

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὖροις
ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA OLGA BUDARAGINA SOFIA EGOROVA
DENIS KEYER DMITRI PANCHENKO ANATOLIJ RUBAN
ALEXANDER VERLINSKY

PETROPOLI

Vol. 16–17 2010–2011

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C.H.BECK MÜNCHEN

VARIANTE LOQUELLA

ALEXANDRO GAVRILOV
SEPTUAGENARIO

EDIDERUNT

NINA ALMAZOVA OLGA BUDARAGINA SOFIA EGOROVA
DENIS KEYER DMITRI PANCHENKO ANATOLIJ RUBAN
ALEXANDER VERLINSKY

ADIUVENTIBUS

JEKATERINA DRUZHININA EUGENIA NACHINKINA MARION RUTZ
NATALIE TCHERNETSKA ARSENIJ VETUSHKO-KALEVICH
VSEVOLOD ZELCHENKO VERA ZHIZHINA-GEFTER

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
PETROPOLI
MMXI

VARIANTE LOQUELLA

СБОРНИК СТАТЕЙ К СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ АЛЕКСАНДРА КОНСТАНТИНОВИЧА ГАВРИЛОВА

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

Н. А. АЛМАЗОВОЙ, О. В. БУДАРАГИНОЙ,
А. Л. ВЕРЛИНСКОГО (*отв. ред.*), С. К. ЕГОРОВОЙ,
Д. В. КЕЙЕРА, Д. В. ПАНЧЕНКО, А. И. РУБАНА

ПРИ УЧАСТИИ

А. А. ВЕТУШКО-КАЛЕВИЧА, Е. А. ДРУЖИНИНОЙ,
В. Б. ЖИЖИНОЙ-ГЕФТЕР, В. В. ЗЕЛЬЧЕНКО, Е. Д. НАЧИНКИНОЙ,
МАРИОН РУТЦ, НАТАЛИ ЧЕРНЕЦКА

Санкт-Петербург
BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
2011

HYPERBOREUS: Классическая филология и история

Выходит два раза в год

Редакция: Н. А. Алмазова, О. В. Бударagina,
А. Л. Верлинский (отв. ред. тома), С. К. Егорова,
Д. В. Кейер, Д. В. Панченко, А. И. Рубан

Консультанты: Михаэль фон Альбрехт, А. К. Гаврилов,
Пэт Истерлинг, Карло Лукарини

Адрес: 197198, С.-Петербург, ул. Красного Курсанта, д. 6/9
Античный кабинет (HYPERBOREUS)
Факс: (812) 274-3395, (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

По вопросам подписки обращаться по адресу редакции

HYPERBOREUS: Studia Classica

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

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

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

Herausgeber: Nina Almazova, Olga Budaragina, Sofia Egorova,
Denis Keyer, Dmitri Panchenko, Anatolij Ruban,
Alexander Verlinsky (verantw.)

Wissenschaftlicher Beirat: Michael von Albrecht, P. E. Easterling,
Alexander Gavrilov, Carlo M. Lucarini

Alle für die Redaktion bestimmten Manuskripte und Einsendungen sind zu richten an:
Bibliotheca Classica Petropolitana (HYPERBOREUS)
ul. Krasnogo Kursanta 6/9
197198 St. Petersburg, Russia
Fax: (812) 274-3395, (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

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

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

CONSPECTUS

Carmen natalicium	9
Предисловие издателей	11
Tabula gratulatoria	13

GRAECA

FRITS WAANDERS	
Etymological Musings	23
NINA ALMAZOVA	
Zur Verwendung des βῆμα bei den musischen Darbietungen	26
DMITRI PANCHENKO	
Mice Destroying an Army (Hdt. 2. 141) and a Solution of the Tocharian Problem	32
М. Н. КАЗАНСКАЯ	
Источник новеллы об Адрасте (Hdt. I, 34–45) [Maria Kazanskaya. Les origines de la nouvelle d’Adraste (Hdt. I, 34–45)]**	46
ELENA ERMOLAEVA	
Matro Pitaneus <i>Convivium Atticum</i> 1. 95–97 and <i>Ilias</i> 2. 557–558	60
ANTONIO CORSO	
The Topography of Ancient Athens in the <i>Mirabilia Urbis Athenarum</i>	69
Ф. А. ЕЛОЕВА	
“Мне хочется уйти из нашей речи”, или В поисках совершенного языка [Fatima Eloeva. Greece and Russia “in the search of a perfect language”]*	81

LATINA

HERMANN FUNKE	
<i>Pontifex</i>	97
В. С. ДУРОВ	
Перевод как истолкование (Hor. <i>Carm.</i> 3, 30) [Valerij Durov. Translation as Interpreting (Hor. <i>Carm.</i> 3. 30)]*	107
SOFIA EGOROVA	
Horace’s <i>Epod.</i> 17, 10	117
DENIS KEYER	
<i>In Virgine mulieres, fugitivi et compediti</i> (Petr. <i>Sat.</i> 39. 9)	121
OLGA BUDARAGINA	
‘Versus aurei’ and the Date of the <i>De raptu Proserpinae</i> III	131

Статьи на иностранных языках сопровождаются резюме на русском

* Summary in English ** Résumé en français *** Zusammenfassung auf Deutsch

EBERHARD HECK

Zu den lateinischen Übersetzungen griechischer Zitate bei Lactanz 137

A. Б. ЧЕРНЯК

Vulgo и *sermo vulgaris*

[Alexandr Tcherniak. *Vulgo et sermo vulgaris*]** 149

GRAECO-ROMANA

HUBERT CANKIK, HILDEGARD CANKIK-LINDEMAIER

“Oikumenische Geschichte”: Die Begründung von
Universalgeschichtsschreibung bei Diodor von Sizilien 167

KARIN ALT

Einige Fragen zu Kaiser Julians Preisrede auf den König Helios 183

FRITZ FELGENTREU

Von der Kunst strategisch zu loben: Themistios zur Frage religiöser
Toleranz nach dem Scheitern Julians 195

TRAGICA ET COMICA

ANKE UND BERND MANUWALD

Ist die Griechische Tragödie ‘tragisch’? 209

BERND SEIDENSTICKER

Tragic Themes in Large Paintings. From the Work on the *New Overbeck* 232

VICTOR BERS

The Tragic Chorus as a Deliberative Body? 244

CHRISTOPH EUCKEN

Monarchie und Demokratie im *Oedipus Coloneus* 253

† COLIN AUSTIN

A Baker’s Dozen: *Thesm.* × 12, *Clouds* × 1 264

VIKTORIA MOUSBAHOVA

Ought the Tongue to Be Cut Out? (Ar. *Plut.* 1110) 271

ANDRÉ HURST

Ménandre et le méchant légaliste 281

WOLDEMAR GÖRLER

Unfreiwilliges Spiel im Spiel. Zu einem wenig beachteten
dramatischen Motiv 290

В. В. ЗЕЛЬЧЕНКО

Plaut. *Pseud.* 109: незамеченная греческая поговорка?

[Vsevolod Zelchenko. Plaut. *Pseud.* 109:

Un proverbe grec non reconnu?]** 302

PHILOSOPHICA

LEONID ZHMUD

Pythagorean Communities: From Individuals to a Collective Portrait 311

ALEXANDER VERLINSKY

Theology and Relative Dates of the *Timaeus* and the *Statesman*:

Some Considerations 328

CARLO M. LUCARINI	
Osservazioni sulla prima circolazione delle opere di Platone e sulle <i>Trilogiae</i> di Aristofane di Bisanzio (D. L. 3, 56–66)	346
MICHAEL POZDNEV	
Was nützt Aristoteles der modernen Literaturtheorie?	362
DAVID KONSTAN	
A Pig Convicts Itself of Unreason: The Implicit Argument of Plutarch's <i>Gryllus</i>	371
Г. И. БЕНЕВИЧ	
Об одном сюжете с ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις в поздней античности [Grigorij I. Benevich. On ἐφ' ἡμῖν and προαίρεσις in the Late Antiquity]*	386

PAPYROLOGICA ET EPIGRAPHICA

WOLFGANG LUPPE	
Der Minotauros in Euripides' <i>Θησεύς</i>	393
KLAUS HALLOF	
De Leone statuario Rhodio	395
CHRISTIAN HABICHT	
Tullus, a Roman Noble, Resident of Cyzicus	397
Н. А. ПАВЛИЧЕНКО	
Неопубликованный боспорский рельеф с изображением всадника [Natalia Pavlichenko. An Unpublished Bosporan Relief of a Horseman]*	405
Е. Ю. БАСАРГИНА, А. Л. ХОСРОЕВ	
Еще раз об эпитафии К. И. Мая [Jekaterina Bassargina, Alexander Khosroyev. Nochmals zum Epitaph für Karl May]***	411

BIBLICA ET ECCLESIASTICA

ИСИДОР ЛЕВИН	
Соображения о мессианстве библейском, иудейском, христианском и секулярном (в частности, о России) [Isidor Levin. On Biblical, Jewish, Christian, and Secular Messianism]*	419
Е. Г. ВОДОЛАЗКИН	
<i>Слово Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном</i> в древнерусских палейных текстах [E. G. Vodolazkin. Der Sermon von Ephräm dem Syrer über den Schönen Joseph in altrussischen Paleja-Texten]***	444
О. В. ПАНЧЕНКО	
Магический квадрат, или Приключения святогорца в России (из истории русско-афонских связей XVII в.) [Oleg Panchenko. Magic Square, or the Adventures of an Athos Archimandrite Theophanes in Russia]*	453

ANTIQUITAS REDIVIVA

LUDWIG BRAUN

Über den Wandel epischer Bauformen im lateinischen Epos der Neuzeit 479

А. И. ЛЮБЖИН

Латинская *Генриада*: Эпическая традиция в двойном зеркале
 [Alexis Lioubjine. La *Henriade* latine. Le double miroir de la tradition
 épique]** 493

HELLMUT FLASHAR

Die Klage der Ariadne 501

REINHART MEYER-KALKUS

Literarische Vortragskunst in Petersburg 513

GEORG WÖHRLE

Dialektik des Glücks – Erich Frieds Gedicht
 “Auf der Heimfahrt nach Ithaka” 519

HISTORIA PHILOLOGIAE

CHRISTOPHER STRAY

Reading Silence: the Books That Never Were 527

И. П. МЕДВЕДЕВ

К истории открытия дидрахмы боспорского царя Спартока
 [Igor P. Medvedev. On the Discovery of Spartocus' Didrachm]* 539

WILT ADEN SCHRÖDER

Die Briefe des Erbprinzen Bernhard von Sachsen-Meiningen
 an Wilamowitz 545

NATALIE TCHERNETSKA

Cambridge, Leipzig, Sinai: Tischendorf and Benechevitch 564

МИХАЭЛЬ ФОН АЛЬБРЕХТ

Воспоминания об Э. Цинне и В. Шадевальдте
 [M. von Albrecht. Erinnerungen an Ernst Zinn und
 Wolfgang Schadewaldt]*** 570

RECENTIORA

О. В. ХАВАНОВА

К вопросу о целях, организационных формах и содержании
 аристократического образования в XVIII веке
 [Olga Khavanova. Zwecke, institutionelle Formen und Inhalt der
 aristokratischen Ausbildung im 18. Jahrhundert]*** 581

WOLFGANG SCHULLER

Von Altenburg bis Zeulenroda: Thüringen im Herbst 1989 594

Список научных работ А. К. Гаврилова. 2002–2011 (сост. О. В. Бударagina)

[Schriftenverzeichnis A. K. Gavrilov 2002–2011.
 Zusammengestellt von Olga Budaragina] 619

ALEXANDRO GAVRILOV
SEPTUAGENARIO

Nec mole tantum pyramidum neque
campo carinis fortiter eruto
Memphiticas insignis oras
omne sequetur honos in aevum:

infanda doctum sustulerit licet
sacrarium sors, Aonias tamen
chartis adaugendis alumnas
non minor est coluisse fama.

te litterarum Petropoli duce
molita sedes e nihilo viget
gratosque in aeternum Camenis
imbuet ingenuis nepotes.

commune virtus acrior ad bonum
spretis ruinis erigitur polo:
cui tale submissum Colosso,
quae monumenta perenniora?

at contigit nos alea posteris,
quocumque vivent orbe, beatior,
qui nec magistro nec sodali
nec, bone, te careamus umquam

subdente largas ad studium faces
antiquitatis – nec vehementius,
cum surgit Orion, protervis
arida frons agitur auris,

nec sol pruinas imperiosius
pigram resolvi post hiemem iubet –
seu nos cathedra sive laetis
dulce tenes epulis loquendo.

nunc unctiores Attalicis dapes
nobis parandae sertaque florida:
bis terna nemo bis quaternis
lustra tibi celebrabit aucta

cultore duri sanior Ismari.
quin et carentes interitu patet
divos, Alexander, tenacem
corde tui refovere curam.

non est, ut absint hinc sapientiae
cultrix avitae Pallas et Euhius
Euan honoratus cothurno
Cecropio levibusque soccis

Phoebusque eburna conspicuus lyra,
quem saepe terris excipit algidis
nautis et oclusus pedestri
coetus Hyperboreorum ituro.

D. K.

ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЕЙ

23 мая 2011 г. исполняется 70 лет Александру Константиновичу Гаврилову, главному научному сотруднику Санкт-Петербургского Института истории РАН, профессору кафедры классической филологии Санкт-Петербургского университета, директору-основателю Петербургского Античного кабинета (*Bibliotheca classica Petropolitana*). Посвящая А. К. этот юбилейный сборник – сдвоенный том журнала *Hyperboreus*, в основании и деятельности которого А. К. принадлежит несомненная роль *primus motor*, – издатели надеялись не только найти подходящее выражение для чувства, которое испытывают к А. К. его коллеги и ученики нескольких поколений, но и запечатлеть, хотя бы до некоторой степени, черты примечательного дружеского круга, созданного научной, организаторской и преподавательской деятельностью А. К. на двух континентах.

Название юбилейного тома – *Variante loquella* (Lucr. V, 71–72: врожденная вариативность звуков порождает речевую способность и общение) – по сложившейся практике намекает и на содержание тома, и на самого юбиляра. Многообразие языков, стран и научных традиций, представляемых авторами, не требует пояснений. Столь же многоязычен и сам А. К. – не только *vir utriusque linguae peritus* с солидным знанием библейских языков, но и полиглот, говорящий с коллегами во всем мире на их собственном, живом наречии с литературным изяществом. То же и еще более глубокое языковое многообразие показывает размах ровно, на протяжении десятилетий, осваиваемых им научных тем – греческая и римская поэзия, аттическая драма, стоические авторы с их интенсивным и конструктивным словообразованием, история слов древнегреческого языка, включая и ее продолжение в западноевропейских языках и в русском, переводы с древних и новых языков, рецепция античной традиции, история антиковедения, в особенности русского и немецкого. Не языковая ли *varietas* помогает ему грациозно сочетать нелегкий преподавательский труд с научными занятиями и службой в Академии Наук, с административными заботами в Античном кабинете и редакторской работой? Не отсюда ли естественное сочетание приветливости и твердости, шутиливости и торжественности, свойственное его слову в аудитории и его перу – оба чужды популяризации, но ищут предельно возможной ясности?

Мы начали со слова ‘разнообразие’ – им уместно и закончить, высказав благодарность всем, кто так или иначе принял участие в издании праздничного тома: друзьям, коллегам и старшим ученикам А. К. в Старом и Новом Свете – в качестве авторов тома и участников *tabula gratulatoria*, но не в меньшей степени – филологам младшего поколения; без их неутомимой редакторской деятельности эта книга не могла быть издана в срок. Их осязаемое присутствие в общем труде внушает надежду на прочность того, что сделано А. К. для петербургской классической филологии. Ясно, что его многогранная отзывчивость к языкам и традициям объединяет и страны, и поколения; задумаемся еще о том, что придает этому соединению гармонические черты. Не тот ли это неуловимый дух, определяемый многообразно, но всякий раз предстающий в новом облики, вмещающая сверх вековой традиции опыт еще одного поколения с не виданными прежде испытаниями и задачами, хранитель ценностей и их созидатель, критик идеологий и тотальных теорий – иными словами, *humanitas* (по-гречески παιδεία)?

TABULA GRATULATORIA

Michael von ALBRECHT (Михаэль фон Альбрехт), Prof. Dr., Heidelberg

Anatoly A. ALEXEEV (Анатолий Алексеевич Алексеев), Bibliotheca Biblica, С.-Петербургский государственный университет

Nina ALMAZOVA (Нина Александровна Алмазова), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Karin ALT, Prof. Dr., Freie Universität Berlin

Colin AUSTIN †, Trinity Hall, Cambridge

Jerzy AXER, Professor, Institute of Interdisciplinary Studies *Artes Liberales*, University of Warsaw

Jekaterina BASSARGINA (Екатерина Юрьевна Басаргина), д. и. н., Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Grigorij BENEVICH (Григорий Исаакович Беневич), Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург

Victor BERS, Prof., Yale University, New Haven

Katharina BIEGGER, Deputy Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin

Ludwig BRAUN, Prof. Dr., Würzburg

Olga BUDARAGINA (Ольга Владимировна Бударagina), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

William M. CALDER III, William Abbott Oldfather Professor of the Classics, The University of Illinois at Urbana Illinois (USA)

Hubert CANKI, Prof. Dr., Berlin

Hildegard CANKI-LINDEMAIER, Prof. Dr., Berlin

Maria Luisa CATONI, Professor in Ancient Greek Art and Archaeology IMT, Institute for Advanced Studies Lucca, Lucca (Italy)

Justus COBET, Professor emeritus für Alte Geschichte und Didaktik der Geschichte, Historisches Institut, Universität Duisburg-Essen, Essen

Antonio CORSO, Dr., Athens

Mariam DANDAMAJEVA (Мариам Магомедовна Дандамаева), ученый секретарь, Государственный Эрмитаж

Jekaterina DRUZHININA (Екатерина Андреевна Дружинина), Bibliotheca Biblica, С.-Петербургский государственный университет; Bibliotheca classica Petropolitana

Valerij DUROV (Валерий Семенович Дуров), проф., зав. каф. классической филологии, С.-Петербургский государственный университет

Patricia E. EASTERLING, Regius Professor Emeritus of Greek, University of Cambridge

Sofia EGOROVA (Софья Кондратьевна Егорова), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Widu-Wolfgang EHLERS, Prof. Dr., Freie Universität Berlin

Elena ERMOLAEVA (Елена Леонидовна Ермолаева), С.-Петербургский государственный университет

Christoph EUCKEN, Prof. Dr., Bern

Fritz FELGENTREU, PD Dr., Freie Universität Berlin

Hellmut FLASHAR, Prof. Dr., München

Hermann FUNKE, Prof. Dr., Heidelberg

Lora GERD (Лора Александровна Герд), д. и. н., С.-Петербургский институт истории РАН

Luca GIULIANI, Rektor, Wissenschaftskolleg zu Berlin

Alexander GORFUNKEL (Александр Хаимович Горфункель), Prof. Dr., Harvard university, Davis Center for Russian and Eurasian Studies. Center Associates

Woldemar GÖRLER, Prof. Dr., Universität des Saarlandes

Dieter GRIMM, Professor Dr. Dr. h. c. mult., LL. M., Former Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin

Christian HABICHT, Princeton, New Jersey

Klaus HALLOF, Prof. Dr., *Inscriptiones Graecae*, Berlin

Eric HANDLEY, Professor, Fellow, Trinity College, Cambridge

Eberhard HECK, Prof. Dr., Tübingen

Gerlinde HUBER-REBENICH, Prof. Dr., Bern

André HURST, Prof. Dr., Université de Genève

Nadia C. JIJINA (Надежда Константиновна Жижина), ст. н. сотр., хранитель Отдела античного мира Государственного Эрмитажа

Yuri KALASHNIK (Юрий Прокофьевич Калашник), ст. н. сотр, хранитель Отдела античного мира Государственного Эрмитажа

Richard KANNICHT, Prof. Dr., Tübingen

Vladimir KASHCHEEV (Владимир Иванович Кашеев), проф., Саратовский государственный университет

Rudolf KASSEL, Prof. Dr. em., Köln

Konstantin KATENIN (Константин Борисович Катенин), Bibliotheca classica Petropolitana

Maria KAZANSKAYA (Мария Николаевна Казанская), С.-Петербургский государственный университет – Sorbonne

Vanda KAZANSKIENĖ (Ванда Пятровна Казанскене), С.-Петербургский государственный университет

Nikolai N. KAZANSKY (Николай Николаевич Казанский, академик РАН), Институт лингвистических исследований РАН

Ināra ĶEMERE, MA, Latvia, Riga

Arnd KERKHECKER, Prof. Dr., Universität Bern

Denis KEYER (Денис Валерьевич Кейер), Bibliotheca classica Petropolitana, Санкт-Петербургский институт истории РАН

Olga KHAVANOVA (Ольга Владимировна Хаванова), д. и. н., Институт славяноведения РАН

Alexander KHOSROYEV (Александр Леонович Хосроев), д. и. н., Институт восточных рукописей РАН

Roman KIM (Роман Владимирович Ким), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Alexander KIRICHENKO (Александр Леонидович Кириченко), Dr., Universität Trier

Gabor KLANICZAY, Professor, Collegium Budapest

David KONSTAN, Professor Emeritus, Brown University, Providence; New York University, New York City

Peter KRUSCHWITZ, PD Dr., University of Reading

Marju LEPAJÕE (Марью Лепайые), PD Dr., University of Tartu

Wolf LEPENIES, Prof. Dr., Dr. h. c., Rektor and Permanent Fellow (em.),
Wissenschaftskolleg zu Berlin

Wolfgang LEVERMANN, VolkswagenStiftung, Hannover

Isidor LEVIN (Исидор Геймович Левин), Prof. Dr., Hamburg

Alexej LIUBZHIN (Алексей Игоревич Любжин), Отдел редких книг и рукописей НБ МГУ

Geoffrey LLOYD, Emeritus Professor of Ancient Philosophy and Science,
University of Cambridge

Carlo M. LUCARINI, Dr., Università di Roma “La Sapienza”

Wolfgang LUPPE, Prof. Dr., Universität Halle

Christine LUZ, Dr., University of Nottingham

Ulrich LUZ, Prof. emeritus of New Testament, University of Bern, Switzerland

Tatiana MALCHUKOVA (Татьяна Георгиевна Мальчукова), проф., зав.
каф. классической филологии, Петрозаводский государственный университет

Anke MANUWALD, Dr., Köln

Bernd MANUWALD, Prof. Dr., Köln

Francisco MARTÍNEZ CASAS, Mitarbeiter Fellow-Auswahl, Wissenschaftskolleg zu Berlin

Trude MAURER, Prof. Dr., Georg-August-Universität Göttingen

Vladimir MAZHUGA (Владимир Иванович Мажуга), Санкт-Петербургский институт истории РАН

Igor MEDVEDEV (Игорь Павлович Медведев), член-корр. РАН, Санкт-Петербургский институт истории РАН

Reinhart MEYER-KALKUS, Prof. Dr., Wissenschaftskolleg zu Berlin

Luigi MIRAGLIA, Dr., President of the Accademia Vivarium novum at Rome

Sergej MONACHOV (Сергей Юрьевич Монахов), проф., Саратовский государственный университет

Viktoria MOUSBAHOVA (Виктория Талгатовна Мусбахова), Dr., Thessaloniki

Carl Werner MÜLLER, Prof. Dr., Saarbrücken

Gregory NAGY, Center for Hellenic Studies, director

Joachim NETTELBECK, secretary of Wissenschaftskolleg zu Berlin

Nikolaj NIKOLAEV (Николай Иванович Николаев), Научная библиотека С.-Петербургского государственного университета

Sergej NIKOLAEV (Сергей Иванович Николаев), член-корр. РАН, зав. отделом, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Elzbieta OLECHOWSKA, IBI AL, University of Warsaw

Tatiana ORLOVA (Татьяна Викторовна Орлова), Bibliotheca classica Petropolitana

Dmitri PANCHENKO (Дмитрий Вадимович Панченко), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Elena PANCHENKO (Елена Залковна Панченко), Библиотека Академии наук

Oleg PANCHENKO (Олег Витальевич Панченко), Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом)

Natalia PAVLICHENKO (Наталья Андреевна Павличенко), Санкт-Петербургский институт истории РАН

Luise PETZSCHMANN, M. A. Russistik / Romanistik, Lektorin, Übersetzerin, Autorin, Berlin

Andrei G. PLESU, Prof. Dr., Bucharest University; Rector, New Europe College Bucharest

Alexander V. PODOSSINOV (Александр Васильевич Подосинов), д. и. н., Институт всеобщей истории РАН, проф., зав. кафедрой древних языков исторического факультета МГУ

Mikhael POZDNEV (Михаил Михайлович Позднев), д. ф. н., С.-Петербургский государственный университет

Elena RABINOVITCH (Елена Георгиевна Рабинович), д. и. н., Международный Союз писателей, СПб. отд.

Stefan REBENICH, Prof. Dr., Bern

Matthew ROLLER, Professor of Classics, Johns Hopkins University, Baltimore

Wolfgang RÖSLER, Prof. Dr., Humboldt-Universität Berlin

Milena ROZHDESTVENSKAYA (Милена Всеволодовна Рождественская), д. ф. н., С.-Петербургский государственный университет

Tatiana ROZHDESTVENSKAYA (Татьяна Всеволодовна Рождественская), проф., С.-Петербургский государственный университет

Anatolij RUBAN (Анатолий Иванович Рубан), Bibliotheca classica Petropolitana

Meike RÜHL, PD Dr., Bergische Universität Wuppertal

Alexander RUSAKOV (Александр Юрьевич Русаков), проф., С.-Петербургский государственный университет

Marion RUTZ, Trier

Ernst A. SCHMIDT, Prof. emer., Klassische Philologie, Philologisches Seminar, Universität Tübingen

Wilt Aden SCHRÖDER, Prof. Dr., Universität Hamburg

Wolfgang SCHULLER, Prof. Dr., Universität Konstanz

Hans SCHWABL, Professor Dr. em., Wien

David SEDLEY, University of Cambridge

Bernd SEIDENSTICKER, Prof. Dr., Freie Universität Berlin

Mikhail SERGEJEV (Михаил Львович Сергеев), Научная библиотека С.-Петербургского государственного университета, Институт лингвистических исследований РАН

Tatiana SHABURINA (Татьяна Владимировна Шабурина), Bibliotheca classica Petropolitana

Peter SHUVALOV (Петр Валерьевич Шувалов), Византийский центр при Греческом институте, С.-Петербургский государственный университет

Martin Ferguson SMITH, Emeritus Professor of Classics, University of Durham (England)

Vera SMYSHLAeva (Вера Павловна Смышляева), д. ф. н., Bibliotheca classica, С.-Петербург

Heikki SOLIN, Professor, Dr., Helsinki

Brian A. SPARKES, Professor, Southampton University, England

Heinrich von STADEN, Institute for Advanced Study, Princeton

Robert B. STRASSLER

Christopher STRAY, Swansea University, Institute of Classical Studies, University of London

Natalie TCHERNETSKA, Dr., Paris

Alexander TCHERNIAK (Александр Борисович Черняк), Институт лингвистических исследований РАН

Ija TCHERNIAK (Илья Хацкелевич Черняк), Государственный музей истории религии, С.-Петербург

Gérard-Jean TE RIELE, Laval (France)

Andreas TISCHOW (Андрей Яковлевич Тыжов), С.-Петербургский государственный университет

Jürgen von UNGERN-STERNBERG, Prof. em. Dr., Dr. h. c., Seminar für Alte Geschichte, Universität Basel

Jaan UNT (Яан Унт), MA, University of Tartu

Anna USPENSKAYA (Успенская Анна Викторовна), д. ф. н., проф. кафедры литературы Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, С.-Петербург

Alexander VERLINSKY (Александр Леонардович Верлинский), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Arsenij VETUSHKO-KALEVICH (Арсений Анатольевич Ветушко-Калевич), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Kathy van VLIET-LEIGH, Acquisitions Editor, Brill, Leiden (The Netherlands)

Jevgenij VODOLAZKIN (Евгений Германович Водолазкин), д. ф. н., Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом)

Ernst VOGT, Em. ord. Prof., Universität München

Gregor VOGT-SPIRA, ord. Prof. Universität Marburg (Germany), Segretario Generale Villa Vigoni (Italy)

Frits WAANDERS, Dr., University of Amsterdam

Georg WÖHRLE, Prof. Dr., Universität Trier

Alfons WOUTERS, Prof. Ord. Greek Philology, KU Leuven (Belgium)

Fatima YELOEVA (Фатима Абисаловна Елоева), проф., С.-Петербургский государственный университет

Vsevolod ZELTCHENKO (Всеволод Владимирович Зельченко), Bibliotheca classica Petropolitana, Gymnasium Classicum Petropolitanum

Elena ZHELTOVA (Елена Владимировна Желтова), С.-Петербургский государственный университет

Vera ZHIZHINA-GEFTER (Вера Борисовна Жижина-Гефтер), С.-Петербургский государственный университет, Bibliotheca classica Petropolitana

Leonid ZHMUD (Леонид Яковлевич Жмудь), д. филос. н., Институт истории естествознания и техники РАН

Bernard ZIMMERMANN, Prof. Dr., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

КАФЕДРА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

КАФЕДРА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ ПЕТРОЗАВОДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ РАН

COLLEGIUM BUDAPEST

GYMNASIUM CLASSICUM PETROPOLITANUM

ETYMOLOGICAL MUSINGS

1. ὅσιος

The entry ὅσιος in *LSJ* is preceded by substantivized ὁσία, Ion. ὁσίη 'divine law', 'service, worship, rites, offerings, etc., owed to gods', and the verb ὁσιεύω = ὁσιόω 'make ὅσιος'. The word ὅσιος itself is described as contrasting with two other adjectives, δίκαιος and ἱερός. The first contrast concerns the relation with divine law (ὅσιος) as against human law (δίκαιος), the second contrast is one of 'profane' (human level, ὅσιος) as against 'sacred' (divine level, ἱερός). In Pape's dictionary, we find: "**ὅσιος** (wird von den Alten auf Ζεύς, Διός, dor. Σιός, zurückgeführt, schwerlich richtig), durch göttliches Gesetz bestimmt, erlaubt, dem Naturgesetz entsprechend; bes. ὁσία, ion. ὁσίη, substantivisch, wobei man βουλή, δίκη zu ergänzen pflegt, das göttliche, natürliche Recht, ...".¹ Essentially, then, and primarily, ὁσίος characterizes righteous human behaviour in respect of the gods and fellow human beings.

Derivation from Ζεύς, "schwerlich richtig", is in line with antique practice, beautifully described in Plato's *Cratylus*. For serious etymological attempts, we had rather turn to modern etymological dictionaries of Greek.

Hofmann:² "wohl Ableitung von *sotos seiend, wirklich (Wz. *es- sein, s. εἰμί)", Frisk:³ "Keine überzeugende Etymologie. Seit Brugmann Grundr.² II: 1, 401 gewöhnlich als io-Ableitung eines Ptzs. *s-o-to- (von es- 'sein') erklärt neben angeblichem *s-e-to- in ἐτά: ἀληθῆ (s. ἐτάζω). Als unwahrscheinlichere Alternative erwägt B. Umbildung eines *ἄτιος = aind. *satyá-* 'wahr' (aus idg. *sṃt-ijō-) nach *όντ-. ..." The main reason to *reject* this line of derivation, *es- → *sotos → *sot-ios, is the apparent neglect of the root-initial laryngeal of Indo-European *h₁es- 'be' in the Greek word. The same holds good for Brugmann's alternative intermediate form *ἄτιος; actually, we have feminine participle forms like Arcadian ἕασ(σ)α, Mycenaean *a-pe-a-sa* nom. pl. /ap-eha(s)sai/, with initial *e-* reflecting the inherited laryngeal. The absence of ἐ- in Attic ὄντ-ος, -ι, -α, etc. (with ὄντ- for *οὐόντ- < ἐόντ-), neuter ὄν, is due to innerdialectal (analogical)

¹ W. Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch II* (Braunschweig 21888) 394–395.

² J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (Munich 1950) 241.

³ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch II* (Heidelberg 1972) 435.

development. Moreover, the suggested semantic link between ἑτέος (etc.) and ὅσιος is perhaps not all that straightforward.

Chantraine:⁴ “Pas d’étymologie.” Chantraine follows Frisk’s rejection of Brugmann’s etymology; but in the *Supplément*, Charles de Lamberterie proposes another root for ὅσιος + ἐτάζω, ἑτέος, ἑτυμος: *set- ‘être stable, établi’,⁵ argued in Pinault.⁶ For the ἐτ- forms, psilosis must then be assumed. This ‘new’ root *set- certainly opens up new perspectives. However, the traditional etymology of Skt. *satyá-*, viz. (with laryngeal) *h₁sn̥t-yó-, still seems to me the most attractive one, rather than the hypothetical *popular* etymology by which “*satyá-* < **sotyó-*” is believed by the Old Indic language users to belong with *sa(n)t-* ‘being’. For *‘being (the case)’ → ‘true’, cf. Swedish and Norwegian *sann*, Danish *sand* ‘true’, which derive from the IE participle of *h₁es- ‘be’ – such a parallel should not be ignored.

Beekes:⁷ “There is no convincing etymology.” Connection with the participle of *h₁es- ‘be’ is duly rejected. Pinault’s *set- is mentioned, but apparently without much conviction.

Unimpeded by the etymological dictionaries, one might think that ὅσιος characterizes a person who knows τὸ ὅσον, the proper measure, the limits and limitations of a human being. Thus, a ὅσιος person contrasts with one fallen victim to ὕβρις. The meaning of ὅσιος can then have broadened to apply to ‘things’, e.g. behaviour, this semantic development culminating in ‘τὸ ὅσιον’.

A new and daring etymology, as may have become clear, could be: ὅσιος ← (τὸ) ὅσον. This etymology implies that ὅσιος, with its single -σ-, is of Attic-Ionic provenance (more likely than Arcadian, for instance), which is not contradicted by its attestations.

2. Hospitality

The IE root *g^{hes}- lies at the basis of *g^{hes}-(ō)r, Greek nom. sing. χεῖρ ‘hand’ (for *χέορ, *χέωρ, or *χέαρ, with εἰ after gen. χεῖρός < *g^{hesr}-os, etc.), and *g^{hes}-to-s or *g^{hos}-to-s, Sanskrit *hastah* ‘hand’. The meaning of *g^{hes}- may well be ‘eat’,⁸ the hand being the instrument par excellence

⁴ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Avec un *Supplément* sous la direction de: A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou (Paris 1999) 832.

⁵ Chantraine 1423.

⁶ G.-J. Pinault, *Langue, style et structure dans le monde indien* (Paris 1996) 43 f.

⁷ R. S. P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden – Boston 2010) 1118.

⁸ H. Rix, M. J. Kümmel (eds.), *Lexicon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen* (Wiesbaden 2001) 198 “?1. *g^{(u)hes}- ‘essen, fressen, verzehren’.”

for putting food in one's mouth without the help of a spoon or a fork. The derivation of the word for 'hand' from the root **g^hes-* 'eat' is not found in the etymological dictionaries of Frisk, Chantraine, or Beekes. Following this line of thought, a **g^hos-ti-s* is an 'eater', a stranger to whom hospitality is shown in a fundamental way, that is, by offering him food. In Dutch, the word *eter* 'eater' may be used to mean *gast* 'guest' (one who is invited to dinner). Unfortunately for 'eaters' in Rome, as strangers they became enemies (*hostes*); but the 'guest-lord', **hosti-pot(i)-s* > *hospes*, remained a host. In Germanic regions, a **gast-* (English *guest*, German *Gast*, etc.) is still a visitor welcome to a meal (or at least a cup of tea and a cookie).

I wonder whether, with two extensions, the Greek word ξέν(ε)ος may be connected, too: **g^hs-en-u(o)-*; this idea is not new, however, but neither has it been embraced wholeheartedly so far. The problem is how to explain the extensions.

Frits Waanders
Amsterdam

Автор предлагает новую этимологию греч. ὄσιος и слов, родственных лат. *hospes*.

ZUR VERWENDUNG DES *BHMA* BEI DEN MUSISCHEN DARBIETUNGEN

Der Mangel an Information über die musischen Agone der archaischen und der klassischen Zeit in den schriftlichen Quellen wird teilweise durch ikonographische Angaben, vor allem die attische Vasenmalerei kompensiert. Das traditionelle Schema, nach dem Darbietungen der Solisten¹ (Kitharoden, Kitharisten, Auleten, Auloden, Rhapsoden) dargestellt werden, umfasst in der vollständigsten Variante festliche Kleidung tragende Künstler, die auf einer Erhöhung (βῆμα²) stehen oder diese besteigen; Zuhörer, darunter Richter, und endlich die Figur der Nike.³ Die Vereinigung dieser drei Elementen, d.h. des Bema, des Richters und der Nike, lässt mit großer Wahrscheinlichkeit darauf schließen, dass es sich um einen musischen Wettkampf auf den offiziellen, regulären, von der Stadtverwaltung organisierten Festen handelt – in Athen wahrscheinlich um die Panathenäen (unseres Wissens gab es keine anderen attische Spiele mit Solowettkämpfen von Musikern). Doch sind diese drei Details nicht gleichermaßen informativ. Auf die Wettstreitsnatur der dargebotenen Darbietung weist nur die Anwesenheit der Nike und des Richters hin; dabei ist es schwierig, einen Richter eindeutig zu identifizieren, weil solche Züge wie reifes Alter (Bart), Stock, Kranz, lange Kleidung, Sessel oder Klappstuhl auch andere handelnde Personen (Wettkampfordner, Musiklehrer, weitere Wettkämpfer und auch einfach Zuschauer) mit ihm

¹ S. die Kataloge zu Darstellungen der musischen Künstler in der attischen Vasenmalerei: H. Kotsidu, *Die musischen Agone der Panathenäen in archaischer und klassischer Zeit*. Diss. (München 1991) 293–315; für die Rhapsoden: H. A. Shapiro, "Hipparchos and the Rhapsodes", in: C. Dougherty, L. Kurke (Hgg.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (Cambridge 1993; repr. Oxford 1998) 92–107, Abb. 21, 25.

² Dieses Wort bezeichnet z. B. die Erhöhung, auf der die Rhapsoden auftraten: Plat. *Ion* 535e.

³ Die Nikai erscheinen am Anfang des 5. Jh. v. Chr. Wahrscheinlich geht diese Neuerung auf den Berliner Maler zurück: D. Schafer, "Musical Victories in Early Classical Vase Painting", *AJA* 95: 2 (1991) 333–334; H. A. Shapiro, "Mousikoi Agones: Music and Poetry at the Panathenaia", in: J. Neils (Hg.), *Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens* (Princeton 1992) 69.

mitteilen können.⁴ Was die Plattform betrifft, die die Künstler besteigen, hat sie für sich genommen keine agonistische Konnotationen; einzelne Versuche, sie als Belege für die Darstellung eben eines Agons zu lesen,⁵ kann man nur als ein Missverständnis ansehen. Die Vorstellung, dass das Vorhandensein des Bema den öffentlichen Charakter und die offizielle Organisation des Musizierens anzeigt, scheint stichhaltiger zu sein: es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, dass es sowohl bei Wettkämpfen als auch bei Konzerten ohne das Element des Wettbewerbes verwendet wurde. Ich möchte aber noch weiter gehen und zeigen, dass allein ein Vorhandensein eines Bema auf einem Bild nicht zwingend ausschließt, dass es sich um eine private Veranstaltung handelt, ebenso wenig wie sein Fehlen eine Darbietung auf einem staatlichen Fest negiert.

Es ist mehrmals bemerkt worden,⁶ dass die Maler ein Bema auslassen können, auch wenn kein Grund besteht, an dem öffentlichen Charakter der Darbietung zu zweifeln: So z. B. auf einer pseudopanathenäischen Amphora mit einem Auleten, wo die Form selbst auf die Panathenäen hinweist.⁷ Das spiegelt kaum die realen Umstände der Darbietung wider. Vielmehr folgen die Maler einer primär künstlerischen Zielsetzung: Sie wollen nämlich die Figur des Musikers vergrößern,⁸ wie auf einer schwarzfigurigen Pelike aus Kassel,⁹ wo auch ohne das Bema die Kithara den Rahmen des Bildes verlässt.¹⁰ In einigen Fällen kann ein Moment vor oder nach der

⁴ Kotsidu (o. Anm. 1) 107–108; s. E. Reisch, „Agonothetes“, *RE* 1 (1894) 870–877; H. Schween, *Die Epistaten des Agons und der Palästra in Literatur und Kunst* (Kiel 1911) 29 f., 40 ff., 51 f., 57 f.

⁵ J. Roulez, *Choix de Vases Peints du Musée d'Antiquités de Leyde* (Gand 1854) 78; Kotsidu (o. Anm. 1) 105 („Die Angabe des Bemas bildet den einzigen gesicherten Hinweis darauf, daß das Vasenbild die Abhaltung eines öffentlichen musischen Agons zeigt“).

⁶ M. F. Vos, „Aulodic and Auletic Contests“, in: H. A. G. Brijder, A. A. Dukker, C. W. Neeft (Hgg.), *Enthousiasmos: Essays on Greek and Related Pottery Presented to J. M. Hemelrijk* (Amsterdam 1986) 126; Shapiro (o. Anm. 3) 201 n. 65.

⁷ Amphora der panathenäischen Form Manchester III H52 (einst Hope Collection: E. M. W. Tillyard, *The Hope Vases* [Cambridge 1923] Taf. 5, 27; *Para* 151, 3).

⁸ Die auf dem Bema stehenden Musiker sind in der archaischen Vasenmalerei oft in kleinerem Maßstab dargestellt als die Zuhörer: z. B. sch/f Pelike Gela 124B (Beazley Archive [<http://www.beazley.ox.ac.uk/databases/pottery.htm>] Nr. 5221; *CVA Italia* 56, *Gela* 4, Taf. 5, 2; 8, 1–2; N. Almazova, „On the meaning of ἀὐλωδία, ἀὐλωδός“, *Hyperboreus* 14: 2 [2008] 5–34, Abb. 8), Eucharides-Maler, 500–480 v. Chr.; sch/f Lekythos Syrakus 20903 (Beazley Archive Nr. 390107; Almazova, *ebd.*, Abb. 12), Gela-Maler, 525–500 v. Chr. u. a.

⁹ Sch/f Pelike, Staatliche Kunstsammlungen Kassel, Antikensammlung, T 675 (*Para* 167, 223 bis; Beazley Archive Nr. 351233; *CVA Deutschland* 35, Kassel 1, Taf. [1704] 24, 1; Shapiro [o. Anm. 3] 69 Abb. 47), Leagros-Gruppe, um 500 v. Chr.

¹⁰ Shapiro (o. Anm. 3) 67–69.

Darbietung gemeint sein, wie auf einem Krater aus der Eremitage,¹¹ wo der Musiker die Kithara nicht spielt, sondern nur hält und sich im Gehen zu einer ihn grüßenden Nikai wendet.

Wahrscheinlich gab es keine Standardform oder Standardgröße des Bema.¹² Auf den Vasen erscheint es sowohl niedrig als auch hoch, oft zwei- oder dreistufig, manchmal auch vierstufig. Die Farbe kann jede beliebige sein (des Firnisses, des Tonuntergrundes oder weiß), manchmal ist das Bema zweifarbig. Es kann auch mit (anscheinend gezeichnetem) Ornament geschmückt sein, nicht aber mit architektonischen Elementen. Diese Abbildungsweise legt die Vermutung nahe, dass es sich um einen holzigen Kasten handelt.¹³ Es scheint eine Art tragbare Holztribüne gewesen zu sein, die man überall hinstellen konnte.¹⁴ L. Polacco nimmt an, dass der Podest den Musikern als Resonanzboden diente, also dass er nicht nur eine bloße Erhöhung, sondern eine notwendige Einrichtung war, um bei den öffentlichen Auftreten den Klang zu verstärken.¹⁵

¹¹ R/f Krater, Eremitage B1599 (ARV² 591, 18; Beazley Archive Nr. 206836; L. Stephani, *Die Vasensammlung der Kaiserlichen Eremitage* [St. Petersburg 1869] 1356; *Музы и маски. Театр и музыка в античности. Античный мир на петербургской сцене* [Musen und Masken. Theater und Musik in der Antike. Die Antike Welt auf der Petersburger Bühne]. Kataloge der Ausstellung [St. Petersburg 2005] Nr. 22), Altamura-Maler, um 470 v. Chr.

¹² Shapiro (o. Anm. 3) 62.

¹³ L. Polacco, "La thyméle", in: ders. (Hg.), *Il teatro antico di Siracusa, pars altera* (Padua 1990) 87.

¹⁴ Kotsidu (o. Anm. 1) 109. Auf einem sch/f Skyphos aus Kalabrien besteigt eine Figur mit Leier ein zwischen zwei Bäumen stehendes Bema: Calabria, S. Brancato, Excavation T17 (Beazley Archive Nr. 18368; *Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia* 32 [1990] Taf. 5, 3), 525–475 v. Chr.

¹⁵ Polacco (o. Anm. 13) 82–83. Im Theater von Syrakus wurde eine im Felsen unter der Orchestra ausgeißelte rektanguläre Höhle (ca. 2,7 m × 2,45 m bei einer Tiefe von 2,8–2,9 m) gefunden, die nach der Interpretation von L. Polacco bei den musischen Agonen vom Holzboden des Bema bedeckt wurde und als zusätzlicher Resonator wirkte. Ähnliche akustische Ausstattungen sind auch in den Theatern von Dion und Sikyon zu vermuten. Übrigens scheint eine solche raffinierte Anlage nicht verbreitet gewesen zu sein; außerdem konnte sie in der Erde, im Unterschied zum Felsen, nicht erhalten bleiben (*ebd.*, 81–87). Wichtig ist, dass wenn die musischen Spiele in einem Theater abgehalten wurden, ein Podest für die Musiker unbedingt tragbar sein musste, um andere Veranstaltungen, wie dramatische Agone, nicht zu stören. Dagegen kann man mit der These von P. Weiss ("Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side", *Chiron* 11 [1981] 315–346) nicht einverstanden sein, dass der in Side gefundene steinige βωμός (in die Jahre 249/252 n. Chr. datiert) für die Auftritte der Musiker bestimmt war und in der Orchestra stand (S. 330): Vielmehr diente er für die Wettkämpfe der σαλπισταί und κήρυκες, die nicht zu den musischen Agonen zählten, zumal wenn Weiss eben solche auf dem Relief des βωμός dargestellt sieht (S. 327). Nach Pausanias (V, 22, 1), stand ein gleichartiger Podest für die Wettkämpfe der Herolde und Trompeter in Olympia beim Eingang zum Stadion.

Auf drei frühen pseudopanathenäischen Amphorae hat das Bema die Form einer Bank oder eines niedrigen Tisches.¹⁶ Auf die gleichen Erhöhungen klettern kleine Kinder hinauf, um an den Anthesterien ihre Talente zu demonstrieren, wie uns die Bilder auf den Choen-Kännchen zeigen.¹⁷ Diese improvisierten Podeste erinnern an unsere Schemel, auf die ein Knirps gestellt wird, um den Gästen ein Gedicht aufzusagen. Aber auch ein spezialisierteres stufiges Bema war offensichtlich nicht nur bei den staatlichen Spielen zugänglich, sondern z. B. auch bei den Schulwettkämpfen, die als Prüfungen fungierten. Ein kleines Holzpodium kann gut zum Inventar einer Schule gehört haben. Das scheinen auch die Vasenbilder zu bestätigen.

Auf einer schwarzfigurigen Pyxis aus Wien¹⁸ sind unter den Szenen aus dem Schulleben, wie der Bestrafung eines Knaben mit einer Sandale und musizierenden Jungen, zwei Musikerpaare auf dem Bema dargestellt: ein Aulode mit dem begleitenden Auleten auf einem einstufigen Podest mit dem Inschrift ΝΙΚΟΣΘΕΝΕΣ ΚΑΛΟΣ und ein Sänger, den ein anderer Knabe auf einer Leier begleitet, auf einem zweistufigen Bema. Nach dem Zusammenhang zu urteilen, handelt es sich höchstwahrscheinlich um Schulwettkämpfe in den Disziplinen, die die jungen Athener lernten. Damit kann man auch die Benutzung der Chelys-Leier anstatt der Kithara erklären und die Tatsache, dass der Sänger nicht selbst die Begleitung spielt, wie es ein erwachsener Darsteller tun würde.

Auf einer Schale aus New York¹⁹ grüßt neben einem Altar eine Nike einen Knaben mit Leier, der auf einer einstufigen Plattform steht. Ein unzweideutiger Hinweis dafür, dass der Wettkampf in der Schule stattfindet, sind Schreibtäfelchen im Hintergrund, die in der Vasenmalerei regelmäßig eine Schule bezeichnen.²⁰

Nichts spricht dafür, dass Kitharoden und Kitharisten auf den öffentlichen regulären Spielen eine Chelys-Leier anstatt einer üblichen Konzert-

¹⁶ London B141 (Beazley Archive Nr. 4092; *CVA* Great Britain 1, Brit. Mus. 1, III H e, Taf. 6, 1; Shapiro [o. Anm. 3] 62 Abb. 40; Almazova [o. Anm. 8] Abb. 1), 560–520 v. Chr. Bonn 43 (Beazley Archive Nr. 42068; Almazova, *ebd.*, Abb. 3), um 540 v. Chr. New York 1989.281.89 (Beazley Archive Nr. 42104; Shapiro [o. Anm. 3] S. 63 Kat. 18; Almazova, *ebd.*, Abb. 2), Princeton-Maler, um 540 v. Chr.

¹⁷ G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria* (Leiden 1951) 39, Abb. 187, 189, 190.

¹⁸ Scw/f Pyxis Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung IV 1870 (*ABV* 671; Beazley Archive Nr. 306451; Shapiro [Anm. 3] 54 Abb. 32 b; Almazova [Anm. 8] Abb. 6), um 520 v. Chr.

¹⁹ R/f Schale New York 26.60.79 (*ARI*² 891, 1; Beazley Archive Nr. 211753; *LIMC* VI, Taf. 586, Nike Nr. 345), Splanchnoptes-Maler, 460–450 v. Chr.

²⁰ S. beispielsweise P. Girard, *L'éducation athénienne au Ve et IVe siècle avant J.-C.* (Paris 1889) 106; M. Maas, J. McIntosh Snyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece* (New Haven – London 1989) 88.

kithara benutzen konnten. Wahrscheinlich müssen alle Darstellungen eines solo auftretenden Leierspieler in dem agonistischen Kontext den Schulwettkämpfen zugeschrieben werden.²¹ So ist auch das Bild einer Schale aus der Villa Giulia²² zu interpretieren, wo einem auf einem niedrigen einstufigen Bema stehendem Knaben mit Leier ein anderer einen Kranz oder einen Zweig überreicht.

Noch ein Fall, wo man das Bema auf einer privaten und nicht öffentlichen Veranstaltung zu benutzen scheint, ist Seite B eines Kraters des Euphronios aus dem Louvre.²³ Alle Personen sind mit Namensinschriften bezeichnet: Polykles besteigt mit einem Aulos ein dreistufiges Bema, während Leagros (der auch mit der von oben herab gerichteten Inschrift ΚΑΛΟΣ versehen ist, wie so oft bei Euphronios), Hylas und Kephisodoros das Auditorium bilden. Auf dem Podest gibt es noch eine Inschrift, die sich [ME]ΛΑΣ ΚΑΛΟΣ oder [HY]ΛΑΣ ΚΑΛΟΣ liest.²⁴ Der junge Leagros ist im Kreise des Euphronios sehr populär.²⁵ Er gehörte einer angesehenen Familie an: Er ist mit dem Strategen, der 465/4 v. Chr. in der Schlacht bei Drabeskos gefallen ist, zu identifizieren.²⁶ So

²¹ N. Almazova, "Lyre in public performance?", *Rudiae* (im Druck).

²² R/f Schale Rome, Villa Giulia 27252 (*ARV*² 1254, 88; Beazley Archive Nr. 217026), Eretria-Maler, 450–400 v. Chr.

²³ Kelch-Krater Paris, Louvre G103 (*ARV*² 14, 2; 1619; *Para* 322; Beazley Archive Nr. 200064; *CVA* France, Paris Louvre 1, III I C 4, Taff. [42, 43] 4, 3–4; 5, 2–3; *Euphronios der Maler: eine Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem*, 20. März – 26. Mai 1991 [Berlin 1991] Kat. Nr. 3), Euphronios, 550–500 v. Chr.

²⁴ Der Name HY[Λ]ΑΣ des ersten rechts von dem Bema sitzenden Zuschauers ist erst nach dem Reinigen des Kraters erschienen und hat auch für die Inschrift auf dem Bema die Lesung [HY]ΛΑΣ ΚΑΛΟΣ ermöglicht: H. Giroux, "Trois images de l'éducation grecque", in: *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel* (Québec 1980) 93–95, Abb. 4–5 S. 100–101. Früher, ohne zu wissen, dass es insgesamt fünf Namen gibt, bezog J. D. Beazley den Lieblingsnamen Melas auf den Auletten, und T. B. L. Webster (*Potter and Patron in Classical Athens* [London 1972] 49) auf den Zuschauer. Ein gewisser Melas ist auf zwei anderen Vasen dargestellt, wo er an den Unterhaltungen der guten Gesellschaft, Symposion und Hofieren, teilnimmt: Kelch-Krater München 8935 (*ARV*² 1619, 3 bis; 1699; *Para* 322; Beazley Archive Nr. 275007; *Euphronios der Maler* [o. Anm. 23] Nr. 5) des Euphronios und Psykter Malibu 82.AE.53 (Beazley Archive Nr. 30685; *Euphronios der Maler* [o. Anm. 23] Nr. 60) des Smikros. Doch heute fehlt die Grundlage für die Behauptung, sowohl dass Melas mit den Teilnehmer des "Konzerts" verkehrte, als auch dass sein Name überhaupt auf dem Louvre-Krater steht.

²⁵ W. Klein, *Die griechischen Vasen mit Lieblingsinschriften* (Leipzig 21898) 70–81; s. z. B. *Euphronios der Maler* [o. Anm. 23] Nr. 1, 3, 4, 5, 6, 11, 20, 27, 28, 29, 30, 41, 44, 45?, 50, 60.

²⁶ Hdt. IX, 75; Paus. I, 29, 5; J. Kirchner, *Prosopographia Attica* II (Berolini 1903) 8, Nr. 9028; H. Swoboda, "Leagros 2", *RE* 12 (1924) 1044–1045.

lasst er uns auch über seine Kommilitonen urteilen: Es sind vornehme Jünglinge im Epheben-Alter, in dem sie durch καλός-Inschriften gepriesen werden können. Es ist wenig wahrscheinlich, dass einer von ihnen die Karriere eines Berufsmusiker wählte, und umso weniger, dass junge Leute als Richter bei einem regulären Agon auftraten.²⁷ Vielmehr ist die Darbietung privaten Charakters: ein Wettkampf in der Schule oder im Freundeskreis.²⁸

Es scheint sogar möglich, dass ein Bema in den Szenen von Symposion oder Komos vorhanden ist: Auf einer Schale aus Taranto steht auf einem einstufigen Podest eine Auletride, und vor ihr am Boden ein Jüngling mit dem Barbiton.²⁹

Daraus folgt, dass das Bema, obwohl es meist auf den Bildern der offiziellen staatlichen musischen Agone erscheint, nicht als ausschlaggebendes Argument in der Diskussion über den privaten oder öffentlichen Charakter der Darstellung eines Musikers dienen kann.

Nina Almazova

Universität St. Petersburg;

Bibliotheca classica Petropolitana

В Греции позднеархаической и классической эпохи музыканты-солисты на регулярных городских играх как правило изображаются в вазовой живописи стоящими на беме – по всей видимости, переносном деревянном возвышении, служившем, быть может, не только помостом, но и резонатором. Однако можно привести несколько примеров, показывающих, что отсутствие бемы на изображении само по себе еще не исключает публичного выступления на официальном полисном празднестве, а ее наличие – частного мероприятия.

²⁷ Es muss allerdings zugegeben werden, dass die Szene auch drei Epheben als Zuschauer bei den staatlichen Spielen darstellen könnte, bei denen Polykles an dem Wettkampf der Auleten teilnahm. Aber ein so betontes Interesse für das Publikum, beim Fehlen der Richter, hätte keine Parallele. Vielmehr gehören alle vier Jünglinge zu demselben Freundeskreis.

²⁸ Vgl. Girard (o. Anm. 20) 166: “beaux enfants parodient en se jouant un de ces concours de flûte si goûtés de leurs contemporains”; Giroux (o. Anm. 24) 93: “C’est à l’éducation musicale que se réfère notre troisième image bien qu’elle représente non pas une leçon proprement dite, mais un concert de double flûte”.

²⁹ R/f Schale Frr. Taranto, Museo Archeologico Nazionale 77010 (Beazley Archive Nr. 29320; A. Ciancio, *Silbion. Una città tra Greci e indigeni* [Bari 1997] 118, Abb. 148), Eretria-Maler, 450–400 v. Chr.

MICE DESTROYING AN ARMY (HDT. 2. 141) AND A SOLUTION OF THE TOCHARIAN PROBLEM

I

The Book II of Herodotus' *Histories* is full of beautiful stories. One of them runs as follows:

The next king, I was told, was a priest of Hephaestus, called Sethos. This monarch despised and neglected the warrior class of the Egyptians, as though he did not need their services. Among other indignities which he offered them, he took from them the lands which they had possessed under all the previous kings, consisting of twelve acres of choice land for each warrior. Afterwards, therefore, when Sanacharib, king of the Arabians and Assyrians, marched his vast army into Egypt, the warriors one and all refused to come to his aid. On this the monarch, greatly distressed, entered into the inner sanctuary, and, before the image of the god, bewailed the fate which impended over him. As he wept he fell asleep, and dreamed that the god came and stood at his side, bidding him be of good cheer, and go boldly forth to meet the Arabian host, which would do him no hurt, as he himself would send those who should help him. Sethos, then, relying on the dream, collected such of the Egyptians as were willing to follow him, who were none of them warriors, but traders, artisans, and market people; and with these marched to Pelusium, which commands the entrance into Egypt, and there pitched his camp. As the two armies lay here opposite one another, there came in the night, a multitude of field-mice, which devoured all the quivers and bowstrings of the enemy, and ate the thongs by which they managed their shields. Next morning they commenced their fight, and great multitudes fell, as they had no arms with which to defend themselves. There stands to this day in the temple of Hephaestus a stone statue of Sethos, with a mouse in his hand, and an inscription to this effect: "Look on me, and learn to reverence the gods." (G. Rawlinson transl., with minor corrections).

The legendary character of the story is obvious even though Herodotus, rather typically, is able to confer an aura of historicity to his narrative by associating it with a real Assyrian king. If the recent commentary to Herodotus assures us that the Egyptian king of the story, Sethos, 'is certainly to be identified with Shataka's successor Shabataka (702–690 BC)',¹ then

¹ D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus: Books I–IV* (Oxford 2007) 342.

this is an untenable assertion. The commentator, Alan Lloyd, refers to an Ethiopian (or Nubian) king, but there is nothing in Herodotus to suggest Ethiopian origin of the priest of Hephaestus; moreover, this is hardly compatible with the exposition of events in Hdt. 2. 140–141, which includes the withdrawal of an Ethiopian king from Egypt and does not mention his or his successor's return to power in Egypt. In general, identifying a king assisted by mice with a historic ruler is a strange idea.

The involvement of Sennacherib (704–681) into this folklore story can be explained. We are told by Joseph that this Assyrian king went to the war against the Egyptians and Ethiopians. He spent a long time besieging Pelusium, but when he heard that Tirhaka, king of the Ethiopians, was coming and bringing great forces to aid the Egyptians he left Pelusium and returned back without success (*Ant.* 10. 1. 4). Moreover, another part of Sennacherib's army, that which besieged Jerusalem, suffered a catastrophic plague and also withdrew with no gain (*Ant.* 10. 1; cf. *2 Kings* 19: 35 f., *Isaiah* 37: 36). The expedition of Sennacherib was remembered, thus, as a case of a huge army's sudden and disastrous retreat, not inflicted by the might of the opposite force. It fit well with the story of a miraculous intervention.

While Herodotus was born about two hundred years after Sennacherib's death, the motif of mice destroying an army was known to a Greek poet who was possibly born when Sennacherib was still alive. The relevant information comes from Strabo (13. 1. 48):

The temple of Apollo Smintheus is in this Chrysa, and the symbol, a mouse, which shows the etymology of the epithet Smintheus, lies under the foot of the statue. They are the workmanship of Scopas of Paros. They reconcile the history, and the fable about the mice, in this following manner. The Teucri, who came from Crete (of whom Callinus, the elegiac poet [fr. 7 West], gave the first history, and he was followed by many others), were directed by an oracle to settle wherever the earth-born inhabitants should attack them, which, it is said, occurred to them near Hamaxitus, for in the night-time great multitudes of field-mice came out and devoured all arms or utensils which were made of leather; the colony therefore settled there.

The miraculous salvation is absent from Callinus' version, but the reverence to the mice is still there: by damaging the equipment of Teucrian warriors, mice indicated the new home for them. Since the basic motif, mice destroying an army, is common in both Callinus and Herodotus, while the distance in time between Sennacherib and Callinus is short, one is justified to assume that the basic motif is older than Sennacherib. Moreover, Callinus' version includes a prophecy, and such a prophecy naturally belongs to a time of the *Völkerwanderung*.² The Teucri were indeed one

² Cf. the prophecy given to Odysseus about his wandering (*Od.* 11. 121–130).

of exemplary wandering peoples (Hdt. 5. 13, 7. 20; 75; Strab. 1. 3. 21, 13. 1. 48). However, by the time of Sennacherib, the *Völkerwanderung* in the Aegean area was over.

