stiftungstag Roms (Ῥώμης γενέθλιον), also der 21. April = *XI Kalendas Maias*, als πρὸ ια΄ Καλανδ(ῶν) Μαίων gefeiert werden (*ICret.* IV 300 B, 5).¹² Dieselbe Praxis ist auch in christlichen Urkunden belegbar, wie die inschriftlich überlieferten Ostertafeln des Hippolytos *ICUR* 19934. 19935 zeigen (z. B. gibt 19934, 9–10 Mittwoch, den 2. April 223 n. Chr., durch πρ(ὸ) δ΄ Νω(ῶν) Ἀπρι(λίων) wieder; da der Ostersonntag auf den 6. April fiel, entspricht πρὸ δ΄ Νωνῶν Ἀπριλίων dem *IV Nonas Apriles*). Auch in den altchristlichen Inschriften werden die Zwischentage wie in unseren Graffiti normalerweise mit πρὸ und dem Tagesnamen im Genetiv ausgedrückt. πρὸ wird oft abgekürzt, entweder durch ΠΠ oder bloss Π. Das Monogramm, das uns in den Graffiti begegnet (5. 9. 10), kommt ebenfalls öfters vor; Grossi Gondi 55 gibt davon verschiedene Formen wieder. πρὸ fehlt nur ausnahmsweise (z. B. *ICUR* 20602. 22472;¹³ oben 7); hier hat also die lateinische Praxis, *ante diem* wegzulassen, keinen Einfluss ausgeübt, was sich vielleicht durch die alte griechische Art sowie durch das Streben nach Deutlichkeit erklärt. Der Tag vor dem Kopftag wird mit πρὸ α΄ oder gelegentlich bloß mit πρὸ (z. B. *ICUR* 8395. 13529. 15003. 19820. 23369. 24287. 26507; oben 1) ausgedrückt, was dem offiziellen griechischen Brauch entsprach. So wurde der Geburtstag des Commodus (Κομόδου Αὐτοκρ(άτορος) Σεβ(αστοῦ) γενέθλιον), der 31. August = *pridie Kalendas Septembres*, in Gortyn als πρὸ α΄ Καλανδ(ῶν) Σεπτεμβρίων gefeiert (*ICret.* IV 300 B, 6; auch in den Ostertafeln des Hippolytos wird πρὸ α΄ gebraucht). Man schrieb also nicht πρὸ β΄, wie man vom Lateinischen her erwartet hätte, da die Römer den ersten und den letzten Tag mit einrechneten. Außerdem wurde zuweilen *II Kalendas* statt *pridie Kalendas* geschrieben,¹⁴ was in christlichen Inschriften recht häufig begegnet.¹⁵ Dass die Griechen ein solches Verfahren wählten, ist wohl damit zu erklären, dass sie *pridie*, übersetzt

¹² Weitere Beispiele gibt Kubitschek, *Grundriss*, 135 f.

¹³ Zu lesen ist Γάζα ιβ΄ Καλ(ανδῶν) Ζονίων δωρμυτ ιν πακε, und nicht, wie Felle es in seiner Konkordanz tut, ιβ(ιτ) Καλ(ανδῶν) Ζονίων.

¹⁴ Schon in republikanischer Zeit belegt. Zeugnisse, auch für kaiserzeitliche Belege etwa in *ThLL* VII 1, 242, 35–47. VII 2, 758, 23–27. Zu Sonstigem vgl.: A. Gagnér, “Zur römischen Zeitrechnung”, in: *Strenna philologica Upsaliensis. FS P. Persson* (Uppsala 1922) 208–211; H. Solin, “Eine Amphoreninschrift aus Monte Testaccio mit einer neuen Datierungsformel”, *RM* 73/74 (1966/67) 266–269 (u. a. zum Typ *sec. Kal.*). Einige weitere Belege: *POxy* IV 737 (ca. 1 v. Chr.). *Cod. Theod.* 9, 24, 2 (349 n. Chr.) und sonst.

¹⁵ Diehl, *ILCV* III S. 307 f., gibt dafür eine Handvoll Belege, die sich leicht vermehren ließen (etwa mit Hilfe von Felles Konkordanz). Ferner öfters in Martyrologien:

etwa *προτέρᾱ* ausgesprochen,¹⁶ einfach ihrer Logik nach mit *πρὸ α'* wiedergaben, dann aber nach dem Muster *III Kalendas* mit *πρὸ γ'* usw. fortsetzten. Anzumerken ist außerdem, dass die Athener der klassischen Zeit den letzten Tag des Monats mit *ἔνῃ* (καὶ νέᾱ) bezeichneten,¹⁷ was sich dann in römischer Zeit leicht in der Form *πρὸ α'* niederschlug. In den altchristlichen lateinischen Inschriften findet sich übrigens neben *II Kalendas* usw. gelegentlich auch noch *I Kalendas* (ebenso ist auch *I pri(die)* belegt);¹⁸ ob das jedoch ein Einfluss des gr. *πρὸ α'*, also eine Art Rückübersetzung ins Lateinische ist, sei dahingestellt.

Sonst aber sind die griechisch schreibenden Römer sowohl in offiziellen Urkunden als auch Grabinschriften dem lateinischen Brauch gefolgt und haben, wie oben bemerkt, (*a. d.*) *III Kalendas* mit *πρὸ γ' Καλανδῶν* usw. bezeichnet. Freilich besitzen wir aus der ganzen epigraphischen Überlieferung Italiens und Siziliens keine konkreten Beweise (so etwas würde mit Hilfe der Bündelung einer Konsuldatierung und Erwähnung eines Wochentages hervorgehen) dafür, dass auch in Kreisen des normalen Volkes ähnlich verfahren wurde, doch ist dies sehr naheliegend. Neben den zahlreichen Belegen von *πρὸ α'*, *πρὸ γ'*, *πρὸ δ'* usw. gibt es in den stadtrömischen Inschriften (dies trifft auch für Latium, Kampanien und Sizilien zu) kein einziges gesichertes Beispiel von *πρὸ β'*,¹⁹ eine Tatsache, die wegen der Fülle der Belege nicht am Zufall der Überlieferung liegen kann. Ich habe aus den stadtrömischen christlichen Inschriften mit Hilfe von Felles Konkordanz 18 + 7 = 25 Belege für *πρὸ α'* oder bloß *πρό* ohne Ziffer (mit einem Beleg für *πρὸ μιᾶς*: *ICUR* 5064), 30 Belege für *πρὸ γ'*, 30 Belege für *πρὸ δ'* und 27 Belege für *πρὸ ε'*, aber keinen einzigen sicheren für *πρὸ β'* gefunden. Die von den Herausgebern der *ICUR* angenommen (und folgerichtig in Felles Konkordanz akzeptierten) Fälle sind alle hinfällig: In *ICUR* 7166 bleibt in der rechten Kolumne [*πρὸ*] *β'* *Νω(νῶν) Ἰουλ(ίων)* die Ziffer B ganz in der Luft, denn soweit anhand des in Taf. IX a 2 publizierten Photos verifizierbar, ist von diesem vermeintlichen B nur ein winziger Rest des unteren Teils erhalten, der keine nähere Aussage zulässt. (Zu demselben Ergebnis führt übrigens auch die Aussage

Calend. Carth. (*Acta sanct.* Nov. II 1 p. LXX sq.), ca. 505 n. Chr.: in der Regel *II K.* / *Id.*; Martyrol. Hier. *isag.* p. 2 ff. (*Acta sanct.* Nov. II 2), ca. 530 n. Chr.: dort wird zwischen *prid. Kl.* und *II K.* gewechselt.

¹⁶ Dazu vgl.: Kubitschek, *Die Kalenderbücher*, 84 f.

¹⁷ Vgl.: A. Mommsen, *Chronologie. Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, in Sonderheit der Athener* (Leipzig 1883) 118.

¹⁸ Belege bei Diehl, *ILCV* III S. 308.

¹⁹ Falsch nimmt Grossi Gondi 203 die Form *B'* in Anspruch.

des Herausgebers im kritischen Apparat, die mit der Textwiedergabe selbst im Widerspruch steht.) In 11 043 ist die Ergänzung [πρὸ β'] nur ein seltsamer Einfall des Herausgebers; in 12 213 druckt der Herausgeber [πρὸ] β' Καλ(ανδῶν) Αὐγ(ούστων) |[ἐνθάδε κεῖ]τε, wobei der Anfang des erhaltenen Teiles auf verschiedene Art verstanden werden kann, z. B. mit [ι]β', was durchaus naheliegend wäre.

Auch die Frequenzverhältnisse im Gebrauch der Sigle ζ' und der darauf folgenden verdienen noch Aufmerksamkeit und sollen hier verzeichnet werden: 11 Belege für πρὸ ζ', 22 Belege für πρὸ ζ', 23 Belege für πρὸ η', 13 Belege für πρὸ θ', 14 Belege für πρὸ ι', 11 Belege für πρὸ ια', 7 Belege für πρὸ ιβ', 10 Belege für πρὸ ιγ', 6 Belege für πρὸ ιδ', 8 Belege für πρὸ ιε', 8 Belege für πρὸ ις', 6 Belege für πρὸ ιζ', 6 Belege für πρὸ ιη', 2 Belege für πρὸ ιθ'. Diese Liste ist, in all ihrer Beschränktheit, interessant und fordert ein paar Worte zur Erklärung. Dass in der Bezeichnung der den Nonen vorausgehenden Tage ε' und der den Iden vorausgehenden Tage η' nur ausnahmsweise überschritten werden, war zu erwarten, und man sieht in der Tat, dass von πρὸ θ' an die Zahlen niedriger werden. Überraschen könnte dabei allerdings, dass die höchsten Ziffern so spärlich vertreten sind, obwohl bis etwa πρὸ ιε' die Zahl mehr oder weniger konstant bleiben müsste; vielleicht hängt das mit dem Zufall der Überlieferung zusammen. Was aber zweifellos auffällt und kaum als Zufälligkeit erklärt werden kann, ist die niedrige Frequenzzahl von πρὸ ζ'. Ob das etwas damit zu tun hat, dass das Episema keinen eigentlichen Buchstaben darstellte und so nicht überall bekannt war? Dagegen spricht erstens, dass diese Zahl doch irgendwie bezeichnet werden musste, wofür es nun einmal kaum andere Mittel gab; zweitens ist ις' recht gut vertreten, ebensooft wie πρὸ ιε' und noch öfter als πρὸ ιζ' und ιη' belegt.

Wie ersichtlich wird, der offizielle Brauch hat sich auch in den altchristlichen Steinmetzwerkstätten durchgesetzt. Es ist ebenfalls anzunehmen, dass diejenigen Römer, die Graffiti Griechisch kritzelten, im Großen und Ganzen denselben Normen gefolgt sind, die sich ja nun einmal in der Praxis durchgesetzt hatten. Dass die Griechen ihre Kalenderdaten nach dem lateinischen Brauch gestalteten, braucht nicht zu verwundern. Die in der ewigen Stadt wohnenden Griechen waren vielfach zweisprachig und schrieben demzufolge auch bisweilen lateinisch. Warum sollten sie da bei der Umsetzung der Kalenderdaten ins Griechische nicht einfach den lateinischen Regeln folgen? Ist nicht die volle Übereinstimmung beider Ausdrucksarten ein eindrucksvoller Beweis für eine Verschmelzung des antiken Denkens zu einer Einheit im klassischen

Rom? Ich wünsche dem Jubilar viele fruchtbare Jahre im Dienste der Erforschung der griechisch-römischen Kultur.

Heikki Solin

Universität Helsinki

Публикуются несколько надписей, нацарапанных на стене римского частного дома (Рим, район Stazione Termini) по-гречески, но содержащих датировки по римскому образцу. Римская практика обозначения дней месяца была заимствована греками. При этом канун календ, нон или ид (лат. *pridie*) обозначается $\pi\rho\acute{o} \alpha'$, а предшествующий ему день (лат. *ante diem III Kalendas* etc.) – $\pi\rho\acute{o} \gamma'$.

CLAUDIAN'S "INAMOENUS UTERQUE ALVEUS" AND ITS SOURCES

In the final part of the invective *In Rufinum* (V, 466 sqq.) Claudian takes the reader to the underworld to be present at the judgement of Minos who accuses Rufin of monstrous crimes. The scene opens with a description of two rivers – Cocytos and Phlegethon (466–468):

Est locus infaustis quo conciliantur in unum¹
Cocytos Phlegethonque vadis; inamoenus uterque
Alveus; hic volvit lacrimas, hic igne redundat.

Though, as we shall see later, it was quite customary in Greek as well as in Roman poetry to use epithets with negative prefixes in order to characterise the underworld and its various attributes, *inamoenus* is not a typical one. As for Claudian, he makes use of this word only once, and we can easily notice that the poet is not fond of its antonym *amoenus* either.² Our concern is to try to find out why Claudian speaks of the state of the dead in such terms and what could be the possible source.

Inamoenus is rarely found in Latin verse and prose. According to the *ThLL*, up to the 5th century inclusive we have only seven examples of this adjective.³ Five of them are dated to periods earlier than those of Claudian's lines. For the first time, the word appears in Ovid's *Metamorphoses*. It is attributed to the underworld where Orpheus searches for his beloved Eurydice (X, 14–16):

Perque leves populos simulacraque functa sepulchro
Persephonen adiit inamoenaque regna tenentem
Umbrarum dominum.

F. Bömer in his detailed commentary to the *Metamorphoses* has observed that *inamoenus* could well be created by Ovid himself.⁴ The scholar

¹ Claudian seems to be the only one to follow Homer in mentioning the confluence of the two rivers (*Od.* X, 513); other poets talk of them as an indivisible whole (e. g. *Stat. Theb.* VIII, 30 etc.). See: Claudian's *In Rufinum*. An Exegetical Comm. by H. L. Levy (Philological Monographs of the American Philological Association 30, Cleveland 1971) 212.

² The word occurs three times: V, 33; XXII, 189; *carm. min.* XIX, 1.

³ *Ov. Met.* X, 15; *Stat. Theb.* I, 89; *Silv.* II, 2, 33; *Plin. Epist.* IX, 10, 3; Auson. XVI, 5, 3; *Claud.* V, 467; *Macr. Sat.* I, 7, 2.

⁴ P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Komm. v. F. Bömer. VII (Heidelberg 1980) 19.

believes that the poet possibly followed a passage from the *Georgics* (IV, 478–480), and especially, the expression *palus inamabilis*:

Quos circum limus niger et deformis harundo
Cocyti tardaue palus inamabilis unda
Alligat et novies Styx interfusa coerces.⁵

We observe several facts that support Bömer's idea: (1) both passages deal with Orpheus' journey to the underworld; (2) Virgil, as well as Ovid, defines Tartarus using negative epithets, such as *deformis*, *inamabilis*, and *inamoenus*; and (3) *inamabilis* can be understood as the closest synonym of *inamoenus*. To illustrate the latter point let us recall Ovid's expression from the dialogue between Juno and Tisiphone (*Met.* IV, 466 sqq.) when the latter calls upon the queen of the gods to leave *inamabile regnum* (IV, 477), i. e. the abode of the dead. Such a combination of words is only one step away from the above-mentioned *inamoenaque regna*. In the *Tristia* the same poet describes his new place of residence as *locus... inamabilis* (V, 7 b, 43) and *quo / esse nihil toto tristius orbe potest* (43–44). Surely Ovid does not depict the underworld here, but it seems plausible to conjecture that in exile the poet thought of himself as, in a sense, dead.⁶ That is possibly why he uses the word *inamabilis* – the same one used in the description of the underworld. If these assumptions are accurate, it would be reasonable to conclude that the adjective *inamoenus* was constructed on the model of *inamabilis*.

At the same time it is important to consider the possible existence of *inamoenus* before Ovid. Of course, we cannot exclude totally such a possibility because of the inevitable incompleteness of our sources. Although we cannot be certain about the written tradition before Ovid, it seems unlikely that the word was used in common spoken language. Our point is that, initially, *amoenus* was not typical of the spoken language either. This conjecture is supported by the presence of the diphthong *oe* which did not become a monophthong, a transformation that occurred in most words belonging to legal vocabulary and elevated style.⁷ If one compares the usage of *inama-*

⁵ Note a variation of these lines in *Aeneis* (VI, 438–439): *Fas obstat, tristisque palus inamabilis undae / alligat et novies Styx interfusa coerces*.

⁶ See also an interesting discourse by R. Kettemann who singles out elements of *locus horridus* in Ovid's descriptions of his exile: R. Kettemann, "Ovids Verbannungs-ort – ein *locus horridus*?", in: *Ovid: Werk und Wirkung I* (Frankfurt am Main 1999) 715–735.

⁷ Cf. *foedus*, *poena*, *moenia*, *potioerium*, and *proelium*: И. М. Тронский, *Историческая грамматика латинского языка* (I. M. Tronskij, *A Historical Grammar of Latin*). Отв. ред. Н. Н. Казанский (Москва 2001) 80.

bilis, the word is found as early as in Plautus' time.⁸ Given the above analysis we come to the conclusion that probably *inamoenus* was an invented word whose inventor was Ovid.

We propose that Ovid had in mind not only Virgil's passage quoted above, but also the long tradition of using epithets with negative prefixes to refer to the underworld. There are numerous examples starting from Homer's poems. Tiresias describes Hades to Odysseus as ἄτερπέα χῶρον (*Od.* XI, 94). Naturally, prefixes of this kind do not always have negative connotations. When Hesiod talks about Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ (*Theog.* 805), he has in mind the inviolability of an oath. One can also compare the epithet with α-privativum ἁάατος (*Il.* XIV, 271) used to describe the waters of the Styx, etc. In turn, Roman poetry depicts Tartarus in a similar way. Virgil, for example, calls it *regna invidia vivis* (*Aen.* VI, 154). Juno swears by *Stygii caput implacabile fontis* (*Aen.* XII, 816). Statius mentions *immitem... Styga* (*Silv.* III, 3, 193), and in *Thebais* the same poet talks about *Acheronte... nefasto* (IV, 456). Seneca describes a dark grove not far from the palace of the Pelopids where sacrifices are made (*Thyest.* 650 sqq.). The place is not, strictly speaking, the abode of the dead, nevertheless there are certain similarities in their depiction, such as the cries of the souls of the dead (670), and the comparison of the spring's water to the ugly waters of the Styx (*talis est dirae Stygis / deformis unda*, 666–667).

We have already cited Statius using such epithets as *nefastus* and *immitis* while talking about the rivers of the underworld. It is important to recall another passage from *Thebais*, which deals with the speech of Oedipus pleading to Tisiphone for help. The poet describes her appearance in such words (I, 88–91):

Talia dicenti crudelis diva severos
Advertit vultus. *Inamoenum* forte sedebat
Cocyton iuxta, resolutaque vertice crines
Lambere sulphureas permiserat anguibus undas.

Statius is the second poet after Ovid to use the rare adjective *inamoenus*, and again the epithet is attributed to Tartarus. Furthermore, Statius shows an unusual feature of the underworld when, in *Silvae*, he consoles Flavius Ursus, a father who had lost his son. The poem talks of *amoena silentia Lethes* (II, 6, 100). Such an expression could be understood as an oxymoron unless we have in mind that Statius means that the boy would go to a particular part of the underworld, namely Elysium.

⁸ *Inamabilis, inlepidus vivo* (*Bacch.* 615).

Returning to Claudian, one can see that two uses of *inamoenus* preceded him, one referring to Tartarus (Ovid) and the other to its river (Statius). Would it be accurate to assume a borrowed usage here? Claudian mentions rivers of the underworld several times, but almost never ascribes any epithets to them.⁹ That is why his *inamoenus... alveus* (V, 467–468) remains aloof and is thus not accidental. Annette Eaton does not include this expression into her list of Ovidian parallels.¹⁰ Nevertheless, its absence does not undermine the borrowed usage hypothesis, since she only allows parallels of two words or longer. By contrast, in her discussion of *In Rufinum*, Eaton postulates that “the majority of the verbal parallels in the poem are clearly Ovidian, and once again come for the most part from ‘Metamorphoses’”.¹¹ Claudian’s usage of the word *inamoenus* is closer to that of Statius, in the sense that both attribute it to Cocytos. But it seems that Claudian is indebted to both poets, for it is difficult to prove that he was ignorant of Ovid’s account.

Statius is the only Latin author to use *inamoenus* twice. The second instance is assigned to wild nature. The poet was invited to visit his friend’s villa located in the region of Surrentum, to the northeast of Naples. The passage deals with the recently built colonnade of the house (*Silv.* II, 2, 30–33):

Inde per obliquas erepit porticus arces,
Urbis opus, longoque domat saxa aspera dorso,
Qua prius obscuro permixti pulvere soles
Et feritas inamoena viae, nunc ire voluptas.

The beauty of the depicted villa and its colonnade dominates the surroundings. For Statius, the taming of nature was an important aspect in its relation with man.¹² Clearly, the dust and burning sun do not excite the poet who perceives them as unpleasant properties of southern landscapes, hence his expression *feritas inamoena*. What is important to the poet is not the architectural merit of the colonnade as such but its role in regulating the landscape.

As a final point, the entry in *ThLL* for *inamoenus* combines four examples from Ovid, Statius, and Claudian under the heading *de regionibus*. It

⁹ With the exception of *Rapt.* I, 22 and 87. But even there the adjectives (*livens* and *tacitus* respectively) do not have negative prefixes.

¹⁰ A. H. Eaton, *The Influence of Ovid on Claudian*. Diss. (Washington 1943).

¹¹ *Ibid.*, 25.

¹² See, for example: H.-J. Van Dam, *P. Papinius Statius. Silvae Book II: A Commentary* (Leiden 1984) 212.

might seem reasonable to add a subsection *de Tartaro* to separate a passage from *Silvae* (II, 2, 30–33), where Statius mentions bygone unpleasantness of the road.

Olga Budaragina
St Petersburg University

В статье исследуется происхождение выражения *inamoenus uterque / alveus* из инвективы Клавдиана *In Rufinum* (V, 467–468). Хотя использование прилагательных с отрицательной приставкой для определения подземного мира (в данном случае – Коцита и Флегетона) обычно для древнегреческой и римской литературы, *inamoenus* выпадает из этого ряда в силу своей малой употребительности (до Клавдиана слово засвидетельствовано пять раз).

Автор присоединяется к предположению Ф. Бемера, что слово *inamoenus* было придумано Овидием (*Met.* X, 15) по типу прилагательного *inamabilis*, использованного Вергилием для описания Тартара (*Georg.* IV, 478–480; *Aen.* VI, 438–439). Существование прилагательного *inamoenus* в разговорном языке до Овидия маловероятно, поскольку исходное слово *atmoenus* принадлежало к высокому стилю, о чем свидетельствует сохранение дифтонга в корне.

По всей видимости, при создании нового слова Овидий опирался не только на текст Вергилия, но и на длительную традицию определения атрибутов подземного мира через эпитеты с отрицательной приставкой. Стаций в “Фиваиде”, как и Клавдиан, использовал *inamoenus* для характеристики Коцита (I, 89–90). Таким образом, можно полагать, что текст Клавдиана ближе к отрывку из “Фиваиды”, однако, по всей вероятности, поэт также имел в виду и выражение Овидия.

Статья “*inamoenus*” в *ThLL* объединяет примеры из Овидия, Стация и Клавдиана под заголовком *de regionibus*; целесообразно было бы выделение подраздела *de Tartaro*, чтобы таким образом отделить отрывок из “Сильв” (II, 2, 30–33), где речь идет о бывшей “неприятной дикости дороги”.

LA NOTION DE *QUALITAS* DANS LA DOCTRINE GRAMMATICALE ROMAINE*

Le terme grammatical *qualitas* tire son origine de la catégorie philosophique de ‘qualité’, ποιότης. Cette catégorie était chez les stoïciens un point central de leur doctrine matérialiste. Les stoïciens considéraient ποιότης comme l’unité indivisible de la substance et de la forme, une unité pleine de dynamisme. Ils faisaient de ποιότης l’essence des choses, tout en la tenant pour un corps (σῶμα). En même temps, méfiant à l’égard des activités intellectuelles, ils refusaient toute substance à l’énoncé (πρᾶγμα, λεκτόν), en le déclarant incorporel (ἄσώματον). Les stoïciens ont traité de la même manière toute action et tout événement, mais ils leur supposaient une cause matérielle. Ils concevaient la catégorie dite ποιότης comme source commune de traits caractéristiques des ‘corps’ et des actions. Cette conception est exprimée dans la définition bien connue des noms:

”Ονομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν, ἐκάστω τῶν ὑποκειμένων σωμάτων ἢ πραγμάτων κοινὴν ἢ ἰδίαν ποιότητα ἀπονέμον.¹

La traduction latine de cette définition se trouve d’ailleurs dans les *Institutiones grammaticae* de Priscien (*GL* II, 56, 29 sq.):

Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum communem vel propriam qualitatem distribuit.

On a de bonnes raisons d’interpréter le terme πρᾶγμα, employé dans la formule grecque comme désignation de l’action ou de tout phénomène en général. Il est aussi très vraisemblable que c’est Antipater de Tarse, philosophe lié d’amitié avec Tibérius Gracchus (162–133 av. J.-C.), qui a le premier associé ce terme de façon nette à la catégorie de ‘qualité’ (πραγμάτων... ποιότητα).²

* Le matériel de cet article a été présenté pour la première fois dans le cadre d’une conférence donnée le 29 avril 2002 dans le séminaire dirigé par Alfons Wouters et Pierre Swiggers *Geschiedenis en Historiografie van de Westerse Taalkunde* (Katholieke Universiteit Leuven). L’auteur exprime sa profonde gratitude aux collègues français Isabelle Boehm (Université Lumière – Lyon II) et Jean Lallot (Paris, Ecole Normale Supérieure) qui ont pris en charge la relecture de l’article.

¹ *Schol. in Dionysii Thracis Art. Gramm.*, rec. A. Hilgard, in: *Grammatici Graeci* (citée *infra GG*) I, 3 (Lipsiae 1901) 524, 9–10. Cf. Apoll. Dysc. *Synt.* II, 22 (p. 142, 1); *Librorum Apollonii deperdit. fragmenta*, rec. R. Schneider, *GG* II, 3 (Lipsiae 1910) 71.

² Cf. Simpl. *In Aristotelis Categorias*, ed. C. Kalbfleisch, *Commentaria in Aristotelem graeca* VIII (Berlin 1907) p. 209, 24. Voir des détails dans mon article: “Категории ‘качества’ и ‘действия’ в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении ‘имени’ у греческих грамматиков)” (“Les catégories de

Antipater prêtait apparemment une attention particulière aux traits distinctifs d'un mouvement. Il est le premier parmi les stoïciens, selon un témoignage de Diogène Laërce (vers 220 ap. J.-C.), à avoir reconnu l'adverbe comme partie du discours (Diog. La. VII, 57). A en juger d'après les scholies byzantines à la *Technè* attribuée à Denys le Thrace (II^e siècle av. J.-C.), Antipater a détaché du nombre des noms le groupe des adverbes qui provenaient des adjectifs et dont la forme coïncidait avec celle du génitif des noms. Etant donné que, à la différence des adjectifs apparentés, ces adverbes ne marquaient aucune distinction de genre, il les a définis par le terme μεσότης. Les scholies disent maintes fois, que ces adverbes sont appelés μεσότητος en fonction de leur provenance, mais quant à leur signification, il faut les définir comme ποιότητος, c'est-à-dire des adverbes de manière (cf. *Schol.* 98, 1; 274, 33; 562, 16–17). A côté de ce groupe d'adverbes, on distingua un groupe d'adverbes dont la qualité acoustique évoquait elle-même le genre d'action. On définissait ces derniers comme des adverbes de manière (ποιότητος) au sens strict.

Or les plus anciens papyri grammaticaux attestent qu'avant le I^e siècle ap. J.-C. ces deux groupes d'adverbes ont été réunis par les maîtres d'école dans une seule et même classe sous le titre commun de ποιότητος, tandis que le terme μεσότητος est mentionné parfois comme un terme supplémentaire pour cette classe générale.³ Les auteurs des scholies sur *La grammaire de Denys le Thrace* se sont trouvés dans la nécessité de rappeler de temps en temps que ce ne sont pas tous les adverbes définis comme ποιότητος qui peuvent être qualifiés de μεσότητος (*Schol.* 98, 11–12; 430, 4; 562, 19 ss.). On peut donc supposer que, dans le cas des adverbes, le terme ποιότητος a été dès l'origine lié à celui de μεσότητος et que c'est Antipater de Tarse qui a étendu son emploi dans ce domaine. On peut penser aussi qu'en tant que philosophe Antipater s'est contenté d'analyser les adverbes qui l'intéressaient particulièrement sans se soucier de la description systématique de tous les adverbes.