But what can be the link between a story of the Teucri and a story of an Egyptian king? Fortunately, there is much more to say about the Teucri and the *Völkerwanderung*. At the end of the Bronze Age the East Mediterranean was affected by large scale destruction. Many fortified cities were ruined and burned, several areas became depopulated. Egyptian sources make us realize that the operating force behind many local catastrophes of the period were certain peoples who ‘made conspiracy in their islands’. They are now commonly called the Sea Peoples.³ The Egyptians managed to defeat their coalition in land and sea battles in the eighth year of Ramesses III (1184–1153).⁴ Both a vivid account of these events written in the name of the pharaoh and an outstanding artistic representation have been preserved on the walls of a temple at Medinet Habu. Egyptian sources mention several names for the Sea Peoples. One finds among them *Tkkr* (in some sources they figure as *Tkr*), and they are commonly identified by scholars with the Teucri (Τευκροί).⁵ This identification is based not only on phonetics, but also on the correspondence between the area of activity of the Sea Peoples and various ancient traditions that bring Teucer to Cyprian Salamis (Isocr. 9. 18; Strab. 14. 6. 3, Paus. 1. 3. 2; Tac. *Ann.* 3. 62), Phoenicia (Verg. *Aen.* 1. 619), Egypt (where he is sent in Euripides’ *Helen*) and a son of Teucer to Cilicia (Strab. 14. 5. 10). There is also a strong tradition of Teucer moving to Spain (Strab. 3. 4. 3; Sil. Ital. 3. 368, 15. 192; Pomp. Trog. 44. 3. 3; Philostr. *Vit. Apoll.* 5. 5),⁶ while the Egyptian *Story of Wenamun*, written not very long after the assault upon Egypt by the Sea Peoples, portrays the *Tkr* as a significant sea power of the region. However, they were not only a *sea*

³ N. K. Sandars, *The Sea Peoples* (London 1978); R. Stadelmann, “Seevölker”, *Lexikon der Ägyptologie* (Wiesbaden 1984) V, 814–822; F. Schachermeyr, *Die ägäische Frühzeit*. Bd. 5: *Die Levante im Zeitalter der Wanderungen* (Wien 1982); R. Drews, *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe* (Princeton 1993); E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment* (Philadelphia 2000); A. Mederos Martín, “La crisis del siglo XII a. C. Pueblos del Mar y guerra de Troya ca. 1215–1175 a. C.”, *SPAL* 16 (2007) 93–154.

⁴ According to a recent version of standard chronology: K. A. Kitchen, “The Historical Chronology of Ancient Egypt”, *Acta Archaeologica* 67 (= Suppl. 1: Absolute Chronology, ed. by K. Randsborg) 1996, 12. For an alternative chronology see P. James et al., *Centuries of Darkness* (London 1991), note esp. 229.

⁵ See, for instance, *Cambridge Ancient History*, 3rd ed. (Cambridge 1975) Vol. II, Part 2, 376 (R. D. Barnett), 508 n. 3 (W. F. Albright).

⁶ See also A. Mederos Martín, “Una colonización competitiva. TKR, MSWS y las tradiciones de fundación de Massia (Murcia) y Sexi (Granada)”, *Anales de prehistoria y arqueología* 19–20 (2003–2004) 123–141.

people. Since the invaders are shown at Medinet Habu with their women and children, it is clear that many of them planned to settle in Egypt. This is especially relevant to the *Plst* = Philistines and *Tkkr*, for both are presented in the pharaoh's account as cut off from their lands and looking for a new home.⁷ Although the invasion of Egypt failed, both the *Plst* = Philistines and *Tkkr* were able to occupy the sea coast just north of Egyptian borders.

Many northerners were hired by pharaohs as mercenaries both before and after their effort to invade Egypt in the eighth year of Ramesses III.⁸ Sources show that they became an influential group in Egypt.⁹ These facts may explain how a Teucrian story could have taken root in Egyptian soil. Further, we know that the mouse was a significant cult object, manifested in golden models of the mice, among the Philistines, formerly one of the Sea Peoples (*1 Samuel* 6: 5, 18).¹⁰ Furthermore, there is an additional option of how the basic story could have been transmitted. Herodotus mentions 'the Camp of the Tyrians' (where dwell the Phoenicians) in Memphis, in the vicinity of the temple of Hephaestus (2. 112). The temple of Hephaestus is almost certainly the same as in 2. 141. Probably, Phoenician soldiers were brought to Memphis by Persian kings, while local people gave the name to the place after the most famous of the Phoenician cities. In terms of Persian administration, Phoenicia included the city of Dor. But we know from the *Story of Wenamun* that this city was for some time occupied by the *Tkr* (and we also know from the same source that a ruler in Byblos had a name composed of two parts, 'Tkr' and 'Baal'). Therefore it is likely that the descendants of once powerful *Tkkr* were present among the dwellers of 'the Camp of the Tyrians'. In any case it is significant that the motif firmly associated with the Teucri appears in connection with a country (that is, Egypt) easily accessible by the *Tkkr*.

A story of mice destroying an enemy's army may seem more logical and natural than the version told about the Teucri. However, the better version is not necessarily the earlier. The *raison d'être* of the both is probably etiological. Mouse as an object of veneration must have seemed strange to the people for whom the origin of the cult fell in oblivion. A story came to

⁷ W. F. Edgerton, J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago 1936) 1, 30 f. and G. Hölbl, "Die historischen Aussagen der ägyptischen Seevölkerinschriften" – S. Deger-Jalkotzy (ed.), *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der "Dark Ages" vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr.* (Wien 1983) 121–138, esp. 134 f.

⁸ The most important group among such mercenaries were the Shardana (*Šrdn*); see: G. Cavillier, *Gli Shardana nell' Egitto Ramesside* (Oxford 2005); Stadelmann (n. 3) 817; Sandars (n. 3) 30, 34, 109, 118 f., etc.

⁹ See, for instance, J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (Chicago 1906) IV § 397, 403, 410; Idem, *A History of Egypt* (London 1948) 497, 500.

¹⁰ See further O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible* (Wiesbaden 1994) 35–38.

circulate among the Teucri that the mice became their benefactors because they indicated to them their new home country. The possible strength of the association between the Teucri and the Troad is shown by Aeschylus (*Ag.* 113), Herodotus (2. 118) and later the *Aeneid* where the words 'Teucrian land' and 'Teucri' are used synonymously with the words 'Troad' and 'Trojans'. According to Herodotus, some descendants of the Teucri were still in the Troad in the late sixth century (5. 122). However, only a fraction of the Teucri kept living in the Troad; most had left. The old story of finding new permanent home with the help of mice no longer fit with the situation of the dispersal, but the veneration of mice had been preserved. Then there emerged a new version of the story, recorded by Herodotus and also, as we will immediately see, by Chinese sources.

II

In 1820 Abel-Rémusat brought to light a Chinese version of the story of mice destroying an army.¹¹ I reproduce it below in the English translation by Samuel Beal.¹² The text was composed in the seventh century. The place of action is now the Tarim Basin, the invaders are the Hiung-nu (in contemporary rendering, the Xiongnu) and the main recipient of miraculous salvation is the king of Kustana (that is, Khotan):

In the west of the capital city 150 or 160 *li*, in the midst of the straight road across a great sandy desert, there are a succession of small hills, formed by the burrowing of rats. I heard the following as the common story: 'In this desert there are rats as big as hedgehogs, their hair of gold and silver colour. There is a head rat to the company. Every day he comes out of his hole and walks about, when he has finished the other rats follow him. In old days a general of the Hiung-nu came to ravage the border of this country with several tens of myriads of followers. When he had arrived thus far as the rat-mounds, he encamped his soldiers. Then the king of Kustana, who commanded only some few myriads of men, feared that his force was not sufficient to take the offensive. He knew of the wonderful character of these desert rats, and that he had not yet made any religious offering to them; but now he was at a loss where to look for succour. His ministers, too, were all in alarm, and could think of no expedient. At last he determined to offer a religious offering to the rats and request their aid, if by these means his army might be strengthened a little. That night the king of Kustana in a dream saw a great rat, who said to him, "I wish respectfully to assist you. Tomorrow morning put your troops in movement;

¹¹ J.-P. Abel-Rémusat, *Histoire de la ville de Khotan, tirée des annales de la Chine et traduite du chinois* (Paris 1820) 47–50.

¹² *Si-vu-ki. Buddhist Records of the Western World*, transl. from the Chinese of Hiuen Tsiang by S. Beal (London 1884) II 315 f.

attack the enemy, and you will conquer.” The king of Kustana, recognising the miraculous character of this intervention, forthwith arrayed his cavalry and ordered his captains to set out before the dawn, and at their head, after a rapid march, he fell unexpectedly on the enemy. The Hiung-nu, hearing their approach, were overcome by fear. They hastened to harness their horses and equip their chariots, but they found that the leather of their armour, and their horses’ gear, and their bow strings, and all the fastenings of their clothes, had been gnawed by the rats. And now their enemies had arrived, and they were taken in disorder. Thereupon their chief was killed and the principal soldiers made prisoners. The Hiung-nu were terrified on perceiving divine interposition on behalf of their enemies. The king of Kustana, in gratitude to the rats, built a temple and offered sacrifices; and ever since they have continued to receive homage and reverence, and they have offered to them rare and precious things.

Already in 1823 Klaproth noted the striking similarity of this story with that told by Herodotus,¹³ and Stephanie West drew fresh attention to the parallel in an important paper published in 1987,¹⁴ but I am not aware of any resolute attempt to account for this fact. We can find a solution, I suggest, by taking together not just two, but all three mice and army stories.

The basic motif is peculiar and not spread world-wide.¹⁵ One version of the story is related to the Teucri and the Troad, another to the kingdom of Khotan in the Tarim Basin. The third is placed in Egypt, but has no support in local tradition and presents the local king, not known from Egyptian sources, acting against Egyptian habits and assaulting Egyptian warriors; it is thus an imported story, and one may think of the role of the Teucri=*Tkkr* in bringing it to Egypt. As for the Tarim Basin, there is vast archaeological evidence of people from the west penetrating this area during second and early first millennia BC.¹⁶ Since the end of the nineteenth century,

¹³ *Journal Asiatique* 3 (1823) 307 f.

¹⁴ S. West, “And It Came to Pass That Pharaoh Dreamed: Notes on Herodotus 2. 139, 141”, *CQ* 37 (1987) 262–271, esp. 269 f. The parallel is not referred to in Asheri et al. (n. 1). A. B. Lloyd. *Herodotus. Book II* (Leiden, etc. 1994) 2, 104 displays some awareness of the fact that there are folklore parallels to the story.

¹⁵ Only one more (and actually the only) item is referred to in S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, K 632. 1; see further: W. F. O’Connor, *Folk Tales from Tibet* (London 1906) 133–140. Tibet, from where this version comes, was in touch with Khotan over centuries. The version from Tibet is clearly late, as also Stephanie West sees it.

¹⁶ As crucial evidence the mummies of Europoid physical type can be cited. See: K. Han, “The Physical Anthropology of the Ancient Populations of the Tarim Basin and Surrounding Areas”, in V. H. Mair (ed.), *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia II* (Philadelphia 1998) 558 ff.; J. P. Mallory, V. H. Mair, *The Tarim Mummies. Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West* (London 2000).

the documents of Tocharian languages found in this area have become known. Tocharian languages, preserved in two main versions, proved Indo-European. The Tocharian came thus from the west. Now, the Teucric were identified with *Tkkr/Tkr*. But it is obvious that the Tocharians (Greek Τόχαροι, Latin *Tochari*, Sanskrit *Tukhāra* or *Tokhāra*)¹⁷ can be the same ethnic name. We are dealing, then, with originally one people, not three, who, in the course of their wandering, spread basically the same story of mice destroying an army.

The similarity of the names is so striking that the identity of Τευκροί, *Tkkr/Tkr* and the Tocharians can be taken as a reasonable hypothesis even without the story of the mice. In combination with it, this hypothesis seems unavoidable.

Various archaeological materials found in the Tarim Basin and nearby were interpreted as pointing to the Tocharians.¹⁸ It seems to follow from our discussion that the corresponding proposals must be limited to the Late Bronze – Early Iron Age.¹⁹ This does not undermine the value of those observations concerning the plausible cultural links between local and distant cultures which do not fit within the specified period. There is no reason to think of only one migratory wave from the west. But not all such waves are related to the Tocharians.

One more observation seems appropriate. Some of the Sea Peoples are shown on the reliefs in Medinet Habu with the characteristic high headdress commonly called the ‘feathered crown’, and the *Tkkr* are among them.²⁰ A man with such a headdress can also be seen on a roughly contemporary ivory box from Enkomi, Cyprus (Fig. 1). It was plausibly suggested that this man is a *Tkkr*.²¹ Recently, a bronze figurine of a man with a similar headdress has been uncovered at Jinsha site, Chengdu, Sichuan province (Fig. 2); it has been dated to Late Shang to Western Zhou period (that is, late second – early first millennium BC).²²

¹⁷ For the list of the names see A. Hermann, “Tocharoi”, *RE* 2. Rh. 6 (1937) 1633.

¹⁸ Among the recent attempts: A. A. Ковалев, “Древнейшие миграции из Загроса в Китай и проблема прародины тохаров”, in *Археолог: детектив и мыслитель. Сборник статей к 77-летию Л. С. Клейна* (Санкт-Петербург 2004) 249–292.

¹⁹ Important study by R. Heine-Geldern, “Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung”, *Saeculum* 2 (1951) 225–255 fits with this requirement, though I would think about somewhat different course of events.

²⁰ R. Herbig, “Philister und Dorier”, *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 55 (1940) 58–89; Hölbl (n. 7) 133.

²¹ Sandars (n. 3) 200, Fig. 131, cf. 202, Fig. 132; G. A. Wainwright, “A Teucrican at Salamis in Cyprus”, *JHS* 83 (1963) 146–151.

²² X. Yang (ed.), *New Perspectives on China's Past*. Vol. 2: *Major Archaeological Discoveries in Twentieth-Century China* (New Haven – London 2004) 147–149, esp. Fig. 54 d–e.



Fig. 1. Ivory box from Enkomi

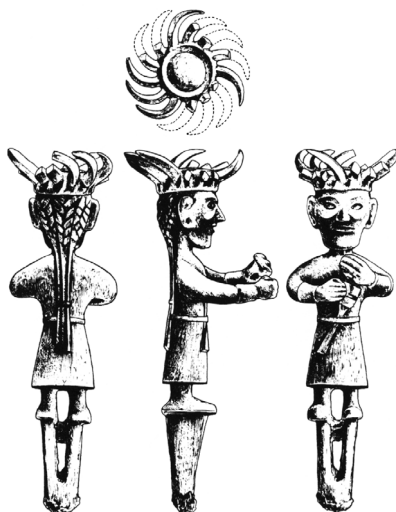


Fig. 2. Bronze figurine from Jinsha site, Chengdu, Sichuan province

III

I anticipate one's surprise. Linguistics strongly suggests that the Tocharian language originated in Western Europe,²³ while one finds the Teucri and *Tkkr* active in the Eastern Mediterranean. We shall shortly see that there is no contradiction between these two facts.

The origin of the Sea Peoples is a matter of ongoing debate. Some scholars think of them as a regional phenomenon, some believe they are from Caucasus, and still others believe that the Sea Peoples came from Europe. The problem is that they left no distinctive archaeological traces. However, their ships, as shown on the reliefs in Medinet Habu, are distinctive.²⁴

The ships of the Sea Peoples are of a type not previously seen in the Mediterranean. (1) Their bow and stern are symmetrical and (2) both are decorated with swan (or wild goose) protomae. (3) They do not show a smooth arc at the hull, but rise abruptly, almost at a right angle.

²³ See, for instance, J. P. Mallory, D. Q. Adams (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture* (London – Chicago 1997) 591: 'Surprisingly Tocharian seems to share more vocabulary with Germanic than with any other Indo-European stock and in general its lexical and morphological closest kin seem to be with the western Indo-European languages rather than with those of the eastern rim'.

²⁴ It was repeatedly emphasized in scholarly literature that artistic representations of the Sea Peoples on the walls of a temple at Medinet Habu are highly characteristic and therefore basically reliable.

Wolfgang Kimmig has pointed out the striking similarity of this type to European *Vogelbarken*.²⁵

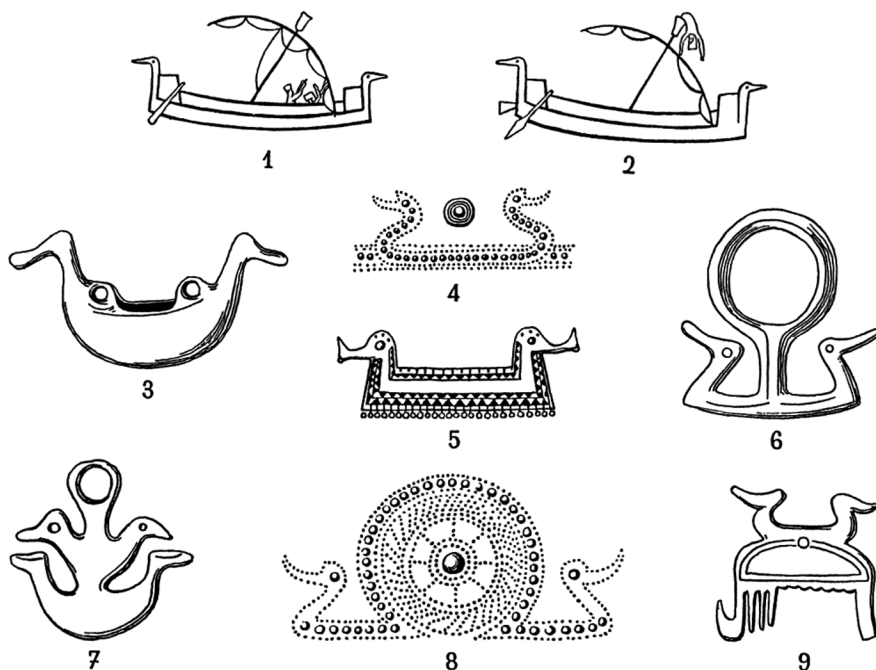


Fig. 3. The ships of the Sea Peoples (1–2) and European *Vogelbarken* (after W. Kimmig)

He introduced, however, an inaccurate formulation that seems to have escaped the attention of his learned readers. He presented the parallels to the ships of the Sea Peoples as “donauländische Vogelbarken”. In reality, of the three most striking examples, Fig. 3.4 comes from Rossin, Pomerania, 3.5 from Ancona, Italy, and 3.8 from Lavindsgaard, Denmark;²⁶ moreover, 3.8 displays close parallels to *Vogelbarken* from Bjerresjö, Skåne, and

²⁵ W. Kimmig, “Seevölkerbewegung und Urnenfelderkultur”, in: *Studien aus Alt-europa* (Bonn 1964) I, 220–283, esp. 224.

²⁶ Provenance is given in G. Kossak, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas* (Berlin 1954) 121, Taf. 8–10, whose work Kimmig used. Curiously, another scholar who used the same study came to the same conclusion as Kimmig – see: H. Henken, *Tarquinius, Villanovans and Early Etruscans* (Cambridge, Mass. 1968) 2, 514–517, 537, 568–570. All these scholars at some moment just forget about Scandinavian materials.

Siem, Jutland.²⁷ One can say thus that *Vogelbarke* is well-attested also for Scandinavian or Nordic culture.

We need not discuss here the question of where the *Vogelbarke* originated, whether in the Danube valley or (as I believe) in Scandinavia. It can be seen from illustrations assembled by Kimmig as well as from substantial additional data that *Vogelbarke* typically means a ship transporting the sun, while the ships shown on the reliefs in Medinet Habu are designed for a military action. Meanwhile the representation of ships that suggest no immediate connection with the solar cult and yet, more importantly, display all three features characteristic of the ships of the Sea Peoples can be found on Scandinavian rock carvings (Fig. 4).

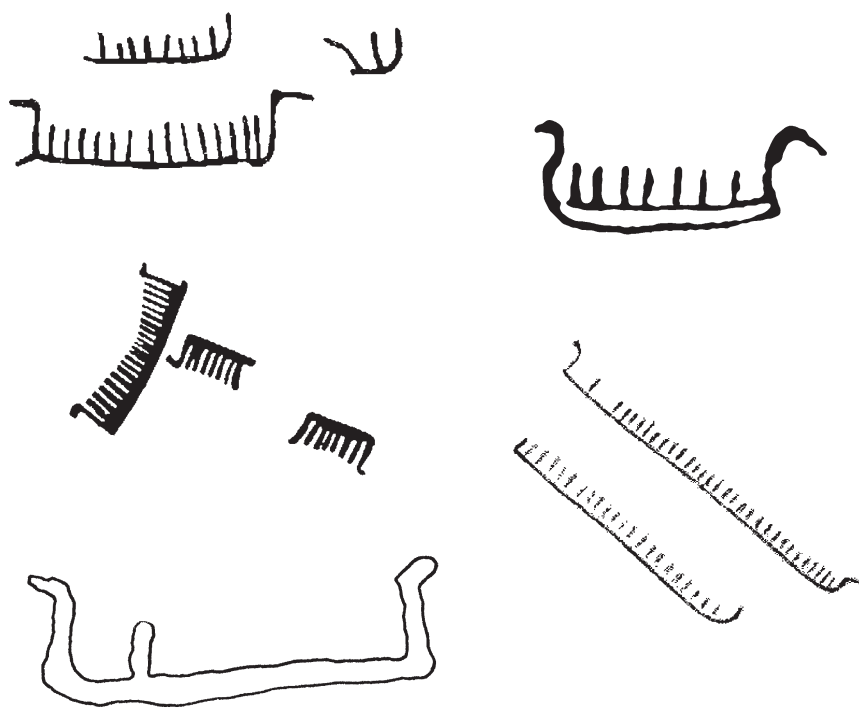


Fig. 4. Rock carvings from Rogaland, Bohuslän and Östergötland

²⁷ See further: C.-A. Althin, *Studien zu den bronzzeitlichen Felszeichnungen von Skåne* (Lund – København 1945) I, 184–187, Abb. 94–98; G. von Merhart, *Hallstatt und Italien. Gesammelte Aufsätze zur frühen Eisenzeit in Italien und Mitteleuropa*, hrsg. von G. Kossack (Mainz 1969) Taf. 44, 47, 48; J. Bouzek, *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B. C.* (Praha 1985) p. 174, fig. 87.12; p. 177, fig. 88.5.

Given the vast number of ship representations on Scandinavian rocks, it is fair to say that the type we are interested in is rare. However, its distribution covers southern Norway (Rogaland),²⁸ western Sweden (Tanum²⁹ and Kville,³⁰ Bohuslän, and nearby island Tjörn³¹) and eastern Sweden (Skälv and Herrebro, Östergötland).³² So its poor incidence in terms of numbers could be due to its relative insignificance for cultic purposes (it may be characteristic that in no case a divine figure appears near or on a ship of the type in question). It is also worth noting that the ships with identical bow and stern constitute a larger (though, again, relatively insignificant) type among the Scandinavian petroglyphs; Tacitus mentions their existence in Sweden (*Germ.* 44), they are shown on early mediaeval stones from Gotland, and were used by the Vikings.

Propelling ships by paddling rather than rowing was another longstanding tradition of Scandinavian seafaring. Petroglyphs, archaeological finds, and testimony by Tacitus agree on this point.³³ Now, while Egyptian ships on the reliefs in Medinet Habu are shown as equipped with rowlocks, those of the Sea Peoples are not, which apparently means that they were propelled by paddles.

There is, however, one seemingly disturbing point. While the ships of the Sea Peoples are shown to rely on sail, there is widespread belief, based on both petroglyphs and the mentioned passage by Tacitus, that the sail was unknown in early Scandinavia. But I find it unbelievable that such a discovery as old as the sail had not reached Scandinavia by the first century AD; nor does it seem likely to me that it was unknown in the latter half of the second millennium BC. We should think instead about particular features of our sources. The representations of ships on the Scandinavian rock carvings typically belong to the cultic sphere.³⁴ It is easy to see that a ship transporting the sun or a god or the dead should not depend on capricious winds. So the sun ship on an Attic geometric cup has neither mast nor sail,³⁵

²⁸ E. Fett, P. Fett, *Sydvestnorske Helleristninger* (Stavanger 1941) Pl. 39 D.

²⁹ P. Gelling, H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun* (London 1969) 34, Fig. 16.

³⁰ Å. Fredsjö, *Hällristningar i Kville härad, Kville socken* (Göteborg 1981) 112, 91 Pl. III.

³¹ J. Pettersson, G. Kristiansson, *Hällristningar på Tjörn* (1977) 118. Fig. 75 (not reproduced in this paper).

³² A. Nordén, *Felsbilder der Provinz Ostgotland* (Hagen i. W. – Darmstadt 1923) Taf. 43, 54.

³³ A. Nordén, “Die Schiffbaukunst der nordischen Bronzezeit”, *Mannus* (1939) 347–398, esp. 391–394.

³⁴ See O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt am Main 1934); P. Gelling, H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun* (n. 29); J. Coles, *Shadows of a Northern Past. Rock Carvings of Bohuslän and Østfold* (Oxford 2005).

³⁵ J. S. Morrison, R. T. Williams, *Greek Oared Ships* (Cambridge 1968) Pl. 6 c.

though sailing was common in the Aegean of that as well as of earlier times. The absence of a mast and sail on carvings can be thus due to a certain religious logic and the corresponding cultic tradition. It is, further, possible that early Scandinavians used a removable mast, as in Homer. This could have misled Tacitus' informant. One may also think about particular conditions of seafaring that made the use of a sail unwelcome; or about particular conditions and tactics of raiding. It is not impossible after all that the raiders of Scandinavian descent adopted extensive use of sailing only when they found themselves in Mediterranean waters. All these qualifications admitted, one can hardly avoid the conclusion that a rock in Järrestad has preserved evidence of a Bronze Age Scandinavian ship with a sail (Fig. 5). It is remarkable, further, that the yard of the Järrestad ship curves down, and while this feature is not at all common in Mediterranean Bronze Age ships, it is characteristic of the ships of the Sea Peoples as they are shown at Medinet Habu.³⁶



Fig. 5. Rock carving from Järrestad

Thus, the presented material strongly confirms, on the one hand, Kimmig's general idea of the European provenance of the Sea Peoples ship type, but, on the other hand, points to Scandinavia rather than the Danube valley as the region of its origin.³⁷

To be sure, the Sea Peoples were a coalition. The likely Scandinavian origin of their ship type means that the Sea Peoples may have included groups that ultimately came from north-western Europe, that is, from those parts of Europe where the formation of the Tocharian language should have taken place. I am not aware of likely traces of the Tocharians in Scandinavia, but they seem to be found nearby, in the Netherlands and

³⁶ S. Wachsmann, *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age* (London 1998) 252 f. Egyptian ships at Medinet Habu display, however, the same feature.

³⁷ It is also worth noting that the horned helmets of the Shardana and the decoration of their shields, both shown on Egyptian monuments (cf. n. 8), find good parallels in contemporary southern Scandinavia and that attaching importance to migratory birds (as manifested in the decoration of the Sea Peoples ships) is natural for the people who experience severe winters.

northern Germany. The variants of the ultimately common name of the Τευκροί = Tkkr = Tocharians are recognizable, I suggest, in such Germanic ethnic and geographical names as *Tencteri*, *Tungri*, *Texuandri*, *Toxandria*.

Tencteri of the Roman writers appear in manuscripts of Ptolemy's *Geography* as Τέγκεροι or Τέκκεροι (2. 11. 9). In the times of Caesar, they dwelled in what is now the Netherlands (*B Gall.* 4. 1). It is clear from a report by Tacitus (*Hist.* 4. 64 et al.) that the *Tencteri* and the *Tungri* were two different peoples in the first century AD, but this was not necessarily so one thousand years earlier. On the one hand, *Tencteri*, *Tenkeri* / *Tekkeri* are obviously reminiscent of *Tkkr*. On the other hand, *Tungri* may be related to Τευκροί: one compares, for instance, two variants of a Greek name as Τυνδάρεως and Τευδάρεως or two forms of the same verb as τυγχάνω and τεύξομαι.

Toxandria, a region to be located in northern Belgium and the southern part of the Netherlands, is frequently mentioned in mediaeval sources; however, it appears already in Ammianus Marcellinus (17. 8. 3). Pliny locates in that region, by the river Scalda = Scheldt, the *Texuandri*. He notes that they are known under many particular names (*HN* 4. 106). One can see that various testimonies point to essentially the same region. To be sure, a degree of caution is necessary when one tries to identify the “original” home of a people that, in the course of its wandering, reached both modern Israel and modern China. Concerning the *Tungri*, we have an assertion by Tacitus (with no further authority cited) according to which they came one day as invaders to the left side of the Rhine. More precisely, he says that ‘the people who first crossed the Rhine, and expelled the Gauls, and are now called *Tungri*, were then named Germans; which appellation of a particular tribe, not of a whole people, gradually prevailed; so that the title of Germans, first assumed by the victors in order to excite terror, was afterwards adopted by the nation in general’ (*Germ.* 2). However, the Rhine is a long river; and if the *Tungri* crossed the low Rhine, we are still within the same region.³⁸

It is a rare case when one understands what the name of a given people means. However, Τευκροί as well as *Tocharoi*, etc. can be possibly related to Indo-European *toksom, ‘bow’,³⁹ and thus the name can be interpreted

³⁸ It may be relevant to note that ‘there is a unique Tocharian-Germanic isogloss in that Tocharian A *kolām* ‘boat’ and Tocharian B *kolmo* ‘boat’ would appear to be cognate with Old High German *skalm* ‘boat’ – Mallory, Mair (n. 16) 289. The use of boats and ships was of high importance in the Netherlands until recent times.

³⁹ Cf. J. P. Mallory, D. Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World* (Oxford 2006) 246: ‘...*tóksoṃ ‘bow’ (Grk *tókson*, which must go back to the Bronze Age at least as it is attested in Mycenaean *to-ko-so-wo-ko* ‘bow-makers’, Skyth *taxša*)’.

as the ‘archers’ – all the more so that the tradition presents Τεῦκρος as a famous archer.⁴⁰ To be sure, such a proposal requires a further examination, and the meaning of the name is, after all, a rather insignificant point. Of more importance is that linguistics seems in a good agreement with the emerging route of the migration from north-western Europe to the Tarim Basin through Greece and Anatolia, for it was suggested that Tocharian ‘established later relationships with Greek after earlier relationships with languages further to the northwest.’⁴¹

Dmitri Panchenko

*Bibliotheca classica Petropolitana,
St. Petersburg State University*

В своем очерке египетской истории Геродот рассказывает о царе по имени Сетос. Он называет его жрецом Гефеста и утверждает, что царь этот безрассудно пренебрегал сословием египетских воинов и потому остался без их поддержки, когда на Египет напал могущественный враг. Однако царя спасли мыши, которые, обрушившись на вражеское войско, съели всю его амуницию. За два века до Геродота Каллин упоминает весьма сходную историю: тевкрам было велено оракулом поселиться в той стране, где на них нападут порождения земли. В Троаде, куда тевкры приплыли с Крита, мыши съели всю их воинскую амуницию. Сюжет о мышах, делающих войско бессильным, попал в Египет вместе с тевкрами, которых ученые давно отождествляют с *Tkkr* египетских источников – одним из “народов моря”. История, в высшей степени близкая той, что рассказана Геродотом, всплывает в китайском сочинении VII в. н. э. Действие на сей раз происходит на территории Таримского бассейна (в современном западном Китае). Здесь же были обнаружены памятники тохарского языка – самого восточного из всех индоевропейских языков. Фонетика позволяет предположить, что тевкры, *Tkkr* и тохары – одно и то же имя, а появление связанного с тевкрами редкого мотива как в Египте, в котором тевкры, несомненно, бывали, так и в Таримском бассейне, где жили тохары, делает эту связь в высшей степени вероятной. Если лингвистика показывает, что тохарский язык должен был сформироваться скорее на западе Европы, нежели в Восточном Средиземноморье, то это затруднение вполне устранимо. Облик кораблей “народов моря” ведет нас в Скандинавию, тогда как локализуемые преимущественно в Нидерландах такие этнонимы и топонимы, как *Tencteri*, *Tungri*, *Texuandri*, *Toxandria*, могут иметь общее происхождение с Τεῦκροί, *Tkkr* и “тохарами”.

⁴⁰ Н. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1960) s. v. Τεῦκρος, cites A. J. van Windekens for the idea that this name means ‘archer.’

⁴¹ Mallory, Mair (n. 16) 286.

ИСТОЧНИК НОВЕЛЛЫ ОБ АДРАСТЕ (Hdt. I, 34–45)

В начале первой книги *Истории* Геродот рассказывает о несметных богатствах Креза, о советах, данных ему Солоном, и о несчастьях, постигших лидийского царя, вплоть до потери царства. Несчастья эти придадут Крезу мудрость, и впоследствии он скажет: Τὰ δὲ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε (I, 207). Однако первое из несчастий, которое в рассказе Геродота следует сразу за предостережением Солона, было для Креза самым страшным¹ – сын его, Атис, погиб на охоте от руки Адраста, чужеземца, которого Крез приютил, очистил от скверны и которому поручил охранять Атиса во время охоты.

Вопрос о происхождении этого рассказа, конечно, ставился неоднократно. Большинство исследователей сходится на том, что точный источник новеллы установить невозможно и несомненно лишь, что она *не* восходит к дельфийской традиции.² Так, Ашерс пишет в своем комментарии к I, 34–45:

The logical and moral connection between Croesus' arrogance and the subsequent story of the tragic death of his son is clear. Croesus apparently had two sons and a daughter (Nanis: Hermesianax fr. 6 Diehl). It was well

¹ Об этом свидетельствует реакция Креза – Геродот сообщает, что он два года не мог оправиться от потери сына: Κροῖσος δὲ ἐπὶ δύο ἔτεα ἐν πένθει μέγαλ' ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἐστερημένος (I, 45). Без сомнения, Геродот намеренно помещает новеллу об Адрасте сразу после разговора Креза с Солоном – так историк предлагает читателю сравнить несчастье Креза с ответом Солона, считавшего наиболее счастливым из людей афинянина Телла, который дожил до старости и видел живыми и здоровыми не только детей, но и всех своих внуков (I, 30).

² Эту точку зрения отстаивает Флауер в своей статье. Относительно эпизода об Атисе она отмечает: "There is no evidence to suggest that the story of Atys and Adrastus was from a Delphic source and it is not associated with any of Croesus' dedications" (H. I. Flower. Herodotus and the Delphic Traditions about Croesus // M. Flower, M. Toher (eds.). *Georgica: Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, BICS Suppl. 58 [1991] 72). Пауэлл же считал, что ни один из этих эпизодов (ни разговор с Солоном, ни гибель Атиса) не восходит к дельфийской традиции – J. E. Powell. *The History of Herodotus* (Amsterdam 1967) 14.

known in Lydia that one of his sons met a violent death, but everything else is fiction. The very names Atys and Adrastus were thought symbolic, standing for Misfortune (ἄτη) and Necessity (ἀδράστεια), respectively.³

Хотя прямых параллелей к истории об Адрасте не существует, попытки найти геродотовский источник все же предпринимались, как правило, по следующим направлениям.

(1) Исходя из деталей рассказа.

Тот же комментарий Ашерри предлагает связать Адраста с городом Адрастией в Мисии, где находился храм Немезиды,⁴ и заключает: “It seems likely that the story has its origin in a local aetiological saga”. Однако против мисийского или лидийского источника свидетельствует присутствие греческих реалий (таких, как три эпитета Зевса – καθάρσιος, ἐπίστιος, ἐταίρηος, которые регулярно используются в контексте ритуального очищения;⁵ и обыгрывание имени Адраст как ‘неизбежный’): элементы такого рода придают новелле несомненный греческий отпечаток, что свидетельствует, согласно А. И. Доватуре, о греческом происхождении или, по крайней мере, о греческой передаче рассказа.⁶

(2) Исходя из манеры повествования.

Геродот придает своей новелле четкую структуру – его рассказ чередуется с речами персонажей:⁷ в авторском повествовании описывается лишь развитие событий, причем Геродот воздерживается от прямых оценок происходящего; зато диалоги персонажей, прерывающие повествование, уточняют, в каком свете следует видеть события, что движет персонажами и как они сами относятся к произошедшему. Отмечалось, что структура и весь тон рассказа имеют много схожего

³ D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, O. Murray, A. Moreno. *A Commentary on Herodotus, Books I–IV* (Oxford 2007) 104, ad I, 34–45. На предполагаемый ближневосточный источник ссылается и Кьяссон: C. C. Chiasson. Herodotus’ Use of Attic Tragedy in the Lydian Logos // *CA* 22 (2003) 14 n. 29.

⁴ В пользу этого говорил бы тот факт, что во всей *Истории* слово νέμεσις используется один только раз в I, 34 (см. J. E. Powell. *A Lexicon to Herodotus* [Hildesheim 1977] s. v.).

⁵ Использование этих эпитетов (и их близких синонимов) описывает в приложении к своей статье Бликман: D. R. Blickman. The Myth of Ixion and Pollution for Homicide in Archaic Greece // *CJ* 81 (1986) 206–208.

⁶ “Еще одним признаком, по которому можно определить греческое происхождение рассказа или, по крайней мере, передачу негреческого рассказа греческими посредниками, может служить известный греческий отпечаток, лежащий на рассказе” (А. И. Доватур. *Повествовательный и научный стиль Геродота* [Л. 1957] 80; ср. также примеры на страницах 80–82).

⁷ Подробный нарратологический комментарий дает Ирен де Йонг: I. J. F. de Jong. Aspects narratologiques des *Histoires* d’Hérodote // *Lalies* 19 (1999) 244–251.

с трагедией⁸ – поэтому неоднократно предпринимались попытки возвести эпизод к некой недошедшей до нас трагедии или даже “лидийской трилогии”.⁹ Фрагмент трагедии о Гиге, опубликованный Эдгаром Лобелем в 1949 г., показывает, что такая возможность не исключена,¹⁰ однако без опоры на конкретную драму (пусть даже сохранившуюся в виде нескольких фрагментов или хотя бы изображения – такого, как знаменитая ваза Микона, изображающая Креза на костре) для эпизода об Атисе и Адрасте такое решение остается ничем не подтвержденной гипотезой.

Формулировка Ашери “в Лидии было хорошо известно, что один из сыновей Креза погиб насильственной смертью, а все остальное – вымысел”,¹¹ хорошо резюмирует то, что можно с уверенностью сказать о происхождении данной новеллы, и именно эта посылка должна лечь в основу любой реконструкции. Сразу же уточним, что, скорее всего, “вымысел” принадлежит самому Геродоту, а не лидийской традиции или какому-либо иному источнику: на протяжении этой, достаточно длинной, новеллы Геродот не упоминает ни единого источника, не использует в повествовании *accusativus cum infinitivo* и ни единой оговоркой или критическим замечанием не указывает на свое согласие или несогласие: отсутствие этих элементов на протяжении одиннадцати глав свидетельствует о том, что рассказ является либо вымышленным, либо, по мнению историка, совершенно непроверяемым.¹² Более того, выражение $\omega\varsigma\ \epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$ в самом начале новеллы

⁸ См., к примеру, H. R. Immerwahr. *Form and Thought in Herodotus*, APA Monographs (Cleveland 1966) 71; R. Riecks. Eine tragische Erzählung bei Herodot (*Hist.* I, 34–45) // *Poetica* 7 (1975) 32–37; A. Lesky. Tragödien bei Herodot? // K. H. Kinzl (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory: Studies presented to Fritz Schachermeyr on the Occasion of his Eightieth Birthday* (Berlin 1977) 226–227; Chiasson (см. прим. 4) 9–12.

⁹ B. Snell. Gyges und Kroisos als Tragödienfiguren // *ZPE* 12 (1973) 205 n. 19. Ср. также обсуждение этой гипотезы у Chiasson ([см. прим. 4] 413–14); она решительно отвергается в комментарии Ашери и др. (см. прим. 4) 141, ad I, 86–87.

¹⁰ Естественно, Геродот не мог напрямую опираться на трагедию о Гиге, поскольку, как убедительно показали Курт Латте и Альбин Лески (K. Latte. Ein antikes Gygesdrama // *Eranos* 48 [1950] 136–144; A. Lesky. Das hellenistische Gygesdrama // *Hermes* 81 [1953] 1–10), фрагмент этот восходит, скорее всего, к эллинистическому периоду.

¹¹ См. выше; того же мнения придерживается Riecks (см. прим. 8) 30–31.

¹² Иначе: C. Darbo-Peschanski. *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodoteenne* (Paris 1987) 123–124. Она утверждала, что точный источник не указывается, если рассказ принадлежит традиции (“une tradition, née d’une collectivité difficile à cerner dans l’espace et dans le temps”) или если Геродот не хочет выделить этот рассказ из окружающего контекста. Объяснение это, однако, подходит лишь для небольшой части подобных пассажей. Значительно более тонкий анализ был

(единственный раз в течение одиннадцати глав, когда историк говорит от своего имени) задает отношение к рассказу, показывая, что Геродот реконструирует наиболее вероятные причины произошедшего.¹³

Итак, если исходить из предпосылки, что Геродот не имел точных сведений о смерти сына Креза и самовольно придал данному эпизоду ту сюжетную канву, которую он имеет, то вопрос об источниках следует переформулировать: почему Геродот отдал предпочтение именно такому развитию сюжета/событий и каковы источники этого сюжета?

В действительности, если посмотреть на “ядро” эпизода, отбросив конкретные детали (такие, как вебрь и просьба мисийцев о помощи, честолубие недавно женившегося Атиса, охота), то основную проблему, которую Геродот всесторонне исследует в главах I, 34–45, можно свести к следующему: в случае, если от неточно брошенного копья погиб юноша, кто виноват в этой смерти? Бросивший ли? – но он не имел злого умысла. Юноша ли? – но он ненароком оказался на пути копья. Отец ли, который позволил сыну пойти на охоту, тем самым допустив опасную ситуацию? – но его, потерявшего любимого сына, менее всего кажется возможным винить.

Именно такая отвлеченная формулировка может, как кажется, подсказать источник Геродота: он опирается не на текст и не на устный рассказ из лидийского цикла, а на спор между двумя своими современниками, Периклом и Протагором, свидетельство о котором нам сохранил Плутарх. В жизнеописании Перикла он сообщает (гл. 36):

τὸ δὲ μεῖράκιον ὁ Ξάνθιππος ἐπὶ τούτῳ χαλεπῶς διατεθεὶς ἐλοιδόρει τὸν πατέρα, πρῶτον μὲν ἐκφέρων ἐπὶ γέλῳ τὰς οἴκοι διατριβὰς αὐτοῦ καὶ τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν. πεντάθλου γάρ τινος ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως

предложен Фаулером (R. L. Fowler. Herodotos and His Contemporaries // *JHS* 116 [1996] 76–80). Разбирая всевозможные стилистические приемы, которыми Геродот может показать свое отношение к материалу, Фаулер так характеризует отсутствие авторских замечаний: “Voice-markers occur so often that in reading through him one begins to notice their *absence* more than their presence. <...> Interestingly the places where Herodotos steps aside and allows the eye of the reader to behold the events directly are those places where his imagination as a story-teller is given the freest rein: in telling anecdotes and in composing speeches. The absence of markers is no guarantee of objectivity; by the same token, a plethora of markers does not imply an historian who is allowing his own personality to get in the way of his job” (*ibid.*, 76).

¹³ “When dealing with the question of Croesus’ guilt or innocence and Delphi’s viewpoint on the matter, it is important to remember that it is Herodotus himself, and not Delphi, who chooses to interpret the fate of Croesus’ son Atys as a punishment from the gods at I, 34 <...> The key phrase here is ὡς εἰκόσαι, which shows that this is a deduction made by Herodotus himself when he was combining different traditions into a chronological account of Croesus’ reign” (Flower [см. прим. 2] 72).

καὶ κτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαπο-
ροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας
κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρή τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.

Несчастный случай, произошедший с Эпитимом из Фарсала,¹⁴ воз-
можно, во время одного из общегреческих соревнований, вызвал дис-
куссию между ведущим политиком и наиболее влиятельным из со-
фистов: судя по тому, что сообщает Плутарх, дискуссия эта имела
прежде всего – если не исключительно – юридический характер.¹⁵ Ка-
зус был действительно интересным. Афинское законодательство тре-
бовало наказания за любую насильственную смерть, даже произо-
шедшую из-за несчастного случая (если виновник убийства не был
известен, то иск вчинялся против безымянного виновника; кроме того,
судебное разбирательство могло вестись против животных и неоду-
шевленных предметов, оказавшихся причиной насильственной смер-
ти, в случае, если к ней не был причастен никто из людей).¹⁶ При
определенных обстоятельствах, которые перечисляются у Демосфе-
на и Аристотеля,¹⁷ убийство считалось законным и не наказывалось:
в частности, насильственная смерть во время состязаний в борьбе
представляла одно из таких исключений. Однако некоторые случаи
не попадали ни в одну из перечисленных в законе категорий, и для
них существовал особый суд – Дельфиний. Макдауэлл показывает, что
в Дельфинии разбиралось не виновность или невинность подсуд-
имого, а вопрос о том, каковы обстоятельства убийства и можно ли

¹⁴ Одна группа рукописей дает его имя как Эпитимий из Фарсала: однако имя это стоит в родительном падеже (Ἐπιτιμίου τοῦ Φαρσαλίου UMA), что создает трудности с точки зрения синтаксиса. В изданиях это чтение не принимается.

¹⁵ Для Перикла, конечно, этот вопрос был интересен с точки зрения юридической – иначе сложно представить себе, чтобы он мог потратить целый день на его рассмотрение; о том, что Протагор серьезно интересовался юриспруденцией, мы можем судить по тому, что в Фуриях именно он писал законы для новой колонии (Protag. fr. 1 DK = Diog. Laert. IX, 50).

¹⁶ ὅταν δὲ μὴ εἰδῇ τὸν ποιήσαντα, τῷ δράσαντι λαγχάνει· δικάζει δ' ὁ βασι-
λεὺς καὶ οἱ φυλοβασιλεῖς, καὶ τὰς τῶν ἀψύχων καὶ τῶν ἄλλων ζώων (Aristot. *Ath. Pol.* 57, 4). См.: D. M. MacDowell. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators* (Manchester 1963) 85–89.

¹⁷ У Демосфена закон, освобождавший от наказания при определенных об-
стоятельствах, цитируется целиком: Ἐάν τις ἀποκτεῖνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν
ὁδῷ καθελὼν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ' ἀδελφῇ
ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢν ἂν ἐπ' ἐλευθέροις παισὶν ἔχῃ, τοῦτων ἕνεκα μὴ
φεύγειν κτείναντα (Dem. 23, 53). В *Афинской политике* же этот закон приводится
в несколько измененном и сокращенном виде: ἐάν δ' ἀποκτεῖναι μὲν τις ὁμολογῇ,
φῇ δὲ κατὰ τοὺς νόμους, οἷον μοιχὸν λαβὼν, ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐν ἄθλῳ
ἀγωνιζόμενος, τοῦτ' ἐπὶ Δελφινίῳ δικάζουσιν (57, 3).

его считать “законным”.¹⁸ В частности, гибель Эпитима представляла именно такой неоднозначный случай: убийство явно было преднамеренным, однако оно не могло быть оставлено без наказания, поскольку не попадало в категорию ἐν ἄθλῳ ἀγωνιζόμενος. М. Гагарин пишет:

The phrasing in Aristotle (ἐν ἄθλῳ ἀγωνιζόμενος) implies that only the killing of an opponent in a competition was specifically designated as lawful by the law. <...> I suspect the law applied only primarily, if not solely, to death in physical combat (i.e., in boxing or wrestling contests), since only in these could the risk of a homicide be great enough to inspire a special law exempting the death from normal homicide procedure. If we can believe Plutarch’s report (*Per.* 36, 3) that Pericles and Protagoras discussed the case of an unintentional killing with a javelin in the course of a pentathletic competition, we may perhaps infer that even during a competition such a death was not at this time legally exempt from punishment.¹⁹

Итак, три возможности, обсуждавшиеся Периклом и Протагором, соответствовали афинскому законодательству: нужно было наказать невольного убийцу, устроителей соревнований или копье. Неизвестно, поднимался ли вопрос о том, чтобы переложить ответственность на погибшего (представив его как самоубийцу); также маловероятно, чтобы скверна, от которой весь город мог пострадать за безнаказанную смерть, обсуждалась ими всерьез.

Несомненно, Геродот знал об этой дискуссии. Во-первых, историк был вхож в ближайший круг Перикла,²⁰ был дружен с Протагором,²¹ и неслучайно, что при основании колонии в Фуриях софист и историк оказались одними из первых поселенцев.²² Во-вторых, даже если

¹⁸ MacDowell (см. прим. 16) 71.

¹⁹ М. Гагарин. Self-defence in Athenian Homicide Law // *GRBS* 19(1978) 116 n. 24.

²⁰ Для Якоби близость к Периклову кругу была одним из немногих точных фактов в биографии Геродота: “Eine der sichersten Tatsachen in Herodots Leben ist seine intime Verbindung mit Athen und im besondern mit dem Kreise um Perikles” (F. Jacoby. *Herodotos* // *RE* Suppl. 2 [1913] 233).

²¹ Макнил хотел считать их близкими друзьями, распившими не один кра-тер вина в доме Перикла (R. A. McNeal. *Protagoras the Historian* // *History and Theory* 25 [1986] 299); более умеренный взгляд на их отношения у Розалинд Томас (R. Thomas. *The Intellectual Milieu of Herodotus* // C. Dewald, J. Marincola (eds.). *Cambridge Companion to Herodotus* [Cambridge 2006] 67–68).

²² Точная дата прибытия Геродота в Фурии нам неизвестна. Якоби считал, что он поехал туда позже основной экспедиции (Jacoby [см. прим. 20] 224–226). Легран и Виктор Эренберг склоняются к тому, что Геродот принимал участие в экспедиции 443 года (Ph.-E. Legrand. *Hérodote. Introduction* [Paris 1932] 15–16; V. Ehrenberg. *The Foundation of Thurii* // *AJP* 69 [1948] 169–170). Наиболее решительным является мнение Пауэлла: “Herodotus could only call himself Θούριος if

предположить, что от самих спорщиков Геродот не слышал ничего ни о самом казусе, ни об основных приводимых аргументах, то вопрос, ими поставленный, явно обсуждался в обществе²³ и в особенности в софистических кругах. Как кажется, дискуссия эта получила прямое отражение в трех дошедших до нас произведениях второй половины V в. до н. э.: во второй тетралогии Антифонта, в трагедии Софокла *Ларисейцы* и в новелле об Адрасте у Геродота.²⁴ Каждый из этих авторов по-своему трактовал этот сюжет, и соответственно, по-своему расставлял акценты, стремясь представить свое решение в этой дискуссии. Объединяет эти три текста непредумышленное убийство в ситуации, которая *a priori* не представляла особой опасности, и поиск виновного – причем авторы стараются всеми способами свести к минимуму вину самого метателя.

1. Вторая тетралогия Антифонта представляет собой обмен речами в суде между двумя отцами – отцом юноши, погибшим в палестре, и отцом юноши, бросившим копье и поневоле ставшим убийцей. Из-за совпадения в общем подходе к юридическому казусу и в деталях конкретных дел спор между Периклом и Протагором регулярно приводится если не как источник Антифонта, то, по крайней мере, как близкая параллель.²⁵ Заметим, что, как и в том споре, для Антифонта основным является вопрос об уголовной ответственности. Однако, поскольку он переносит обсуждение уже в суд (хоть и воображаемый), а это подразумевает форму “истец против ответчика”, то, естественно, виновность третьего лица (или предмета) уже не рассматривается: отец-истец, при-

he had resided as a citizen at Thurii; and since there is no mention of colonists having been sent there subsequently to the original foundation early in 443 BC, while on the other hand <...> Herodotus had returned to Athens by 430 BC, it was in all probability in the actual year 443 BC that he went to Thurii” (Powell [см. прим. 2] 64).

²³ Об этом свидетельствует сам Плутарх, говоря, что сын Перикла “выносил на осмеяние” частные разговоры отца (ἐκφέρων ἐπὶ γέλωτι).

²⁴ Сопоставление всех трех текстов друг с другом и со свидетельством дискуссии Перикла и Протагора, насколько нам известно, ранее не предпринималось, хотя их близость между собой по отдельности была замечена. Разумеется, сходство сюжета второй тетралогии с дискуссией Перикла и Протагора, пересказанной у Плутарха, указывается во всех изданиях Антифонта. Жерне отмечает сходство одного пассажа у Антифонта с новеллой об Адрасте (см. прим. 26), а трагедию *Ларисейцы* привлекает к обсуждению неумышленного убийства М. Гагарин в одной из сносок (Gagarin [см. прим. 19] 116 n. 24).

²⁵ L. Gernet (ed.). *Antiphon. Discours suivis des fragments d'Antiphon le sophiste* (Paris 1954) 11–12. М. Гагарин, однако, полагает, что установить зависимость Антифонта от дискуссии Протагора и Перикла невозможно: “Speculation on the influence of Protagoras on Antiphon (or *vice versa*) is futile. Whether or not an actual incident gave rise to these (and other) discussions, the story indicates that the causes of and responsibility for accidental events occupied the attention of many intellectuals at this time” (М. Гагарин [ed.]. *Antiphon: the Speeches* [Cambridge 1997] 144–145).

знаявая, что убийство было неумышленным, пытается доказать, что метнувшего копье юношу все же следует наказать; отец-ответчик в свою очередь — что погибший двигался навстречу летящему копью и поэтому именно его следует считать “убийцей” (αὐθέντης) самого себя.²⁶

Помимо этого отличия, обусловленного жанром текста, у Антифонта дополнительно появляется психологизм, поскольку речи произносятся от лица конкретных персонажей. Наконец, важно, что отец-истец, стремясь убедить судей в том, что юноша, метнувший копье, должен быть наказан, настойчиво утверждает, что в противном случае на город падет скверна.²⁷

2. В основе трагедии Софокла *Ларисейцы*, от которой до нас дошло шесть фрагментов (десять стихотворных строк и одна глосса), лежал миф о нечаянной смерти Акрисия от руки Персея, неточно метнувшего диск во время состязаний. Согласно мифу, Акрисий был предупрежден оракулом, что погибнет от руки своего собственного внука, и потому избегал его, переселившись в Ларису.²⁸ Там Персей нашел своего деда и уговорил его вернуться в Аргос; в честь примирения деда и внука были устроены игры. Если реконструкция Пирсона²⁹ верна, то у Софокла устройтелем соревнований был сам Акрисий. В таком случае Софокл усилил трагическую иронию, переложив,

²⁶ В первой защитной речи отец-ответчик пытается привести все возможные аргументы, чтобы переложить вину со своего сына на погибшего юношу, но не называет прямо произошедшее “самоубийством”; само же слово αὐθέντης произносит негодующий отец-обвинитель во второй своей речи (Antiph. B, γ, 4 и 11). Употребление αὐθέντης во второй тетралогии было подробно разобрано Жерне: L. Gernet. *Droit et société dans la Grèce ancienne* (Paris 1955) 30–31.

²⁷ Скверна, связанная с убийством, упоминается во второй тетралогии в общей сложности трижды: дважды ее приводит в качестве аргумента отец-истец (Antiph. B, α, 2; γ, 8; 10–11), и один раз этого вопроса касается отец-ответчик (Antiph. B, β, 8–9). Паркер отмечал, что в *Тетралогиях* вообще вопрос о скверне поднимается значительно чаще, нежели в настоящих судебных речах: R. Parker. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford – New York 2003) 126. Согласно Жерне, именно вопрос о скверне позволяет сблизить вторую тетралогию с новеллой об Адрасте: Gernet (см. прим. 25) 80 п. 2.

²⁸ E. Kuhnert. Perseus // W. H. Roscher (Hg.). *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* III (Leipzig 1887–1909) 1993.

²⁹ A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles* (Cambridge 1917) 47–48; того же мнения придерживается и Kuhnert (см. прим. 28), *ibid.*; Зелинский же полагал, что устройтелем состязаний был царь Ларисы Тевтамид. В самом фрагменте нет определённых указаний, о ком идет речь; единственным указанием в пользу того, что устройтелем был Акрисий, может служить глагол κρύσσεται, стоящий в меди; однако, как отмечает Пирсон в комментарии, медиальная форма может иметь каузативный оттенок (“заставляет объявить”) и не обязательно подразумевает заинтересованность агента.

насколько возможно, вину на убитого (Акрисий “виноват” в своей гибели не только тем, что оказался на пути диска, но и тем, что сам же и устроил соревнование) и уменьшив, соответственно, вину убийцы. Вина Персея, кроме того, облегчена, во-первых, тем, что это был уже третий его бросок и что в самый момент броска его то ли толкнул, то ли помешал ему, подойдя слишком близко, дотиец Элат,³⁰ во-вторых, попадание было не прямым – диск отскочил от земли; наконец, если Пирсон прав в своей реконструкции, рана не была смертельной и Акрисий умер не сразу.

Более чем вероятно, что божественное предостережение также играло важную роль в *Λαρίσαιοι*, хотя ни один из сохранившихся фрагментов Софокла на это прямо не указывает: о существовании оракула нам известно из пересказа Ферекида, сохранившегося в схолиях в Аполлонию Родосскому, и из Аполлодора;³¹ сам жанр трагедии предполагает перенос вопроса о вине из сферы юридической в сферу этики и традиционных верований.³² Заметим, наконец, что незначительные изменения в деталях – Персей метал диск, а не копье – не должны были помешать публике (или той ее части, которая либо слышала о дискуссии Перикла и Протагора, либо же просто знала о случившемся с Эпитимом из Фарсала) провести параллель между мифом и современностью.

3. Новеллу об Адрасте, Крезе и Атисе следует, как кажется, считать еще одним отражением в литературе этой юридической дискус-

³⁰ Soph. fr. 380 Radt: καὶ μοι τρίτον ῥίπτοντι Δωτιεύς ἄνῃρ / ἄγχοῦ προσῆψεν Ἐλάτος ἐν δισκήματι. Дошедший текст явно испорчен; для глагола προσῆψεν предлагались разные замены. В словаре *LSJ* глаголу в этом фрагменте придается значение ‘приблизиться’ (‘same very near me’), но не приводится параллелей для подобного значения. Август Наук предлагал конъектуру προσῆξεν: хотя это исправление минимально, смысл получается несколько странным (сложно представить себе ситуацию во время соревнований, когда бы один атлет бросился к другому во время броска); дальше отходит от сохранившегося текста Харрис, заменяя рукописное ἄγχοῦ προσῆψεν на ἄγκῶνος ἥψατ’ (‘‘коснулся локтя’’): Н. А. Harris. A fragment from the *Larissaioi* of Sophocles // *CR* 24 (1974) 4–5.

³¹ *Scholia in Ap. Rhod.* 4, 1090 (= *FHG* I, 76); [*Apollod.*] *Bibl.* II, 47.

³² Так, Жан-Пьер Вернан, в общем с Видаль-Наке труде о греческой трагедии, обсуждая регулярное использование трагиками юридических терминов и понятий, замечает, что употребляются они иначе, нежели в судебном красноречии: “Aucune tragédie n’est en effet un débat juridique, pas plus que le droit ne comporte en lui-même rien de tragique. Les mots, les notions, les schèmes de pensée sont utilisés par les poètes tout autrement qu’au tribunal ou chez les orateurs. Hors leur contexte, ils changent en quelque sorte de fonction. Sous la plume des Tragiques, ils sont devenus, mêlés et opposés à d’autres, les éléments d’une confrontation générale des valeurs, d’une mise en question de toutes les normes...” (J.-P. Vernant, P. Vidal-Nacquet. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* [Paris 1986] 22–23).

сии V в. Геродот действует в значительной мере подобно Софоклу, взяв эпизод, известный ему лишь в самых общих чертах,³³ придав ему сходство с несчастным случаем на спортивном состязании и таким образом внося собственный вклад в последовавшую за ним дискуссию. Геродот избрал для гибели Атиса момент, когда другие охотники были свидетелями тому, что убийство было неумышленным: для этого наиболее подходящим был заключительный этап охоты на крупного зверя, когда тот уже запутался в сетях, а охотники, окружив его, мечут в него дротики.³⁴ И так же, как юноша из второй тетралогии Антифонта и, вероятно, Эпитим из Фарсала погибли из-за замкнутого округлого пространства стадиона, Атис был ранен, поскольку охотники стояли кругом.

Общим с рассмотренными ранее текстами является то, что Геродот освобождает убийцу не только от злого умысла, но и легкомыслия или недосмотра: идти на охоту Адраст не хочет и соглашается сопровождать Атиса лишь под давлением Креза, которому он обязан (ᾠβασιλεῦ, ἄλλως μὲν ἔγωγε ἂν οὐκ ἦια ἐς ἄεθλον τοιόνδε· <...> Νῦν δέ, ἐπεῖτε σὺ σπεύδεις καὶ δεῖ τοι χαρίζεσθαι (ὀφείλω γάρ σε ἀμείβεσθαι χρηστοῖσι), ποιέειν ἐμὶ ἔτοιμος ταῦτα...); царь сам предлагает, чтобы Адраст на охоте не ограничивался охраной его сына, но и участвовал в ней (Πρὸς δὲ τούτῳ καὶ σέ τοι χρεόν ἐστι ἰέναι ἔνθα ἀπολαμπρυνέαι τοῖσι ἔργοισι· πατρώϊόν τε γάρ τοι ἐστι καὶ προσέτι ῥώμη ὑπάρχει). Даже сам Крез может осудить Адраста не более, нежели тот осудил себя сам (ἔχω, ὦ ξεῖνε, παρὰ σέο πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεαυτοῦ καταδικάζεις θάνατον. Εἰς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις...). Неосмотрительность Креза, напротив, подчеркнута: он, несмотря на предупреждение, что Атис погибнет от железного копья, уступил просьбам сына и отпустил его на охоту; более того, он приставил к нему человека, которого уже

³³ Для трагедии, см.: P. Burian. *Myth into Muthos: The Shaping of Tragic Plot* // P. E. Easterling (ed.). *Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge 1997) 183–186. В отношении Геродота здесь возникает методологическая сложность: комментаторы зачастую объясняют те или иные детали рассказа (в особенности новеллы) возводя их к “устному источнику” Геродота. Напротив, так называемые “программатические” речи – к примеру, спор семи персов о наилучшей форме правления (III, 80–82) – трактуются как отражение мысли самого Геродота или же политических дебатов в Афинах V в. Необычность эпизода об Адрасте состоит в том, что он является, с одной стороны, новеллой, а с другой стороны, как мы постараемся показать, имеет и “программную” составляющую.

³⁴ Описание этого этапа нам сохранил Ксенофонт: ἐν τούτῳ δὲ τῷ καιρῷ αἱ μὲν κύνες προσκείμεναι· αὐτοὺς δὲ χρὴ φυλαττομένους αὐτὸν ἀκοντίζειν, καὶ βάλλειν λίθοις, περισταμένους ὀπίσθεν καὶ πολὺ ἀπῳθεν, ἕως ἂν κατατεῖνῃ προωθῶν αὐτὸν τῆς ἄρκυος τὸν περίδρομον (Xen. *Cyn.* 10, 10).

однажды коснулась скверна. Общим у Геродота с *Ларисейцами* является то, что божественному участию в трагедии Креза отводится важное место (оно упоминается трижды в течение рассказа); сближает их и усиленное использование трагической иронии (стремясь избежать несчастья, Крез лишь приближает его; обещав ἀμείβεσθαι χρηστοῖσι, благодарный Адраст, по воле случая, отплачивает своему благодетелю тем, что убивает его сына, и т. д.).

О том, что сама структура новеллы и наличие в ней таких элементов, как вестник, напоминает трагедию, уже было сказано выше: Рикс даже называл этот эпизод “трагедией в прозе”.³⁵ Однако есть один элемент, подмеченный Альбином Лески, который показывает, что Геродот *не мог* пересказывать настоящую трагедию:³⁶ Адраст покончил с собой на гробнице Атиса – будь источником трагедия, самоубийство должно было быть показано прямо на сцене, что невозможно в античном театре. Исходя из этого Кьяссон, который видел во всем эпизоде сильное влияние трагедии, сделал вывод, что Геродот в этом “финале” выходит за рамки своей поэтической модели;³⁷ в частности, он заключил, что фраза συγγινώσκόμενος ἀνθρώπων εἶναι τῶν αὐτὸς ἦδεε βαρυσυμφωρότατος превращает Адраста в своего рода ἴστωρ (надо полагать, ἴστωρ κακοδαίμονις). Хотя мы совершенно не согласны с последним выводом,³⁸ кажется правильным, что влияние трагедии

³⁵ Riecks (см. прим. 8) 32.

³⁶ Как это старались доказать в особенности Денис Пейдж, Бруно Снелль и, несколько менее настоятельно, Лоро: D. L. Page. “An Early Tragedy on the Fall of Croesus? // *PCPhS* 188 (1962) 47–49; Snell (см. прим. 9); B. Laurot. “Remarques sur la tragédie de Crésus // *Ktema* 20 (1995) 98–103.

³⁷ Chiasson (см. прим. 3) 13: “I would like to suggest another interpretation of Herodotus’ method in the Atys/Adrastus story – one that places greater emphasis upon the extraordinary, indeed “hyper-tragic” ending of the episode as a means whereby Herodotus consciously abandons his poetic model and marks his own achievement in a new genre, transcending the possibilities of the tragic stage with a second climax that evokes and subsumes the previous periodic description of Atys’ death at the hands of Adrastus”.

³⁸ Кьяссон сближает выражение τῶν αὐτὸς ἦδεε βαρυσυμφωρότατος с формулой τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, регулярно встречающейся в этнографических пассажах у Геродота, когда он упоминает то, что известно всем грекам (Chiasson [см. прим. 3] 15–16). Затем, на основании того, что Геродот использовал схожую конструкцию в заключении новеллы об Адрасте, он делает следующий вывод: “In describing Adrastus’ abject misery, therefore, Herodotus uses an idiom most closely paralleled by the description of superlative marvels in the realm of ethnographic research. No less remarkable is the skill with which Herodotus seamlessly introduces the voice of the *histor* into his account of Adrastus’ death” (*ibid.*, 16). Интерпретация Кьяссона находится под сильным влиянием работ Р. В. Мансон и М. Р. Криста, искавших “двойников” Геродота среди персонажей *Истории* (R. V. Munson. The

в данном эпизоде – скорее внешнее и что Геродот не использует трагедию на сюжет о смерти Атиса, но выступает как историк, сознательно использующий возможности нового жанра. Геродот, вместе с тем, стремится дать свое решение в споре об ответственности за случайную смерть с точки зрения истории. При этом очевидно, сколь видное место уделяется неизбежности – именно это отличает ответ Геродота от чисто юридического подхода, который, скорее всего, был характерен для дискуссии Перикла и Протагора и несомненно – для тетралогии Антифонта. Если тех интересовало, кого следует наказать за неумышленное убийство, и они смотрели на ситуацию исходя из настоящего, требующего отмщения за прошлое, то взгляд историка ищет общую закономерность за частным случаем. Начав издалека, Геродот выводит, словно решая математическую задачу, цепь естественных человеческих действий и реакций, которые приводят к трагедии: Крез естественным образом старается защитить сына, а Атис столь же естественным образом старается сохранить репутацию смелого человека; Крез уступает перед логичными доводами и настоящим желанием сына, но приставляет к нему для безопасности Адраста. Единственной случайностью является то, что копье попало в Атиса, но и эта случайность была предопределена божеством. Читателям казалось невероятным милосердие, проявленное Крезом к Адрасту:³⁹ но главным для Геродота в данной новелле является не достоверность психологических портретов, а демонстрация силы неизбежности, ее неодолимости усилиями человека. Даже Крез вынужден признать, что не может наказать Адраста, поскольку они в равной степени ответственны за произошедшее; в то же время, когда Адраст сам приговаривает себя к смерти, Крез не останавливает его, тем самым признавая справедливость наказания. Некоторая психологическая непоследовательность объясняется тем, что в основу рассказа лег случай, до того уже подвергшийся тщательному теоретическому анализу (т.е. не случай с Эпитимом, а юридический казус).

Итак, как кажется, новелла об Адрасте появилась в *Истории* Геродота следующим образом. Геродот знал, что первым несчастьем, постигшим богатого и могущественного Креза, была гибель его сына на

Madness of Cambyses (Herodotus 3, 16–38) // *Arethusa* 24 [1991] 43–65; M. R. Christ. Herodotean Kings and Historical Inquiry // *CA* 13 [1994] 167–202). Однако, если пытаться услышать в данном пассаже “голос изыскателя” (the voice of the *histor*), то голос этот может принадлежать только самому Геродоту: вводя уточняющее придаточное τὸν αὐτὸς ἦδεε, Геродот показывает относительность суперлатива βαρυσυμφωρότατος и постепенно готовится перейти к повествованию о последующих событиях.

³⁹ Asheri (см. прим. 3) 107 ad I, 45, 2.

охоте при неясных обстоятельствах. Но простого упоминания об этом было бы недостаточно, чтобы показать, сколь большим несчастьем это было для Креза, и следовательно, необходим был развернутый эпизод с описанием обстоятельств смерти, и в особенности с драматическими событиями и речами персонажей. Поэтому Геродот использовал отсутствие точных сведений, чтобы придать обстоятельствам смерти Атиса сходство с несчастным случаем на соревновании, широко обсуждавшимся в Афинах. Подобное восполнение недостающих исторических деталей представляется нам вполне вероятным: не приписывал ли Геродот схожим образом речи, которых он не мог слышать, своим персонажам, чтобы не только оживить рассказ, но и дать ненавязчивую оценку их характера, намерений и поступков? Согласно формулировке Генри Иммервара, “the historian reconstructs the past by using all the aspects of imagination except invention”.⁴⁰

Наконец, остается сказать несколько слов о датировке. Когда именно произошел несчастный случай с Эпитимом из Фарсала, мы не знаем. *Terminus ante quem* – 443 г. до н. э., поскольку разговор между Периклом и Протагором должен был происходить до экспедиции в Фурии. *Terminus post quem* определить сложнее, но исходя из того, что (а) Перикл к тому времени уже давно был у власти, что (б) Протагор должен был обжиться и утратить свою репутацию в Афинах, что (в) сын Перикла, Ксантипп, должен был уже достаточно взрослым, чтобы жениться, – наиболее вероятным является период между 448/9 и 443 годами. В это время Геродот как раз был в Афинах⁴¹ и мог участвовать в дискуссии, выступив с публичным чтением новеллы об Адрасте. Трагедию *Ларисейцы* Зелинский считал ранней⁴² – по его мнению, она была третьей частью трилогии *Персеида* (вместе с трагедиями *Акрисий* и *Даная*); таким образом, эта трилогия могла быть поставлена несколькими годами ранее *Антигоны*. Скорее всего, новелла об Адрасте и трагедия Софокла были написаны сразу после несчастного случая с Эпитимом и служили откликом на дискуссию между Периклом и Протагором: необычные происшествия на спортивных состязаниях достаточно скоро забываются, а такая смена деталей, как

⁴⁰ Immerwahr (см. прим. 8) 4.

⁴¹ Jacoby (см. прим. 20) 237–242; Legrand (см. прим. 22) 29–32.

⁴² “На эту трагедию (*Акрисий*. – М. К.) ссылается сам Софокл в *Антигоне*, стих 944 сл.; следовательно, она принадлежит к числу ранних. Это подтверждается и тем обстоятельством, что она, будучи лишена развязки – таковой могло быть только исполнение пророчества – мыслима только внутри трилогии, последней драмой которой должна быть та, которая содержала требуемую развязку, то есть *Ларисейцы*. Итак, наша трагедия принадлежала к эсхиловскому периоду творчества Софокла, когда он еще не отказался от трилогического принципа своего учителя” (Ф. Ф. Зелинский. *Софокл. Драмы* III [М. 1915] 242–243).

у Геродота и Софокла (у первого состязание заменяется на охоту; у второго метание копья – на метание диска), возможна только, если впечатление от инцидента еще свежо. И напротив, вторая тетралогия Антифонта могла быть создана несколько позже,⁴³ поскольку все детали описаны точно, а сам случай предстает как типичный пример неумышленного убийства, который не поддается однозначному юридическому толкованию.⁴⁴

М. Н. Казанская
СПбГУ – Сорбонна

Les origines de la nouvelle d'Adraste (Hdt. I, 34–45) sont incertaines. La majorité de chercheurs s'accordent à dire que l'information historique dont disposait Hérodote était très mince: en toute probabilité, il savait seulement que le fils de Crésus fut victime d'un accident de chasse. En tel cas, l'historien a dû suppléer tous les détails de ce long épisode – ce qui est indirectement confirmé par le fait qu'il s'abstient de toute évaluation de sources ou d'autre intervention dans son récit durant onze chapitres.

La nouvelle d'Adraste tourne autour de la question suivante: *qui des trois participants est responsable de ce meurtre involontaire?* Prenant cela comme point de départ dans notre reconstruction, nous proposons de rapprocher la trame de cet épisode et la discussion entre Protagoras et Périclès sur la mort d'Épistème de Pharsale lors d'une compétition athlétique. Cette discussion, rapportée par Plutarque (Plut. *Per.* 36), comportait des implications juridiques, religieuses et morales, et a influencé plusieurs auteurs: Antiphon dans la Deuxième *Tétralogie* et Sophocle dans la tragédie *Larissaïoi* ont tenté, dans les limites imposées par le genre, de donner une solution à la question de responsabilité. Hérodote, dans la nouvelle d'Adraste, a cherché de donner la sienne du point de vue historique.

⁴³ Определить время написания *Тетралогий* сложно. Довер в своей статье о хронологии речей Антифонта не берется решить вопрос о датировке *Тетралогий* и только приводит стилистические аргументы – сначала в пользу ранней, а затем в пользу поздней даты: K. J. Dover. The Chronology of Antiphon's Speeches // *CQ* 44 (1950) 56–59. М. Гагарин в введении к изданию Антифонта предполагает, что *Тетралогии* были написаны раньше дошедших до нас судебных речей и что их следует датировать 430-ми годами, если не раньше (Gagarin [см. прим. 25] 4–5).

⁴⁴ Ср. Gernet (см. прим. 25) 11.

MATRO PITANEUS *CONVIVIUM ATTICUM* 1. 95–97
AND *ILIAS* 2. 557–558*

Our knowledge of Homeric epic texts is based on manuscripts, papyrus fragments, the earliest of which date to ca. 300 BC, and indirect sources such as quotations in ancient authors, scholia, and works of Byzantine lexicographers and scholars. In this paper, I suggest a possible additional source, Greek epic parody, namely *Attic Dinner Party* by Matro of Pitane.¹

Matro flourished probably in the last quarter of 4th or at the beginning of the 3rd century BC, that is, before the activities of the Alexandrian critics Zenodotus, Aristophanes of Byzantium, and Aristarchus.² Our knowledge of the state of Homeric text in 4th century BC, before the *floruit* of the Alexandrian scholarship, depends mainly on quotations in Plato,³ Aristotle,⁴ and orators.⁵ The question is whether Homeric text used by Matro has readings different from those of the post-Alexandrian vulgate, papyri, ancient scholia, medieval manuscripts, and editions.

Matro's hexametrical parody with a conventional title *Convivium Atticum* (SH 534) is preserved only in Athenaeus' *Deipnosophists* (4. 134 d – 137 c): a long quotation of 122 verses is the only source of our knowledge of the parody.⁶ Very little is known about Matro himself: only his name,

* My thanks for the stimulating questions go to Alexander Gavrilov, Alexander Verlinsky and Vsevolod Zelchenko after my talk about Matro Pitaneus at the conference in St. Petersburg University in March 2010, and also to Natalie Tchernetska for improving the English of this article.

¹ P. Brandt (ed.), *Parodorum epicorum Graecorum et Arcestrati reliquiae* (Leipzig 1888); E. Degani (ed.), *Poesia parodica greca* (Bologna 1982, ²1983); H. Lloyd-Jones, P. Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum* (Berlin – New York 1983) fr. 534–540.

² S. D. Olson, A. Sens, *Matro of Pitane and the Tradition of Epic Parody in the Fourth Century BCE. Text, Translation and Commentary*, American Philological Association. American Classical Studies 44 (Atlanta 1999).

³ G. E. Howes, "Homeric Quotations in Plato and Aristotle", *HSCPh* 6 (1895) 153–237; C. Dué, "Sunt Manes: Homer, Plato, and Alexandrian Allusion in Propertius IV, 7", *CJ* 96 (2001) 401–413.

⁴ A. Römer, "Die Homerzitate und die homerischen Fragen des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* (1884) 264–314; M. Sanz Morales, *El Homero de Aristóteles* (Amsterdam 1994).

⁵ M. Haslam, "Homeric Papyri and Transmission of the Text", in I. Morris, B. Powell (edd.), *A New Companion to Homer* (Leiden 1997) 74–76.

⁶ Totally 142 verses of Matro are preserved in Athenaeus' *Deipnosophists*.

a place where he came from – Pitane, and a fact that he was a parodist.⁷ Pitane was an old Aeolian city located on the Mysian coast in Asia Minor, probably a small and insignificant place.⁸ In his poem Matro mentions the names of real historical persons of the second half of the 4th c. BC who lived in Athens or elsewhere.⁹ The poem begins with the following words:

Δεῖπνά μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροφα καὶ μάλα πολλὰ,
ἃ Ξενοκλῆς ῥήτωρ ἐν Ἀθήναις δεῖπνισεν ἡμᾶς·

D. Olson and A. Sens suggest that Matro used the text of Homer “arguably quite typical of his time, in that it seems to have diverged from Hellenistic vulgate in a number of minor but telling particulars”.¹⁰ Let us consider vv. 1. 95–97, which are the most telling among the divergences:

παῖς δέ τις ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν τρισκαίδεκα νήσας,
λίμνης ἐξ ἱερῆς, μάλα πίνοντας, ἃς ὁ μάγειρος
θῆκε φέρων, ἔν’ Ἀθηναίων κατέκειντο φάλαγγες.

A slave brought thirteen ducks from Salamis,
From the sacred sea, very fat ones, which the cook
Served where the ranks of Athenians were reclining

(Tr. by D. Olson, A. Sens).

The verses are a parody to *Il.* 2. 557–558,¹¹ a famous passage describing the Salamis contingent of Ajax in the *Catalogue of Ships*, one of the most problematic passages of the *Iliad*, suspected because of an alleged Athenian interpolation:

Αἶας δ’ ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας,
στῆσε δ’ ἄγων ἔν’ Ἀθηναίων ἵσταντο φάλαγγες.

Verse 558 is absent from manuscripts and papyri and attested only in the ancient authors,¹² the earliest of which is Strabo 9. 1. 10 (the late 1st century

⁷ Olson, Sens (n. 2) 3–5.

⁸ *Ibid.* 3.

⁹ *Ibid.* 3–4.

¹⁰ *Ibid.* 19. There are five examples: fr. 1. 3 (*Od.* 6. 164); fr. 1. 20 (*Il.* 23. 61); fr. 1. 31 (*Il.* 24. 724); fr. 1. 95 (*Il.* 2. 557); fr. 1. 97 (*Il.* 2. 558).

¹¹ This similarity was noticed by Brandt (n. 1) 69; *SH* ad loc.; M. J. Apthorp, *The Manuscript Evidence for Interpolation in Homer* (Heidelberg 1980) 171–173; *apparatus criticus* of the M. West edition of the *Iliad* (Stuttgart – Leipzig 1998); Olson, Sens (n. 2) 129. Matro’s parody has also political character; for his audience, the topic of the Salamis possession must have been important, because in 318 BC, the Athenians lost Salamis again, after its inhabitants voluntarily had given it to the Macedonians: Olson, Sens, *ibid.*

¹² See the *apparatus criticus* of the *Iliad* edition by M. West (n. 11); by Th. W. Allen (Oxford 2000 = 1931).

BC – the beginning of AD). Most part of scholars consider this verse as an Attic political interpolation inserted to the *Catalogue of Ships* by Solon or Peisistratus in favour of Athens against Megara over the possession of Salamis.

In *scholia vetera* to *Iliad* Aristonicus adduces Aristarchus' arguments to justify why verse *Il.* 2. 558 should be rejected (*A* 3. 230 *ad loc.*):

παραιτητέον ἄρα ἐκείνον τὸν στίχον τὸν ἐν τῷ Καταλόγῳ ὑπὸ τινων
γραφόμενον στήσε δ' ἄγων ἔν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες· οὐ γὰρ
ἦσαν πλησίον Αἴαντος Ἀθηναῖοι (4. 326).

The story about the Attic interpolation is not mentioned¹³ either because Aristarchus does not know of it or rather because he strictly follows the principle of interpreting on the base of the internal evidence: "Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν."¹⁴ At least it is clear that the primary impulse for his *athetese* was the presence of v. 558 in some mss. but not in others. The words ὑπὸ τινων γραφόμενον mean that the v. 558 could be in the copies of *Iliad* before the Aristarchus edition (or editions).¹⁵ If Aristonicus had in view the discrepancies in the post-Aristarchean mss., his *παραιτητέον* on behalf of Aristarchus would have been pointless.

The question whether v. 558 was interpolated into the *Catalogue of Ships* by Solon (or Peisistratus) at the end of 6th century BC is a separate and complicated question, which can not be treated in this paper.¹⁶ I only

¹³ This anecdote is absent also from the *scholia vetera et recentiora* and *scholia recentiora Theodori Meliteniotis*. It is mentioned only in the later *scholia exegetica* Didymus ad 2. 558 (H. Erbse [ed.], *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* I [Berolini 1969]): στήσε δ' ἄγων, ἔν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες:

γράφει δὲ καὶ τὸν Σόλωνος λόγον, ὥς τινες, παραλόγως, τὸ ἔν' Ἀθηναίων ἴσταντο· ἐν γὰρ τῇ πρώτῃ οὐκ ἔειχε ποιήσει † τοῦτο, ἀλλ' ἡ ἀκολουθία οὕτως, "οἱ δ' Ἀργος <τ'> εἶχον" (*BCE*³).

¹⁴ R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (Oxford 1968) 227; M. West, *Studies in the Text and Transmission of the Iliad* (München – Leipzig 2001) 926–928.

¹⁵ Apthorp (n. 11) 166–167 presumes that the τινες could be pre-Aristarchean.

¹⁶ From extensive literature on the subject I mention several views: W. Leaf, *The Iliad* I (London 1902) 92 ("No line in the *Iliad* can be more confidently dated than this to the sixth century"); G. M. Bolling, *The External Evidence for Interpolation in Homer* (Oxford 1998 = 1925) 72–73 (interpolation); Allen (n. 12) *ad loc.* ("Versus Athenis saec. sexto retractus; versus plures de Aiakis imperio resectos esse putaveris"); J. A. Scott, "Athenian Interpolations in Homer, Part I. Internal Evidence", *CPh* 6 (1911) 419–428; idem, "Athenian Interpolations in Homer, Part II. External Evidence", *CPh* 9 (1914) 395–409 (convincingly argues that *Il.* 2. 558 was not an interpolation); G. S. Kirk, *The Iliad: Commentary* I (Cambridge 1985) 207–209 (considers this line to be pre-rhapsodic); E. Visser, *Homers Katalog der Schiffe* (Stuttgart –

touch upon it considering whether v. *Il.* 2. 558 might have been attested in the Homer manuscripts in the 4th c. BC. It is commonly accepted that two pieces of evidence attest its presence, but both are indirect and questionable, as we shall see.

The earliest is found in Aristotle's *Rhetoric* 1375 b 29–30: οἷον Ἀθηναῖοι Ὀμήρῳ μάρτυρι ἐχρήσαντο περὶ Σαλαμῖνος. Aristotle refers to the authority of Homer on the possession of Salamis but he does not cite any concrete verses. Some commentators presume that Aristotle implies v. *Il.* 2. 557–558.¹⁷

The second evidence comes from Dieuchidas of Megara, a historian presumably of the 4th century BC, the author of *Megarika* (FGrH 485 F 6 Jacoby).¹⁸ Diogenes Laertius draws on Dieuchidas in *Lives of Philosophers* 1. 57. The text is corrupt and it is not clear what Dieuchidas actually means.

Τὰ τε Ὀμήρου ἐξ ὑποβολῆς γέγραφε ῥαψωδεῖσθαι, οἷον ὅπου ὁ πρῶτος εἴληγεν, ἐκεῖθεν ἄρξεσθαι τὸν ἐχόμενον. μᾶλλον οὖν Σόλων Ὀμηρον ἐφώτισεν ἢ Πεισίστρατος, <ὃς ἔπη τινὰ ἐνέβαλεν εἰς τὴν ποιήσιν αὐτοῦ> ὥς φησι Διευχίδας ἐν πέμπτῳ Μεγαρικῶν. ἦν δὲ μάλιστα τὰ ἔπη ταυτί· “οἱ δ’ ἄρ’ Ἀθήνας εἶχον” καὶ τὰ ἐξῆς.¹⁹

He (Solon) legislated that the poem of Homer be recited on cue, i. e. at the point where the first recite ended, from there the next one must begin. As Dieuchidas says, in the fifth book of the Megarian Histories, Solon brought more light to Homer than did Peisistratos, <who introduced certain words to his poem>; the line most referred to is this: “Those who dwelt at Athens...” (Hom., *Il.* 2. 546), and that which follows.

In 1. 48, Diogenes Laertius writes that Solon interpolated v. *Il.* 2. 557–558 into the *Catalogue of Ships*, but the testimony of Dieuchidas, whom he mentions as an ancient Megarian historian, is quite obscure and it does not cite v. *Il.* 2. 557–558 explicitly.

Leipzig 1997) 449–454; J. Latacz (hg.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar* II, Zweiter Gesang (B). Fasz. 2: Komm. von C. Bruegger, M. Stoevessandt, E. Visser (München – Leipzig 2003) 179–180 (*Il.* 2. 558 “nicht vom Iliasdichter stammt”); West (n. 14) 180 f. (the political interpolation).

¹⁷ E. M. Cope (ed.), *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary* (rev. by J. E. Sandys) I (London – Cambridge 1877) 274–275; C. Rapp (ed.), *Aristoteles Rhetorik*, Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung 4 (Darmstadt 2002) 515.

¹⁸ U. von Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen* (Berlin 1884) 239 ff; E. Schwartz, “Dieuchidas”, *RE* 5 (1903) 480–481; P. von der Mühl, *Kritisches Hypomnemata zur Ilias* (Basel 1952) 56; J. A. Davison, “Dieuchidas of Megara”, *CQ* N. S. 9 (1959) 216–222; Pfeiffer (n. 14) 6; K. Meister, “Dieuchidas”, *Brill’s New Pauly. Brill Online*; P. Liddel, “Dieuchidas”, in I. Worthington (ed.), *Brill’s New Jacoby Online* (2010).

¹⁹ The text and translation according to *Brill’s New Jacoby* (n. 18). On various interpretations of Dieuchidas’ words see Davison (n. 18) 216.

Thus we see that the considered testimonies of 4th c. BC are nothing but the common knowledge of the story about the authority of Homer in the solution of the conflict between Athenians and Megarians. Bolling²⁰ and Apthorp²¹ believe that Aristotle, Dieuchidas, Matro knew *Il.* 2. 557–558 from the story about arbitration and that this verse was an interpolation originating in the anecdote. I would rather agree with those who doubt the authenticity of the story, and think that Megarians might have invented it “to try to discredit the Athenian text of Homer which so unmistakably associated Ajax with the Athenians”.²² Herodotus does not mention this story when he writes (5. 66) that among the new names given by Cleisthenes to the tribes was the name of hero Ajax as a neighbour and an ally of Athens.²³

Let us return to the question how Matro’s text sheds light on the problem of the interpolation of v. 588.

Matro constantly refers to the *Catalogue of Ships* (fr. 1, vv. 40, 48, 50, 69, 88, 95, 108, 119–120, 122; fr. 3, vv. 1, 4; fr. 5, v. 3),²⁴ probably because this part of *Iliad* was well-known to the audience thanks to rhapsodic recitations,²⁵ and because it can be easily parodied as a monotonous catalogue of banquet courses (for comparison: Archestratus, the author of *Hedupatheia*, another gastronomic epic parody of the 4th century BC, also uses the catalogue form).

I would like to offer some observations on vv. 1. 95–97.

95 (557) **παῖς δέ** sounds like **Αἶας δ’** at the beginning of the verse; **νήσας** like **νήας** at the end (νήσσα is the epic/ionic form for Attic νήττα – “duck”).

τρискаίδεκα. Why is there **τρискаίδεκα**, and not the reading of the Homeric manuscripts **δυσκαίδεκα**?²⁶ I suggest that Matro’s **τρискаίδεκα** is a hyperbole to produce a comic effect: there are twelve ships in Homer, whereas we have thirteen ducks. Seven verses below there is an indisputable

²⁰ Bolling (n. 16) 73.

²¹ Apthorp (n. 11) 165–177.

²² Convincing argumentation against its authenticity is in: J. A. Davison, “Peisistratus and Homer”, *TAPhA* 86 (1955) 17. Already Plutarchus’s *Vit. Solon.* 10 doubts the authenticity of the story.

²³ Von der Mühl (n. 18) 57 n. 75: “Für die Bezeugung von 558 ist wichtig Herodot 5, 66”.

²⁴ Olson, Sens (n. 2) 22.

²⁵ M. West assumes that “episodic recitation was the norm” even later in Classical period, referring to Aelian’s list of the most popular passages for recital (*V. H.* 13. 14), the *Catalogue of Ships* among them (West [n. 14] 9).

²⁶ All *Iliad* manuscripts give **δυσκαίδεκα**, moreover the ship numbers in different contingents in the *Catalogue of Ships* are 100, 90, 80, 60, 50, 40, 30, 22, 12, 11, 9, 7, 3 but never 13 (Visser [n. 16] 221–222). In Euripides’ *Catalogue of Ships* (*Iph. Aul.* 289–293) Ajax brought also twelve ships (W. Stockert, *Euripides. Iphigenie in Aulis* II [Wien 1992] 271–272).

hyperbole τρισκαίδεκα μῆνας (v. 103) in the same metrical position at the end of the verse: “sweet-faced porridge, which Hephaestus worked to boil, cooking it for thirteen months in an Attic pot”.²⁷ It would be interesting to know whether the number τρισκαίδεκα meant to Greeks the same as “a baker’s dozen” to us. So far, I could not find an answer to this question.

Possibly, more plausible is the the opinion of Olson and Sens²⁸ who believe, following Brandt²⁹ and Lloyd-Jones and Parsons,³⁰ that Matro had τρισκαίδεκα and not δυοκαίδεκα in his text of *Iliad*. They refer to the *varia lectio* of Pamphilus τρία <καὶ δέκα> known from the *scholia vetera* in *Il.* 2. 558 (Herodianus) and from Eustathius in *Iliad* 284. 40.

Between v. 95, 97 which are allusions to *Il.* 2. 557; 558 Matro puts a verse probably written *de suo*³¹ and probably in order to adapt the verses from the *Catalogue of Ships* to the gastronomic context of his poem.

The expression λίμνης ἐξ ἱερῆς is puzzling because there was neither sacred nor any lake on Salamis. In their commentary, Olson and Sens propose the following explanation: “Salamis has no lakes, and λίμνη must therefore mean “sea” here, as also in v. 36... ἱερός is a seemingly largely ornamental epithet of bodies of water in early epic poetry..., but the adjective may gain some point from the fact that the island of Salamis, off whose shores these ducks were caught, was the site of a temple of Aias (Paus. 1. 35. 3) and is itself sometimes referred to as “holy” (S. *Ai.* 859–860, E. *Tr.* 1096; *CEG* 767 (ii). 2 350 BC)...”³²

Brandt believes that v. 96 was *versus detorsus* of *Il.* 5. 709–710:³³

λίμνη κέκλιμενος Κηφισίδι· πὰρ δὲ οἱ ἄλλοι
ναῖον Βοιωτοί...

The Kiphisidios of this verse is lake Copais in Boeotia. Referring to Pausanias (1. 36. 1), Brandt mentions a temple of Artemis on Salamis: “...fuit in insula Dianae templum, cui fortasse ut lacus Λιμναίη ille sacer erat.”³⁴

As this is uncertain, I propose instead not to look for any lake on Salamis but to understand ἐκ Σαλαμῖνος as an attribute to παῖς δέ τις “a boy who is from Salamis” (not ἄγεν ἐκ Σαλαμῖνος). In this case, it does not matter where the ducks were brought from.

If v. 96 depends on *Il.* 5. 709–710, as Brandt and *SH* believe, Matro’s ducks could have been brought from Copais; see v. 38–39: “a white-armed

²⁷ Olson, Sens (n. 2) 63.

²⁸ *Ibid.* 130.

²⁹ Brandt (n. 1) 88.

³⁰ H. Lloyd-Jones, P. Parsons, *Supplementum Hellenisticum* 265 (fr. 534 ad v. 95).

³¹ *Ibid.* 130.

³² *Ibid.* 130.

³³ Brandt (n. 1) 69, 88.

³⁴ *Ibid.* 88.

goddess-fish, the eel” – was also brought from there (ἐκ Κωπῶν v. 40)). I propose that λίμνης ἐξ ἱερῆς hints at ἱερὸς λιμὴν in Attica to which Strabo (9. 2. 6) refers:

Ἐξῆς δὲ τὴν περιήγησιν τῆς χώρας ποιητέον ἀρξαμένους ἀπὸ τῆς πρὸς Εὐβοίαν παραλίας τῆς συνεχοῦς τῇ Ἀττικῇ. ἀρχὴ δ’ ὁ Ὠρωπὸς καὶ ὁ **ἱερὸς λιμὴν** ὃν καλοῦσι Δελφίνιον, καθ’ ὃν ἡ παλαιὰ Ἑρέτρια ἐν τῇ Εὐβοίᾳ...

This suggestion is based on the similar sounding of λιμὴν and λίμνη. My hypothesis is difficult to prove, but it is also difficult to agree with Apthorp’s hypothesis,³⁵ who, based on the similar sounding μάγειρος (v. 96) and μεγαρεύς, and on the word combination λίμνης ἐξ ἱερῆς, sees here a hint at the famous Megarian variant for *Il.* 2. 557–558 with an enumeration of Megarian toponyms with preposition ἐκ:

Αἶας δ’ ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν νέας, ἐκ τε Πολίχνης,
ἐκ τ’ Αἰγειρούσης Νισαίης τε Τριπύδων τε.

This variant, which had never been included in the text of *Iliad*, is known only from Strabo 9. 1. 10.³⁶ Apthorp suggests that Matro could have known it and that he used both the Attic and the Megarian versions of *Il.* 2. 557–558. He argues that Matro knew them not from manuscripts but from oral tradition, from the story about the dispute between Athens and Megara over the possession of Salamis and the Peisistratus’ interpolation of these verses.³⁷

It would not be surprising, if Matro relied on his memory for Homeric text: the Panathenaic recitations of the both *Iliad* and *Odyssey* in their entirety by rhapsodes, the school curricula,³⁸ and other occasions made it quite possible to know the texts well. It is common to quote Homer from memory, as Plato, Aristotle, Aeschines do.³⁹ On the other hand, because of booksellers, of public and private libraries,⁴⁰ Matro could have access to manuscripts: during his lifetime, just like in the 3^d–2nd centuries BC, Homer’s poems probably were available in a number of editions, such as commercial texts, the so-called “city” texts, “wild” copies corrected by rhapsodes, and individual texts.⁴¹

³⁵ Apthorp (n. 11) 165 ff.

³⁶ Οἱ μὲν δὴ Ἀθηναῖοι τοιαύτην τινὰ σκήψασθαι μαρτυρίαν παρ’ Ὀμήρου δοκοῦσιν, οἱ δὲ Μεγαρεῖς ἀντιπαρῳδήσαι οὕτως.

³⁷ Apthorp (n. 11) 170–173.

³⁸ West (n. 14) 19.

³⁹ Haslam (n. 5) 74–76.

⁴⁰ West (n. 14) 19–21; Pfeiffer (n. 14) 29 f., 66 f.

⁴¹ Olson, Sens (n. 2) 13–14; West (n. 14) 67–73; S. West, *The Ptolemaic Papyri of Homer*, Papyrologia Coloniensia 3 (Köln – Opladen 1967) 26.

I propose, accordingly, that Matro had at his disposal a manuscript with vv. 557–558. My argument is based on observations of some particularities of Matro’s style. He never quotes Homer’s lines without changing them.⁴² In v. 97 *θήκε φέρων* (v. 97) he changes the verse but reproduces at the same position a rather unusual Homer’s word conjunction *στήσε δ’ ἄγων* (“the present participle <ἄγων, E. E.> does not go well beside *στήσε*, – writes Martin West).⁴³ Moreover, in this line Matro reproduces precisely Homer’s polyptoton *στήσε ἴσταντο* as *θήκε κατέκειντο* maintaining the similar metrical position of the words. An imitation of such sophisticated stylistic features is hardly possible via oral perception only.

Finally, the words *Αθηναίων κατέκειντο φάλαγγες* usually are interpreted as the phalanges of Athenians, as Olson and Sens do⁴⁴ and as Federico Condello translates.⁴⁵

It makes sense to relate the fallanges rather to ducks than to people. The arguments are as follows. First, Matro’s “ducks” parody Homer’s “ships”: when the boy from Salamis brings ducks to the feast the cook puts them near the ranks of Athenian ducks just like Ajax brought his ships and placed them near the Athenian ships. Then, in the following verses:

1. 98–99:

Χαιρεφών δ’ ἐνόησεν ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω
ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα σιτίζεσθαι.

Chaerephon looked back and forth at the same time
To recognize the birds and feed on what was allotted him.

(Tr. by Olson, Sens)

1. 99 alludes to the Homeric *ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυθήσασθαι* (*Od.* 2. 159), that is to an ornithomancy scene.⁴⁶ Thus birds’ phalanges in v. 97 better suit the context of the ornithomancy than human phalanges.

Second, the verb *κατακεῖμαι* is never used by Matro in relation to human beings.⁴⁷ In Matro the verb *κεῖτο* refers to “a conger eel of the see” v. 37,

⁴² On Matro’s style see: Olson, Sens (n. 2) 33–40.

⁴³ West (n. 14) 181. Another example of such rare conjunction is brought in Basel commentary of *Ilias*: “Zur Junktur (= h. Cer. 384) vgl. *εἶσεν ἄγων Il.* 1. 311, *Od.* 1. 130; *Il.* 21. 155 f., 23. 886” (Latacz [n. 16]180).

⁴⁴ Olson, Sens (n. 2) 130 (“the implicit comparison of diners to lines of troops”). Brandt’s edition and *SH* do not comment on v. 1. 97.

⁴⁵ F. Condello, *Matrone di Pitane. Il banchetto attico*, Testo a Fronte 33 (2005) 449–467.

⁴⁶ Olson, Sens (n. 2) 131.

⁴⁷ In Homer as well, the verb *κατακεῖμαι* never refers to humans, mostly to animals: “hare” (*Il.* 17. 676–677), “wild boar” (*Od.* 19. 439), “sheeps, goats” (*Od.* 10. 532); and to “pain” (*Il.* 24. 523), “pythoses” (*Il.* 24. 527).

“a casserole” v. 85, “mustard” v. 90. Referring to ranks of feasting people, he says: στίχας ἀνδρῶν (1. 7. 46). Thus in v. 97 the verb κατέκειντο can hardly refer to the ranks of people and I suggest accordingly the following translation of the passage:

A slave from Salamis brought thirteen ducks,
From the sacred lake, very fat ones, which the cook
Put where the ranks of Athenian ducks were lying.

Let us return to the question whether in Matro’s time existed manuscripts with *Il.* 2. 558.

Following what I said on vv. 1. 95–97, I cannot agree with the Apthorp’s opinion: “Thus if the hypothesis that he (Matro) was parodying both versions is correct, it follows that he was perfectly willing to parody material which did not stand in his text of Homer. It would be quite natural, then, to suppose that his text of Homer contained neither the Solonian nor the Megarian version but rather the unexpanded version later accepted by Aristarchus, and that he knew both expanded versions from the anecdote alone”.⁴⁸ Instead, I suggest that Matro used the manuscripts of *Iliad* with v. 558 and may be with τρισκαίδεκα in v. 557; and that the primary impulse for Aristarchus to examine v. 558 and then to athetise it was its presence only in some manuscripts of *Iliad* that he had at his disposal. If this is correct, Matro’s parody is the earliest and unique witness of the presence of this verse in the manuscripts of *Iliad* at the end of 4th – beginning of 3^d century BC.

Elena Ermolaeva
St. Petersburg State University

Стихи о контингенте Аякса в *Каталоге кораблей* (*Илиада* II, 557–558) уже в античности считались аттической интерполяцией, во всяком случае, ст. 558, который отсутствует в гомеровских рукописях и на папирусах, но попадает в текст из цитат у античных авторов (самая ранняя у Страбона). В статье обосновывается положение, что ст. 558 мог читаться в рукописях *Илиады* до аттезы Аристарха. Доказательством служит пародия *Аттический пир* Матрона из Питаны, где стт. 95–97 имитируют *Илиаду* II, 557–558. Оспаривается гипотеза М. Апторпа о том, что Матрон сочинил стт. 95–97, опираясь на устную традицию об аттической и мегарской интерполяциях.

Кроме того предлагаются наблюдения, уточняющие интерпретацию и перевод стт. 95–97 Матрона у С. Олсона и А. Сэнса (1999).

⁴⁸ Apthorp (n. 11) 173.

THE TOPOGRAPHY OF ANCIENT ATHENS IN THE *MIRABILIA URBIS ATHENARUM*

Introductory Remarks

The text which is labelled *Mirabilia Urbis Athenarum* is a short guide of the antiquities of Athens written for the visitors of this city.¹

This short essay had been traditionally dated to the first years of the Turkish rule because of the mention in the text of a δούξ as an institutional figure of the past which was identified with the Frankish Duke of Athens.² However recently Di Branco rightly pointed out that this δούξ is told in the guide to have gone to pray in a sanctuary of Hera, i. e. he was a pagan³ and suggested a composition of the guide in the middle Byzantine times (XIth or XIIth c.).

It is possible to suggest that this δούξ mentioned in the guide was a military commander in the tetrarchic administration.⁴ The function of Juno as protectress of the Roman Army is very well known.⁵ Thus the official homage of the military commander to this goddess makes sense. Moreover the author of the guide refers to a sanctuary of Hera near the Ilyssus valley which is identified with that of Hera and Zeus Panhellenios seen by Pausanias 1, 18, 9 and established by Hadrian: it is probable that in that sanctuary the empress was worshipped as Hera as well as the emperor was identified with Zeus/Juppiter.⁶ Thus the worship of the goddess would fit the duty of the *dux* to acknowledge the divinity of the imperial couple.

¹ See the recent edition by M. Di Branco, *Atene immaginaria: Il mito di Atene nella letteratura bizantina tra agiografia, teosofia e mirabilia*, Rendiconti Lincei 9. 16 (Rome 2005) 65–134, particularly 101–123, with discussion of the previous relevant bibliography.

² See the bibliography summarized by Di Branco (n. 1) 101–110.

³ See Di Branco (n. 1) 110 and 121 n. 32. The *temenos* mentioned in the guide should be identified with the sanctuary of Hera and Zeus Panhellenios on the Ilyssus' valley (see Di Branco [n. 1] 121 n. 34).

⁴ For this institutional figure, see J. B. Campbell, “Dux”, *DNP* 3 (1997) 852–853 and R. Rees, *Diocletian and the Tetrarchy* (Edinburgh 2004) 27.

⁵ See E. La Rocca, “Iuno”, *LIMC* 5 (1990) 814–856, particularly 815–817.

⁶ See J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (New York 1971) 429. See also Σ. Βλίζος, “Γλύπτα από την περιοχή νοτίως του Ολυμπίου”, in idem (ed.), *Η Αθήνα κατά τη Ρωμαϊκή εποχή: πρόσφατες ανακαλύψεις, νέες έρευνες* (Athens 2008) 411–423, particularly 420.

In fact the marked naivety which is shown in the text and the fact that several identifications of monuments are based more on popular legends than on the ancient written tradition strongly suggest a pre-humanistic date for the writing of this guide. In particular it should pre-date the coming of Cyriac of Ancona to Athens in 1436.⁷ This Italian antiquarian introduced the humanistic approach, based on the use of ancient literary sources, to the study of the antiquities of Athens.⁸

Perhaps the most probable period in which to place the writing of this guide is the late XIIth c.: these decades are characterized in Athens by a growing sense of importance of the glorious past of this city as well as by a continuous coming of pilgrims and visitors to this centre.⁹ The guide could have been written for these pilgrims. Moreover the credit accorded to some popular and unlearned identifications of ancient monuments makes this text the Athenian equivalent to the antiquarian writings collected in the *Patria Konstantinupoleos* of the capital of the Empire.¹⁰

Finally the reference, revealed in the guide, to the Parthenon as a church rather than as a classical temple is a general phenomenon of the XIIth c.¹¹

The title of the guide is “the theatres and schools of Athens” and implies the typically middle-Byzantine interest towards the ancient Greek civilization first of all because of its philosophical and literary heritage. There is still a long way before Cyriac’s “rediscovery” of the Parthenon as the temple of Pallas and the work of Phidias.¹²

Despite the critical limits of this writing, the work is important not only to the scholar of the ‘Nachleben’ of ancient Greece in Byzantine times but also to the scholar of the ancient topography of Athens.

As we shall see, buildings and squares of ancient Athens which later disappeared were still visible at the time of the compilation of this work. Thus the guide offers a few precious clues to the scholar of ancient topography of this city which may contribute to the progress of controversial problems in this field of research.

The *Mirabilia* have been underutilized and rather forgotten by researchers of ancient Athens. This consideration hopefully justifies this short article.

⁷ See E. W. Bodnar, “Athens in April 1436”, *Archaeology* 23 (1970) 96–105.

⁸ On the innovative approach of Cyriac to the study of Greek antiquities, see E. W. Bodnar and C. Foss (eds.), *Cyriac of Ancona* (Cambridge 2003).

⁹ See A. Kaldellis, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens* (Cambridge 2009) 63–162.

¹⁰ Concerning the *Patria* see A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos* (Bonn 1988).

¹¹ See Kaldellis (n. 9) 112–162.

¹² See note 7.

The topography of ancient Athens in the guide

First of all it is necessary to report the critical text of the guide as it has been established by the last editor.¹³

ΤΑ ΘΕΑΤΡΑ ΚΑΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΕΙΑ ΤΩΝ ΑΘΗΝΩΝ

Πρῶτον ἡ Ἀκαδημία ἐν χωρίῳ^a τῶν Βασιλικῶν. Δεύτερον ἡ Ἐλαια-
τικὴ εἰς τοὺς Ἀμπελοκήπους· τρίτον τὸ τοῦ Πλάτωνος διδασκαλεῖον
εἰς τὸ Παραδείσιον· τέταρτον τὸ τοῦ Πολυζήλου ἐν ὄρει τῷ Ἡμιτίῳ·
πέμπτον τὸ τοῦ Διοδώρου πλησίον τούτου.

Ἐντὸς δὲ τῆς πόλεως ἔστι τὸ διδασκαλεῖον τοῦ Σωκράτους, ἐν ᾧ
εἰσι κύκλω οἱ ἄνδρες καὶ οἱ ἄνεμοι ἱστορισμένοι· κατὰ δύσιν δὲ
τούτου ἴστανται τὰ παλάτια τοῦ Θεμιστοκλέους· καὶ πλησίον τούτου
εἰσιν οἱ λαμπροὶ οἶκοι τοῦ πολεμάρχου· ἴστανται δὲ τὰ ἀγάλματα τοῦ
Διὸς ἔγγυστα τούτων· ἀντικρυς δὲ τούτων ἔστι βωμός, εἰς ὃν ταφῆς
ἄξιον οἱ παγκρατισταὶ καὶ Ὀλύμπιοι, ἐν ᾧ φοιτῶντες οἱ ῥήτορες
τοὺς ἐπιταφίους λόγους ἀνεγίνωσκον.

Κατὰ ἄρκτον δὲ τούτου ὑπῆρχεν ἡ πρώτη ἀγορὰ τῆς πόλεως, εἰς
ἣν ὁ ἀπόστολος Φίλιππος τὸν γραμματέα ἐβύθισεν· ἔνθα ὑπῆρχον καὶ
οἱ λαμπροὶ οἶκοι φυλῆς τῆς Πανδιονίδος· κατὰ δὲ τὸ νότιον μέρος
ὑπῆρχε διδασκαλεῖον τῶν Κυνικῶν φιλοσόφων καὶ πλησίον τούτου
τῶν τραγικῶν. Ἐκτὸς δὲ τῆς ἀκροπόλεως, ὀλίγον πρὸς δύσιν, κατῴκουν
οἱ θαλαμ[...]·^b καὶ πλησίον τούτου ὑπῆρχε διδασκαλεῖον τοῦ Σοφοκ-
λέους· καὶ πρὸς νότον τούτου ἴστατο ὁ Ἄρειος πάγος, ἔνθα ὁ τοῦ
Ποσειδῶνος υἱὸς Λυρόθιος ὑπὸ Ἄρεος ἐθανατώθη.

Κατὰ ἀνατολὰς δὲ τούτου ὑπῆρχον τὰ παλάτια Κλεονίδους καὶ
Μελιτιάδου· καὶ πλησίον τούτων ἀκμὴν ἵσταται διδασκαλεῖον
λεγόμενον τοῦ Ἀριστοτέλους. Ὑπερθε δὲ τούτῳ ἴστανται δύο κίονες·
καὶ εἰς μὲν τὸν ἀνατολικὸν ὑπῆρχε τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἄγαλμα, εἰς δὲ τὸν
δυτικὸν <τὸ> τοῦ Ποσειδῶνος· μέσον δὲ τούτου·^c λέγουσιν εἶναί ποτε
Γοργόνης κεφαλὴν ἔνδον κουβουκλείου σιδηροῦ· ἔστι δὲ καὶ ὥρο-
λόγιον τῆς ἡμέρας μαρμαριτικόν.

Ἐναντικρυς δὲ τούτου πρὸς μεσημβρίαν ὑπῆρχε διδασκαλεῖον
λεγόμενον τοῦ Ἀριστοφάνους· καὶ ἀνατολικά ἀκμὴν ἵσταται ὁ
λύχνος τοῦ Δημοσθένους· πλησίον δὲ τούτου ἦν τότε καὶ τοῦ
Θουκιδίδου οἶκημα καὶ Σώλωνος, ἀγορὰ τε ἡ δευτέρα, καὶ ὁ οἶκος
τοῦ Ἀλκαίου, καὶ βαλανεῖον μέγιστον· καὶ πρὸς νότον τούτου ἡ
μεγάλῃ ἀγορὰ τῆς πόλεως καὶ τεμένη πλεῖστα ἀξιάγαστα ἐπὶ τῆς
πύλης νότιδος· ἧς πρὸς τῆς φλιᾶς ἱστόρηται ἑννεκαίδεκα ἄνδρες
<οἱ> τὸν ἕνα ἐδίωκον.^d Ἐκεῖ ὑπῆρχε καὶ τὸ βασιλικὸν λουτρόν, ἐν ᾧ
τὸ μέγαν Βασίλειον διὰ πατάγων φοβῆσαι ἠθέλησαν· ἔνθα καὶ ὁ τοῦ
Μνηστάρχου οἶκος.

¹³ See Di Branco (n. 1) 114–116.

ἴσταται δὲ κατὰ ἀνατολὰς τούτου καμάρα μεγίστη καὶ ὠραία· εἰσὶ δὲ τὰ ὀνόματα Ἀδριανοῦ καὶ Θησέως· εὐρίσκεται ἔνδον τῆς αὐλῆς [---] μεγίστη ἐτύγγανεν· εἰς ἣν οἶκος βασιλικός· ὑπῆρχε πλείστοις δὲ κύσιν, ὑποκάτωθεν^c στηριζόμενος, ὅστις ἐλεπτουργήθη πρὸς τῶν δύο καὶ δέκα βασιλέων τῶν τὴν ἄκραν οἰκοδομήσαντων.

Πρὸς δὲ νότον τούτων ἐστὶν οἶκος βασιλικός πλὴν ὠραίος, εἰς ὃν κατερχόμενος ὁ δοῦξ κατὰ καιρὸν εἰς εὐωχίαν ἐκινεῖτο· ἐκεῖ ἐστὶ καὶ ἡ Νεάκρουνος πηγή ἡ Καλλιρρόη, εἰς ἣν λουόμενος ἀνήρχετο εἰς τέμενος τὸ τῆς Ἥρας λεγόμενον καὶ προσήχετο· νῦν δὲ μετεποιήθη εἰς ναὸν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ὑπὸ τῶν εὐσεβῶν.

Κατὰ ἀνατολὰς δὲ τούτου ἐστὶ τὸ τῶν Ἀθηνῶν θέατρον κύκλω περιεχόμενον, ὥσει μιλίου διάστημα, δύο εἰσόδους κεκτημένον· [---] βορεινὴ εἰσόδος πλουτεῖ. Ἔτερον δὲ [---] νωτινὴ,^f ἐπικέκταται· ἑκατὸν δὲ ζῶναις ἐκοσμεῖτο κυκλοτερῶς τὸ θέατρον ἐκ μαρμάρου πεποιημένος λευκοῦ, ἐν αἷς ὁ λαὸς καθεζόμενος ἐθεώρει τῶν ἀγωνιζόμενων κατὰ τὴν πάλην.^g

Ἐκ τούτου οὖν εἰσερχόμενοι τὴν ἀνατολικὴν πύλην, εὐρίσκομεν ἄλλην ἀγορὰν καὶ ἀγωγὸς ὕδατος δύο, οὓσπερ ὁ Ἰούλιος Καῖσαρ Ἀθηναίοις χαριζόμενος κατεσκεύασε καὶ ὕδωρ μήκοθεν τούτοις ἐκόμησεν. Ἔστι δὲ καὶ ἕτερος ἀγωγὸς κατὰ τὴν βόριον πύλην φερόμενος, ὃν ὁ Θησεὺς ἐλεπτουργήσε καὶ ταῦτα μετὰ τὴν τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν τυραννίδα, ὡς φησὶν Ἀβάρης καὶ Ἡρόδοτος ὑπὸ δυοκαίδεκα βασιλέων ἐλεπτουργήθη· Κέκρωψ δὲ ὁ διφυῆς μεγάλως ἐφαίδρυνε, ἐν ποικίλῃ δόξῃ ταύτην ὠραΐσας· τὰ μὲν τεῖχη πρὸς ὕψος ἐγείρας, τὸ δὲ ἔδαφος διαφόροις μαρμαροῖς καταστρώσας καὶ τὰ τεμένη ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν καταχρύσας, Ἀθήνας, ταύτην ἐπωνόμασεν.^h

Εἰς γοῦν τὴν ἀκρόπολιν ἡμῶν εἰσερχομένων εὐρίσκομεν ἓνα (sic!) μικρὸν διδασκαλεῖον, ὅπερ ὑπῆρχε τῶν μουσικῶν, ὅπερ Πυθαγόρας ὁ Σάμιος συνεστήσατο. Κατέναντι δὲ τούτου ἐστὶ παλάτιον μέγιστον· καὶ ὑποκάτωθεν τούτου ἴστανται πλείστοι [---] λακῶν.ⁱ καὶ μαρμάρων πλουτεῖ σὺν τῇ ὀροφῇ καὶ τοῖς τείχεσι. πρὸς δὲ τὸ βόρειον κλείτος ὑπῆρχε πᾶσα καγγελαρία ἐκ μαρμάρου καὶ κιόνων πεποιημένη λευκῶν. Κατὰ νότον δὲ ταύτης ὑπῆρχεν ἡ στοὰ ἐν ποικίλῃ ὠραιότητι περιεχρυσωμένη γύροθεν καὶ ἔξωθεν καὶ λίθοις τιμίαις κεκοσμημένη· διὰ ταύτην καὶ Σταῖκοι φιλόσοφοι ἐλέγοντο οἱ ἐν ταύτῃ μαθητευθέντες· ἀντικρὺς δὲ ταύτης τὸ τῶν Ἐπικουρείων ἡκμαζε διδασκαλεῖον. Περὶ δὲ γε τοῦ ναοῦ τῆς Θεομήτορος, ὃν ᾠκοδόμησαν Ἀπολλῶς καὶ Εὐλόγιος ἐπ' ὀνόματι Ἀγνώστῳ Θεῷ, ἔχει οὕτως· ἔστι ναὸς δρομικώτατος καὶ εὐρύχωρος εἰς μύκος πολὺ ἐπεκτενιόμενος· καὶ τὰ τεῖχη τούτου ἐκ μαρμάρου πεποιημένα· λευκοῦ· τετράγωνος δὲ ἡ τούτων θέσις καθέστηκε, πηλοῦ καὶ ἀσβέστου χωρὶς· διὰ σιδήρου δὲ καὶ μολύβδου ὁ πᾶς τοίχος ἀνείγεται.^m ἐκτὸς δὲ τοῦ τοίχου πλουτεῖ κίονας παμμεγέθεις κυκλικῶς τὸν ναὸν περιέχοντας· μεταξύ δὲ τῶν δύο κιόνων περιέχει πλαγίωσιν. Πρὸς δὲ τῇ ὠραίᾳ πύλῃ καὶ τὸ ἅγιον

βῆμα, ἅπερ εἰσὶ κατὰ λίβαν καὶ θρασ[---] τὴν τῶν κίωνων στάσιν.^a Ἐπικέκτηται, μέχρι δὲ πολλοῦ προϊούσα εἰς ὕψος, κεφαλαὶ δὲ τῶν κίωνων κεκολλημένοι διὰ γλυφῆς σιδήρου εἰς σχῆμα φοίνικος. Εἰσὶ δὲ μεταπεποιημένοι· καὶ τούτου ὑπερθεῖν δοκοῖ ἐκ μαρμάρου πεποιημένοι λευκοῦ τοῖς τείχεσι καὶ τῷ τείχει προσκολλώμενοι,^o πλάκας κεκολλημένας ὑπεράνωθεν ἔχοντες^p καὶ εἰς ὀροφῆς ὁμοίωμα, ἢ τούτων ἐπιφαίνεται κύρτωσις· στηρίζεται δὲ ὑπὸ τῶν κίωνων καὶ τοῖχος ὠραιότατος.

^a εἰς χωρίον Vat., ad sensum potior

^b θαλαμπῖοι, Vat.

^c τούτων Vat., ad sensum potior

^d τὸν ἕνα διώκοντες Vat.

^e ταύτης αὐλῇ μεγίστη, καὶ οἶκος βασιλικός add. Vat.

^f δὲν τι μαχαίτα τὸν ἢ v. Vat. <ᾗ>ντιμαχέτατον ἢ v. sugg. Fiaccadori

^g ἀγονιζομένων τὴν πάλιν Vat., ad sensum fere potior

^h διὰ τοῦτο χρυσᾶς Ἀθήνας ταύτην ἐπωνόμασεν Vat., ad sensum potior

ⁱ ὑποκάτωθεν τοῦτο κίνες φέρειν πλείονα· λευκῶν δὲ Vat., ad sensum potior

^l πεποιημένου Vindob.

^m πᾶς τεῖχος εἰς ὕψος ἀνάγεται Vat., ad sensum potior.

ⁿ καὶ θρασκίαν διπλὴν τῶν κίωνων ἐπικέκτηται στάσιν. Vat.

^o τοῖς κίωσι καὶ τῷ τείχῳ προσκολόμενοι Vat., ad sensum potior.

^p ἔχοντα Vat., ad sensum potior.

The writer begins his guide by indicating the supposed locations of famous ancient philosophical schools around the city. Then he begins his description of sites and buildings inside the city. He identifies the Tower of the Winds as the school of Socrates, probably on the ground of the interests on meteorology and winds which have been attributed to Socrates in Aristophanes' *Clouds*: a very famous play.¹⁴

On the west of the Tower, thus in the area of the classical ἀγορά, he “sees” the “palace” of Themistocles. Perhaps this identification is reminiscent of the setting of Themistocles's house and estate in Melite, not far from the classical ἀγορά¹⁵ as well as of the possible contribution given by this general towards establishing this ἀγορά as the most important square of Athens.¹⁶

¹⁴ Concerning the fortune of Aristophanes in middle Byzantine times, see e.g. V. Coulon and H. Van Daele, *Aristophane I* (Paris 1934) x–xxii.

¹⁵ See Plutarch, *Themistocles* 22, 1–2.

¹⁶ See for this theory J. K. Papadopoulos, *Ceramicus redivivus* (Princeton (2003) 271–316.

Nearby the writer places the building of the Archon Polemarch: of course he must refer to the Polemarcheion – the official seat of the Polemarch – perhaps on the authority of Aristotle.¹⁷ The Polemarcheion has not been located but it may well have been not far from the classical ἀγορά, where the Polemarch attended important duties.¹⁸ Near that building the writer “sees” statues of Zeus. In the area of the classical ἀγορά there were several statues of Zeus:¹⁹ thus that location of ἀγάλματα of this god makes perfectly sense.²⁰

In front of these statues an “altar” (βωμός) is located: in this topographical context the altar mentioned is probably the most important and monumental among the altars of the ἀγορά: that of the Twelve Gods.²¹ This identification is strengthened by the circumstance that in the guide the place linked to the memory of St. Philip is located north of this βωμός: the church dedicated to this saint is exactly north of the altar of the Twelve Gods.²²

In the area of the altar our writer places honours paid to athletes: exactly in the sanctuary of the Twelve Gods, athletic dedications have been found.²³ This fact can be hardly coincidental and reveals that the writer of the guide could see ancient monuments and areas which later disappeared.

The writer specifies that honours were paid to winners in the pancratium as well as in Olympic games and dedications of winners in the pancratium and at Olympia have been found in the classical ἀγορά.²⁴

The writer continues his information by asserting that the rhetors delivered their speeches there: it is well known that the area in front of the Στοά ποικίλη, just north of the altar of the Twelve Gods, was the privileged spot of rhetors and philosophers.²⁵

¹⁷ See Aristotle, *Athenaion politeia* 3, 5; see also Suidas, s. v. ἄρχων

¹⁸ See R. E. Wycherley, *The Athenian Agora III. Literary and Epigraphical Testimony* (Princeton, N. J. 1957) sources nos. 258; 274; 582; 588.

¹⁹ See Wycherley (n. 18) sources nos. 2; 26–29; 402; 419.

²⁰ The suggested identification of these statues with the ‘Atlants’ of the Odeion of Agrippa (Di Branco [n. 1] 117–118 n. 6) is hardly acceptable, given the great iconographical distance between the imagery of Zeus and that of these subjects.

²¹ Concerning this altar, J. McK. Camp II, *The Athenian Agora Site Guide* (Princeton, N. J. 2010) 89–90. This βωμός has been identified with the Hephaisteion (Di Branco [n. 1] 118 n. 7). However a reader would have hardly understood the reference of this word, which usually means ‘altar’, to a temple. Moreover the writer specifies that the place sacred to St. Philip is just north of this βωμός while the Church of St. Philip in the ἀγορά lies east – north east of the Hephaisteion.

²² About the Church of St. Philip, see A. Frantz, *The Athenian Agora XXIV. Late Antiquity* (Princeton, N. J. 1988) 73–74.

²³ See Wycherley (n. 18) sources nos. 371, 376, 378. See K. Seaman, “Athletes and Agoraphobia?”, *Nikephoros* 15 (2002) 99–115.

²⁴ See Seaman (n. 23) 105–106.

²⁵ See Wycherley (n. 18) sources nos. 63–65, 69, 72, 74–76, 93–94, 97–98.

The first ἀγορά is located in the area just north of the βωμός, where St. Philip was supposed to have performed a miracle, i. e. where the Church of St. Philip was set up.²⁶ The reference is to the classical ἀγορά: it is regarded πρώτη (first) because in classical times it was the most important square of the city.

The writer of the guide praises the northern part of the ἀγορά probably because the Church of St. Philip retained the memory of the supposed miracle of this saint.

The reference in the guide to the Pandionis tribe may stem from the presence in the ἀγορά of the statue of the eponymous hero Pandion.²⁷

The place where the Cynics held their teaching is also located nearby: this is in keeping with the facts that Diogenes the Cynic lived in his jar just outside the Στοὰ ποικίλη²⁸ and that the Cynic Crates also spent time there.²⁹

The place where tragic actors performed their plays is also located nearby: it goes without saying that the guide refers to the ὀρχήστρα of the ἀγορά and perhaps also to the Odeion of Agrippa.³⁰

Then the guide locates the Θαλαμπίοι, probable abbreviation of Θαλαμοποιοί. This was the name of a play of Aeschylus³¹ and thus may still refer to the area of the ἀγορά devoted to theatrical performances. In this case the location of the place west of the Acropolis would not be precise because this area lies north – north west of the citadel. Alternatively the θαλαμοποιοί may have been the preparers of the bridal room where the union of the wife of the Archon Βασιλεύς or Βασιλίννα with Dionysus took place.³² Although nothing is known about that, they may have had their own institutional seat in the area of the classical ἀγορά, considering that the Archon Βασιλεύς attended his duties in this square.³³

Nearby the guide places a building linked to the memory of Sophocles. I suggest that it refers to the Στρατηγεῖον, an institution where Sophocles had been the protagonist of a famous episode.³⁴

The guide specifies that the Areopagus is just south of this building and this circumstance strengthens my identification because the Στρατηγεῖον

²⁶ See note 22.