L'intérêt prépondérant pour les adverbes de manière, qui dominait, a exercé une nette influence sur la doctrine des grammairiens romains. Ils

'qualité' [ποιότης] et de l'action' [πράγμα] dans la philosophie stoïcienne et la doctrine grammaticale [Sur la définition du 'nom' chez les grammairiens grecs]"), dans: *140 лет кафедре общего языкознания СПбГУ* (à paraître).

³ A. Wouters, *The Grammatical Papyri from Graeco-Roman Egypt* (Brussel 1979) p. 129, 52–55; 169, 45–48; 71, 83–86; cf. *ibid.*, p. 51, 46–47; P. Swiggers, A. Wouters, "Grammaire grecque (et latine) sur papyrus", dans: M. De Nonno e. a. (ed.), *Manuscripts and Traditions of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance I* (Cassino 2000) 69.

semblent avoir été surtout impressionnés par le jugement d'Antipater sur les adverbes définis comme ποιότητος au sens propre. Au II^e siècle ap. J.-C., c'est sur cette notion que Terentius Scaurus a basé sa définition générale des adverbes (Dion., *GL* I, 403, 20–21):

Scaurus ita definit, adverbium est modus rei dictionis ipsa pronuntiatione definitus.

Sous le mot latin *modus*, on peut reconnaître le mot grec ποιότης, et nous verrons plus loin d'autres exemples d'une correspondance étroite entre ces deux termes.⁴ Si l'on compare la définition du 'nom', citée plus haut avec sa traduction latine, que l'on trouve chez Priscien (526 ap. J.-C. au plus tard), on remarquera que le mot latin *res* correspond parfaitement au mot grec πρᾶγμα. Les mots *dictio* et *pronuntiatio* rappellent le titre même du traité perdu d'Antipater de Tarse *Περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων* (cf. Diog. La. VII, 57). Ce court commentaire permettra de mieux discerner des prototypes grecs, derrière la définition citée de Terentius Scaurus.⁵

Comme on le verra plus loin, les grammairiens latins ont su développer les idées des stoïciens sur les énonciations concernant un mouvement. De même, ils ont développé la doctrine stoïcienne d'une détermination graduée de la ποιότης.⁶ En principe, la catégorie de 'qualité' faisait partie de l'ontologie. Mais les stoïciens ne pouvaient se dispenser de traiter cette catégorie comme conçue par l'esprit et portant les traits d'un concept générique.⁷ Une telle vue de ποιότης trouva son expression dans la définition du 'nom' que nous avons citée plus haut, à savoir dans l'expression κοινὴν ποιότητα. Mais les stoïciens ont toujours été à la recherche d'une ποιότης réelle qu'ils pourraient nommer σῶμα. C'est la cause de l'intérêt tout particulier qu'ils prenaient aux cas où l'action et l'énoncé formaient un tout. Outre les adverbes dits ποιότητος (au sens strict), ils ont soigneusement

⁴ Cf. I. Sluiter, *Ancient Grammar in Context. Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought* (Amsterdam 1990) 133–134, n. 365.

⁵ Cf. Τὰ δὲ ποιότητος <...> ποιότης γάρ ἐστι φωνὴ δηλοῦσα τὴν ποιότητα ἢ τῆς φωνῆς ἢ τοῦ πράγματος (*Schol.* 98, 6–8); ποιότητός εἰσιν ἐπιρρήματα ἃ διὰ τῆς φωνῆς τὸ γινόμενον πρᾶγμα μιμεῖται (275, 30); ποιότητός ἐστι γενέσεως πραγματικῆς, ὅπως ἐγένετο διαφορά τῆς γενέσεως τοῦ πράγματος (276, 13–14); τὰ δηλοῦντα τὸν τοῦ σχήματος τρόπον καὶ τὴν ἔνδειξιν καλεῖται ποιότητος (60, 3–4).

⁶ Sur la délimitation stoïcienne d'un existant voir: F. Ildefonse, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque* (Paris 1997) 228 ss.

⁷ Cf. l'idée que Alexandre d'Aphrodisias (II/III^e siècle ap. J.-C.) se faisait de la doctrine stoïcienne de ποιότης: Alex. Aphrod. *In Aristotelis Topica*, ed. M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem graeca* II, 2 (Berolini 1891) 360, 5 ss.; 9.

décrit les phrases contenant une question aussi bien que les énoncés impératifs, juratifs, vocatifs, dubitatifs (Diog. La. VII, 66–68). Jean Lallot qualifie ces phrases d’‘actes de langage’.⁸

C’est dans le domaine du “pronom” toutefois que les stoïciens ont tout à fait réussi à illustrer par des exemples la détermination progressive de l’‘essence’ dite ποιότης ou *qualitas*.⁹ Varron (116–27 av. J.-C.), un témoin important de l’enseignement stoïcien, présente les pronoms indéfinis *quis* et *quae* comme *articula infinita* (L. l. X, 30) et leur applique aussi les termes *provocabula* et *genus infinitum* (VIII, 45). Seuls les pronoms démonstratifs ont droit chez lui à l’appellation *pronomina*, tels que *hic*, *haec*. Il les qualifie à l’aide du terme *finitum* ou *finita*. Plus tard, Apollonius Dyscole (II siècle ap. J.-C.) présente les pronoms démonstratifs comme ceux qui indiquent immédiatement la substance du sujet (τὴν οὐσίαν τοῦ ὑποκειμένου; *Synt.* I, 120 [p. 101, 13–14]). Cette vue des pronoms démonstratifs correspond à la doctrine d’Aristote,¹⁰ mais elle est assez proche de celle des stoïciens. Dans l’oeuvre d’Apollonius, nous trouvons aussi un reste de la doctrine authentique stoïcienne des pronoms, à savoir le terme ὀριστικόν qui servit sans doute de prototype au terme latin *finitus*.¹¹ Priscien atteste l’origine stoïcienne des définitions varroennes (GL II, 54, 8 ss., 12).

Dans les manuels de grammaire latine parvenus jusqu’à nous, dont les plus anciens datent du III^e siècle ap. J.-C., les définitions *pronomina finita* et *pronomina infinita* sont rapportées à la notion de *qualitas*, comme par exemple dans le manuel de Donat.¹² Parfois, les termes *finita* et *infinita* sont appliqués à la notion même de *qualitas* (cf. Ps.-Probus, GL IV, 131, 25; Diom., GL I, 329, 5). Les expressions *qualitas finita* et *qualitas infinita* correspondent aux termes employés dans la définition grecque du ‘nom’: “κοινήν ἢ ἰδίαν ποιότητα”. Dans le domaine du ‘nom’, Varron employait comme synonymes les termes *finitus* et *proprius*, ce dernier n’étant qu’un calque du grec ἴδιος (L. l. VIII, 80). Il mettait également en

⁸ Apollonius Dyscole, *De la construction* (περὶ συντάξεως) II: *Notes et index*. Par J. Lallot (Paris 1997) 206 (III, note 202).

⁹ Cf. A. C. Lloyd, “Grammar and Metaphysics in the Stoa”, dans: A. Long (éd.), *Problems in Stoicism* (London 1971) 67–68.

¹⁰ Cf. les observations de J. Lallot dans: *La grammaire de Denys le Thrace*, traduite et annotée par J. Lallot (Paris 2008) 200–201.

¹¹ Cf. Apoll. Dysc. *Pron.*, GG II, 1, p. 10, 15–16: πῶς οὖν τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ ἑτέρου ὀριστικόν ἔτι κεκλήσεται;

¹² *Qualitas pronominum bipertita est, aut enim finita sunt pronomina, aut infinita* (GL IV, 379, 26).

correspondance directe les termes *infinitus* et *communis*, ce dernier traduisant le terme grec κοινός.

Les définitions latines des pronoms contrastent toutefois considérablement avec les définitions grecques du nom dans la mesure où la notion de *qualitas* est rapportée aux pronoms eux-mêmes, tandis que la notion grecque de ποιότης est rapportée aux ‘corps’ (σώματα) et ‘actions’ (πράγματα).¹³ En d’autres termes, les grammairiens latins concevaient ce qu’ils nommaient *qualitas* comme le contenu des pronoms, qui caractérisait certains types de pronoms eux-mêmes. Le lien avec l’ontologie stoïcienne y devenait mince, sans cependant faire douter des origines stoïciennes de la notion de *qualitas*.

Il est fort probable que Pline l’Ancien (23/24–79 ap. J.-C.) appliquait déjà le terme *qualitas* aux pronoms. Le pseudo-Probus, qu’on identifie avec Palladius (début du IV^e siècle ap. J.-C.),¹⁴ présente au début du chapitre sur les pronoms quatre espèces de *qualitas* (GL IV, 131, 25):

Qualitas pronominum in quattuor formas dividitur: finita, minus quam finita, infinita, possessiva.

Plus loin, il précise que Pline l’Ancien s’occupait des *pronomina possessiva* et qu’il y distinguait différents rapports numériques entre les possédants et les objets de possession, par exemple le singulier et le pluriel ou le pluriel et le singulier. Pline désignait les parties qui entraient dans de telles relations par les adverbes *intrinsicus* et *extrinsicus* (GL IV, 137, 11–13). Le traitement plus détaillé de ce sujet, que nous rencontrons chez les grammairiens postérieurs, ne laisse pas de doute sur le fait que Pline dans son examen des adverbes, a abordé un des plus importants aspects de ποιότης stoïcienne, à savoir l’état constitutif d’un être dans la dépendance d’un autre être: πρὸς τί πως ἔχον.¹⁵

¹³ Le cas de la définition latine des noms ne diffère pas en cela de la définition des pronoms, mais nous la laissons de côté car elle est loin de notre objet d’étude.

¹⁴ Cf. C. Jarecki, “Sur l’appendix (Probi) III, son lieu d’origine et son auteur”, *Eos* 30 (1927) 1 ss.; 13.

¹⁵ Cf. Diom., GL I, 329, 25–29: *quaedam possessiva finita ad aliquid referuntur, et ea quattuor modis enuntiantur. Aut enim utraque significatione singularia sunt, ut meus, tuus, aut utraque pluralia, ut nostri, vestri, aut intrinsicus singularia extrinsicus pluralia, ut mei, tui, contra extrinsicus singularia, intrinsicus pluralia, ut noster, vester; idem, 322, 27–33: Sunt quaedam nomina quae per se sine alterius partis orationis adminiculo intellegi non possunt, ut pater, frater. Recipiunt enim sibi et illa per quae intelleguntur; ut meus, tuus. Haec a Graecis τὸν πρὸς τι appellantur; id est ad aliquid. Et similia τὸν πρὸς τί πως ἔχοντα, id est ad aliquid quodam modo adtendentia vel taliter qualiter se habentia, ut dexter, sinister. Voir d’autres exemples dans: A. della Casa (ed.), *Il Dubius sermo di Plinio* (Genova 1969) p. 163, fr. 102.*

On ne peut exclure que c'est chez Pline l'Ancien que le pseudo-Probus a trouvé aussi la division quadripartite de *qualitas pronominum*. Signalons toutefois que c'est plutôt chez les grammairiens dont les manuels, comme nous allons le voir encore, accusent des emprunts au manuel perdu de Terentius Scaurus que se rencontre la détermination progressive de l'objet désigné par des pronoms: *finita, infinita, minus quam finita*.¹⁶

Les grammairiens romains ont donc maintenu fermement la doctrine des stoïciens sur deux aspects de la catégorie dite ποιότης ou *qualitas*. L'intérêt que les stoïciens prenaient tant aux traits caractéristiques d'une action envisagée comme telle qu'à la détermination de ποιότης ou *qualitas* s'est reflété de manière conjointe dans la doctrine latine du verbe. La catégorie de 'qualité' conçue comme origine du caractère particulier d'une action (πραγμάτων ποιότης) a été traitée en tant que contenu des verbes et s'est trouvée la base de leur classement. La notion de *qualitas* servait en premier lieu à désigner des modes.

Dans la doctrine grammaticale grecque, l'indicatif est traité d'habitude comme un modèle pour d'autres modes verbaux (cf. Apoll. Dysc. *Synt.* III, 136 [p. 386, 11–15]),¹⁷ tandis que l'infinitif est examiné souvent à part (cf. *ibid.* I, 50 [p. 43, 5–16]).¹⁸ Les désignations habituelles de l'indicatif ὀριστικὴ ἔγκλισις et ὀριστικὰ ῥήματα semblent être en rapport avec la détermination stoïcienne de ποιότης. Dans les textes grammaticaux latins, qui de toute apparence ont gardé la terminologie des I^{er} et II^e siècles ap. J.-C., l'indicatif est désigné par des termes qui révèlent la même idée d'une détermination, notamment de la détermination de *qualitas*: <verba> *finitiva*,¹⁹ *qualitas finitiva* (Diom., *GL* I, 388, 11; Char., ed. Barw., 347, 3–6), *qualitas finita* ([Aspri] *Ars*, *GL* V, 551). Cette terminologie a été propre sans doute à Probus de Beyrouth, contemporain de Martial (40–102 ap. J.-C.).²⁰ Dans le terme *indicativus*, qui apparaît lui aussi assez tôt et finira par s'imposer, on peut remarquer la même idée d'une détermination ou d'une

¹⁶ Aug. Reg., *GL* V, 507, 10; Q. Rhemnii Palaemonis *Ars*, *GL* V, 541, 4; Diom., *GL* I, 329, 5; Audax, *GL* VII, 343, 12–13; cf. Char., ed. Carl, 206, 15 ss.

¹⁷ Cf. aussi l'index dans l'édition par J. Lallot (voir *supra* n. 8) II.

¹⁸ Quant à la place de l'infinitif dans le classement des formes verbales, voir les observations de J. Lallot (voir *supra* n. 10) 163; 165–166.

¹⁹ Cf. Diom., *GL* I, 338, 16 ss.; 388, 19 ss.; Char., ed. Barw., 216, 1–225, 18 *passim*; 347, 21 ss.; 292, 11 ss.; Dosith. 418, 24 ss.

²⁰ A propos des passages du manuel de Diomède cités dans la note précédente, voir la référence à Probus dans le même manuel (*GL* I, 342, 9) et les observations de M. Baratin dans son livre *La naissance de la syntaxe à Rome* (Paris 1989) 186–201.

indication précise (δεῖξις) de ce qui constituait le caractère particulier d'une action comme telle.

Chez les grammairiens de l'Antiquité tardive, Macrobe (fin du IV^e siècle ap. J.-C.) et Priscien, nous trouvons une définition de l'indicatif identique, qui rappelle toutefois une traduction postérieure du grec ὀριστικός: *definitivus*. Macrobe explique ce terme, aussi bien que le terme grec ὀριστική ἔγκλισις: l'indicatif désigne directement une action concrète, sans ajout de modalités concomitantes, comme à l'impératif et à l'optatif.²¹ On ne peut toutefois être sûr que l'idée des rapports avec l'impératif et l'optatif ait été dès l'origine présente dans les termes ὀριστικός ou *finitivus* (*finitus*, *definitus*). C'est plutôt une opposition entre l'indicatif et l'infinitif qui a produit cette terminologie.²² Dans le domaine latin au moins, l'analogie avec les termes *finitus* et *infinitus* appliqués aux pronoms rend plus que probable une telle origine.

D'après un témoignage qui semble sûr, bien qu'il soit contenu dans une compilation assez tardive, Probus appliquait le terme *qualitas* à l'infinitif. Dans le passage qui nous intéresse, il s'agit des cas où l'on employait l'infinitif au lieu de l'*imperfectum indicativi*:

...ut Probus ait: In hac qualitate plerumque veteres praecipue historiarum scriptores imperfecta tempora indicativi significant...²³

On peut donc croire ancienne la formule qu'on trouve chez Sacerdos (fin du III^e siècle ap. J.-C.) et chez d'autres grammairiens de l'Antiquité tardive: *Qualitas in verbis aut finita est, aut infinita*.²⁴ Certes, la définition *qualitas finita* réunissait tous les modes verbaux autres que l'infinitif. Nous ne trouvons toutefois nulle part ce terme au pluriel (*qualitates finitae*). Apparemment, une opposition initiale entre l'infinitif et l'indicatif restait fondamentale, bien que la notion de *qualitas finita* pût être appliquée elle-même dès l'origine à l'ensemble des *modi* autres que l'infinitif.

Dans les dernières décennies du I^{er} siècle ap. J.-C., le terme *qualitas* a été la désignation courante de tous les modes verbaux. Dans le chapitre du

²¹ Macr., *GL* V, 611, 2 ss.: *De indicativo, qui et definitus. Indicativus habet absolutam de re quae agitur pronuntiationem. <...> Solus igitur definitus perfectam rei definitionem continet.*

²² Sur le rôle de l'infinitif dans la doctrine des stoïciens voir: A. Luhtala, *On the Origin of Syntactical Description in Stoic Logic* (Münster 2000) 84, 156.

²³ *GL*, Suppl., CLI (= J. Aistermann, *De M. Valerio Probo Berytio capita quatuor* [Bonnae 1910] p. XXXVI, fr. 86).

²⁴ Sac., *GL* VI, 429, 25–26; Char., ed. Barw., 209, 28; Cons. V, 374, 1; cf. Vict. V, 197, 19: *Qualitas verborum quae est? Qua noscitur finitum verbum, aut infinitum.*

manuel de Diomède,²⁵ appelé *De coniunctione temporum*, qui a été emprunté très vraisemblablement à Probus de Beyrouth,²⁶ à côté de *qualitas finitiva* figurent *qualitas optativa* et *qualitas subiunctiva* (GL I, 388, 12; 22).²⁷ Nous retrouvons le terme *qualitas subiunctiva* dans un autre chapitre du même manuel qui est emprunté selon toute apparence lui aussi à l'ouvrage de Probus, *De speciebus verborum* (396, 30).²⁸ Dans une des notices de Clédonius, qui a exploité au V^e siècle ap. J.-C. l'oeuvre de Probus (cf. GL V, 10, 6 ss.), la notion de *qualitas* est rapportée aux modes conjoints avec les temps, ce qui était précisément le cas dans *De coniunctione temporum*.²⁹ Le contemporain de Probus Quintilien (vers 35 – 96 ap. J.-C.) a écrit dans sa *Institutio oratoria* I, 4, 27:

Sed in verbis quoque quis est adeo imperitus, ut ignoret genera et qualitates, et personas, et numeros?

Il est toutefois fort probable que c'est Pline l'Ancien, contemporain et aîné de Quintilien et de Probus, qui a le plus contribué à un large emploi du terme *qualitas* en tant que désignation des modes verbaux. Il n'est pas exclu que Pline ait appliqué à l'analyse des formes verbales les idées qu'il a élaborées par l'analyse des pronoms. Il est attesté en outre que Pline l'Ancien prêtait une attention particulière aux adverbes de manière dits *adverbia qualitatit* (cf. ἐπιρρήματα ποιότητος), qui offraient pour les grammairiens de l'école stoïcienne un sujet de première importance. Il a même rapporté à cette catégorie le gérondif (Char., ed. Barw., 242, 19–21).

C'est toutefois Probus de Beyrouth qui a tiré toutes les conséquences de l'emploi de la catégorie stoïcienne de *qualitas* par l'appliquer à l'analyse des modes verbaux. L'idée de l'état constitutif d'un être dans la dépendance d'un autre être (πρὸς τί πως ἔχον) et l'idée inhérente à la notion stoïcienne de 'qualité' paraissent avoir déterminé l'analyse des modes dans *De coniunctione temporum*. Bien sûr, dans ce dernier cas, il est question des actions et non pas des êtres en tant que tels, mais la notion de *qualitas* indique néanmoins toujours la cause matérielle de l'action qui a été conçue comme

²⁵ Contre l'opinion généralement reçue, on peut le dater du 2^e quart du IV^e siècle ap. J.-C.

²⁶ Cf. Baratin, *op. cit.*, 186 ss.

²⁷ Cf. Char., ed. Barw., 347, 6 et les critiques de Baratin, *op. cit.*, 151–166.

²⁸ Cf. Baratin, *op. cit.*, 190–196.

²⁹ *Qualitas verborum: qualitas accidit, ut sciamus quale sit verbum in modis et in temporibus* (GL V, 16, 9–10).

un être. Dans le traité, les énoncés complexes sont examinés en raison de l'emploi conjoint de différents modes sous l'angle temporel. Dans un aperçu sur les conjonctions, qui fait suite à ce traité (*GL* I, 392, 1 – 395, 10), Probus présente l'emploi de différents modes en fonction des conjonctions qui servent à introduire les propositions subordonnées.

Enfin, dans le chapitre appelé *De speciebus verborum* (395, 11 – 397, 10), l'auteur examine les énoncés complexes où l'agencement des actions désignées prend, pour ainsi dire, une forme simplifiée. Dans le cas de *relativa species*, il signale que le langage 'vulgaire' (*idiotismos*) permet d'employer l'indicatif au lieu du subjonctif en négligeant la dépendance d'une action par rapport à l'autre. Dans le cas de *usurpativa species*, le gérondif peut désigner aussi bien un complément circonstanciel de condition ou de manière que le complément exprimant la finalité de l'action. Autrement dit, le gérondif remplace aussi bien une proposition subordonnée à l'indicatif qu'une subordonnée au subjonctif. *Affirmativa species* et *species concessiva* représentaient le subjonctif dans un emploi absolu, mais, dans un cas, l'énonciation d'un fait a été nuancée par une négation à demi visible et dans l'autre cas une adhésion à la volonté d'autrui a été combinée avec l'expression d'une réticence.

L'expression d'une action conditionnée, exprimée le plus souvent au subjonctif, est donc le sujet principal des trois petits traités en question. Il s'agit avant tout de l'énonciation où est envisagée une relation entre deux actions.

Dans les personnes de Pline et surtout de Probus, les grammairiens latins ont apporté une contribution originale à la théorie des modes verbaux et en même temps à l'étude de la syntaxe. Leur pensée se plaçait dans le sillage des idées les plus générales des stoïciens. A la même époque, une autre théorie des modes verbaux, théorie stoïcienne authentique, restait en vigueur chez les grammairiens grecs. En tant que philosophes, les stoïciens ne se souciaient guère de la description systématique des modes en partant de la morphologie, mais ils ont prêté une attention particulière à l'optatif et l'impératif. C'est à ces deux modes en premier lieu qu'il faut rapporter le terme *διάθεσις τῆς ψυχῆς* qui, plus avant dans le passé, servait à désigner les modes verbaux.³⁰ Il faut probablement chercher les prémices de la doctrine stoïcienne des modes verbaux dans la théorie générale des 'actes de langage' dont parle Diogène Laërce (VII, 66–68).³¹

³⁰ Cf. I. Boehm, "De la 'voix' et de la 'diathèse'", dans: B. Colombat, M. Savelli (éd.), *Métalangage et terminologie linguistique: Actes du colloque international de Grenoble* (Leuven – Paris – Sterling, Virg. 2001) 94–96.

³¹ Apollonius Dyscole semble suivre une tradition solide, quand il emploie à deux reprises le terme *διάθεσις* aux adverbes inquisitifs qui exprimaient un de ces actes

Varron, qui suit assez fidèlement les stoïciens, ne parle que de ces deux modes, en les faisant entrer dans la liste où figurent des actes de langage comme la question et la réponse (*L. l.* X, 31).³² Dans le deuxième tiers du II^e siècle ap. J.-C., dans sa *Syntaxe*, Apollonius Dyscole signalait seulement l'absence de *ψυχικὴ διάθεσις* à l'infinitif (I, 51 [p. 44, 10–13; 45, 3]; 55 [p. 320, 4 ss.]). Mais dans les cas où il traite des modes concrets, il emploie le terme générique *διάθεσις* pour définir le caractère particulier précisément de l'optatif, *τὴν εὐκτικὴν διάθεσιν* (*Synt.* III, 95 [p. 351, 10]), et de l'impératif (I, 114 [p. 96, 10–12]). C'est dans le premier tiers du VI^e siècle ap. J.-C. que, s'inspirant des idées d'Apollonius Dyscole, Priscien affirme nettement que tous les modes verbaux autres que l'infinitif présentent l'idée d'un *affectus animi* (Prisc. *Inst.*, *GL* II, 421, 17; cf. 369, 16–17; 422, 10).

L'idée d'une *διάθεσις τῆς ψυχῆς*³³ a été chère surtout aux stoïciens, parce qu'elle jouait un rôle important dans leur doctrine de la "vertu".³⁴ Les stoïciens surent imposer aux grammairiens leur conception des modes verbaux. Malgré son sens primitif, évidemment restreint, la catégorie *διάθεσις τῆς ψυχῆς* sert, dans les définitions les plus anciennes du 'verbe', à indiquer l'ensemble du système des modes.³⁵

Or on a dû, à un certain moment, s'apercevoir que la doctrine authentique stoïcienne était en désaccord avec la théorie des modes verbaux telle que les grammairiens latins l'ont élaborée. Certes, le terme latin *qualitas* était en correspondance suffisante avec le terme grec *διάθεσις*, car dans l'ontologie d'Aristote et des stoïciens ce dernier désignait un aspect de la catégorie de 'qualité' (*ποιότης*).³⁶ Mais *διάθεσις τῆς ψυχῆς* désignait avant tout une

(*Synt.* I, 35 [p. 32, 9–13]). Il s'agissait notamment d'un acte où l'énonciation et l'action faisaient un tout.

³² Cf. Boehm, *Art. cit.*, 167 ss.

³³ Sur ses origines voir: R. Brague, "De la disposition: A propos de 'diathesis' chez Aristote", dans: P. Aubenque (éd.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique* (Paris 1980) 185 ss.; Boehm, *Art. cit.*, 98–100.

³⁴ Cf. Plut. *Mor.* III, 441 C; O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik* (Berlin 1933) 92 ss.

³⁵ Cf. l'exposé du traité perdu d'Apollonius Dyscole par Choeroboscus: Ῥῆμα τοῖ- νυν ἐστὶ μέρος λόγου ἄπτωτον ἐν ἰδίοις μετασχηματισμοῖς διαφόρους χρόνους δηλοῦν μετ' ἐνεργείας ἢ πάθους ἢ οὐδετέρου τούτων, προσώπων σημαντικόν, ὅτε καὶ τὰς τῆς ψυχῆς διαθέσεις δηλοῖ (*GG* IV, 2, p. 3, 22–25). Voir aussi le papyrus *P.S.I.* 7.761 (V^e–VI^e siècles ap. J.-C.), dans: Wouters, *The Grammatical Papyri* (voir *supra* n. 3) n. 16, p. 206, 3 ss.

³⁶ Voir aussi le cas de l'emploi parallèle des notions *διάθεσις* et *ποιότης*: Apoll. Dysc. *Synt.* I, 35 (p. 32, 9–10).

disposition intérieure, tandis que, dans l'analyse des modes verbaux, proposée par Probus qui utilise le terme *qualitas*, il s'agissait plutôt de certains rapports.

Il y avait un autre terme latin qui pouvait rendre de manière plus satisfaisante la nouvelle idée des modes verbaux tout en gardant un lien sémantique au moins avec la notion de διάθεσις simple, sans la qualification supplémentaire τῆς ψυχῆς. Au cours des I^{er} et II^e siècles ap. J.-C., on a volontiers usé du mot *modus* pour désigner une certaine disposition impliquant une relation. C'est ainsi que Quintilien parlait des voix passive et active: *patiendi modo, faciendi* <modo> (*Inst. or.* I, 6, 26; IX, 3, 7). C'est peut-être à la même époque qu'il faut faire remonter la définition de l'adverbe, où *modus* désigne les degrés de comparaison (Diom., *GL* I, 403, 24). On a fini par appliquer le terme *modus* exclusivement aux modes verbaux, en réservant au terme *qualitas* le rôle d'une marque distinguant l'infinitif des autres modes verbaux. L'emploi du terme *modus* avait en plus l'avantage de renvoyer plutôt aux traits extérieurs d'une action qu'à sa cause matérielle lointaine, comme c'était le cas du terme *qualitas*. L'appareil technique a donc été adapté de manière plus satisfaisante à la théorie qui était en vigueur à cette époque.

Il y a de bonnes raisons de penser que c'est le grammairien Terentius Scaurus, un proche de l'empereur Hadrien (117 – 138 ap. J.-C.),³⁷ qui a mis en usage cet emploi du terme *modus*. Sa définition de l'adverbe, citée plus haut (Diom., *GL* I, 403, 20–21), atteste que ce terme sert chez lui à caractériser une action. En même temps il a réfléchi au sens de la notion διάθεσις τῆς ψυχῆς, et il pensait avoir trouvé d'autres formes verbales qui reflétaient une certaine disposition intérieure. Il s'agissait de différents types de formes dérivées qui servaient à désigner des mouvements d'un caractère particulier, qui accusaient une certaine volonté ou une attitude personnelle.

Ce sont entre autres les *verba inchoativa*, ἀρκτικὰ selon la terminologie grecque attestée par Charisius (ed. Barw., 329, 23 ss.), tels que *horresco* (*incipio horrere*). Les *verba frequentativa* ou *iterativa* venaient habituellement à leur suite, tels que *dictito* (*saepius dico*). Les *verba desiderativa* constituaient un autre groupe assez remarquable, bien que restreint, des formes dérivées en question. De ce groupe font partie des verbes comme *esurio* (*edere desidero*), *viso* (*cupio videre*).³⁸ Enfin venaient les *verba meditativa* qui différaient peu des *desiderativa*, de sorte

³⁷ Cf. Gell. 11, 15, 3; Iul. Cap., *Verus* (*SHA* V) 2, 5.

³⁸ Cf. *Augustini Regulae*, *GL* V, 516, 15 ss.; [Aspri] *Ars*, *GL* V, 551, 22; Prisc. *Inst.*, *GL* II, 431, 10 ss.

qu'on trouve le même verbe *parturio* (*parere desidero*) aussi bien parmi les *verba desiderativa* que *verba meditativa*.³⁹ En raison de cette parenté entre les deux groupes, le dernier d'entre eux a pour longtemps supplanté celui des *verba desiderativa*, qui n'est réapparu que dans l'oeuvre de Priscien.

En considérant le caractère particulier des actions que ces formes verbales exprimaient, il a été facile de s'imaginer une certaine disposition intérieure chez la personne produisant une telle action. En accord avec l'idée de *διόθεσις τῆς ψυχῆς*, la cause des traits distinctifs d'une action pouvait être présentée en latin comme un *affectus*.⁴⁰ En effet, dans les *Regulae*, attribuées par erreur à Saint-Augustin, qui semblent toutefois appartenir à une époque antérieure, il est dit des *verba inchoativa*: *ex subita affectione nascuntur* (GL, V, 515, 46). Nous verrons un peu plus loin un autre cas où la notion de l'*affectus* est appliquée aux formes verbales dérivées.

En partant de la notion grecque de *διόθεσις*, on pouvait aboutir aussi à la notion de *qualitas* dans sa signification stoïcienne originelle, c'est-à-dire en la concevant comme cause matérielle d'une action portant certains traits distinctifs. Là encore c'est Scaurus qui semble avoir élargi ainsi le champ d'emploi de la notion de *qualitas*. Deux grammairiens postérieurs, Diomède et le pseudo-Sergius (V^e siècle ap. J.-C.), citent Scaurus *in extenso* dans leurs manuels. Tous deux appliquent aux formes verbales dérivées, aussi bien qu'aux formes primitives, le terme *qualitas*.⁴¹ Le pseudo-Sergius le fait avec une insistance remarquable.⁴² Dans le chapitre qui nous intéresse, le pseudo-Sergius n'a pu manquer de commenter la terminologie anachronique de sa source: *Species verborum in sermonibus usu non species, sed modos dicimus* (GL IV, 548, 34 sq.). Le terme *species subiunctiva* se rencontre maintes fois dans les traités attribués à Probus.⁴³ Rien n'empêche de supposer que Scaurus, contemporain de Probus, mais plus jeune que lui, appliquait volontiers le terme *species* aux modes verbaux, tout en usant du terme *modus*.

³⁹ Cf. Aug. Reg., GL V, 516, 16–17; Diom., GL I, 346, 2; Cons., GL V, 376, 5; [Sergius] II, GL IV, 548, 23–24.

⁴⁰ Sur la correspondance entre ces termes latin et grec voir: Boehm, *Art. cit.*, 102–103.

⁴¹ Diom., GL I, 342, 29; 33; Ps.-Sergius II, GL IV, 548, 18 ss.

⁴² Sur les extraits des textes anciens, qui sont contenus dans le livre II des *Explicationes in Donatum*, voir P. De Paolis, "Le *Explicationes in Donatum* (GL IV, 486–565) e il libro più antico testimone manoscritto", dans: De Nonno, *op. cit.* (voir *supra* n. 3) 197–200.

⁴³ Cf. Diom., GL I, 393, 20; 395, 24; 396, 16; Char., ed. Barw., 294, 8–9.

En arrêtant pour un instant notre quête de ce qui reste de sa doctrine, nous remarquerons que rien n'atteste un ton doctrinaire chez Scaurus. Sa définition des formes verbales dérivées en tant que *qualitates* ne s'imposa qu'avec le temps. Dans le manuel dit *Aspri Ars*, qui date peut-être de la fin du II^e siècle ap. J.-C., le terme *qualitas* est appliqué exclusivement aux modes verbaux (*GL I*, 551, 13–15). Plus tard, Phocas (III^e siècle ap. J.-C.?) a mis de l'ordre dans la série des formes verbales dérivées dont ont traité ses prédécesseurs, et il a appliqué à ces formes le terme *formae* (*GL V*, 431, 22 ss.). Il s'est inspiré probablement de la doctrine grammaticale grecque, où la notion εἶδη marquait, dans le domaine du 'verbe', la relation entre les formes verbales initiales (πρωτότυπα) et les formes dérivées (παράγωγα, cf. Dionys. Thrax, *Techne* 13 [C]). Enfin, en plein IV^e siècle ap. J.-C., Donat a forgé la formule qui embrassait aussi bien les modes verbaux, que les formes verbales dérivées et primitives (*GL IV*, 381, 17):

Qualitas verborum in modis est et in formis.

Cette formule est reproduite dans bien des manuels postérieurs à celui de Donat.⁴⁴

Dans le chapitre correspondant de ses *Institutiones grammaticae*, Priscien parle des *species verborum* (*Inst.*, *GL II*, 427, 11 ss.). Il est vraisemblable que Priscien, qui suivait le plus souvent une tradition ancienne, a reproduit ici l'usage du temps de Terentius Scaurus. La définition de *qualitas participiorum* que nous trouvons chez Diomède est celle qui reflète peut-être le mieux la terminologie du II^e siècle ap. J.-C. Bien qu'elle concerne en premier lieu les participes, cette définition est appliquée aussi aux formes verbales dérivées (*GL I*, 401, 19–20):

Qualitas participiorum similiter quem ad modum in verbis in quattuor species distributa est.⁴⁵

Bien que la doctrine des formes verbales dérivées n'ait été définitivement élaborée que dans les manuels de Phocas et de Donat, elle semble être née d'emblée. Nous avons déjà constaté qu'elle est le résultat d'une réflexion approfondie sur la διάθεσις τῆς ψυχῆς. Une des conséquences de cette réflexion a été la prépondérance définitive du terme *modus* sur le terme *qualitas* dans le domaine des modes verbaux. Une autre conséquence de cette réflexion a été l'emploi du terme *qualitas* dans le domaine des formes

⁴⁴ Serv. I, *GL IV*, 411, 26; Cled., *GL V*, 53, 31; Audax, *GL VII*, 344, 11–12; cf. Cons., *GL V*, 375, 30–31.

⁴⁵ Signalons que, dans le paragraphe en question, Diomède suivait de près l'exposé de Cominianus, cf. Diom., *GL I*, 401, 26 ss.; Char., ed. Barw., 232, 9 ss., 13 ss.

dérivées. Enfin, on a essayé d'établir une correspondance plus étroite entre des idées qu'on se faisait de la διάθεσις τῆς ψυχῆς et la notion de διάθεσις simple signifiant la voix verbale. C'est ici que l'apport personnel de Terentius Scaurus se révèle le mieux.

A la différence de διάθεσις τῆς ψυχῆς, la définition de la voix comme διάθεσις ne se rencontre pas dans les textes tout à fait anciens. Le papyrus *P. Yale* 1.25, qui date du I^{er} siècle ap. J.-C., contient la définition du 'verbe' où est employé le mot λέξις, caractéristique de Denys le Thrace.⁴⁶ Les voix active et passive sont nommées πρᾶξιν ἢ πάθος.⁴⁷ La définition du 'verbe', que Choeroboscus attribue à Apollonius Dyscole et à son fils Hérodien, suit sans doute, avec des expressions comme μέρος λόγου, la tradition stoïcienne (*GG* IV, 2, p. 3, 22–25). Les modes verbaux y sont désignés par les termes τῆς ψυχῆς διαθέσεις, mais il n'y a pas de désignation commune pour les voix: μετ' ἐνεργείας ἢ πάθους ἢ οὐδετέρου. Dans le papyrus *PSI* 7.761 qui date, comme il est dit plus haut, du V^e ou VI^e siècle ap. J.-C., pour les modes verbaux sont utilisés les mots <ψυχικῶν> διάθεσιν.⁴⁸ Quant aux voix, elles sont nommées de la même manière que dans la définition du 'verbe' reproduite par Choeroboscus: μετ' ἐνεργείας ἢ πάθους.

Il serait assurément hasardeux de réduire la signification de διάθεσις τῆς ψυχῆς, en tant que désignation des modes verbaux, à celle de διάθεσις simple comme désignation de la voix. On a justement critiqué Jacques Julien pour sa tentative d'interpréter de cette manière la notion de διάθεσις τῆς ψυχῆς.⁴⁹ On peut supposer de plus que le terme διάθεσις, en tant que désignation des voix, est le produit d'un milieu savant différent de celui des stoïciens. Il semble remonter à une tradition aristotélicienne. Dans les *Catégories*, avant d'aborder le thème de διάθεσις comme aspect de la catégorie de 'qualité', autrement dit avant de la traiter en tant qu'une disposition intérieure (cf. *Cat.* 8 b), Aristote a traité διάθεσις dans le chapitre du 'relatif', πρὸς τι (*Cat.* 6 a). C'est apparemment à partir des idées exposées dans ce dernier chapitre qu'on est venu à présenter la voix verbale comme une διάθεσις.

Un certain éclectisme est inhérent à la doctrine grammaticale. Des éléments hétérogènes ont pu longtemps coexister. On constate malgré tout une tension

⁴⁶ Voir sa définition du verbe: ῥῆμά ἐστι λέξις κατηγορημα σημαίνουσα (*Schol. in Dionysii Thracis Art. Gramm.* [voir *supra* n. 1] 161, 7–8).

⁴⁷ Wouters, *op. cit.* (voir *supra* n. 3) p. 50, 28.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 206, 3 ss.

⁴⁹ J. Julien, "Mode verbal et 'diathesis' chez Apollonius Dyscole", dans: *Histoire, épistémologie, langage* 7 (1985): 1, 92–93; cf. Boehm, *Art. cit.* (voir *supra* n. 30) 96.

entre les deux significations du terme διάθεσις dans la doctrine grammaticale grecque. Après quelques essais peu heureux pour réconcilier ces significations différentes, dont témoigne Choeroboscus (*GG* IV, 2, p. 5, 4–9), on a fini par éliminer la signification de ‘voix’ (cf. Dionys. Thrax, *Technè* 13, 7 ss.). Ayant réglé à sa manière le problème des modes verbaux, Terentius Scaurus a compris la tension entre les notions de διάθεσις τῆς ψυχῆς et de διάθεσις, ‘voix’, comme une discordance entre la disposition intérieure exprimée dans les *verba derivativa* et une relation ‘interpersonnelle’ exprimée dans les voix.

Scaurus a cru trouver une solution en appliquant aux *verba derivativa* et aux voix verbales la même notion de *vis*, équivalent de la notion δύναμις, qui, dans les *Catégories* d’Aristote, a été représentée comme un aspect de la catégorie générale de ‘qualité’ (*Cat.* 9 a). Les notions de *effectus* (ἐνέργεια) et de *res* (ἔργον ou πρᾶγμα) ont été associées à celle de *vis*. L’origine aristotélicienne de ces notions ne fait pas de doute. A vrai dire, nous parlons ici d’un texte de Diomède, mais la terminologie de cette partie du manuel de Diomède est tout à fait remarquable, et nous savons que la terminologie en question était habituelle chez Scaurus. Comparons par exemple ses définitions de la lettre et de la partie phonétique minimale du discours (Diom., *GL* I, 421, 16–18):

Scaurus sic eam definit, littera est vocis eius quae scribi potest forma. Elementum est minima *vis* et indivisibilis materia vocis articulatae vel uniuscuiusque *rei* initium, a quo sumitur incrementum et in quod resolvitur. Huius figura littera vocatur.⁵⁰

Dans l’aperçu sur les voix verbales intitulé *De significationibus sive generibus verborum*, qui est contenu dans le manuel de Diomède, il est dit de l’absence du passif dans verbes intransitifs: *ubi enim vis patiendi non est* (*ibid.*, 337, 6). Dans le même aperçu, le terme *effectus* est appliqué à l’action et à la passion à la fois (Diom., *GL* I, 336, 21):

Sunt in verbo quibus effectus significatur, utrumne activum sit an passivum.

Nous trouvons les mêmes termes dans le chapitre sur les formes verbales dérivées *De qualitate verborum*. Notre grammairien dit des *verba inchoativa* qu’ils désignent une action déclenchée, mais appelée à s’accomplir dans le futur: *Inchoativa verborum species est quae rem inchoatam, futuram tamen*

⁵⁰ Voir aussi l’emploi du terme *res* dans sa définition de l’adverbe, que nous avons citée plus haut (Diom., *GL* I, 403, 20–21).

significat (343, 2–3). En précisant son idée, il met en relief une disposition intérieure à commencer une action: *et vim incipiendi dumtaxat in effectum habet*. Il définit les verbes fréquentatifs comme ceux qui expriment la capacité d’être persistant dans une action; cette action s’y reprend fréquemment, d’où vient son appellation (344, 28–30):

Iterativa sive frequentativa est verborum qualitas quae assiduam in agendo vim habet, unde et appellationem subit, quoniam frequenter agendi iteret effectum.

Dans toutes ces définitions transparaît le même esprit philosophique que dans maintes définitions authentiques de Scaurus citées par Diomède.⁵¹ Une telle réflexion philosophique paraît être sans égale dans toute la doctrine grammaticale romaine. Guidé par son intérêt personnel pour les formes verbales dérivées qui accusaient une certaine disposition intérieure de l’actant, Scaurus a rapproché deux phénomènes différents, mais auxquels on pouvait néanmoins appliquer le même terme de διόθεσις: le système des voix verbales et les *verba derivativa*. Bien sûr, il l’a fait d’une façon assez circonspecte. Mais sous son impulsion, à la fin du III^e et au début IV^e siècle ap. J.-C., les esprits moins critiques ont réuni dans un groupe commun les voix verbales et les formes verbales dérivées les plus caractéristiques.

À l’instar des ‘genres’ nominaux, les grammairiens latins désignaient les voix verbales par le terme *genera verborum* (cf. Quint. *Inst. or.* I, 4, 27). Le terme plus savant de *significatio* a été traduit, comme l’a démontré Pierre Flobert, du terme grec κατηγορημα qui servait chez les stoïciens à désigner la voix (cf. Diog. La. VII, 64).⁵² Or, à la fin III^e siècle ap. J.-C., voici comment Sacerdos présentait le groupe des formes verbales où ont été réunies les formes de voix et les plus importantes formes verbales dérivées (*GL* VI, 428, 27–29):

Genus in verbis, id est species vel adfectus vel significatio, dividitur in novem: activum, passivum, deponens, neutrum, commune, inchoativum, defectivum, frequentativum, impersonale.

C’est assurément en raison de leur emploi antérieur pour les formes dites *inchoativum* et *frequentativum*, que les termes *species* et *adfectus* ont été ajoutés à la série des définitions générales du groupe nouvellement créé. Plus loin, Sacerdos a présenté un point de cette liste comme *qualitas*: *defectiva quidem qualitate, id est genere...* (*ibid.*, 442, 10). Au début du IV^e siècle

⁵¹ Outre la définition citée de la lettre voir la définition du discours *GL* I, 300, 19 ss.

⁵² P. Flobert “Observations sur les emplois grammaticaux de ‘significatio’”, *RPh* 55 (1981) 25 ss.

ap. J.-C., le pseudo-Probos, ou Palladius, a présenté le même groupe commun de la sorte (*GL* IV, 156, 10–12):

Genus sive qualitas verborum octo his significationibus intellegitur, id est activa, passiva, neutrali, deponenti, communi, inchoativa, frequentativa, defectiva.

Dans cette dernière citation, il faut considérer le terme *qualitas* comme un intrus parmi les désignations de la voix. Il ne fait aucun doute que jadis, chez les prédécesseurs de deux grammairiens, les termes *genus* et *significatio* ont été appliqués aux voix verbales, tandis que les termes *qualitas*, *species* et *adfectus* ont été appliqués aux formes verbales dérivées. C'est essentiellement par une confusion qui est survenue chez les adeptes postérieurs de Scaurus qu'il faut expliquer la tentative de Macrobie à la fin du IV^e siècle ap. J.-C. d'appliquer le terme *adfectus* à la voix verbale (*GL* V, 627, 5; 652, 7). La vaste érudition de Priscien n'a pas suffi à l'empêcher de suivre Macrobie.⁵³

Résumons nos observations. Dans le sillon de la doctrine stoïcienne de ποιότης, les grammairiens romains ont élaborée une théorie originale des pronoms et surtout des modes verbaux. En concevant la catégorie ontologique de ποιότης ou de *qualitas* comme un contenu pour certaines parties du discours, ils en ont fait une caractéristique des formes grammaticales. Pline l'Ancien est celui qui a le plus largement contribué à un tel emploi de la notion de *qualitas*. Tout en usant de la notion de *qualitas*, Probus de Beyrouth a interprété les modes verbaux sous l'aspect de la relation syntaxique. Cette approche des modes verbaux contrastait avec la doctrine authentiquement stoïcienne des modes comme disposition intérieure (διόθεσις τῆς ψυχῆς) faisant partie de ποιότης ou *qualitas*. Terentius Scaurus a préféré le terme *modi*, en même temps il a cru avoir trouvé l'expression authentique de διόθεσις τῆς ψυχῆς dans certains types des formes verbales dérivées. Il leur a appliqué à nouveau le terme latin *qualitas*. Scaurus a en outre proposé sa propre solution à un conflit entre la notion de διόθεσις appliquée aux formes verbales dérivées et cette même notion appliquée traditionnellement à la voix verbale.

Vladimir I. Mazhuga

*Institut d'Histoire, Académie des sciences de Russie,
St-Petersbourg*

⁵³ *Significatio vel genus, quod Graeci affectum vocant verbi, in actu est proprie <...> vel in passione* (*GL* II, 373, 10–11); cf. Macr., *GL* V, 627, 4–5: *Quod Graeci διαθέσεις ῥημάτων vocant, hoc Latini appellant genera verborum: affectus enim graeco nomine διάθεσις nuncupatur.*

В русле учения стоиков о 'категории качества' (ποιότης, *qualitas*) римские грамматики разработали оригинальную теорию местоимений и глагольных наклонений. Воспринимая онтологическую категорию 'качества' как содержание определенных частей речи, они стали применять понятие *qualitas* в качестве определения анализируемых ими грамматических форм. Плиний Старший особенно способствовал такому употреблению понятия *qualitas*. Все так же используя это понятие, Проб Бейрутский по-новому истолковал глагольные наклонения в плане синтаксических отношений. Такой подход к наклонениям оказывался в явном противоречии с подлинным учением стоиков о наклонениях как проявлении 'внутреннего расположения' (διάθεσις τῆς ψυχῆς), которое в свою очередь рассматривалось как один из аспектов категории 'качества'. Теренций Скавр счел слово *modus* более подходящим термином для обозначения наклонений, но в то же время усмотрел в некоторых типах производных глагольных форм подлинное выражение того, что называлось διάθεσις τῆς ψυχῆς. Скавр подвел таким образом эти глагольные формы (*verba derivativa*) под определение *qualitas*. Кроме того он предложил способ разрешения вновь возникшего противоречия между употреблением понятия διάθεσις в качестве обозначения производных глагольных форм и его традиционным употреблением в качестве обозначения системы глагольных залогов.

SIDONIUS APOLLINARIS UND DIE BURGUNDEN (Sid. Ap. *carm.* 12)*

- Quid me, etsi valeam, parare carmen
Fescenninicolae iubes Diones
inter crinigeras situm catervas
et Germanica verba sustinentem,
5 laudantem tetrico subinde vultu
quod Burgundio cantat esculentus,
infundens acido comam butyro?
Vis dicam tibi quid poema frangat?
ex hoc barbaricis abacta plectris
10 spernit senipedem stilum Talia,
ex quo septipedes videt patronos.
Felices oculos tuos et aures
felicemque libet vocare nasum,
cui non allia sordidumque cepe
15 ructant mane novo decem apparatus,
quem non ut vetulum patris parentem
nutricisque virum die nec orto
tot tantique petunt simul Gigantes,
quot vix Alcinoi culina ferret.
20 sed iam Musa tacet tenetque habenas
paucis hendecasyllabis iocata,
ne quisquam satiram vel hoc vocaret.

Warum verlangst du von mir, selbst wenn ich es könnte, ein Gedicht zu verfassen auf die Freundin der Hochzeitsgesänge, da ich mich unter Horden von Langhaarigen befinde, germanische Worte ertragen und dann noch mit saurer Miene loben muß, was der gefräßige Burgunder singt, der sein Haar mit ranziger Butter trinkt? Soll ich dir sagen, was mein Gedicht zu Bruch gehen läßt? Von dem Augenblick an verschmähst Thalia, von barbarischem

* Die Idee dieses Aufsatzes entstand während meines Forschungsaufenthaltes am Institut für Realienkunde des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (Krems, Österreich) im August 2002, als ich über das Thema "Essen" (Geschichte der Weinsuppe) arbeitete. Ich danke Frau Dr. Elisabeth Vavra (Krems) herzlich für mannigfache Unterstützung, ebenso Herrn Franz Martin Scherer, Bibliothekar des Seminars für klassische Philologie der Heidelberger Universität. Auch der verehrte Jubilar, mein alter Freund Dr. Alexander Gavrilov, nahm mit grossem Interesse an der Zitatenjagd teil. Für sprachliche Berichtigungen bin ich wie üblich Frau Luise Petzschmann (Berlin – St. Petersburg) verbunden.

Lautengeklimper vertrieben, das Dichten in sechs Füßen, seit sie die sieben Fuß großen Schutzherrn sieht. Glücklicherweise kann man deine Augen und Ohren, glücklich deine Nase nennen, da dir nicht der Gestank von Knoblauch und Zwiebel gleich am frühen Morgen zehn Gerichte hochkommen läßt, da dich nicht, als wärest du ihr altes Großväterchen oder der Mann ihrer Amme, noch vor Anbruch des Tages so viele riesige Giganten gleichzeitig heimsuchen, wie kaum die Küche des Alkinoos sie aushalten könnte. Aber schon schweigt die Muse und hält die Zügel, nachdem sie ein wenig mit Elfsilbern gespielt hat, damit nicht jemand dies gar eine Satire nenne!”¹

Das hübsche und von den Forschern sehr gern zitierte Gedicht birgt nichtdestoweniger ein schwieriges Problem in sich:² Wo eigentlich findet der geschilderte Kontakt mit den Burgunden statt? Die erste Antwort geben uns schon die Handschriften selbst, indem sie eine sehr inhaltsreiche Rubrik darbieten (rubr. in **C** usw.³):

Epigramma ad v. c. catullinum quod propter hostilitatem barbarorum epithalamium scribere non valeret.

Ein Epigramm an den vir clarissimus Catullinus, [das berichtet,] daß er wegen der Feindseligkeit der Barbaren nicht imstande ist, ein Epithalamium zu schreiben.

Der unbekannte Verfasser (siehe unten) glaubte offensichtlich, daß Sidonius infolge einer burgundischen Landnahme oder anderer Kriegshandlungen gezwungen war, die Anwesenheit der Barbaren während einer geraumen Zeit zu ertragen.

Obleich der heitere Ton des Gedichtes und einige komische Details (vv. 16 ff.) zu den postulierten Feindseligkeiten schlecht passten,⁴ nahm die

¹ Sid. Ap. *carm.* 12, siehe: J. Hermann (Hrsg.), *Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u. Z.* (weiter GLQ) IV. *Von Ammianus Marcellinus bis Zosimos* (Berlin 1991) 370–371, 562 (datiert um 460).

² Vgl.: G. Baesecke, *Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums. I. Vorgeschichte* (Halle 1940) 93: „... schwer verständlich“.

³ Sidoine Apollinaire, *T. I. Poèmes*. Texte établi et trad. par A. Loyen (Paris [Assoc. G. Budé] 1960) 102 *ad loc.* Auch **Vat.** 3421 s. X, *affinis* zu **C** (Matritensis F 150 s. X–XI), ebenso wie **P** (Parisinus 2781 s. X–XI) und **F** (Parisinus 9551 s. XII–XIII) enthalten diese Notiz; sie fehlt nur in **T** (Laurentianus pluteus XLV, 23 s. XII), vgl. das *stemma* p. XL. Gedruckt wurde sie bereits seit den ersten Ausgaben, z. B.: *C. Sol. Apollinaris Sidonii opera*, Iac. Sirmondi cura et studio recognita notisque illustrata (Parisii 1614) 351.

⁴ Augustin Thierry versuchte auf diese Frage zu antworten, ob mit Erfolg, sei dahingestellt, siehe: A. Thierry, *Lettres sur l'histoire de France* (Paris 1856) 81 (Lettre VI “Sur le caractère des Franks, des Burgondes et des Visigoths”): “Ils [die Burgun-

Forschung, mindestens bis zum Ende des 19. Jh. (gelegentlich noch länger),⁵ die scheinbar ganz und gar glaubwürdige Rubrik sehr gern an.⁶ Die Diskussion drehte sich nur um den Zeitpunkt und den Ort, zumal Sidonius, um 430 in Lyon/Lugdunum geboren, seit 461 fast ausschließlich in der Auvergne verweilte, wo er 470 zum Bischof von Clermont-Ferrand gewählt wurde und um 486 starb. Es waren folgende Meinungen: J. Sirmond (1614) – “Maioriani tempore haec scribebat”;⁷ H. Valesius (1646) – um 470, Auvergne;⁸ Tillemont (1736) – “avant 490”;⁹ abbé Dubos (1742) – um 470, Auvergne;¹⁰ A.-C. Germain (1840) – Lyon;¹¹ M. Fertig (1847) – 474, Clermont-Ferrand;¹² L. A. Chaix (1866) – unter Anthemius (467–472), Lyon; E. Baret (1879) – 470–472, Lyon;¹³ A. Hahn (1874) – 461–462, Lyon;¹⁴ Th. Mommsen

der. – A. Tsch.] éprouvaient même devant les riches sénateurs, leurs copropriétaires, une sorte d’embarras de parvenus. Cantonnés militairement dans une grande maison, ils faisaient ce qu’ils voyaient faire aux clients romains de leur noble hôte et se réunissaient de grand matin pour aller le saluer par les noms de *père* ou d’*oncle*, titre de respect fort usité alors dans l’idiome des Germains”.

⁵ Vgl.: N. D. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l’ancienne France* II. *Invasions germaniques et la fin de l’Empire* (Paris 1891) 455: “La date est incertaine... pas un mot qui indique que les Burgondes soient des conquérants... Ils pouvaient former une garnison et se donner le rôle de protecteurs de l’ordre (*patronos*)”.

⁶ Vgl.: M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur* IV, 2 (München 1971 [1920]) 49: “Nr. XII scherzt, daß ihm unter dem Druck der deutschen Einquartierung die Verse nicht gelingen wollen”; W. Goffart, *Barbarians and Romans A. D. 418–564. The Techniques of Accommodation* (Princeton 1980) 245: “The poem implies an instance of ordinary military billeting”.

⁷ C. Sol. *Apollinaris Sidonii opera* (o. Anm. 3) 351.