²⁷ See Wycherley (n. 18) sources nos. 232 and 245 and Camp (n. 21) 66–68.

²⁸ See Wycherley (n. 18) source no. 95.

²⁹ See Wycherley (n. 18) source no. 52.

³⁰ On this area of the ἀγορά see Camp (n. 21) 105 and 114–118.

³¹ See Aeschylus, frgg. 78–78 a Sommerstein.

³² About this union *loci classici* are Demosthenes 59, 73–78 and Aristotle, *Athenaion politeia* 3, 5. See C. Gasparri, “Dionysos”, *LIMC* 3 (1986) 419 and 491–492, nos. 820–826.

³³ See Wycherley (n. 18) sources nos. 38, 1912, 197, 535, 548, 582, 588. Concerning the Στοὰ Βασιλείος see Camp (n. 21) 75–81.

³⁴ See Plutarch, *Nicias* 15, 2. On the Στρατηγεῖον see Camp (n. 21) 51–52.

probably stood on the northern slopes of the Areopagus.³⁵ The building mentioned was no longer visible at the time of the writer (see his use of the verb in the imperfect: ὑπῆρχε).

Then the guide mentions buildings associated with Kleonides and Miltiades which once stood on east of the Areopagus and no longer existed (see ὑπῆρχον). This Kleonides may coincide with the high ranking 5th c. Athenian citizen.³⁶

The building given to Miltiades probably is the fountain Klepsydra which in fact had been promoted by the Philaids and lies exactly on east of the Areopagus.³⁷ Although the fountain had been in fact built by Miltiades' son – Cimon – this undertaking may have been conceived already by Cimon's father. In that case the guide would preserve an otherwise unknown tradition.

The reference to the “so called school of Aristotle” refers probably to the philosophical schools which had been constituted in late antiquity on the south of the Acropolis and where philosophers who became famous for their *commentaria in Aristotelem Graeca* taught.³⁸ The fact that the guide defines this attribution λεγόμενον (said to be) implies that the writer was aware of its convention.

Above this complex the writer sees two columns which are still preserved now, remembers that a head of Gorgon once stood nearby and notes a marble sun-dial.³⁹ His suggestion that statues of Poseidon and Athena once stood above the two columns, which is not correct, derives from the reading of Pausanias 1, 22, 3, who saw a group of Athena and Poseidon on the terrace of the Acropolis. This passage may have led its medieval readers to the conclusion that these statues stood above the two mentioned columns.⁴⁰

Then the guide reports that in front of these monuments towards the south there had been (ὑπῆρχε) the ‘so called school of Aristophanes’

³⁵ It has been suggested that the guide wrongly identifies the Areopagus with the Pnyx (Di Branco [n. 1] 118 n. 15) but this suggestion is unnecessary.

³⁶ See J. Traill, *Persons of Ancient Athens* 10 (Toronto 2001) 488, no. 579370.

³⁷ About this fountain see V. Barkas, *North, East and West Slopes of the Akropolis* (Athens 2004) 13–18. These buildings have been identified with the Odeion of Herodes Atticus but the circumstance that this concert hall still existed in medieval times while the buildings mentioned in the guide had already disappeared goes against this suggestion.

³⁸ See A. Karivieri, “The ‘House of Proclus’ on the southern slope of the Acropolis”, in P. Castren (ed.), *Post-Herulian Athens* (Helsinki 1994) 115–139.

³⁹ The head of Medusa had been seen by Pausanias 1, 21, 3. About the monuments on the southern slopes of the Acropolis, above the theatre of Dionysus, see G. Kavvadias (ed.), *South Slope of the Acropolis* (Athens 2004) 23–24. About the sun-dial set up near the Thrasyllus monument see Schaldach, *Die antiken Sonnenuhren Griechenlands* (Frankfurt a. M. 2006) 91–93, no. 2.

⁴⁰ About the group of Athena and Poseidon, see F. Ghedini, “Il gruppo di Atena e Poseidon sull’Acropoli di Atene”, *RdA* 7 (1983) 12–36. Concerning the fortune of Pausanias in the Byzantine world, see A. Diller, *Studies in Greek Manuscript Tradition* (Amsterdam 1983) 149–162.

(διδασκαλεῖον λεγόμενον τοῦ Ἀριστοφάνους). As usual διδασκαλεῖον in our text does not mean only ‘school’ but more generically a place where someone displayed his skills or left his renown. This architectural complex is of course the theatre of Dionysus Eleuthereus.⁴¹ The reference to Aristophanes makes sense because this comic poet illustrated greatly the Athenian theatre. With the word λεγόμενον the author suggests that he is aware that this nickname of the place is conventional.

On east of the theatre the ‘lamp of Demosthenes’ is said to be still standing: of course it is the monument of Lysicrates⁴² which had been called by the same name in the late XIIth c. also by Michael Akominatos Choniates.⁴³

Then the guide specifies that ‘near’ (πλησίον) Lysicrates’ monument ‘the building (οἶκημα) of Thucydides and Solon was once’ (ἦν τότε) but disappeared. The reference can be only to the Prytaneion: it is associated to Thucydides because the historian in a famous passage (2, 15, 2, see also the scholiast, *ad locum*) narrates that Theseus with his synoecism established a single Prytaneion. It also refers to Solon because this law maker established rules about the meals which were served in the Prytaneion (Chionides in Athenaeus 4, 14, 137 e) and especially as his laws were kept in this institution (see Cratinus, frg. 300 K–A; Plutarch, *Solon* 25, 1; Pausanias 1, 18, 3–4). This identification is nearly certain because no other institution in the area could be linked to both Thucydides and Solon.

The consequence of these considerations is that thanks to this guide we know the area where the Prytaneion was set up: near Lysicrates monument.

Next to this building there was “the second agora” (ἀγορά τε ἡ δευτέρᾳ): since the first ἀγορά, located where the Church of St. Philip is, was of course the classical ἀγορά, the second ἀγορά may be only the other important square of Athens, the archaic ἀγορά.⁴⁴ This passage of the guide assumes an extraordinary importance for the scholar of the Athenian topography because it is the only written text which gives a clear location to this ἀγορά.

The house of Alcmaeon is mentioned just after the ἀγορά. Alcmaeon was the mythical ancestor of the influential aristocratic Athenian family of the Alcmaeonids – which in archaic times played a prominent role in Athens⁴⁵ – and was thought to have been contemporary of Theseus.⁴⁶ Thus the presence of the Alcmaeonids’ house next to the ἀρχαία ἀγορά makes perfectly sense.

⁴¹ About the theatre see S. Gogos, *Das Dionysos Theater von Athen* (Vienna 2008).

⁴² See S. Agelidis, *Choregische Weihgeschenke* (Bonn 2009) 165–168.

⁴³ See Michael Akominatos Choniates, *Tὰ σωζόμενα* 1, 97 and Di Branco (n. 1) 110 n. 221.

⁴⁴ About this ἀγορά see N. Robertson, “The City Center of Archaic Athens”, *Hesperia* 67 (1998) 283–302 and Papadopoulos (n. 16).

⁴⁵ See E. Stein-Hoelkescamp, “Alkmaionidai”, *DNP* 1 (1996) 509–511.

⁴⁶ See A. Schachter, “Alkmaion (2)”, *DNP* 1 (1996) 508.

Next to this house, ‘large baths’ (βαλανεῖον μέγιστον) are mentioned. I suggest that these baths are identified with the Hadrianic building whose front is constituted by the unfluted columns with their own entablature disposed along Lysicrates Street, in St. Aikaterini Square.⁴⁷ In fact unfluted columns are adopted in buildings pertaining to the sphere of the *opportunitas*, i. e. in public buildings and not in temples. For example at Athens and in the same Hadrianic period very similar unfluted columns are adopted in the Library of Hadrian.⁴⁸ Moreover similar unfluted columns characterized also other 2nd c. AD baths of our city.⁴⁹ Finally a hypocaust of baths was found under Lysicrates Street and probably belongs to the large building in front of the Church of St. Aikaterini.⁵⁰ This find makes the identification of the large baths of our guide with the large architectural complex of Lysicrates Street nearly certain.

As Travlos pointed out⁵¹ the surviving columns pertained to either a perystyle or to the front portico of the baths. The latter hypothesis is more likely: in front of these columns there was the road going from the Gate of Hadrian to Lysicrates’ monument.⁵² South of these baths there was ‘the great agora of the city’: of course it is still the archaic ἀγορά which was regarded the ἀγορά par excellence of the city also by Pausanias.⁵³ Near the ἀγορά there are ‘many sanctuaries worthy of admiration’: of course he refers to the sanctuary of Pity, to the Theseion, to the Anakeion, to the Aglaurion, to the Sarapeion and finally to the temple of Eileithyia which stood in the area.⁵⁴

The representation in the southern gate of 19 men following one man may have been a relief evocation of a πομπή.

Then the guide mentions the ‘royal baths’ as existing once (see ὑπῆρχε) between the area which is now St. Aikaterini Square and the gate of Hadrian. These baths may coincide with those discovered below Amalias Avenue.⁵⁵

⁴⁷ Concerning this building see Papadopoulos (n. 16) 284 and G. C. R. Schmalz, “The Athenian Prytaneion Discovered?”, *Hesperia* 75 (2006) 33–81. The identification of this complex with the Prytaneion suggested by Schmalz is unlikely because the find of the hypocaust supports rather the suggestion that baths were installed there.

⁴⁸ See I. Τιγγινάγκα, “Η αφανής αρχιτεκτονική της βιβλιοθήκης του Αδριανού”, in Σ. Βλίζος (ed.), *Η Αθήνα κατά τη Ρωμαϊκή εποχή* (n. 6) 133–152.

⁴⁹ See I. Θρενιάδες, “Ανασκαφαί νοτίως της Ακροπόλεως”, *Πρακτικά* (1950) 64–121, particularly 82, fig. 15 and G. Daux, “Chronique des fouilles 1959”, *BCH* 84 (1960) 618–868, particularly 642, fig. 5.

⁵⁰ See Δ. Κεραμόπουλλος, “Αθηνών ευρήματα”, *Αρχαιολογική εφημερίς* (1911) 257–261, particularly 259–261 and N. Πλάτον, “Εἰς τὴν οδὸν Λυσικράτους”, *Αρχαιολογικὸν Δελτίον* 18 (1963) *Χρονικά* 37.

⁵¹ See Travlos (n. 6) 181, no. H.

⁵² See S. Ficuciello, *Le strade di Atene* (Atene 2008) 76–78.

⁵³ See Pausanias 1, 17, 1. See Robertson (n. 44).

⁵⁴ See Pausanias 1, 17, 1 – 18, 5.

⁵⁵ See *BCH* 49 (1925) 440 and Travlos (n. 6) 181, no. J.

The house of Mnestarchus was the last building before Hadrian's gate: this building is archaeologically unknown, probably because it lies below Amalias Avenue.

Then the guide speaks of the gate of Hadrian as still standing. After the gate the author sees a 'royal building': of course the Olympieion. The attribution of the beginning of this architectural complex to the royal period of Athens – i.e. to remote times – is consistent with Pausanias' report (1, 18, 8) that Deucalion founded it.

South of the Olympieion the guide places the 'royal building' where the δούξ went for festivities. The sanctuary of Hera where the δούξ offered prayers was probably part of this complex: the whole architectural ensemble is probably the Panhellenion (see above). Nearby the fountain Callirrhoe or Enneacrounos is mentioned, according to a long tradition.⁵⁶

Then the stadium of Herodes Atticus is recorded as still extant. After this complex the guide mentions two aqueducts.⁵⁷

Then the guide cites Abaris and Herodotus as authorities on the construction of Athens during the age of the kings. The oracles and poems of Abaris do not survive:⁵⁸ thus his citation cannot be verified. However it may suggest that the author of the guide had still access to sources of information which have been lost at a later moment. Concerning Herodotus, the guide may refer to 6, 137, 2 where the historian attributes the well-built and beautiful walls of Athens to the royal and mythical age of the city.

After these citations the guide begins its description of the Acropolis mentioning a 'school' of musicians. He may refer to a place where musicians were supposed to have performed during the Panathenaic festivals.⁵⁹ Since the Pythagoreans were an important component of the Athenian philosophical world⁶⁰ the reference of the guide to Pythagoras for Athenian musicians is understandable.

The palace mentioned after the school of musicians is of course to be identified with the Propylaea. The north wing of the Propylaea is thought to have had in the past the function of the chancellery. The southern wing is wrongly thought to have been the Στοὰ ποικίλη: we can guess that the

⁵⁶ See R. Toelle-Kastenbein, "Kallirrhoe und Enneakrunos", *Jdl* 101 (1986) 55–73.

⁵⁷ About these aqueducts see S. Leigh, *The Aqueduct of Hadrian with the Water Supply of Roman Athens* (Ann Arbor 2001).

⁵⁸ See G. Bandy, "Abaris", *DNP* 1 (1996) 5–6.

⁵⁹ About the music contests during the Panathenaic festivals see R. Ross Holloway, "Music at the Panathenaic Festival", *Archaeology* 19 (1966) 112–119 and G. Nagy, *Plato's Rhapsody and Homer's Music: the Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens* (Washington D. C. 2002).

⁶⁰ See A. Barbera, "Another Look at Plato and the Pythagoreans", *AJPh* 102 (1981) 395–410.

portrait of Zenon, the founder of the Stoic school, which was set up in Athens according to Diogenes Laertius 7, 6, was erected in this part of the Acropolis and that thus this spot became linked in the popular memory to the Stoics.

In front of the Propylaea the school of the Epicureans is placed: I am unable to find any explanation of this identification.

Finally the author mentions the Parthenon. His specification that the temple was dedicated to the Unknown God may be explained with the following consideration: already Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 17, 4 asserted that the name Athena given to this goddess should be rejected because it is entirely conventional. This opinion may have led to the identification of the deity of the temple with St. Paul's Unknown God.

Finally the guide attributes the Parthenon as church to the patrons or architects Apollos and Eulogius. This information cannot be verified.

A few conclusions

The analysis of the information collected in the guide leads to the following conclusions:

1. At the time of the author of this guide ancient Athens survived much more than at the time of the Grand Tour of the XVIIth and XVIIIth c.: thus it is wrong to identify places and buildings mentioned in the guide only with the antiquities of Athens which still survived half a millennium later.

2. The author of the guide gives the locations also of areas and buildings which no longer existed, on the ground of literary *testimonia*. His citation of Abaris' lost oracles or poems suggests that he used also sources which we no longer have.

3. The author provides important information about several ancient buildings and areas, such as the Polemarcheion, the area around the altar of the Twelve Gods, perhaps the Strategeion, probably the Klepsydra.

4. Finally his description of the area of the archaic ἄγορά offers unique indication about the location of the Prytaneion, of the House of the Alcmaeonids, of the archaic ἄγορά, of the large baths and perhaps also of the royal baths.

Thus the guide should be seriously considered by scholars of the ancient topography of Athens.

Antonio Corso
Athens

Статья посвящена разбору средневекового путеводителя по памятникам древних Афин, чаще всего датируемого XV в. Автор относит этот памятник к концу XII в. и на целом ряде примеров показывает его ценность для изучения топографии древних Афин.

“МНЕ ХОЧЕТСЯ УЙТИ ИЗ НАШЕЙ РЕЧИ”,¹ или В ПОИСКАХ СОВЕРШЕННОГО ЯЗЫКА²

Только многоязычие полностью освобождает сознание от власти своего языка и языкового мифа.

М. М. Бахтин. “Из предистории романного слова”
[1, с. 371]

Я родился в Москве. Я дыма
Над польской кровлей не видал,
И ладанки с землей родимой
Мне мой отец не завещал.

России пасынок, а Польше –
Не знаю сам, кто Польше я.
Но: восемь томиков, не больше –
И в них вся родина моя.

Вам – под ярмо ль подставить выю
Иль жить в изгнании, в тоске.
А я с собой свою Россию
В дорожном уношу мешке.

Вам нужен прах России грубый,
А я где б ни был – шепчут мне
Арапские святыя губы
О небывалой стороне.

В. Ходасевич, 25 апреля 1923, Saarow

Мы геометриям, да болтологиям, да ерунде этой,
чтобы гнев богиня воспела, не обучались...

Петроний, *Сатирикон* (пер. А. К. Гаврилова)

Много лет назад при тускловатом свете зимних вечеров – в подвальных помещениях филологического факультета Александр Константинович Гаврилов читал с нами Сатирикон Петрония. Это было упоительное занятие. При дворе Нерона мастер и эстет Петроний назывался magister elegantiarum.

¹ О. Э. Мандельштам, *К немецкой речи*.

² В поисках совершенного языка (*La ricerca della lingua perfetta nella storia europea*) – название книги Умберто Эко.

В переводах Александра Константиновича была сила и веселье, чудесное чувство юмора, небрежная элегантность. А. К. был наш magister elegantiarum. В поисках удачного слова или тропа А. К. часто предлагал нам обращаться к творчеству Лескова. Ощущение преемственности, переключки через века, прояснения смыслов от сопоставления русской и античной традиций не покидает меня с тех пор.

На синхронном уровне греческая и русская языковые ситуации традиционно представляются идеальным воплощением популярной идеи языкового строительства – “единый этнос – единый язык”. Последнее кажется особенно очевидным для греков – они первыми в европейской традиции осознали эталонную значимость созданных ими литературных текстов и сформировали понятие аттической речи как престижной идеальной нормы, на которую должен ориентироваться каждый образованный человек. Традиционное школьное образование, предполагавшее на протяжении столетий изучение одних и тех же авторов, определило поразительный консерватизм греческого лексикона. Установка на единый государственный язык и на “моноэтничность” вплоть до недавнего времени во многом определяла и языковую политику греческого государства в новейший период.

В данной, по необходимости эскизной, работе я попробую показать некоторые подводные течения, формировавшие греческий литературный стандарт и легко укладывающиеся в теорию языковых контактов. Благодаря (или вопреки) жесткому диктату нормы, греческий узус часто вырывался из подчинения и парадоксальным образом творцами новогреческой литературы становились литераторы, которых лишь с большими оговорками можно назвать носителями греческого языка.

Заметим, что применительно к новой Греции мы можем говорить о типе развития, несколько отличном от стандартного европейского. Я имею в виду чрезвычайно сильные прокоммунистические настроения, страшную гражданскую войну 1946–1949 гг., буквально расколовшую страну на два лагеря, период хунты (1967–1973) и нынешнее состояние, когда вступление в Европейское сообщество и необходимость жить по усредненному европейскому образцу вызвало неоднозначную реакцию греков. Можно утверждать, что одной из черт сходства греческой и русской культур является имплицитно присутствующая в сознании мысль: *моя страна лишь опосредованно связана с Европой, у моей страны особая роль.*

Но есть и нечто другое, объединяющее русский и греческий литературный контексты. По всей вероятности, особость того, что мы называем русской культурой, определяется сильной степенью ее открытости.

Петр I в прямом и переносном смысле открыл политические и культурные границы России, и в русской литературе и поэзии зазвучали

гуманистические ноты потрясающей силы. Существенную роль в формировании отечественной культуры уже на ранних этапах играло немецкое влияние – ярким примером последнего является введение М. В. Ломоносовым после шести лет, проведенных в Марбурге, силлабо-тонической системы стихосложения. Не прошло бесследно и французско-русское двуязычие высшего русского общества, характерное для второй половины восемнадцатого – девятнадцатого веков. Но если в случае России речь идет об открытости имперской культуры, то в случае Греции – о самосознании наследницы великой империи. Имперская культура всегда предполагает этническую и языковую пестроту на одном полюсе своего существования и необходимость выработки языкового стандарта – на другом.

Традиционно все существующие курсы истории новогреческой литературы открываются эпической поэмой *Дигенис Акрит*, предположительно датируемой концом X – началом XI вв. Исследователь истории греческой литературы Николай Политис называет этот эпос национальным эпосом греческого народа, а самого Дигениса – идеальным воплощением греческого национального характера. Парадоксальным образом “греческий национальный характер” в поэме воплощает сын сарацинского эмира и похищенной им знатной гречанки. Внутренняя форма имени Дигенис Акрит чрезвычайно важна и постоянно обыгрывается в поэме. Дигенис означает “двурожденный”, Акритами же назывались византийские воины, охранявшие границы империи.

В поэме говорится:

Λέγεται δε καί Διγενής ὡς ἀπὸ τοῦ γονέων
Εθνικός μεν ἀπὸ πατρός
Εκ δε μητρός ἐλληνίζων.

Язычник по отцу, римлянин по матери
Был назван он дигенисом-двурожденным.

Оспаривая тезис Политиса, оксфордский издатель эпоса Джон Маврокордато замечает, что любой человек, внимательно прочитавший текст с начала до конца, убеждается, что речь идет о счастливом слиянии христианского и мусульманского начала. Это суждение достаточно спорно. Речь здесь идет не о смешении двух религий, но о слиянии двух кровей, двух культур. Интересно, что дигенисами, как показывает анализ поэмы, предположительно являлись и некоторые предки героя, в частности, его дед, отец эмира Мусура. Дигенисами-двурожденными являются и в типологическом плане сопоставляемый с Дигенисом Акритом Александр – герой *Александрии*, и Искандер, герой цикла Фирдоуси *Шах-Намэ*. Анри Грегуар, занимавшийся арабскими элементами в поэме, показал, что типологической параллелью

Дигениса является также герой турецкой поэмы Сиди Батал, женившийся на христианской принцессе, дочери своего визиря Акратаса (причем Акратас является здесь очевидно вариантом Акритаса).

С того момента, как в 1875 г. два византиниста Э. Легранд и К. Н. Сатас впервые осуществили публикацию поэмы по Трапезундской рукописи, текст *Дигениса Акрита* находится в центре внимания исследователей. При этом не вызывает сомнений, что образ и роль “дигениса” вовсе не случайны в малоазийской и балканской традиции, а являются логическим следствием и проявлением культурной традиции, существующей в ситуации контакта. Не случайно цитатой из *Дигениса* звучит поэтическая строка Кавафиса:

Εν μέρει εθνικός
Εν μέρει ελληνίζων

Отчасти язычник, отчасти ставший греком.

Это, в частности, находит подтверждение в истории греческой литературы, причем “дигенисы” чаще становятся не героями художественных произведений (хотя случается и такое), а сами выступают в роли творцов. Справедливости ради следует заметить, что, собственно, и сам Дигенис Акрит также слагал стихи и пел их, аккомпанируя сам себе на кифаре.

Неслучайно, как можно легко догадаться, эпиграфом к статье стало замечательное стихотворение Владислава Ходасевича, с лаконической грустью выражающее отношение к отечеству, возникающее в рамках гуманистической, открытой и при этом имперской культуры, где собственно “Отечеством” становится язык. “Восемь томиков, не больше”, в которых заключена “вся родина” русского поэта польского происхождения, написаны нашим отечественным “дигенисом”, внуком арапа Петра Великого, история рода которого отчасти сходна с историей Василиса Дигениса Акрита.

Параллелизм византийской и российской культурных традиций – явление “дигенисов” на греческой и отечественной почве – тема, требующая отдельного рассмотрения. Обратимся пока к теме греческих “дигенисов”.

Хорошо известно, что для Византии был совершенно не характерен националистический снобизм (скорее можно говорить о наличии культурного снобизма). Некоторые из византийских императоров были армянского происхождения, многие знатные византийские семьи также имели армянские корни. Григорий Ноф был сыном болгарки и византийского императора Романа Лакапина, причем бытовало мнение, что он был столь умен именно из-за своего происхождения. Когда понадобилось найти приличную легенду происхождения Василия I Македоня-

нина, проделавшего поистине головокружительную карьеру из конюхов в императоры, то стали доказывать, что он происходит из семейства Аршакидов – армянского и персидского происхождения, хотя ничто не мешало сконструировать для него приличную греческую генеалогию.

Чрезвычайно важным представляется и то обстоятельство, что богослужение в национальных византийских церквях не обязательно велось по-гречески. Трогательная история на эту тему существует в агиографической традиции; в одном из житий повествуется о том, что грузинские монахи имели обыкновение петь в одном из монастырей на Афоне по-грузински и однажды игумен запретил им это. Тогда ночью к игумену во сне явилась плачущая богородица и настойчиво просила вернуть монахов в монастырь, поскольку пение псалмов на любом языке радует ей душу. Иоанн Златоуст поощрял проведение службы на готском.³ Широко цитируется рассуждение Константина Философа о том, что все народы – армяне, персы, готы, сирийцы – могут славить господа на своих языках.⁴ Солунских братьев с полным основанием можно назвать дигенисами; они, по всей вероятности, изначально являлись носителями славянского языка, благодаря чему стал возможен перевод значительного корпуса текстов с греческого на славянский, создание церковнославянского языка, в значительной степени определившего становление русского литературного языка. Не случайно даже сегодня, сопоставляя синтаксические конструкции новогреческого и русского языков, мы наталкиваемся на значительное количество калек.⁵

Очевидно, что понятие литературной нормы неразрывно связано с понятием эталонных текстов. В Греции эти тексты были созданы очень рано – еще в V в. до н. э. Таким образом, эллинистическое койне и впоследствии кафаревуса определенным образом ориентировались на аттический диалект.

В сущности, уже начиная с I в. н. э. на реальную историю греческого языка опускается тяжелая завеса аттицизма, и собственно о развитии языка мы можем судить лишь по оговоркам и ошибкам авторов или по весьма немногочисленным произведениям, действительно стилизующим свой язык под народную традицию. При установлении хронологии византийских памятников исследователи часто следуют

³ С. А. Иванов. *Византийское миссионерство. Можно ли из варвара сделать христианина?* (М. 2003) 65.

⁴ Б. Н. Флоря. *Сказание о начале славянской письменности* (М. 1981) 69.

⁵ “Переводить византийский текст на русский язык – благодарный и радостный труд, потому что современному переводчику энергично помогают его древние предшественники; историческая судьба русского языка раскрывает его навстречу специфической для Византии возможности сплетать слова” (С. С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы* [М. 1977] 9).

установке: чем архаичнее язык, тем современнее автор. В XII в. блестяще одаренная Анна Комнина пишет свою *Алексиаду* на безупречном аттическом диалекте. Очевидно при этом, что думала Анна, скорее, на новогреческом. В ситуации двуязычия большинство византийских авторов писало не на том языке, на котором думало (последнее, как нам хорошо известно, часто губительно для творчества), и художественные достоинства текста заменялись риторическими красотами и грамматической выверенностью.

Проблема дихотомии – книжный / народный, кафаревуса / димотики – очень рано приобрела проблемное звучание, и авторы стали сознательно уклоняться от нормы, которая и в среднегреческий и в новогреческий периоды представляла собой всего лишь некий идеальный конструкт.

Благодаря все еще ощущаемым в языке последствиям диглоссии среднестатистический носитель греческого языка обладает очень большим диапазоном возможности выражения, поскольку его языковая компетенция находится в пределах континуума, полюсами которого являются димотики и кафаревуса.

В настоящее время взаимодействие кафаревусы и димотики (показательно, что кафаревуса, лишенная официального статуса еще в 1974 г., занимает сегодня очень прочную позицию в языковой системе) – это весьма сложная языковая игра, участие в которой требует от носителей большого вкуса и чувства такта. К кафаревусе прибегают, когда шутят или когда стремятся подчеркнуть значимость сказанного, причем один и тот же человек, владеющий всем стилистическим разнообразием современного греческого языка, получает возможность параллельно играть несколько ролей. Все вышесказанное справедливо и в отношении современных греческих писателей и поэтов, с большим или меньшим успехом участвующих в этой увлекательной словесной игре. Ярчайший пример этого языкового феномена – Эмбирикос, выдающийся поэт-сюрреалист. Чем более сюрреалистическим является стихотворение, чем более властным становится диктат метода “автоматического письма”, тем более “кафаревусным” становится текст. Из этого парадоксальным образом следует, что подсознание героя “говорит” на кафаревусе, в прямом противоречии с классическим положением учебников по истории греческого языка: “Кафаревуса – книжный искусственный язык, а димотика – разговорный, народный”.

Может показаться, что вопрос о существовании литературной нормы в новогреческом не связан непосредственно с темой данной статьи – ролью “дигенисов” – билингв в греческой литературе. Однако это не так. Все персонажи новогреческой литературы этой истории в той или иной степени являются “дигенисами”, очень часто по рождению, что еще более важно для нас, “дигенисами” по языку. Одним

из первых это сформулировал лауреат Нобелевской премии Георгос Сеферис, который в своих *Эссе* обронил знаменитую фразу о том, что три лучших греческих поэта (Соломос, Кальвос и Кавафис) плохо знали греческий язык. С этим утверждением много спорили, обвиняя Сефериса в предвзятости. В действительности, размышляя о творчестве трех первых греческих поэтов, он просто констатирует факт их некоторой неуверенности в пределах “родного языка”,⁶ одновременно пытаясь ответить на вопрос, отчего же именно эти поэты, в действительности не владевшие греческим в полной мере, столь совершенно звучат по-гречески.

Создается впечатление, что необходимо было быть билингвой, чтобы освободиться от архаистических шор, взглянуть на греческую ситуацию со стороны и понять, как следует обращаться со своим собственным, родным языком. Когда мы говорим о современной греческой культуре, мы должны отдавать себе отчет в том, что это культура в значительной степени – культура диаспоры, культура, даже переходящая за рамки “пограничной” – “акритской”. И нет ничего удивительного в том, что действующими лицами здесь часто становятся “маргинальные личности” – собственно говоря, дигенисы.

Маленькое греческое государство – монархия Оттона – было образовано, по крайней мере, формально, в 1821 г., и сразу же за его пределами оказалось огромное большинство грекоговорящего населения. Фессалия была присоединена много позже – в 1881 г. после русско-турецкой войны 1877–1878 гг., Ионийские острова – в 1864 г. На протяжении длительного времени – фактически уже с XVI в. – книги на греческом языке издаются в Вене. Начиная с того же времени, в Венеции, наряду с древнегреческими текстами, издавались и поэтические тексты на народном языке.

Культурное становление греков в период Османской империи проявилось прежде всего в движении фанариотов (Фанари – район Константинополя, где располагалась Патриархия). Речь идет об изящной, изобильной и многоязычной, во многом космополитической культуре, формировавшейся при дворе султанов. Фанариоты становились врачами и политическими деятелями, учиться чаще всего отправлялись в Падуанский университет. От султана они получали титулы господарей – властительных князей во Влахии и Молдавии. В Яссах и Бухаресте при дворах господарей греческого происхождения говорили и по-гречески и по-французски, и все было проникнуто идеями европейского просвещения.

⁶ Мы отдаем себе отчет в том, что термин “родной” не является научным термином. В социолингвистике принято говорить о “первом языке”. Однако в данном случае речь идет о мироощущении самих поэтов.

Своеобразной иллюстрацией этого старинного двуязычия может служить островная литература Крита, Родоса и Кипра. Здесь в ситуации итало-греческого или франко-греческого двуязычия на диалектной основе были созданы замечательные литературные памятники и появилась возможность для появления литературной нормы новогреческого языка, выросшей из диалектно окрашенных эталонных текстов. Если мы вправе говорить о греческом Ренессансе, то применительно к этой островной культуре. Важнейшие памятники раннекипрского диалекта – хроники королевства Лузиньянов (1192–1489), наиболее значительная из которых составлена в XV в. Леонтием Махерасом и охватывает время от Константина Великого до Иоанна Лузиньянского, плененного мамелюками. Эта хроника написана на живом кипрском диалекте, с огромным количеством французских заимствований, наслаивающихся на уже прочно вошедшие в язык латинские, итальянские и арабские слова. Чрезвычайно интересно высказывание самого Махераса о языковой ситуации на Кипре:

До захвата латинянами маленький остров Кипр имел двух сюзеренов: константинопольского императора и патриарха Великой Антиохии. Чтобы сообщаться с патриархом и императором, мы должны были знать ромейский и сирийский языки. Дети изучали оба эти языка. Но когда Лузиньяны завоевали наш остров, мы начали учить французский язык, а наш греческий язык огрубел. И сейчас мы пишем, смешивая ромейский и французский языки, так что никто не может как следует нас понять.⁷

Очевидно, что Леонтий Махерас чрезмерно критичен к себе – в действительности его *Хроника* написана прелестным языком, выразительным и живым. Существует мнение, что Махерас был франком и франкский язык был для него родным. В любом случае он был билингвой и совершенно свободно владел франкским. При этом самосознание у него было кипрским, как это с очевидностью следует из текста *Хроники*. Возможно, именно благодаря двуязычию Махераса его *Хроника* оказалась одним из наиболее совершенных образцов греческой прозы. Попытку литературной обработки кипрского диалекта мы находим в замечательном памятнике XV в. – *Ρήμες Αγάπης* (*Песни любви*), сборнике переложений стихов Петрарки, Бемпо и Маннадзаро и подражаний им. Следуя размерам и строфике итальянского подлинника, *Песни любви* впервые вводят в новогреческую поэзию сонеты и терцины. При этом мы имеем дело отнюдь не с вторичным произведением,

⁷ R. M. Dawkins. *Leontios Makhairas Recital, Concerning the Sweet Land of Cyprus, Entitled Chronicle* (Oxford 1969) 175.

но с шедевром новогреческой поэзии. Двухязычие автора не вызывает никаких сомнений. Очевидно, что первым языком для него был итальянский. Более того – автор *Песен любви* вообще не владел греческой книжной нормой – его сборник записан фонетическим письмом. В 1571 г. Кипр был захвачен турецкими войсками и линия развития кипрской литературы резко оборвалась.

Крит вплоть до 1669 г. находился под протекторатом Венеции. Здесь поселились многие эмигрировавшие из Константинополя греки. К началу XVI в. Крит переживает расцвет светской литературы. На критском диалекте с сильной примесью эмоционально окрашенных итальянских слов писал выдающийся поэт конца XV в. Стефан Сахликис, в котором многие усматривают греческого Вийона или Рабле. Двухязычным, без сомнения, был и великий Винцентос Корнарос – автор замечательной романтической поэмы *Эротокритос*.

Ярким примером критской литературы является поэма *Верный пастух* – ранненовогреческое переложение одноименной драмы выдающегося итальянского поэта Дж. Б. Гуарини (1537–1612). Примечательно, что прапрадед поэта Гуарино Гуарини (1370–1460) в юности изучал греческую словесность в Константинополе у Мануила Хрисолора, который сам позже переехал в Италию.

В 1699 г. Крит был захвачен Османской империей и многие его жители бежали на Ионийские острова. На Закинфосе родился замечательный итальянский поэт Уго Фосколо, грек по происхождению, первым языком которого был греческий.

Замечательного греческого поэта Иоанна Вилараса (1771–1823) часто называют фанариотом, видимо, потому, что у него было классическое фанариотское занятие – он был врачом при дворе Али-Паша в Янине. Виларас родился в Янине, получил образование в Падуе. Вторым языком его был итальянский.

Адамантиос Кораис, выдающийся греческий филолог, которому мы обязаны компромиссным вариантом кафаревусы, также был билингвой. Вторым его языком был французский. Сын богатого купца из Смирны, он сперва неудачно занялся предпринимательством в Амстердаме, после учился медицине в Монпелье и затем всю жизнь работал в Париже.

Франкоязычным был и выдающийся греческий лингвист Яннис Психарис. По-гречески, по словам самого Психариса, с ним говорила только его кормилица. Психарис одним из первых обращается к народной традиции, страстно проповедуя димотицизм без всяких ограничений, пишет на стилизованном народном языке мгновенно ставшую бестселлером книгу *Мое путешествие*. Психарис плохо знал греческий, и его проза изобилует гиперкорректными формами и кальками с французского. Чем же объяснить, что этот странный, искусственный

язык, стилизованный под народный, совершенно покори́л читателей и явился причиной греческой языковой революции? Ответ достаточно ясен – Яннис Психарис был “дигенисом”, одним из наиболее темпераментных и страстных, и именно поэтому в споре по поводу “языкового вопроса” одержал верх над своим постоянным оппонентом, блестящим лингвистом Георгосом Хадзидакисом. Стоявший на архаизаторской позиции Хадзидакис знал и чувствовал греческий, несомненно, гораздо лучше, чем Психарис, но его язык был лишен очарования языка его противника, с его трогательными, “стилизованными под народные”, неправильностями.

Остров Закинфос, где итальянская культурная традиция тесно переплетается с греческой, традиционно играл важнейшую роль в формировании греческого литературного стандарта.

На Закинфосе родился Дионисиос Соломос – поэт, окруженный мистическим ореолом, любимейший поэт Греции. Сын итальянского аристократа и служанки греческого происхождения, он воспитывался в отцовском доме вместе с законными детьми, закончил лицей в Кремоне, а затем университет Павии. Он очень рано начал писать стихи по-итальянски. Соломос был наделен импровизаторским талантом, легко сочинял, и первый сборник Соломоса называется *Rime improvizzate*. Однако, несмотря на техническое совершенство, его итальянские стихи не имели успеха, и, вернувшись на Закинфос, Соломос начал писать стихи по-гречески. Соломос был чрезвычайно привязан к матери, и греческий язык, которым он плохо владел, был окружен для него романтическим ореолом. Рукописи греческих стихов Соломоса выглядят поистине удивительно. Вначале обычно идет прозаическое изложение содержания стихотворения по-итальянски. Затем следует греческий текст с лакунами, поскольку целого ряда слов по-гречески Соломос обычно не знает. Наконец, появляется окончательный вариант поэтического текста. При этом от текста к тексту упрощается синтаксис, снижается метафоричность и, как обычно комментируют критики, слова, особенно эпитеты, приобретают свое “первоначальное значение” – “камень становится черным, а трава золотой” – в прямом, а не в переносном смысле. Соломоса обычно называют национальным поэтом Греции. При этом не вполне ясно, что имеется в виду. Говоря о национальном поэте, – как Гете для Германии, Данте для Италии, или Пушкин для России, – мы обычно имеем в виду поэта, создавшего эталонные тексты, которые легли в основу литературной нормы языка. Последнее, однако, лишь отчасти применимо к Соломосу. Дионисиос Соломос, создатель знаменитой *Оды свободе*, две первые строфы которой стали национальным гимном Греции, писал с очевидными синтаксическими (не говоря уже об орфографических) ошибками, его только с большими оговорками можно

назвать носителем греческого языка. Вопрос о том, знал ли Соломос греческий с детства, до сих пор является предметом научной дискуссии. Очевидно одно: Соломос безусловно ощущал кровную близость с народными песнями, знаменитыми греческими *δημοτικὰ τραγούδια*, являющими собой образец “высокой народной поэзии”, того, что А. В. Десницкая предлагала называть “наддиалектным койне”. По всей вероятности, фольклорная тема переплеталась в сознании Соломоса с темой матери – нежной и трогательной в своей беззащитности. Дионисий Соломос создал выразительные, драматичные и по-своему совершенные произведения. Поэтический язык Соломоса – иногда детский по простоте, временами же эта поразительная простота и эллиптичность почти что доходит до абсурда. Возможно, поэтому Соломос (именно в своей ипостаси “дигениса”) был гениальным поэтом.

В этой статье мы рассматриваем двуязычие авторов преимущественно в контексте новогреческой литературы. Тем не менее, позволено, как нам представляется, сделать небольшое отступление, поскольку в истории русской и греческой словесности зачастую можно слышать музыкальные вариации одной и той же темы.

С жизнью и творчеством Дионисия Соломоса удивительным образом перекликается история ярчайшего представителя наших отечественных “дигенисов” – Василия Андреевича Жуковского. Даты жизни двух поэтов практически совпадают. Сын аристократа Бунина и пленной турчанки Сальхи, Жуковский, как и Соломос, воспитывался в поместье своего отца вместе с законными сыновьями; как и Соломос, он находился под сильным влиянием немецкой культуры и философии. Слава приходит к Жуковскому благодаря его переводам с немецкого. Впрочем, метрика и языковые особенности его произведений отличаются такой пронзительной индивидуальностью, что их сложно назвать переводами. Тексты Жуковского способствовали созданию русского литературного языка, открыли новые возможности языкового выражения. С. С. Аверинцев в замечательной статье о переводах Жуковского пишет,⁸ что “Жуковский перевел, и неплохо перевел” пожалуй, самые совершенные тексты, написанные по-немецки, как, например, *Песню Миньоны* Гете. Однако если в случае выдающихся оригиналов результатом были только совершенные переводы, то новый поэтический язык, по мысли Аверинцева, поэт создает как раз тогда, когда оригинал привлекает его незавершенностью замысла, как в случае с *Ундиной* де Ла Мотт Фуке, чей невыразительный, часто растянутый прозаический текст в гекзаметрическом переводе Жуковского буквально заворочил читателей.

⁸ С. С. Аверинцев. Размышляя над переводами Жуковского // *Жуковский и литература XVIII–XIX вв.* (М. 1989) 251–275.

Интересно, что как Соломос, так и Жуковский стали создателями государственных гимнов. Жуковский и здесь не изменяет своей “переводческой” натуре: его гимн – это переложение английского *God, save the King*. В то время как российский гимн начинается словами “Боже, Царя храни!”, Соломос, оставаясь верен своей природе, создает очень необычный текст: в нем ни словом не упоминается Греция – гимн говорит о свободе, причем она *называется* лишь в самом конце гимна: “Χαίρε, ο χαίρε, Ελευθερία”. Интересно, что при этом ритмически два текста совпадают.

Зеркальной противоположностью Соломоса является другой “дигенис”, поэт удивительного своеобразия и драматизма, также уроженец Закинфа, Андреас Кальвос. Кальвос был на 6 лет старше Соломоса, мать его была аристократического происхождения, отец же происходил из низов. Он очень рано оставил мать поэта, семья бедствовала, и Кальвос не смог получить систематического образования. Кальвос, так же как и Соломос, начинает писать стихи по-итальянски. Во Флоренции он знакомится с Уго Фосколо, становится его секретарем, сопровождает поэта в его странствиях – некоторое время они живут в Швейцарии, затем переезжают в Англию. В 1817 г. Кальвос ссорится с Уго Фосколо и они расстаются. Под влиянием греческой революции италоязычный Кальвос решает по-гречески воспеть свободу. В 1824 г. в Женеве выходит его первый поэтический сборник – всего 10 од; вслед за ним – второй, в 1826 г. в Париже (еще 10 од). Большинство од Кальвоса посвящено революции. После этого он направляется в Грецию, чтобы, как он пишет в предисловии ко второму сборнику, в посвящении генералу Лафайету, “принять участие в греческой революции и подставить грудь мусульманскому свинцу”. По всей вероятности, действительность сильно превзошла его ожидания. Приехав в Навплию, новую греческую столицу, Кальвос пробыл там весьма недолго, уехал в Керкиру и на 24 года погрузился в абсолютное поэтическое молчание.

История эта весьма загадочна, но, кажется, именно встреча с реальной Грецией послужила причиной последующей “поэтической немоты”, подобно тому, как “виртуальная Греция” побудила его впервые заговорить о свободе по-гречески. Выше уже говорилось, что необычность формы характерна для идиолектов большинства греческих поэтов и прозаиков, но даже в этом ряду язык Кальвоса – нечто совершенно из ряда вон выходящее. Необычность языка Кальвоса объясняется отчасти особенностями его характера – это был замкнутый и одинокий человек, живший в своем мире и в прямом смысле слова создавший свой собственный язык. При этом он руководствовался теоретическими принципами итальянского классицизма, применяя их к практически не известному языку. Язык Кальвоса представляет собой неожидан-

ный сплав архаических форм, часто взятых из словаря древнегреческого языка, и димотических форм, которые при этом архаизируются – язык до странности необычный, но завораживающий читателя. До сегодняшнего дня Кальвос остается одним из наиболее читаемых и обсуждаемых греческих поэтов.

Двуязычным был и Константинос Кавафис, писавший комментарии к своим стихам по-английски. Очевидно, что так ему было легче. Кавафиса, наряду с Кальвосом и Соломосом, как упоминалось выше, имел в виду Сеферис, говоря о лучших греческих поэтах, плохо знавших греческий язык. Очевидно, что он имел в виду не собственно двуязычность этих поэтов, но ошибки, связанные с ограниченным владением греческим языком (генетически родным для этих поэтов) и отклонения от канона.

В 1941 г. году умер замечательный греческий поэт, тридцатитрехлетний Георгий Сарандарис. До 1933 г. все свои стихи он писал по-французски и по-итальянски. Итальянский был его первым языком, а поэтом, определившим его греческую “дикцию”, был Унггаретти. Кажется, что Сарандарис был одним из последних греческих “дигенисов” – его лаконичные, предельно выразительные в своей недосказанности поэтические тексты чем-то напоминают Соломоса. Нам кажется, есть основания говорить о поэтике творчества “дигенисов”.

Иосиф Бродский написал о Кавафисе столь совершенно, что, кажется, исчерпал все возможности критического анализа. Тем не менее, одну деталь следует уточнить. В своих литературных эссе Бродский часто пользуется введенным им самим понятием – дикция. Представляется, что особенности дикции Кавафиса, дыхание поэта, тембр его живого поэтического голоса определяются бикультурностью и билингвальностью. Говоря о Кавафисе, Бродский тем самым говорит и о себе, о своей собственной дикции.

В числе четырех своих любимых поэтов Бродский называет Фроста, Цветаеву, Одена и Кавафиса. Кавафисовская интонация – приглушенное (хочется сказать – англосаксонское), отчаянное и отчаявшееся мужество, недоговоренность, глуховатый тихий голос – очень узнаваема в Бродском. Наш великий соотечественник действительно многому научился у александрийского поэта, и ключом к их совпадению, очевидно, стала английская поэтическая традиция, “английский акцент” Кавафиса.

Беседуя с Соломоном Волковым,⁹ Бродский рассказывал о том, каким образом он начал читать английскую поэзию, упорно пробиваясь к оригиналу через подстрочники и приходя в конце концов к абсолют-

⁹ Соломон Волков. *Диалоги с Иосифом Бродским* (Мемуары. Дневники. Эпистолярный жанр, М. 2007).

ному пониманию. По мнению Бродского, в силу синтаксических особенностей с английского на русский переводить намного легче, чем наоборот. Огромное влияние, по признанию поэта, оказали на него Фрост и Оден. Эта была совершенно новая интонация – совершенно новая для русского читателя, привыкшего к французской традиции “навала, накрута, экстренных заявлений”: монотонность размера, монотонность звучания, культура недоговоренности, знаменитого *understatement*, глуховатой иронии, непривычные метафоры. Бродский приводит пример одной такой метафоры у “посредственной американской поэтессы” Энн Секстон. В стихотворении она стоит на мостике и видит, что там плавают рыбки – как серебряные ложки. Это действительно совершенно необычный ход для русского поэтического сознания. Так по-русски, по-видимому, до Бродского не писали. Хотя, прибавим от себя, мы встречаем у Пушкина вполне англосаксонское – “Хозяйка хмурится в подобие погоды”. И здесь Пушкин действительно походит на – или предвещает – Бродского.

Став американским гражданином, Бродский делает попытку стать американским поэтом – добиться такого же сдвига в американском поэтическом сознании, который в свое время вызвала англоязычная поэзия в его собственном. По-видимому, этого не произошло, по крайней мере, пока. Хотя, кажется, что “Mary, I call them pigs, not Picts, these Scots” конгениально русскому “Мари, шотландцы все-таки скоты”. Возможно, должно пройти некоторое время, чтобы произошел сдвиг в поэтике и – как следствие – в языке.

Что происходит, когда поэтическая интонация, дыхание, ритм, метафорическая система одного языка и культуры накладывается на другой язык? Кажется, что иногда в этих случаях происходит чудо.

Ф. А. Елоева

Санкт-Петербургский государственный университет

The paper focuses on the problem of formation of Modern Greek literary standard. For several centuries, the main principle of Greek literary tradition was that of “one language – one ethnos”. In spite and partly because of this, bilingual writers played an extremely important role in the creation of the standard. Bilingualism made it possible to transfer the achievements of other cultures to the Greek context, in the situation of permanent pressure of a strict, rigid, and conservative literary norm. Typological parallels to this can be found in the Russian literary tradition.

PONTIFEX

“Der Name (*pontifex*) ist seiner Zusammensetzung nach ebenso klar wie seiner Bedeutung nach rätselhaft; seine Entstehung liegt wahrscheinlich schon in vorrömischer Zeit” (Georg Wissowa).¹

Jeder Versuch einer Erklärung muß 1) von der Wortbedeutung “Brückenmacher” ausgehen und 2) sich von den Differenzierungen historischer Zeit (*pontifex maximus*, *collegium pontificum* u. ä.) fernhalten. Die Frage ist eher umgekehrt, welche Bedeutung der “Brückenmacher” einst gehabt haben muß, daß die Römer ihr höchstes Priesterkollegium in Folge unter diesem Namen führten.

Die älteste Brücke Roms – die in der Überlieferung sogleich mit *pontifex* in Verbindung gebracht wird – ist der *pons sublicius*, eine Pfahlbrücke, die nur aus Holz gebaut war.

Die Quellen differieren.² Nach Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3, 45 soll (λέγεται) Ancus Marcius diese Brücke erbaut haben, die für heilig gehalten (ἱερὰν εἶναι νομίζοντες) werde und bis auf seine Zeit erhalten sei. Wird etwas schadhaft an der Brücke, so bringen die *pontifices* Opfer während ihrer Reparatur. An anderer Stelle (2, 73) hält Dionys die *pontifices* für eine Einrichtung Numas. Ihre Aufgabe sei Gesetzgebung und -auslegung, vornehmlich in Religionsangelegenheiten; sie besitzen oberste Strafgewalt (τὴν μεγίστην ἐξουσίαν ἔχοντες) in den wichtigsten Angelegenheiten (τῶν μεγίστων πραγμάτων κύριοι) und sind weder dem Senat noch dem Volk rechenschaftspflichtig. Sie heißen daher ἱεροδιδάσκαλοι, ἱερονόμοι, ἱεροφύλακες, ἱεροφάνται. Nun muß auch noch die Erklärung untergebracht werden, daß diese Priester in der Sprache der Römer *pontifices* (ποντίφικες) heißen, und das wird mit der Reparatur (ἐπισκευάζοντες) der hölzernen Brücke begründet. Die Hilflosigkeit dieser Erklärung liegt am Tage – abgesehen von dem Widerspruch, daß die hölzerne Brücke nach Dionys von Ancus erbaut und bei Numa schon vorhanden war. Opfer an der Brücke darbringen und für ihre Instandhaltung zuständig sein, zeigt den Rationalismus am Werk, der zwei halbe Erklärungen vereinen will, die nicht zueinander passen. Noch weiter zurück als Dionys geht Cornelius Epicadus (bei Macrobian. *S.* 1, 11, 47), der weiß, daß Hercules bereits jene Brücke betreten hat, die eigens für seinen Zweck erbaut war,

¹ *Religion und Kultus der Römer* (München ²1912) 503.

² Übersicht bei J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* III (Leipzig 1878) 227 ff.

ein Stellvertreteropfer zu bringen, nämlich Strohpudden als Gedenken für seine gefallenen Kameraden von der Brücke zu werfen, *ponte qui nunc sublicius dicitur ad tempus instructo*.

Nach Livius 1, 19 hat Numa einen *pontifex* (Singular) eingesetzt, um die Menschen die Götterfurcht zu lehren, die Opfer zu überwachen, fremde Gebräuche fernzuhalten und Wunderzeichen zu deuten. Von einem *pons*, der in dieser Berufsbezeichnung läge, kein Wort.

Beim Galliereinfall dagegen läßt Livius 5, 40 die Heiligtümer über den *pons sublicius* zum Janiculum in Sicherheit bringen, während er 2, 10 Horatius Cocles im Etruskerkrieg diese Brücke³ mit allen verfügbaren Mitteln zerstören ließ, und zwar mit der taktischen Begründung *pons sublicius iter paene hostibus dedit*. Die Rettungsaktion läßt er vom *flamen Quirinalis* begleiten; und bei der Zerstörung der Brücke war ein *pontifex* ebenso wenig erwähnt, wie er anderen Ortes für jede noch so kleine Reparatur unter Beobachtung zeremonieller Vorschriften einzutreten hätte. Im übrigen impliziert die Zerstörungsgeschichte, daß die (für heilig gehaltene) Brücke für Rom gefährlicher war als ihre Nichtexistenz.

Nach Plutarch, *Numa* 9, soll der *pons sublicius* so heilig gewesen sein, daß seine Zerstörung mit Verfluchung verbunden war und deshalb seine Erhaltung den Priestern (Plural)⁴ oblag. Im selben Satz hebt Plutarch hervor, daß er ganz ohne Eisen, nur aus Holz zusammengesetzt sei und diese Bauart auf ein Orakel zurückgehe. Dieser Bericht hat eine auffallende Parallele bei Prokop, *Bell. Goth.* 8, 22: Noch in der Mitte des sechsten Jahrhunderts n. Chr. zeigte man "mitten in Rom, am Ufer des Tiber, ein Schiffshaus, in dem sich das Schiff des Aeneas, des Stadtgründers, befand. Dank seiner gediegenen Ausführung (δι' ἄρετὴν τῶν πεποιημένων) hatte es sich auf Prokops Tage erhalten, ein ganz einzigartiges Schaustück, ein Einruderer, ungemein groß, 120 Fuß lang, 25 Fuß breit, und dabei nur so hoch, daß eine Fortbewegung mit Rudern nicht unmöglich ist. An keiner einzigen Stelle daran sind Hölzer verfugt oder die Schiffsplanken sonstwie durch ein Eisengerät zusammengehalten; alles ist vielmehr aus einem einzigen Stück gefertigt, so daß es fast unglaublich klingt usw." Das Schiff bestand also aus einem einzigen Stück Holz, und trotzdem hält Prokop den Hinweis für wichtig, daß es ohne Eisen, das folglich überflüssig wäre, "zusammengehalten" wurde, und seine Zweifel an der Märchenhaftigkeit der Geschichte besänftigt er mit dem rationalen Hinweis auf die "gediegene Bauart" des Schiffes.⁵

J. G. Frazer weist auf die abergläubischen Vorstellungen hin, die der Fernhaltung von Eisen bei kultischen und für kultisch gehaltenen

³ Polybios 6, 54 f. spricht nur von einer "Brücke vor (?) der Stadt".

⁴ Cicero, *Rep.* 2, 26 weiß, daß es fünf *pontifices* waren.

⁵ Die Fortsetzung der Erzählung Prokops ist ganz konfus.

Gegenständen in verschiedenen Kulturen zugrundeliegen.⁶ So ist nicht nur für Plinius (*N. H.* 36, 100) die Konstruktion des *pons sublicius* ohne Eisen ein Zeichen religiöser Observanz (*religiosum est*). Bei den Juden begegnet diese Vorstellung ebenso. Jahwe fordert unbehauene Steine für seinen Altar; denn mit dem Meißel würden diese entweiht (*Exod* 20:25). Der Salomonische Tempel wurde aus behauenen unbearbeiteten Steinen (*LXX* λίθοις ἀκροτόμοις ἄργοις) erbaut, und es wurde kein eisernes Werkzeug auf der Baustelle gehört (*IKön* 6:7). Der Nachsatz zeigt, wie sehr dem Verfasser, trotz der Widersprüchlichkeit des Berichtes, daran gelegen ist, die Abwesenheit von Eisen zu betonen.

Nach alledem bleibt als Schlußfolgerung nur, den *pons sublicius*, die Pfahlbrücke ohne Eisen, in den Bereich religiöser Topik und römischer Ursprungslegende zu verweisen.⁷ Daß die Archäologie bis heute nicht den Ort einer solchen Brücke hat feststellen können, bestätigt diesen Befund.⁸

Mommsen widerspricht sich selbst, wenn er sagt:⁹ “Im fünften Jahrhundert war mit dem Institut der *pontifices* selbst auch die Fürsorge für die heilige Holzbrücke verschwunden und dieselbe ohne Zweifel verfallen oder zerstört”, und drei Seiten weiter: “Die alte hölzerne (Brücke, nachdem mehrere steinerne erbaut worden waren) wurde wohl wenig mehr zur Passage benutzt, weshalb dort die Reihe der Bettler sich postierte (*Sen. De vita beata* 25, 1)”.¹⁰ Der Name *pons sublicius* wird sich erhalten haben und auf eine andere Brücke übertragen worden sein wie ein sagenhafter Flurname fortbesteht, wenn dort längst Straßen nach anderen Plänen gelegt sind.

⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough*. II: *Taboo and the Perils of the Soul* (London 1927) 230. Vgl. auch G. C. Lewis, *An Inquiry into the Credibility of the Early Roman History* I (London 1855) 322.

⁷ Th. Mommsen, *RG* 1, 465, denkt an die Horatius-Cocles-Legende als Aitiologie für den *pons sublicius*. Aber gerade jener hatte sie zerstört!

⁸ Dem widerspricht auch nicht der Bericht des Tacitus, *Hist.* 1, 86, der den Sturz Othos von Prodigien begleiten läßt. Zu vielen Phantasieprodukten gehört ihm auch eine Überschwemmung des Tiber, die den *pons sublicius* zum Einsturz brachte, dessen Massen zu einem Stau und der Überflutung der Unterstadt führten; denn erstens mußte es die Pfahlbrücke sein, die, weil holzverfugt (ξύλόφρακτος, *Dion. Hal.* 5, 24), eine Barriere bilden konnte, was ihm eine Steinbrücke so nicht geleistet hätte; zweitens ist selbst nach Abfluß der Wassermassen für Otho der Weg zum Marsfeld versperrt, der dessen (notorische, *Liv.* 38, 28, 4 u. ö.) Überflutung als Vorzeichen seines Endes ansah; drittens ist von einem *pontifex*, zu dessen Aufgaben die Deutung von Prodigien gehört, keine Rede.

⁹ Th. Mommsen, *Gesammelte Schriften* VIII (Berlin 1913) 103.

¹⁰ Im übrigen beachte man, daß *pons sublicius* nicht “Holzbrücke” heißt, sondern “Pfahlbrücke”. In der römischen Frühzeit wurden alle Brücken auf Pfahlfundamenten errichtet, als Drainage und Spundwände unbekannt waren; vgl. A. Neuburger, *Die Technik des Altertums* (Leipzig ²1921) 470 ff.

Ist einmal die Existenz eines *pons sublicius* als Märchen erwiesen,¹¹ so ist es auch die Verbindung des *pontifex* mit diesem. Zudem ist auffällig, daß *pontifex* auch nicht in Verbindung mit späteren Brücken genannt wird und daß man in Rom diese Frage offensichtlich nie an den “Brückenmacher” gestellt hat.¹²

Kehren wir zurück zu Wissowas Vermutung, daß der Ursprung des Namens *pontifex* in vorrömischer Zeit zu suchen sei.

Das dem römischen *pons* entsprechende griechische Wort γέφυρα bedeutet ursprünglich “Damm, Deich”. So findet es sich bereits in der *Ilias* 5, 87 ff.:

θῦνε γὰρ ἄμ πεδίον ποταμῷ πλήθοντι ἑοικῶς
 χειμάρρῳ, ὅς τ' ὤκα ῥέων ἐκέδασσε γεφύρας·
 τὸν δ' οὐτ' ἄρ τε γέφυραι ἐεργμέναι ἰσχανόωσιν,
 οὐτ' ἄρα ἔρκεα ἴσχει ἀλωάων ἐριθηλέων
 ἐλθόντ' ἐξαπίνης, ὅτ' ἐπιβρίση Διὸς ὄμβρος.

Denn es stürmte (der Tydide) die Ebene hindurch, dem schwellenden, reißenden Fluß vergleichbar, der schnell fließend die Dämme zerriß; den plötzlich herannahenden halten weder wohlgefügte Dämme noch Umzäunungen üppig sprießender Fruchtgärten auf, wenn sich Zeus' Regen darauf ergießt.

¹¹ B. G. Niebuhr, *Vorträge über römische Alterthümer* (Berlin 1858) 389 hält die Verbindung des *pontifex* mit einem *pons sublicius* “zu läppisch, als daß man darauf Gewicht legen könnte, das ist auch im Allgemeinen längst eingesehen worden” – offenbar nicht, denn die Brücke wird immer wieder aus der Versenkung geholt, z. B. von W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People* (London 1911) 35; C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Berkeley 1932) 162; E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern* (Lund 1939) 161; R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy 1–5* (Oxford 1965) 137 f.

¹² Selbst etymologischen Erklärungsversuchen hat sich diese Frage nicht gestellt; vielmehr scheint der Name geradezu einen Jahrmarkt an Volksetymologien hervor gebracht zu haben, s. Walde-Hofmann s. v. *pons* und *pontifex*. Varro *L. L.* 5, 15 ist sich nicht sicher; *pontifex a posse et facere* verwirft er; bei der Verknüpfung mit *pons* hat er auch Zweifel (*arbitror*); denn von ihnen (Plural!) sei die Brücke sowohl ursprünglich gebaut als auch oft wiederhergestellt, weil (!) auf beiden Seiten des Tiber bedeutende Opferhandlungen stattfinden. Plutarch, *Numa* 9, bietet einen ganzen Strauß von Erklärungen, ohne sich jedoch festzulegen. Auch was ihm wahrscheinlich dünkt, ist mit Vorbehalt wie ἀποδιδόασιν, φασίν, οἱ μὲν... ἕτεροι δὲ φασι, οἱ δὲ πλεῖστοι δοκιμάζουσιν versehen. Die etymologisch einzig mögliche Erklärung als “Brückenmacher” erscheint ihm “die lächerlichste” – Kenntnisstand eines Inhabers hoher Priesterämter! Im übrigen vermischt er die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung von *pontifex* mit dem *pontifex maximus* historischer Zeit.

Der letzte Abschnitt zeigt, daß es sich bei γέφυρα zweifelsfrei um Dämme handelt; denn wenn "Brücken" zerstört wären, wäre es sinnlos, von ihnen als Ursache der Überflutung eingefriedeter Felder zu sprechen.¹³

Im übertragenen Sinn wird γέφυρα (Singular und Plural) zur Bezeichnung des Zwischenraumes sowohl zwischen den kämpfenden Abteilungen als auch als Trennlinie zwischen den feindlichen Reihen, dem Raum zwischen den sich bewegendenden Heeren, gebraucht, also etwa in der Bedeutung von "Schneise".¹⁴ Die Troer übernachteten, nach Kampferfolgen frohen Mutes, eine ganze Nacht ἐπὶ πολέμοιο γεφύρῃ, 8, 553, wohl kaum auf einer Brücke.