⁸ Hadrianus Valesius, *Rerum francicorum libri VIII* (Paris 1646) V, 212: “[Burgundiones] propugnatores et patronos Arvernorum vocat”.

⁹ Le Nain de Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes* VI, 2 (Bruxelles 1739) 616.

¹⁰ L’abbé Dubos, *Histoire critique de l’établissement de la monarchie française dans les Gaules* II (Paris 1746) 406 (l. III, ch. 11).

¹¹ A.-C. Germain, *Essai littéraire et historique sur Sidoine Apollinaire* (Montpellier 1840) 165.

¹² M. Fertig, *Sidonius Apollinaris und seine Zeit* II (Würzburg 1846) 17 (zitiert nach C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and His Age* [Oxford 1933] 66 n. 1).

¹³ L. A. Chaix, *Saint Sidoine Apollinaire et son siècle* I (Clermont-Ferrand 1866) 315–316; E. Baret, *Oeuvres de Sidoine Apollinaire. Texte latin* (Paris 1879) 154: “après la cession de la Viennoise aux Burgondes par Anthémius”; Sidoine Apollinaire. Trad. par E. Baret, in: *Ausone, Sidoine Apollinaire, Venance Fortunat*, Nisard. Collection des auteurs latins (Paris 1887) 297: “vers 470”.

¹⁴ A. Hahn, *Geschichte der Burgundionen und des Burgundiens bis zum Ende der ersten Dynastie* (Halle 1874) 473 Anm. 2.

(1887) – ante a. 466;¹⁵ Th. Hodgkin (1892) – Lyon;¹⁶ L. Schmidt (1910) – ca. 465, “ohne Zweifel in Lyon”;¹⁷ A. Coville (1928) – 458, um Lyon;¹⁸ C. E. Stevens (1933) – 461, Lyon;¹⁹ W. B. Anderson (1936) – 461, Arles, vgl. *ep.* 1, 11;²⁰ G. Baesecke (1940) – vor 470, Lyon;²¹ A. Loyer (1943, 1960) – 461, um Lyon;²² L. Musset (1965) – 456, Lyon;²³ W. Goffart (1980) – “S. is supposed to be writing from his house in Lyons... probable 461 or soon after”;²⁴ K. Treu, H. Labuske (1991) – um 460, um Lyon;²⁵ W. Schletter (1992) – “in 461 oder bald danach”, in Lyon (?);²⁶ B. Näf (1995) – a. 461;²⁷ F.-M. Kaufmann (1995) – um 461, Lyon.²⁸

¹⁵ Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi* VIII (1887) LI.

¹⁶ Th. Hodgkin, *Italy and her Invaders* II. *The Hunnish Invasion* (Oxford 1892) 362: “at Lyons (apparently)”.

¹⁷ L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung* VII, *Die Burgunder*, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte 22 (Stuttgart 1910) 375 Anm. 2.

¹⁸ A. Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon* (Paris 1928) 126: “Ce ne devait pas être à la ville, mais à la campagne dans le domaine paternel... L'obligation que Sidoine a à cohabiter avec eux, tous ces traits se rapportent bien mieux à la vie du grand propriétaire sur ses terres”.

¹⁹ Stevens (o. Anm. 12) 66, n. 1.

²⁰ Sidonius, *Poems and Letters*. With an English translation, I. Introduction and notes by W. B. Anderson (Loeb 1980 [1936]) 212–213, n. 1: “...The poem may have been written at Arles some time after Catullinus had left (d. h. in 461, vgl. *ep.* 1, 11. – A. Tsch.). The reference to the Burgundians is not quite clear. Sidonius seems to imply that he was responsible for feeding a certain number of them. Were they members of Burgundian contingent in the forces of Maiorian?”

²¹ Baesecke (o. Anm. 2) 248: “Das Gedicht fällt in die Lyoner Zeit des Verfassers”.

²² Siehe: A. Loyer, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire* (Paris 1943) 57: “...certaines de ses terres lyonnaises tombèrent aux mains des Burgondes et sa maison, peut-être sa *villula in suburbano*... lui devint insupportable, empestée qu'elle fut par les odeurs de l'ail et de l'oignon dont ces géants parfumaient leur cuisine!” Vgl.: Sidoine Apollinaire (o. Anm. 3) 104, n. 3.

²³ L. Musset, *Les invasions. Les vagues germaniques* (Paris 1965) 287, n. 1: “...en 456, des Burgondes s'installèrent dans la maison de Sidoine Apollinaire. Plus tard, ils eurent leurs propres habitations (*Lex Burgundionum* XXXVII, 7)”.

²⁴ Siehe oben (Anm. 6) 245 und Anm. 1.

²⁵ *GLQ* IV, 562 ad Sid. Apoll. *Carm.* 12, wo übrigens die Burgunder bloß als “besonders lästige Nachbarn” charakterisiert sind.

²⁶ W. Schletter, “Zur Publikation der ‘*Carmina minora*’ des Apollinaris Sidonius”, *Hermes* 120 (1992) 343–363, bes. 353 Anm. 32.

²⁷ Beate Näf, *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*, *Paradosis* 40 (Freiburg 1995) 151 Anm. 81.

²⁸ F.-M. Kaufmann, *Studien zu Sidonius Apollinaris* (Berlin 1995) 141–143, bes. Anm. 374.

Bei näherer Betrachtung erweist es sich jedoch, daß die Rubrik kaum stichhaltig ist. Catullinus als Adressat des Gedichtes ist wohl möglich, zumal er auch in *ep.* I, 11, 3 ff. vorkommt: Das Übrige ist dem Witz eines unbekannten karolingischen Philologen zuzuschreiben; nicht dem Redakteur von **Z**, dem Subarchetyp der oben genannten Handschriften **C P F T**,²⁹ sondern einem noch späteren Herausgeber des poetischen Nachlasses von Sidonius.³⁰ Denn ähnliche erklärende Rubriken sind auch in *carm.* 13,³¹ 17, 18 und 23 derselben Handschriften zu finden, fehlen aber in **T**. Wir haben also alle Gründe dafür, einen gemeinsamen Subarchetyp für **C P F** zu postulieren. Dass P. Mohr alle diese Erklärungen noch nicht einmal in seinem *apparatus criticus* anführt,³² ist wohl keine Zufälligkeit.

Obgleich direkte Zeugnisse fehlen, sind die modernen Historiker alle der Meinung, dass die Einnahme von Lyon durch die Burgunder im Jahre 457 durchaus friedlich war.³³ Nach dem Sturz von Avitus (455–456), des Schwagers von Sidonius, strebte der senatorische Adel des noch freien Gallien (Aquitanien war von den Westgoten besetzt) nach Unabhängigkeit, um der unfähigen italienischen Regierung (455, unter Petronius Maximus, wurde Rom von dem Vandalen Geiseric eingenommen und geplündert) keinen

²⁹ Über **Y**, den Archetyp der gesamten Überlieferung der Gedichte, siehe F. Leo in: *G. S. Apollinaris Sidonii epistulae et carmina*. Rec. et em. C. Luetjohann, Mon. Germ. Hist. Auct. ant. VIII (Berolini 1887) XXV.

³⁰ Seine Quelle war vielleicht ein Zusatz im Cod. Paris. 12 161 [s. VII] von Gennadios (Priester in Marseille, † zwischen 492 und 505), des Verfassers einer Fortsetzung des hieronymischen *De viris illustribus*: “Sidonius Arvernorum episcopus pollens etiam inter barbarae ferocitatis duritiam, quae eo tempore Gallias oppresserat”, s.: A. Klotz, “Sidonius”, *RE* 2. R. 2 (1923) 2230, 42 ss. Auch hatten die Burgunder wegen ihres Arianismus ein übles Ansehen. Aber siehe Oros. VII, 32, 12 (unten Anm. 39).

³¹ Sid. Ap. ad *carm.* XIII: *Item incipit eiusdem epigramma quo ab imperatore Maioriano trium capitum remedium postulavit C F P* mit unbedeutenden Varianten (ed. A. Loyer [o. Anm. 3] 104).

³² *C. Sollius Apollinaris Sidonius*. Rec. P. Mohr (Lipsiae 1895) *ad loc.*

³³ Hahn (o. Anm. 14) 407 ff. (er zitiert unter anderem Marius Aventicus [Mitte des 6. Jh.] ad a. 456, 2: “Eo anno Burgundiones partem Galliae occupaverunt terrasque cum Gallicis senatoribus diviserunt” – p. 9 ed. Arndt [1879]); Fustel de Coulanges (o. Anm. 5) 455 ff.; Coville (o. Anm. 18) 126; Stevens (o. Anm. 12) 42 ff.; K. F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen 1948) 97; R. Folz et al., *De l’antiquité au monde médiéval* (Paris 1972) 67: “...avec, semble-t-il, l’accord de l’aristocratie gallo-romaine”; R. W. Mathisen, “Resistance and Reconciliation. Majorian and the Gallic Aristocracy after the Fall of Avitus”, *Francia* 7 (1979) 604–607; H. H. Anton, “Burgundians”, *RGA* 4 (1981) 242 a; H. Wolfram, *Rom und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter* (Berlin [Siedler Verlag] 1990) 355: “im Einvernehmen mit den gallischen Senatoren” (= *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Transl. by Th. Dunlap [Berkeley – Los Angeles – London 1997] 259).

Tribut zu zahlen. Maiorian (457–461) eroberte, als er nach Africa zog, um Geiseric zu bestrafen, Lyon zurück (458), nach seinem Missgeschick und Tod jedoch kamen die Burgunder wieder.³⁴ 461 ist also der bestmögliche Zeitpunkt für unser Gedicht (siehe oben).

Betrieben die Burgunder Landkonfiskationen in der ihnen seither gehörenden *Lugdunensis I*? Das ist fragwürdig;³⁵ die neuesten Forschungen behaupten, daß sie sich mit Tributzahlungen begnügten.³⁶

Wie dem auch sei, das Bild eines feinen Herrn, der von dem ihm übriggelassenen Flügel seines *château*³⁷ beobachten muss, wie deutsche Soldaten drinnen und draußen ihr Frühstück bereiten und auf ihren Mundharmoniken ihre Lieder spielen, ist hier als völlig anachronistisch kategorisch abzulehnen. Hätte Sidonius infolge einer Konfiskation ein Gut oder mehrere eingebüßt, wären ihm noch viele andere geblieben, in der Nähe von Lyon, in der Auvergne und anderswo.³⁸ Er war ein reicher Mann und konnte sich wohl solch peinliche Situationen ersparen. Die einzig mögliche Lösung unseres Problems liegt m. E. in der Vorstellung eines grandiosen mehrtägigen Gelages, mit welchem der burgundische König Gundioc und sein Adel 461 ihre Rückkehr nach Lyon feierten.

Drei Details scheinen auf frühere Bekanntschaft und gute Beziehungen des Verfassers zu den "Eroberern"³⁹ hinzuweisen. (1) Die Burgunder kom-

³⁴ Anders A. Pelletier, J. Rossiaud, *Histoire de Lyon des origines à nos jours I. Antiquité et Moyen Age* (Lyon [Horvath] 1990) 236: "Leur installation définitive se fit, sans aucun doute, à Lyon, entre 470 et 474" (mit Hinweis auf Coville [o. Anm. 18] 133–139).

³⁵ Vgl.: Musset (o. Anm. 23) 287: "Le gros problème est de savoir, comment le partage se produisit concrètement".

³⁶ J. Durliat, "Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (V^e – VII^e siècles)", in: *Anerkennung und Integration. Zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderungszeit, 400–600*. Hrsg. von H. Wolfram und A. Schwarcz (Wien 1988) 21–72, bes. 49–55.

³⁷ In Bezug auf die Stadteinquartierung, die von W. Goffart vermutet wird (Goffart *loc. cit.*, siehe o. Anm. 6 und u. 54), ist dieser selbst unsicher.

³⁸ Vgl. N. D. Fustel de Coulanges, "La villa gallo-romaine", in: idem, *L'Allee et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne* (Paris 1880), zitiert nach: Ch.-V. Langlois, *Lectures historiques. Histoire du Moyen Age (395–1270)* (Paris 1895) 16–26.

³⁹ Bereits Fustel de Coulanges ([o. Anm. 5] I. II, ch. 9, p. 539 ss.) hat die angeblich römische Herkunft der Burgunden und ihre wohl sehr freundliche Politik den Gallo-Romanen gegenüber hervorgehoben, vgl.: Amm. Marc. XXVIII, 5, 11 *iam inde a temporibus priscis subolem se esse Romanam Burgundii sciunt*; vgl.: GLQ IV, 106 und 462 *ad loc.*; Oros. VII, 32, 12 *hos* (sc. Burgundiones. – A. Tsch.) *quondam subacta interiore Germania a Druso et Tiberio... per castra dispositos in magnam coaluisse gentem atque ita etiam nomen ex opera praesumpsisse, quia crebra per limitem habitacula*

men jetzt als Patrone, aber sie fühlen sich immer noch eher als Klienten oder Halbförderaten und drängen sich daher im frühen Morgen im Atrium von Sidonius' Haus, um vielleicht ihre erwachsenen Söhne oder anderen Verwandten dem Senator vorzustellen.⁴⁰ (2) Nur auf einem Gelage konnte der römische Dichter (dies war keine ungewöhnliche Situation, vgl. *Anth. Lat.* 439⁴¹) germanischen Gesang hören,⁴² vgl. Priskos am Hofe Attilas (*FGH IV* 92).⁴³ (3) Sidonius ist des Germanischen einigermaßen mächtig, sonst hätte man ihn kaum um seine Meinung über burgundische Lieder gefragt (vv. 4–5).⁴⁴

constituta burgos vulgo vocant, eorumque esse praevalem et perniciosam manum Galliae hodieque testes sunt, in quibus praesumpta possessione consistunt; quamvis providentia dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboedirent, receptis blande, mansuete innocenterque vivant, non quasi cum subiectis Gallis, sed vere cum fratribus Christianis (GLQ IV, 286 und bes. 526 ad loc.).

⁴⁰ Zu anderen Interpretationen siehe: Thierry (o. Anm. 4) 81 und H. Derichsweiler, *Geschichte der Burgunden bis zu ihrer Einverleibung in's fränkische Reich* (Münster 1863) 109: "Wohl mochte es den Spott der Romanen herausfordern, wenn die "ungeschlachteten" Riesen... am Morgen vor den fein parfümierten römischen Advocaten erschienen, um sich in aller Weitläufigkeit über Prozesssachen unterrichten zu lassen".

⁴¹ *Poetae Latini minores (PLM)*. Rec. Aem. Baehrens. IV (Lipsiae 1882) 363:

De conviviis barbaris

Inter "eils" goticum, "scapia matzia ia drincan"

Non audet quisquam dignos educere versus.

Calliope madido trepidat se iungere Baccho

Ne pedibus non stet ebria Musa suis.

Auf diese interessante Parallele hat Th. Hodgkin hingewiesen ([o. Anm. 16] 363 n. 1). Die gotischen Worte bedeuten "heil", "schaffen, essen und trinken". G. Baesecke ([o. Anm. 2] 93) übersetzt: "Bei dem gotischen 'heil! Schaff her zu essen, zu trinken' usw." (siehe unten, Anm. 43).

⁴² Anders stellte es sich A. Thierry vor ([o. Anm. 4] 82): "Ensuite en nettoyant leurs armes ou en graissant leur longue chevelure, ils chantaient à tue-tête leurs chansons nationales et, avec une bonne humeur naïve, demandaient aux Romains comme ils trouvaient cela".

⁴³ Vgl.: K. F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike* (Zürich – Stuttgart 1965) 26; Baesecke (o. Anm. 2) 93 ff. (er meint, das Gastmahl finde im Hause des Sidonius selbst statt).

⁴⁴ Vgl. Priskos, der nur den Inhalt der Lieder von seinen lateinkundigen Tischgenossen erfahren konnte; er schätzte sie vielleicht nach Gebühr ein, indem er beobachtete, wie sie auf die anwesenden Hunnen wirkten, siehe: *Excerpta de legationibus*. Ed. C. De Boor (Berlin 1903) 144; *Fontes historiae Dacoromanae* II (Bucarest 1970) 276–277. Vgl. auch Sid. ep. V, 5, um 469 (*GLQ IV*, 372–374 und 563); der Brief wird an einen gewissen Syagrius adressiert, der die burgundische Sprache meisterhaft beherrschte. Aus ep. V, 5, 3 *quanto mihi ceterisque sit risui, quotiens audio, quod te praesente formidet linguae suae facere barbarus barbarismum* entnimmt man zusätzlich, daß das Burgundische schon damals viele romanische Elemente enthielt.

Am Ende möchte ich eine interpretative Schwierigkeit hervorheben, und zwar v. 15 (*cui non allia sordidumque cepe*) / *ructant mane novo decem apparatus*. Da uns hier *ThLL* II (Lipsiae 1900–1906) 256–258 s. v. *apparatus* im Stich lässt, gehen die Übersetzungen sehr weit auseinander, vgl. E. L. Billardon Sauvigny (1787): "...et votre nez de sentir dix fois dès le matin l'ail et l'oignon";⁴⁵ K. Binding (1868): "zehn Apparate Knoblauch und hässliche Zwiebel";⁴⁶ T. Hodgkin (1892): "every morn ten talkative machines exhale the smell of onions, leeks, and all their vulgar greens";⁴⁷ S. Dill (1898): "they sustained their gigantic bulk by ravenous feeding, on the most unsavoury messes";⁴⁸ W. B. Anderson (1936): "ten breakfasts";⁴⁹ G. Baesecke (1940): "...dem nicht früh am Morgen schon zehn Portionen Knoblauch und elendige Zwiebel rülpsst entgegen";⁵⁰ P. Courcelle (1948) "chaque matin dix ragoûts m'envoyent la puanteur de l'ail et de l'oignon";⁵¹ A. Loyer (1943): "toi qui n'a pas à subir l'odeur d'une douzaine de dejeuners à l'ail et à l'oignon";⁵² idem (G. Budé 1960) I, 104: "dix préparations culinaires";⁵³ W. Goffart (1980): "It seems that they numbered ten – a military 'tentful' (*contubernium*) and that they were not permanent residents";⁵⁴ H. Wolfram (1990): "...wie sehr ihm die riesigen, verfressenen, nach Knoblauch, Zwiebel und ranziger Butter riechenden Barbarenengenossen auf die Nerven gingen";⁵⁵ K. Treu – H. Labuske (1991) "zehn Gerichte";⁵⁶ H. Spode (1993): "(glücklich auch Eure Nase:) Sie wird nicht vom Geruch Dutzender dieser Barbarenkrieger beleidigt, die schon am frühen Morgen Knoblauch und fau-

⁴⁵ *Oeuvres de C. S. Sidonius Apollinaris, évêque de Clermont en Auvergne* par E. L. Billardon Sauvigny, II (Paris 1787) 299. Vgl.: J. F. Grégoire, F. J. Collombat, *Oeuvres de C. S. A. S. III* (Lyon – Paris 1836) 202: "Heureux ton nez lui-même, car il ne sent pas dix fois chaque matin l'odeur fétide de l'ail et de l'oignon"; Germain (o. Anm. 11) 166: "...heureux même ton nez! car il ne respire pas dix fois le matin l'odeur etc." (wiederholt mit minimalen Änderungen von Chaix [o. Anm. 13] 316 und von Baret [o. Anm. 13] 264).

⁴⁶ K. Binding, *Das burgundisch-römische Königsreich von 443 bis 542 I* (Leipzig 1868) 85.

⁴⁷ Hodgkin (o. Anm. 16) 363.

⁴⁸ S. Dill, *Roman Society in the last Century of Western Empire* (London 1898) 27.

⁴⁹ Anderson (o. Anm. 20) 213.

⁵⁰ Baesecke (o. Anm. 2) 93

⁵¹ P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris 1948) 138.

⁵² Loyer (o. Anm. 22) 111.

⁵³ Sidoine Apollinaire (o. Anm. 3) 104.

⁵⁴ Goffart (o. Anm. 6) 245.

⁵⁵ Wolfram (o. Anm. 33) 363.

⁵⁶ *GLQ* IV, 562 *ad* Sid. Apoll. *Carm.* 12, 371.

le Zwiebel ausrülpfen“;⁵⁷ J. Blänsdorf (1993): “Da dir nicht zehn Gelagengänge Knoblauch und schmutzige Zwiebel rülpfen“;⁵⁸ F.-M. Kaufmann (1995): “...deine Nase, der nicht am frühen Morgen schon zehn Kerle den unangenehmen Geruch... zurülpfen“.⁵⁹ Nicht Wenige oder auch Behutsamere übergehen die schwierige Stelle,⁶⁰ was auch sehr symptomatisch ist.

Die Ursache dieses Problems liegt wohl im Wort selbst, das auf alle Geräte, von den Kriegsmaschinen bis zu den *vasa sacrorum*, angewendet werden kann.⁶¹ Die präzise Bedeutung hängt selbstverständlich vom Zu-

⁵⁷ H. Spode, *Die Macht der Trunkenheit. Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland* (Opladen 1993) 26.

⁵⁸ J. Blänsdorf, “Apollinaris Sidonius und die Verwandlung der römischen Satire in der Spätantike”, *Philologus* 137 (1993) 122–131, bes. 125.

⁵⁹ Kaufmann (o. Anm. 28) 142 und Anm. 373.

⁶⁰ Der Ausdruck *decem apparatus* wird weggelassen in: Le Nain de Tillemont (o. Anm. 9) 616: “S. les appelle, à cause de leurs hautes tailles, les patrons de sept pieds et fait une plaisante description de leur vie et de leur mal-propreté”, vgl.: abbé Dubos (o. Anm. 10) 406; E. Caillemier, “L’établissement des Burgondes dans le Lyonnais au milieu du V^e siècle”, *Mémoires de l’Académie des sciences, belles lettres et arts de Lyon. Classe des belles lettres* XVIII (Lyon 1878–1879) 1–24, bes. 18: “Heureux surtout l’odorat que ne choquent pas leurs indicibles grossièretés!”; C. Bayet, in: E. Lavis (ed.), *Histoire de France* II, I (Paris 1911) 80: “S. A. les a subis comme hôtes. Ils blessent ses goûts, son amour-propre de Gallo-Romain, il se moque donc de ces géants de sept pieds qui sentent l’ail et l’oignon, mais il se borne à se plaindre que leur présence fasse fuir la muse. Il faut ajouter, il est vrai, qu’il n’osait point trop parler”, vgl. P. Allard, *Saint Sidoine Apollinaire* (Paris 1910) 115: “ces géants de sept pieds... à l’haleine fétide”; A. v. Gleichen-Russwurm, *Der Ritterspiegel. Geschichte der vornehmen Welt im romanischen Mittelalter* (Stuttgart 1918) 37: “Glücklich ist ihre Nase, die barbarischen Knoblauchduft nicht einatmen muß”; Coville (o. Anm. 18) 126: “protecteurs barbares... sentant l’ail”; Nora Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul* (London 1955) 308: “...while his eyes and nose are offended by the rank butter of their hair and the coarseness of their food”; Musset (o. Anm. 23) 221: “S. A. se venge des Burgondes qu’il endure en satirisant leur costume (sic! – wohl wegen einer hübschen Alliteration), leur coiffure et leur cuisine”; S. Tamburri, *Sidonio Apollinare: l’uomo e letterato* (Napoli 1996) 53: “la vicinanza scomoda di foederati Burgondi chi puzzano di burro rancido, di aglio e di cipolla”, usw. Die, die unsere Knoblauch- und Zwiebelstelle überhaupt verschweigen, sind auch ziemlich zahlreich, z. B.: Stevens (o. Anm. 12) 55: “...Sidonius gibes at the seven-foot high Burgundians who smear butter on their hair”; J. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens*. In.-Diss. (Heidelberg 1947) 140; I. Gualandri, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare* (Milano 1979) 64 n. 99; R. van Dann, “De Pirenne thesis and fifth-century Gaul”, in: J. Drinkwater, H. Elton (Eds.) *Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity* (Cambridge 1993) 321–333, bes. 329; A. Demand, *Geschichte der Spätantike* (München 1998) 295.

⁶¹ Zwei Belege aus Sidonius, die uns *ThLL* II, 258, 4 und 70 bietet, sind natürlich bemerkenswert; Sid. *ep.* VII, 17, 2 *et quia sibi maximas humandi funeris partes ipse*

sammenhang ab, wie man ihn sich jeweils vorstellt.⁶² Da hier m. E. von einem öffentlichen Gastmahl (selbstverständlich nur für das *vulgus*,⁶³ denn die *proceres* wurden separat trätiert) die Rede ist, würde ich am ehesten an große Kessel und Spieße mit ganzen Tieren denken, die man über dem Feuer drehte und die Sidonius in der Stadtmitte oder sogar gleich aus seinem eigenen Fenster beobachten und spüren konnte (vor dem Geruch gab es ohnehin keine Rettung). Wie man dabei Knoblauch und Zwiebel benutzte, werden uns lediglich Spezialisten erklären können.⁶⁴

Darf man daraus den Schluss ziehen, dass das Haus des Sidonius irgendwo neben dem Forum gestanden haben mochte, in der unmittelbaren Nähe zu den Regierungsgebäuden, die natürlicherweise von den Burgunden besetzt wurden (v. 2 *inter crinigeras situm catervas*), und wo grandiose Vorbereitungen zum feierlichen Gastmahl stattfanden? Weitere Forschungen in dieser Richtung möchte ich den Archäologen überlassen. Ich glaube nur, dass unser Gedicht in jedem Fall ein Plätzchen in der schönen französischen Anthologie über Lyon⁶⁵ verdient, dicht neben fünf anderen Auszügen aus dem sympatischen Epistolographen, Bischof und Dichter. Denn m. E. bietet der scheinbar unbedeutende Gelegenheitsvers wichtige und amüsante Details zur Rückkehr der Burgunder in die Stadt im Jahre 461. Es scheint mir

praeripuit, totum apparatus supercurrentis impendii quod funerando sacerdoti competeret impertiens, saltim ad obsequium quae remanserunt verba conferimus usw., also *apparatus = praeparatio*; *ep.* IX 13, 5 (c. 37) v. 11–13 *peragat diem cadentem / dape, poculis, choreis / genialis apparatus* “Let the jovial entertainment conclude the fading day with viands, cups, and dances” (Anderson [o. Anm. 20] II [1965]). Eine neuedierte Konkordanz gibt noch c. 34, 49 hinzu: *ep.* VIII, 9, 5 *nam quod partibus arma Bosporanis / grandi hinc surgere sentit apparatu* “for perceiving (*sc.* Arsaces) that an armament with a vast muster of warlike might is surging up from here to take the side of Constantinople” (W. B. Anderson), siehe: *Concordantia in Sidonii Apollinaris carmina*. Cur. P. G. Christiansen, J. E. Holland (Hildesheim 1993) 120; *Concordantia in Sidonii Apollinaris epistulas*. Cur. P. G. Christiansen, J. E. Holland etc. (Hildesheim 1997) 42. Für das letzte Beispiel bedanke ich mich herzlich bei Herrn Prof. Karl Brunner (Wien/Krems)

⁶² Vgl.: J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome* (Oxford 1994) 11: “S.’ poems and letters were a carefully crafted response to their wider context, a context of which S.’ informed readers were aware, as we frequently are not”.

⁶³ Vgl. Sid. *ep.* IV, 7, 2 *et cum apud crudos caeparumque crapulis esculentos hic agat vulgus* “alors qu’il (der Bote) vit ici comme un homme du commun, auprès de gens mal dégrossis et bourrés d’oignons jusqu’à l’indigestion” (A. Loyer).

⁶⁴ Vgl.: H. Grünert, “Was die Germanen aßen und tranken”, *Das Altertum* 34 (1988): 2, 96–105 (Knoblauch und Zwiebel fehlen, nur *butyrum*, ein von südrussischen oder balkanischen Viehzüchtern entlehntes Produkt, wird erwähnt [102 b]).

⁶⁵ G. Lucas, J.-C. Decourt, *Lyon dans les textes grecs et latins* (Lyon – Paris 1993) nn^{os} 81–85.

auch eine gesicherte Tatsache zu sein, dass der Verfasser selbst nicht unter einer Einquartierung litt und eher ein bisschen mit der Achtung kokettierte, die ihm die neuen Patronen mit allen nur möglichen Mitteln bezeugten. Dass sie dabei weder Knoblauch noch faule Zwiebel ausrülпsten, versteht sich von selbst.