Im Kampf gegen das Lager der Achaier greift Hektor an, "und Apollon warf mit Leichtigkeit die Ränder des tiefen Grabens, mit den Füßen stoßend, in die Mitte und dämmte (so) einen großen und breiten Weg auf (γεφύρωσε κέλευθον, 15, 357), so weit wie ein geübter Krieger eine Lanze wirft". Durch das Niederstoßen der Böschung steigt die Talsohle, und es entsteht ein Pfad, der den Angriff ermöglicht; γεφυροῦν heißt hier also "einebnen, gangbar machen".

In den Kämpfen mit Skamandros "packte Achill eine Ulme mit den Händen, eine schöne und groß gewachsene, die mit der Wurzel niederstürzte, den Uferrand ganz auseinanderriß und die Fluten zurückhielt (ἐπέσχε) mit ihren dichten Zweigen und den Fluß überdämmte (γεφύρωσεν), indem sie ganz hineinstürzte (εἶσω πᾶσ' ἐριποῦσα). Achill aber schwang sich empor, enteilte, usw." (21, 242 ff). Der Baum im Fluß dient also nicht als Brücke, sondern als Dämmung der Flut, und gibt Achill die Möglichkeit, dem Strudel zu entkommen – aber eben nicht über den Baum, der dann als "Brücke" hätte verstanden werden können.

Noch im nachhomerischen Sprachgebrauch, der γέφυρα durchgängig als Brücke kennt, findet sich das Wort in der Bedeutung "Damm". Pindar, *Nem.* 6, 40, spricht von der "Brücke des unermüdlichen Meeres", πόντου γέφυρα ἀκάμαντος. Gemeint ist der Isthmos von Korinth, der nichts "überbrückt", sondern als Damm das Meer trennt und der "Unermüdlichkeit" etwas Festes entgegengesetzt.¹⁵

¹³ Vgl. auch Leaf ad loc.: "embarkments along the sides of the torrents; and this, not 'bridge' is the regular meaning of the word in Homer". G. Curtius, *Griechische Etymologie* (Leipzig 1879) 174, hält "Damm" für die Grundbedeutung von γέφυρα. Vergil hat in seiner Adaption des homerischen Gleichnisses γέφυρα mit *agger* und *moles* wiedergegeben, *Aen.* 2, 496 ff.

¹⁴ Liddell – Scott s. v. halten die Bedeutung von "limits of the battlefield" für wahrscheinlich. E. Curtius, "Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen", in: ders., *Gesammelte Abhandlungen* I (Berlin 1894) 11: Die *Ilias* vergleicht "das Schlachtfeld mit einer von Dämmen durchschnittenen Niederung".

¹⁵ Ähnlich *Isthm.* 3, 38: γέφυρα ποντιάς; Liddell – Scott: "causeway through the sea".

Ägypten ist nicht nur ein “Geschenk des Nils”, sondern vor allem eins der Regulierung dieses Flusses. Herodot (2, 99) verbindet diese Tat sogar mit der Gründung des Reiches: König Min, sagt er, habe den Fluß “abgedämmt” (ἀπογεφυρώσαι), d. h. durch Nildämme das Land für die Gründung der Stadt Memphis gewonnen; hundert Stadien südlich habe er durch Aufschüttungen (προσχώσαντα) die Umleitung des Stromes bewirkt, so daß er mitten durch die Ebene Ägyptens lief usw.¹⁶

Die angeführten Beispiele zeigen, daß γέφυρα, das Wort, das in der späteren griechischen Sprache durchgängig für “Brücke” steht, ursprünglich und bis in die klassische Literatur hinein “Damm” bedeutet.

Erwähnt sei noch das Schauermärchen, das Herodot (2, 107) von Sesostris erzählt, der, von feindlichem Feuer umzingelt, zwei seiner Söhne auf das brennende Holz legte, um sich mit den anderen darüber zu retten. γεφυρώσαι τὸ κατόμενον wird mit “Brücke” übersetzt, aber genaugenommen ist es ein Pfad, eine Planke; denn eine Brücke überspannt etwas und liegt nicht auf. Immerhin zeigt diese Stelle, wie sehr beide Bedeutungen zu Herodots Zeit konvergieren.

Schon die Logik fordert, daß “Damm” das Ursprüngliche und “Brücke” das Sekundäre ist. Einen Fluß kann man auf verschiedene Weise über- oder durchqueren, auch ohne Brücke; ein Damm dagegen ist ein lebensnotwendiges Bauwerk. Steigt ein Fluß an, kann man, sofern keine Brücke vorhanden ist, die Überquerung verschieben, bis das Hochwasser zurückgegangen ist. Fehlen dagegen Dämme, so ist das Land überflutet, mit allen verheerenden Folgen. Das gilt insbesondere für Griechenland,¹⁷ dessen Flüsse in der Regenzeit oder nach besonders heftigen Regengüssen infolge von Erd- und Schottermassen, die sie mit sich führen, sich selbst Barrieren bilden und über die Ufer treten und Fruchtländ überfluten. Wir erinnern uns an das Gleichnis der Überflutung “üppig sprießender Fruchtgärten” durch den “schwellenden, reißenden Fluß”, *Ilias* 5, 87 ff., ebenso wie an die Notwendigkeit “wohlgefüger Dämme”. Dämme sind die entscheidende Voraussetzung zur Bildung und Erhaltung von Kulturland, und nicht nur als Schutz vor Überflutung, sondern auch zur Einfriedung (ἐρκέα 5, 90) künstlich bewässerter Felder. Brücken sind weitgehend entbehrlich, weil die Flüsse die meiste Zeit des Jahres trockenliegen, andererseits kaum zu realisieren, weil sie durch enorme Schotterführung¹⁸ während der Regenzeit die Breite ihres

¹⁶ Vg. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* (Leipzig 1890) 395: “Der Damm ... schützt noch heute die ganze Provinz Gizah vor den Wasserfluten des steigenden Nils.”

¹⁷ Zum Folgenden vgl. A. Philippson, *Das Mittelmeergebiet. Seine geographische und kulturelle Eigenart* (Leipzig 31914) 132 ff.; Curtius (Anm. 14) passim.

¹⁸ Der Vorstellung scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein, wie *Il.* 21, 314–319 zeigt: φητροί, λαοί, ἰλύς, ψάμαθος, χέραδος, ἄσις – Blöcke, Steine, Schlamm, Sand, Geröll, Unrat.

Bettes verändern sowie Nebenrinnen bilden können. So sind Damm- und Deichbauten – wohl nach ägyptischen und mesopotamischen Vorbildern errichtet – seit frühester Zeit in Griechenland bekannt.¹⁹ Berühmt waren die Deichbauten der Minyer am Kopaisee, die aufgrund ihrer Bauweise (polygone Futtermauern) in mykenische Zeit datiert werden.²⁰ Dämme waren vor Brücken da, wie Strabon 1, 3, 18 am Beispiel der Insel vor Syrakus zeigt: “wo jetzt eine Brücke ist, war früher ein Damm (χώμα) von aufgestellten Feldsteinen.” Sumpfland ist zur Urbarmachung von Kanälen und Dämmen (διώρυξι καὶ παραχώμασι) durchzogen, wie Strabon 5, 1, 5 in seiner Beschreibung der Ebene des Padus erläutert. Zugleich dienen Dämme als bequeme Verkehrswege durch das erschlossene Land. Mit Dammbauten wird auch Herakles, der Kulturbringer und Wohltäter der Menschheit, in Verbindung gebracht. So soll er den Fluß Achelous in Elis, der durch seine Überschwemmungen immer wieder Grenzen verschüttete, mit Dämmen und Abzugsgräben korrigiert und Land trockengelegt haben (Strab. 10, 2, 19). Deiche waren so lebenswichtig, daß sich die Sage bilden konnte, nach der der thebanische Herakles zur Unterwerfung des seebeherrschenden Orchomenos Dämme zerstört und Kanäle verstopft und damit das Land zum Sumpf gemacht habe (Diod. 4, 18). Boiotien war bekannt sowohl als Sumpfland als auch als Ort des Damm- und Kanalbaus zum Zweck der Landgewinnung. Wasserbau ist eine hohe Kunst; sie postuliert nicht nur besondere technische Fähigkeiten, sondern auch eigene Formen von handwerklicher Zusammenarbeit, von Traditionen, Gilden (οἴκοι), Kollegien, ob sie Gephyraioi (Her. 5, 57) oder sonstwie hießen.²¹ Eine ständige und organisierte Aufsicht ist erforderlich, denn “schon oft hat ein ruhiger Fluß unbemerkt die Ufermauer (τοῖχος) unterspült” (Callim. *Epigr.* 44).

Ein ruhiger und zugleich gefährlicher Fluß ist der Tiber. In Vergils Aeneis (8, 62 f.) stellt er sich selbst vor: *ego sum pleno quem flumine cernis / stringentem ripas et pingua culta secantem*, “die Ufer streifend, an ihnen vorüberstreichend, mit reichlichem Wasser üppige Felder durchlaufend” – ein geradezu pastorales Bild. *tactu modico praeterire* schreibt Servius (ad loc.) ihm zu; dann aber verschweigt er nicht die anderen Eigenschaften, die man dem Fluß beilegte: *radentem, inminuentem, nam hoc est Tiberini fluminis proprium, adeo ut ab antiquis Rumon dictus sit quasi ripas ruminans et exedens. In sacris etiam serra dicebatur ... in aliqua etiam urbis parte Tarentum dicitur, eo quod ripas terat.*

Seit der römischen Frühzeit (*ab antiquis*) dauert der Kampf mit dem Fluß, der seine Ufer “kratzt, aushöhlt, zernagt, frißt, sägt”. Fast jährlich

¹⁹ Vgl. A. W. van Buren, “Pons”, *RE* 21 (1952) 2428–2431.

²⁰ E. Curtius, “Die Deichbauten der Mynier”, in: ders. (Anm. 14) 266 ff.

²¹ Vgl. auch V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland...* (Berlin ⁵1887) 9 f.

wird die Stadt Opfer einer Überschwemmung,²² zumal wenn sich das Schmelzwasser des Apennin in die Ebene ergießt. Auch sonst führte der Tiber viel mehr Wasser, als Italien noch nicht abgeholzt war (Ov. *Fast.* 1, 243). Außerdem lag die Unterstadt noch tiefer, bevor sie durch Jahrhunderte hindurch mit Bauschutt aufgefüllt war. Noch für das Jahr 5 n. Chr. berichtet Dio (55, 22, 3) von einer Überschwemmung derart, daß man sieben Tage lang mit Booten durch die Stadt fahren mußte. Mietshäuser, die schlecht fundamentiert waren, fielen zusammen (Tac. *Hist.* 1, 86). Bei einer Tiberüberschwemmung des Jahres 15 wurden hohe Beamte von Tiberius beauftragt, ein Mittel zur Eindämmung des Flusses, *remedium coercendi fluminis*, zu finden (Tac. *Ann.* 1, 76). Vorrangiges Ziel war, Verlust an fruchtbarem Land zu vermeiden, *pessum ituros fecundissimos Italiae campos*. Entsprechend hoch war der Rang der Beauftragten, ein gewesener Consul und ein consul suffectus, L. Arruntius und Ateius Capito. Dieser hatte das Amt eines *curator aquarum* inne und stand einem entsprechenden Kollegium vor. Beide hatten dem Senat zu berichten sowohl über Rechtsfragen, die sich aus den Hochwasserschäden ergaben, als auch über technische Vorgaben zur Verhinderung von Wiederholungsfällen. Überhaupt machte die Häufigkeit der Tiberüberschwemmungen und ihre Auswirkungen auf das Leben der Stadt eine "Hochwasserbehörde" erforderlich; so ist neben dem Amt des *curator aquarum* das des *curator riparum et alvei Tiberis* (CIL VI 1237, 1266, 31540, 31544 u. a.) von besonderer Bedeutung.²³

Flüsse werden nicht nur verwaltet und reguliert, sondern auch für Götter, gottgleich oder heilig gehalten; sie genießen kultische Verehrung.

Der schon erwähnte Skamandros hat einen eigens genannten Priester (Il. 5, 77 f.), der Nil seine Priesterschaft (Her. 2, 90), und ebenso wird der Tiber²⁴ von Priestern verehrt, *Tiberinus a pontificibus indigitari solet* (Serv. *Aen.* 8, 330). Flüsse werden "Vater" genannt ob ihrer befruchtenden, wohlthätigen und segensreichen Wirkung, so allen voran der Nil, der auch durch bildliche Darstellungen in dieser Rolle erscheint. Euripides nennt den thessalischen Apidanos "Vater herrlichsten Wassers" (*Hec.* 453) und

²² H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum* I, 1 (Berlin 1878) 125 f. Die überlieferten Überschwemmungen stellt H. Nissen, *Italische Landeskunde* I (Berlin 1883) 324, "ohne Gewähr der Vollständigkeit" zusammen.

²³ Daneben gab es die *curatores riparum, aquae ducendae, regionum ac viarum, cloacarum urbis, locorum publicorum iudicandorum, frumenti*. Von einem "*curator pontium*" ist nichts überliefert. – Plinius minor war selbst *curator alvei Tiberis* (CIL V 5262); seine Darstellung einer Tiberüberschwemmung des Jahres 107 (?), *Ep.* 8, 17, hält A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny, A Historical and Social Commentary* (Oxford 1966) 486, für "a literary commonplace" – bei der fast alljährlichen Wiederholung des Ereignisses naheliegend.

²⁴ Plinius, *N. H.* 3, 55, nennt ihn *religiosus*, "having religious force or significance", *Oxford Latin Dict.* s. v.

den makedonischen “Vater Lydias der Menschen Spender reichen Segens” (*Bacch.* 573). Der Tiber wird in einem alten Gebet *teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto* angerufen (Enn. *Ann.* 55 V.; vgl. Verg. *Aen.* 8, 72; Liv. 2, 10, 11), und noch in der Kaiserzeit nennt eine Inschrift den Fluß *Tiberinus pater aquarum omnium* (CIL VI 773). Auch zur Abwendung von Schaden wird der Tiber angerufen: *in sacris etiam serra dicebatur* (Serv. *Aen.* 8, 63); die “Säge”, als der er hier apostrophiert wird, weist auf die Uferdämme, für deren Festigkeit das Gebet der *pontifices* gesprochen wird. Hochwasser durch Bruch und Unterspülung der Dämme ist in der Überlieferung reichlich dokumentiert, während von Brücken, die durch “Sägen” zerstört worden wären, keine Rede ist. Überschwemmungen durch den Tiber rufen abergläubische Reaktionen hervor, man sah sie, wie Erdbeben und Blitzschlag, als *prodigia*²⁵ an und befragte dazu die Sibyllinischen Bücher (Liv. 35, 9, 3; Dio 39, 61, 1).

Wie kam nun *pontifex*, in dessen Namen unzweifelhaft das Wort *pons* steckt, zu seiner Berufsbezeichnung? Die ursprüngliche Bedeutung von γέφυρα ist “Damm”, und auch in der Sache sind Dämme vor Brücken bezeugt. *pons* entspricht γέφυρα nicht nur semantisch, sondern auch etymologisch. Verwandt mit πάτος und πόντος bedeutet es “Weg”, “Pfad”,²⁶ und in Verbindung mit Wasser “Steg, Prügelweg durch Sümpfe” (Walde – Hofmann, s.v.), wie für πόντος “als ursprüngliche Bedeutung ‘ungebahnter, durch Gelände, Wasser usw. führender Weg’ anzusetzen ist” (Frisk s.v.). *pons* ist also, wie γέφυρα, ursprünglich “Damm” oder über Dämme und ähnliche Anlagen laufender Weg. Der Erbauer und Instandhalter solcher *pontes* ist folglich der *pontifex*. Hält man dazu noch die priesterliche Funktion, die dieser Aufgabe aufgrund der Wassern zugeschriebenen Heiligkeit sowie ihrer Gefährlichkeit für Menschenleben zukommt, so ergibt sich für ihren Titel die Bedeutung “Dammbauer”, “Damminstandhalter”, oder mit einem Wort, das die Institutionalisierung, den Amtsscharakter ihrer Tätigkeit sowie die Hochachtung vor ihrer Person zum Ausdruck bringt, “Deichgraf”.

Hermann Funke
Heidelberg

²⁵ Die als böse Vorzeichen gedeuteten Tiberüberschwemmungen stellen zusammen G. Winkler und R. König, *Plinius, Naturkunde, Buch 3* (München – Zürich 1988) 241.

²⁶ Ob es sich aus altind. **pathah* herleiten läßt, sei dahingestellt. Weit hergeholt ist die von G. Herbig, “Zur Vorgeschichte der römischen Pontifices”, *Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung* 47 (1916) 210 ff., vertretene These, daß der *pontifex*, gemäß altindischen Vorstellungen, “Wegbereiter” ins Jenseits sei – Vorstellungen, die den Römern fremd waren.

В статье предпринимается попытка объяснить развитие значения лат. *pontifex*. Автор отвергает представленную в античной антикварной традиции гипотезу, согласно которой этот религиозный термин восходит к т. н. *pons sublicius* – священному ‘свайному мосту’, якобы возведенному в стародавние времена из дерева без использования железа. Свидетельства о *pons sublicius* скорее указывают на его легендарность; к тому же, понтифики никогда не упоминались в какой-либо связи с более поздними мостами.

По предположению автора, термин *pontifex* возник в доримскую эпоху, и в его основании лежит параллельное значение слова *pons*: не ‘мост’, а ‘дамба, плотина, запруда’ (ср. греч. γέφυρα). Строительство плотин имело большое значение для защиты городов от наводнений и засвидетельствовано на ранних этапах истории Средиземноморья. Поскольку реки (в т. ч. Тибр) почитались в качестве божеств, люди, в глубокой древности отвечавшие за возведение плотин, могли получить жреческие функции.

ПЕРЕВОД КАК ИСТОЛКОВАНИЕ (HOR. CARM. 3, 30)

Всякий перевод несовершенен. О полной адекватности оригиналу не может быть и речи. В первую очередь это касается художественных переводов в стихах. Особенно нелегко переводить древних авторов. Конечно, в сомнительных случаях можно обратиться к научным комментариям и переводам на новые языки. Но этого недостаточно. Мнения комментаторов часто расходятся, а переводы не всегда близки оригиналу. Попытка передать средствами родного языка художественное своеобразие подлинника если и удастся, то ненадолго: меняется разговорный, а с ним и письменный язык, меняются литературные вкусы и эстетические запросы читательской аудитории.

В данном случае перевод интересует меня как истолкование оригинального текста. Предметом нашего рассмотрения будут два десятка переводов с латинского на русский язык оды Горация "К Мельпомене" (3, 30).¹

Ее русский перевод впервые появился в 1748 г. Его автором был М. В. Ломоносов. Вольное подражание или скорее переделку Горациевой оды публикует под названием "Памятник" в 1795 г. Г. Р. Державин. Через десять лет свои переводы Горация издают В. В. Капнист и А. Х. Востоков, а спустя еще десять лет в 1816 г. – С. А. Тучков. После выхода в свет в 1841 г. стихотворения А. С. Пушкина "Я памятник себе воздвиг нерукотворный" интерес к оде Горация в русской литературе уже не ослабевал. К ее переводу (последний из известных мне перевод С. В. Шервинского напечатан в 1962 г.²) обращались по меньшей мере пятнадцать переводчиков,³ некоторые из которых – поэты В. Я. Брюсов и В. Н. Крачковский – переводили ее двукратно. Об истории создания пушкинского стихотворения и русских переводах

¹ См.: *Античная поэзия в русских переводах XVIII–XX вв.: Библиографический указатель*. Сост. Е. В. Свиясов (СПб. 1998) 296–297.

² *Античная лирика* (М. 1968) 410–411; Гораций. *Оды. Эподы. Сатиры. Послания*. Пер. с латинск.; ред. переводов, вступ. ст. и комм. М. Гаспарова (М. 1970) 176.

³ Любительские переводы-подражания А. А. Беломорского (*Стихотворения* [СПб. 1896]), А. А. Френкеля (*Анютины глазки: Стихотворения* [Киев 1899]) и Н. Гейнрихсена (*Лучи Психеи* [Нежин 1910]) для нас интереса не представляют; эти эпизодические обращения к Горацию филологами остались незамеченными.

служившей ему образцом оды Горация рассказывает в своей книге академик М. П. Алексеев.⁴ “Изучение переводов поэтических текстов, — пишет он, — интересное и поучительное само по себе, порой может быть применимо не без пользы для критики текстов оригинала”.⁵

В стихотворении Горация вызывает трудность уже второй стих — поэт описывает памятник, который он создал: *exegi monumentum ... regalique situ pyramidum altius*. Неясно, как понимать значение существительного *situs*. Ломоносов, Капнист, Востоков, Тучков опускают его в своих переводах (“превыше пирамид”, “выше пирамид”), и лишь после того как в 1856 г. был напечатан перевод А. А. Фета, *situs* начинают передавать словами ‘здание’, ‘строение’, ‘громеда’: “И зданий царственных превыше пирамид” (Фет); “Выше зданий царей — царственных пирамид” (Н. В. Фокков, 1873 г.); “И громад пирамид царственных выпсренней” (Б. В. Никольский, 1899 г.); “Царственных пирамид выше строения” (Брюсов, 1913 и 1918 гг.). Все последующие переводчики оставляют *situ* без перевода (“выше пирамид”, “превыше пирамид”, “пирамид выше”). Исключением являются переводы Н. И. Шатерникова: “Пирамидных *высот*, царственных, выше он” (1935 г.) и Н. В. Вулих: “Выше, чем пирамид царственных гордый взлет” (1963 г.).⁶

В двух случаях эпитет “царственный” перенесен с пирамид на памятник: “Вознесся, царственный, он выше пирамид” (В. Н. Крачковский, 1913 г.); “Он взнесен пирамид выше и царственной” (Я. Э. Голосовкер, 1955 г.).

Перевод этого стиха вызвал резкую отповедь Н. В. Моревой-Вулих:

Русский перевод основан здесь на ошибочном понимании Горация, которое необходимо исправить. В тексте стоит существительное *situs*, которое переведено как “строение”, а между тем оно значит совсем другое, происходя от глагола *sinere* “положить”, который может означать “оставить лежать” с частным нюансом “лежать бесплодно, сгнивать”... Переводить нужно: “выше царственного гниения пирамид”, т. е. пирамиды — сооружения бессмысленные.⁷

⁴ М. П. Алексеев. *Стихотворение А. С. Пушкина “Я памятник себе воздвиг...”* (Проблемы изучения) (Л. 1967). — На сс. 251–271 приведены тексты русских переводов оды Горация 3, 30.

⁵ Алексеев. *Указ. соч.*, 55.

⁶ Н. А. Чистякова, Н. В. Вулих. *История античной литературы* (Л. 1963) 260; (М. 1971) 350.

⁷ Н. В. Морева-Вулих. *Римский классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация* (СПб. 2000) 263–264. Как указывает автор, новое понимание отдельных мест этой оды Горация принадлежит В. Пёшлю (V. Pöschl. *Horazische Lyrik* [Heidelberg 1991]).

В доказательство неверного понимания Горация Н. В. Вулих приводит русский перевод оды, который начинается так: “Создан памятник мной. Он вековечнее / Меди и пирамид выше *строения*”. Хотя имя переводчика не называется, оно хорошо известно почитателям русского Горация. Это А. П. Семёнов-Тян-Шанский, но у него второй стих читается совсем по-другому: “Меди и пирамид выше он *царственных*”.

В следующем, третьем, стихе в словосочетании *Aquilo impotens* прилагательное *impotens* можно понимать двояко: 1) ‘не владеющий собой’, ‘неистовый’ и 2) ‘бессильный’, ‘слабый’; оба значения встречаются в одах Горация.⁸ Ломоносов передает это сочетание как “бурный Аквилон”; его повторяют Капнист (перевод 1805 г.) и Тучков; близко у Фоккова: “лютый Аквилон”, Никольского: “Аквилон ярый” и Шервинского: “Аквилон лихой”.

В ряде случаев имя собственное *Аквилон* заменено на нарицательное “вихрь” (Державин, Востоков), “ветр” (Капнист, ранний перевод; Брюсов, перевод 1918 г.; Шатерников) или что-нибудь другое: “ураган небесный” (Крачковский, вариант перевода), “бурь необузданность” (Голосовкер).⁹

В переводе Семёнова-Тян-Шанского вместо Аквилона назван его греческий эквивалент Борей. “В переводе ошибка, – безапелляционно заявляет Морева-Вулих, – Аквилон самый грозный из ветров”.¹⁰ В своем переводе она использует словосочетание “Аквилон вихрь”. Оба названия этого ветра встречаем у Тучкова: “Ни едка древность, ни Борей, / Ни дождь, ни бурный Аквилон”.

Одни переводчики определение *impotens* вообще опускают, например, Востоков, другие наделяют Аквилон или ветер эпитетами, не имеющими отношения к силе: “шумящий” (Капнист, ранний перевод), “полночный” (Фет), “летучий” (Крачковский). Шатерников, напротив, усиливает значение ‘неистовый’: “ветр, яростно рвущийся”, в то время как Брюсов понимает *impotens* в значении ‘бессильный’: “Аквилон пустой” (1913 г.), “бессильный ветр” (1918 г.). В переводе поэта Н. Ф. Порфирова, который в 1902 г. предпринял перевод всех лирических стихотворений Горация, дана описательная конструкция, соединившая оба значения *impotens*: “ни сам Аквилон... в тщетной злобе своей”. М. Л. Гаспаров в *Истории всемирной литературы* приводит текст перевода Шатерникова, в котором *Aquilo impotens* переведено как “ветр, тщетно бушующий”.¹¹

⁸ Ног. *Carm.* 1, 37, 10, ср. Catull. 35, 12, и Ног. *Carm.* 2, 1, 26, ср. Catull. 8, 9.

⁹ Смысл, может быть, и не меняется, но исчезает античный колорит, к тому же насыщенная ономастика и топонимика – один из важнейших элементов поэтики Горация.

¹⁰ Морева-Вулих (прим. 7) 264.

¹¹ *История всемирной литературы* I (М. 1983) 482.

В четвертом и пятом стихах Гораций говорит о всеразрушающем времени: *innumerabilis / annorum series et fuga temporum*. “Ни множество веков, ни едка древность” переводит это место Ломоносов; “ни цепь несметных лет, ни время быстротечно” и “ни времени полет грозящий” – Капнист (1805 г. и ранний перевод); “ни ряд бесчисленных годов” – Фет, “бесконечная вереница годов, ни полет всех времен” – Фокков; “бесчисленный ряд годов и полет вечного времени” – Никольский; “ни бесчисленных ряд идущих годов или бег времени” – Брюсов (оба перевода); “или бесчисленный ряд кругов годовых, или бег времени” – Шатерников. Державин в своем переложении предельно кратко – “времени полет”.

В переводе Крачковского упоминание о времени вообще отсутствует. Интересно прочтение этого места у Востокова: “выдержит он годы бесчисленны, не почует следов быстрого времени”, т.е. у него второе предложение служит уточнением первого. Порфиоров, который при переводе Горация пользовался немецкими критическими изданиями латинского текста, в частности – выполненными Л. Мюллером, переводит этот стих так: “Ни несчетные годы в стремление веков”. Таким образом, в соединительной конструкции Горация он усматривает гендиадис – сочинительное соединение двух понятий (*series et fuga*), из которых одно по смыслу является определением другого. Видимо, так понимает это латинское сочетание и Семёнов-Тян-Шанский: “бесконечная цепь годов в даль убегающих”. Голосовкер предлагает такой вариант: “Водопад времен – бег и звенья годов неисчислимы”. У Шервинского этот стих выглядит следующим образом: “ряд нескончаемых лет – время бегущее”, т.е. второй компонент латинской фразы в его переводе становится обособленным приложением.

У Горация в сочетании *innumerabilis annorum series* использована синтаксическая фигура энналага, т.е. прилагательное *innumerabilis*, формально согласованное с *series*, по смыслу относится к *annorum*: понимать следует *series innumerabilium annorum* “ряд бесчисленных лет”, что передано в переводах Капниста, Брюсова, Шервинского. Однако большинство переводчиков – Фет, Фокков, Никольский / Шатерников, Семёнов-Тян-Шанский, Голосовкер, Вулих – сохраняют латинское согласование: “ряд бесчисленный”, “бесконечная вереница”, “бесчисленный ряд”, “бесконечная цепь”, “звенья неисчислимы”, “неисчислимый ряд”.

По-разному понимают русские переводчики и стихи 10–14, представляющие собой инфинитивный оборот с двумя придаточными предложениями места:¹²

¹² Я намеренно избегаю здесь знаков препинания, чтобы не навязывать читателю своего понимания латинского текста.

Dicar qua violens obstrepat Aufidus
 Et qua pauper aquae Daunus agrestium
 Regnavit populorum ex humili potens
 Princeps Aeolium Carmen ad Italos
 Deduxisse modos.

Именно в этих стихах Гораций заявляет о своих заслугах, дающих ему право на славу у потомков. Вот их перевод у Шервинского:

Назван буду везде – там, где неистовый
 Авфид ропщет, где Давн, скудный водой, царем
 Был у грубых селян. Встав из ничтожества,
 Первым я приобщил песню Эолии
 К итальянским стихам.

Из этого перевода следует, что слава Горация будет распространяться только в пределах Апулии, места его рождения, что вряд ли соответствует тому, что хотел сказать поэт. Гораздо логичнее связывать придаточные предложения, вводимые союзом *qua*, не с личной формой глагола *dicar* (“обо мне скажут там, где...”), а с инфинитивным оборотом *deduxisse* (“обо мне скажут, что там, где...”). Именно так перевел это место Капнист:

Не перестанет всем молва о мне твердить,
 Что тамо, где Авфид стремится ревуши воды,
 И в дебрях, где простым народом Давн владел,
 Я первый, вознесясь от низкия породы,
 В латинские стихи эольску меру ввел.

Первоначальный вариант своего перевода “Где волны Авфида клубятся, / Где царство Давн свое имел, / В устах всех будет повторяться...” он пересмотрел и исправил. Капнист не знал латинского языка и пользовался иностранными, по его словам, “весьма неверными переводами” и указаниями знающих латинский язык друзей.¹³

Филолог и поэт А. Х. Востоков ставит наречие *qua* в связь с *dicar*, что нашло отражение в его переводе:

Там, где Авфид крутит волны шумящие,
 В весях, скудных водой, Давнус где царствовал,
 Будет слышно, что я...

¹³ См.: А. А. Веселовский. Капнист и Гораций. Эпизод из знакомства с классической литературой в конце XVIII – начале XIX в. // *Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук* 15 (1910) Кн. 1, 211.

Такое же понимание стихов Горация находим в переводах Ломоносова, Тучкова, Фоккова, Брюсова, Крачковского, Шатерникова.

А. А. Фет, издавший в 1856 г. все оды Горация, во втором издании 1898 г. не только исправил перевод этих стихов (“Слух обо мне пройдет на берег говорливый / Авфида быстрого... и т. д.”), но и дал в пересмотренном переводе их толкование:

И скажут, что *рожден*, где Авфид говорливый
Стремительно бежит, где средь безводных стран...

Фет добавил для ясности в свой перевод слово “рожден” – в подлиннике его нет – и в зависимость от него поставил придаточные предложения места.

Сходным образом понимает этот пассаж Горация лирический поэт Порфиоров:

Низкий родом, *из мест*, где гремит в берегах
Ауфид яростный, где – в маловодных краях –
Правил Давн земледельцев народом простым,
Буду славим, что первый латинским стихом
Песнь Эолии пел,

а также Семёнов-Тян-Шанский:

Будет ведомо всем, что возвеличился
Сын страны, где шумит Ауфид стремительный,
Где безводный удел Давна – Апулия.

Таким образом, они видят в стихах 10–12 тщательно разработанную перифразу, означающую “я апулиец”.

В переводе профессора римского права Б. В. Никольского связь *quia с deduxisse* подчеркнута особо: “Скажут там, где ревет Ауфид неистовый... / Первый там я в лады ввел Италийские / Песнь Эолии”.

В разбираемом нами отрывке есть еще одна синтаксическая трудность: неясно, к чему относится оборот *ex humili potens* – к *Daunus* или отсутствующему местоимению первого лица *ego*. Ломоносов относит его к Горацию, от лица которого написана ода: “мне беззнатный род препятством не был”. Так же поступают Державин: “из безвестности я тем известен стал”; Капнист: “я первый, вознесаясь из низкия породы”; Востоков: “я – рода беззнатного отрасль”; Фет: “из ничтожества был славой я избранный”; Фокков: “славен я из простых”; Порфиоров: “низкий родом... буду славим”; Семенов-Тян-Шанский: “возвеличился сын страны”; Шатерников: “мощный из низкого, первый я проложил”; Шервинский: “встав из ничтожества, первым я приобщил”.

Лишь Брюсов и Вулих относят оборот *ex humili potens* к Давну. В переводе Брюсова это звучит так:

И где бедный водой Давн был над сельскими
Племенами царем, из ничего могущ.

А вот как – в переводе Вулих:

*Стану известен всем. Скажут: родился я
Там, где Ауфид шумит, там, где некогда Давн
В бедных водой полях правил сельской страной,
Ставший царем беглец.*¹⁴

Как видим, переводчица включает в свой перевод разъяснение латинского текста (стану известен всем..., родился я..., ставший царем беглец...).

Неожиданный вариант прочтения горацевских стихов предлагает Голосовкер: “родом ничтожный смог / *Первой* песнь передать вольной Эолии / Италийским стихом”. Прилагательное *princeps* он относит не к Горацию,¹⁵ а к стоящему в аккумулятиве существительному *carmen*.

Немало вопросов ставят перед комментаторами заключительные стихи:

Sume superbiam
Quaesitam meritis et mihi Delphica
Lauro cinge volens Melpomene comam.

В этой фразе – два императива, причем субъект – Мельпомена – назван лишь после второго глагола *cinge*. Обращается ли Гораций, говоря *sume*, к той же Мельпомене или к кому-то другому? О чьих заслугах (*meritis*) он говорит? Кем приобретена (*quaesitam*) гордость (*superbiam*)? К чему относится местоимение *mihi* – к *cinge* (‘увенчай мне’) или к *volens* (‘ко мне благосклонная’)? В каком падеже стоит *volens*? И наконец, чьи кудри (*comam*) имеет в виду Гораций? Державин, например, считает, что здесь речь идет о музе:

О муза! возгордись заслугой справедливой,
.....
Непринужденною рукой, неторопливой
Чело твое зарей бессмертия венчай.

¹⁴ Давн до того, как стал царем Апулии, был изгнан из Иллирии.

¹⁵ “Я первый” (Капнист, Востоков, Фокков); “первый я” (Фет, Никольский, Брюсов [1913], Шатерников, Вулих); “первым я” (Брюсов [1918], Шатерников).

Перевод Ломоносова двусмыслен:

Возгордися праведной заслугой, муза,
И увенчай главу Дельфийским лавром.

Спасает положение пояснение, данное в его *Кратком руководстве к красноречию* (СПб. 1748), куда включен этот перевод. Мысль Горация Ломоносов формулирует следующим образом:

Я поставил знак бессмертной своей славы затем, что первый сочинял в Италии оды, какие писал Алцей Еольский, стихотворец, того ради должна моя муза себя лавровым венком увенчать.¹⁶

Исключая Ломоносова и Державина, все переводчики обнаруживают здесь редкостное единодушие: они относят *сотат* не к Мельпомене, а к самому поэту: “укрась мое чело”, “лавром увенчай меня” (Капнист), “увенчай лавром главу мою” (Востоков), “мое чело ты увенчай” (Тучков), “лавром увенчай руно моих кудрей” (Фет), “мне же... лавром обвей чело” (Фокков), “мне свей на кудри в венец лавры дельфийские” (Никольский), “мне кудри увей... лавровым венком” (Порфиоров), “мне... увенчай голову лаврами” и “мою голову... венчай лавром” (Брюсов), “лавром голову Дельфийским мне обвей” (Крачковский), “увей лавром чело мое” (Семенов-Тянь-Шанский), “мне ж кудри лавром обвей” (Шатерников), “дельфийской листвою мне увенчай главу” (Голосовкер), “увей... чело мое” (Вулих), “лаврами Дельф мне увенчай главу” (Шервинский).

А теперь посмотрим, как обстоит дело с “заслугами”, о которых говорит Гораций. У Капниста мысль Горация выражена весьма неопределенно: “Гордись блистательным отличием, Мельпомена!”. Востоков вносит ясность: “Сим гордиться позволь мне по достоинству, Муза!”. А вот Тучков вообще отходит от текста оригинала: “Мольбам, о муза, вознесенным моим к тебе теперь внимай!”. В переводе Фета “заслуга”, по всей видимости, принадлежит самому поэту: “свей заслуге гордой в честь сама венец дельфийский”. Перевод Фоккова выглядит двусмысленно: “Так возгордись же ты, сколь заслугам должно; мне же... лавром обвей чело!” Нет ясности и в переводе Никольского: “Льстись гордостью, гордостью, Муза, мздою заслуг”. У Порфиорова “заслуга” принадлежит Мельпомене: “О, заслугой своей, Мельпомена, гордись”. Брюсов выражается не вполне ясно: “Гордость заслуженно, Мельпомена, прими” (1913 г.) и “гордость заслуженно утверди” (1918 г.). Имеется

¹⁶ М. В. Ломоносов. Краткое руководство к красноречию... // Полное собрание сочинений VII (М. – Л. 1952) 314.

ли в виду гордость самого поэта или гордость за него Мельпомены? Непонятно. Впрочем, нет определенности и в переводе Крачковского: “О, Муза, гордость должную имей!” А вот Семенов-Тянь-Шанский свое понимание этих стихов Горация раскрывает полностью: “Возгордись этой памятной ты заслугой моей”. У Шатерникова “заслуга”, похоже, принадлежит Мельпомене: “Гордость заслуженно, Мельпомена, яви”,¹⁷ а у Голосовкера – поэту: “С благоволением, Мельпомена, прими гордую славу дел”. Перевод Вулих не дает повода для сомнений: “Будь же мною горда, о Мельпомена”. Перевод Шервинского “Славой заслуженной, Мельпомена, гордись” может быть понят лишь из его перевода предшествующих стихов “назван буду везде – там, где неистовый Авфид ропщет” и т. д., т. е. имеется в виду слава, которой Гораций пользуется у себя на родине – в Апулии.

И последнее – падеж причастия *volens*. Что это? Предикативный номинатив к *cinge* или вокатив, определяющий имя собственное *Melpomene*? Никольский, Порфиоров и Брюсов понимают *volens* как предикативный номинатив и переводят его наречием “благосклонно”, Голосовкер и Вулих – существительным с предлогом: “с благоволением” и “с лаской” соответственно. В переводе Семенова-Тянь-Шанского *volens* становится вокативом: “благосклонная Мельпомена”. У Шатерникова (“Гордость заслуженно, Мельпомена, яви, – мне ж, благосклонная, кудри лавром обвей”) и Шервинского (“Славой заслуженной, Мельпомена, гордись и, благосклонная, ныне лаврами Дельф мне увенчай главу”), судя по пунктуации, *volens* – вокатив. У остальных переводчиков *volens* отсутствует.

Как мы видим, во многих случаях у переводчиков нет единого мнения в толковании труднопонимаемых мест. Иногда тот или иной оборот латинского текста подлинника, вызывающий у переводчика затруднение, в русской версии вообще отсутствует. Иной раз русский перевод настолько невразумителен, что сам нуждается в истолковании.

Лучший перевод – тот, который максимально близок оригиналу и не вызывает у читателей вопросов. Подробный подстрочный комментарий (Фет, Фокков) и всякого рода пояснительные заметки (Тучков, Никольский) – не лучшее решение проблемы. По мнению Порфиорова, “нет ничего тягостнее бесконечных пояснений”. Действительно, перевод предназначается главным образом читателю, не искушенному в латыни, то есть читателю самому многочисленному, а ему обстоятельный, ученый комментарий по большей части ни к чему.

¹⁷ В его комментарии к латинскому Горацию это выражено предельно ясно: “*quaesitam meritis* приобретенной (твоими) заслугами”. См.: Квинт Гораций Флакк. *Избранные произведения (Оды, эподы, сатиры)*. С комм. проф. Н. И. Шатерникова. Общ. ред. акад. М. М. Покровского (М. 1947) 60.

Перевод может быть полезен и для специалиста. Благодаря переводу он начинает замечать в тексте оригинала то, что прежде от него по разным причинам ускользало.

Ода Горация “*Exegi monumentum*”, впервые появившаяся на русском языке 260 лет назад, в последний раз переводилась в середине XX в. Необходимость в новом переводе давно назрела. Однако каждому, кто возьмется за это нелегкое дело, следует прислушаться к замечанию превосходного знатока античности, поэта и переводчика, в частности од Горация, И. Ф. Анненского, сделанному им по поводу перевода П. Ф. Порфирова:

Древний лирик вообще мало поддается переводам; от добросовестного перевода чаще всего пахнет пылью... Но из римских лириков менее всего поддается переводу на русский язык, несомненно, Гораций, и особенно его оды.¹⁸

В. С. Дуров

Санкт-Петербургский государственный университет

The author examines Russian translations of Horace's *Carm.* 3, 30 focusing on different interpretations of the Latin text.

¹⁸ И. Ф. Анненский. *Разбор стихотворного перевода лирических стихотворений Горация П. Ф. Порфирова* (Отдельный оттиск из отчета о XV присуждении Пушкинских премий) (СПб. 1904) 3.

HORACE'S *EPOD.* 17, 10

The beginning of Horace's Epode 17 takes the traditional form of a palinode, i. e. a poem written to retract accusations expressed in an earlier work.¹ Pleading with Canidia to temper justice with mercy, Horace makes some mythological examples of an anger quitted. Among others there is Achilles' anger against Hector and the Trojans, when he harkens to Priam's supplication and allows Hector's dead body to be buried. The Epode contains verses 10–14 as follows:

unxere matres Iliae additum feris
alitibus atque canibus homicidam Hectorem,
postquam relictis moenibus rex procidit
heu pervicacis ad pedes Achillei.

The Ilion mothers *anointed* the body of the man-slaying Hector, who had been condemned to wild birds and dogs, after the king having left the city prostrated himself at the feet of the too obstinate Achilles.

The manuscript tradition attests two variants for the first word of the passage: *unxere*, which means 'they anointed', and *luxere*, which means 'they bewailed'.²

As both readings are possible textologically and the common opinion considers the two textual traditions of Horace as equivalent, we can rely only on the context of the passage to decide whether anointing or bewailing was intended in the original text.

Brink³ and Watson⁴ have systematised the arguments to support each reading:

Pro *luxere*:

– The subject accompanying the disputable predicate is the plural *matres* which implies an action that could be done by many women and that usually happened with the ritual lamentation, but not with anointing.

¹ Epode 17 can be a palinode for Epode 5 (and perhaps 8 and 12). Canidia is mentioned also in *Sermones* (1, 8; 2, 1, 48; 2, 8, 95).

² *luxere* Ξ acc. λ : *unxere* Ψ acc. Q.

³ C. O. Brink, "Horatian Notes III", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* N. S. 28 (1982) 44–47.

⁴ L. C. Watson, *A Commentary on Horace's Epodes* (Oxford – New York 2003) ad loc.

- In the *Iliad* the Trojan women do not anoint Hector's body (it was done by Achilles' slaves before giving the corpse away [*Il.* 24, 587–588], and earlier by Aphrodite [*Il.* 23, 185–187]), but bewail him (*Il.* 24, 725–775).
- Bewailing was a crucial part of Greek funeral rituals (cf. epic expression ἄκλαυστος καὶ ἄταφος, 'unwept and unburied').

Pro '*unxere*':

- Anointing explicitly requires the corpse, while bewailing is possible without it: the Trojans bewail Hector's death before the ransom of the body: *Il.* 22, 405–11; 430–436; 477–515. Meanwhile in a ritual aspect and as a part of funeral cults, bewailing required the dead body in place either.

All mentioned arguments are controversial. Expression *matres Iliae* is somewhat strange and might have been intended as an imitation of the Homer's Τρῶες ἄλοχοι ('the Trojan wives').⁵ Meanwhile even in the case of anointing the Epeode reader can miss a dissonance between the usual ritual practice and the plural in the sentence.

It is also unclear how closely Horace follows Homer's narration. The poet might have used the plot without exact following details of the poem (see below a similar case of Horace using Homer).

Besides, the question of whether the reading *luxere* describes the ritual bewailing is extremely relevant.⁶ If in this passage the verb *lugeo* has a more general meaning ('to bewail', i. e. 'to mourn', 'to lament', etc), then, as E. Wickham points out,⁷ an ambiguity appears, since the phrase "the Trojan wives have bewailed Hector" has two possible interpretations: "they bewailed his death" and "they bewailed his burial".

As the arguments of both sides are not conclusive, opinions of the editors and commentators have been divided: Lambinus in edition of 1561, Bentley, Brink, Campbell and Shackleton-Bailey accept *luxere*, while Lambinus' edition of 1567,⁸ Kiessling and Heinze, L. Müller,⁹ Klingner and Borszák prefer *unxere*.¹⁰

⁵ *Ibid.*

⁶ Brink (n. 3) supposes it does, and Watson and Mankin refer to his argument.

⁷ E. C. Wickham (ed.), *The Works of Horace* (Oxford 1896) ad loc.

⁸ Lambinus changed his mind mainly by referring to examples when bewailing had been performed with a body absent.

⁹ Q. Horati Flacci *Carmina*. Rec. L. Mueller (Lipsiae 1904) ad loc.

¹⁰ According to my observation, the latest commentators (Watson [n. 4], D. Mankin [ed.], *Horace, Epodes* [Cambridge 1995] and Brink [see n. 3]) prefer the *luxere*, perhaps as it gives more opportunities to discuss Homer's text and realities related to funeral rites, which is not relevant for answering the question.

Without claiming to solve this long-discussed question, I would like to put forward two new arguments to support the reading *unxere*. The first is lexical and the second derives from the similarities between the discussed fragment and the *Carm.* 1, 10.

The question of whether the verb *lugeo* can stand for ritual bewailing, which implies the presence of the dead body, is the first to be considered. Of the two contexts given by the *OLD* only one¹¹ refers to funeral circumstances. Moreover, the emotion-related meaning (grieve) is more typical for this verb than action-related (cry, bewail the dead aloud). The latter meaning is more usual for Latin verbs *flere* (a general verb with the meaning 'to cry') and *plorare* ('to weep aloud', 'to wail', 'to deplore'). The verb *lugeo* could be thus perfectly used in a scene of the Trojans' mourning for their hero, without allusions to bewailing as a part of the funeral ritual, which consists of certain actions and words rather than emotions. Therefore the ambiguity, which should be avoided, remains, as the Trojans could have bewailed Hector's death before the ransom of his body.

The second argument concerns a relationship between Homer's narration and Horace's poems.

In this regard, verses 13–16 of Ode 1, 10 (hymn to Mercury) are relevant, as they contain the same plot, i. e. Priam's visit to Achilles:

Quin et Atridas duce te superbos
 Ilio dives Priamus relictos
 Thessalosque ignis et iniqua Troiae
 Castra fefellit.

And the wealthy Priam too under your guidance having departed from
 Ilion deceived the proud sons of Atreus, and the Thessalian watch-lights,
 and the camp unfair to Troy.

Here, like in the case of the Epode, the text of the *Iliad* might have served as a source; in the meantime, the way of using a model by Horace is more explicit in this poem. To make the action more expressive, Horace introduces details that have not been mentioned in Homer, i. e. watch-lights of the Myrmidons.

Especially because of the same myth mentioned in this poem, these verses show that Horace uses events from the *Iliad* with an addition of his own details. Meanwhile, some arguments on behalf of *luxere* are based upon absolute correspondence of Horace's poem to the *Iliad* text, even in details: the Trojans do not anoint, but bewail Hector's body, which is annointed by Achilles' slaves. Both details seem to be insignificant and could be easily missed by ancient and contemporary readers alike, as for example two lines only describe the anointing in a camp scene.

¹¹ Stat. *Silv.* 3, 3, 132.

Thus, the arguments supporting the reading *luxere* are getting significantly fewer in number which makes both readings equal and we have to resort to the arguments based upon images created with these two verbs. To my mind, as anointing is a material process, it gives a stronger impression by conjuring up a picture of a family that has received the dead body. Moreover, this reading does not lead to an ambiguity as anointing undoubtedly implies a body present at the funeral. For the first position in a strophe a verb with a stronger meaning would be preferable: a poet would not have taken a risk of ambiguity at the beginning of a mythic exemplar.

At the same time, this argument is not be conclusive by its nature, and thus one should admit that other arguments on behalf of one or the other reading balance up remarkably well: palaeographical and codicological data do not help solving the problem, the usage of both verbs makes sense, and even the correlation with Homer's narration can be used in both cases. Comparing these two readings seems to result in their recognition as equal, as the editors of the 19th and the first half of the 20th centuries did. Nevertheless, to choose the better option in view of usage, one should prefer the reading *unxere*.*

Sofia Egorova
St. Petersburg State University
Bibliotheca classica Petropolitana

Автор рассматривает рукописные варианты *unxere* и *luxere* в *Эноде* Горация 17, 10 (*unxere / luxere matres Iliac <...> Hectorem...*). Часть аргументов в пользу чтения *luxere* ('оплакали') основана на понимании его как обозначения *ритуального оплакивания*, а также на сопоставлении стихотворения Горация с текстом *Илиады*. В статье приводится критика обоих положений, тогда как второй вариант – *unxere* ('умастили') – как обладающий более сильным значением признается предпочтительным.

* I would like to thank Olga Lysenko and Natalie Tchernetska for improving the English of this article.

IN VIRGINE MULIERES, FUGITIVI ET COMPEDITI
(PETR. SAT. 39. 9)*

Many readers and scholars of Petronius must have been puzzled by the astrological passages of *Cena Trimalchionis*, which, along with exhilarating jokes, represent a hermeneutical challenge. Associations between certain signs of Zodiac on the one hand and groups of people attributed to them by Trimalchio (39. 5–12) or kinds of food placed on appropriate segments of the Zodiac dish (35. 1–4) on the other are not always obvious; in many respects the text is obscure and sometimes corrupt.

Much has been done by scholars for interpreting single forecasts made by Trimalchio, but the whole scene still needs elucidation. It is important to distinguish between actual astrological beliefs of the time, Trimalchio's particular adaptation of popular superstitions, his distorted notion of cosmology, and – last but not least – his humour, which is to be separated from that of Petronius. I intend to give a detailed analysis of these astrological passages in a larger article, but in anticipation of my further argumentation I would like to point out that most comments seem to underrate Trimalchio's proneness to witticisms and strongly overestimate his astrological knowledge.¹

I shall concentrate on one of the signs:

39. 9 in Virgine (*scil.* nascuntur) mulieres, fugitivi et compediti.

mulierosi Gronovius

* Astrological chapters of the *Cena* were the subject of my first undergraduate dissertation written in 1999/2000 under the supervision of *héros de la fête*. A part of it (greatly expanded) is now handed over to him again, like *aper pilleatus* that *tamquam libertus in convivium revertitur* (40. 3; 41. 4). For improving the English of this article I am grateful to Natalie Tchernetska.

¹ It was Jacques de Vreese who first looked at Trimalchio's Zodiac chatter through the telescope lenses of astrological writings (*Petron 39 und die Astrologie* [Amsterdam 1927]). Famous is Housman's opinion of him transmitted in the postcard to Stephen Gaselee on 9 Nov. 1927: "Thanks; I have plodded through De Vreese. He has mugged up a lot of astrology; but what a goose, trying to make Trimalchio an expert and Petronius a fool." (A. Burnett [ed.], *The Letters of A. E. Housman* II [Oxford 2007] 42). Many propositions of de Vreese have been accepted in commentaries on Petronius, his only severe critic being Sven Eriksson, *Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis: Laienastrologie in der römischen Kaiserzeit*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 3 [Stockholm 1956] 38–88 (Kap. II: "Die Astrologie bei Petron").

It can be debated – as Burmann has done² – whether *mulieres* imply all women (which would be too naïve in view of other, apparently more specific and less trivial forecasts), ‘real women’ (cf. 42. 7 *mulier quae mulier*) or ‘effeminate’ men. The third option seems preferable to me, as it corresponds to Trimalchio’s (often unnoticed) tendency to depreciate the prestige of all signs of Zodiac except his own, Cancer; hence Gronovius’ emendation seems superfluous.³ As often is the case with Trimalchio’s astrological forecasts, the association with the sign of Zodiac is clear, but the exact meaning of the word, which denotes groups of people attributed to this sign, is either obscure or cannot be interpreted with certainty.⁴

It is more difficult to explain *fugitivi*, which by most scholars is taken in a single entity with *compediti*. W. B. Sedgwick suggested that “‘Virgo’ must have been a sort of stocks (cf. ‘Scotch Maiden’)”;⁵ there seems to be little ground for this assumption.

H. Blümner suspected a play on words “*virgo – virga*”, “weil Ausreißer und Gefangene mit Ruten gestrichen werden”.⁶ This seems unlikely. First, the “*virgo – virga*” pun, typical for the Middle Ages, to my knowledge is not attested in Classical antiquity. More important, it seems to contradict associative principles of Trimalchio’s forecasts (no matter whether they are taken seriously as real beliefs or interpreted as intentional puns).

In the case of other signs of Zodiac, the groups of people attributed to them by ‘*mathematicus*’ (39. 5) are mostly associated with the sign itself; if some

² P. Burmann (ed.), *T. Petronii Arbitri Satyricon quae supersunt...* I (Amsterdam 1743) 237.

³ De Vreese (n. 1) 44–46 also argues for ‘*molles viri*’, quoting *Cat. Cod. Astr. Gr.* II 96 (= Vett. Val. 10. 10): Παρθένος· οἶκος Ἑρμοῦ, θηλυκόν, τρυφήρες. Two other parallels (Firm. Mat. 8. 11. 1 and 24. 6) are of little value, since each refers not to the whole of Virgo, but to a particular day. Still, even if the connection between Virgo and effeminacy were firmly attested in astrological tradition, it would not necessarily imply that Trimalchio possessed astrological knowledge: the analogy is banal and could have easily occurred to any simple-minded occultist or a skilled wisecracker. Eriksson (n. 1) 61 believes that the naïve astrologer reserved this sign for women on the whole and, possibly, made an ironic reverence to the ladies present at the party.

⁴ Cf. *arietilli* (? *arieti illi* H) (Aries), *qui se ipsi pascunt* (Taurus), *bigae et boves et colei* (Gemini), *aerumnosi, quibus prae mala sua cornua nascuntur* (Capricornus), *cucurbitae* (Aquarius).

⁵ *CPh* 39 (1925) 117. “Maiden” was the official designation of the guillotine in Edinburgh since its creation in 1564; the origin of this name remains uncertain. The so called “Iron Maiden” (“eiserne Jungfrau”) – a casket, often decorated with a female head, the inside of which was filled with nails or knives for piercing the victim – is generally considered to date back to the 17th–18th centuries, while legends about its wide use in the Middle Ages are based on misinterpretation of medieval “cloaks of shame”.

⁶ “Kritisch-exegetische Bemerkungen zu Petrons *Cena Trimalchionis*”, *Philologus* 30 (1920) 335.

wordplays are employed, they still refer to the word designating the sign, and not to something else. E. g., in *Geminis* ... *boves et colei* (oxen yoked in pairs and *gemi* = 'testiculi'); in *Aquario* ... *cucurbitae* (pumpkins are watery, regardless of the interpretation of '*cucurbitae*'); in *piscibus obsonatores* ('*pisces*' = ὀψον, cf. the same 'astrological' pun in *AP* 11. 318). The same is true for the 'zodiacal' food in 35. 2–5. On the contrary, the "*Virgo* – *virga*" pun would imply a three-stage association: *Virgo* > *virga* > 'the ones prosecuted with *virgae*', which seems too complicated. Finally, the connection between *fugitivi et compediti* and birches is also far from obvious (something like *ulmitribae* or, if anything, *verberati* would be more prompting).

A curious explanation was suggested by P. Thomas,⁷ who cites Plin. *NH* 28. 13 *Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precatone*. This deserves attention, since the association between *Virgo* and (*Virgo*) *Vestalis* must have been firm, and if the superstition described in Pliny was widespread enough, the pun could be understood by the audience. Still, the reference to the purely Roman custom seems to be too specific for the local milieu. Besides, this would also disagree with the general principle mentioned above: either *Virgo* must in some sense be '*fugitiva*' or *fugitivi* must themselves be like '*virgines*'.

The most popular explanation, repeated in most commentaries, is that of de Vreese, according to whom the clue is provided by the astrological tradition: *Virgo* was identified as Erigone or Astraea, who fled from earth to heaven (he quotes *inter alia* Manil. 4. 542 f. *Erigone ... labentia* [scil. *saecula*] *fugit* and Ov. *Fast.* 1. 249 *Nondum Iustitiam facinus mortale fugarat*).⁸

The association between *Virgo* and *fugitivi* through the story of her escaping from earth might indeed seem natural to those familiar with the myth. However, one must take into account the context of *Cena Trimalchionis*. Trimalchio's erudition in mythology – as well as in history and astronomy – is grotesque. Cf., e. g., his excursus in 59. 4:

Diomedes et Ganymedes duo fratres fuerunt. horum soror erat Helena.
Agamemnon illam rapuit et Dianae cervam subiecit...

and what follows. Could such an erudite remember the myth of Astraea or Erigone and refer to it while addressing his guests? Even if we assume

⁷ Pétrone, *Le diner chez Trimalchion*, trad. nouv. avec une introd. et des notes (Bruxelles 1923); *non vidi*, quoted by de Vreese (n. 1) 41.

⁸ De Vreese (n. 1) 49–54; he attributes great importance to Manilius' distichon (4. 542 f.), which is quoted in full three times on p. 52 f. On p. 46–49 he draws attention to the curious fact that runaway slaves and captives were often mentioned in astrological treatises. In laying stress on Manilius' *fugit* de Vreese is justly objected to by W. Hübner, *Die Eigenschaften des Tierkreises in Antike: Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius* (Wiesbaden 1982) 563.

that the combination of Virgo and runaway slaves, inspired by the myth of Erigone, was common in popular astrology and Trimalchio mentioned it without knowing the myth, his words would still give the impression that he knew the story; but that would spoil the consistency of his character and should have been avoided by Petronius.

Other interpretations of *fugitivi* harmonize it with Virgo through erotic connotations of the verb '*fugere*'. P. Fossataro, taking '*fugitivi et compediti*' together, explains "perchè le virgines fuggon cogli amanti".⁹ Although '*fugere*' often implies running away from home and could be applied to young women (cf. Sen. *Med.* 115 *si qua peregrino nubit fugitiva marito*), in antiquity the idea of a young girl escaping with her lover would hardly be the first thing to come to mind in connection with *Virgo* and *fugitivi*: it became a cliché much later.

Eriksson, on the contrary, takes *fugere* in the sense '*aversari*', referring to few examples collected in *ThLL* VI. 1 col. 1487. 4 ff. s. v. *fugio*;¹⁰ *fugitivi* would then imply that young maidens tend to repel the attention of men (like in Hor. *Carm.* 1. 24 *Vitas hinnuleo me similis, Chloe...* quoted by Eriksson *exempli gratia*). In fact, the number of examples in support of this interpretation can easily be increased, as in a similar context *fugere* is often meant literally: cf., e. g., Verg. *Ecl.* 3. 65 *et fugit ad salices et se cupit ante videri* or Hor. *Carm.* 3. 18. 1 *Faune, nympharum fugientum amator*. Besides, apart from *fugere*, the idea is often expressed by *fuga*, *fugax*¹¹ and also *fugitivus*. The closest parallels would be Mart. 11. 43. 7 *torquebat Phoebum Daphne fugitiva* and Maxim. 1. 67 f. *et modo subridens latebras fugitiva petebat, / non tamen effugiens*¹² *tota latere volens...* (often quoted in comments on Hor. *Carm.* 1. 9. 21 f.).

One might object that examples for *fugere* in this sense are not numerous and mostly occur in poetry, the connection between *virgines* and *fugere*

⁹ Petronii *Cena Trimalchionis, con studii illustrativi e note* (Napoli 1912) 89; '*compediti*' is explained in a far more questionable way: *virgines* were "custodite severamente in casa".

¹⁰ Eriksson (n. 1) 61. In his opinion, *sterilicula* (a womb of a saw that has not farrowed) placed on the sign of Virgo in 35. 3 suggests that *fugitivi* imply not all women, but exactly virgins. It is possible, but, in view of the preceding *mulieres*, not obligatory: the association could also be based on the general idea of a young woman. Whether the food in 39. 1–5 is connected with forecasts in 39. 5–12, remains disputable: strong similarity in the case of Gemini and Capricorn (possibly, also Aries and Sagittarius) is balanced with the lack of connection in the case of Lion and Aquarius.

¹¹ See, e. g., passages quoted by F. Bömer, *P. Ovidius Naso: Metamorphosen. Kommentar I* (Heidelberg 1969) 165 (ad l. 530 *fuga*, 'fuga als erotischer Motiv'); 168 (ad l. 541 *fugacem*, 'de puellis captationem viri effugientibus').

¹² R. Ellis, "On the Elegies of Maximianus. II", *AJPh* 5 (1884) 137 is right that the accumulation of present participles (*subridens*, *effugiens*, *volens*) is somewhat inelegant, but his emendation *e facie*, as well as Baehrens' *effugiis*, seems unnecessary.

being far from idiomatic. However, the *topos* of young girls running (or pretending to run) away from their suitors was certainly common enough to be remembered even by illiterate persons, incapable of recalling the myth of Daphne. The fact that, apart from *fugere* and its derivatives, such words as *abscondere*, *latere*, etc. could be used for this idea, is not relevant: it suffices that *fugitivi*, when mentioned in combination with Virgo and reinterpreted as adjective, could in all probability suggest the analogy with elusive girls.¹³

Thus, it is not the idiom, but the motif, that in combination with a play on words provides the basis for the joke. It is not unparalleled in the *Cena*: in 56. 9, along with other intricate puns accompanying the distribution of *apophoreta*, “*canale*” (or “*canalis*”)¹⁴ turns out to be a hare (‘related to a dog’).¹⁵ In spite of the weaknesses indicated above, the explanation offered by Eriksson remains in my opinion the most preferable.