Alexandr Tschernjak

*Institut für Sprachforschung
an der Russischen Akademie der Wissenschaften*

Маленькое, но весьма темное шутивное стихотворение Сидония о бургундах, которые своим присутствием не дают ему писать стихи (с. 12), приобретает смысл, если вместо традиционно усматриваемого здесь постоя со всеми вытекающими отсюда для хозяев неприятностями предположить, что поэт на самом деле описывает торжества, устроенные бургундами по поводу их возвращения в Лион в 461 г.: (1) Мы видим толпы бургундов в центре города (v. 2 *inter crinigeras situm catervas*) – бургунды, видимо, заняли дворец губернатора и другие правительственные учреждения; дом Сидония явно находился где-то поблизости от форума; (2) Сидоний, как и прочие сенаторы, должен присутствовать на бесчисленных банкетах, неотъемлемой принадлежностью которых были песни скопов (v. 4 *quae Burgundio cantat esculentus*); (3) угощение устраивалось и для простого народа: каждое утро “десять аппаратов” (котлы, вертела или и то и другое) источают запах чеснока и вонючего лука, неизменных ингредиентов какого-то национального бургундского блюда; (4) дом самого Сидония уже с раннего утра подвергается осаде со стороны бургундов – старых знакомых поэта, спешащих засвидетельствовать ему свое почтение. Все это подтверждает интенсивную дипломатическую деятельность молодого Сидония, а также позволяет предположить, что благодаря своим контактам с “варварами” он смог весьма прилично усвоить германский язык.

ЧТО ЕЛИ ПАХОМИЕВЫ МОНАХИ

Традиция единодушно связывает создание общежительного монашества в Египте с именем Пахомия Великого (292–346).¹ Источники, дошедшие до нас на коптском, греческом и латинском языках (это в первую очередь многочисленные версии “Жития Пахомия” и составленные Пахомием и его первыми преемниками “Правила” общежития), позволяют не только восстановить историю этого движения, но и получить (правда, не всегда полное) представление о повседневной жизни монастырей:² распорядок дня, работа, молитва, еда и т. п. К вопросу о том, что ели пахомиане, мы теперь и обратимся.

В каждом пахомиевом монастыре была трапезная (μα ΠΟΥΩΝ, τράπεζα, τόπος τοῦ φαγεῖν, *convivii locus, convivium, vescendi locus*), куда дважды в день³ в строго установленное время,⁴ в полдень⁵ и ве-

¹ Подробнее о начале общежительного монашества в Египте, о Пахомии (292–346) и его преемниках Феодоре (308–368) и Орсии (ок. 300 – ок. 386) см.: А. Хосроев. *Из начальной истории общежительного монашества в Египте* (в печати).

² К 345 г. Пахомий создал конгрегацию из девяти мужских монастырей, а Феодор добавил к ним еще три. Каждый монастырь имел своего настоятеля, и все они подчинялись главе конгрегации, т. е. Пахомию, а после его смерти одному из его преемников (Орсисий: 346–350; Орсисий вместе с Феодором, причем фактическим главой был Феодор: 350–368; Орсисий: 368 – ок. 386).

³ Еда два раза в день была, по всей вероятности, в монашеской практике нововведением Пахомия. О том, что египетские отшельники ели один раз в день вечером (существовала и более строгая практика), см.: R. Draguet. *Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte?* // *Le Muséon* 57 (1944) 77 прим. 12 (со многими примерами).

⁴ Сообщение Палладия о том, что пахомиане приходят к трапезе в разное время (*H.L.* XXXII: εἰσὶν οὖν οἱ εἰσερχόμενοι ἑκτὴν ὥραν καὶ ἐσθίοντες, ἄλλοι ἐβδόμην, ἄλλοι ὀγδόην, ἄλλοι ἐννάτην, ἄλλοι ἐνδεκάτην etc.: *The Lausiac History of Palladius. A Critical Discussion, together with Notes on Early Monasticism*. Ed. by G. Butler. I–II [Cambridge 1898, 1904] [далее: *Butler*] 95, 10 сл.), не засвидетельствовано ни одним из пахомиевых текстов.

⁵ *G¹* § 69: “Когда днем дают... сигнал к трапезе” (ὅτε κρούουσιν ἡμέρας εἰς τὸ φαγεῖν: *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. Ed. F. Halkin [Bruxelles 1932] [далее: *Halkin*] 46, 7–8) = *Bo* § 64: μενεμενωσ εταγκωλζ... ΠΦΗΛΥ ΠΝΕΡΙ ΕΘΡΟΥΩΝ (*S. Pachomii Vita Bohairice scripta*. Ed. L. Th. Lefort [CSCO 89, Scriptorum Coptici 7, Louvain 1925] [далее: *Lefort I*] 64, 24–25). *Pr.* 90 (коптский текст): “...пока не дадут сигнал к полуденной трапезе” (ΠΠΑΤΟΥΚΩΛΖ ΕΠΠΟΥΩΝ ΠΝΕΡΕ: *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*. Éd. par L. Th. Lefort [CSCO 159, Scriptorum Coptici 23, Louvain 1956] [далее: *Lefort 3*] 30, 27–28).

чером,⁶ по сигналу (*G^I* § 52; *Pr.* 23. 26. 36. 90. 103) собирались все обитатели монастыря для совместной трапезы.⁷ По постным дням, т. е. в среду и пятницу, и во время постов полуденной трапезы не было: монахи ели лишь вечером (*Praef.* 5). Опоздавший к столу без особого на то разрешения наказывался тем, что оставался без еды (*Pr.* 32). За столом каждый занимал отведенное ему место (*Pr.* 29), которое зависело от продолжительности пребывания в монастыре,⁸ но нарушившего монастырскую дисциплину глава “дома”⁹ мог перевести на менее почетное место (*Pr.* 30. 136). В обязанности главы дома входило также обучение подопечных пристойному поведению за столом: не разговаривать, не смеяться (*Pr.* 31), не смотреть, как едят другие (для этого голова во время еды должна была быть покрыта кукулем: *Pr.* 29. 90), не прикасаться к еде до того, как это сделает глава (*Pr.* 30), и т. д. Гости монастыря к общей трапезе не допускались (*Pr.* 50).

К сожалению, наши источники не говорят о том, как выглядела трапезная в пахомиевом монастыре, но трапезные более позднего времени, открытые раскопками в других общежительных монастырях Египта, позволяют сказать об этом несколько слов.¹⁰ Известны трапезные двух видов. Один из них – прямоугольное вытянутое помещение с длинным каменным столом посередине и каменными сплошными скамьями по его обеим сторонам; края стола часто немного подняты, чтобы пища не скатывалась на пол;¹¹ перед столом с восточной сторо-

⁶ *Bo* § 64: “Но когда вечером снова дадут сигнал (к трапезе), давайте пойдем и будем есть, сколько нам необходимо” (ΑΛΛΑ ΔΥΨΑΝΚΩΛΞ ΟΝ ΠΡΟΥΞΙ ΠΤΕΝΨΕ ΝΑΝ ΠΤΕΝΟΥΩΝ ΠΤΕΝΧΡΙΑ ΠΝΟΝ: *Lefort* 1, 64, 19–20); *G^I* § 77 (чтение рукописей **A** и **B**): “Когда братья вечером будут выходить из-за стола”.

⁷ Впрочем, “те, кто посвятил себя более строгому воздержанию” (*maiori se abstinentiae dedicantes*: *Pr.* 79), могли оставаться в своей келье и есть только хлеб с солью, запивая водой (*Praef.* 5). Ср. *G^I* § 28: “Если же кто-то из них хотел воздерживаться (ἐγκρατεῦσασθαι), воздерживался свободно и беспрепятственно”.

⁸ *Praef.* 3: “...Не возраст (*aetas*) принимается у них в расчет, но время пребывания в монастыре (*professio*)”.

⁹ Каждый монастырь делился на “домы”, организованные по профессиональной принадлежности его членов: дом тех, кто плетет циновки, дом ткачей и т. п. Руководил домом “глава дома” (ῥῆνῆνι, οἰκτοκός, *praepositus domus*).

¹⁰ Недавняя работа с многообещающим названием “Трапеза в общежительных монастырях...” (S. Popovic. *The Trapeza in the Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Context* // *DOP* 52 [1998] 281–303) содержит не слишком много полезной информации по интересующему нас вопросу. Это, впрочем, не относится к планам общежительных монастырей, которые собраны здесь из разных археологических отчетов.

¹¹ Впрочем, как показали раскопки монастыря аввы Бане (о нем мы знаем из *A.Patr.*), который датируется V в. (совр. Дейр абу Фана, в нескольких километрах

ны стоял престол, за которым чтец произносил молитвы во время еды. Как правило, трапезная соединялась с церковью¹² проходом и считалась ее частью.¹³ Другой вид трапезной – это прямоугольное или квадратное помещение, в котором находились каменные скамьи в форме круга (диаметром в среднем 1,5 м) с небольшим проходом внутрь (либо поставленные кругом отдельные сиденья); монахи сидели лицом друг к другу, а внутреннее пространство круга было местом для еды: здесь мог стоять стол, но скорее всего тарелки держали на коленях;¹⁴ таких кругов, в каждом из которых сидело по 4–6 или даже более человек, в трапезной могло быть несколько; между кругами оставался достаточно широкий проход.¹⁵

на северо-запад от Ашмунайна, т. е. Гермополя, на границе с пустыней), трапезная могла не иметь стола: в длинном тоннелеобразном помещении монахи сидели вдоль стен на узких скамьях, а посередине комнаты стояла такая же длинная широкая скамья, на которой с двух сторон монахи сидели спиной друг к другу; здесь, поскольку для стола не остается места, ели, держа свою тарелку на коленях; в многочисленных стенных нишах с деревянными полками, вероятно, хранилась посуда (см.: P. Grossmann. *Christliche Architektur in Ägypten* [HO I, 62, Leiden et al. 2002] 287–288).

¹² По свидетельству *Ep. Am.* § 10, трапезная в монастыре Пабау находилась недалеко (πλησίον) от церкви, однако раскопки не выявили пока никаких ее следов (см., например: G. Lease. The Fourth Season of the Nag Hammadi Excavation: 21 December 1979 – 15 January 1980 // *GM* 41 [1980] 75–85).

¹³ Возможно, это связано с древним обычаем совершать “трапезу любви” (ἀγάπη) либо прямо в церкви, либо в помещении, к ней примыкавшем. Подробнее о таких трапезных (например, в монастырях Скита или в монастыре Антония) см.: H. G. Evelyn White. *The Monasteries of the Wādi’n Natrūn*. III. *The Architecture and Archaeology*. Ed. by W. Hauser. (New York 1933) 24–25; C. C. Walters. *Monastic Archaeology in Egypt* (Warminster 1974) 99–102.

¹⁴ При раскопках различных монастырей Египта были обнаружены глиняные блюда довольно большой величины (средний диаметр 40 см), с углублениями в форме маленьких тарелок по краям блюда (их могло быть 4, 6 или 12, причем в последнем случае имелось шесть больших “тарелок” и шесть маленьких) и с одним большим углублением в центре (разновидность того, что греки называли κέρνος). О том, что это был скорее всего поднос, который подавался к такому “круглому столу” (и, вероятно, ставился на какую-то подставку в центре) так, что каждый сидящий за этим столом получал свою порцию (углубление в центре предназначалось для кувшина с водой), см.: M. Krause. Koptische Tonschalen des 6./7. Jahrhunderts // *JAC, Jhrg* 11/12, 1968/1969 (1970) 76–82.

¹⁵ Кассиан, правда не упоминая “круглого стола”, рассказывает, как в общении аввы Павла монахи для трапезы располагались в открытом дворе группами по двенадцать человек (*Conlat.* XIX, 1). Подробнее о таком типе трапезной на археологическом материале, древнейшим из которого является трапезная монастыря Иеремии в Саккара (вторая пол. V в.), см.: Grossmann. *Op. cit.*, 289–292.

Археологи считают, что второй тип был древнее и, вероятно, именно так была организована трапезная у пахомиан.¹⁶ Поскольку за неимением материала ни подтвердить, ни опровергнуть это предположение мы не можем, оставляем вопрос открытым. Однако, учитывая, что в рядовом пахомиевом монастыре было не менее двухсот монахов, а у нас нет оснований предполагать, что монахи приходили на трапезу в несколько смен (см. прим. 4), можно думать, что трапезная имела внушительные размеры, позволявшие вместить несколько десятков таких круглых столов.

За пределами трапезной прием пищи был строго ограничен специальными предписаниями: в келье не должно было быть ничего съестного, кроме полученного в особых случаях у эконома (*Pr.* 78); без особого разрешения в келье не разрешалось есть (*Pr.* 114); никто в одиночку не мог есть ничего из огорода или сада (*Pr.* 71. 73. 77); за пределами монастыря не разрешалось готовить вареную пищу (*Pr.* 64. 80).

Дошедшие тексты позволяют получить достаточно полное представление о рационе пахомиевых монахов.¹⁷ В сравнении с той пищей, которой Пахомию приходилось довольствоваться, когда он жил у отшельника Паламона,¹⁸ меню общежительных монахов можно назвать богатым.¹⁹ Раз в день, в полдень,²⁰ подавали вареные овощи (ΟΥΟΟΤΕ ΕΤΠΟΣΕ, λάχανον ἐψητόν),²¹ вероятно, что-то вроде супа из чечевицы

¹⁶ *Ibid.*; idem. Refectory // *CE* 7 (1991) 2056.

¹⁷ О том, что ели в монастырях Шенуте, см.: B. Layton. Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery // *Le Muséon* 115 (2002) 25–55 (с учетом многих еще не изданных текстов).

¹⁸ “Летом я пошусь каждый день, – говорил Паламон Пахомию, – зимой же ем раз в два дня. По благодати Бога я не ем ничего, кроме хлеба и соли, а масла и вина не употребляю” (*G^I* § 6: *Halkin*, 4, 27 сл.). Ср. также рассказ о том, как огорчен был Паламон, когда увидел, что Пахомий добавил в еду масло (*G^I* § 7 = *Bo* § 11).

¹⁹ Часть братьев до того, как пришли к Пахомию, были отшельниками (см., напр., *Bo* § 24), и если кто-нибудь из них не хотел менять своих привычек в еде, то беспрепятственно мог продолжать свое воздержание в пище (ἐγκράτεια: *Halkin*, 18, 8–9; также и в *Bo* § 26; *Lefort* 1, 25, 21–23).

²⁰ См. слова Пахомия в *G^I* § 69: “Поэтому, когда днем дают сигнал братьям к трапезе, не жди до вечера, но иди и ешь с ними пять кусков хлеба и приготовленную для них вареную пищу (ἐψητόν)” (*Halkin*, 46, 7–10). В параллельном рассказе *Bo* § 64 упоминание о загадочных пяти кусках хлеба и о вареной пище отсутствует. Иероним говорит: “Некоторые второй раз (т. е. вечером. – А. Х.) едят немного...” (*Praef.* 5).

²¹ См. *G^I* § 28 о том, что первым учреждением Пахомия в монастыре был “дом малых экономов”, которые должны были накрывать на стол и варить братьям пи-

(αρϥιν, φακός)²² или люпина (θήρμος),²³ куда добавлялось масло (νεϣ, ἔλαιον),²⁴ а также кашу из протертой пшеницы (ἄθάρη, pulmentum)²⁵ или

шу (ἐψησαι ἐψέματα: *Halkin*, 5–7; также и в *Bo* § 26: *Lefort* 1, 25, 17–19). Ср. *Par.* §§ 15–16, где мальчик-монах жалуется на то, что два месяца, которые Пахомий отсутствовал, в монастыре не готовили ничего вареного, ни овощей, ни каши (οὐτε λάχανον οὐτε ἄθῆρ ἐψηθη: *Halkin*, 138, 16). Повар оправдывается и говорит, что монахи воздерживаются и не едят вареных овощей. Тогда разгневанный Пахомий распоряжается, чтобы отныне вареное готовили “каждый день и на стол ставили много еды”, а уже дело каждого монаха есть это или воздерживаться. См. *G¹* § 53: “...и сам Пахомий ел вареные овощи согласно общему обычаю” (...ὡς ἔθος πᾶσιν: *Halkin*, 36, 2). Был ли это овощной суп или какое-то овощное рагу, сказать трудно. В “Правилах” о вареных овощах нигде не упоминается. В отличие от пахомиан, египетские отшельники позволяли себе вареное лишь два раза в неделю: в субботу и воскресенье. Именно на их практику ссылается Пахомий, когда говорит, что святые отцы наказывали “варить овощи для братьев по субботам и воскресеньям” (κατὰ σάββατον καὶ κυριακὴν ἐψεῖσθαι λάχανον τοῖς ἀδελφοῖς: *Par.* § 15; *Halkin*, 138, 22–24).

²² См. *Par.* § 29 о садовнике Ионе, который всю свою монашескую жизнь питался только мелкими овощами с уксусом и ни разу не ел вареного (οὐδὲ ἐψημένον τινὸς ἐγεύσατό ποτε): ни чечевицы, ни чего-либо другого (*Halkin* 1, 156, 18–19). Речь, вероятно, идет о чечевичной похлебке или каше.

²³ Греч. θέρμος, вошедшее в коптский в форме Θαρμούς или т. п. (для примеров в коптских текстах см.: *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*. Hrsg. von H. Förster [TU 148, Berlin – New York 2002] 337), в современном египетском арабском *tirmis*, лат. *lupinus albus*, люпин, – кустарниковое растение с плодами в виде стручка (наподобие нашего зеленого горошка, отсюда и перевод), из семян которого по всему Средиземноморью готовили различные блюда (суп, кашу). Чтобы устранить горький привкус, семена долго вымачивали в воде (подробнее см.: A. Steier. *Lupine* // *RE* 13, 2 [1927] 1845–1850). Из сушеных семян делали муку (см. в анонимном коптском тексте, содержащем народные рецепты: πΟΕΙΤ ΠΘΑΡΜΟΥΣ ΕϢΨΟΥΩΟΥ, т. е. мука из сушеного люпина: G. Zoega. *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* [Roma 1810] 630, 10). Еще и сегодня в Египте, особенно бедные слои населения, употребляют в пищу и продают на улицах вареные семена люпина (L. Keimer. *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten* II. Hrsg. von R. Germer [Mainz am Rhein 1984] 13–14). О приготовлении блюда из такого горошка у пахомиан см.: *RegHor* § 23 (*Lefort* 3, 88, 31 сл.).

²⁴ См. рассказ *Par.* (прим. 21), где повар говорит о том, что монастырь тратил около 20 литров масла в месяц (μ' ξέστας ἐλαίου... τοῦ μηνός: *Halkin*, 138, 29) для приготовления вареной пищи. В “Правилах” о масле говорится только в контексте хозяйственных нужд: смазать после работы руки для размягчения (*Pr.* 92), смазать сандалию (*Pr.* 104), смазать рану (*Pr.* 105, коптский текст).

²⁵ Дважды в “Правилах” Пахомия говорится о каше (*pulmentum*): *Pr.* 44 и 64. Эта каша, по всей вероятности, ничем не отличалась от той, какую готовили бедные римляне (*puls*): растертую пшеницу смешивали с водой и солью и приправляли маслом; для вкуса могли добавлять свежий сыр и т. п. Подробнее см.: A. Hug.

чечевицы.²⁶ Может быть, по крайней мере на начальной стадии общежития, позволялось есть вареную рыбу (ῥῑῥῑ),²⁷ но все другие тексты единодушны в том, что рыбное разрешали только больным (см. ниже).

Основной едой был хлеб (οϵικ, ἄρτος, *panis*)²⁸ с солью (ῥμοϥ, ἄλας, *sal*),²⁹ без которого не обходилась ни одна трапеза.³⁰ Обычным дополнением к хлебу (когда не давали вареного) была зелень (λαψάνιον, λαψάνι, *lapsanium*),³¹ которую монахи собирали и засушивали

Puls // *RE* 23, 2 (1959) 1971. Только в *Н.М.* 3, 2 встречается слово ζωμός, означающее ‘похлебка’ или т. п. (ни разу в пахомиевых текстах); возможно, автор имел в виду *pulmentum*. См. след. прим.

²⁶ См. также *RegHor* § 23 о том, как на слабом огне следует готовить пшеницу (σοϥο) или чечевицу (αρϥιν), чтобы она становилась мягкой (*Lefort* 3, 89, 23 сл.). Вероятно, речь идет о каше, хотя прямое обозначение ‘каши’ в коптских текстах не засвидетельствовано.

²⁷ См. рассказ версии *S'* о жизни Пахомия с первыми братьями: они приносили ему рыбу, а он ее готовил (*S. Pachonii Vitae Sahidice scriptae*. Ed. L. Th. Lefort [CSCO 99–100, Scriptores Coptici 9–10, Louvain 1933] [далее: *Lefort* 2] 5, 1–3).

²⁸ В начале общежития братья нанимались жнецами к какому-нибудь хозяину по соседству, и плату получали хлебом (*S'*; *Lefort* 2, 6, 1 сл.). Когда монастыри выросли, у них появились свои поля, находившиеся за стенами, и отныне монастырь сам обеспечивал себя хлебом; см. в *RegHor* § 34 сл. детальные предписания о том, как следует убирать хлеб. Дальнейшее увеличение полей с целью прокормить растущую братию привело, в конечном счете, к кризису общежития (см. *G'* § 127). Ср. также *Pr.* 73 о запрете есть неспелые злаки с монастырского поля.

²⁹ Именно хлеб с солью был главной, если не единственной, пищей для тех, кто предавался воздержанию и не участвовал в общей трапезе (*Praef.* 5). Для них пеклись специальные “порционные” хлебцы (*parvuli panes*) и раздавались по кельям (*Pr.* 79). Пахомий сам время от времени практиковал подобное воздержание (см. *G'* § 55; *S'*: *Lefort* 2, 5, 6); ср. рассказ *Par.* § 35 о брате-подвижнике, который “ всю свою жизнь питался только хлебом с солью”. Также и те, кто был наказан, должны были есть лишь хлеб с солью (см. *Par.* § 11: “хлеб с солью через день”; *Par.* § 34). Освященный хлеб использовался для исцелений (см. *G'* § 44 об исцелении хлебом одержимого бесом). Грубую соль или головку соли перед употреблением растирали (ἄλας τὸ τετριμμένον: *G'* § 7; *Halkin*, 5, 18–19).

³⁰ Хлеб, по всей видимости, не пекли каждый день, а заготавливали в большом количестве, в том числе и на случай возможного голода (см., напр., рассказ *Par.* § 21 о голоде в Египте; ср. “Поучение” Феодора § 2: “И не давали сигнала к еде в эти дни из-за отсутствия хлеба”). Засохший хлеб перед употреблением размачивали в воде. В *S'* и *Bo* § 81 рассказывается о том, как Пахомий предложил Феодору молиться, пока хлеб размокает, – и молились они до вечера (*Lefort* 2, 240 а, 15 сл.; *Lefort* 1, 86, 14 сл.). См. также *RegHor* § 22: эконом должен следить за тем, чтобы не оставляли надолго хлеб в воде.

³¹ См. пояснение Иеронима к этому слову: “*lapsania*, т. е. вид дешевых трав” (*Pr.* 53). Вероятно, λαψάνιον – собирательное понятие, но какие именно травы оно включало в себя, мы не знаем. До сих пор на Ближнем Востоке “зелень” с хлебом остается самой распространенной простой едой.

⁴⁰ Оливки также лишь однажды упоминаются в пахомиевых текстах (*G*¹ § 55; *Bo* § 59; см. пред. прим.). Вероятно, так же как и у отшельников, они считались

Из фруктов в текстах упоминаются лишь смоквы (σῦκον, συκίδιον, κέντη),⁴¹ виноград (ἐλοολε, *uva*)⁴² и финики (βῆνη, φοῖνιξ, φοινύριον, *fructus palmarum*).⁴³ Из фиников⁴⁴ и смокв⁴⁵ варили иногда компоты.

После обеда на выходе из трапезной каждый получал своего рода десерт (корσενήλιον, *tragematia*),⁴⁶ который позволялось есть только в келье (*Pr.* 37–38). Можно думать, что это были сладкие сушеные овощи и фрукты,⁴⁷ однако тексты молчат о том, из чего состояло это ла-

лакомством и выдавались только по праздникам; см. рассказ Кассиана о том, как в Скиту в воскресенье после службы братьям дали по три оливки (*olivas ternas*: *Conlat.* VIII, 1).

⁴¹ В любом случае в пост фрукты не ели; см. в *G^I* § 97 рассказ об одном из братьев, который тайком собрал пять смокв и спрятал, “чтобы съесть их после поста” (ὅπως μετὰ τὴν νηστεῖαν φάγη αὐτὰ: *Halkin*, 65, 8–9). См. также рассказ из прим. 39, где в перечне еды, из-за которой Пахомий назвал братьев невоздержанными, названы смоквы.

⁴² *Pr.* 73 свидетельствует о том, что у монастыря были свои виноградники, плоды с которых запрещалось рвать самостоятельно. См. также рассказ *Bo* § 105 о брате, который подстрекал других рвать виноград. Как часто пахомиане могли есть виноград, мы не знаем. *Ep. Am.* § 18 говорит о том, что сад (κῆπος) монастыря Табеннеси находился за монастырскими стенами (*Halkin*, 106, 31–32).

⁴³ Видимо, финики были самым распространенным фруктом, и сборщикам даже разрешали есть их во время сбора (*Pr.* 76). См. также *Par.* § 29 о том, что во время сбора урожая братьям позволялось есть фрукты (*Halkin*, 156, 12–14). Ср. также в *G^I* § 51 рассказ о том, как больной Пахомий отказался взять у Феодора горсть фиников.

⁴⁴ См. *RegHor* § 22 о том, что не следует готовить сразу много напитка из фиников, чтобы он не прокис (*Lefort* 3, 88, 28 сл.).

⁴⁵ В *Bo* § 13 рассказывается о том, как Паламон в праздник Крещения приготовил компот из смокв (*Lefort* 1, 13, 3). Вероятно, такой деликатес можно было есть только по праздникам или в случае болезни (ср. *ibid.*: они ухаживали за дикой смоковницей “на случай, если кто-нибудь из них заболит”).

⁴⁶ Лат. *tragematia* передает греческое уменьшительное τραγήματιον (обычно τράγημα или τρωγάλιον), что обычно означает фрукты разных сортов, которые подавались на десерт (примеры см. в *TLG*). Плиний говорит о том, что *tragemata* называли один из сортов фиников (*NH* XIII, 48). Слово корсеνήλιον (*G^I* § 111 рук. **Г**) или корσελήνιον (рук. **В**), нигде более не засвидетельствованное в греческих текстах (коптские версии “Жития” также не знают этого слова), следует связать со словом κόρσιον, о котором как о τράγημα говорит Страбон (XVII, 2, 4: τὸ κόρσιον καὶ ὁμοίον τι πεπέρει τράγημα, μικρὸν αὐτοῦ μεῖζον, т.е. “корсий, лакомство, подобное [сладкому] перцу, но немного больше него”).

⁴⁷ Ср. в *H.L.* XXV (*Butler*, 79, 13–16) о том, как Макарий послал каждому брату в келью по горсти (πρὸς δράκα) такого лакомства (τραγήματα). Помогает рассказ Иоанна Кассиана: в воскресенье после службы авва Серен принес гостям “корзинку с сушеным нутом (*cicer frictum*), который они называют *trogalia* (τρω-

комство в пахомиевых монастырях, как часто происходила его раздача и в каком количестве оно выдавалось.⁴⁸

Пили, если не считать компотов (см. прим. 44, 45), только воду.⁴⁹

Гораздо обильнее была еда у больных.⁵⁰ Им разрешалось вино (οἶνος, *vinum*)⁵¹ и гарум (γαρέλαιον, καρελλα, *liquamen de piscibus*),⁵²

γάλιον = τράχημα); отсюда мы взяли по пять горошин (*quina... grana*), по две маленькие сливы (*muxaria bina*) и по одной смокве (*caricas singulas*)” (*Conlat.* VIII, 1).