Fewer explanations have been offered for *compediti*. As is the case of *fugitivi*, most commentaries follow the interpretation of de Vreese,¹⁶ which deserves closer attention. The starting point of his argumentation is a vexed passage in Manilius (4. 189 f.):

190 At quibus Erigone dixit nascentibus aevum
 †ora† magisterio †nudosque† coercita Virgo
 ad studium ducit mores et pectora doctis
 artibus instituet...

ora GLV, *opta* M, *ore* C, *apta* Bentley, *ore magis tenero* Jacob
nudosque codd., *nodoque* Scal., *rugisque* Köstlin, *motusque* Bechert,
nodisque Housman toto versu post v. 201 transposito, *vestesque* Flores

De Vreese is not discouraged that an agreement on the meaning of v. 190 has not been (and is unlikely to be) reached: leaving aside the interpretation of *ora*, he concentrates on the second hemistich, for which

¹³ Another possibility would be to take *fugere* in a slightly different meaning: ‘(amantem) deserere’ (cf. *ThLL* VI. 1. col. 1481. 1 ff. and esp. *Iuv.* 9. 74); then Trimalchio would hint that women often abandon their husbands or lovers. *Fugitivus* as adjective, sometimes applied to runaway animals, could hint in this direction, cf. *Ov. Her.* 5. 91 *Tyndaris infestis fugitiva repositur armis*. It is particularly interesting that *fugitivus* in its primary meaning (‘runaway slave’) was sometimes played upon in erotic context (*Lucil.* 854 Marx, cf. *Petr.* 105. 10). However, abandoning the beloved is associated also with men (*Ov. Ars am.* 3. 31 *saepe viri fallunt, tenerae non saepe puellae*) and elusive girls have more of a *topos* than runaway wives.

¹⁴ *canalem et pedalem* H, *canale et pedale* Buecheler. It is not quite certain what the direct meaning of *canale(m) et pedale(m)* was; for possible explanations see W. Heraeus, *Kleine Schriften* (Heidelberg 1937) 75.

¹⁵ Cf. *Petr.* fr. 43. 15 *et canis in somnis leporis vestigia latrat*; *Ov. Met.* 1. 533 etc.

¹⁶ De Vreese (n. 1) 54–69.

he adopts Scaliger's emendation *nodoque*. However, Scaliger's emendation itself has been interpreted in different ways:¹⁷ (1) as a knot or bun of hair; (2) a knot of a girdle or a breast band;¹⁸ (3) the noose with which Erigone hanged herself; (4) a metaphorical 'knot', *magisterio nodoque (nodisque)* taken as hendiadys;¹⁹ (5) autumnal equinoctial point, i.e. intersection of celestial equator and ecliptic. The last interpretation was put forward by Bentley²⁰ and strongly favoured by de Vreese, mainly on the ground that it is related to astronomy.

Both the text and interpretation of Man. 4. 190 can hardly be relied upon with certainty; more important is that even if Scaliger was right in conjecturing *nodoque* and Bentley in interpreting *nodus* as autumnal point, it would still be far from Trimalchio's *compediti*. De Vreese tries to substantiate the connection in the following way. He stresses that due to the precession of equinox the autumnal point, originally linked with Libra, in Petronius' times was already in the constellation of Virgo (the readers of Petronius, as he believes, must have been aware of that).

Further de Vreese refers to different types of astrological depictions of Virgo. Often she is represented horizontally, her head being in the last part of Leo and her feet in the first part of Libra, on which the author remarks: "Diese gezwungene Haltung einer geflügelten Figur gibt schon einigermaßen den Eindruck einer Person, die auffliegen will, aber zurückgehalten ist" (p. 66). When Virgo touches the beam of Libra with her foot and even, in some cases, when she is situated vertically and holds one of Libra's chains (obviously, thought of as *Iustitia*), her position, according to de Vreese, also suggests "den Gedanken an ein Gebundensein oder ein Festgehalten werden" (p. 67). Finally, he summarizes the depictions of Virgo as "mit den Füßen an den Herbstpunkt Libra festgebunden" (p. 69).

¹⁷ For different interpretations see *ibid.* 56–58; D. Luizzi (ed.), *M. Manilio, Astronomica, libro IV* (Galatino 1994) 101.

¹⁸ Thus Scaliger's first edition (see n. 19). W. Gundel, "Parthenos 1", in *RE* 18. 2 (1949) 1937 refers *nodo* to Virgo's girdle (ζώνη, περίζωμα) mentioned by Ptolemaeus and rejects the view of de Vreese (see below). W. Huebner, *Manilius, Astronomica, Buch V. Bd. II: Kommentar* (Berlin – New York 2010) 142; 335 inclines to support Gundel.

¹⁹ This was offered by Scaliger in his postmortem edition of Manilius (Strasbourg 1655) 286 and supported by Housman, who transposed v. 190 after v. 201 to replace the phrase *munera frenat* in 201 with *ora frenat* (201–190). Originally Scaliger's *nodoque* implied *strophium* (Heidelberg 1579) 215; in the 2nd edition (Leiden 1600) 317 he tried to preserve the transmitted *nudosque* taking it with *mores* in v. 191 and leaving *coercita* without an apposition. De Vreese (n. 1) 58 was confused with Housman's reference to Scaliger, because he only used Scaliger's first edition.

²⁰ *M. Manilii Astronomicon, ex recensione et cum notis R. Bentleyi* (London 1796) 195 f.; for *nodus* as astronomic *terminus technicus* he quotes Lucr. 5. 687 f. and Man. 3. 622, for *coercere* Man. 3. 647.

These constructs are controversial in many ways. First of all, it is only in his ‘impressions’ and ‘thoughts’ that Virgo is bound to the autumnal point in depictions. If any Zodiacal depictions were of relevance for Trimalchio’s forecasts, these would be purely ornamental rather than those matched with celestial map, like planisphaeria and celestial globes referred to by de Vreese; in any way, contrary to many commentaries, which summarize him inaccurately,²¹ I do not know any pictures of Virgo that would have explicit signs of bonds or fetters.²² The analogy between Manilius’ *nodoque coercita Virgo* (if the text and interpretation are correct) and *compediti* is also vague. Finally, Eriksson is surely right that such niceties as the recession of equinox could hardly be familiar to most Petronius’ readers, to say nothing of Trimalchio.²³

Alternative interpretations of *compediti* suggest its strong connection with *fugitivi*; those of Blümner and Fossataro have been mentioned above (n. 6 and 9). Eriksson goes as far as to deny any connection between *compediti* and Virgo: in his opinion, *compediti* is a “secondary forecast”, which has no connection with the sign itself, being just linked to the “primary” one, in this case *fugitivi*: runaway slaves were put in the stocks. Another “secondary forecasts”, according to Eriksson, are (*bubulci et*) *qui se ipsi pascunt* for Taurus, (*colei et*) *qui utrosque parietes linunt* for Gemini and *scholastici* for Aries.²⁴ Still, neither of the three other examples seems satisfactory to me.

Qui se ipsi pascunt, whatever be the interpretation of the idiom, does not need *bubulci* to explain its analogy with Taurus: it is normal that an ox or a bull “*pascitur*”, no matter that the same word could be applied to other species of cattle. Equally wrong is the denial of any connection between Gemini and *qui utrosque parietes linunt* (be it interpreted with or without obscene connotations): the word *utrique* and the idea of duplicity are enough to provide the analogy. It is easy to imagine twins painting two opposite walls; how this image can be deduced from *colei*, remains unclear to me.

²¹ P. Perrochat, *Pétrone, Le festin de Trimalchion: comm. exég. et crit.* (Paris ³1962) 69: “la Virgo se trouvait au voisinage d’un de ces ‘nœuds’, l’équinox d’automne, et, sur le représentations figurées du zodiaque, les pieds de la Virgo paraissent liés à ce nœud”; literally the same M. S. Smith (ed.), *Petronius, Cena Trimalchionis* (Oxford 1975) 90 and C. Pellegrino (ed.), *Petronii Arbitri Satyricon* (Rome 1975) 277; E. T. Sage (ed.), *Petronius, The Satyricon* (New York 1969) 162: “In some representations of the zodiac the Virgin’s foot is fettered”.

²² See Gundel (n. 18) 1942–1945 and idem, *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Kulturgeschichte der antiken Welt 54 (Mainz 1992) with further literature.

²³ Eriksson (n. 1) 81.

²⁴ Eriksson (n. 1) 74; 56; 57; 58.

It is more complicated with *scholastici*. The association between them and Aries is indeed explained in the preceding words: *habet ... caput prae-terea durum, frontem expudoratam, cornum acutum*. I think that at first these words are taken literally, but the mention of *scholastici* suggests their metaphorical reinterpretation: rhetoricians, like rams, have a “thick head” (stupidity or pushiness), a “sharp horn” (for “butting” in rhetoric duels) and a “shameless forehead” (“brazen face”). In any way, it seems indisputable that some comparison between rams and rhetoricians is implied.

Thus, *compediti* would remain the only example of Eriksson’s “secondary forecasts”, which calls the whole category into question. “Einmal ist keinmal”: we still need to look for some connection between *compediti* and Virgo.

I suggest that this association was provided by the double meaning of the word *compes*, which along with fetters could denote anklets. Ankle bracelets and ornamental chains for feet were widespread in Greece as well as in Rome.²⁵ The general terms for anklets in Greek were πέδαι (properly ‘fetters’) and περισκελίδες. The most common Latin term appears to be *periscelis*, but *compes* is used in this sense in Plin. *NH* 33. 152:

argentum succedit aliquando et auro luxu feminarum plebis compedes
sibi facientium, quas induere aureas mos tritior vetet.²⁶

Reproaches for wearing excessive ornaments addressed to women and appeals not to put ‘chains’ on must have been commonplace. Mockeries based on the similarity between ornaments and fetters, and in particular between stocks and ankle bracelets, are easy to find.²⁷ The very words

²⁵ See P. Paris, “Periscelis”, *DAGR* 4. 1 (1907) 396 f.; E. Saglio, “Compes”, *DAGR* 1. 2 (1887) 1428 with n. 16 f.; J. Andrée-Hanslik, “Periskelis”, *RE* 19. 1 (1937) 858. On Oriental ankle bracelets joined by a chain cf. E. Fr. Car. Rosenmüller, *Jesajae vaticinia* (Leipzig 1829) 115–118; 124 (ad *Jes.* 3. 16; 20). There were many kinds of feet ornaments: anklets, chains, laces and bandages worn around the ankles, calves and even thighs. It is difficult to specify the difference between them, and Greek names for them are numerous: πέδαι, περισκελίδες, περισφύρια, περιπέζια, αἴγλη, etc.; in Latin the idea was sometimes expressed by *vinculum (aureum)*: Ov. *Ars am.* 3. 271; Manil. 5. 519; Petr. 126. 17.

²⁶ *OLD* interprets *compedes* here not as a proper term for anklets, but as their metaphorical designation: “iron. or contempt. of bracelets.” Irony is not impossible (cf. 33. 39–40: *idem enim tu, Brute, mulierum pedibus aurum gestatum tacuisti <...> etiamne pedibus induetur [scil. aurum]..?*), but I believe that the first option suits the context better; cf. n. 28.

²⁷ E. g., Hdt. 3. 22 καὶ νομίσας εἶναι σφεα (*scil.* collar and bracelets) πέδας εἶπε ὡς παρ’ ἑωυτοῖσι εἰσι ῥωμαλεώτεραι τουτέων πέδαι. Luc. (Pseudo-) *Amor.* 41 καὶ ἄχρι τῶν ποδῶν ἐσχάτων καταβέβηκεν ὁ ἄθλιος χρυσὸς ἅπαν, εἴ τι τοῦ σφυροῦ γυμνοῦται, περισφίγγων. ἄξιον δ’ ἦν σιδήρῳ τὰ περισφύρα σκέλη πεπεδησθαι.

πέδαι and *compedes*, each denoting both ‘*vinculum*’ and ‘*ornamentum*’, invited to witticisms of that kind. Later on, this cliché was readily taken up by Christian moralists:

Cypr. *Hab. virg.* 21 non inferantur auribus vulnera, nec brachia includat aut colla de armillis et monilibus catena pretiosa: sint a compedibus aureis pedes liberi, crines nullo colore fucati.²⁸

Ambros. *de virg.* 1. 6. 55 illinc collum catena constringit, inde pedem compes includit. Nihil refert auro oneretur an ferro.²⁹

In fact, we do not need to go far to find examples. A similar quip of Trimalchio is to be found in 67. 7:

(Fortunata) ultimo etiam periscelides resolvit et reticulum aureum, quem ex obrussa esse dicebat. notavit haec Trimalchio iussitque afferri omnia et ‘videtis’ inquit ‘mulieris compedes: sic nos barcalae despoliamur...’.

Since female ornaments, especially anklets, were often likened to fetters, and *compedes* in particular could be used as a proper or at least ironic term for anklets (see Pliny above), it is probable that this ambiguity lies behind Trimalchio’s *compediti*. It was easy for the guests to understand the joke: as in the case of *fugitivi*, all they had to do was to reinterpret the word as adjective and apply it to Virgo.³⁰

²⁸ K. Wulff (*ThLL* 3. 6–9 [1988] 2060. 81) interprets Cyprian’s *compedibus aureis* as ‘*ornamentum muliebre*’; Danuta Schanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella’s “De nuptiis Philologiae et Mercurii”*. Book I (Berkeley – Los Angeles 1986) 77 f. (ad 1. 7 *auri compedibus*) objects to it: “in Cyprian the word is used as a purely satirical metaphor, not as a real term for ankle bracelets. Jewelry is described in terms of bondage”. *Catena* (*de armillis et monilibus*) is surely taken metaphorically; as for *compedes aurei*, I cannot say with certainty whether it is only a metaphor or (in view of *compedes* used of anklets in Pliny) a double entendre (cf. n. 26).

²⁹ Cf. Basil. Caes. *Homil. in div.* 4; Clem. Alex. *Paedag.* 2. 12. 122–123.

³⁰ De Vreese came close to this solution. In defense of his concept of Virgo ‘bound’ to the autumnal point (point Libra) on p. 67 he refers to Hugo Grotius’ *Notae ad imagines* in his *Syntagma Arateorum* (Leiden 1600) 39: “περιποδία orbiculus est pedibus alligatus, quo gentes quaedam usae. Ptolemaeus autem παραπόδιον σύρμα vocat nisi tunicam talarem intelligas”. That is, Grotius, commenting upon Ptolemaeus’ ἐν τῷ περιποδίῳ σύρματι (*Alm.* 7. 5 p. 104, 7 Heiberg), interprets the word as ‘anklet’ (which seems improbable), but takes into account the meaning preferred now in LSJ s. v. “going around the feet, σύρμα” (cf. Grotius’ further remark on ἐν τῷ περιποδίῳ applied to Auriga on p. 44; NB! References in LSJ s. v. are to be corrected: read “*Alm.* 7. 5” for adjective and “*Alm.* 8. 2” for substantive). De Vreese only picks up the mention of ‘anklet’ attributed to Virgo by Grotius and citing Plin. *NH* 33. 152 on *compedes* quoted above suggests that originally the Virgin’s anklet was meant to bind her foot to Libra and only later it came to be regarded as a mere ornament.

If the interpretation suggested here is correct, Trimalchio's characteristic of Virgo (which, like in the case of many other signs, happens to be far from complimentary) is based on puns; in addition, it is an oblique criticism of women. Other cases of the astrologer's oblique satirical attacks are innkeepers attributed to Aquarius for watering the wine and, as M. Korenjak has brilliantly shown,³¹ *rhetores* attributed to Pisces for their presumed disability to speak outside the school.

The interpretations for *fugitivi* and *compediti* elaborated by de Vreese show that Housman's sarcastic remark on his zeal in applying of astrological doctrines to Petronius (n. 1) was not baseless; nevertheless, his work exerts influence on all substantial commentaries to Petronius, while Eriksson's sound critique of de Vreese remains ignored. One of the few, who maintains a healthy scepticism about Trimalchio's astrological skills, appears to be M. Korenjak: "...Trimalchio does not seem to be concerned with scientific astrology at all."³²

Denis Keyer

*St. Petersburg Institute for History, RAS
Bibliotheca classica Petropolitana*

Обсуждая характеристику зодиакального созвездия Девы, данного Трималхионом (Petr. 39. 9), автор оспаривает объяснение Жака де Врезе, который усматривал в *fugitivi* ('беглые рабы') намек на миф об Астрее / Эригоне, "убежавшей" с земли на небо, а *compediti* ('колодочники') объяснял с помощью астрономического термина *nodus* (точка осеннего равноденствия, букв. "узел" года). Применительно к *fugitivi* в статье защищается толкование, предложенное Свенном Эрикссоном: здесь обыгрывается мотив "дева убегает от преследующего ее поклонника". Для *compediti* предлагается новое объяснение: нередко женские украшения из золота – ожерелья, браслеты и ножные браслеты – иронически уподоблялись оковам, а слово *compedes* ('ножные кандалы') могло употребляться для обозначения ножных браслетов (Plin. *NH* XXXIII, 152; cf. Petr. 67. 7); эту игру слов и подразумевает *compediti*, содержащее, таким образом, косвенный сатирический выпад против женщин: под Девой рождаются "те, кто не расстаются с цепями".

³¹ "In piscibus obsonatores et rhetores: Petr. 39. 13", *PCPhS* 52 (2006) 134–137; to the parallels quoted by him I can add Sex. Emp. *Adv. Math.* 2. 18: ...ἰχθύων δὲ ἀφωνότεροι ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαίθρου θεωροῦνται. The metaphor of rhetoric teachers 'fishing for' pupils in Petr. 3. 4, usually referred to in commentaries, could hardly be alluded to by Trimalchio: Agamemnon's extensive simile was intended to be original rather than based on proverbial or widespread analogies, and specific problems of rhetoric teachers are unlikely to be familiar to Trimalchio and his audience.

³² Korenjak (n. 31) 134.

‘VERSUS AUREI’ AND THE DATE OF THE *DE RAPTU PROSERPINAE* III

As C. Gruzelier argues, “over the dating of the *De Raptu Proserpinae* much ink has been spilt”.¹ Unlike most of Claudian’s political works, which are closely tied to particular people and events, this mythological epic gives its readers almost no references of the kind. The only real name appears in the preface to Book II: after describing the labours of Hercules the poet addresses his inspirer and refers to him as “another Tirynthian” (49–50):

<...> Sed tu Tirynthius alter,
Florentine, mihi, tu mea plectra moves <...>

Florentinus (also mentioned in a number of Symmachus’ letters)² was the city prefect in 395–397.³ According to Th. Birt’s opinion, accepted by many,⁴ the whole of the poem (i. e. all three books) is dedicated to the term of office of this *praefectus urbis*, and presumably, the *DRP* was left unfinished by dismissal of Florentinus.⁵ This viewpoint was energetically opposed by J. B. Hall and A. Cameron. Hall believed that “the two prefaces and the epic as a whole can no longer be regarded as necessarily linked to the period 395–397 when Florentinus was a city prefect”,⁶ and that only Book I was written in the first instance, while two others were encouraged by Florentinus “at a later date, still to be determined”.⁷ Cameron supported this assumption and proposed *In Rufinum* II as terminus post quem for the

¹ C. Gruzelier (ed.), *Claudian. De Raptu Proserpinae* (Oxford 1993) XVII.

² Symm. 4. 50–57.

³ Th. Birt (ed.), *Claudii Claudiani carmina*, Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum 10 (Berolini 1892) XVI.

⁴ See, for example, M. Platnauer (ed.), *Claudian* 1 (London 1922) XIV and P. Fargues, *Claudian: Études sur la poésie et son temps* (Paris 1933) 16.

⁵ Birt (n. 3) XIV ss.

⁶ J. B. Hall (ed.), *Claudian. De raptu Proserpinae*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 11 (Cambridge 1969) 99.

⁷ Hall (n. 6) 103. “The extreme limits could be as early as c. 394, if book I was written about 390 <...>, and as late as the period after 404, if Claudian was still alive then” (104).

first book of the *DRP*⁸ (while the second and the third book were dated by him from the later period, namely 400–402).⁹

The latest editors of the poem – J. L. Charlet¹⁰ (1991) and C. Gruzelier¹¹ (1993) – also adhered to the opinion that there was a lapse of some duration between the first and two other books, but (with Hall) they prefer to see the *DRP* “as a more experimental work of his [=Claudian’s] earlier Roman years”.¹² Others did not attempt to date certain books of the epic, but considered the whole of the poem to be either a product of Claudian’s younger years¹³ or, on the contrary, one of his last works.¹⁴

As one can see, although some attempts were made to regard the first book as being prior to the rest, two others were implicitly considered to have been written simultaneously. The only explicit hypothesis comes from Cameron, who argues that “Book III presumably appeared at the same time as II, since it does not have a new preface of its own”.¹⁵ Such an assumption is, probably, true, for the *De consulatu Stilichonis*: Books I and II were written in early January 400,¹⁶ and Book II does not have a preface.¹⁷ If we follow Cameron, who dated Book III from February,¹⁸ the time gap could

⁸ A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford 1970) 453 and XV. There is some inconsistency in his dating of the *In Rufinum*: in the table “Chronologia Claudiana” (XV–XVI) Cameron gives 397 and on p. 78 he speaks of 396. *Contra* A. Fo, “Osservazioni su alcune questioni relative al *De raptu Proserpinae* di Claudiano”, *Quaderni Catanesi di studi classici e medievali* 2 (1979) 389 n. 7.

⁹ Cameron (n. 8) XV and 463–464. This view was adopted by E. Potz, *Claudian: Kommentar zu de Raptu Proserpinae. Buch I*, Dissertationen der K.-Fr.-Universität Graz 65 (Graz 1985) 31.

¹⁰ J.-L. Charlet (ed.), *Claudian. Oeuvres* 1 (Paris 1991) XXXII. See also his later article, in which he carries over the date of Books II and III to 396–397 (“Comment lire le *De raptu Proserpinae* de Claudien”, *RÉL* 78 [2000] 191).

¹¹ Gruzelier (n. 1) XVII–XIX.

¹² Hall (n. 6) 105. Cf. V. Cremona who gives the earliest date for first book – 390 and claims the *DRP* is less mature than Claudian’s other works (“La composizione del *De Raptu Proserpinae* di Claudiano”, *Aevum* [1948] 248 n. 1).

¹³ D. Romano’s argument was that Claudian’s mythological and Greek poetry belong to the first phase of his activity, i.e. before 395 (*Claudio*, Biblioteca di cultura moderna 49 [Palermo 1958] 25).

¹⁴ P. Fabbri, “Del vero Claudiano”, *Athenaeum* 17 (1939) 39 (with no particular dates) argues that Claudian wrote the *DRP* after he had abandoned contemporary poetry (39). A rather extravagant idea belongs to a German translator of the poem G. F. v. Wedekind, who proposed to regard ‘Florentinus’ as a cognomen awarded to Stilico after the victory of Radagaisus at Fiesole in 406 (*Dichtungen des Claudius Claudianus* [Darmstadt 1868] 299).

¹⁵ Cameron (n. 8) 464.

¹⁶ Birt (n. 3) 189; Cameron (n. 8) XVI.

¹⁷ As a matter of fact the first one does not have it either.

¹⁸ Cameron (n. 8) XVI; *contra* Birt: “editus cum prioribus” ([n. 3] 220).

explain appearance of an individual preface. Nevertheless, praefationes do not seem to be a solid basis for dating in Claudian’s case. Firstly, they do not necessarily precede all parts of his longer poems,¹⁹ secondly, a preface could be written after a relevant book.²⁰ This seems to imply that the absence of a preface before Book III of the *DRP* can neither bind it to Book II nor separate it from it.

We have seen that there are no irrefutable arguments for the dating of the *DRP* – either as a whole or its parts. Though the pros and cons will arise anyway, my argument for the dating of the *DRP* III will focus on stylistic analysis, and in particular, on the usage by Claudian of the ‘versus aurei’ (‘golden lines’), of which he seemed to be fond²¹ and sometimes practises “to the verge of monotony”,²² so that “l’artifice perde son effet”.²³

The term ‘golden line’ originated in England at least in the 17th century: the oldest and the generally accepted definition belongs to E. Burles in his *English Grammar*: “If the Verse does consist of two Adjectives, two Subjectives and a Verb only, the first Adjective agreeing with the first Substantive, the second with the second, and the Verb placed in the midst, it is called a Golden Verse: as,

Lurida terribiles miscent aconita novercae”.²⁴

One runs across a similar interpretation, which appeared in 1685 soon after that of Burles and was applied to Claudian’s verse. J. Dryden in his preface to *Silvae* commented on his poetical manner with no particular enthusiasm: “All the versification and little variety of Claudian is included within the compass of four or five lines, and then he begins again in the same tenour; perpetually closing his sense at the end of a verse, and that verse

¹⁹ Cf. *In Rufinum* I and *In Eutripium* I.

²⁰ This is the case of the *In Rufinum* and the *In Eutripium* (Birt [n. 3] 33 and 93; Cameron [n. 8] XV–XVI).

²¹ For statistics see the most recent and thorough treatment of the subject see in: K. Mayer, “The golden line: ancient and medieval lists of special hexameters and modern scholarship”, in: C. D. Lanham (ed.), *Latin Grammar and Rhetoric: From Classical Theory to Medieval Practice* (London – New York 2002) 139–179. Also J. M. Baños Baños, “El *versus aureus* de Ennio a Estacio”, *Latomus* 51 (1992) 762–774. He treats the ‘golden line’ in a wider sense though and includes such models where nouns precede a verb or alternate with adjectives.

²² S. E. Wintbolt, *Latin Hexameter* (London 1903) 220.

²³ J. Marouzeau, *Traité de stylistique appliqué au latin* (Paris 1935) 302.

²⁴ E. Burles, *Grammatica Burlesa, or, A new English grammar: made plain and easier for teacher & scholar, and profitable to gentlemen for the recovery of what they have lost by discontinuance from their studies* (London 1652) 357 [= R. C. Alston (ed.), *English Linguistics 1500–1800: A Collection of Facsimile Reprints* (Menston 1971) 307]. His example comes from Ovid. *Met.* 1. 147.

commonly which they call golden, or two substantives and two adjectives with a verb betwixt them to keep the peace”.²⁵

Did antiquity have a definition of this poetical model? The evidence is, unfortunately, sparse, and the only testimonium comes from Diomedes Grammaticus, who in the *Ars Grammatica* discusses various types of Latin hexameters and mentions ‘teretes versus’: “Teretes sunt qui volubilem et cohaerentem continuant dictionem, ut

Torva Mimalloneis inflatur tibia bombis”.²⁶

It is not easy to determine what he really meant by “volubilis et cohaerens dictio”, but his example cited fits very well into modern definitions of the ‘golden line’.

Wilkinson tried to restrict the usage of the term to *abCAB* scheme and proposed to call the chiasmic form such as in Verg. *Georg.* 540: “Impositos duris crepitare incudibus ensis” the ‘silver line’;²⁷ yet most prefer to treat it as an equivalent of the ‘golden line’.²⁸

The verb that separates the adjectives from their nouns can be either in personal or impersonal (infinitive/participle²⁹) form. It had been already noticed that the ‘golden line’ was favoured by Neoteric poets,³⁰ in whose work it often has a central verb in a form of a present participle.³¹

What is to be understood as ‘versus aureus’ in this paper? I include ‘golden’ as well as ‘silver’ lines; the verb can be taken in either form mentioned above.³² I agree with R. F. Thomas that “smaller, uninflected

²⁵ H. T. Swedenberg, Jr., Earl Miner, V. A. Dearing (eds.), *The Works of John Dryden* III (Berkeley 1969) 6.

²⁶ H. Keil (ed.), *Grammatici Latini* I (Lipsiae 1855) 499.

²⁷ L. P. Wilkinson, *Golden Latin Artistry* (Cambridge 1963) 216.

²⁸ J. Hellegouarc’h, “Les yeux de la marquise... Quelques observations sur les commutations verbales dans l’hexamètre latin”, *RÉL* 65 (1987) 277; R. F. Thomas (ed.), *Virgil, Georgics* I, Cambridge Greek and Latin Classics (Cambridge 1988) 86; Baños Baños (n. 21) 762.

²⁹ In Claudian, for example, “Et raucum bibulis inserpere murmur harenis” (*DRP* I, 258); “Crastina venturae spectantes gaudia praedae” (*DRP* I, 288); “Caeruleus tali prostratus Apolline Python” (*De IV Consulatu Honorii* 537) etc.

³⁰ See, for example, N. Hopkinson (ed.), *Callimachus, Hymn to Demeter*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 27 (Cambridge 1984) 87–89; Gruzelier (n. 1) XXVIII; W. S. Anderson (ed.), *Ovid’s Metamorphoses Books 6–10* (Norman 1972) 28; A. S. Hollis (ed.), *Ovid. Metamorphoses: Book VIII* (Oxford 1970) 41.

³¹ E. g. “Mollia nudatae tollentem tegmina surae” (Cat. 64. 129) and “Irrita uento sae linquens promissa procellae” (Cat. 64. 59).

³² There are exceptions, such as *DRP* 3. 116 (“Pignoris et cunctis obiecti fraudibus anni”) and *Pan. Olybr. et Prob.* 2 (“Volvis inexhausto redeuntia saecula motu”) where the participle agrees with one of the following nouns.

words <...> hardly disturb the pattern”.³³ Therefore it is taken for granted here that a ‘golden line’ might contain five or more words: sometimes the author uses additional adverbs, particles (negative, copulative), pronouns (relative, personal, reflexive, interrogative), and conjunctions. I do not take examples where ‘versus aureus’ is spread over two lines³⁴ or where at least one adjective does not agree with following noun (*DRP* 1. 14):

Erecti roseas tendunt ad carmina cristas.

I also exclude ‘pseudo-golden lines’, in which one finds similar endings, but there is no real grammatical agreement (*Pan. Olybr. et Prob.* 83):

Ipsa, triumphatis quae possidet aethera regnis.

The following table illustrates the usage of the ‘golden line’ by Claudian in the *DRP* and his longer poems, which are listed in chronological order:³⁵

<i>De raptu Proserpinae</i> I	7,64 %
II (praefatio)	15,38 %
II	5,38 %
III	1,34 %
<i>Pan. Olybr. et Prob.</i> (395 A. D.)	5,02 %
<i>De III cos. Honor.</i> (early 396)	4,7 %
<i>In Rufinum</i> (396–397)	2,4 %
<i>De IV cos. Honor.</i> (January 398)	2,4 %
<i>Epith. Hon.</i> (398)	2,35 %
<i>De bello Gildonico</i> (autumn 398)	1,9 %
<i>In Eutropium</i> (399)	2,25 %
<i>De cos. Stilich.</i> (400)	2,98 %
<i>De Bello Getico</i> (402)	0,93 %
<i>De VI cos. Honor.</i> (404)	1,06 %

One can see that there is a difference in the frequency of occurrence of the ‘versus aurei’ in Books I–II (and its preface) and Book III of the *DRP*. Another observation to be made is that there is a gradual tendency to

³³ Thomas (n. 28) 86.

³⁴ E. g. *DRP* 1. 9–10; 163–164; 2. 354–355; 370–371; 3. 68–69. For the first time such an arrangement was noticed by Gruzelier (n. 1) XXVIII.

³⁵ I follow “Chronologia Claudianea” in Cameron (n. 8) XV–XVI.

decrease the usage of the ‘golden lines’ (best contrasted between early *Pan. Olybr. et Prob.* and the two latest of Claudian’s works, *De Bello Getico* and *De VI cos. Honor.*).

What else makes Book III different from the others? Five instances of six ‘versus aurei’ in it incorporate extra words (128 (vel), 225 (nec), 263 (sic), 343 (et), and 344 (-que, non)) and all of them are found in the central part of the book.³⁶ As compared with the *DRP* III, Books I and II contain chiefly “pure” examples and they are spread evenly through the text. Another important argument belongs to W. Barr who noticed that “there are proportionally more elisions in *DRP* III than in either of the other books or any of his other poems”.³⁷

To sum up, it seems to me that the combination of peculiar stylistic features in the *DRP* III cannot be a coincidence. Presumably it was written considerably later than Book II and should be dated from the last years of Claudian’s poetical activity. At this point I would agree with Cameron, who explained the incompleteness of the poem by the fact that “Claudian did not live to finish it”.³⁸

Olga Budaragina
St. Petersburg State University
Bibliotheca classica Petropolitana

Датировка поэмы Клавдиана “Похищение Прозерпины” вызывает серьезные трудности из-за почти полного отсутствия в ней хронологических привязок. Единственное упоминание имени Флорентина, префекта Рима в 395–397 гг., также не дает оснований для единодушных выводов исследователей. В статье предлагается использовать стилистический критерий, а именно частотность использования поэтом определенной разновидности гексаметра – так называемых “золотых стихов”. Приведенная таблица иллюстрирует заметное уменьшение такого рода строк в 3-й книге поэмы. Это совпадает с общей тенденцией сокращения числа “золотых стихов” в поздних сочинениях Клавдиана. Учитывая этот факт и то, что в последней книге поэмы количество элизий является наибольшим по сравнению с другими произведениями поэта, высказывается предположение о временном разрыве между написанием 2-й и 3-й книг “Похищения Прозерпины”.

³⁶ The first occurs in 128 and the last in 344 (the book contains 448 lines).

³⁷ W. Barr, *The Panegyrics of Claudian on the Third and Fourth Consulates of Honorius* (Unpublished diss. London 1954) 95. Cameron also speaks of the increasing tendency to use elisions in the later poems by Claudian (Cameron [n. 8] 466).

³⁸ Cameron (n. 8) 465. At the same time, I do not support his later dating of Book II (Cameron, op. cit. 464).

ZU DEN LATEINISCHEN ÜBERSETZUNGEN GRIECHISCHER ZITATE BEI LACTANZ

Die *Diuinae institutiones* des Lactanz,¹ das Hauptwerk des letzten der sechs christlichen Apologeten lateinischer Sprache bis zur Zeit Constantins, enthalten 69 griechische Vers- oder Prosazitate – meist aus den *Oracula Sibyllina* oder dem *Corpus Hermeticum* –; dazu kommen an 43 Stellen Einzelwörter, meist philosophisch-theologische Begriffe oder Begriffspaare, oder Wörtergruppen wie Werktitel und etymologische Ableitungen. In der bisher maßgebenden Edition Samuel Brandts im Wiener Kirchenvätercorpus² und in der von Antonie Wlosok und mir, die seit 2005 in der Bibliotheca Teubneriana erscheint und vor dem Abschluß steht,³ sind diese Graeca kritisch ediert und ihre Quellen nachgewiesen.

Zu den 69 Zitaten und zu mehreren Einzelwörtern sind lateinische Übersetzungen überliefert, die nicht von Lactanz stammen,⁴ aber weithin wahrscheinlich, zum Teil sogar sicher – weil in einem spätantiken Codex⁵ erhalten – spätantik sind. Sie verdienen daher nicht nur das Interesse von

¹ Zu Lactanz (voller Name: L. Caelius Firmianus qui et Lactantius, geb. ca. 250, gest. wohl 325) A. Wlosok, "Lactantius", in: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* 5 (München 1989) 375–404 (weniger ergiebig V. Fàbrega, "Lactantius", in: *RAC* 22 [2008] 795–825), zu den *Diuinae institutiones* 385–391; vgl. E. Heck, "Defendere – instituere. Zum Selbstverständnis des Apologeten Lactanz", in: F. Paschoud – A. Wlosok (Hg.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Fondation Hardt, Entretiens 51 (2004) (Genève – Vandoeuvres 2005) 205–248, zur Vita hier 208–215.

² L. Caeli Firmiani Lactanti *Opera omnia* I: *Diuinae institutiones et Epitome Diuinarum institutionum* ed. S. Brandt, CSEL 19 (Prag – Wien – Leipzig 1890; Ndr. New York 1965).

³ L. Caelius Firmianus Lactantius, *Diuinarum institutionum libri septem*, edd. E. Heck et A. Wlosok, fasc. 1: libri I et II (München – Leipzig 2005); fasc. 2: libri III et IV (Berlin – New York 2007); fasc. 3: Libri V et VI (Berlin – New York 2009); voraussichtlich 2011 fasc. 4: liber VII, Appendix (s. unten Anm. 9), Indices. Im folgenden wird die Edition zitiert als Heck – Wlosok, fasc. 1 / 2 / 3 (die Paginierung von Praefatio und Supplementa praefationis läuft römisch, die des Textes arabisch durch).

⁴ Lactanz übersetzt in der Epitome nur ein griechisches Zitat, *Inst.* 4, 6, 4 aus dem hermetischen 'Asclepius', *Epit.* 37, 5 gekürzt ins Lateinische; diese Übersetzung hat auf die nachlactanzischen Übersetzungen der Stelle nicht eingewirkt.

⁵ In B = Bologna, bibl.univ. 701, 5. Jhs., wo die Übersetzungen von einer oder zwei Händen spätestens 6. Jh. eingetragen sind; s. unten S. 140 mit Anm. 26.

Mediävisten,⁶ die sie in Handschriften und in Nebenüberlieferung des 9. Jh. finden, sondern auch klassischer Philologen, für die die Antike bis Isidor von Sevilla reicht und die für Lexikalisches etwas übrig haben. Bisher verfügen sie jedoch nicht über eine Edition dieser Übersetzungen, weil Brandt⁷ zwar deren Existenz zur Kenntnis genommen, sie aber als ziemlich einheitlich und aus dem 9. Jh. stammend beiseite geschoben hat. Doch haben wir festgestellt, daß diese Interpretamente nicht nur in einer, sondern an fast allen Stellen in mehreren, zum Teil stark divergierenden Fassungen vorliegen, deren Verteilung auf die Handschriften oder Handschriftengruppen ungefähr der von uns⁸ ermittelten Recensio des Textes der Institutionen entspricht. Daher fügen wir unserer Edition einen Anhang⁹ bei, in dem wir die "Interpretamenta Graecorum Diuinis institutionibus insertorum" in Reihenfolge des Lactanztextes in ihren je verschiedenen Versionen mit Adnotatio der Divergenzen innerhalb einer Version vorlegen.

Dabei müssen wir uns auf die Edition der Übersetzungen beschränken und können in dem für fasc. 4 vorgesehenen "Praefationis supplementum" nur Grundlagen und Anlage dieser Appendix skizzieren. Genaue Untersuchung, besonders sprachgeschichtliche Auswertung dieser Interpretamente im Verhältnis zu den zugrundeliegenden griechischen Texten müssen wir Anderen überlassen. Doch sei es mir als ehemaligem Mitarbeiter und heutigem Fahnenleser des Thesaurus linguae Latinae erlaubt, einige lexikalische Beobachtungen zu präsentieren und dies mit allen guten Wünschen für den verehrten Jubilar und die von ihm vertretene wieder so erfreulich lebendige St. Petersburger Klassische Philologie zu verbinden.

Zuvor nenne ich die selbständigen Textzeugen¹⁰ der Institutionen: B = Bologna, bibl.univ. 701, 5. Jh., mit von anderer Vorlage abhängiger '3. Hand'¹¹ 5. / 6. Jhs.; D = Cambrai, bibl.mun. 1219, 9. Jh. (der äußere Teil der äußeren der zwei Columnen jeder Seite fehlt durch Brand- und Wasserschaden); G = St. Gallen 213, 5. Jh., Palimpsest (77 Blätter aus Büchern I–VI erhalten); H = Vatikan, Palat. lat. 161, 9. Jh.; K = Montecassino 595, 11. Jh. (mutiliert); M = Montpellier, bibl. fac. méd. 241, 9. Jh.; P = Paris, BN lat. 1662, 9. Jh.; R = Paris, BN lat. 1663, 9. Jh. (mutiliert, Lücke im 2. / 3. Buch im 12. Jh. ergänzt); S = Paris, BN lat. 1664, 12. Jh. (mutiliert, Ergänzungen 14. Jhs. unergiebig); V = Valenciennes, bibl.mun. 147, 9. Jh. (ohne 7. Buch).

⁶ S. unten S. 141.

⁷ S. unten Anm. 22.

⁸ S. Heck – Wlosok (wie Anm. 3), fasc. 1, XXXIV–XLII.

⁹ Appendix fasc. 4, 737–762; s. Heck – Wlosok, fasc. 1, XLIX.

¹⁰ Zu den Handschriften Heck – Wlosok, fasc. 1, XIV–XXIV; fasc. 2, LVII–LX; fasc. 3, LXXI–LXXV, zur Recensio fasc. 1, XXIX–XLII. D und K benutzen wir erstmals; s. auch Anm. 13 zu A und 14 zu W.

¹¹ Zu der Sammelbezeichnung B³ s. unten S. 139 Anm. 15.

Von den zwei Fassungen der *Inst.*¹² wird die kürzere vertreten durch B und, soweit erhalten, G, von geringen Kontaminationsspuren abgesehen auch durch P¹³ und die Gruppe DV, die längere Fassung mit den ‘dualistischen Zusätzen’ und ‘Kaiseranreden’ rein durch R, aus Kontamination beider Fassungen durch die Gruppe KS. Die Gruppe HM¹⁴ bietet grundsätzlich die Kurzfassung, ist aber aus mit KS verwandter Tradition kontaminiert.

Die meisten Handschriften enthalten Übersetzungen der Graeca: B hat sie marginal von der allgemein als ‘3. Hand’ bezeichneten, als B³ notierten teils unzialen bis halbunzialen, teils kursiven Korrekturschicht,¹⁵ D¹⁶ und V haben sie marginal von gleichzeitiger 2. Hand, P und, soweit vorhanden, KS haben sie von 1. Hand im Text integriert, teils vor den Graeca im laufenden Text, teils steht jeweils in einer Columne der griechische Text, in einer anderen die Übersetzung.¹⁷ R hat gelegentlich von der aus dem 12. Jh. stammenden 2. Hand interlinear oder marginal Übersetzungen. HM und W, die ohnehin meist schon die Graeca in entstellter lateinischer Umschrift geben, bieten anfangs marginale aus KS-Tradition abgeleitete Interpretamente. G hat an den wenigen einschlägigen erhaltenen Stellen weder Graeca noch Interpretamente. Die Verteilung der divergierenden Versionen auf die Handschriften und Handschriftengruppen schwankt, doch zeigt sich meist, daß B und andere, DV und andere sowie PKS jeweils verschiedene Versionen bieten; diese Verteilung wird in unserer Edition zu jeder Stelle sichtbar.

¹² Dazu jetzt Heck – Wlosok, fasc. 1, XXIX–XXXIV; vgl. Heck (Anm. 1) 211, 213–215; dens. *Historia* 58 (2009) 128–130.

¹³ Mit P gehören stemmatisch zusammen die von uns erstmals benutzten und mit Sigle A bezeichneten Fragmente eines in Fulda entstandenen Codex 9. Jhs., Reste von 4 Blättern in Averbode, Archief IV, 44 und 4 ganze Blätter in Florenz, Bibl. Medic., Ashburnham 1899, wozu Heck – Wlosok, fasc. 3, LXXII–LXXV. Die aus dem Schluß des 4. und dem 5. Buch stammenden Fragmente enthalten keine Graeca.

¹⁴ Soweit H fehlt und M nur in später Ergänzung vorliegt, werden sie vertreten durch W = Wien, ÖNB lat. 719, 13. Jh., den wir erstmals bis 1, 9, 11 nachweisen.

¹⁵ Vgl. die differenzierende Beschreibung der in B wahrnehmbaren Hände bei E. A. Lowe, *Codices latini antiquiores*, 11 Bde. (Oxford 1934 ff.) hier III 280, wonach die auch von mir – s. unten S. 140 Anm. 26 –, zuletzt Heck – Wlosok, fasc. 1, XIV n. 41, benutzte Bezeichnung von B³ als eine einzige Hand nicht zutrifft und, wie fasc. 2, LVII n. 162 nach Lowe angedeutet, zu präzisieren ist. Weist man darauf hin, so darf m. E. die Sammelbezeichnung B³ für die textkritisch gleichrangigen unzialen und kursiven Korrekturen und Lückenergänzungen sowie sonstige Marginalien, auch die Interpretamente der Graeca – diese im 1., 2. und 4. Buch kursiv, im 7. unzial – in Editionen aus praktischen Gründen weiterhin verwendet werden.

¹⁶ In D fehlen sie zum Teil infolge der Randbeschädigung.

¹⁷ KS haben im 1. Buch anfangs noch von späterer Hand marginale, aus B abgeleitete Übersetzungen.

Dazu kommt als Nebenüberlieferung die Sammlung lactanzischer Graeca mit Übersetzungen durch Sedulius Scottus Mitte 9. Jhs.,¹⁸ erhalten in dessen Autograph Paris, Bibl. de l'Arsenal 8407,¹⁹ Dem griechischen Text²⁰ in der linken Columne steht jeweils in der rechten der lateinische gegenüber. Soweit wir sehen,²¹ ist Sedulius kein eigenständiger Überlieferungsträger, sondern hängt weitgehend von derselben Vorlage ab wie DV; manchmal zeigt er Verwandtschaft mit P. Seine Exzerpte enden mit *Inst.* 7, 19, 9.

Die Interpretamente finden sich auch in Recentiores und manchen Ausgaben, so zuletzt in der von J. B. Le Brun und N. Lenglet-Dufresnoy, Paris 1748, die J. P. Migne in die *Patrologia Latina* übernommen hat, aber nur als Übersetzungshilfe für die Graeca, ohne kritische Dokumentation. Diese bietet auch Brandt nicht, sondern gibt nur jeweils an, daß S und P Interpretamente bieten; nur in wenigen Einzelfällen wertet er sie textkritisch aus. In den Prolegomena²² sieht er sie als von Sedulius kaum verschieden an und hält, da der bereits 1708 von Bernard de Montfaucon²³ zuverlässig ediert war, eine Neuedition für unnötig. Daß die Interpretamente schon antik sein könnten, kam für Brandt deshalb nicht in Frage, weil er die 3. Hand von B für spätmittelalterlich hält.²⁴

Erst die Datierung dieser Hand ins 5. / 6. Jh. durch Elias A. Lowe²⁵ und Bernhard Bischoff²⁶ erweist Lesarten von B, auch der 3. Hand als

¹⁸ Über ihn mit Literatur R. Düchting, *Lexikon des Mittelalters* 7 (München 1995) 1067 f.

¹⁹ Foll. 64^v – 66^v, ediert von B. de Montfaucon, *Palaeographia Graeca* (Paris 1708) 243–247; s. auch unten Anm. 21. Zum Codex demnächst im 3. Band von B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts* – bisher erschienen I (Aachen–Lambach, Wiesbaden 1998), II (Laon–Paderborn, ebd. 2004) –; freundlicherweise ließ mich die Herausgeberin Dr. Birgit Ebersperger, München, Bischoffs Entwurf einsehen.

²⁰ Abweichungen bei Sedulius vom rezipierten griechischen Text, den wir in der Appendix jeweils den Übersetzungen voranstellen, notieren wir in einem eigenen Apparat; vereinzelt sind sie in der Edition verwertet.

²¹ S. Heck – Wlosok, fasc. 1, XVIII n. 50, 51.

²² Brandt (Anm. 2) I, CIV–CVI.

²³ S. oben Anm. 19.

²⁴ Brandt ebd. XXV f. faßt diese 3. Hand B³ als eine einzige auf – s. dagegen oben Anm. 15 –, die bald Unziale, bald Kursive imitiert habe, datiert sie ins 13. Jh. und hält sie für von 'interpolierten' späten Hss. abhängig, die in Wahrheit Nachkommen von B sind; s. unten mit Anm. 25, 26.

²⁵ E. A. Lowe, *Codices Latini antiquiores* III 280; s. oben Anm. 15 und folgende Anm.

²⁶ B. Bischoff, *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina* (zuerst 1951), in: idem, *Mittelalterliche Studien* (Stuttgart 1966) 151–171, hier 151 mit Anm. 3 nach Lowe, dann bei E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, AHAW 1972, 2 (Heidelberg 1972) 12 Anm. 7. Daß ich Lowe und Bischoff unterschiedliche Datierung von B³ ins 7. und 5. / 6. Jh.

antik, und so kam Bischoff 1951 in einer ersten Untersuchung mittelalterlicher Bearbeitungen der *Oracula Sibyllina* zu dem plausiblen Ergebnis, daß wir in der – von ihm nach Brandt referierten – Überlieferung in den Lactanzhandschriften und in weiteren von ihm untersuchten lateinischen Sibyllinensammlungen teils mehr, teils weniger gelungene Übersetzungen haben, die auf zwischen Lactanz und Augustin entstandene Vorlagen zurückgehen.

Augustin faßt nämlich die zu *Jesu Passion* benutzten *Sibyllina*, die Lactanz *Inst.* 4, 18, 15–19, 10 in seine Darstellung einstreut, in *De civitate dei*²⁷ in einer fortlaufenden Übersetzung zusammen. Dies steht bei ihm im Rahmen einer Würdigung der Sibyllenorakel über Christus, besonders des bekannten Akrostichs Ἰησοῦς Χρῆστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ, das Augustin zunächst in einer sprachlich und metrisch mangelhaften Übersetzung las, dann auf Hinweis eines Freundes Flaccianus griechisch und in einer sprachlich und metrisch guten Übersetzung eines *quidam* kennenlernte, die er übernimmt. Hiernach kommt er auf das aus Lactanz Entnommene zu sprechen, allerdings ohne den von ihm lateinisch gebotenen Zitatencode als Übersetzung bei Lactanz vorgefundener Graeca zu kennzeichnen.

Daher ist unklar, ob er die Übersetzung selber angefertigt oder einer Vorlage entnommen hat. Seine Übersetzungen stimmen mit denen in PKS überein, aber ob sie dort aus Augustin übernommen sind²⁸ oder schon aus einer antiken Vorlage stammen, auf die auch Augustin zurückgriff, muß offenbleiben. Ebenso ist nicht sicher, ob Sedulius Scottus seine Übersetzungen selber verfaßte²⁹ und DV davon abhängen oder ob er schon wie in seinem griechischen Text von einer Vorlage abhängt, auf die auch der gleichzeitige D und der etwas jüngere V zurückgreifen. Daher ist es verlockend, die Interpretamente der lactanzischen Graeca wie die von Bischoff

zuschrieb (ebenso Heck – Wlosok, fasc. 1, XIV n. 41), beruht darauf, daß ich Bischoff bei dem Gespräch, in dem er mir 1966 die Datierungen der Lactanzhandschriften bestätigte oder korrigierte, mißverstanden habe, weil ich wie Brandt – oben Anm. 24 – B³ als eine Hand auffaßte, während Bischoff, wie ich mich jetzt entsinne, von ‘der Kursive’ sprach und damit nur den von Lowe ins 6. / 7. Jh. datierten Teil der kursiven Zusätze meinte, während schon Lowe, wie ich bei erneuter Einsichtnahme sehe, alle anderen unzialen und kursiven Einträge ins 5. Jh. oder wenig später datierte.

²⁷ Aug. *Civ.* 18, 23 p. 287, 20 – 288, 1 (zum Text unten S. 147). In der Appendix verbinden wir diese Übersetzungen mit denen in PKS.

²⁸ So Bischoff (Anm. 26) 151. P aus dem 9. Jh. hat die von 1. Hand in den Text integrierten Übersetzungen der Graeca, die auch KS so bieten, aus einer Vorlage, die schon antik sein kann – nach Bischoff I (Anm. 26) 58 Anm. 29 hängt der in Corbie geschriebene Codex von einem Exemplar aus der Hofbibliothek Karls d. Gr. ab.

²⁹ Nach Bischoff (Anm. 26) 151 möglich; seine pauschale Bewertung der von Sedulius – und DV – gebotenen Version als ‘durchgreifende Revision’ trifft zu, was ich hier nicht näher ausführen kann.

untersuchten Übersetzungen³⁰ schon vor Augustin zu datieren, aber das bleibt unsicher. Wir sollten uns damit begnügen, die in B, die aus dem 5., allenfalls beginnenden 6. Jh. stammen, als sicher, die in den anderen Handschriften als vermutlich antik anzusehen.

Auf eine genaue sprachliche Analyse der Übersetzungen im Verhältnis zu den griechischen Vorlagen – wie sie Bischoff zu den von ihm untersuchten lateinischen *Sibyllina* vorlegt – muß ich verzichten und daran Interessierte auf unsere Edition verweisen. Ich beschränke mich auf lexikalische Besonderheiten, die diese Übersetzungen aufweisen, womit sich in Einzelfällen der gedruckte Thesaurus oder das noch zu bearbeitende Material ergänzen läßt.

Die Übersetzer benutzen zwar weithin bei Lactanz vorgegebenes Wortmaterial, bieten aber auch 56 nicht bei ihm vorkommende Wörter.³¹ Die meisten sind lange vor Lactanz geläufig, so *qualus* 4, 15, 18³² statt *cophinus* für 'Korb', *coluber* 2, 12, 20 statt *serpens* für 'Schlange' oder die Tier- und Pflanzenbezeichnungen in den Tierfriedenorakeln 7, 24, 12–13, und einiges ist bei Christen vor Lactanz und in der Bibel belegt, so *hereditare* 2, 12, 19, *colaphizare* 4, 18, 17 und die Gottesprädikate *infectus* 'ungeschaffen' 1, 7, 1 und *innatus* 'ungeboren' 1, 6, 15. Auffällig sind aber – hier alphabetisch geordnet – folgende Wörter:³³

³⁰ Die von ihm 164–168 edierte mit *mundus origo mea est* beginnende erscheint in der 2. Auflage des *Index zum Thesaurus linguae Latinae* (Leipzig 1990) 45 als *Carm. Sibyll. saec. IV/V (?)*.

³¹ Grundlage lexikalischer Angaben zu Lactanz ist eine 1975 in Brüssel aus der Wiener Ausgabe (oben Anm. 2) erstellte, von uns 1977/78 abkorrigierte Datei (vgl. Heck – Wlosok, fasc. 1, XII n. 29); für *Inst.* und *Epit.* sind die Befunde anhand unserer Editionen, für die anderen kleinen Schriften anhand neuerer Editionen französischer Mitforscher kontrolliert. Anderen lexikalischen Angaben liegt außer dem bisher gedruckten Thesaurus linguae Latinae das Material im Münchner Zettelarchiv (auch die Addenda zu den gedruckten Artikeln) zugrunde, das ich im Juli 2010 eingesehen habe; für weitere Hilfe danke ich Dr. Manfred Flieger, wissenschaftlichem Sekretär des Thesaurus. Lexikalisches zu Graeca stammt aus Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1940, Ndr. 1968 u. ö.) und Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961, Ndr. 1987).

³² Da wir die Interpretamente in unserer Appendix nach Buch-, Kapitel- und Paragraphennummern der Institutionen geordnet mit vorangestelltem griechischen Text edieren, gebe ich hier nur diese Nummern, anhand deren die griechischen Texte in unserer Edition der Institutionen zu finden sind.

³³ Von diesen erscheint keines unter den von Bischoff 1966 (Anm. 26) 162 f. und 170 anhand des Thesaurus-Materials registrierten lexikalischen Besonderheiten in den von ihm untersuchten Texten; umgekehrt findet sich keine von diesen in den Interpretamenten lactanzischer Graeca. – Von uns vorerst, da wir nicht emendieren wollen, in den Text genommene, aber offenbar fehlerhafte Wörter geben wir am Schluß; s. auch unten zu *carniuorax* / *-uorax*.

Carniurax / carniurus: Im Tierfriedenorakel 7, 24, 12 frißt aus der Krippe der Löwe, der sonst σαρκοβόρος ist. Dies übersetzen B und D wie folgt: B (P, der hier mit B zusammengeht, läßt das Wort aus) *carniurax*. Einziger weiterer Beleg ist Ps. Fulg. Rusp. *Serm.* 22 (PL 65, 889 B) *uermium carniurorax agmen* am toten Lazarus.³⁴ Wenn die Stelle wie Fulgentius von Ruspe erst ins 6. Jh. gehört, ist sie eventuell jünger als *carniurax* in B 3. Hd. D wählt *carniborus* – das wir vorerst im Text lassen –,³⁵ sonst überhaupt nicht belegt, auf den ersten Blick teilweise Transscription von σαρκοβόρος. Doch führt die Annahme einer – gängigen – Verschreibung von *u* zu *b* auf seltenes *carniurus* (*Thes.* III 480, 24–27): von fleischfressenden Tieren Plin. *Nat.* 9, 78; 10, 199. Tert. *Resurr.* 32, 2; substantivisch (in den Addenda) Pass. Isaac 7 l. 235 *sitiebat identidem classis illa carniurorum uiolentiam plumbatarum*.³⁶

Consiliatrix: 1, 6, 7 deutet Lactanz quasi-etymologisch *Sibyllam ... quasi θεοβούλην*. Nur R übersetzt das, mit *consiliatricem dei*. *Consiliatrix* ist (*Thes.* IV 439, 75–78; Addenda) selten, Apul. *Met.* 5, 24, 5 (Amor zu Psyche über deren Schwestern), dann christlich von Personen und Personifikationen ab Hieronymus, z. B. Hier. *Tract. in psalm.* II p. 22, 6 Morin (= CC 78, 375 l.380) *in prouerbiis* (8, 12–22) *consiliatricem se deo dicit fuisse sapientia*. Hier nach schon vorchristlich belegtem (*Thes.* IV 439, 53–74), von Lact. *Inst.* 2, 8, 7. 4, 11, 7. *Epit.* 37, 2 als Wiedergabe von σύμβουλος für Gottessohn als Berater Gottes verwendetem *consiliator* gewählt.

Disturbatio: Im Hermeszitat 7, 18, 4 übersetzen die Wendung τὸ ἀγαθὸν ἀντερείσας τῇ ἀταξίᾳ B und P *bono opposito temeritati*, D und Sedulius *bonitatem opponens disturbance*. *Disturbatio* ist sehr selten (*Thes.* V 1, 1552, 52–57; Addenda): Cic. *Off.* 3, 46 von der Zerstörung Korinths, ebenso von einer Mauer Ps. Rufin. *Ios. bell. Iud.* 5, 348³⁷ p. 791 (4. / 5. Jh.?), übertragen Serv. *Aen.* 9, 2³⁸ von Iris: *numquam ad conciliationem mittitur, sed ad disturbance*; danach Schol. Stat. *Ach.* 1, 220 und andere. Dieser Kommentarliteratur entstammt wohl *disturbationi* in D und bei Sedulius.

³⁴ *Thes.* III 480, 21–23 noch zitiert als ‘Fulg. Rusp. serm. 22’ (so auch Souter, Glossary, aber ‘Ps. Fulg.’ Blaise, Dictionnaire), gehört jedoch zu den schon im Index 1904 als ‘Ps. Fulg. Rusp.’ notierten, bei Migne im Anhang zu Fulgentius edierten 80 Predigten; zu deren Zuweisungen B. Fischer – H. J. Frede – R. Gryson, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* (Freiburg 2007) 499–501, wo serm. 22 nicht genannt.

³⁵ S. oben Anm. 33.

³⁶ So brauchbar ediert von J. L. Maier, *Le dossier du donatisme* 1, TU 134 (Berlin 1987) 259–275, zu den Textgrundlagen 259; sinnlos der Text bei Migne, PL 8, 770 A).

³⁷ Wird im *Thes.* heute nach Buch und Paragraph des griech. Textes zitiert (freundliche Auskunft Manfred Fliegers, oben Anm. 32).

³⁸ Im *Thes.* zu ergänzen; davon Abhängiges bei Thilo – Hagen z. St.

Errabilis: Das *Sibyllinum* 2, 16, 1 nennt alles Wirken der Dämonen $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\alpha$, was B und R² mit *falsa*, V und Sedulius mit *errores*, aber P und H³⁹ mit *errabilia* übersetzen. Das ist (*Thes.* V 2, 804, 31–34) nur noch einmal belegt Isid. *Nat.* 12, 5 (Suet.⁴⁰ frg. 127 p. 204, 4 Reifferscheid) *sphaera ... motum inerrabilem habeat, si quidem sex alii motus errabiles sunt*. Die Übersetzung in P ist mit dem bei Isidor nicht eben früh belegten astronomischen Gebrauch nur zusammenzubringen durch Rückgriff auf griechisches $\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\alpha$, was sowohl ‘in die Irre führend’ wie hier als auch ‘umherirrend’ (auch von Planeten) heißen kann; in unserem Interpretament kann das unabhängig von Isidor (Sueton?) geschehen sein.

Indocibilis: Im Orakel 1, 7, 1 nennt sich Apollo auch $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\delta\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$. Das übersetzt B mit *indocibilis*, was selten ist (seit Cyprian, dann bei Ambrosius u. a., *Thes.* VII 1, 1216, 29–40) und ‘un(be)lehrbar’ bedeutet. Diese Wiedergabe des Gottesprädikats $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\delta\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ ist verfehlt (ebenso VP und Sedulius *indoctus*; zutreffend HWKS *a nullo doctus*), gewählt in Annahme der für $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\delta\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ z. B. bei Philostrat, *Vita Apollonii* 5, 36 belegten Bedeutung ‘nicht lehrbar’.

Infessus: Das nur in Glossen (*Thes.* VII 1, 1403, 73–75) vorkommende Wort verwenden DVP und Sedulius 1, 7, 10, nur D 7, 13, 6; 1, 7, 10 von Dämonen *infessi domantur sub verbere dei* gibt $\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ $\delta\acute{\alpha}\mu\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$ $\upsilon\pi\acute{\alpha}\iota$ $\mu\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\gamma\iota$ $\theta\epsilon\omicron\iota\omicron$ ⁴¹ wieder; auch eine der zwei Glossen lautet *infessa* $\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$.⁴² 7, 13, 6 bleibt die Seele für immer $\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\varsigma$, was BP und der sonst oft mit D zusammengehende Sedulius mit *sine poena* übersetzen, D mit *infessa*. Da D an dieser Stelle viele Verschreibungen zeigt,⁴³ so vorher *super* statt *semper*, kann man erwägen, statt *infessa* das seit Vergil geläufige *indefessa* herzustellen.

Inualitudo: In Orakeln zu Jesu Wundern 4, 15, 9. 25 übersetzen νόσος PKS beidemale mit *infirmiorem*, DV und Sedulius § 9 mit *aegritudinem*, § 25 mit *languorem*, B an beiden Stellen mit *inualitudinem*. *Inualetudo* ist (*Thes.* VII 2, 117, 79 – 118, 8; Addenda) sehr selten: Tert. *Adv. Val.* 21, 1; Chromat. *Serm.* 14, 1 (Heilung des Gelähmten); *Epist. pontif.* 706 (Gelasius, 492–496) Thiel p. 488; *Vitae patr.* 7, 19, 3 PL 73, 1041 B; Greg. M. *In evang.* 33, PL 76, 1240 C.

³⁹ In H zu *terribilia* verschrieben; *errabilia* auch S, hier in der wertlosen Ergänzung 14. Jhs.

⁴⁰ So heute zu zitieren; s. *Thes.-Index*² 207 unter Suet. frg.

⁴¹ Zum Text s. unsere Ausgabe z. St.; danach ist *infessi* mit *dei* zu verbinden; $\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ ist Verschreibung in DV, Sedulius hat den Genitiv. B übersetzt das Wort garnicht, HWKS bieten *intolerabilibus domantur sub flagellis dei*, woraus Brandt schloß, Vorlage sei $\acute{\alpha}\kappa\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$, bezogen auf $\mu\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\gamma\iota$.

⁴² Gloss. II 82, 26 = Gloss.¹ II Philox. IN 205; *infessa* hat nur eine Hs., die anderen *infensa* (so auch im Text bei Goetz und Lindsay, aber im ‘Thesaurus glossarum’ unter *infessus* neben II 232, 17 eingeordnet).

⁴³ S. unten S. 147 zu *priminitia*.

Mellifer: Im Tierfriedenorakel 7, 24, 14 geben BP νῶμα μελισταγέης ἀπὸ πέτρης wörtlich wieder *aquam de petra mellifera*, während D *fluentum mellis de petra*⁴⁴ herstellt. *Mellifer* ist sehr selten (*Thes.* VIII 621, 41–44) von Bienen Ov. *Met.* 15, 383; Claud. *Rapt. Pros.* 2, 127, von einer Landschaft Sidon. *Carm.* 24, 57.

Mirifico: Das Hermeszitat 7, 13, 3 endet ἵνα ... πάντα θαυμάζῃ. D und Sedulius übersetzen *ut ... omnia miretur*, BP *ut ... omnia mirificet*. *Mirificare* = ‘wunderbar machen’ gibt es in der Bibel und bei Augustin / Hieronymus öfter (*Thes.* VIII 1060, 14–50), aber nur ganz selten = ‘bewundern’ (*Thes.* I. 36–41): Vet. Lat. II *Thess.* 1, 10 (Ambrosiast.) *mirificari* (griechisch θαυμασθῆναι, *Vulg.* *admirabilis fieri*); Avell. p. 255, 6⁴⁵ *mirificari*. Das aktivische *mirificet* für θαυμάζῃ in BP ist also singulär, aber anscheinend gewollt.

Perio(n) 4, 15, 25 (PS) ist ein ‘lexicis addendum’ völlig unsicherer Herkunft: Bisher war einziger, dubioser Beleg für *perio* laut *Thes.* X 1, 1485, 14–15: *Not. Tir.* 99, 41 *perio* nach *solia sandalia soccus*, weshalb wohl *pero* (Kopp, zitiert nach *Thes.* I. c.) = ‘Bauernschuh’ (*Thes.* I. c. 1601, 15–42) herzustellen ist. Dieses *pero* hat (ebd. I. 43–44) Hieronymus auch in der Bedeutung ‘Beutel’: *Quaest. Hebr. in Gen.* p. 62, 8 de Lagarde (= CC 72, 49, 1; zu gen. 44, 1) *pro sacculo peronem vel follem in hebraeo habet*. So sind wir beim *Sibyllinum* 4, 15, 25 ἐκ ... πῆρης, das B mit *de ... pera* (vgl. Lact. *Inst.* 4, 15, 16) übersetzt – V und Sedulius bieten *ex ... fonte* entsprechend der falschen Lesart *πηγης* –, bloßen Genitiv *perionis* haben jedoch P (aus *superionis*, *su* expungiert) und S (K fällt hier aus). Gemeint sein kann nur das griechische Deminutiv *πηρίον* ‘Beutelchen’, und das ist erst byzantinisch einmal sicher, einmal unsicher⁴⁶ belegt. Wie das anstelle von *pera* in die Übersetzung kommt, zumal in dieser Form – aus *πηρίον* müßte lateinisch *perium*, *perii* geworden sein⁴⁷ –, bleibt trotz frühem Analogon⁴⁸ rätselhaft.

⁴⁴ *Fluentum* seit Lucrez und Vergil geläufig (*Thes.* VI 1, 949, 26 – 952, 5, hier 951, 11–29 von anderem Fließendem als Wasser, wo aber Honig nicht belegt). – *Petra* seit Plautus geläufig (*Thes.* X 1, 1977, 35 – 1980, 74), in Prosa seit Seneca, auch in der Bibel; in Verbindung mit entströmenden Flüssigkeiten (*Thes.* 1979, 17–30) z. B. Sen. *Nat.* 6, 8, 4 Wasser.

⁴⁵ Ed. O. Guenther, CSEL 35, 1, 1895. Griechisch entspricht τεθαυμασθῶσθαι (sic); daher und vom lateinischen Kontext ist die Einordnung im *Thes.* trotz Verweis auf psalm. 8, 2 nicht sicher.

⁴⁶ Nach Lampe (oben Anm. 32) nur bei Ioh. Moschus, *Pratum spirituale* 31 (MPG 87 III, 2880) und – textkritisch unsicher – in der *Vita Danielis* p. 258, 4 (ed. L. Clugnet, ROC 5 [1900] 254–320).

⁴⁷ M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (München ²1977) 453, 455, 296 zu Deminutiva wie *sacciperium* (unten Anm. 48).

⁴⁸ Neben Plaut. *Rud.* 548 *maruppium, quod ... fuit in sacciperio* gibt es eine *perionis* analoge Form des griechisch nicht belegten Deminutivs Non. p. 531, 12 (Referat

Phaethon: Unter den Gottesprädikaten im Orphicum 1, 5, 5 erscheint πρωτόγονος φαέθων. Das übersetzt B mit *primogenitus sol*, WKS *primogenitus ante luciferum*, VP⁴⁹ und Sedulius *principio genitus phaethon* (*faethon* VP, *feton* Sedulius). Im Lateinischen ist – anders als im Griechischen⁵⁰ – *phaethon* nicht als Appellativum belegt, PV und Sedulius haben anscheinend den aus Ovid, *Met.* 1, 751 ff. gängigen Eigennamen übernommen.

Prophete: 4, 15, 29 bezeichnet sich die Sibylle als Gottes προφήτιν. Das geben nur DV mit *prophetam*, wieder, BPKS und Sedulius mit *propheten*. Dieses Femininum ist sehr selten (*Thes.* X 2, 1991, 19. 33, entspricht προφήτις).

Prospeculator 1, 13, 11 (HKS) war vor kurzem noch ‘lexicis addendum’. Der einzige andere, erst neuerdings aus der Adnotatio von Editionen geholt, in den *Thesaurus* mit Fragezeichen aufgenommene Beleg steht im *Carmen de Sodoma*⁵¹ 24 *tempore ... certo deus omnia prospeculator iudicat iniustos*. Hugo Beikircher, *Thes.* X 2, 2207, 53–61, hält diese Lesart (mit Recht, da *lectio difficilior*) gegen das von Hartel und Peiper, die danach interpungieren, bevorzugte *prospeculatur* und versteht *omnia prospeculator* analog *omnia potens* vom ‘allmächtigen Gott’. Faßt man die Wendung im Sinne von ‘Gott, der alles von oben sieht’, entspricht dem genau die von HKS 1, 13, 11 für εὐρύοπα Ζεὺς gewählte Übersetzung *omnia prospeculator* (H *prospeculatur*!) *iovis*⁵² (DVP und Sedulius geben *latus uisibus iuppiter*, R nur *iuppiter*; B fehlt hier).

Saturatio: 4, 15, 25 führt die Speisung der 5000 zu κόπος. BDV und Sedulius übersetzen *satietas*,⁵³ PKS *saturatio*. Dies ist selten (*Thes.*-Material): vereinzelt in der Bibel und bei Christen, von der Speisung der 5000 Augustin, *In evang. Ioh.* 24, 1 *maius enim miraculum est gubernatio totius mundi quam saturatio quinque milium hominum de quinque panibus*.

aus Varro) *quem* (ein As) *in sacciperione condidissent* (vgl. Leumann [o. Anm. 47] 363). Mit *sacciperium* vielleicht verwandt *saxiperium*, bisher nur bei O. Gradenwitz, *Laterculi vocum Latinarum* (Leipzig 1904) publik, im *Thes.* Material (freundliche Auskunft Manfred Fliegers, oben Anm. 31) Ps. Fulg. Rusp. *Serm.* 74 (PL 65, 945 B) von David gegen Goliath *saxiperium parabat*, ‘Steinebeutelchen’?; vgl. Vulg. *I Reg.* 17, 40 *misit eos (lapides) in peram pastorem*.

⁴⁹ DVP gehen im 1. und 6. Buch zusammen; hier fehlt D, weil der Rand verloren ist.

⁵⁰ S. Liddell – Scott – Jones (Anm. 31); φαέθων seit Homer Epitheton der Sonne, seit der Kaiserzeit diese selbst; dem entspricht die Übersetzung in B.

⁵¹ Vielleicht 5. Jh.; Editionen: W. Hartel, CSEL 3, 3, 289–297; R. Peiper, CSEL 23, 212–220.

⁵² Zum Nominativ *Iouis* statt *Iuppiter* vgl. Comm. *Instr.* 1, 5, 8 und Heck, *VChr* 30 (1976) 72–76.

⁵³ Dies bei Lactanz viermal, dreimal wie (*Thes.*-Material) seit Plautus und Cicero ‘Überdruß’, doch 5, 11, 4 von der Aggressivität wilder Tiere *usque ad uentris satietatem* (Gegensatz Christenverfolger). Vom Sattsein sonst Plin. *Paneg.* 29, 5 *hic satietas nec fames*; Hil. in *Matth.* 14, 19: Speisung der 5000.

In folgenden zwei Fällen⁵⁴ liegen offensichtliche Verschreibungen vor, die wir aber, weil wir keine Emendatio vornehmen wollen, mit Adnotat im Text lassen:

Fanda: 7, 18, 8 wird Gott seine Anhänger erlösen und aufheben θεο-
μοὺς ἁθέρους. D und Sedulius übersetzen *leges impias* (B hat kein Inter-
pretament), P nur *fanda*. Das ist zwar seit Lucilius belegt (*Thes.* VI 1, 1032,
7–19, Bedeutung ‘was man sagen darf’), aber hier in P sicher falsch und
zu lesen *nefanda*, womit vermutlich in einem Vorfahren θεομοὺς ἁθέρους
kurz wiedergegeben war.

Priminitia: Im Apollo-Orakel 7, 13, 6 ist die alles ordnende Vorsehung
πρωτόγονος. Das übersetzen BP und Sedulius mit *primogenita*, während
D *primi* (dann Zeilenwechsel) *nitia* schreibt. Das ist sonst nicht belegt,
aber kein ‘thesauro addendum’ (es sei denn wie andere ‘ghost-words’ in
eckigen Klammern), sondern Schreibfehler statt *per initia* oder *primige-
nita*. D hat hier weitere Schreibfehler: für μέχρις οὐ nicht *quamdiu* wie
BP und Sedulius, sondern *donum*, wohl statt *donec* oder *dum*; für θνηταῖς
nicht *mortalibus*, sondern *mortalis* (das *s* wohl aus *b*;) für εἰς πάντα
nicht wie BP und Sedulius *in aeternum*, sondern *super*, wohl aus *semper*
verschrieben.⁵⁵

Kurz noch zur Textgestaltung von Augustins Zusammenfassung der
lactanzischen *Sibyllina* zu Jesu Passion *Civ.* 18, 23:⁵⁶ L. 20 (*Inst.* 4, 18, 15)
beginnt Augustin mit *in manus*; da es sich bei PKS um Nebenüberlieferung
handelt, sollte notiert werden, daß diese davor *et* setzen; in den Augustin-
text nehmen muß man das nicht. Hinter *manus* haben PKS *impias* als
Wiedergabe von ἀνόμους,⁵⁷ Augustin nicht. Die Augustin-Editoren, Dom-
bart–Kalb mit Verweis auf das *Sibyllinum*, ergänzen *iniquas*, was auch
V und Sedulius haben,⁵⁸ aber näher liegt, *impias* aus PKS zu übernehmen. –
L. 29 (4, 18, 20) setzen manche Augustin-Editoren, auch Dombart–Kalb,
zwischen *sed* und *spinis* mit einem einzigen Recentior ein *et*; mit Hinweis
auf PKS und den griechischen Text sollte das wegbleiben.

⁵⁴ S. auch zu *carniborus* oben S. 143 und zu *infessus* oben S. 144.

⁵⁵ S. auch oben S. 144 zu *infessus*.

⁵⁶ Aug. *Civ.* 18, 23 p. 287, 20 – 288, 1; s. oben S. 141 mit Anm. 27; im Folgenden
gebe ich nur die Zeilennummern nach Dombart–Kalb.

⁵⁷ Dies bei Lactanz mit geringfügigen Varianten überliefert: KS schreiben statt *u*
wie oft *ι*, P hat – was in unserem Adnotat nachzutragen ist – vor Korrektur *ανομουν*
am Zeilenende, am Beginn der neuen Zeile vor das linke obere Ende des *χ* von *χειρας*
noch ein schmales *c* gehängt, das Brandt übersehen hat. Die Hss. der *Oracula Sibyllina*
haben ἀνόμων, was Lenglet-Dufresnoy (= Migne) mit konfuser Begründung auch Lac-
tanz vindiziert.

⁵⁸ B³ hat *iniquorum*, was dem in den Sibyllinenhss. (s. vor. Anm.) überlieferten
Genitiv entspricht, folgt also nicht immer dem griechischen Text von B, der hier den
Akkusativ hat.

Die in diesem Beitrag vorgelegten Beobachtungen sind, wie abschließend bemerkt sei, nicht erschöpfend; sie beschränken sich auf meines Erachtens lexikalisch besonders Auffälliges, und es ist damit zu rechnen, daß andere Leser der demnächst in unserer Lactanz-Edition erscheinenden „Interpretamenta Graecorum Diuinis institutionibus insertorum“ Weiteres finden werden.⁵⁹

Eberhard Heck
Tübingen

В статье одного из издателей текста *Divinae institutiones* Лактанция обсуждаются лексические особенности перевода некоторых греческих цитат в этом сочинении; эти переводы, прежде игнорировавшиеся издателями как относящиеся к IX в., теперь критически изданы в виде приложения к вып. 4 издания Е. Heck – А. Wlosok, *Lactantius, Divinarum Institutionum libri septem* (в печати). По мнению автора, их значительная часть относится в действительности к поздней античности и представляет интерес не только для медиавистики, но и для классической филологии.

⁵⁹ Für wertvolle Hilfe bei der Edition der Appendix, besonders beim nochmaligen Kollationieren (generell dazu Heck – Wlosok fasc. 1, XIV n. 40) der zum Teil schwer lesbaren Marginalien, und bei diesem Beitrag, zumal durch bibliographische Recherchen und Unterstützung bei elektronischen Arbeiten, danke ich stud. phil. Marco Blumhofer, Tübingen.

VULGO И SERMO VULGARIS

После *Romanus* самый важный романский глоттоним – это (*sermo vulgaris*, нар. *vulgo* (дословно ‘народная речь’, ‘по-народному’), давший ит. *volgare* и ученый термин “вульгарная латынь” (фр. *latin vulgaire*, нем. *Vulgärlatein*)¹ или в переводе “народная латынь” (фр. *latin populaire*, нем. *Volkslatein* / *Volkssprache*).

I. Республика и Империя

Этой теме посвящена немалая литература, в том числе целая глава, почти в 50 страниц, диссертации Р. Мюллера,² но основной материал легко найти у Рейхенкрона и Тальявини и вообще чуть ли не в любом введении в романистику.³

Окончательно закрепил этот оборот Цицерон (*Cic. Acad.* I, 2, 5):

non posse nos Amafinii aut Rabirii⁴ similes esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positus vulgari sermone disputant, nihil definiunt, nihil partiuntur etc.⁵

¹ Впервые у Николя Бонами (1756) см. ниже V.

² R. Müller. *Sprachbewußtsein und Sprachvariation im lateinischen Schrifttum der Antike* (Zetemata 111, München 2001) 117–165, но он рассматривает свой материал (до 600 г. н. э.) с несколько других позиций, см. мою рецензию: А. Б. Черняк. Языковая ситуация в древнем Риме (по поводу диссертации Р. Мюллера “Языковое самосознание и языковая вариативность в латинской письменности древности”. Мюнхен 2001 // *ВДИ* 2007: 1, 259–262.

³ См. G. Reichenkron. *Historische latein-altromanische Grammatik* I. Teil: *Einführung. Das sogenannte Vulgärlatein und das Wesen der Romanisierung* (Wiesbaden 1965) 5–17; C. Tagliavini. *Le origini delle lingue neolatine* (Bologna 1972) 211 n. 3, см. также Э. Бурсье. *Основы романского языкознания*. Пер. Т. Е. и Е. В. Вентцель (М. 1952) 33–34; Н. Г. Корлэтяну. *Исследование народной латыни и ее отношений с романскими языками* (М. 1974) 80; в работе: Т. В. Алисова, Т. А. Репина, М. А. Таривердиева. *Введение в романское языкознание* (М. 1982) § 27 слл. не приводится ни одного пассажа.

⁴ С. Amafinius, как и его менее известный коллега Рабирий, был философом эпикурейской школы; также упоминается в *Cic. Tusc.* IV, 7; *Fam.* XV, 19, 2; см.: *Der kleine Pauly* I (München 1979) 286 s. v. К ним примыкал еще Catus (*Cic. Fam.* XV, 1–3). Цицерон упрекал их за плохой стиль: он хотел, чтобы о философии писали достойным ее языком, см. *Cic. Tusc.* IV, 6–7; ср. *De fin.* I, 22.

⁵ Впервые упоминается, по-видимому, уже после Дюканжа; критически Reichenkron (прим. 3) 8, который еще не видел здесь уже общепринятого значения

и Cic. *Fam.* IX, 21, 1:

Quid tibi ego videor in epistulis? nonne plebeio sermone agere tecum? ... Causas agimus subtilius, ornatius; epistulas vero cotidianis verbis texere solemus.

А каков я, по-твоему, в письмах? ... Не правда ли, я говорю с тобою народным языком? В судебных речах мы говорим тоньше, изысканнее; ну а в письмах мы обычно употребляем повседневные выражения.⁶

Оба оборота употреблялись и до Цицерона: *sermo plebeius* встречается у Плавта,⁷ *sermo vulgaris* – в *Риторике к Гереннию*,⁸ но его роль в их дальнейшей судьбе, как всегда, решающая.

Не меньшее значение имел и очень часто цитируемый пассаж Квинтилиана (Quint. XII, 10, 40–43):

Quidam nullam esse naturalem putant eloquentiam, nisi quae sit cotidiano sermoni simillima, quo cum amicis, coniugibus, liberis, servis loquamur, contento promere animi voluntatem nihilque et arcessiti et elaborati requirente... Mihi aliam quandam videtur habere naturam sermo vulgaris, aliam viri eloquentis oratio.

Некоторые считают естественным только то красноречие, которое в точности походит на повседневный язык, каким мы говорим с друзьями, женами, детьми и слугами и который достаточен для передачи желаемого смысла, не нуждаясь ни в какой надуманности и отделке... По-моему, у языка обыкновенного какая-то одна сущность, а у речи совершенного оратора – другая.⁹

Vulgaris ‘обыденный, обыкновенный’ (о речи) встречается у Квинтилиана и с другими существительными: Quint. II, 13, 11: (*figurae*) a consuetudine vulgari recesserunt; VI, 3, 4: (*dicta*) quo sunt magis vulgaria, eo

“Umgangssprache” (со ссылкой на H.-G. Koll. *Die französischen Wörter “langue” und “langage” im Mittelalter* [Kölner romanistische Arbeiten, N. F. 10, Paris 1958] 23: “gewöhnliche Unterhaltung”), но ср. V. Väänänen. *Introduction au latin vulgaire* (Paris 1981) 5 п. 5: *vulgari sermone* = “en de termes de la langue courante”.

⁶ Перевод по: Бурсье (прим. 3) 33. См. также Reichenkron (прим. 3) 13; Müller (прим. 2) 85–88. Уже у Дюканжа, см.: Ch. Ducange. *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* (Niort 1883) XXIV b.

⁷ Точнее *proletarius sermo*, см. Plaut. *Mil.* 752.

⁸ См. *Rhet. ad Her.* IV, 69 (191, 4–5 Marx): ...ut oratorie plane loquaris, ne nuda atque inornata inventio vulgari sermone efferatur, с отчетливым противопоставлением ораторской и обыденной речи.

⁹ Перевод по Бурсье (прим. 3) 33. См. также Reichenkron (прим. 3) 13, а также Корлэтану (прим. 3) 80.

sit credibilius, illa non ab oratore ficta; X, 1, 53: contra in Antimacho vis et gravitas et minime vulgare eloquendi genus; IX, 3, 3: (ratio, quae) cotidiani ... sermonis fastidium levet et nos a vulgari dicendi genere defendat; IX, 1, 11: in sensu vel sermone aliqua a vulgari et simplici specie cum ratione mutatio; IX, 3, 5: (figurae) extra vulgarem usum positae ... copia satiant; VIII, 3, 86: est in vulgaribus quoque verbis emphasis: "virum esse oportet", et "homo est ille", et "vivendum est"; I, 1, 34: vocabulis vulgaribus et forte occurrentibus etc.¹⁰

Тем не менее, уже в I в. н. э. и у последующих писателей термин (sermo) *vulgaris* становится редким. Он еще встречается у Сенеки Старшего,¹¹ но у его сына, как и у обоих Плиниев,¹² он практически отсутствует. Петроний вообще избегает слов на vulg- в "языковых" контекстах.¹³ Это же характерно и для Тацита.¹⁴ Наконец, у филолога Авла Геллия, постоянно погруженного в языковые проблемы, ясно просматривается тенденция к варьированию: Aul. Gell. II, 6, 6: vulgo dici solet; VI, 11 pr.: in volgi sermonibus; VI, 11, 2: quos volgo nunc viles ... dicimus; IX, 1, 8: usum esse eum verbo ... non ex vulgari consuetudine, sed admodum proprio et Latino; X, 11 pr.: quod eo verbo vulgus hominum improprie utatur; X, 21, 2: dici ... coeptum vulgo; XIII, 25 (24), 4: interpretationem vulgariam; XVII, 10, 18: pervulgate et improprie; XVIII, 4, 10: ut vulgus diceret.¹⁵

¹⁰ M. Fabius Quintilianus. *De institutione oratoria libri XII: VI Lexicon et indices*, cur. E. Bonnellus (Lipsiae 1834) 975 s. v. *vulgaris*.

¹¹ См. Sen. *Contr.* III pr. 7 (p. 132 Håkanson): Omnia enim habebat [sc. Cassius Severus. – A. Ч.]... phrasin non vulgarem nec sordidam sed electam; X pr. 2 (p. 284 Håkanson) genus dicendi antiquum, verborum quoque non vulgarium gravitas...

¹² Sen. *Dial.* XII, 1, 3: quod novis verbis nec ex vulgari et cotidiana sumptis adlocutione opus erat; cp. Sen. *Epist.* 81, 21: illi enim vulgaris et cotidiana res contigit; *Nat.* I, 22, 14.

¹³ Cp. Petr. *Sat.* 3, 1: sermonem habes non publici saporis; 46, 1: non es nostrae fasciae et ideo pauperorum verba derides; 96, 5: is ut rabiosa barbaraque voce in ebrios fugitivosque diu peroravit; 118, 4: refugiendum est ab omni verborum, ut ita dicam, vilitate et sumendae voces a plebe remotae (слова поэта перед рецитацией), см.: I. Segebad, E. Lommatzsch. *Lexicon Petronianum* (Lipsiae 1898) s. vv. *sermo, verbum, vox, vulgaris*.

¹⁴ A. Gerber, A. Greef. *Lexicon Taciteum* (Leipzig 1887) s. v. *vulgaris*, но cp. Tac. *Dial.* 21, 4: sordes autem ... verborum ... redolent antiquitatem; и C. Cornelius Tacitus. *Dialogus de oratoribus*. Komm. von A. Gudeman (Leipzig – Berlin 1914) 345–346 ad loc., а также Tac. *Dial.* 32, 3: ...<hu>ius quoque cotidiani sermonis foeda ac pudenda vitia, см. А. Б. Черняк. *Языковая ситуация в древнем Риме: сообщения древних авторов // Индоевропейское языкознание и классическая филология VIII* (СПб. 2004) 309.

¹⁵ Я воспользовался монографией Мюллера, посвятившего Геллию целый раздел, см. Müller (prim. 2) 152–155.

Взамен, как мы видим у Геллия, очень часты пометы типа *vulgo* или *vulgus* с вариантами *ut (a) vulgo dicitur, ut vulgus dicit* и т. д. Особенно любопытны настоящие глоссы типа Sen. *Epist.* 39, 1: *ratio ... quae nunc vulgo breviarium dicitur, olim, cum Latine loqueremur, summarium vocabatur*.¹⁶ Другой знаменитый пример из комментария к Псалтыри бл. Августина: *Enarr. in Psalm.* 138, 20: *Quod vulgo dicitur ossum, Latine os dicitur* (т. е. *os, ossis* ‘кость’, а не *ōs, ōris* ‘рот’, ‘лицо’) и т. д. Им посвящена огромная литература.¹⁷

Ситуацию, по-видимому, надо понимать в том смысле, что уже с I в. н. э. *sermo vulgaris/vulgare (vulgariter)* стало в Италии стандартным наименованием народной речи и соответственно превратилось в табу.

Очень любопытен, на мой взгляд, малоизвестный пассаж из *Hist. Aug.* XV (Iul. Cap. *Opilius Macrinus*) 14, 3:¹⁸

Et isti versi ex Gr<a>eco [ex] translati sunt in Latinum, nam Gr<a>ec[a]e sunt disertissimi, videntur autem mihi ab aliquo poeta vulgari translati esse (I, 212, 24–26 Hohl).

Эти стихи переведены с греческого на латинский: по-гречески они очень звучные, а переведены они, мне кажется, каким-то площадным поэтом.¹⁹

Перевод Кондратьева, пожалуй, предпочтительнее, чем современный французский (“un poète médiocre”).²⁰ *ThLL*²¹ не регистрирует наше место, и оборот *poeta vulgaris*, судя по всему, гапакс. В пассаже Капитолина он выглядит двусмысленным: в латыни есть *artes vulgares*²² = фр. *métiers bas*, но *poeta vulgaris* – это почти оксиморон и очень напоминает дантевских поэтов на *volgare*.

¹⁶ См. Черняк (прим. 14) 310 прим. 12.

¹⁷ См. J. Sofer. *Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla: Untersuchungen zur lateinischen und romanischen Wortkunde* (Göttingen 1930); idem. *Vulgo. Ein Beitrag zur Kennzeichnung der lateinischen Umgangs- und Volkssprache // Glotta* 25 (1936) 222–229; Бурсье. (прим. 3) 34 § 42 и т. д.

¹⁸ *Opilius (Opellius) Macrinus*, император 217–218; *Iulius Capitolinus*, автор биографий, вошедших в *Historia Augusta*, жил при Диоклетиане.

¹⁹ *Властелины Рима. Биографии римских императоров от Августа до Диоклетиана*. Пер. С. Н. Кондратьева (М. 2002) 128.

²⁰ *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*. Ed. etc. par A. Chastagnol (P. 1994) 467. “Посредственный” это *mediocris*; точнее здесь было бы фр. *humble*.

²¹ *ThLL* X, fasc. 16 (2007) 2516 s. v. *poeta*.

²² *OLD* 2121 s. v. *vulgaris*.

II. Средние века

1. Италия

Мы приведем здесь все свидетельства о народном языке Италии вплоть до конца X в.

1) *Gesta Berengarii* (915 а.) IV, 114; 121 sq.:²³

...Namque prius patrio canit ore senatus [gl. patrio: id est Romano; ore: eloquio etc.];...;
Cetera turba pium nativa voce tyrannum / prosequitur totaque docet tellure magistrum [gl. tyrannum: regem];

Ибо сначала сенат поет на отеческой речи...;

Прочая толпа на родном языке провожает благочестивого владыку.

Противопоставление “отеческой” (римской, т. е. латинской, как следует из глоссы) и “родной” речи интересно не только как первое итальянское свидетельство существования последней, но и ставит вопрос о каком-то бытовании латыни в среде римской аристократии. Во Франции того времени подобный билингвизм уже отошел в далекое прошлое вместе со старой провинциальной знатью, смешавшейся с германскими завоевателями. Взамен мы располагаем любопытной аналогией: красочным описанием вступления короля Гунтхрамна в Орлеан в 585 (?) г. (Greg. Tur. *Hist. Franc.* VIII, 1, 1):

Sed cum ad Urbem Aurelianensem venisset ... Processitque in obviam eius immensa populi turba cum signis adque vixillis canentes laudes.

²³ *Панегирик Беренгарию* (таково авторское название произведения) – это поэма в четырех песнях, написанная каким-то школьным учителем из Ломбардии по поводу коронации короля Беренгария в Риме в качестве императора в 915 г. Единственная рукопись с явно авторскими глоссами находится в Венеции: Marc. II (Poetae) 45, XI s. Помимо издания Дюммлера (E. Dümmler (ed.). *Gesta Berengarii imperatoris* [Halle 1871]) см. *Monumenta Germaniae Historica: Poetarum Latinorum medii aevi* IV, 1 (Berolini 1899) 354–403. О поэме см. M. Manitius. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1974 [1911]) 632–635. Наш пассаж упомянут в работах: B. Migliorini. *Storia della lingua italiana* (Firenze 1960) 61; D. Norberg. *Manuel pratique du latin médiéval* (Paris 1968) 34; G. Devoto. *Il linguaggio d'Italia* (Milano ²1974) 221 § 144; R. Wright. Periodization and Language Names. Italo-Romance in 1000 A. D. // idem (ed.). *A Sociophilological Study of Late Latin* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 10, Turnhout 2003) 205.

Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum, in diversis laudibus varie concrepabat dicens: “Vivat rex”.²⁴

2) Gunzo, *Epistola ad Augienses* 4, p. 27, 17–20 Manitius (965 a.):²⁵

Falso putavit Sancti Galli monachus me remotum a scientia grammaticae artis, licet aliquando retarder usu nostrae vulgaris linguae, quae latinitati vicina est.²⁶

Ошибочно счел меня монах Св. Галла далеким от знания грамматической науки, хоть иногда мне и мешает наш народный язык, который близок латыни.

3) Видукинд об Оттоне Великом (“*Res gestae saxonicae*”, а. 973–976):

Romana lingua Sclavonicaque loqui scit, sed rarum est, quod earum uti dignetur (Widuk. II, 36, p. 96 Hirsch).²⁷

Он умеет говорить по-романски и по-славянски, но редко бывает, чтобы он счел достойным ими воспользоваться.

“По-романски” здесь явно означает не латынь или старофранцузский, как полагал издатель Видукинда Хирш, а итальянский, тем более что часть Италии, входившая в Священную Римскую империю, называлась Романией (совр. Романья).²⁸

²⁴ Цит. по: Н. Р. Muller. On the use of the expression *Lingua Romana* from the first to the ninth century // *ZRPh* 43 (1923) 18. Здесь обращает на себя внимание присутствие сирийцев и особенно отсутствие франков в Орлеане (см. R. Buchner (Hg.). Gregor von Tours: *Zehn Bücher Geschichte* I-II [Berlin 1967] ad loc.).

²⁵ K. Manitius (Hg.). *Gunzo, Epistula ad Augienses und Anselm von Besate, Rhetorimachia* (Monumenta Germaniae Historica: Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2, Weimar 1958). О нем см. *Lexikon des Mittelalters* IV (München 2003) 1795 s. v. с библиографией. Гунзон (обычно его называют Gonzo, Gonzone, что ошибочно), дьякон (не монах, как ошибочно: J. Kramer. *Die Sprachbezeichnungen Latinus und Romanus im Lateinischen und Romanischen* [Berlin 1998] 66) из Новары (около Милана), в 964/965 гг. был послан Оттоном I преподавать в Германии; в Сен-Галлене с ним обошлись нелюбезно (см. подробно в издании письма К. Маниция, с. 5–7), посмеявшись над грамматической ошибкой замерзшего в пути престарелого итальянца (он спутал асс. с abl.), по поводу чего он написал учное письмо монахам соседнего Рейхенау. Гунзон был современником Лиутпранда, епископа Кремоны и корреспондентом Аттона, епископа Верчелли.

²⁶ Приводится у Ренуара (F. Raynouard. *Choix des poésies originales des Troubadours* I [Paris 1816] XIV), Дица (Fr. Diez. *Grammatik der romanischen Sprachen* I² [Bonn 1858] 78) и т. д. Кратко упоминается: В. Ф. Шишмарев. *Избранные статьи. История итальянской литературы и итальянского языка* (Л. 1972) 44.

²⁷ Koll (прим. 5) 49 Anm. 106. Ср. Migliorini (прим. 23) 61 и Devoto (прим. 23) 211 § 144.

²⁸ Koll (прим. 5) 49 Anm. 106.

4) Эпитафия папе Григорию V (†999):²⁹

Usus Francisca, vulgari et voce latina
instituit populos eloquio triplici.

Используя немецкий [не французский! – А. Ч.], народный язык и латынь, он наставлял народы тройной речью.

Папа был немцем, сыном герцога Каринтии Оттона, двоюродного брата императора Оттона III. Италия была тогда частью Священной Римской империи.

5) Пенитенциарий из Монте Кассино:

... fiat confessio peccatorum rusticis verbis.³⁰

... пусть исповедь грешников будет крестьянскими словами.

6) Willibald, *Vita Bonifatii*:

Sanctus iste vir venerabilem sedis apostolicae papam beatae memoriae Gregorium ... affatus est, – qui et vulgarica Romanorum lingua dicitur Iunior, – omnemque sibi per ordinem itineris sui occasionem ... manifestavit.³¹

Святой муж, обратившись к папе, почтенному (блжстителю) апостольского престола, блаженной памяти Григорию,³² которого и на

²⁹ Текст по: *Monumenta Germaniae historica: Poetarum Latinorum medii aevi* V, 1: *Die Ottonenzeit*. Hrsg. von K. Strecker (Leipzig 1937) 337; H.-G. Koll. *Lingua Latina, Lingua Roman(ica) und die Bezeichnungen für die romanischen Vulgärsprachen // Studia Romanica* VI (1957–1958) 109 (очень подробно); Migliorini (прим. 23); Devoto (прим. 23) 221 § 144; H. Thomas. Der Ursprung des Wortes *theodiscus* // *HZ* 247 (1988) 320–321 Anm. 69; И. И. Чельшева. *Формирование романских литературных языков. Итальянский язык* (М. 1990) 21–22.

³⁰ *Cod. Cass.* 451, цит. по: Migliorini (прим. 23).

³¹ W. Levison (rec.). *Vitae Sancti Bonifatii Archiepiscopi Moguntini* (Hannoverae et Lipsiae 1905) 21 (ср. Migne. *PL* 89 col. 613; *Monumenta Moguntina* III); см. Muller (прим. 24) 13; J. Kramer. *Lingua Latina, Lingua Romana, Romanice, Romanisce* (Studien zur Bezeichnung des Lateinischen und Romanischen) // *Balkan-Archiv* N. F. 8 (1983) 86; M. Richter. *Lingua Latina – sacra seu vulgaris?* // W. Lourdaux, D. Verhelst (edd.). *The Bible and Mediaeval Culture* (Louvain 1979) 26–32; M. Van Uytenghe. The consciousness of a linguistic dichotomy (Latin – Romance) in the Carolingian Gaul: the contradiction of the sources and of their interpretation // R. Wright (ed.). *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages* (London – New York 1991) 118.

³² Григорий II (715–731), см. *Lexikon des Mittelalters* s. v., был верным последователем политики Григория Великого, чье имя он взял. Папа активно поддерживал миссионерские планы Винфрида (Бонифацием он стал пять лет спустя, получив от папы это имя вместе с титулом архиепископа Германии).

народном языке римлян зовут Младшим, открыл ему всю причину своего путешествия.

Виллибальд был учеником апостола Германии Бонифация (680–754)³³ и англосаксом,³⁴ как и его учитель. Речь идет о первой поездке последнего в Рим в 718 г. К сожалению, глоссируемое романское слово исчезло или сам автор его не упомянул (ит. *il giovane?*). По этим причинам данный текст не включают в число ранних свидетельств *volgare*, но его все же нельзя игнорировать.

Из этого списка следует, что 1) общее число упоминаний народного языка в раннесредневековой Италии очень невелико; 2) название *lingua vulgaris* было не очень популярно в X в. (3 случая из 6) и 3) сам язык не был престижным: сенат предпочитал латынь, а Оттон I знал, но не пользовался.

С ит. *volgare* все более или менее ясно. Впервые это слово встречается у поэта из Кремоны Джирарда Патеч (Girard Pateg, первая половина XIII в.): “Girard Pateg l’esplana e ’n volgar lo vol metre” (начало его перевода *Proverbia Salomonis*).³⁵ Примерно тогда же появляется и глагол *volgarizzare* “переводить с латыни на итальянский” и существительное *volgarizzamento*.

Для понимания *volgare* очень важен трактат Данте *De vulgari eloquentia* (1305). Какое значение придавал нашему термину автор, видно уже из заглавия. Еще больше поднял его статус так называемый “вопрос о языке” (*questione della lingua*), спор итальянских гуманистов о роли народного языка, продолжавшийся в течение двух столетий.³⁶ И несмотря на это Данте именует итальянцев *Latini*,³⁷ ср.:

³³ О нем см.: В. Розанов. Бонифаций, апостол Германии // П. Виноградов (ред.). *Книга для чтения по истории средних веков I* (М. 1896) 278–322; *Lexikon des Mittelalters* s. v.

³⁴ Кстати, *vulgaricus* очень напоминает *romanicus*, всплывающее в Англии в VII–VIII вв., см. J. Kramer (прим. 25) 82–85, о чем см. в другой работе.

³⁵ Koll (прим. 29) 143 Anm. 200.

³⁶ См. А. Б. Черняк. Франсуа Ренуар, Фридрих Диц и проблема возникновения романских языков к середине XIX в. // А. В. Десницкая (ред.) *Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX в.* (Л. 1984) 278–279; Л. Г. Степанова. *Итальянская лингвистическая мысль XIV–XVI веков (от Данте до позднего Возрождения)* (СПб. 2000) 419–422.

³⁷ Но ср. ст.-ломб. *laín* < *latinus* “итальянец” (вторая половина XIII в.), см.: G. Holtus. *Zur Sprach- und Wortgeschichte von “latino” und “volgare” in Italien* // W. Dahmen, G. Holtus, J. Kramer, M. Metzeltin. *Latein und Romanisch* (Romanistisches Kolloquium I, Tübingen 1987) 342; Kramer (прим. 25) 100 ff.

Totum autem quod in Europa restat ab istis, tertium tenuit ydioma, licet nunc tripharium videatur; nam alii *oc*, alii *oil*, alii *si* affirmando locuntur, ut puta Yspani, Franci et Latini (*De vulgari eloquentia* I, 8).³⁸

Здесь уже в XIV в. латынь опять выходит на первый план (как потом в Кватроченто), и отсюда легко понять, какую огромную роль она играла в десятом.

2. Франция

Материалы по *vulgo* для Галлии/Франции собраны и обработаны специалистом по мерovingийской латыни М. ван Юйтфанге.³⁹ Они свидетельствуют о сохраняющейся позднеантичной традиции (см. выше), но представляют только лексический интерес. С *lingua vulgaris* все гораздо сложнее.

1) *Vita S. Sadalbergae* (abbesse de Laon †664?):⁴⁰

Vas quod lingua vulgari tunnam vocant.

Сосуд, который на народном языке называют tunnam (фр. *tonne*, *tonneau* “бочка”).

Это типичный пример раннесредневековой глоссы.

2) *Vita secunda S. Mummoleni* 18 (епископ г. Noyon-Tournai, на юге Бельгии, †686?):

Ecclesia siquidem Noviomensis Romana vulgariter lingua, Tornacensis vero Theutonica, maiori ex parte, utitur, utraque autem eruditiori latinorum

³⁸ Цит. по: М. Danesi. Latin vs. Romance in the Middle Ages: Dante's *De Vulgari Eloquentia* Revisited // Wright (прим. 31) 248–249; Holtus (прим. 37) 346. Италия политически не существовала во времена Данте, но он мог прибегнуть к перифразе: “народы Италии” и т. д. Впрочем, “итальянский (язык)” появляется уже у Брюнетто Латини (1260–1266).

³⁹ См. М. Van Uytffanghe. Les expressions du type “quod vulgo vocant” dans les textes latins antérieurs au Concile de Tours et aux Serments de Strasbourg: témoignages lexicologiques et sociologiques de la “langue rustique romaine”? // *ZRPh* 105 (1989) 28–49. Примеры представляют только лексикографический интерес, но автор рассматривает и прологи к исследованным им житиям.

⁴⁰ *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum V: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici* III (Hannoverae et Lipsiae 1910) 61, 11; см. М. Coens. Utriusque linguae peritus // *AnalBoll* 76 (1958) 139; Van Uytffanghe (прим. 31) 119.

eloquio, sicut gratia haec concessa fuerit, ad plenum respondere dinoscitur.⁴¹

Новиомская (= Нуайонская) церковь по большей части пользуется народным римским языком, а Торнакская тевтонским. Обе однако по милости Божией вполне соответствуют ученой латинской речи.

Этот пассаж из жития сохранил нам любопытное свидетельство о языковой ситуации на северной границе современной Франции (к востоку от Лилля). Конфликт между валлонами и фламандцами в Бельгии и сейчас не перестает быть острым, несмотря на смешение: под германскими фамилиями часто скрываются валлоны и наоборот.

3) Paschasius Ratbert,⁴² *Vita Adalhardi*⁴³ 77:

Quem si vulgo audisses, dulcifluus emanabat, si vero idem barbara, quam Teutiscam dicunt, lingua loqueretur, praeeminebat claritatis eloquio. Quod si Latine, iam ulterius prae aviditate dulcoris non erat spiritus⁴⁴ (Raynouard [прим. 26] XV: qui si vulgari, i. e. Romana lingua loqueretur).

Послушать его [проповедь. — А. Ч.] на народной речи, он источался сладостным потоком; когда же говорил на так называемом тевтонском, речь его выделялась ясностью; что же до латыни, захватывало дух от жажды сладости.

4) Вторая версия:

Qui si vulgari, i. e. Romana lingua loquebatur, omnium aliarum putaretur inscius; si vero theutonice, enitebat perfectius; si Latina, nulla omnino absolutius.⁴⁵

⁴¹ *Bibliotheca Hagiographica Latina* 6026; *Acta Sanctorum Belgii selecta* (Bruxelles 1783–1784) IV, 403–404; Muller (прим. 24) 12–13; D'A. S. A. Valle. *Bassa Latinità: Vocalismo* (Torino 1970) 5–7; Kramer (прим. 31); Van Uytenghe (прим. 31) 116.

⁴² Примерно 790–860, монах, затем аббат Корби, один из самых выдающихся писателей своего времени (один из его трактатов долго считали произведением бл. Иеронима): *Dictionnaire des lettres françaises. Le moyen âge* (Paris 1992) 1098–1100 s. v.

⁴³ Adalhardus/Adelardus, аббат монастыря Corbie, деп. Somme, основатель одноименного немецкого монастыря Korgey в Саксонии, 751/3–826. Он был родственником Карла Великого, политическим деятелем и писателем, другом Алкуина и Петра Дьякона; от его произведений сохранились лишь цитаты и упоминания: *Dictionnaire des lettres françaises* (прим. 42) 8–9.

⁴⁴ *Acta Sanctorum* Jan. 2 p. 109, 77; Migne. *PL* 120 col. 1546; Raynouard (прим. 26) XV; Fr. Diez. *Grammatik der romanischen Sprachen* (Bonn ²1858) 99; idem. *Grammatik der romanischen Sprachen* (Bonn ³1870) 119; Muller (прим. 24) 14; Van Uytenghe (прим. 31) 119.

⁴⁵ *Acta Sanctorum Belgii selecta* (n. 41) IV, 335; Koll (прим. 29) 108.

Если он говорил на народном, т. е. на романском языке, казалось, никаких других он не знает; если по-тевтонски, то блистал ещё большим совершенством; если на латыни, лучше вообще и не бывало.

5) *Acta Concilii Aix-la-Chapelle* (а. 789?):

Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares dici in ecclesiis (E. Baluze [ed.]. *Conciliarum nova collectio* XII p. 16).⁴⁶

Не подобает, чтобы в церкви пели гимны, сложенные мирянами и на народном языке.

Здесь приведено далеко не все, что может скрываться в многочисленных меровингских и каролингских житиях, хрониках и документах (специальных исследований нет). Кроме того надо учитывать и конкуренцию *lingua romana* и особенно античного *sermo rusticus*, *rusticitas* и т. д.

III. Sermo vulgaris = lingua theodisca

Уникальное *theodiscus* впервые засвидетельствовано в 786 г. в письме папского легата в Англии папе Адриану (772–795), в котором сообщалось между прочим, что решения местного собора были зачитаны “*tam latine quam theodisce*”.⁴⁷ В этом факте много необычного и неожиданного. Речь ведь не идет о банальной латинизации какого-то местного английского слова: соответствующие германские формы появляются только два века спустя и на континенте, это др.-в.-нем. *diutisk*, др.-сакс. *thiudisc*, давшие совр. *deutsch*. Кто такие были англосаксы, в Риме знали с самого начала (уже папа Григорий Великий [590–604] отправил в Англию в 596 г. специальную миссию с целью их евангелизации),⁴⁸ но и само слово *theodiscus* явно было хорошо известно в римской курии: оно не сопровождается пояснениями. Его создателем явно не был папский легат Георгий, епископ Остии и Амьена.⁴⁹

⁴⁶ Muller (прим. 24) 17.

⁴⁷ I. Reiffenstein. Bezeichnung der deutschen Gesamtsprache // *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung* III (Berlin 2003) 2191, 2. 1.

⁴⁸ О папе Григории I (Великом) см.: Б. Панченко. Италия и папство в VI в. // П. Виноградов (прим. 33) 247–277; *Dictionnaire des lettres françaises* (прим. 42) 575–578 (его *Moralia* и письма усердно читали). Во главе миссии был поставлен Августин, монах из монастыря Св. Андрея, организовавший три епископства: в Лондоне, Рочестере (к юго-востоку от Лондона) и Йорке. В англосаксонских монастырях был принят устав св. Бенедикта.

⁴⁹ Письмо было обнаружено только в 1894 г. Подробный анализ ранних свидетельств см.: Thomas (см. прим. 29) 326 ff.

Следующие по времени примеры принадлежат каролингской канцелярии: в приговоре баварскому герцогу Тассилону (788 г.);⁵⁰ затем знаменитое постановление Турского собора (813 г.) и т. д.

Есть два варианта объяснения:

1. Заимствование (= латинизация) гипотетического германского **theudisk*/*Peudisk*, скажем, из франкского по аналогии с *allodium*, *feudum*, *treuga*.⁵¹

2. Новообразование из заимствованных элементов *theod-isk* по типу лат. *vulg-aris* или *gent-ilis*.

В пользу первого (выдвинутого уже Я. Гриммом в 1840 г.) говорят варианты написаний в соответствии с диалектной фонетикой: *d-/t(h)-*, *-eo/-eu/-iu-* и т. д. Но на мой взгляд, нельзя исключать влияния немецких рефлексов корневого слова, ср. др.-в.-нем. *deot(a)/diota*, ср.-в.-нем. *diet/thiot* и т. д.

Против второго объяснения обычно выдвигается *diota* = лат. *gens*, *natio*, *plebs*, в то время как *vulgus* соответствует нем. *Volk*. Поэтому некоторые предпочитают как прототип *gentilis*,⁵² хотя это связано с семантическими трудностями. Кроме того считается, что для ранних германо-латинских языковых контактов кальки нехарактерны.⁵³ Все эти возражения лично мне не кажутся существенными: а) нем. *diota* не так уж крепко связано с *gens*⁵⁴ и б) калька все же есть: это *lesen* ‘собирать’ и ‘читать’, ср. лат. *lego*.

Родиной *theodiscus* теперь считают не Францию, а Италию.⁵⁵ На это указывает не только первое свидетельство 786 г., но и быстрая аккультурация этого ученого слова в итальянской среде: *lingua todesca* в *Chronicon Salernitanum* (978) с прямыми соответствиями в северо-итальянских диалектах.⁵⁶ От папской курии этот термин перешел

⁵⁰ За дезертирство в войне с аварами: *quod theodisca lingua harisliz* (= нем. *Heerschliß*) *dicitur*, см.: Thomas (прим. 29) 327. На процессе присутствовали не только франки, но и баварцы, саксы, лангобарды *vel ex omnibus provinciis, qui ... congregati fuerint*.

⁵¹ *treuga* ‘перемирие’ (ср. ит. исп. *tregua*, фр. *trêve*: W. Meyer-Lübke. *Romanisches etymologisches Wörterbuch* [Heidelberg 1972] 8927).

⁵² Thomas (прим. 29) 324.

⁵³ Reiffenstein (прим. 47) 2193–2194, 2.2.

⁵⁴ *peudo* ‘Stamm, Volk, Gruppe, Menge’ < idg. **tēuta* (оск. *touto* etc.) < idg. **tēu-* ‘schwellen’ (раз-, набухать), ср. лат. *totus*, нем. *Tausend*, как *Volk* и рус. *полк*, *полный*. Ср. еще М. Lexer. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch* (Leipzig 1974) 31 s. v. *diet* ‘... Volk, Leute (später oft verächtlich)’.

⁵⁵ Reiffenstein (прим. 47) 2194, 2.3, но в рамках первого варианта, т. е. заимствование из лангобардского: “Die Existenz des vorausliegenden volksprachlichen Wortes ist im Langobardischen sogut möglich wie nördlich der Alpen”, ср. 2200, 6.2.

⁵⁶ *Ci.* Reiffenstein (прим. 47) 2200, 6.2 и совр. ит. *tedesco*.

к каролингской канцелярии, а не наоборот. В поддержку этой гипотезы можно вспомнить, что раннесредневековая церковь признавала священными только три языка: еврейский, греческий и латынь. Все прочие – языки разных народов, “народные” языки. А поскольку общего названия для языков каролингской Германии явно не существовало, логично было воспользоваться уже имевшимся (sermo) *vulgaris*, по аналогии с которым и был сооружен *theodiscus*. Германский/немецкий, таким образом, сразу оказался на одной ступени с будущим итальянским, что несомненно способствовало успеху нового названия в Германии. В этом важнейшем предприятии, на мой взгляд, не мог не участвовать апостол Германии Бонифаций.

IV. *Lingua vulgaris* – δημοτική

О семантической идентичности терминов *lingua* (sermo) *vulgaris* и “димотика” особо рассуждать не приходится: и то и другое означает “народный язык”.⁵⁷ Дальше этого очевидного сближения дело, к сожалению, не пошло.⁵⁸

Более пристальный взгляд на историю греческого глоттонима обнаруживает любопытные факты. Прил. δημοτικός впервые появляется уже у Геродота;⁵⁹ глоттонимические контексты засвидетельствованы значительно позже, во II–IV вв.⁶⁰ Это

- 1) Лукиан (из Самосаты, 120 – после 180), *Hist. Conscr.* 22:

εἶτα μεταξύ οὕτως εὐτελῇ ὀνόματα καὶ δημοτικά καὶ πτωχικά πολλὰ παρενεβέβυστο.

...И среди этого вдруг вводит такие дешевые и простонародные, даже нищенские слова... (пер. С. В. Толстой [СПб 2001]);

⁵⁷ До своего современного названия новогреческий именовали “народным греческим”, ср. S. Portius. *Grammatica linguae graecae vulgaris* (1638); P. Thoma. *Nuovo Metodo per imparare Principi della Lingua greca volgare* (1709); P. Mercado. *Institutiones linguae graecae vulgaris* (1732); J. Callenberg. *Grammatica linguae graecae vulgaris* (1747) etc., см. A. Mirambel. Les “états de langue” dans la Grèce actuelle // *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris V* (Paris 1937) 22 n. 1.

⁵⁸ Ср. В. Дитрих (ученик Э. Косериу): “Der Problematik des Begriffes “Vulgär” griechisch sind wir uns dabei durchaus bewußt, hat doch dem “Vulgär” latein zugrundeliegende Volgare hier eher eine Entsprechung in dem Parellelbegriff der δημοτική” (W. Dietrich. *Griechisch und Romanisch* [Münsterische Beiträge zur romanischen Philologie 11, Münster 1995] 27).

⁵⁹ См. *LSJ* s. v.

⁶⁰ Мой материал заимствован из электронного тезауруса. Искренне благодарю М. М. Позднева за техническую помощь.

- 2) философ и ритор Максим Тирский (125–185), *Dialex.* 38, 4:

ἐν δημοτικῇ λέξει τε καὶ διανοίᾳ εἰθισμένα.

...(Вещи) обычные в народной речи и сознании;

- 3) знаменитый антиохийский писатель и ритор Либаний, *Declam.* 36, 52:

γλῶτταν τὴν ἐμοὶ δυσμενῇ, τὴν δημοτικὴν,

язык мне неприятный, народный.

Лукиан, несмотря на свою сатиру *Nigrinus*, симпатизировал Риму.⁶¹ Максим Тирский бывал и выступал в Риме;⁶² напротив, Либаний (друг императора Юлиана) не испытывал к римлянам никаких симпатий.⁶³ Важно другое: все наши свидетели родом из Сирии, самого культурного и самого важного форпоста римлян на Востоке (уже Август основал в Бейруте римскую колонию для своих ветеранов; вскоре там возникла знаменитая юридическая школа; грамматик Валерий Проб был родом из Бейрута и т. д.).⁶⁴ Так что “димотика” = *sermo vulgaris* не нововведение того или иного писателя, а нормальная языковая калька, в нужное время и в нужном месте.

Проблема здесь лишь в том, что ранние латинские заимствования в греческом – это почти исключительно технические термины, из военной или юридической сферы.⁶⁵ Тем не менее, можно указать на ἡ ἄνω Μυσία = Moesia superior у Приска (*Exc. de legat.* 145, 33 de Boor), Ἀφρικὴ вместо Λιβύη у Олимпиодора и Θρακία вместо Θράκη у Иоанна Лида и в словаре Гезихия.⁶⁶ Притом речь идет о случаях, засвидетельствованных в литературных текстах: в народном языке их было, конечно, намного больше.⁶⁷

⁶¹ См. M. Dubuisson. Problèmes du bilinguisme romain // *LEC* 47 (1979) 102, n. 89; 106, n. 109.

⁶² См. *Kl. Pauly* III 1115, 55.

⁶³ *Kl. Pauly* III 612–615 (H. Gärtner), особенно 614, 553–55: “Zur römischen Sprache und Literatur hatte Libanios kein Verhältnis”.

⁶⁴ О римской Сирии см. Th. Mommsen. *Römische Geschichte V. Die Provinzen von Caesar bis Diocletian* (Berlin 1909) 446 ff. (Kap. X); *ANRW* II, 8 (1977).

⁶⁵ A. Meillet. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Paris 1920) 235. См. также Ю. А. Лопашов. Латинская лексика в современном греческом языке // А. В. Десницкая (ред.). *Romano-Balkanica. Вопросы адаптации латинского языкового элемента в балканском ареале* (Л. 1987) 100–126.

⁶⁶ А. Б. Černjak. Θρακία (Θρακία): Eine neue spätgriechische Benennung für Thrakien // *Orpheus. Journal of Indo-European and Thracian Studies* 16 (2006) 5–7.

⁶⁷ Dietrich (прим. 58) 45, cp. Quint. I, 5, 58: ...et confessis quoque Graecis utimur verbis, ubi nostra desunt, sicut illi a nobis nonnumquam mutuuntur.

Предполагаемая нами калька – факт сам по себе весьма значимый. Он свидетельствует по крайней мере о распространенности и даже некоторой статусности латинского термина. Что касается греческого, то обнаруживается слабость позиций κοινή, которое вскоре бесследно исчезает. Возможно, это название народным никогда и не было, как им не стала в латинском греческая “микста”.⁶⁸

V. *Vulgaris* в современной романистической терминологии

Последние два раздела носят гипотетический характер, но в истории *lingua (sermo) vulgaris* бесспорного так много, что важность этого названия не могла не впечатлить европейский ученый мир. Так в 1756 г. мы получили “вульгарную латынь” как источник (праматерь) романских языков.

Термин удержался до сих пор и даже распространился, так как от романистов его переняли филологи-классики. Возникла некая пограничная зона, где успешно работали как романисты (Шухардт, Рольфс, Маурер, Косериу, Херман), так и классики (Лефстедт и шведская школа, Х. Михэеску). Недавно скончавшийся Вейко Вянянен может быть причисленным к обеим группам. В последнее время трехгодичные конгрессы “*Latin vulgaire – latin tardif*” (с 1985 г.) стали знаковым событием.

Но что такое “вульгарная латынь”? Ее почти всегда толкуют расширительно: народный (или язык плебса), разговорный и вообще язык среднего класса и т. д. – разбору этих интерпретаций посвящена чуть ли не треть капитального труда Рейхенкрона. Непросты отношения и с реконструируемым романским: после того как Шлейхер изобрел звездочку, ей стали пользоваться и романисты, далеко не всегда к удовольствию классиков.⁶⁹ Точку в этом споре, на мой взгляд, в какой-то степени поставил выдающийся немецкий филолог Ману Лейман с его формулой: “Вульгарная латынь” это засвидетельствованная, а “прароманский” реконструированная латинская база для романских языков.⁷⁰ В принципе эта формулировка правильна, хотя далеко не

⁶⁸ О миксте см.: А. Б. Черняк. Периодизация латыни у Исихора Севильского (*Isid. Etymol.* IX, 1) // *ALP* 2 (2006) 327–341, см. 336 слл.

⁶⁹ *Vulgärlateinische Substrate romanischer Wörter* Густава Гребера (*Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* I–VII) вызвали протесты именно своим названием.

⁷⁰ ““Vulgärlatein” das überlieferte, “Urromanisch” das erschlossene “Grundlatein” für die romanischen Sprachen”. M. Leumann. “Urromanisch” und “Vulgärlatein” // *Lingua Posnaniensis* 8 (1960) 1, ср.: Reichenkron (прим. 3) 361.

все вульгаризмы получили продолжение в романских языках. Кроме того, сама “латинская база” подвергается сомнению. В основе романских языков лежит, по моему мнению, креолиз(ир)ованный латино-греческий пиджин: слишком сильные изменения претерпела морфосинтаксическая структура латыни в отличие, скажем, от греческого, имевшего с самого начала артикль и сохранившего синтетический пассив. Но об этом в другом месте.

А. Б. Черняк

Институт лингвистических исследований РАН

L'histoire du terme (*sermo*) *vulgaris* est présentée en cinq paragraphes. I (“République et Empire”) traite des faits bien connus; pourtant il est surprenant de voir le recul et une certaine disparition du terme à partir du I s. de n. è. L'influence de la langue parlée d'Italie (cf. it. *volgare*) et, par conséquence, l'opposition des puristes? Le paragraphe II (“Moyen Age”) rassemble les témoignages médiévaux, tant en Italie que dans la France (pré)carolingienne, ce qui n'est point facile pour cette dernière. III (“*Sermo vulgaris* = *lingua theodisca*”) – *theodiscus* est un calque de *vulgaris* que la curie papale a créé à l'occasion de la mission de Boniface en Allemagne. IV (“*Lingua vulgaris* – δημοτική”) – le terme grec apparaît en Syrie au cours du II s. de n.è. (Lucien, Maxime de Tyr, Libanios), calqué sans aucune doute du lat. *vulgaris*, le mot κοινή n'étant jamais populaire. V (“*Vulgaris* dans la terminologie linguistique romane”) – le terme “latin vulgaire” peut s'appliquer aux vulgarismes attestés par écrit (mots, tours, textes etc.), selon la solution proposée en 1960 par M. Leumann.

"OIKUMENISCHE GESCHICHTE": DIE BEGRÜNDUNG VON UNIVERSALGESCHICHTSSCHREIBUNG BEI DIODOR VON SIZILIEN

§ 1 Gegenstand und Thema

§ 1.1 Diodors *Bibliotheca Historica*

1. Die einzige antike, wenigstens zur Hälfte etwa erhaltene Universalgeschichte verdanken wir Diodor von Sizilien. Sie beginnt mit der Kosmogonie und Menschwerdung und reicht bis zur Etablierung der Stadt am Tiber als *caput mundi*, des *imperium Romanum* als eines Weltreichs im ersten vorchristlichen Jahrhundert.¹ Diodor ist Provinziale, er versteht Latein,² ist wohlhabend, reist in Asien und Ägypten,³ studiert in Alexandria und in Rom. Er gehört nicht zur Klientel eines stadtrömischen Patriziers. Sein Geschichtswerk ist keinem der Mächtigen dediziert. Diodor ist kein Politiker wie vor ihm Polybios, kein Fachwissenschaftler wie sein Zeitgenosse Strabo, der Geograph und Historiker, und kein Philosoph wie Poseidonios, der Stoiker und Historiker.

Dreißig Jahre lang, etwa von 60–30 v. Chr., hat er an dem Werk gearbeitet, längere Zeit in Rom. Hier erlebte er die überwältigende Größe der Stadt, deren Macht sich "bis zu den Grenzen der Oikumene ausstreckt"⁴ (διατείνουσα τῇ δυνάμει πρὸς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης). Oikumenische Geschichte wurde hier sichtbar gemacht. Rom versteht und inszeniert sich als "Haupt" und "Heimat" des Imperium, als "Epitome der Oikumene", als "Asyl" und "Tempel der ganzen Welt".⁵ Aber Diodor schreibt nicht

¹ Das letzte Buch Diodors endet mit den Ereignissen der 60er Jahre. Das späteste von Diodor berichtete Ereignis ist die Einsetzung einer römischen Kolonie in Tauromenion/Sizilien, bald nach 36 (Diodor 16, 7, 1). K. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century* (Princeton N. J. 1990) 172, 176, diskutiert mögliche Zeitpunkte für das Ende des Werks.

² Diod. 1, 4, 3–4. – Römisches Bürgerrecht für ganz Sizilien: Diod. 13, 35, 3; 16, 70, 6.

³ Diod. 1, 44, 1; 1, 83, 8–9; vgl. 17, 52; Autopsie für Historiker: Polybios 3, 59.

⁴ Diod. 1, 4, 2–4.