⁴⁸ Фраза *Pr.* 38 о том, что полученного должно хватить на три дня (*ea quae acceperint per triduum eis sufficient*), а что останется, то следует сдать главе дома, который должен убрать еду в кладовую с тем, чтобы (при новой раздаче) распределить между братьями, позволяет думать, что такое происходило раз в три дня, однако поскольку сушеные фрукты могли долго храниться, нужно считаться с возможностью, что это имело место только в воскресенье или по праздникам (см. выше прим. 40 об оливках). Уточнение в *G¹* § 111 (“как это было у них заведено”) не проясняет этого вопроса. В *Pr.* 53 говорится о том, что если кто из родственников принес в монастырь такие сласти или фрукты (*tragematia vel poma*), то привратник может дать тому, кому принесли, столько, сколько тот сможет съесть, остальное следует отдать больным.

⁴⁹ Ср. в *Pr.* 88 запрет пить воду ночью в постный день (лат. текст; коптский текст: “ни есть, ни пить”). В каждом монастыре был если не колодец, то большой резервуар с питьевой водой, который время от времени чистили. См. рассказ об этом в *G¹* § 70 (λάκκος: *Halkin*, 47, 18; ср. *G²* § 58 φρέαρ: *Halkin*, 228, 8; *Bo* § 65 цнн: *Lefort* 1, 66, 6) и уточнение *RegHor* § 25 о том, что этот водоем (†ϩⲙⲉ) нужно чистить раз в неделю (*Lefort* 3, 89, 36–37). Как в пахомиевых монастырях заполнялся водой этот резервуар, письменные источники не говорят, но остатки глиняных труб, найденные при раскопках монастыря Пабау (см.: F. Debono. *La basilique et le monastère de Saint-Pachôme* [Fouilles de l’Institut Pontifical d’Archéologie Chrétienne, à Faou-el-Qibli, Haute-Egypte — Janvier, 1968] // *BIFAO* 71 [1970] 210–213), позволяют говорить о том, что там был водопровод.

⁵⁰ Иероним в предисловии (*Praef.* 5) пишет: “За больными ухаживают они с удивительной кротостью и готовят им обильную пищу” (*...et ad omnem copiam praeparatis cibis*, где нейтральное *praeparati cibi* означает, скорее всего, “вареная пища”).

⁵¹ См. *Pr.* 45: “К вину и гаруму никто не должен прикасаться, кроме как в палате для больных”. Разумеется, вино смешивали с водой. Имея свои виноградники, пахомиане сами могли делать вино, однако мы ничего не знаем об этом. Свидетельство Иеронима о том, что в общежительных монастырях “вино получают только старики” (*vinum tantum senes accipiunt*: *Ep.* 22, 35), не находит подтверждения в пахомиевых текстах.

⁵² Это блюдо (γάρος) хорошо было известно и грекам, и римлянам: мелкую рыбу определенного сорта (могли использовать разные породы рыб) складывали в чан, крепко солили и оставляли на 2–3 месяца, часто перемешивая; когда все превращалось в густую массу, сцеживали густую жидкость, которая и есть гарум (см.: М. Е. Сергеев. *Жизнь в Древнем Риме* [СПб. 2000] 115. 310; подробнее: Th. Zahn. “Garum”, *RE* 7, 1 [1910] 841–849). Однако трудно сказать, по такому ли точно рецепту готовили гарум пахомиане.

который мог быть приправлен маслом,⁵³ что категорически возбранялось здоровым.⁵⁴ Особо тяжелые больные могли получать также и вареное мясо (κρέας, ας).⁵⁵ Вся еда, употребление которой было запрещено или не предусмотрено правилами (например, то, что приносили родственники), поступала к больным (*Pr.* 53. 54).

Таким было монастырское меню на начальной стадии общежития, однако у нас есть основания считать, что с течением времени в эти строгие правила относительно еды были внесены некоторые изменения и послабления. Вероятно, это произошло в правление Орсисия или даже позже.⁵⁶ Так, в “Правилах” Орсисия говорится об ином лакомстве,

⁵³ Когда больному Пахомию принесли “гарум с маслом”, то он, не отказавшись от гарума, потребовал ковш воды и лил на гарум до тех пор, пока масло не исчезло (*G¹* § 64: *Halkin*, 43, 1 сл.); ср. тот же рассказ в *Bo* § 61 (*Lefort* 1, 60, 3), где греческое γαρέλαιον передано как κάρελλα. Иероним не говорит о масле для гарума (*Pr.* 45. 46. 54).

⁵⁴ *Pr.* 54: если родственники монаха принесут ему какую-то еду, то не должен он “есть ни гарума, ни пить вина и (вообще) ничего из того”, что не едят в монастыре. Однако пахомиане, которые в еде не изменили своей прежней аскетической практике, даже и больными отказывались от вина (*G¹* § 79; *Halkin*, 53, 17–19: “Некоторые из них были аскетами, которые, будучи уже в возрасте около семидесяти лет, ни разу, ни здоровыми, ни больными, не вкушали вина”); ср. также в *Par.* § 30 рассказ об Ионе, который, будучи уже очень старым и больным, не хотел идти в лазарет, чтобы “не есть пищу, которую обычно ели больные братья” (*Halkin*, 157, 5–6).

⁵⁵ Единственное упоминание о мясе см. в *G¹* § 53: лежавший при смерти брат захотел мяса, ему было отказано, он пожаловался Пахомию, и тот распорядился, чтобы больному дали мяса. Это и было сделано (см. также *Bo* § 48; *Lefort* 1, 50, 9 сл., где говорится о том, что купили козленка – οὐκοῦχι ἴνας Ἰῶαεμπί – и вкусно его приготовили). Поскольку речь идет о начальном периоде общины, когда она еще не располагала большим хозяйством, то монахи вынуждены были покупать мясо. Когда монастыри разрослись, у них появились свои скотные дворы; см. *Pr.* 108: “Никто не должен идти на ферму..., кроме пастухов и погонщиков”; копт. ϣε (W. E. Crum. *A Coptic Dictionary* [Oxford 1939] 529 а: ἔπαυλις) Иероним передает как *villa*; копт. ἀμνῦ, ‘пастухи’ — как *armentarii et bubulci*, т. е. ‘пастухи и погонщики’. В *RegHor* §§ 59–60, сохранившемся в этом месте очень фрагментарно, говорится о том, как следует ухаживать за коровами и телятами (*Lefort* 3, 99, 13 сл.). Свидетельство некоторых рукописей *H.L.* XXXII (*Butler*, 95, 3–4) о том, что пахомиане разводили свиней и их ἄκρα давали больным и старикам, не находит подтверждения в других текстах.

⁵⁶ Об этом свидетельствует *RegHor* § 48, где говорится о том, что в отличие от правил, установленных Пахомием, “другие отцы (общежития), которые были после него”, внесли в его правила некоторые изменения, например, теперь работающим в пекарне позволялось получать особую еду (κινόϋων ἐς αἰῶν), чего раньше не было (*Lefort* 3, 95, 24–26). Впрочем, именно это место заставляет с осторожностью относиться к условно принятой атрибуции этих правил Орсисию: по-

которое подавалось на десерт, а именно о какой-то разновидности “печенья” (βᾶλδϵ);⁵⁷ упоминается и еще какая-то “выпечка” (βωωλϵ),⁵⁸ о которой другие пахомиевы тексты молчат. Неожиданно как об обычном напитке для недомогающих говорится о пиве (ζῆκε),⁵⁹ которое до этого ни разу не упоминалось в пахомиевых текстах.

А. Л. Хосроев

Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН

Сокращения

A.Patr. – “Изречения египетских отцов” (*Apophthegmata Patrum*).

Bo – бохайрская версия “Жития Пахомия”.

Conlat. – Иоанн Кассиан, “Собеседования египетских подвижников” (*Conlationes*).

Ep. Am. – “Послание Аммона” (*Epistula Ammonis episcopi*).

сле смерти Пахомия новые правила могли составить только сам Орсисий или Феодор (см. прим. 2), однако упоминание “других отцов” (ἄλλοι οἱ πατέρες) позволяет скорее предположить, что *RegHor* писал кто-то из преемников Орсисия, о котором мы ничего не знаем.

⁵⁷ См. *RegHor* § 41: “После того, как собрание распущено, ответственный за ‘печенье’ должен положить его в достаточном количестве в корзину, а ее поставить в закрытом месте с небольшим количеством чистой соли, с которой никакая другая, даже соль ворот (πύλη), не должна быть смешана. И он должен положить ее вместе с корзиной ‘печенья’, чтобы тот, кто захочет есть, мог прийти и есть. А те, кто ест, никоим образом (ὅλως) не должны выбирать (оттуда) ‘печенье’” (*Lefort* 3, 93, 8 сл.). Слово βᾶλδϵ, по всей вероятности, следует отождествить с упоминаемыми у Страбона (XVII, 2, 5) οἱ κάκεις (“разновидность египетского хлеба”). Вероятно, речь идет о каком-то “соленом печенье”, хотя смысл сочетания “соль ворот” мне непонятен. В любом случае на “десерт”, кажется, давали уже не (или не только) κορσενήλιον, о котором говорится в *G^I* § 111 (*Pr.* 37–39: *tragematia*); см. прим. 46.

⁵⁸ *RegHor* § 42: “Только (μόνον) такая вещь, как βωωλϵ, является лакомством (ἐπιθυμία)” (*Lefort* 3, 94, 1–2). Этим словом в коптских переводах Библии передается греч. λάγανον (*Числ* 6, 15; 2 *Цар* 6, 19), т. е. что-то вроде “лепешки”.

⁵⁹ *RegHor* § 49: “Даже если все братья будут иметь необходимость (χρεία) в небольшом количестве пива или в какой-то другой еде, которая не возбраняется законом (νόμος) общежития (κοινωνία), то глава монастыря должен дать им ее...” (*Lefort* 3, 96, 20–22). Этой фразе предшествуют слова о тех, “кто сильно страдает жаром (ρκαγῆα)... и не в состоянии есть хлеб за общим столом” (*ibid.* 96, 11–13). Копт. ζῆκε соответствует греч. ζῆθος (*Crum. Op. cit.*, 691 а, где также приводится пример из неизданного сочинения Шенуте о том, что больным позволялось пиво).

- Ep. 22* – Иероним, “Письмо к Евстохии” (*Epistula ad Eustochium*).
G¹ – древнейшая греческая версия “Жития Пахомия” (*Vitae Pachomii*).
H.L. – “Лавсаик” (*Historia Lausiaca*).
H.M. – “История монахов в Египте” (*Historia monachorum in Aegypto*).
Par. – “Паралипомена” (*Paralipomena*).
Pr. – “Правила Пахомия” (*Praecepta Pachomii*).
Praef. – Предисловие Иеронима к латинскому переводу пахомиевых
 “Правил” (*Praefatio Hieronymi*).
RegHor – “Правила Орсисия”.
S¹ – саидская версия “Жития Пахомия”.

Die könobitische Lebensform, eine neue Form des monastischen Lebens, die Pachomius der Große in den 20er Jahren des 4. Jahrhunderts in Ägypten begründet hatte, ist reich dokumentiert. Die schriftlichen Quellen (das sogenannte Pachomische Korpus), die uns auf koptisch, griechisch, lateinisch und arabisch überliefert wurden, erlauben uns, eine klare Vorstellung davon zu bekommen, wie das alltägliche Leben in den pachomischen Klöstern verlief. Auf Grund dieser Texte wird die Frage nach der Ernährung der pachomischen Mönche untersucht und in einem Verzeichnis aufgelistet und analysiert, was auf dem Speiseplan der Mönche stand. Vergleicht man die Zeugnisse der früheren (z. B. *Pr.*) und späteren (*RegHor*) Texte des Korpus, wird ersichtlich, dass sich das Menü in den Klöstern im Laufe der Zeit offenbar veränderte (s. z. B. Ⲅⲁⲗⲁⲉ oder ⲕⲓⲣⲉ).

ПОЭТИКА УПОДОБЛЕНИЙ В ДРЕВНЕРУССКОЙ АГИОГРАФИИ

...Кому уподоблю сего праведника?..

Кирилл Туровский. Слово в неделю 3-ю по пасхе

Как уже неоднократно отмечали исследователи древнерусского искусства, одним из основных принципов средневекового художественного творчества являлся “принцип подобия” или подражания “каноническим образцам”.¹ В древнерусской иконописи принцип подобия реализовывался в системе иконописных “подлинников” (сборниках иконографических образцов), в музыке – как повторение одних и тех же мелодических образцов-“подобнов” в сочетании с разными текстами, в древнерусской литературе – в виде подражания каноническим текстам.²

В настоящей статье мы рассмотрим, как принцип подобия использовался древнерусскими агиографами – создателями житий, похвальных слов и служб русским святым. В своем творчестве большинство из них использовало один и тот же метод, который может быть назван методом *уподобления агиологическим образцам*.

§ 1. Понятие об уподоблении агиологическому образцу

Приступая к работе, древнерусский автор обычно старался найти, кому из уже известных святых *подобен* его герой, искал для него ближайший агиологический образец (или агиотип),³ *по подобию* которого и изобра-

¹ См.: R. Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw, 1973. II. Literature and Folklore* (The Hague – Paris 1973) 439–467; Т. Ф. Владышевская. Эстетические основы музыкальной культуры Киевской Руси // *Русская духовная культура* (Тренто 1992) 25–43; Г. В. Маркелов. *Святые Древней Руси. Материалы по иконографии (прориси и переводы, иконописные подлинники)* II (СПб. 1998) 7–15.

² Понятие “классический”, или “канонический”, текст, предложенное Р. Пиккио (Picchio. *Op. cit.*, 441, 444), использует также Б. А. Успенский (см.: Б. А. Успенский. *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)* [Мюнхен 1987] 56).

³ Слово “агиотип” (ἅγιος – ‘святой’ и ὁ τύπος – ‘образец’) используется в качестве синонима для словосочетания “агиологический образец”. *Агиотипом* является любой известный *святой*, которого писатель выбирает в качестве *образца* для изображения *другого святого*.

жал нового святого.⁴ Чаще всего таким “образцом” оказывался святой, тезоименитый прославленному святому,⁵ или святой-“чиноначальник”, олицетворяющий общий с ним “чин” святости (например, Антоний Великий как начальник монашеского чина, Пахомий Великий как первый киновиярх, Иоанн Златоуст как образец святителя-исповедника, Димитрий Солунский как образец воина-мученика, Борис и Глеб как образцы русских святых князей и т. д.),⁶ или же кто-либо другой из святых, с которым у прославленного святого обнаруживалось определенное *подобие*.

В древнерусской агиографии агиологический образец был понятием не категориальным (святой монах, епископ, князь, женщина и т. п.), а, если воспользоваться выражением В. Н. Топорова, “конкретно-индивидуальным”:⁷ то есть у него была своя биография, свои индивидуальные черты, наконец, свое имя (св. князь Владимир, св. мученики Борис и Глеб, преподобный Сергей Радонежский и т. д.). Совместить “индивидуальное” и “типичное” позволяло именно то обстоятельство, что агиотип являлся, так сказать, персонифицированной “моделью” святости или ее “воплощенным типом”.⁸

⁴ Подобным образом и в иконописных “подлинниках” описание иконографических образов большинства святых выполнялось с помощью уподобления их широко известным образцам, см.: Маркелов. *Указ. соч.*, 7–8.

⁵ О церковном понимании тезоименитства как духовного “сродства со святым, чье имя носишь”, о “подражании соименному святому” и о сходстве “общего пути жизни” с ним см.: П. Флоренский. *Имена* (М. 1993) 34–36.

⁶ Приведем еще несколько примеров святых, олицетворяющих в православной культуре различные “чины” святости: Иоанн Креститель как образец пустынножителя, Иоанн Богослов как образец апостола, Николай Чудотворец как образец святителя, царь Константин и царица Елена как образцы святых равноапостольных правителей, первомученик Стефан как образец святого мученика, Георгий Победоносец как образец святого мученика-воина, Мария Египетская как образец преподобной, Алексей человек Божий как образец преподобного в миру, Андрей Юродивый как образец Христа ради юродивого, “три святителя” Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст как образец “соборности” отцов и учителей церкви, князь Владимир как образец русского равноапостольного князя, Михаил и Федор Черниговские как образцы русских князей-мучеников, Феодосий Печерский и Сергей Радонежский как образцы преподобнического “чина” в Русской земле, Петр и Феврония Муромские как образец благоверной супружеской пары и т. д. (ср.: Б. А. Успенский. *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси* [М. 2000] 11. 22. 26. 39. 42–43. 47. 81). Службы некоторых из этих “чиноначальников” были положены в основу “типовых” служб Общей Миней, которые использовались в православной церкви за богослужением для прославления любого святого, относящегося к тому или иному типу святости.

⁷ См.: В. Н. Топоров. *Святость и святые в русской духовной культуре* I (М. 1995) 667.

⁸ См.: *там же*, 744.

При создании агиографического образа нового святого агиологический образец служил *посредником*, являясь (в сознании писателя) промежуточным звеном между *святым* как “*первообразом*” и его *литературным воплощением* в агиографическом произведении. Будучи “конкретно-индивидуальной” моделью святости, агиотип как бы предлагал уже готовую “форму” для последующего литературного изображения нового святого.

Найдя соответствующий агиологический образец, писатель приступал к литературному воплощению образа своего героя, уподобляя его избранному агиотипу. Уподобление могло осуществляться двумя способами: 1) прямо – с помощью *сравнения*, развернутого сопоставления (*синкрисиса*) или приема перенесения имени (*translatio nominis*),⁹ и 2) имплицитно – с помощью приема скрытого *замещения* агиотипа соответствующим персонажем-“подобием” во вновь создаваемом агиографическом произведении, которое строилось по образцу хорошо известного канонического текста, посвященного агиотипу.¹⁰

Древнерусские писатели чаще использовали второй (невербальный) способ скрытого замещения. Они не просто избирали близкий герою агиологический образец, но и заимствовали – в качестве *исходного текста* – некоторый посвященный ему канонический текст, в котором последовательно замещали агиотип образом уподобленного ему русского святого (при этом чаще всего *не называя* имени избранного ими агиотипа).

Используя уже готовый текст-образец в качестве своеобразной матрицы для своего сочинения, писатель замещал в нем и образы второстепенных персонажей их новыми *подобиями*. Таким образом, уподобление героя агиотипу дополнялось в создаваемом новом тексте системой частных подобий. Так поступил, например, Епифаний Премудрый, автор Жития Стефана Пермского. Создавая житие пермского святителя, он избрал в качестве агиотипа для него образ Авраамия Затворника, а в качестве связанного с агиотипом текста-образца – “Повесть

⁹ О сравнении и синкрисисе в древнерусской литературе см.: Д. С. Лихачев. *Поэтика древнерусской литературы* (М. 1979) 176–184; G. Sturm. Zum Vergleich bei der Menschendarstellung in der altrussischen Literatur // *Zeitschrift für Slavistik* 18 (1973): 2, 244–250; Д. Фрайданк. Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // *Исследования по древней и новой литературе* (Л. 1987) 224–228; К. Д. Зеemann. Прием аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // *ТОДРЛ* 48 (СПб. 1993) 105–120 (особенно 108–110).

¹⁰ Как правило, агиотип существует в сознании древнерусского писателя в единстве с посвященным ему “каноническим текстом” и иконным изображением.

о святом Авраамии” Ефрема Сирина.¹¹ Как показал Н. И. Соболев, следуя композиции исходного текста-образца, Епифаний Премудрый избразил жизнь святителя Стефана среди язычников-зырян в прямом соответствии с событийной канвой жизни его агиологического образца – преподобного Авраамия Затворника из Эдессы.

Подобным образом и авторы целого ряда гимнографических сочинений, посвященных прославлению святых основателей монастырей (Павла Обнорского, Дмитрия Прилуцкого, Евфимия Суздальского, Григория Пелшемского и других), избрали для них в качестве агиологического образца образ Сергия Радонежского – “начальника и учителя всем монастырем, иже в Руси”.¹²

§ 2. Тема “уподобления” в святоотеческой письменности (краткий экскурс)

Уподобление одного святого другому является не только одним из основных принципов агиографического творчества, но и отражает некоторые фундаментальные принципы духовной жизни вообще. Согласно учению Церкви, человек, созданный “по образу и подобию Божию” (*Быт* 1: 26) и утративший “подобие” при грехопадении, призван вновь “уподобиться” Богу. Как говорит об этом Дионисий Ареопагит, “Бог как таковой ничему не подобен, но Он дарует Божье подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова. <...> Таковое и следует называть подобным Богу и сущим ‘по божественному образу и подобию’”.¹³ Как поясняет эти слова Максим Исповедник, “подражание, о котором здесь идет речь, можно понять как обращение к Богу мыслящей и разумной природы, в соответствии со сказанным: ‘*Будьте совершенны*’ (*Мф* 5: 48) и ‘*будьте милосерды, как и Отец ваш небесный*’ (*Лк* 6: 36), что по-настоящему <...> свойственно Богу, а тварям – по мере сил и соответственно их природе”.¹⁴ Так же и св. Иоанн Синайский говорит в 30-м

¹¹ См.: Н. И. Соболев. К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // *ТОДРЛ* 52 (СПб. 2001) 537–543.

¹² См.: Ф. Г. Спасский. *Русское литургическое творчество (по современным минеям)* (Париж 1951) 189–195.

¹³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*: Тексты. Пер. с древнегреч. (СПб. 1994) 283–285. По словам Дионисия Ареопагита, Бог является “субстанцией подобных и подобия”, и в то же время он “Неподобный всем, потому что нет Ему подобного” (*там же*, 273).

¹⁴ *Там же*, 283–285.

слове “Лествицы” о том, что “*любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть...*”.¹⁵

Достичь в своей жизни уподобления Богу *в совершенстве, милосердии и любви*, как было сказано в приведенных выше речениях Иоанна Лествичника и Максима Исповедника, человек может только “по мере сил” и “соответственно своей природе”. Иначе говоря, возможно лишь *слабое и несходное* уподобление человека Творцу, ибо, по словам Дионисия Ареопагита, *подобными могут быть только “учиненные одинаково”* (ὁμοταγεῖς), т. е. “принадлежащие одному и тому же чину и обладающие одной сущностью”.¹⁶ Поэтому и человек может достичь святости прежде всего через уподобление совершенному человеку, точнее – Христу, ставшему для этого человеком, или одному из Его святых, в которых запечатлен “лик Христов”.¹⁷ Из сказанного становится понятным, сколь важное значение имел для подвижника в реальной жизни избранный им для подражания “образец”. Подражая тому или иному “образцу” – чаще всего своему наставнику,¹⁸ или тезоименитому святому,¹⁹ или житиям святых, подвижник невольно уподоблялся духовному типу избранного им “образца”.²⁰ Именно об этом – об *уподоблении* святым *через подражание* их житиям говорится в известном “Послании Василия Великого к Григорию Богослову об иноческом устроении”: “...как живописцы, когда пишут картину с картины, часто всматриваясь в подлинник, стараются черты его перенести в свое произведение, так и возревновавший о том, чтобы соделаться совершенным во всех частях добродетели, должен при всяком случае всматриваться в жития святых, как бы в движущиеся и действующие какие изваяния, и что в них доброго, то *через подражание делать своим...*”.²¹

¹⁵ Лествица Иоанна игумена Синайской горы (Сергиева лавра 1898) 246.

¹⁶ Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*, 283–285.

¹⁷ С “уподоблением” человека Христу, с восстановлением в нем “подобия Божия” связана, по-видимому, и внутренняя форма церковнославянского слова “пре-подобный” (ὁσιος).

¹⁸ Ср.: “Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их” (Евр 13: 7–8).

¹⁹ О “следовании” путем тезоименитого святого см. упомянутый очерк по “ономастологии” о. Павла Флоренского (см. прим. 5), а также ряд ценных замечаний в книге В. Н. Топорова (указ. соч., 799).

²⁰ В агиографическом произведении “уподобление агиотипу” осуществлял автор жития, который представляет святого сразу во всей целостности его духовной структуры, “изоморфной” духовной структуре избранного им “агиологического образца”.

²¹ Василий Великий. Письмо к Григорию Богослову // *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого*. Ч. 6 (М. 1892) 11–12.

Пожалуй, приведенной цитатой мы можем ограничить этот краткий экскурс в область святоотеческого наследия, поскольку вовсе не богословский аспект темы “подражания / уподобления” является предметом настоящей статьи. В ней нас прежде всего интересует *поэтика* уподоблений и, в частности, те признаки, которые древнерусские авторы использовали, уподобляя прославляемых ими святых их агиологическим образцам. Тем не менее в этом кратком экскурсе нам важно было показать, что литературный метод уподобления агиологическим образцам несомненно отражает многовековой духовный опыт христианской антропологии.

§ 3. Уподобление “библейскому образцу”

Древнерусский писатель, как правило, стремился найти для своего героя не только его ближайший агиологический образец, но и соответствующий *библейский тип*, которому он также вербально уподоблял прославляемого им святого. Уподобление такого рода вовсе не превращало образ русского святого в слабую тень библейского образца, но служило особым способом изображения его *агиологического портрета*, как бы изначально заданного в замысле Творца. Уподобление “библейскому образцу” должно было свидетельствовать о том, что, пребывая в историческом времени, святой осуществил свое призвание, воплотил заложенный в нем архетип, *прообразованный* – в перспективе Священной истории – определенным библейским “типом”.

Используя уподобление библейскому образцу, агиограф как бы вводил своего героя в контекст Священной истории, в пространство, взятое *sub specie aeternitatis*, помещая его в единый агиологический ряд с подобными ему святыми, первым из которых оказывался библейский прототип. Уподобление библейскому образцу служило, таким образом, своеобразным ключом к пониманию агиологической сущности святого.

Библейскую “типологию” использовали многие древнерусские авторы (митрополит Иларион, Нестор, Епифаний Премудрый и др.), которые существенно расширяли систему “типологических” соответствий, включая в нее события и лица отечественной истории. Великий князь Владимир представлялся под их пером “новым царем Давидом”, а история о невинно убитых князьях Борисе и Глебе соотносилась с библейским рассказом об убийстве Авеля.²² Создатели житий русских преподобных чаще всего использовали ветхозаветные “типы”

²² См.: Б. А. Успенский. *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси* (М. 2000) 23–41.

Авраама, Моисея и пророка Илии, с давних пор служившие прообразами христианского монашества.²³

*§ 4. Характеристика признаков, использовавшихся
древнерусскими авторами для уподобления русских святых
их агиологическим образцам*

Для классификации признаков, использовавшихся для уподобления русских святых их агиологическим образцам, мы избрали литературное наследие одного из крупнейших русских писателей XVII в. – священноинко Соловецкого монастыря Сергия Шелонина, который наиболее охотно использовал при создании своих произведений метод “уподобления” агиологическим образцам.²⁴ В 40–60-е гг. XVII в. им был написан целый ряд житий и служб, посвященных прославлению русских святых (митрополита Филиппа, Германа Соловецкого, Иоанна и Лонгина Яренгских и т. д.), а также два отдельных произведения – *Похвальное слово* и *Канон*, посвященные прославлению собора всех русских святых.²⁵ При создании всех указанных сочинений соловецкий писатель неизменно применял метод уподобления агиологическим образцам, но с особой виртуозностью он использовал его в “Похвальном слове русским преподобным”. Взяв за основу известный канонический текст – “Похвальное слово преподобным отцам” Григория Цамблака, посвященное древним подвижникам Египта, Синая и Палестины, соловецкий писатель нашел в нем агиологические образцы более чем для 80 русских святых, которые и использовал в своем сочинении. Для уподобления русских подвижников преподобным отцам Востока он использовал следующие признаки:

1) *тождество имен*: по признаку тезоименитства Антоний Печерский уподоблен Антонию Великому, Максим Грек – Максиму Испос-

²³ О библейских “типах” Авраама, Моисея и Илии см.: D. C. Alisson, Jr. *The New Moses. A Matthean Typology* (Minneapolis 1993) 114–118; É. Poirot. *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique* (Abbaye de Bellefontaine 1995); В. М. Лурье. *Прзвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб. 2000) 12–13. 57. 61–63. 78 и др.

²⁴ О соловецком писателе Сергии Шелонине см.: Л. А. Дмитриев, О. С. Сапожникова, О. В. Чумичева. *Сергий (Шелонин) // Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3 (СПб. 1998) 343–351.

²⁵ См.: О. В. Панченко. Из археографических разысканий в области соловецкой книжности. I. “Похвальное слово русским преподобным” – сочинение Сергия Шелонина (вопросы атрибуции, датировка, характеристика авторских редакций) // *ТОДРЛ* 53 (СПб. 2003) 547–592.

веднику и т. д. (при этом само имя святого нередко служило в агиографическом произведении ключом к пониманию его духовного делания и духовной предназначенности);²⁶

2) *сходство по типу аскезы*: по этому признаку пещерник Исаакий Печерский уподоблен египетскому пещернику Павлу Фивейскому, столпник Савва Вишерский – Симеону Столпнику, а соловецкий исихаст Савватий – египетскому исихасту Арсению Великому;

3) *сходство духовного дара*: благодаря дару покаянных слез Феофил Печерский уподоблен Ефрему Сирину, а киево-печерский целитель Алимпий – скитскому помазателю Даниилу;

4) *равная духовная и историческая значимость подвига*: по этому признаку основатель первого общежительного монастыря в Русской земле Феодосий Печерский уподоблен палестинскому киновиарху Феодосию Великому;

5) *сочетание в жизни обоих святых различных путей святости* (например, преподобнического и мученического): по этому признаку печерский преподобномученик Евстратий, распятый хозяином-иудеем на кресте в день Святой Пасхи, уподоблен палестинскому преподобному и исповеднику Харитону;

6) *сходные обстоятельства жизни*: так, например, в “Похвальном слове русским преподобным” агиотипом для Павла Обнорского, который жил в дупле старой липы и делил пищу с лесными зверьми, послужил отшельник Иоанникий, также “живший на горе Олимп *со зверьми*”; а в “Каноне всем русским святым” для того же Павла Обнорского был избран другой, хотя и столь же близкий, образец – Герасим Иорданский, “ему же поработа звѣрь”;

7) *сходные сюжетные мотивы чудес*: так, например, мотив “чудесного перенесения в Иерусалим” служит основанием для уподобления Иоанна Новгородского синайскому игумену Георгию Арселаиту; а мотив “чудесного пересечения морской пучины” использован для уподобления новгородского святого Антония, по прозванию Римлянин, преподобному Мартиниану Кесарийскому (причем один

²⁶ Об особом внимании древнерусских авторов к этимологическому значению имени см.: Н. Keipert. Nomen est omen. Etymologie als Denkform bei russischen Autoren des 17. Jahrhunderts // *Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten des Heidelberger Symposions vom 28. bis 30. April 1986*. Hrsg. von B. Panzer (Heidelberg 1988) 100–132; Н. Ф. Дробленкова. К поэтике имен в древнерусской литературе // *Исследования по древней и новой литературе* (Л. 1987) 73–80; Е. К. Ромодановская. К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // *ТОДРЛ* 51 (СПб. 1999) 3–8.

из них преодолевает пучину верхом на камне, а другой – на спинах дельфинов);

8) *сходство по социальному происхождению*: по этому признаку, например, князь-инок Никола Святоша уподоблен синайскому святому Исидору, также происходившему из княжеского рода;

9) *некий общий портретный признак*: например, на основании общего портретного признака (“малый ростом, но высокий духом”) Дионисий Глушицкий уподоблен египетскому подвижнику Иоанну Колову, прозванному за свой малый рост Коротким;

10) *уподобление “двоицы” святых другой “святой паре” по признаку “парности”* (или “троицы” святых другой “троице” по признаку “троичности”): по этому признаку “святая двоица” Стефан Махрицкий и Афанасий Высоцкий уподоблены другой “святой паре” – Евфрату и Венедикту,²⁷ а три московских святителя Петр, Алексей и Иона – “собору трех святителей”: Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту;

11) *уподобление по признаку духовно-топографическому* – в тех случаях, когда уподобляются прежде всего *святые места* (например, Соловецкий остров и Афон; пустынные места Заволжья и Скитская пустыня), а затем – и подвизавшиеся в этих местах святые: на основании этого признака Зосима Соловецкий уподоблен Афанасию Афонскому, а святые Заволжья (“Северной Фиваиды”) – отшельникам Келлий и Скита.²⁸

О. В. Панченко

ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)

Der Verf. untersucht eine der grundlegenden Methoden in der altrussischen Hagiographie, deren Wesen darin besteht, dass der Autor einer Vita, eines Lobliedes oder einer Liturgie bei der Darstellung eines jeden neuen Heiligen für gewöhnlich versuchte, ein diesem entsprechendes “hagiologisches Modell” unter den großen

²⁷ О святых “двоицах” см.: П. Флоренский. *Столы и утверждение истины* (М. 1914) 427–428; Топоров (см. прим. 7) 762, а также главу “Святая двоичность” в кн.: Макарий (Веретенников), архимандрит. *Русская святость в истории, иконе и словесности: Очерки русской агиологии* (М. 1998) 62–72.

²⁸ Тема подоби́я и уподобления, рассмотренная в настоящей статье (наряду с другой темой – “преподобия”, оставленной за рамками этого исследования), явля-

Glaubensbekennern der Vergangenheit zu finden, um den zu preisenden Heiligen in *Analogie zu diesem* darzustellen.

So wie es im Bewusstsein der altrussischen Autoren verankert war, existierte das *hagiologische Modell* nicht als kategorialer (heiliger Mönch, Bischof, Fürst, Frau o. ä.), sondern als konkret-individueller Begriff (es besaß konkrete Namen wie z. B. Sergij Radonežskij, Fürst Vladimir usw.) und kann deshalb als “personalisiertes Modell” der Heiligkeit betrachtet werden. Meist wurden solche Heiligen zu hagiologischen Modellen, die sehr bekannt waren und den Namen des zu Verherrlichenden trugen oder einen gemeinsamen Typ von Heiligkeit verkörperten (für einen Fürsten – die heiligen Märtyrer Boris und Gleb, für ehrwürdige Geistliche – Feodosij Pečerskij, für Bischöfe – Johannes Chrysostomus [Ioann Zlatoust] usw.), oder Heilige, die mit dem zu preisenden Heiligen eine gewisse “Analogie” aufwiesen. Weiterhin werden Merkmale betrachtet, die von altrussischen Autoren für solche Analogien benutzt wurden, wie die Übereinstimmung der Namen, die Ähnlichkeit des geistigen Verdienstes, die Vergleichbarkeit bestimmter porträthafter Züge oder die Entsprechung der vollbrachten Wunder usw.

Im Bewusstsein des altrussischen Autors existierte ein hagiologisches Modell in der Regel als Einheit mit dem ihm gewidmeten literarischen Text und der ikonographischen Darstellung. Mit der Wahl eines bestimmten hagiologischen Modells ging deshalb gewöhnlich die Entlehnung der mit diesem verbundenen literarischen Form einher. Indem der altrussische Autor ein seinem Helden nahestehendes Modell wählte, benutzte er in der Regel auch den diesem gewidmeten literarischen Text als eine besondere “Matrize” für die Erstellung des eigenen Textes.

Im Beitrag wird das Verhältnis zwischen der literarischen Methode der Angleichung an hagiologische Modelle und der geistigen Erfahrung aus der christlichen Anthropologie untersucht: Es werden eine Reihe von Aussagen östlicher Kirchenväter (Basilius der Grosse, Dionysios der Areopagite, Johannes Klimax, Maximus Confessor) angeführt, die dem Thema der “Angleichung” gelten. Außerdem wird der innere Zusammenhang zwischen dem Prinzip der literarischen *Angleichung* und demjenigen der *Nachahmung* (des geistigen Lehrers, des gleichnamigen Heiligen oder der Heiligenviten) im realen Leben verfolgt.

лась предметом неоднократных обсуждений с А. К. Гавриловым, который на протяжении многих лет является для автора живым источником любви к филологическому познанию. На суд своего учителя автор и приносит это скромное исследование.

EPIKUREISCHE AUFLÄRUNG IN DEUTSCHLAND

Johann George Sulzers Gespräch
mit Friedrich II. von Preußen
am 31.12.1777

Eine Momentaufnahme des Aufeinanderprallens von Epikureismus und Anti-Epikureismus in der deutschen Aufklärung¹ gibt eine Unterredung, die Friedrich II. am Silvesterabend des Jahres 1777 mit Johann George Sulzer (1720–1779) führte. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die nicht lange nach seinem Tode im Freundeskreis zirkulierten (bevor sie 1809 publiziert wurden), hat Sulzer selber davon berichtet.² Seit 1747 außerordentliches, 1750 dann ordentliches Mitglied der Philosophischen Klasse der Königlichen Akademie in Berlin, war Sulzer eine ihrer einflußreichsten Persönlichkeiten, mochte er auch gegenüber den Leibniz-Kritikern Maupertius und Euler häufig einen schwachen Stand haben. 1774 hatte er eine monumentale Enzyklopädie und Summe des ästhetischen Denkens der Aufklärung abschließen können, seine „Allgemeine Theorie der Schönen Künste“.³ Quer durch alle Lager genoß er Wertschätzung, bis ihn die Stürmer

¹ Vgl. zum Begriff der epikureischen Aufklärung Dorothee Kimmich: *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge* (Darmstadt 1993) bes. 122 ff.; weiterhin: G. Sauder, *Der reisende Epikureer, Studien zu Moritz August von Thümmels Roman "Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich"* (Heidelberg 1968) 181–218. – Der folgende Text ist Bruchstück einer größeren Studie zur „epikureischen Aufklärung“ im Umkreis von Friedrich II. und in Deutschland. Ohne die Gespräche mit Alexander Gavrilo in Berlin und Sankt Petersburg wäre ich auf dieses Thema nicht gestoßen. Und ohne seine Erinnerungen an den gelebten Epikureismus seines Lehrers Borovskij sowie bibliographische Recherchen in der Bibliotheca Classica zu Epikur und Lukrez im Sommer 2002 hätte ich daran nicht festgehalten. Alexander Gavrilovs Sinn steht gewiß mehr nach Marc Aurel, mit dem sich der preußische König selber öffentlich zu vergleichen pflegte. Doch gibt es einen von der Wirkungsgeschichte verdrängten, ja unkenntlich gemachten Epikureismus des Königs, der zum Verständnis von dessen Denken, ja zum Verständnis wesentlicher Konfliktlinien der deutschen Aufklärung zwischen 1740–1786 von nicht geringerer Bedeutung ist.

² *Johann George Sulzers Lebensbeschreibung*, von ihm selbst aufgesetzt. Aus der Handschrift abgedruckt mit Anmerkungen von J. B. Merian und F. Nicolai (Berlin – Stettin 1809).

³ Vgl.: Anna Tumarkin, *Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer* (Frauenfeld – Leipzig 1933); A. Nivelle, *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik* (Berlin 1960) 47–55; J. Dobai, *Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Seine "Allgemeine Theorie der Schönen Künste"* (Winterthur 1978); C. Zelle, „Ange-

und Dränger, allen voran Goethe und seine Frankfurter Genossen, zum alten Eisen warfen. Herder rühmte in seinem Nachruf vor allem den Pädagogen und praktischen Philosophen, der zur Reform der Kindererziehung wesentliche Beiträge geleistet habe, im übrigen sei Sulzer aber „ein Philosoph des gesunden Verstandes, der planen nicht spitzfindigen Vernunft“ gewesen⁴ – ein Urteil, das den ganzen Abstand der Generationen aufreißt.

Der König vertraute Sulzer u. a. die Erziehung des Thronfolgers und Leitung und Reform des Berliner Joachimsthaler Gymnasiums an. Als es ihn in seine Heimat, in die Schweiz, zog, hat Friedrich mit Erfolg versucht, ihn in Berlin zu halten.⁵ Ein „treuer preussischer und deutscher Patriot“,⁶ hatte Sulzer den König allerdings noch nie persönlich gesprochen. So war es eine späte Genugtuung für ihn, als er am Silvesterabend des Jahres 1777 gegen 5 Uhr zu einem Gespräch ins Schloß einberufen wurde. Trotz seiner gesundheitlichen Schwäche – er konnte sich wegen eines chronischen Lungenleidens kaum aufrechterhalten und litt schwer unter der winterlichen Kälte – kam er der Aufforderung unverzüglich nach.⁷ Begleitet wurde er dabei von seinem Kollegen Johann Bernhard Merian (1723 – 1807), gleichfalls einem Schweizer Gelehrten und Mitglied der Akademie (dessen Nachfolger auf dem Stuhl für spekulative Philosophie Moses Mendelssohn fast geworden wäre, hätte der König dem Vorschlag nur zugestimmt⁸). Merian („notre bon Suisse“) genoß das Vertrauen des Königs und nahm gewöhnlich

nehmes Grauen“. *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert* (Hamburg 1987) 358–378; Th. Christensen, „Introduction“, in: *Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment. Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch*, ed. by Nancy Kovaleff Baker and Th. Christensen (Cambridge 1995) 3–24.

⁴ J. G. Herder, „[Nachruf] auf J. G. Sulzer“, in: *Werke in zehn Bände* II, hrsg. von G. E. Grimm (Frankfurt 1993) 709. – Trotz der geharnischten Kritik von Goethe und Merck in den „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“ 1771 suchte Sulzer Goethe auf einer späteren Erholungsreise in den Süden in Frankfurt auf, vgl.: J. G. Sulzer, *Tagebuch einer von Berlin nach den mittäglichen Ländern von Europa in den Jahren 1775 und 1776 gethanen Reise und Rückreise* (Leipzig 1780) 17.

⁵ Vgl.: H. K. Hirzel, *An Gleim über Sulzer den Weltweisen* 2 (Zürich – Winterthur 1779) 81–83.

⁶ J. G. Zimmermann: *Fragmente über Friedrich den Großen zur Geschichte seines Lebens, seiner Regierung, und seines Charakters* I (Leipzig 1790) 188.

⁷ Sulzers erster Biograph, Blanckenburg, skizziert die äußeren Umstände dieses Gesprächs, vgl.: Blanckenburg, „Einige Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn Johann George Sulzer“, in: *Johann George Sulzers vermischte Schriften* II (Leipzig 1781) 129 f.; vgl. auch: Hirzel, *An Gleim...* 254.

⁸ Vgl. Eva J. Engel-Holland, „Lessing, Mendelssohn, Friedrich II. Das Jahr 1771“, in: *Mendelssohn-Studien* 7 (1990) 21–38.

an dessen Audienzen mit anderen Akademiemitgliedern teil. Selber erinnerte er sich (in einer Anmerkung zur Publikation von Sulzers Aufzeichnungen), daß der König bei diesem zweistündigen, auf französisch geführten Gespräch "wirklich sehr aufgeräumt (war). Er setzte sich niemals nieder, sondern bald ging er das Zimmer hinauf und hinunter, bald blieb er vor uns stehen, erkundigte sich nach Sulzers Gesundheitsumständen, befragte ihn über seine Reise nach Italien".⁹

Zunächst drehte sich das Gespräch um Personalfragen der Akademie. Soll man die Astronomie in einem Land fördern, das keine Marine habe, "noch jemals haben würde", wie Friedrich kategorisch behauptete. Nachdem Akademiegeschäfte und Persönliches abgehandelt waren, lenkte sich das Gespräch auf die Philosophie. Sulzer erinnert sich – und die vorsichtige und nur andeutende Weise, wie er dies tut, macht die massiven Widerstände deutlich, die er selber gegen das philosophische Bekenntnis des Königs verspüren mußte: "Nachher sprach der König vieles über das Epikuräische System der Philosophie, dem er nicht abgeneigt schien. Er kam darauf auf die heutigen Philosophen in Frankreich, von denen er, ungeachtet seiner Verbindung mit d'Alembert, keine große Vorstellung zu haben schien. Er sagte unter andern: daß diese Leute die Menschen reformiren wollten, die sie doch gewiß nicht kannten, daß sie von dem kleinen sehr eingeschränkten Zirkel ihrer Bekanntschaft, auf die Menschen überhaupt Schlüsse machten, die nothwendig sehr einseitig seyn müßten u. s. w."¹⁰

Bekanntlich fand der König ein besonderes Vergnügen daran, seine Besucher mit Themen zu traktieren, die ihnen unangenehm oder sogar peinlich waren. Sein mephistophelischer Witz pflegte sich vor allem an der Unbehilflichkeit deutscher Gelehrter und Geistlicher zu delectieren. Aggressivität und Spottlust fanden hier dankbare Objekte.¹¹ Wollte er Sulzer mit seinem epikureischen Glaubensbekenntnis aus der Reserve locken? Ihm, dem aufmerksamen Leser philosophischer Neuerscheinungen, konnte ja nicht verborgen geblieben sein, daß Sulzer, der verdiente Akademiker und Schulmann,¹² über ein Bekenntnis dieser Art nicht erbaut sein konnte. Hatte Sulzer nicht seit über 25 Jahren in Akademiereden und Schriften immer wieder gegen die modernen Epikureer polemisiert? Hatte er die Leugnung

⁹ *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 62.

¹⁰ *Ebd.*, 64.

¹¹ Vgl.: Zimmermann (o. Anm. 6) 174 f.

¹² Sulzer hatte u. a. einen *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* (Zürich 1748) publiziert; aus dem Nachlaß erschien sein Manuskript *Anweisung zu Erziehung seiner Töchter* (Zürich 1781).

der Unsterblichkeit der Seele und der Vorsehung – also die zentralen Artikel von Friedrichs Epikureismus – nicht als intellektuellen Sündenfall und schlimmste Widersinnigkeit gebrandmarkt? War er selber nicht, dieser “biedere und treue deutsche Patriot” in seinem schweizerisch-protestantischen Zuschnitt der Antipode eines höfischen Salon-Epikureers und weltmännischen Philosophen, wie sie Friedrich in seinem engsten Freundeskreis schätzte?

Sulzers Kampf gegen den Epikureismus war Leitmotiv seiner Lebensarbeit, beginnend in seiner ersten großen Abhandlung über den Ursprung der Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, die in zwei Fortsetzungen in den Jahrbüchern der “Académie royale des sciences et belles lettres” (Année 1752) erschienen war.¹³ Sulzer bezog hier ohne Umschweife gegen die modernen Epikureer Stellung. Deren “Wissenschaft der Glückseligkeit” laufe auf eine einzige einfache Regel hinaus: “daß man sich alles nur mögliche Vergnügen, das aus der Erfahrung bekannt ist, zu verschaffen, und allen Schmerz zu vermeiden suche. Auch ist dies die Hauptmaxime in der Sittenlehre der neuern Epikureer (la Morale des Epicuriens modernes)”.¹⁴ In einer Anmerkung dazu schreibt Sulzer: “Ich sage mit Fleiß, der neuern; denn Epikur selbst war von dieser Meynung so weit entfernt, daß er sehr sorgfältig die verschiedenen Arten von Vergnügen unterschied, und darunter, mit Verwerfung der übrigen, nur die anständigsten anpries. Man siehe den Diogenes Laertius”.¹⁵

Sulzers Vorbehalt ist bezeichnend für den Stand der Diskussion um 1750: Nachdem Pierre Gassendi, Pierre Bayle und Christian Thomasius die persönliche Integrität von Epikur aus dem Streit um seine Lehre herauszunehmen und zu rehabilitieren versucht hatten, wagten es nur noch orthodoxe Konservative, wie der Kardinal Polignac (in seinem vielgelesenen und von Gottsched herausgegebenen “Anti-Lucrèce”), die alten Vorwürfe gegenüber seinem lasterhaften Lebenswandel und seiner Schule als einer *gregi porcorum Epicuri* noch einmal aufzutischen.¹⁶ Daß man tugendhaft leben könne,

¹³ *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables* (Berlin 1753) 57–100; (Berlin 1754) 350–390. Sie erschienen auf deutsch in eigener Übersetzung unter dem Titel “Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen”, in: J. G. Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt* (Leipzig 1773) 1–98.

¹⁴ *Ebd.*, 1 f. (fr. 57 f.).

¹⁵ *Ebd.*

¹⁶ Vgl. zum modernen Epikureismus: O. Bloch, “Pierre Gassendi”, in: [Ueberwegs] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts II. Frankreich und Niederlande*, hrsg. von J.-P. Schobinger

ohne Christ zu sein, ja selbst ohne einen deistischen Schöpfergottes zu unterstellen, wie es P. Bayle in seinem "Dictionnaire critique" von Epikur behauptete,¹⁷ das wurde inzwischen auch von liberalen Gegnern des Epikureismus zugestanden, so schwer es ihnen auch fallen mochte.

Allerdings hält dieses Entgegenkommen Sulzer nicht davon ab, die Zentralmaxime epikureischer Lebensführung – die Glückseligkeitsthese, wie sie nicht zuletzt durch Mitglieder der Königlichen Akademie aus dem engsten Umfeld von Friedrich II. vertreten wurde (etwa von La Mettrie, Marquis d'Argens und Maupertuis)¹⁸ – zu bekämpfen. Er entwickelt dafür eine ganze Reihe von Argumenten, die zeigen sollen, daß die "epikureische Maxime nicht weniger als hinlänglich ist", ja daß sie "sogar gefährlich und uns ins Unglück zu stürzen fähig ist".¹⁹ Seine Argumentation ist hier im einzelnen nicht von Interesse. Entscheidend ist seine Unterscheidung verschiedener Formen des Vergnügens und die Höherstufung des moralischen Vergnügens über das intellektuelle und des intellektuellen über das sinnliche.²⁰ "Genösse jemand auch alle sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen, es fehlte

(Basel 1993) 218. Vgl. zur Wirkungsgeschichte Epikurs in der Neuzeit auch: M. Erler, "Epikur", in: [Ueberwegs] *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie der Antike IV. Die hellenistische Philosophie*, hrsg. von H. Flashar (Basel 1994) 193 f.

¹⁷ Vgl.: P. Bayle, "Epikur", in: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, [mit] verschiedenen andern Anmerkungen, sonderlich bey anstößigen Stellen versehen, von J. Chr. Gottsched, II (Leipzig 1742) 389–404.

¹⁸ Der Präsident der Akademie, de Maupertius, hatte in seinem "Essay de Philosophie Morale", in: *Oeuvres de Mr. De Maupertius* (Dresden 1752) 369–404 dazu aufgefodert, die "plaisirs des Sens" vorurteilslos "avec les plaisirs les plus intellectuels" zu vergleichen. "Ne nous faisons pas l'illusion de croire qu'il y ait des plaisirs d'une nature moins noble les uns que les autres; les plaisirs les plus nobles sont ceux qui sont les plus grands" (373 und 383 f.). – Der Marquis d'Argens hatte seinerseits Epikur zusammen mit Sokrates und Platon für den weisesten Philosophen des Altertums ausgegeben, in: *Des Herrn Marquis d'Argens, Königl. Preuß. Kammerherrns und Directors der Philologischen Classe der K. Akademie der Wissenschaften, Jüdische Briefe, oder philosophischer, historischer und kritischer Briefwechsel, zwischen einem Juden, der durch verschiedene Länder von Europa reiset, und seinen Correspondenten an andern Orten*. Aus dem Französischen, mit des Herrn Verfassers handschriftlichen Vermehrungen und Verbesserungen übersetzt. 2. Theil (Berlin – Stettin [bey F. Nicolai] 21771) 37–40. – La Mettrie (1704–1751) war Verfasser eines "Système d'Epicure", darüber hinaus eines "Anti-Senèque, ou discours sur le bonheur", in: *Œuvres philosophiques* (Amsterdam 1752) 6: "Nos organes sont susceptibles d'un sentiment, ou d'une modification qui nous plait, & nous fait aimer la vie. Si l'impression de ce sentiment est courte, c'est le plaisir; plus longue, c'est la volupté: permanente, on a le bonheur..."

¹⁹ Sulzer (o. Anm. 7) 3.

²⁰ Vgl. *ebd.*, 3 f. Vgl. dazu die ältere Darstellung von Anna Tumarkin (o. Anm. 3) 96 f.

ihm aber an den moralischen, so würde er des besten Theils der Glückseligkeit beraubt sein und gerade das Köstlichste in dem Dasein eines denkenden Wesens nicht kennen”.²¹ Das ist die Quintessenz von Sulzers anti-epikureischer “Wissenschaft der Glückseligkeit”.

Sulzer stand mit dieser Frontstellung keineswegs allein. Vielmehr formulierte er damit eine in der deutschen Aufklärung weithin geteilte *communis opinio*. Noch Kant sollte in seiner “Kritik der praktischen Vernunft” an Sulzers Kritik anknüpfen, als er nachzuweisen versuchte, daß es ein Handeln gibt, das aus moralischen Maximen erfolgt und das, obgleich gegen mein unmittelbares sinnliches Vergnügen gerichtet, geeignet ist, mir ein viel höheres und dauerhafteres Vergnügen zu verschaffen.²² Originell ist allenfalls Sulzers Theorie der Selbsttätigkeit der menschlichen Seele, die er seiner Kritik zugrunde legt. Die eine ungeteilte Grundkraft der menschlichen Seele bestehe in einer unermüdlichen Aktivität, Vorstellungen zu produzieren. Sulzer insistiert darauf, daß es in der Seele neben einer passiv empfindenden Kraft, also der Rezeptivität, diese aktiv bestimmende Kraft geben müsse, eine Spontaneität, welche sich den Empfindungen widersetzen oder sie in bestimmter Weise formen könne. Sulzer macht diese nie ermüdende Spontaneität gegenüber materialistischen Seelenlehren stark, mit der eingestandenen Absicht, Argumente für die Evidenz der Idee der Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen. Immer wieder wird er in seinen Schriften zwischen einer analytischen Philosophie à la David Hume und einer “erklärenden oder erforschenden” Philosophie unterscheiden, welche nach Vernunftgründen für das Ganze von Welt, Schöpfung und Seele fragt. Seine psychologischen Forschungen begreift Sulzer dementsprechend als Teil einer solchen erklärenden oder erforschenden Philosophie – dessen, was man seine Metaphysik nennen könnte. Nach Sulzer sind die Empfindungen nicht eine Wirkung äußerer Umstände auf unsere Sinnesorgane, sondern immer auch Produkte einer Selbsttätigkeit – ein Gedanke, der in der Frontstellung gegenüber dem Epikureismus bis in zu Friedrich Schiller lebendig bleiben wird. Dieser wird in seiner Kritik am “Epikureismus der vornehmen Welt” – nach den Erfahrungen der Französischen Revolution – den Verlust der Spontaneität und Tatkraft, weiterhin mate-

²¹ *Ebd.*, 98.

²² Kant wird gleichfalls die Person des Epikur in Schutz nehmen, doch polemisiert er gegen eine hedonistische Ausdeutung von Epikurs Theorien, “wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet”, vorbrächten, um ihre eigenen Ausschweifungen zu bemänteln (*Kritik der praktischen Vernunft* A 208). Vgl.: P. Aubenque, “Kant et l’épicurisme”, in: *Association Guillaume Budé. Actes du VIII^e Congrès* (Paris 1969) 293–304.

rialistische Sinnenslust, Erschlaffung und bloßes Konsumieren ins Zentrum seiner Kritik stellen.²³

Sulzer bietet dem Epikureismus noch in anderer Weise die Stirn. Er widersetzt sich der skeptischen Analyse unserer Urteile über Schöpfergott und Vorsehung, wie sie mit größter argumentativer Durchschlagskraft von David Hume vorgetragen wurde. Die Konstellation dieser intellektuellen Auseinandersetzung mit dem englischen Skeptizismus ist aufschlußreich genug für die Frage nach Epikureismus und Anti-Epikureismus in der Aufklärung und ihren europäischen Verflechtungen:

1755 erscheinen in Hamburg und Leipzig die „Philosophischen Versuche über die Menschliche Erkenntniß von David Hume, nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet“ (engl. „Philosophical essays concerning human understanding“, 1748, die seit der Auflage von 1758 „An Enquiry concerning human understanding“ hießen) – eines der Hauptwerke der Philosophie der Aufklärung, das alle nicht auf Erfahrung gestützten Grundsätze als dogmatisch abweist und in diesem Zusammenhang die verschiedenen Gottesbeweise als unhaltbar kritisiert. Man hat Hume zu Recht den „unerbittlichsten und folgerichtigsten Zerstörer der Metaphysik“ des 18. Jahrhunderts genannt: „Die von ihm ausgehende Erschütterung der Religion und des Christentums, ja überhaupt jedes Versuchs, erkennend auch nur einen Schritt über die gegebene Erfahrung hinauszutun, ist, auf die Dauer gesehen, stärker gewesen, als die der sich so wild gebärdenden gleichzeitigen französischen Philosophie“, so hat Emanuel Hirsch pointiert behauptet.²⁴ Humes Buch sollte denn auch die nachhaltigste Wirkung auf den Gang des philosophischen Denkens in Deutschland haben. Kant weckte es, nach eigenem Bekunden, aus seinem ‘dogmatischen Schlummer’.²⁵

Der anonyme Herausgeber der deutschen Ausgabe der „Philosophical essays“ ist kein anderer als Sulzer. Er hat die Vorrede sowie die umfangreichen „Anmerkungen“, d. i. Kommentare zu den einzelnen Kapiteln verfaßt.²⁶ Im 11. Abschnitt des Versuchs („Of a particular Providence and of a future State“) – einem religionsphilosophischen und politischen Abschnitt von höchster Brisanz – exponiert Hume seine Kritik an der Physikotheologie,

²³ Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg, in: F. Schiller, *Theoretische Schriften*, hrsg. von R.-P. Janz (Frankfurt 1992) 502 f.

²⁴ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* III (Gütersloh 1949) 29.

²⁵ Vgl.: Tumarkin (o. Anm. 3) 98 ff.

²⁶ Der Übersetzer ist Hermann Andreas Pistorius.

also der zentralen These des Deismus, wonach aus der Vorstellung von der Wohlgeordnetheit der Welt auf die Güte ihres Schöpfers geschlossen werden könne. Auffällig ist die von Hume gewählte Darstellungsform: Er inszeniert ein verwirrendes rhetorisches Versteckspiel, das die Gewagtheit seines Beweisganges abfedern, ihn selber als Autor aber aus der Schußlinie nehmen soll. So legt er einem fiktiven Freund und Gesprächspartner eine wiederum fiktive Rede Epikurs vor der atheniensischen Volksversammlung in den Mund, zur Kritik an den überkommenen Gottes- und Vorsehungsvorstellungen und zur Verteidigung der Idee freien philosophischen Forschens. Der Ich-Erzähler macht sich hingegen zum Sprachrohr der anti-epikureischen Einwürfe der Volksversammlung. Die stärkeren Argumente liegen natürlich auf Seiten des fiktiven Epikur.

Dieser bzw. sein Fürsprecher leugnet eine "Fürsorgung, ... und einen höchsten Beherrscher der Welt, welcher den Lauf der Begebenheiten leite, die Lasterhaften mit Schande und Unglücke strafe, und die Tugendhaften mit Ehre und glücklichem Erfolge in allen ihren Unternehmungen belohne. Allein gewiß, läugne ich den Lauf der Begebenheiten selbst nicht, welcher einem jeden zur Untersuchung und Nachforschung vor Augen liegt. Ich bekenne, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge die Tugend mit mehr Gemüthruhe begleitet ist, und in der Welt eine günstigere Aufnahme antrifft, als das Laster". Als eine der größten Quellen des menschlichen Irrtums erscheint Humes Epikur der Anthropomorphismus des Denkens: "Daß wir uns selbst, als an der Stelle des höchsten Wesens betrachten, und schließen, dasselbe werde bey einem jeden Anlaß eben dasselbe Verfahren beobachten, welches wir selbst, an seinem Platze, als vernünftig und wählungswürdig würden ergriffen haben".²⁷ Weiterhin streitet der Humes Epikur ab, daß wir von den Erscheinungen der Erde auf einen guten Schöpfergott, von den Wirkungen auf eine transzendente Ursache schließen können, ohne dabei die Flügel der Einbildungskraft zu betätigen oder in Schmeicheleien zu verfallen.²⁸ Aus den Wirkungen der Welt sei grundsätzlich nicht auf die Beschaffenheit ihrer Ursache, also etwa einen gütigen, gerechten und allmächtigen Gott zu schließen. Nichts weniger als der sogenannte kosmologische Gottesbeweis steht damit in Frage.

Ausdrücklich polemisiert Humes Epikur gegen jene "Weltweisen" und "eitlen Grübler", die "den ganzen Lauf der Natur in so weit umkehren, daß

²⁷ *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß* von D. Hume, nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet (Hamburg – Leipzig 1755) 327.

²⁸ *Ebd.*, 314.

sie denselben nur zu einem Uebergange zu etwas fernern machen". Umsonst möchte unser eingeschränkter Verstand "durch diese Gränzen hindurchbrechen, welche unsern hitzigen und thörichten Einbildungen zu enge sind".²⁹ Nur auf die Erfahrung könne man sich berufen, im Krieg wie im Magistrat: "Man sollte auch in der Schule oder in dem Cabinette von nichts anders hören".³⁰

Das Beweisziel von Humes Epikur ist demnach ein doppeltes: zum einen der Nachweis der Unhaltbarkeit der drei zentralen Beweise zu Schöpfergott, Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele, zum anderen aber der Nachweis, daß das freie philosophische Forschen über solche Fragen unschädlich für die Gemeinschaft sei. Hume möchte mit Epikurs Stimme "de facto den Beweis der Unschädlichkeit aller philosophischen Lehren" für das soziale Leben erbringen.³¹ Während die Anti-Epikureer behaupten, daß "Frieden und die Ruhe der menschlichen Gesellschaft" in Gefahr seien, wenn man "das Daseyn der Gottheit, und folglich eine Fürsorge und künftiges Leben leugne",³² behauptet der fiktive Epikur: "In solchen verwickelten und erhabenen Vorwürfen sollte einem jeden die Freyheit der Muthmaßungen und der Schlüsse vergönnet werden".³³ "Politische Angelegenheiten des Staats und der Gesellschaft" hätten "mit den philosophischen Streitigkeiten über Metaphysik und Religion keine Verknüpfung".³⁴ "Ich halte dafür", so schließt Humes Epikur, "ein Staat sollte alle Grundsätze der Weltweisheit dulden; weil man kein Exempel hat, daß je eine Regierung in ihren politischen Angelegenheiten durch eine solche Gelindigkeit etwas gelitten habe, ... man kann ihren Vernunftschlüssen keinen Zwang auflegen, der nicht für die Wissenschaften, ja für den Staat selbst von gefährlicher Folge seyn müßte, weil man dadurch den Weg zur Verfolgung und Unterdrückung in solchen Stücken bahnet, welche alle Menschen und ihre Angelegenheiten überhaupt mehr und näher angehen".³⁵

Das ist ein zentrales Petitum der europäischen Aufklärung: der Anspruch des Selbstdenkens, wonach die Menschen sich "in Religionsdingen ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedie-

²⁹ *Ebd.*, 318 f.

³⁰ *Ebd.*, 320.

³¹ Vgl.: L. Kreimendahl, "Humes frühe Kritik der Physikotheologie", in: J. Kulenkampff (Hrsg.), *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Berlin 1997) 204.

³² Hume, *Philosophische Versuche*, 305 f.

³³ *Ebd.*, 316.

³⁴ *Ebd.*, 329.

³⁵ *Ebd.*, 330.

nen” angewöhnen, wie Kant später formulieren wird.³⁶ Es ist dies auch eine Maxime aufgeklärter Politik gewesen, wie sie Friedrich II. in Religionsfragen selber wohl als erster europäischer Monarch handhaben sollte. Eben dafür hat Kant ihn gelobt: er habe es für seine “Pflicht” gehalten, “in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen”.³⁷

Ist es ein Zufall, daß Hume seine “Schutzrede” zur Verteidigung intellektueller Freiheit gerade mit der Stimme Epikurs vortragen läßt? Ist die “Toleranz” in Religionsdingen nicht eine der entscheidenden Errungenschaften der europäischen Aufklärung, zu der der moderne Epikureismus wesentlich beigetragen hat? Was Friedrich mit einiger Konsequenz praktizierte und was sein hellsichtigster Kritiker Lessing nicht zu Unrecht als “Indifferenz” bezeichnete, hatte Antriebe, die nicht zuletzt in der Religionskritik von Epikur und Lukrez wurzelten.

Wie brisant solche ‘epikureische Aufklärung’ (Dorothee Kimmich) um 1755 in Deutschland war und selbst noch 20 Jahre später bleiben sollte, erhellt aus Sulzers Kommentar. Zwar stimmt er in seiner Vorrede ein Lob auf “Zweifler und Freidenker” an. Diese zwingen uns, das für gewiß Gehaltene in Frage zu stellen und zu überdenken.³⁸ Dieser Zweifel sei besonders in Deutschland notwendig, wo die philosophischen “Waffen durch den langen Frieden stumpf geworden oder verrostet” seien.³⁹ Der Skeptiker und Freigeist könne zum “Wohlthäter der Philosophie” werden, wenn er Zweifel dort sähe, wo man sich im illusionären Besitz von Gewißheiten wähne.⁴⁰ Doch erweist sich Sulzers Ermunterung zu skeptischer Gewißheitsprüfung

³⁶ I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, IX (Darmstadt 1968) 59.

³⁷ *Ebd.*, 59 f.

³⁸ Hume, *Philosophische Versuche* (o. Anm. 27) Vorrede. – Auch nach Kant ist der skeptische Idealist ein “Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nötigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wohl aufzutun, und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wohl erworben in unseren Besitz aufzunehmen”, *Kritik der reinen Vernunft* A 377 f.

³⁹ *Ebd.*

⁴⁰ Indem Sulzer ihn als Freidenker charakterisiert (was Hume selber zurückgewiesen hätte – er wollte sichere Einsichten und Ergebnisse präsentieren), wird der Anspruch von Hume von vornherein neutralisiert bzw. die Brisanz seiner Überlegungen entschärfte, so als könne Humes “Philosophischer Versuch” dazu beitragen, die traditionelle Metaphysik im Wolfischen Sinne weiter zu stabilisieren – was nicht nur nicht Humes Absicht lag, sondern was sich in der Wirkungsgeschichte auch als ein einziges Mißverständnis herausstellte. Vgl.: H. F. Klemme, “Die praktische Bedeutung metaphysischer Untersuchungen”, in: Kulenkampff (o. Anm. 31) 31 f.

als pure Floskel, wenn er im selben Atemzug dogmatische Töne anschlägt: „Sollte es einem Zweifler gelingen, nur die Ueberzeugung von einer weisen Einrichtung der Welt, und von der Hoffnung, daß Wahrheit und Tugend nur einen immer daurenden Fortgang zu wahrer Ruhe und Glückseligkeit versprechen, [zu nehmen], so verlange ich keinen Augenblick länger zu leben“. Selbst eine ungereimt erscheinende christliche Lehre würde er der von Hume vorziehen, die „die Welt zu einem moralischen Chaos macht, wo weder Ordnung noch Regel ist, wenn auch eine solche Lehre auf die allertiefstinnigsten Gründe der philosophischen Erforschungen sollten gebauet seyn“. ⁴¹

Das ist angesichts der Radikalität und Klarheit von Humes Argumentation von kläglichlicher Naivität und Verstocktheit. So weit ist es also gar nicht her mit Sulzers Bereitschaft, seine religiösen Gewißheiten einer Prüfung zu unterziehen. Die durch Humes Stil vermittelte Botschaft kritischen Philosophierens ist bei ihm nicht angekommen. ⁴² Unfreiwillig komisch erscheint sein als rhetorisches Argument vorgetragener Wunsche, er möchte lieber sterben als auch nur einen Augenblick in seinem Glauben erschüttert zu sein. Und geradezu gegenaufklärerisch ist seine Beschimpfung von Humes Epikur als eines „unwissenden und dabey unverschämten Menschen ... da er sich unterstehet, in der Versammlung eines erleuchteten Volks so dreuste zu leugnen, was kein vernünftiger Mensch jemals geleugnet hat. ... Sind wir nicht geneigt nach dem Ende seiner ausschweifenden Rede zu erwarten, daß das weise Volk, dem er mit so viel Verachtung begegnet, ihn auf ewig einsam in seinen Garten verbannt, oder ihn wenigstens mit einem höhnischen Gelächter dahin zurück treibet?“ ⁴³

Sulzer macht seiner Brust hier einmal Luft – was er sich später im Gespräch mit Friedrich II. wohlweislich versagt. Es ist Klartext: Diese Art von epikureischem Freigeistertum gehört vertrieben. Das von Hume angestrebte sekundäre Beweisziel – die Unschädlichkeit jeder philosophischen Untersuchung für das Gemeinwesen – erkennt er nicht an. Im Gegenteil werden die alten repressiven Maßnahmen gegen ein solches Denken herbeigerufen. Sulzer tappt damit in eben jene Falle, die Humes Epikur scharfsichtig analysiert hatte: Wenn man von seiten von Staat und Gesellschaft den „Vernunft-

⁴¹ J. G. Sulzer, „Anmerkungen über den elften Versuch“, in: Hume, *Philosophische Versuche* (o. Anm. 27) 333.

⁴² Sie wird erst bei Kant vollständig rezipiert, und zwar in seiner Schrift „Über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (3. Abteilung, Ziffer 4); in der „Kritik der reinen Vernunft“ (A 620–630) kommt Kant darauf zurück.

⁴³ *Ebd.*, 338 f.

schließen ... Zwang” auferlegt, also etwa Philosophen unter höhnischem Gelächter in ihre Gärten verbannt, so hat dies für den Staat überaus gefährliche Folgen, weil man “dadurch den Weg zur Verfolgung und Unterdrückung” jeden Denkens freimacht.⁴⁴

Grenzen und unaufgeklärte Residuen der Aufklärung in Deutschland werden hier einmal mehr sichtbar. Nichts scheint dieser Generation von protestantischen Aufklärern ungeheuerlicher gewesen zu sein als die Vorstellung, daß der Mensch sein Dasein ohne irgendeine Spur auf Erden oder ohne ein Nachleben im Jenseits beenden könne. Und man bezweifelt, ob eine gesellschaftliche Ordnung ohne Furcht vor jenseitiger Vergeltung bestehen könne. Schon aus sozialen und politischen Gründen müsse es eine Fortdauer nach dem Tode geben. Der Tod als Endpunkt erscheint als das schlechthin Nichtausdenkbare. Selbst kritische Geister wie Lessing haben hier – in Frontstellung gegenüber dem englischen Skeptizismus und dem französischen Materialismus – dogmatische Grenzen gezogen.

Vermutlich hat Sulzer in jenem Gespräch mit Friedrich II. an jenem 31.12.1777 nicht das Wort ergriffen, als der König sich zur Philosophie Epikurs bekannte. Besser schweigen, als dem Monarchen ins Wort fallen und sich mit eigenen Meinungen, die ja seit fast einem Viertel Jahrhundert gedruckt vorlagen, hervortun, womöglich gar in Streit geraten. So gleitet das Gespräch über den latenten Dissens hinweg, um sich an der neueren französischen Philosophie festzumachen – einem in Deutschland seitdem periodisch aktuellen Thema. Friedrich hatte den radikalsten Exponenten der französischen Aufklärung Unterstützung und Asyl gewährt, doch als die von D’Alembert und Diderot betreute “Encyclopédie” mit ihrer Hofkritik und ihrem Freiheits- und Aufbruchspathos erschien, andererseits radikal materialistische Systementwürfe wie der des Baron D’Holbach hervortraten, da rückte er auf Distanz. Vielleicht spürte er hellstichtiger als andere, welcher Art die geistigen Kräfte waren, die sich hier – zwölf Jahre vor der Französischen Revolution – gegen das französische Königtum formierten. Die Veränderung des Menschen, das erschien ihm wie eine schimärische Philosophen-Idee, und entsprechende Hoffnungen, die Sulzer selber in die ästhetische Erziehung des Menschen gesetzt hatte (in seiner “Allgemeinen Theorie der Schönen Künste und Wissenschaften”), wertete er vollends als illusorisch ab.⁴⁵

⁴⁴ *Ebd.*, 330.

⁴⁵ Sehr aufschlußreich Friedrichs Skepsis gegenüber der bessernden Wirkung des Theaters: “Montrez-moi, s’il se peut, un mortel vicieux / Que votre comédie ait rendu vertueux; / Non, cet auguste emploi ne fut point son partie, / Qui veut se corriger trouve

Mit der Frontstellung des freigeistigen Königs gegenüber der modernen französischen Philosophie wurde einmal mehr seine Position im Horizont der intellektuellen Auseinandersetzungen seiner Zeit deutlich: Sein militanter Haß auf Papst und Katholizismus wie auch sein polemischer Widerspruch gegenüber den christlich-protestantischen Grundlagen der deutschen Aufklärung, schließlich seine Verachtung gegenüber Sprache und Literatur seines eigenen Landes (wie sie sein wenige Jahre später geschriebenes Manifest „De la littérature allemande“ belegt) – all dies hatte ihn um 1777 geistig isoliert. Als er auch noch mit seinen alten Verbündeten, den französischen Philosophen, brach, stand er vollends allein. Nachdem er in der „Encyclopédie“ von d’Alembert und Diderot den Artikel über „Prusse“ mit seinen polemischen Untertönen gelesen hatte, waren die Bücher ungelesen in die Bibliothek gewandert.⁴⁶ Friedrich war ein Unzeitgemäßer geworden. Die sich überstürzenden geistigen Bewegungen der Zeit gingen an ihm vorbei oder über ihn hinweg, während er selber an den Überzeugungen der glücklichen Jahre vor dem Siebenjährigen Krieg, an Epikur und dessen Vermittler Lukrez festhielt. Lediglich in der Korrespondenz mit Voltaire (der 1778 starb) fand er freundschaftlich anmutende Resonanzen.

Nach der Franzosen-Schelte nahm jenes Silvester-Gespräch allerdings eine für Sulzer dann doch noch versöhnliche Wendung, als der König auf die Religion zu sprechen kam: „Nach mancherley die Philosophie betreffenden Materien, kam die Unterredung noch auf die Religion. Als Sr. Maj. unter andern sagte: daß man in dem Unsinn soweit gegangen, d’admettre un Dieu, qui en a fait un second et que ces deux ensemble en ont produit un troisième etc. nahm ich mir die Freyheit zu sagen: daß gegenwärtig die vornehmsten Theologen, besonders einige der angesehensten Geistlichen in Berlin dergleichen abgeschmacktes Zeug nicht mehr vorbringen, daß überhaupt die christliche Lehre, so wie sie jetzt von den im größten Rufe stehenden Predigern in Berlin vorgetragen werde, eine ganz andere Gestalt habe, als sie zu den Zeiten, da Sr. Maj. in der Religion unterrichtet worden, gehabt

un pénible ouvrage; / C’est le combat interne et la réflexion / Qui nous font approcher de la perfection” – *Œuvres* X, 173. – Ganz in diesem Sinne Friedrichs Akademisekretär J. H. S. Formey dann öffentlich nach Sulzers Tod: „Tout cela est excellent dans la théorie; mais il faut ouvrir les yeux et promener ses regards autour de soi, pour voir si les hommes d’aujourd’hui sont faits pour puiser dans les Spectacles le patriotisme de l’ancienne Grèce, pour recouvrir par des exercices gymnastiques la force des héros d’Homère”. Zitiert nach Dobai (o. Anm. 3) 241.

⁴⁶ F. Nicolai: *Anekdoten von König Friedrich dem Zweiten von Preußen, und von einigen Personen, die um Ihn waren* (Berlin 1788–1792) (Nachdruck, Bd. 7, hrsg. von B. Fabian, Marie-Luise Spieckermann [Hildesheim 1985]) 4. Heft, 28–31.

u. s. w. Unter anderem sagte ich auch: daß der Probst Spalding ein eigenes mit großem Beifall aufgenommenes Werk geschrieben habe, worin er den Geistlichen die stolze Vorstellung, daß sie unmittelbar einen göttlichen Beruf als Priester Gottes hätten, zu benehmen suche und ihnen vorstelle, daß ihr Beruf, als bloß politisch betrachtet, dem zu Folge sie das Volk über alle Pflichten unterrichten und zu Befolgung derselben ermahnen sollten, edel genug sey u. s. w. Worauf der König sagte: cela est très bien, et je suis le premier à respecter cela. Sr. Maj. setzten hinzu, die Einbildung der Geistlichen von einem unmittelbaren göttlichen Beruf sey eben so ungereimt, als das Vorgeben, womit man den Souveränen schmeichelte, daß sie das Ebenbild Gottes auf Erden seyn. Hier sagte der König etwas, das mich sehr rührte und welches ich deswegen für merkwürdig genug halte, es von Wort zu Wort hier anzuführen: Voyez-vous, sagte er in einem sehr ernsthaften und nachdrücklichen Tone: Si je réussirois à rendre tous mes sujets parfaitement heureux, je n'aurois opéré que sur une très petite partie de ce globe, lequel n'est qu'une partie infiniment petite de l'Univers. Comment oserois-je me comparer à cet Être qui gouverne et tient en ordre cet immense Univers? Ich denke daß wenig Könige eines solchen Gedankens fähig sind".⁴⁷

Diese Äußerungen werfen ein Schlaglicht auf aktuelle Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Aufklärung: Während Friedrich im alten satirischen Stil Voltaires und seiner französischen Freunde die christliche Trinitätsvorstellung ridiculisiert, um damit die christliche Religion schlechthin zu treffen, widerspricht ihm Sulzer mit Entschiedenheit. Des Königs Kritik treffe nicht mehr den aktuellen Stand der Diskussion, die protestantische Theologie sei über die Positionen, die er in seiner Jugend kennengelernt habe, hinweggeschritten. Sulzer zitiert den protestantischen Aufklärungstheologen und Neologen Johann Joachim Spalding (1714–1804), den Friedrich selber 1764 zum Propst und Oberkonsistorialrat in Berlin berufen hatte. Spalding versuchte den Streit um die christlichen Dogmen dadurch zu neutralisieren, daß er jene Elemente des Christentums in den Vordergrund stellte, die mit der natürlichen Menschenvernunft, mit Herz und Verstand zwanglos vereinbar waren.⁴⁸ Die nicht-hieratische Neubestimmung des geistlichen Amtes war nur eine Folge dieser Reform – eine der tiefgreifendsten in der Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland. Allerdings war auch Spalding ein entschiedener Anti-Epikureer. Seine erstmals 1749 veröffentlichte, in zahllosen Auflagen verbreitete Schrift

⁴⁷ *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 64 f.

⁴⁸ Vgl.: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie...* IV (Gütersloh 1951) 15–31.

“Betrachtung über die Bestimmung des Menschen” ist eine Art von vorweggenommener Anti-“*École de la Volupté*”.⁴⁹ Offenbar viel früher als La Mettries Apotheose des “*Souci de soi*” und materialistische Glückseligkeitslehre konzipiert, erinnert dieser Traktat an Tugenden, Pflichten und Aufgaben des Menschen, die über den Genuß des einzelnen hinausgehen, mit der Beobachtung, “daß einige (Begierden) bloß auf mich, andere aber auf ein allgemeines Bestes, oder auf das, was an sich gut und schön ist, abzielen”.⁵⁰ Es ist letztlich die Lutherische Zweiweltenlehre, die hier zugrunde liegt: Der wahre Genuß ist nur im unsichtbaren Reich der Herzen und Gewissen zu realisieren, nicht in dem der sinnlich-vergänglichen Freuden⁵¹ – eine Haltung, die für viele Aufklärer, darunter auch Sulzer, verbindlich war.

Friedrich II. hatte die Reform des geistlichen Lehramts selber mit seiner Berufungspolitik unterstützt. Aufgeklärte protestantische Theologen wie Spalding waren dadurch in bestimmende Positionen gerückt. Allerdings verfolgte der König die theologischen Diskussionen nicht weiter, wie seine Äußerung zum Trinitätsdogma belegt. In halb ironisch, halb ernster Weise zog er Parallelen zum Königtum und zu den überkommenen, nun schon obsolet gewordenen Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit der Könige – mit einem jener Argumente, die für seinen epikureisch-aufgeklärten Witz so bezeichnend sind. Der abwertende Vergleich des irdischen Souveräns gegenüber dem Souverän des Himmels ist rhetorisch gesehen ein Bescheidenheitsargument oder ein umgekehrtes Überbietungsargument, er hat in Friedrichs Munde eine spezifisch ironische Konnotation. Diese Mitbedeutung wäre im alten Kreise der epikureischen Freunde verstanden worden, Sulzer dagegen scheint sie geflissentlich überhört zu haben, übergücklich wie er ist, für seine staatsbürgerlich geforderte Submission gegenüber dem König nun endlich über eine zitierfähige Handhabe zu verfügen.

Aus Sulzers und Merians Erinnerungen läßt sich schließen, daß der König das Gespräch an jenem Silvesterabend weithin allein führte. Offenbar war er in besonders aufgeräumter Stimmung, was sich wie üblich vor allem in religionskritischen Spötteleien äußerte. So “erzählte (er) gelegentlich allerhand Anekdoten, insonderheit von dem [1775] verstorbenen Baron von Pöllnitz und dessen Religionsänderungen, wobey Sr. Maj. sich

⁴⁹ J. J. Spalding, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (Berlin 1749) 6 f.

⁵⁰ *Ebd.*, 11 – 14.

⁵¹ Vgl. *ebd.*, 17.

herabließen, seine Heucheleien durch Ton und Geberden auf das lebhafteste nachzuahmen”.⁵² Aus Merians Ergänzungen wissen wir, daß der König “unter andern eine an seiner Tafel vorgefallene Unterredung (in Erinnerung rief), woran Voltaire, Maupertius, d’Argens, Algarotti Antheil hatten. Er ahmte die Geberden und die Stimmen dieser Männer, so genau nach, daß wir darüber erstaunten. Als er solches merkte, sah er mich an und sagte: vous me regardez: n’est-ce pas là à peu près le ton de Maupertius, que vous devez avoir bien connu? – Oui Sire! Antwortete ich, tellement que je l’ai cru revenir de l’autre monde de l’entendre parler lui-même”.⁵³

Friedrich war nicht nur ein brillanter Causeur, sondern hatte offenbar auch schauspielerische Qualitäten, er konnte treffend, ja vernichtend in Stimme und Gebärde nachahmen. Wie hätte er auch ohne einen Sinn fürs Lächerliche, ohne *vis comica* Komödien und kömische Gedichte und Episteln verfassen können? Andererseits haben aufmerksame Zeitgenossen immer wieder vom persönlichen Charisma und der verführerisch-melodiösen Art seiner Konversation berichtet.⁵⁴ War es ein Zufall, daß er an jenem Silvesterabend mit den Namen Voltaire, Maupertius, d’Argens und Algarotti die Namen eben jener “Commensales” seiner “Salons épicuriens” in Erinnerung rief, die er in den vierziger und fünfziger Jahren vor Ausbruch des Siebenjährigen Krieges einzuberufen pflegte, um sich von seinen Regierungsmühen zu erholen? Eine “handverlesene Schar von Glücksrittern aus romanischen Ländern”, so hat man sie nicht ganz zu Unrecht genannt,⁵⁵ doch sollte man das intellektuelle und wissenschaftliche Kaliber dieses Kreises nicht unterschätzen. Die Neugründung der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin war mit ihm aufs engste verbunden.⁵⁶ Die Hochblüte dieser Gespräche lag nun schon fast ein Viertel Jahrhundert zurück: Religionskritik im Geiste von Epikur und Lukrez, die Schätzung der “Beaux Arts et lettres” und der Naturwissenschaften, schließlich eine verfeinerte, durch freundschaftlichen Umgang zivilisierte Lebenskunst waren der gemeinsame Nenner dieser Runde. Im Beisein der wackeren Schweizer

⁵² Vgl.: M. Hanke, “Schnorrer beim Alten Fritz. Freundliche Erinnerung an Karl Ludwig von Pöllnitz, unseren ersten Reiseschriftsteller”, *Philobiblon* 40 (1996) 15–31.

⁵³ Merians Anmerkungen zu *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 66 f.

⁵⁴ Vgl.: K. J. von Aremberg-Ligne, “Mémoire sur le roi de Prusse Frédéric II.”, zitiert bei Nicolai (o. Anm. 46) 124 f.

⁵⁵ Hanke (o. Anm. 52) 23.

⁵⁶ Vgl.: A. von Harnack, *Geschichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1900) 423 ff.

Gelehrten sich mehr als zwanzig Jahre später daran zu erinnern – hatte dies nicht etwas von einem fast schon nostalgischen Rückblick?

Reinhart Meyer-Kalkus
Wissenschaftskolleg zu Berlin

Различные аспекты “эпикурейского Просвещения” исследуются в статье на примере беседы Фридриха II с протестантским философом-просветителем Иоганном Георгом Зульцером 31 декабря 1777 г. Почтение Фридриха к Эпикуру и Лукрецию, а также критика религии, материалистическое естествознание и аристократический гедонизм, традиционно связываемые с эпикуреизмом, встречали у таких протестантских просветителей, как Альбрехт фон Галлер, Готтшед, Зульцер, Кант и др., твердое, хотя и молчаливое осуждение. Здесь сказался один из важнейших спорных пунктов немецкого и европейского Просвещения.