⁵ Belege bei Hubert Cancik, "Caput mundi. Rom im Diskurs 'Zentralität'", in: H. Cancik, A. Schäfer, W. Spickermann (Hgg.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum* (Tübingen 2006) 9–20.

ab urbe condita, sondern *prima ab origine mundi*, nicht romzentriert mit Blick von der *Urbs* auf die Provinzen, sondern in kosmopolitischer Absicht und mit etwas sizilischem Patriotismus.

2. Diodor hat sein Geschichtswerk nicht „Universalgeschichte“ genannt, obschon κοινὰ ἱστορία oder καθολικὴ ἱστορία damals durchaus möglich gewesen wären. Er hat vielmehr einen neuartigen und verblüffenden Titel gewählt: Βιβλιοθήκη ἱστορικὴ.⁶ Plinius bezeugt die lateinische Fassung: *bibliotheca historica*.⁷ Βιβλιοθήκη ist ein Regal mit Fächern zur Aufbewahrung von Buchrollen und der Name für die Bibliothek schlechthin, die alexandrinische.⁸ Diodor hat ungefähr fünfzig Werke, einige davon Werke mit vielen Bänden, in seine Bibliothek aufgenommen. Eine einzige Bibliothek, aber aus vielen Büchern: das ist ein anschaulicher und zutreffender Titel für Diodors Universalgeschichte. Die Βιβλιοθήκη ist eine Kompilation, die Originalautoren sind häufig genannt, ihr Text aber von Diodor bearbeitet, Sprache und Stil weitgehend vereinheitlicht. Diodor verfährt also anders als etwa Photios (ca. 810 – ca. 893).⁹ Der hochgebildete Patriarch von Konstantinopel zitiert in seiner Βιβλιοθήκη mehr als 300 Werke ausführlich mit Angabe von Autor und Titel und mit einer literargeschichtlichen Würdigung; die Texte werden epitomiert, aber ihr Wortlaut nicht angetastet. Diodor dagegen stellt aus vielen Vorlagen eine einheitliche Fassung her. Die Einheit der Darstellung (μία σύνταξις, 1, 1, 3) entspricht, nach Diodors Vorstellung, der Einheit der Universalgeschichte aus den Geschichten so vieler Menschen an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten.

Der Aufbau des Gesamtwerks läßt sich folgendermaßen skizzieren:

- B. 1–6 Von Kosmogonie, Theogonie, Anthropogonie bis zum Troianischen Krieg;
 - 1–3 Archaeologien der Barbaren;
 - 4–6 Archaeologien der Hellenen.
- B. 7–17 Vom Troianischen Krieg bis Alexander (324/23).
- B. 18–29 Diadochen (Makedonien, Syrien – Indien, Ägypten).
- B. 30–40 Rom übernimmt die Diadochenreiche;
 - Triumph des Pompeius über die Oikumene, 61 v. Chr.

⁶ So die Handschriften Diodors.

⁷ Plin. *HN*, praefatio.

⁸ Vgl. Diod. 1, 49, 3. – L. Canfora, *Die verschwundene Bibliothek* (Berlin 1988) 84 ff.; Sacks (o. Anm. 1) 77.

⁹ T. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliothek* (Uppsala 1975); W. T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius* (Washington, DC 1980). – Zu diesem Typ Sammel-literatur vgl. Flavius Iosephus, *Contra Apionem*; Clemens Alexandrinus, *Stromateis*; Eusebius, *Kirchengeschichte* und *Praeparatio evangelica*.

§ 1.2 Antike Universalgeschichtsschreibung

1. Diodors Œuvre ist wissenschaftliche Historiographie mit einer geschichtsphilosophischen Einführung (1, 1 – 1, 2). Der gelehrte und rationalistische Anspruch wird auch für die ungewisse Urgeschichte und die mythische Frühgeschichte erhoben, indem deren Unsicherheit, Widersprüchlichkeit, Unwahrscheinlichkeit immer wieder betont wird. Diodor erzählt nicht die lokalen Mythen der hellenischen Stämme, Städte, Flüsse, sondern universale Mythen, die alle Menschen betreffen. Die Kosmogonien, Anthropogonien und die Diffusion der elementaren und allgemeinen Kulturtechniken (Ackerbau, Weinbau, Schrift u. a. m.) bewirken die Einheit der Menschheit und bilden so die mythische Grundlage für seine Universalgeschichte. Sein geographisches Weltbild umfaßt die drei Kontinente, mißt von Ozean zu Ozean, vom Aufgang bis zum Sonnenuntergang. Seit Osiris, Ninos und Semiramis sind Asien, Europa, Libyen (Äthiopien, Afrika) der Raum der Geschichte. So wird es evident, wie König Priamos von Troia, auf der Schwelle von der mythischen zur historischen Epoche der Geschichte, ein ‚Vasall‘ des Ninos, des Assyrsers, sein und dieser ihm einen anderen Vasallen, Memnon, den Aithiopier, zu Hilfe schicken kann.

Zur Mythographie kommt die ethnographische Paradoxographie.¹⁰ Diodor zeigt die unglaublichen (ἄπιστον) Möglichkeiten menschlicher Lebensformen, die erstaunlichen (θαυμάσιον) Anpassungsleistungen an trockene, heiße, feuchte, eisige Umwelt – in der Wüste, an der Küste, auf Inseln, im Norden, wo sogar die größten Flüsse zufrieren, und im Süden, wo die Erde so heiß wird, daß sie ohne Sandalen nicht betreten werden kann.¹¹ Dabei ist die geographische Entfernung zwischen den Extremen gering. Diodor kann sogar eine Zahl angeben und so zeigen, daß die Welt als ganze ausgemessen ist. Vom eisigen Skythien sind es bis zum heißen Äthiopien nur vierundzwanzig Tage.¹²

2. Diodors Anthropogonie ist polygenetisch, geschieht gleichzeitig an verschiedenen Orten.¹³ Die Diffusion der Kulturgüter und -techniken dagegen kommt aus einem Zentrum, Ägypten. Diodor ist, im Grundsatz und allgemein, so wenig hellenozentrisch wie romzentrisch. Er schreibt vielmehr in mythologischen Farben eine allgemeine Zivilisierungsgeschichte, die nicht in ein ptolemäisches oder römisches Weltreich, sondern in Kosmopolis mündet. Die Verbreitung der Kultur ist ein Prozeß der Humanisierung: Aus wilder Roheit (ἀγριότης) wird ein “zahmes Leben”. Kultur

¹⁰ Besonders in Diod., Buch 3: Ichthyophagen, Trogodyten, die ἀπαθείς ἄνθρωποι; zur Terminologie: 3, 30, 4; 3, 35, 1. Vgl. H. Cancik, H. Cancik-Lindemaier, “‘Parallels’ – How the Ancients Compared Their Religions”, *Hyperboreus* 7 (2001) 308–323.

¹¹ Diod. 3, 34, 3.

¹² Diod. 3, 34, 7.

¹³ Diod. 1, 8, 4.

wird erfunden, gelehrt und gelernt. Die Kulturbringer sind “Wohltäter” (εὐεργέτης). Dieser Faden einer Kulturgeschichte zieht sich durch das ganze Werk: von Osiris, Dionysos, Herakles und Zeus¹⁴ zu Alexander, der durch Umsiedlungen und Heiraten Europa und Asien “zu allgemeiner Eintracht und durch Verwandtschaft bedingter Freundschaft” vereinigen will.¹⁵

Ein Beispiel möge die Form, die das Thema Kulturgeschichte in der historischen Epoche annimmt, veranschaulichen. Zum Jahre 366 v. Chr. berichtet Diodor, nach der Datierung, den Kampf um Oropos (Attika), “zugleich” wird der Aufbau von Kos beschrieben, und “zugleich” kommt eine Gesandtschaft des Perserkönigs zu den Griechen. Dann fährt Diodor fort:¹⁶

Es gab aber zu diesen Zeiten Männer im Bildungswesen (κατὰ παιδείαν), der Erinnerung wert: Isokrates, der Redner und dessen Schüler und Aristoteles, der Philosoph; dazu Anaximenes aus Lampsakos und Platon von Athen; dazu die letzten pythagoreischen Philosophen und Xenophon, der die Historien verfaßte, in sehr hohem Alter – er erwähnt nämlich das Ende des Epameinondas, das kurz zuvor geschehen war –, und Aristipp und Antisthenes, zu diesen aber noch Aischines von Sphettos, der Sokratiker.

Darauf folgt unmittelbar die Datierung für das nächste Jahr (365 v. Chr.) und ein neues Kapitel.

3. Diodor gibt sich als den ersten, der “die Überlieferung der Geschichte des gesamten Kosmos” in einem einzigen Werke darstellt, “als wäre es die einer einzigen Stadt”.¹⁷ Die Geschichtsschreiber vor ihm hätten nur Teilgeschichten geschrieben; sie hätten die Geschichten der Barbaren oder die mythische Epoche ausgelassen, hätten die eigene Zeitgeschichte nicht erreicht.¹⁸ Diodor hat sie alle benutzt, erhebliche Textpartien seiner Vorgänger in seine Bibliothek eingestellt. Die folgende Liste nennt seine wichtigsten Autoren:¹⁹

Agatharchides von Knidos (2. Jh. v. Chr.; nr. 86): Über Asia, 10 B.; Über das Rote Meer; Εὐρωπικά, 49 B.; Peripatetiker (nr. 86 T1), bei Diod. z. B. 3, 11–48.

¹⁴ Diod. 3, 61, 4–6; 5, 71, 7–72, 2.

¹⁵ Diod. 18, 4, 4; Alexander, der Heraklide: 17, 1.

¹⁶ Diod. 15, 76–77.

¹⁷ Diod. 1, 3, 6 mit Bezug auf 1, 1, 3: “die Universalgeschichte der Oikumene wie die einer einzigen Stadt aufschreiben”.

¹⁸ Diod. 1, 3, 1–8. – Ähnlich argumentiert Eusebius von Caesarea (*Hist. eccl.* 1, 1): er habe “als erster” eine “Kirchengeschichte” geschrieben; vor ihm gebe es nur “verstreute Erinnerungen”, die er, Eusebius, in einen organischen Zusammenhang gebracht habe (συναποποιῆσαι).

¹⁹ Die Bücher in Diodors *Bibliothek*; Auswahl; die Nummern in Klammern sind die Autorennummern bei Felix Jacoby, *FGrHist*.

Apollodor von Athen (nr. 244): Χρονικά, vom Fall Troias bis ins 2. Jh. v. Chr.; Universalchronik inklusive Kulturgeschichte; bei Diodor z. B. 1, 5; 15, 76.

Ephoros von Kyme (4. Jh. v. Chr.; nr. 70): Ἱστορίαι, 30 B.; Κοινὰι πρόξεις – Universalgeschichte von der Rückkehr der Herakliden bis 4. Jh.: Quelle für hellenische und sizilische Geschichte bei Diodor (X–XX); vgl. Timaios.

Euhemerios von Messene (nr. 63): Ἱερὰ ἀναγραφὴ bei Diodor 6, 1; die ‘Götter’ waren sterbliche Wohltäter der Menschen.

Hekataios von Abdera (4. Jh. v. Chr.; nr. 264): Αἰγυπτιακά; Historiker und Philosoph; bei Diodor I (Ägypten); 2, 47 (Hyperboreer); XL (Juden).

Iambulos (4./1. Jh. v. Chr.): Die Sonnen-Inseln, bei Diodor 2, 55–60; er nennt Pataliputhra und seinen philhellenischen König (2, 60, 2).

(Kastor von Rhodos (1. Jh. v. Chr.; nr. 250): Universalchronik von Ninos bis Pompeius; Benutzung durch Diodor unsicher).

Ktesias von Knidos (4. Jh.; nr. 688): Περσικά, 13 B.; B. 1: Ἀσσυριακά, bei Diodor II.

Megasthenes (um 300; nr. 715): Indien, bei Diodor 2, 35–42.

Polybios von Megalopolis (200 – ca. 118; nr. 173): Ἱστορίαι, 40 B. (Universalgeschichte von 220–144); Einheit der Mittelmeerwelt durch Rom (Pol. 1, 3, 3). Ephoros, sein einziger Vorgänger in der Abfassung von Weltgeschichte (Pol. 5, 33, 2).

Poseidonios von Apameia/Syrien (ca. 135–51 v. Chr.; nr. 87): Ἱστορίαι, 52 B. (Fortsetzung von Polybios); Über den Ozean, bei Diodor 4, 20 (nr. 87 F 58).

Timaios von Tauromenion (ca. 350 – ca. 260 v. Chr.; nr. 566): Ἱστορίαι (Σικελικάι), 38 B.; bei Diodor IV (Sizilische Geschichten); vgl. Diodor 4, 21, 7. Vgl. allerdings die Warnungen von Ed. Schwartz, “Diodor”, in: *RE* V (1903) 677.

Die Übersicht lehrt, daß Diodors Anspruch berechtigt ist, der erste zu sein, der “eine universale Konzeption von Raum und Zeit, in der die Menschheit der Akteur ist”, in der Historiographie verwirklicht hat.²⁰ Ephoros hatte die Geschichten der griechischen Stämme, Staaten und Kolonien beschrieben und dazu die der Barbaren, wenn und soweit sie an diesen Geschichten beteiligt waren. Diodor übernimmt das Konzept der “Universalgeschichte” (κοινὰι πρόξεις), lobt die Einteilung des Stoffes (οἰκονομία) bei Ephoros, die Einheit der Bücher, die Strukturierung durch

²⁰ J. M. Alonso-Núñez, “The Emergence of Universal Historiography from the 4th to the 2nd centuries”, in: H. Verdin et al. (Hg.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4. to the 2. Centuries BC: Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24 – 26 May 1988* (Leuven 1990) 173–192.

Prooemien vor jedem Buch. Aber nur 750 Jahre nach der Rückkehr der Herakliden habe Ephoros dargestellt, nicht die Urgeschichte und die heroische Epoche.²¹

Andererseits versuchten sich gleichzeitig mit und bald nach Diodor weitere Autoren an einer Darstellung der Universalgeschichte. Pompeius Trogus schreibt seit etwa 30 v. Chr. seine "Historien des ganzen Erdkreises", "die Geschichten aller Epochen, Könige, Nationen und Völker".²² Nikolaos von Damaskus, Diplomat, Historiker und Peripatetiker, füllt gar 144 Bücher mit Weltgeschichte von den Anfängen bis zum Tode Herodes' des Großen (4 v. Chr.).²³ P. Ovidius Naso (43 v. Chr. – 17 n. Chr.), um abschließend auch einen lateinischen Autor zu nennen, dichtet seine metamorphotische Weltgeschichte "vom ersten Ursprung des Kosmos" bis auf seine eigene Zeit, fünfzehn Bücher, in einem fortlaufenden Lied.²⁴

§ 2 Das Programm im ersten Prolog: "gemeinsame Geschichten"

1. Diodor hat eine Universalgeschichte geschrieben und sich, nach der Abfassung und vor der Gesamtpublikation,²⁵ in einem umfangreichen Prolog (1, 1–5) Rechenschaft gegeben über das, was er da unternommen hatte. Der Aufbau des Prologs läßt sich folgendermaßen skizzieren:

1. Universalgeschichte

1.1 "Die gemeinsamen Geschichten" (κοινὰ ἱστορίαι) (1, 1):

Ihr Nutzen für das "gemeinsame Leben" aller Menschen:

Erfahrung, Verständnis (ἐμπειρία, σύνεσις), Belehrung (διδασκαλία);

die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte zeigt die Notwendigkeit von Universalgeschichtsschreibung.

1.2 Die Aufgaben der Historia (1, 2):

Todlosigkeit durch Historia (1, 2, 4) und Verbreitung über die ganze Oikumene (1, 2, 8).

²¹ Ephoros bei Diodor 4, 1, 3; 5, 1, 4; 16, 14, 3; 16, 76, 5. – Das Geschichtsbild des Ephoros entsteht vor den Eroberungen Alexanders.

²² So die Angabe des Themas in der Vorrede des Justinus, des Epitomators der 44 Bücher *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus.

²³ *FGrHist* nr. 90.

²⁴ Vgl. die Weltgeschichte des römischen Volkes bei M. Terentius Varro (116–27 v. Chr.), *de gente populi Romani*. – Zu der Epochengliederung *spatium incertum* / *fabulosum* / *historicum* vgl. H. Cancik, "Das Ende von Welt, Geschichte, Person in der griechischen und römischen Antike", in: ders., *Römische Religion im Kontext. Gesammelte Aufsätze I*, hg. von Hildegard Cancik-Lindemaier (Tübingen 2008) 263–308, § 3.

²⁵ Diod. 1, 4, 6.

2. Die Bibliothek

2.1 Vorgänger in Universalgeschichtsschreibung (1, 3):

Ziel: “die der *Mneme* übergebenen Handlungen des ganzen Kosmos insgesamt, wie die einer einzigen Polis, niederschreiben, anfangend von den archaischen Zeiten möglichst bis zur eigenen Gegenwart” (1, 3, 6).

2.2 Der Autor (1, 4, 1–4):

Selbstzeugnis: 30-jährige Arbeit; Reisen; Aufenthalt in Rom: “dessen Macht bis zu den Enden der Oikumene hinreicht” (1, 4, 3).

2.3 Das Werk (1, 4, 5 – 1, 5, 1):

Aufbau des Gesamtwerks: $(3 + 3) + 11 + 23 = 40$ Bücher;
Von den Anfängen bis zu Caesars Gallischem Krieg (59 v. Chr. = 1. Jahr der 180. Olympiade, als Herodes in Athen Archon war);
Umfang: Diodor berichtet von 1.138 Jahren ab dem Fall Troias, d. h. bis zum Jahr 46 v. Chr., was seiner ersten Angabe widerspricht (s. u. S. 179 mit Anm. 59).

Es folgen Kosmogonie und Anthropogonie (1, 6 ff.).

2. Diodor begründet sein Vorhaben höchst anspruchsvoll mit einer neuartigen historischen Situation und einem neuen Subjekt der Geschichte: nicht weniger als “alle Menschen”, die Menschheit, die Oikumene. Trotz räumlicher und zeitlicher Distanzen – immerhin von der Anthropogonie bis Caesar – bilden “alle Menschen” eine Einheit; sie sind miteinander “verwandt”, haben ein “gemeinschaftliches Leben” und demzufolge “gemeinsame Handlungen” (κοινὰ πράξεις) und “gemeinsame Historien”.

Das Geschichtssubjekt ‘Menschheit’ wird erfaßt mit Kategorien von ‘Familie’ (“Verwandtschaft”) und Staat: “wie eine einzige Stadt”. Deshalb muß auch die Geschichtsschreibung, ihrem Gegenstand gemäß, eine einheitliche Darstellung schaffen: μία σύνταξις. Diodor schreibt (1, 1, 1–3):

Es wäre gerecht, daß alle Menschen großen Dank denen zuteilen, die Universalgeschichten (κοινὰς ἱστορίας) erarbeiteten, weil sie mit privaten Mühen dem Leben der Gemeinschaft (κοινὸς βίος) zu nutzen erstrebten. [...] Die aus der Geschichte sich ergebende Einsicht in das Versagen und die Errungenschaften (κατόρθωμα) der anderen bietet Lehre (διδασκαλία) ohne Erfahrung der Übel.

Weiterhin erstrebten (diese Geschichtsschreiber), alle Menschen, die durch ihre gegenseitige Verwandtschaft (συγγένεια) zwar verbunden, nach Orten und Zeiten aber getrennt sind, unter ein- und dieselbe Ordnung (sc. einer Universalgeschichte) zusammen zu führen.

Dadurch werden die Geschichtsschreiber gleichsam Helfer der göttlichen Vorsehung (θεία πρόνοια).

Diese nämlich hat die Ordnungen der sichtbaren Gestirne und die Naturen der Menschen in eine gemeinsame Beziehung (κοινή ἀναλογία) gesetzt und dreht (sie) so herum andauernd den ganzen Aeon und teilt dabei aus dem Schicksal (πεπωμένη) jedem zu, was ihm zufällt.

Und die Geschichtsschreiber schreiben die allgemeinen Taten der Welt (κοινὰ τῆς οἰκουμένης πράξεις) auf, wie die einer einzigen Stadt und weisen so ihre eigene Geschichtsschreibung aus als eine einzige Rechenschaftsablage und ein gemeinsames Verwaltungsamt über das, was sich vollendet hat.

3. Diese Begründung und die Bestimmung der Aufgaben von Historia als “Tugendwächter”, “Zeuge der Bosheit”, “Prophetin der Wahrheit”, “Anklägerin” (1, 2, 8) benutzen philosophische, stoisierende Sprache. Diodor rechtfertigt diesen Sprachgebrauch, indem er die Historia zur “Metropolis der ganzen Philosophie” erklärt (1, 2, 2). So leistet der Historiker, wozu der Philosoph berufen wird: Er soll das Leben eines Zeugen führen, sagt Epiktet (ca. 50 – 125/30 n. Chr.).²⁶ Er soll Bote, Späher, Herold sein, auch “Bruder”, denn die Gottheit ist Vater aller Menschen. Im Sinne dieser stoischen Theologie ist der Universalhistoriker, der die Einheit der Menschen in seiner σύνταξις darstellt, “sozusagen” (ὥσπερ) ein “Helfer” der göttlichen Vorsehung, die auf andere Weise diese Einheit herstellt.

Die Begründung ist so anspruchsvoll, daß Poseidonios von Apamea, “zugleich Philosoph und Historiker”,²⁷ als Quelle vermutet wird. Luciano Canfora bestimmt, in Anschluß und Fortsetzung von Karl Reinhardt, folgende Argumente Diodors als poseidonisches Gut:²⁸

a) Einheit der Menschheit; b) die Historiker sind Gehilfen der Vorsehung; c) die Vorsehung leitet die Gestirne und die Menschen; d) die Gestirne haben eine Verbindung (συνδεσμός) mit den Menschen; e) die Historie ist die Metropolis der Philosophie (1, 2, 2); f) philosophische Terminologie in 1, 1–2.

Die Verbindung von Philosophie und Geschichte, wie Diodor sie postuliert, ist nicht ungewöhnlich. Konrad Gaiser hat Platons Spekulationen über Zeit und Geschichte zusammengestellt.²⁹ Die Verwissenschaftlichung der Geschichte in der Schule des Aristoteles ist durchgreifend: Die Peripa-

²⁶ Arrian, *Epict. Diss.* 1, 29, 47: “wie ein Zeuge”; 3, 22.

²⁷ *FGrHist* nr. 87 T 4; vgl. T 15; vgl. Strabo 1, 1: “Die Aufgabe für den Philosophen, glauben wir, ist, wenn überhaupt irgendeine, die Geographie, die wir nun betrachten wollen.” (Folgt Liste von Vorgängern, u. a. Homer, Anaximander, Polybios, Poseidonios; Universalgeographie; Lob des römischen Imperium; Stoiker; 1, 4, 6: Westroute von Spanien nach Indien).

²⁸ L. Canfora, “Le but de l’historiographie selon Diodore”, in: H. Verdin et al. (Hg.), *Purposes of History* (o. Anm. 20) 317.

²⁹ K. Gaiser, *Platon und die Geschichte* (Stuttgart – Bad Cannstatt 1961).

tetiker erfassen historische Quellen, schreiben Verfassungs- und Kulturgeschichte, untersuchen die Regeln der Geschichtsschreibung, schaffen aus Ethik und Geschichte die Wissenschaft von der Politik.³⁰ Hekataios von Abdera, ein wichtiges Buch in Diodors Bibliothek, ist Schüler des Skeptikers Pyrrhon.³¹ Agatharchides ist Peripatetiker und Historiker.³² Das Geschichtswerk des Poseidonios, heißt es, wurzelt “in der stoischen Weltauffassung, wie Orosius im Christentum, Thukydides in der Aufklärung und Taine im Positivismus”.³³ Strabo von Amaseia, Historiker und Geograph, bekennt sich ausdrücklich zur Stoa.³⁴ Nikolaos von Damaskus schrieb nicht nur 144 Bücher *Katholische Geschichte*, sondern auch über die Philosophie des Aristoteles und heißt deshalb “der Philosoph”.³⁵

In diesen Zusammenhang stellt sich, selbstbewußt, anspruchsvoll Diodor mit seiner Begründung von oikumenischer als Menschheitsgeschichte.

§ 3 Die Durchführung des Programms

§ 3.1 Die Konstruktion der Universalgeschichte

1. Mit diesem anspruchsvollen universalhistorischen Programm in Diodors erstem Prolog ist die Darstellung des “Geschichtsraumes” (*spatium historicum*) seit dem Troianischen Krieg beziehungsweise der ersten Olympiade nur lose verbunden.³⁶ Die Prologe der folgenden Bücher verknüpfen durch ausführliche Resumés und Ausblicke die Bücher und Buchgruppen auf der narrativen und methodologischen Ebene.³⁷ Sie explizieren jedoch nicht die universalgeschichtliche Bedeutung der jeweiligen Ereignis-

³⁰ H. Patzer, *Die Entstehung der wissenschaftlichen Politik bei den Griechen* (Wiesbaden 1966); vgl. H. Cancik, “Zur Verwissenschaftlichung des historischen Diskurses bei den Griechen”, in: E. Blum, W. Johnstone, Ch. Marksches (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?* (Münster 2005) 87–100.

³¹ *FGrHist* nr. 264, T 3; Josephus, *Contra Apionem* 1, 22; Plutarch, *Lykurgos* 20; vgl. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I* (Jerusalem 1974) 22–24 und 26–44 (Pseudo-Hekataios).

³² Strabo 14, 2, 15 (*FGrHist* nr. 86 T 1): ὁ ἐκ τῶν Περιπάτων, ἀνὴρ συγγραφεύς.

³³ F. Jacoby, Kommentar zu *FGrHist* nr. 87 (S. 161), in Zustimmung zu Karl Reinhardt. Ebenso Canfora (o. Anm. 28) 317: “Poseidonios est le seul philosophe classique qui se soit engagé dans une grande œuvre historiographique.” Doch: “le seul” geht zu weit.

³⁴ Strabo 7, 3, 4; 1, 2, 34; 2, 3, 8; bei Stephanos von Byzanz heißt er “der stoische Philosoph”; *FGrHist* nr. 91.

³⁵ *FGrHist* nr. 90 (ca. 64 bis nach 4 v. Chr.); sein philosophisches Werk ist in syrischer Übersetzung überliefert; Averroes hat es benutzt.

³⁶ Lukian (*Quomodo*, cap. 23) kritisiert übermäßig lange, im tragischen Stil verfaßte Prooemien, die ein kleines kümmerliches Werk einleiten; sie seien wie ein kleiner Erosknabe, der sich die riesige Maske des Herakles oder eines Titanen aufsetzt.

³⁷ Methodologie: Prolog zu B. 15: Darstellungsprobleme; zu B. 14: Lob, Tadel, Geschichtsschreibung; zu B. 20: die Rede in einem Geschichtswerk.

nisse, greifen auch nicht einzelne Themen des ersten Prologs auf, etwa “Vorsehung”, “Tyche”, “Verwandtschaft der Menschen”. In ähnlicher Weise bildet der Tod Alexanders zwar in der Gesamtdisposition, die im ersten Prolog gegeben wird, einen wichtigen Einschnitt; aber der Bericht selbst expliziert nicht, wie wir erwarten würden, die universalgeschichtliche Bedeutung des Ereignisses.³⁸

2. Eine homogene Chronologie ermöglicht Synchronismen von Olympioniken, Archonten, Consuln und die Bildung von Jahressummen großer Zeitmengen und heterogener Räume. Diese Chronologie und eine Art Universalgeographie bilden den äußeren Rahmen von Diodors Weltgeschichte. Sein Gesamtwerk, so berechnet Diodor, umfasse mehr als 1.100 Jahre (13, 1, 2); von der Einnahme Troias bis zur Auflösung der athenischen Hegemonie seien es 779 Jahre (14, 2, 4); von Karanus, dem ersten König von Makedonien, bis Alexander 453 Jahre (7, 15, 3).

Die Ausbreitung der Kultur in alle Weltteile, wie sie in den Archäologien der Barbaren und Hellenen beschrieben wird (Buch 1 bis Buch 6), konstituiert den Raum der Oikumene.³⁹ Die Ägypter schicken Kolonien “über die ganze Oikumene hin”, den Belos nach Mesopotamien, wo er eine Stadt und die Religion und Astrologie nach ägyptischem Muster einrichtet. Osiris war, so Diodor, ein ehrgeiziger Wohltäter; er durchzog “die ganze Oikumene” und “lehrte das Geschlecht der Menschen” den Weinbau und den Getreideanbau; er beendete die “Wildheit” und gab ihnen die “zivilisierte Lebensform” (δίαίτια ἡμερος). Diese Wohltat begründete ihm göttliche Verehrung.⁴⁰ Allgemeiner “Nutzen” für “alle” Menschen, die Kultur “lernen”, die Kulturbringer als “Wohltäter” ehren, die Städtegründer, Gesetzgeber, Wissenschaftler und Erfinder (τέχνας ἐξευρεῖν):⁴¹ Dies sind Leitmotive der mythischen und historischen Kulturgeschichte bei Diodor. Er erklärt auf diese Weise die Verehrung der Kulturbringer “bei allen Menschen”, sie ist eine ‘Universalreligion’. Herakles ist “über die ganze Oikumene gezogen”, hat dem “Geschlecht der Menschen” Gutes getan, “die Oikumene zivilisiert” und so Unsterblichkeit erlangt.⁴² Die Geschichte (ἱστορία) vom Argonautenzug gibt Diodor noch einmal Gelegenheit, einen großen, homogenen Raum zu entwerfen, in dem seine Weltgeschichte

³⁸ Diod. 1, 4, 6 und 17, 1 (Bezug auf ‘Ruhm’) und 17, 116–118 (Nekrolog, Todesursache).

³⁹ Vgl. hier § 1. 2.

⁴⁰ Diod. 1, 17, 1 f.; vgl. 1, 15, 8–16 über Hermes, Osiris’ Mitarbeiter.

⁴¹ Diod. 1, 1, 1–2; 1, 2, 1.

⁴² Diod. 4, 53, 7; vgl. 4, 48, 6: die Dioskuren “bei allen Menschen”; 4, 1–5: Dionysos begeht “fast die ganze Oikumene”, lehrt und straft die Unfrommen, erfindet Agone und Theater; 4, 8–38: Herakles “zivilisiert”: 4, 31, 6–7; vgl. 4, 35, 3–4; es folgt (4, 39) die Geschichte des Herakles-Kultes.

spielen soll.⁴³ Die Argonauten fahren von Griechenland in das Schwarze Meer, den Tanais aufwärts; dann wird das Schiff über Land geschleppt, zu einem anderen Fluß; auf diesem fährt es in den nördlichen Ozean; dort seien sie nach Westen gefahren, das Land auf der linken Seite, und so durch die Säulen des Herakles zurück in das Mittelmeer.⁴⁴

3. Im Anschluß an Herodot von Halikarnass und Ktesias von Knidos (4. Jh. v. Chr.) erzählt Diodor die Geschichte der orientalischen Großreiche.⁴⁵ Deren Vorstellungen von ‘Weltherrschaft’ seit dem 22. Jahrhundert v. Chr. in Mesopotamien (“Herrscher der vier Weltenden”) und Iran (“ein Herr für alle”) fügen sich in Diodors Universalgeschichte.⁴⁶ Die Abfolge der vier Reiche – Assyrier/Babylonier, Meder, Perser, Makedonen – war ihm in mancherlei Varianten vorgegeben.⁴⁷ Diodor übernimmt sie, entwickelt sie aber nicht etwa zu einem teleologischen Prozeß, der, von Pronoia und Tyche gesteuert, zur *translatio imperii* an die Römer führt. Ägypten, obschon auch bei Diodor und seinen Quellen, Hekataios von Abdera und Manetho, Ursprung aller Kultur und unter Sesostris und Osiris Weltmacht bis Indien und Makedonien, bleibt außerhalb der Serie der Weltreiche.⁴⁸ Das assyrische Reich dagegen ist durch das Bündnis mit Priamos, einem “Untertan” des Teutamos, des Königs der Assyrier, sogar mit der griechischen Geschichte verbunden.⁴⁹ Aber weder diese Verbindung noch die Vereinigung von Europa und Asien durch Alexander werden von Diodor zu seinem universalgeschichtlichen Symbol

⁴³ Diod. 4, 40–56; ἱστορία: 4, 57, 1. Quelle: Timaios (4./3. Jh. v. Chr.) *FGrHist* nr. 566 F 85. Anders Schwartz, “Diodor”, *RE* 5 (1903) 673: aus einem mythographischen Handbuch, vgl. 677 gegen Benutzung des Timaios an dieser Stelle.

⁴⁴ Vgl. K. Meuli, *Odyssee und Argonautika* (Berlin 1921 = Utrecht 1974). – Die Routen der Waräger (9. Jh. n. Chr.) führten den Dnjepr aufwärts mit Schleppstelle zwischen Lowat und Dnjepr bei Gnezdowo, oder den Don aufwärts, über die Wolga, Bolgar, Rostow, weiter nach Novgorod und Ladoga-See.

⁴⁵ Diod. 2, 21, 8: Assyrier – Meder mit Summenbildung der assyrischen Herrschaft und Nennung von Ktesias, Buch 2; 2, 32, 1–5: Abfolge ‘Assyrier – Meder – Perser’ mit Nennung von Herodot und Ktesias (*FGrHist* nr. 688); 2, 34, 6: Meder – Perser; 7, 15: Assyrier – Makedonen – Alexander; 10, 13: “Nachdem Kyros die Babylonier und Assyrier niedergekämpft hatte, umfaßte er mit seinen Erwartungen die ganze Oikumene.”

⁴⁶ Belege bei S. Franke, *Königsinschriften und Königsideologie. Die Könige von Akkade zwischen Tradition und Neuerung* (Münster u. a. 1995); D. Bänder, *Die Siegestele des Naramsin und ihre Stellung in Kunst- und Kulturgeschichte* (Idstein 1995); J. Wiesehöfer, “Daniel, Herodot und ‘Dareios der Meder’”. Auch ein Beitrag zur Idee der Abfolge von den Weltreichen”, in: *Von Sumer bis Homer. Festschrift für M. Schretter*, AOAT 325 (Münster 2004) 647–654.

⁴⁷ J. Wiesehöfer, “Weltreiche”, *DNP* 12/2, 460–463.

⁴⁸ Diod. 1, 17–20; 53–55; vgl. A. B. Lloyd, “Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt”, *Historia* 31 (1982) 33–55.

⁴⁹ Diod. 2, 22; Diodor, bzw. seine Quelle (Ktesias), beruft sich auf “königliche Aufzeichnungen” (scil. der Assyrier).

erhöht.⁵⁰ Weder in der Geschichte Philipps von Makedonien, der den Rachefeldzug gegen Persien plant und beginnt, noch in der Alexander Geschichte wird die makedonisch-griechische Weltherrschaft universalgeschichtlich reflektiert.⁵¹ Die stoische Interpretation des Alexanderreiches als Kosmopolis, als eines Staates der Vernunft, mit einer Verfassung und einem einheitlichen Gesetz für die ganze Erde, hat Diodor nicht übernommen, deshalb auch keine Verbindung hergestellt zwischen seiner Alexander Geschichte und dem kosmopolitischen Programm seines ersten Prologs.⁵²

4. Zu den Themen des ersten Prologs – Verwandtschaft aller Menschen, ihre „gemeinsame Geschichte“, die Oikumene „wie eine einzige Stadt“ – gehört die Vorstellung einer „göttlichen Vorsehung“. Sie ordnet die sichtbaren Sterne und verbindet sie mit den Menschen (1, 1, 3). Diese im Prolog nur angedeutete theologische Astrologie wird in einem umfassenden Exkurs über die Lehren der Chaldäer begründet.⁵³

Die Chaldäer in Babylon haben die Astrologie von den ägyptischen Kolonisten gelernt, die einst mit Belos nach Mesopotamien gezogen waren.⁵⁴ Die Chaldäer lehren die Ewigkeit des Kosmos, „eine Art göttlicher Vorsehung“, die alles ordnet und steuert, auch was am Himmel geschieht. Da sie die Gestirne viele Jahrtausende lang beobachtet haben, kennen sie ihre Bewegungen und Kräfte. Sie beraten die Herrscher, so Alexander, Antigonos und Seleukos Nikator. Darüber, so fügt Diodor hinzu, werde er an den einschlägigen Stellen im Detail berichten (2, 31, 2). Dies ist ein weiter Vorverweis über viele Bücher hinweg, ein Indiz für weitsichtige Planung und die erhebliche Bedeutung der Astrologie für Diodors Universalgeschichte.⁵⁵

⁵⁰ Diod. 18, 4, 4.

⁵¹ Diod. 16, 89–95; Buch 17 passim; vgl. 17, 1, 4; 93, 4 („Macht über die ganze Erde“); 17, 104; 113: Gesandtschaften zu Alexander „fast von der gesamten Oikumene“, mit Liste. – Vgl. W. W. Tarn, „Alexander the Great and the Unity of Mankind“, *Proceedings of the British Academy* 19 (1933) 123–166; dagegen: E. Badian, „Alexander the Great and the Unity of Mankind“, *Historia* 7 (1958) 425–444; J. Kaerst, *Die antike Idee der Ökumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung* (Leipzig 1903); ders., *Universalgeschichte. Abhandlungen; mit Gedächtnisrede und Schriftenverzeichnis*, hg. von J. Vogt (Stuttgart 1930).

⁵² Plutarch, *De Alexandri Fortuna aut virtute* I, cap. 6 (p. 329 B) und cap. 8 (p. 330 D) mit Zitat aus Zeno, de republica, s. *SVF* I 262.

⁵³ Diod. 2, 29, 1 – 2, 31, 6. – Vgl. V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte: Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis, Stoiicheia* 9 (Leipzig – Berlin 1930).

⁵⁴ Diod. 1, 28. – Sasychis, der zweite Gesetzgeber Ägyptens, hat Geometrie und Sternbeobachtung „erfunden“ (1, 94, 3); vgl. 1, 16 (Thot); 1, 50 (Kalender von Theben); 1, 81 (ägyptische Astrologie). – Vgl. 2, 57, 4 (Astrologie auf den Sonnen-Inseln); 3, 56. 60; 4, 27, 4: Atlas lehrt Herakles die Astrologie.

⁵⁵ Diod. 17, 112 (Alexanders Tod); 19, 55, 7 (Herrschaft des Seleukos und das Ende des Antigonos).

§ 3.2 Das letzte Buch (B. 40): “Die Grenzen der Erde”

1. Von dem letzten Buch der Bibliothek sind nur wenige und isolierte Fragmente überliefert. Gesichert sind der Piratenkrieg, das Ende des Seleukidenreichs und die Durchsetzung der römischen Ordnung in Syrien und Judäa durch Pompeius, schließlich dessen dritter Triumph in Rom (September 61 v. Chr.).⁵⁶ Rom ist jetzt, als Erbe der Makedonen und Seleukiden, das fünfte Glied in der Serie der Weltreiche. Ein Exkurs über die Judäer von der “Gründung” des Volkes an bringt eine weitere universalgeschichtliche Perspektive. Aus Ägypten, dem Ursprungsland aller Kultur, fliehen Kadmos und Danaos nach Griechenland, die anderen nach Judäa.⁵⁷

Infolge des fragmentarischen Zustandes des letzten Buches ist die Beurteilung Caesars, seiner Eroberungen in Britannien und jenseits des Rheins⁵⁸ und damit das Ende des Werkes nicht genau zu bestimmen, zumal Diodor selbst verschiedene Angaben macht.⁵⁹

2. Immerhin dürfte Diodor in der Schilderung des Triumphes über Asien, den Pompeius zwei Tage lang im September 61 feierte, die Topik römischer Weltherrschaft entfaltet haben. Er zitiert eine Siegesinschrift: “(Pompeius), der die Grenzen des *imperium* den Grenzen der Erde näherte”. Es heißt “der Erde” (τῆς γῆς), nicht: “den Grenzen der Oikumene”.⁶⁰ Andere Quellen berichten, Pompeius habe bei seinem dritten Triumph einen Mantel Alexanders getragen.⁶¹ Pompeius hatte nach seinen Triumphen über Libyen und über Europa mit dem über Asien die drei Kontinente und damit “die Oikumene unterworfen”.⁶² Im Triumphzug erschien denn auch ein “Siegeszeichen über die Oikumene” (τρόπαιον τῆς οἰκουμένης).⁶³ Beim Theater des Pompeius auf dem Marsfeld wurde eine Porticus errichtet und mit Figuren der vierzehn Nationen geschmückt, die Pompeius unterworfen hatte. Pompeius selbst wurde hier, möglicherweise, mit einem Globus in der Hand dargestellt.⁶⁴

⁵⁶ Vgl. Plutarch, *Pompeius* 45–46; Cassius Dio 36, 19; 37, 6. 20. 21, 2.

⁵⁷ Quelle: Hekataios von Abdera, *Aigyptiaka*.

⁵⁸ Diod. 3, 38, 2 f.; 4, 19, 2; 5, 21, 2; 32, 37, 3.

⁵⁹ Diod. 1, 4, 6 – 1, 5, 1. Die verschiedenen Möglichkeiten bei A. Burton, *Diodorus Siculus: Book I, a Commentary* (Leiden 1972) 39–42.

⁶⁰ Diod. 40, 4: τὰ ὅρια τῆς ἡγεμονίας τοῖς ὅροις τῆς γῆς προσβιβάζας.

⁶¹ Plut. *Pomp.* 46. – Vgl. O. Weippert, *Alexanderimitatio und römische Politik in republikanischer Zeit* (Würzburg 1972) 56–104.

⁶² Plut. *Pomp.* 45.

⁶³ Cass. Dio 37, 21, 2.

⁶⁴ So F. Coarelli, “Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea”, *Atti della Pont. Accad. di Archeologia, Rendiconti* 4 (1972) 99–122, bes. 119 f. mit Abb. 25–28: sog. Pompeius in Rom, Palazzo Spada. – Vgl. H. Cancik, “Die ‘Repraesentation’ von ‘Provinzen’ (*nationes, gentes*) in Rom. Ein Beitrag zur Bestimmung von ‘Reichsreligion’ vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.”,

Ob und wie detailliert Diodor derartige Symbolik in seiner Beschreibung wiedergab, ob und gegebenen Falls wie er römischen Imperialismus, stoische Staatsethik und stoischen Kosmopolitismus im letzten Buche seines Werks vermittelt hat, bleibt unbekannt.

Am Ende des ersten Prologs (1, 4, 3), offenkundig nach Beendigung des Gesamtwerks geschrieben, steht ein Lob auf Rom, auf “die Überlegenheit dieser Stadt, deren Macht sich bis zu den Grenzen der Oikumene hinreckt”. In dieser Stadt, einem “Verschnitt der Oikumene” und “Haupt des ganzen Erdkreises”, fand Diodor die Anschauung und die Hilfsmittel für die Abfassung seiner “oikumenischen Geschichte”.⁶⁵

§ 4. Zusammenfassung

1. Die Bibliothek Diodors ist Universalgeschichtsschreibung, Menschheitsgeschichte. Sie beginnt mit den Anfängen des Kosmos und der Menschheit, bezieht Urgeschichte, Mythos und Utopie ein und führt bis zu Roms Triumph über die drei Kontinente und die Oikumene. Die oft und nicht zu Unrecht gerügten Mängel des Autors – Naivität und Vielwisserei, Flickwerk, gedankenlose Abschreiberei, schiere Banalität und Oberflächlichkeit – betreffen die Qualität, nicht die skizzierte Struktur und den Typus dieses Werkes.⁶⁶ Es ruht auf einer menschheitlichen Perspektive, auf Empathie und Moralität, auf einem reflektierten Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung. “Auf die innere Einheit des Menschengeschlechts aber”, schreibt Julius Kaerst, “gründet sich die Idee der Humanität, die jetzt (scil. durch die stoische Bewegung) zum geistigen Band der Oikumene wird.”⁶⁷

in: ders., *Römische Religion im Kontext* (o. Anm. 24) 211–226, § 2. Ein ähnliches Bildprogramm wurde später am Hadrianstempel installiert. Im stadtrömischen Hadrianeum werden durch die tendenziell ‘vollständige’ Reihe der *provinciae/ nationes* der Raum und die Bevölkerung des Imperium im Bilde von befriedeten *nationes* dargestellt und in der hohen, tonnenüberwölbten Halle oder am Sockel der Außenwände symbolisch um den vergöttlichten Herrscher (und seinen Kult) geordnet.

⁶⁵ Pompeius Trogus bei Justin, *Epitoma* 43, 1, 2: (Roma) *caput totius orbis*. – Athenaios, *Deipnosophistai* 1, 20 b: ἐπιτομή τῆς οἰκουμένης. Vgl. H. Cancik, “*Caput mundi*. Rom im Diskurs ‘Zentralität’” (o. Anm. 5); ders., “Ohne Grenzen. Zur Gestalt des *imperium Romanum* in Vergils Aeneis”, in: R. Albrecht, A. Blöbaum, P. Funke (Hg.), *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums* (München 2007) 145–160.

⁶⁶ Mängelkatalog mit Literaturhinweisen bei G. Wirth, *Diodor und das Ende des Hellenismus. Mutmaßungen zu einem fast unbekannten Autor*, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 600 (Wien 1993) 3–11.

⁶⁷ J. Kaerst, *Die antike Idee der Oikumene* (o. Anm. 51) 15; vgl. M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee in der geschichtlichen Entwicklung*, Das Erbe der Alten, 2. Reihe 14 (Leipzig 1928).

2. Drei Gründe lassen sich bei Diodor für die Herausarbeitung einer Universalgeschichte feststellen:

(1) Die Idee der Oikumene, der Einheit einer Menschheitsfamilie und der Einheit ihrer Geschichte – “wie die einer einzigen Polis” – drängt zu einer ‘oikumenischen’ Geschichtsschreibung in einer einzigen, zusammenfassenden Darstellung der Weltgeschichte.

(2) Die Faktizität der Großreichbildung im Mittelmeerraum und in Vorderasien sowie deren Selbstdarstellung, Propaganda und Legitimierung drängen zu einer “katholischen”, “alles” umfassenden Geschichtsschreibung, die den Zusammenhang, die Einheit des ‘zerstreuten’ Geschehens erfaßt.⁶⁸

(3) Die innere Entwicklung der Historiographie, die Ansammlung umfangreicher schriftlicher Tradition, die Verwissenschaftlichung der Historie, die Fortschritte von Chronographie und Geographie ermöglichen umfangreiche Zusammenfassungen heterogener Stoffe. Bei Diodor findet Universalgeschichte die Form der *Bibliothēke*.

3. Diodors Theologie kennt viele Götter: die ewigen Gestirne und die erst auf Grund ihrer Wohltaten vergöttlichten Menschen. Seine Chaldäer behaupten die Ewigkeit der Welt, ohne Genesis und Eschaton.⁶⁹ Seine Vorstellungen von der Menschwerdung sind nicht monogenetisch. Göttliche Vorsehung, Tyche und der Einfluß der Gestirne ordnen ihm das Leben der Menschen und Völker. Diodor ist kein Philosoph und kein Theologe. Aber eine ‘philosophische Weltanschauung stoischer Prägung’ begründet seine Universalgeschichte. Er ist Moralist und gemäßigter Rationalist. Die Mythologie ist für ihn nicht Lüge, sondern Fiktion, “quasi-wahr”⁷⁰ und kann durchaus nützlich sein. Er schreibt:⁷¹ “Wenn nämlich schon die Mythologia von den Dingen im Hades (Gericht, Lohn, Strafe) viel beiträgt den Menschen zu Frömmigkeit und Gerechtigkeit, obschon sie doch eine Fiktion (πεπλασμένη) ist, um wieviel mehr ist anzunehmen, daß die Historia, die

⁶⁸ So bereits Polyb. 1, 3–4: Die Römer haben nicht nur irgendeinen Teil sondern “fast die ganze Oikumene” sich untertan gemacht; die “Handlungen der Oikumene” sind nicht mehr “verstreut”, sondern Geschichte “wie ein einziger Körper” (σωματοειδὴς ἱστορία), die Ereignisse “verflechten” sich und richten sich auf “ein Ziel” (ἐν τέλος). Deshalb müsse auch die Historiographie die Verwaltung der Tyche unter einer einzigen Zusammenschau verbinden, um das Zusammenwirken des ganzen Prozesses herauszustellen. – Vgl. K. E. Petzold, “Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios”, *Saeculum* 28 (1977) 253–290.

⁶⁹ Diod. 2, 30.

⁷⁰ Zur ‘Quasi-Wahrheit’ (ὡς ἀληθής) im System des Asklepiades von Myrlea vgl. H. Cancik, *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*, Stuttgarter Bibelstudien 49 (Stuttgart 1970) 30–32.

⁷¹ Diod. 1, 2, 2.

Prophetin der Wahrheit (τὴν προφητίαν τῆς ἀληθείας ἱστορίαν), die Metropolis sozusagen der gesamten Philosophie, die Moral mehr zum Schönen und Guten wiederherzustellen vermag?“

Hubert Cancik,
Hildegard Cancik-Lindemaier,
Berlin

Несмотря на компилятивность и поверхностность, *Историческая библиотека* Диодора Сицилийского представляет собой оригинальную и по-своему значительную веху в развитии универсальной историографии древности. Уникальная по охвату описываемых событий (от мифической “археологии” Востока и Запада до походов Цезаря), она опирается на идею единства человечества как единого полиса в стоическом духе, принимает во внимание реальное объединение народов под властью Рима, стремится использовать обширный материал предшествующей исторической традиции и теоретические положения современной философской мысли.

EINIGE FRAGEN ZU KAISER JULIANS PREISREDE AUF DEN KÖNIG HELIOS

Kaiser Julian, genannt Apostata, der 331 geboren wurde und nur von Dezember 361 bis zu seinem Tod im Juni 363 Kaiser des römischen Reiches war, versuchte in seiner kurzen Regierungszeit, die alte pagane Religion mit ihren Kulte und Tempeln zu erneutem Leben zu erwecken und das schon weitgehend etablierte Christentum zurück zu drängen, den Staat, wie er meinte, vom Unglauben zu befreien, zu reinigen. Eine herausragende Bedeutung in seiner theologischen Konzeption erhält der Sonnengott, vor allem der "König Helios", dessen Existenz und Wirken Julian in einer höheren, einer geistigen Ebene über der den Kosmos erleuchtenden Sonne ansetzt. Zu ihm empfindet er eine unmittelbare persönliche Beziehung, ja eine Verwandtschaft. Während seines Aufenthalts in Antiocheia (November 362 bis Frühjahr 363) hat er dem Helios zu dessen Festtag am 25. Dezember eine ausgiebige Rede gewidmet, die er selber einen Hymnus nennt, der dem Gott seine Dankbarkeit bezeugen soll.¹ Dieser Text ist dabei von bedeutendem philosophischem Gehalt, hat zugleich aber eine politische Funktion. Zu fragen ist, welche Ziele der Kaiser mit seiner Rede verfolgt.

Zu den Voraussetzungen, den politischen wie den biographischen, soll hier in Kürze nur wenig notiert werden; ich verweise auf neuere ausführliche Behandlungen des Lebens, Wirkens, der Schriften Julians.² Zunächst einige Hinweise zur Bedeutung des Helios: Seit Kaiser Aurelian 274 den Staatskult des Sol invictus einführt, blieb Sol / ἥλιος bedeutsam für die Kaiser. In besonderem Grad war er dies für Constantius I. im Sinne

¹ Ausgaben der Werke Julians: W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian with an English Translation I – III* (London – Cambridge, Mass. 1913–1923, Nachdruck 1980). – *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes* II, 2, Texte établi et trad. par Ch. Lacombrade: Discours de Julien Empereur (Paris 1964) (Rede an König Helios). Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert. Die Abfolge der Reden ist anders als bei Wright: Rede an Helios or. 11 (Wright 4), or. 8 (W. 5), or. 9 (W. 6), or. 7 (wie bei W.) – Vom "Hymnus" und "hymnisch preisen" spricht Julian c. 1, 131 D, c. 37, 152 A und c. 44, 158 A.

² K. Bringmann, *Kaiser Julian* (Darmstadt 2004); K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stuttgart 2006) (mit reicher Bibliographie). – Ferner: R. Smith, *Julian's Gods* (London – New York 1995); J. Bregman, "Elements of the Emperor Julian's Theology", in: J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon* (Ashgate 1999) 337–350; W. Fauth, *Helios Megistos* (Leiden – New York 1995) 145–163.

eines Schutzgottes, welchen Konstantin nach dem Tod seines Vaters übernahm. Auf der Porphyrsäule im Hippodrom zu Konstantinopel erhob sich eine Kaiserstatue, deren Haupt von sieben Strahlen bekrönt war: Konstantin wurde gleichsam als Sol / ἥλιος dargestellt. Christliches und Heidnisches bestand nebeneinander.

Für Julian, den Neffen Konstantins, war in politischer Hinsicht für die Helios-Verehrung also der Boden bereitet. Doch erhält sie bei ihm eine neue philosophisch-religiöse Komponente. Julian war christlich erzogen worden, hatte aber, wie er selber schreibt, von Kindheit an ein starkes Verlangen nach den Strahlen und dem Licht der Sonne, auch beobachtete er die nächtliche Schönheit des Himmels.³ Später erhielt er die Möglichkeit, sich bei philosophischen Lehrern auszubilden. Wichtig wurde für ihn vor allem Maximos von Ephesos, bei dem er den Neuplatonismus in seiner Prägung durch Jamblich, den er als "göttlich" verehrte, kennenlernte. In jener Phase des Neuplatonismus wurde in die Philosophie die Theurgie einbezogen, eine in der Zeit des Kaisers Marc Aurel entstandene, von zwei Männern namens Julian in den "Chaldäischen Orakeln" dargelegte Lehre, die insbesondere ein rituelles Ineinanderwirken von menschlichem und göttlichem Tun verkündete, das den Menschen zu seinem Heil führen soll.⁴ Von allgemeiner Verbreitung und Bedeutung waren damals auch die Mysterien, die neben den alten Eleusinischen inzwischen auch solche von orientalischer Herkunft umfassten wie die der Kybele, der Isis oder des Mithras, der häufig in die Nähe des Helios gerückt oder mit ihm gleichgesetzt wurde. Die Mysterien verhiessen den Eingeweihten eine Sonderstellung im hiesigen und die Seligkeit im jenseitigen Dasein; viele Menschen ließen sich in mehrere Mysterien einweihen.

Für das Verständnis von Julians Helios-Rede ergeben sich verschiedene Fragen, auf die im folgenden einzugehen ist: 1. Wie verhalten sich Helios und Mithras zu einander? Wie stellt Julian sein persönliches Verhältnis zu Helios dar? – 2. Welche Verbindung besteht zwischen Philosophie und Mysterien, was bedeutet die Einweihung? Wie wichtig sind andererseits Kult und Opfer? – 3. Auf welcher philosophischen Grundlage ist Julians Helios-Theologie konzipiert, und inwiefern sind dabei die traditionellen Götter einbezogen? Hat er diese Lehre vollständig von Jamblich übernommen? – 4. Welche Funktion hat die Theurgie in Julians Helios-Religion? Wie erreicht der Mensch den seelischen Aufstieg?

³ Julian or. 11 (4) c. 1, 130 CD.

⁴ *Oracles Chaldaïques*, Texte établi et trad. par É. Des Places (Paris 1971). – Bringmann (o. Anm. 2) 112 meint, dass Julian bei Maximos vor allem den "theurgischen Neuplatonismus" lernte, während Rosen (o. Anm. 2) 98 die zwei Seiten, die philosophische und die theurgische, von dessen Lehre betont.

1. Verhältnis zwischen Helios und Mithras. Julians Beziehung zu Helios

Im römischen Reich waren zur damaligen Zeit Mithras-Kult und -Mysterien weithin verbreitet, allerdings vor allem in den lateinisch-sprachigen Teilen; Helios wurde als Reichsgott verehrt, doch gab es offenbar keine Helios-Mysterien. Für Julian ist Helios von zentraler Bedeutung; Mithras wird dagegen in seinem gesamten Werk nur zweimal genannt.⁵ Eine kurze Erwähnung findet sich in der Helios-Rede, wobei zwischen Helios und Mithras klar unterschieden wird: "Wir verehren auch den Mithras und feiern für Helios alle vier Jahre Agone" (c. 41, 155 B, cf. 156 C Agon für Helios). Die andere Nennung des Mithras steht in der satirischen Schrift, die viele römische Kaiser behandelt und *Caesares* oder *Kronia* benannt wird; Julian schreibt am Ende, Hermes habe zu ihm gesagt: "Ich habe dir die Kenntnis des Vaters Mithras gegeben. Halte dich an seine Anordnungen", dann werde Julian einen sicheren Anker für sein Leben und nach dem Tod gute Hoffnung haben, dass dieser Gott ihm ein wohlwollender Führer sein werde (*Caes.* 336 C). Dies weist auf den Mysterienglauben und dessen Jenseitshoffnungen. In der Helios-Rede ist von dieser Funktion des Mithras nichts zu lesen. Allerdings wird einmal auf Mysterien hingedeutet (c. 1, 130 C). Nachdem Julian sich einen "Gefolgsmann des Helios" genannt hat, fügt er hinzu, er habe dafür zu Hause deutlichere Beweise, doch wolle er hier nur darlegen, was sich ohne Sakrileg (ἀνεμέσῃτον) sagen lasse. Damit scheint etwas Unsagbares im Sinne der Mysterien (ἄρρητον) verborgen zu bleiben, doch wird nicht näher erklärt, warum es sich handelt. Dass Julian, wie damals üblich, Eingeweihter in mehreren Mysterien war, nehmen viele Interpreten an, von Helios-Mysterien aber wissen wir gar nichts.

Seine enge Verbundenheit aber mit Helios betont Julian wiederholt. In der Rede an diesen Gott nennt er sich dessen Gefolgsmann und Diener (ὀπαδός, θεράπων φύσει, τῷ θεῷ δουλεῦσαι c. 1, 130 C, c. 2, 131 CD); er sagt sogar, Helios habe seine Seele "von Ewigkeit her ins Dasein gebracht" (c. 43, 157 A), und am Ende richtet er bewegende Gebete an ihn (dazu unten). Auch in anderen Schriften spricht er wiederholt vom "König Helios" und "Großen Helios", z. B. or. 8 (5), 167 B, or. 7, 208 B, 223 B, epist. 111, 434 D, und bezeichnet ihn als seinen Herrn (δεσπότης *Caes.* 314 A, or. 7, 222 C).⁶ Nachhaltig aber und mit deutlich religiösem Akzent stellt er sein unbedingtes Verknüpftsein mit Helios in einem erfundenen Mythos dar, den

⁵ Zum Vergleich: Plutarch behandelt Mithras *De Iside et Os.* im Rahmen der persischen Religion c. 46, 369 E, er nennt ihn μεσότης. Porphyrios äußert sich wiederholt zu den Mithras-Mysterien: *De antro* c. 6 u. 15, *De abst.* II, 56, 3; IV, 16, 2.

⁶ Vgl. auch Brief an die Athener 275 B: Athene habe ihm als Wächter "Engel" von Helios und Selene gegeben.

er seiner *Rede an den Kyniker Herakleios* einfügt (or. 7, 227 C – 234 C). Hier sei nur das Wichtigste daraus angegeben.⁷ Julian schildert, wie Zeus ihn als Kind dem Schutz des Helios anvertraut, da er dessen Abkömmling (ἔκγονος) sei und einen Samen des Helios-Feuers in sich habe;⁸ Helios möge für ihn sorgen und ihn von seiner Krankheit (dem Christsein) heilen. Dieser war erfreut und erkannte in dem jungen Julian einen kleinen Funken aus seinem eigenen Wesen. Gemeinsam mit Helios wird Athene von Zeus mit der Erziehung Julians beauftragt, der nun selber die Fülle des Unheils erkennt, das ihn und seine Verwandten befallen hat (der Irrglaube). Beim Erwachen aus einem göttlich verfügten Schlaf erkennt er Hermes als seinen Führer, der ihn ermahnt, den Vater aller Götter, der auf dem Berggipfel thront, zu verehren und zu ihm zu beten. Julian erbittet von diesem die Leitung auf dem Weg zu ihm nach oben. In einem Zustand der Ekstase erscheint ihm Helios selber (offenbar in göttlich-menschengleicher Gestalt); er ist überwältigt, umfasst mit seinen Armen die Knie des Gottes und bittet ihn um Errettung (σώζειν ἑαυτόν). Helios weist ihn zur Erde zurück, und obwohl Julian ihn anfleht, in seiner Nähe bleiben zu dürfen, er werde sonst in den dortigen Übeln zugrundegehen, erhält er den klaren Auftrag, die Erdregion von allem Unglauben (πάντα ἀσεβήματα) mit Hilfe von Helios und Athene zu reinigen, ja er solle die Herrschaft übernehmen (229 C – 232 C). Nochmals bittet Julian um Verbleiben bei Helios, doch dieser mahnt drohend, bei Ungehorsam werde er ihm verhasst werden. So fügt sich Julian und bittet Helios und Athene um Beistand, er erhält von dieser die Waffen und von Helios eine Fackel, die ihm auf Erden leuchten soll; nochmals wird er dessen ἔκγονος genannt (232 C – 234 C).

Durch diesen Bericht – Julian schreibt, er wisse nicht, ob es ein Mythos oder wahrer Logos sei – bekräftigt er nicht nur seine verwandtschaftliche Nähe zu Helios, sondern er definiert auch sein Ziel, den alten Götterglauben neu zu beleben, als einen göttlichen Auftrag.

2. Philosophie, Mysterien, Einweihung. Bedeutung des Kultes

Die Mysterien wollen Weisheit, Erkenntnis der Götter und der Welt vermitteln und zu einem höheren Leben führen. Seit Platon diese Ziele nicht durch mystische Vorgänge und Initiation, sondern vielmehr durch die Philosophie, das geistige Bemühen des Menschen für erreichbar erklärt – er bezeichnet die Erkenntnis als den Akt mystischer Reinigung, καθαρμοῦς (*Phaid.* 69 c) – ist die Vorstellung, die Philosophie bedeute die wahre Ein-

⁷ Eine ausführliche Darstellung des Mythos bietet Rosen (Anm. 2) 54–69 und in weiteren Zusammenhängen.

⁸ Von “Aussäen” der Seelen zur Erde durch Helios und andere Götter spricht Julian or. 11 (4) c. 2, 131 C, im Anschluss an Platon *Tim.* 41 c 8, 42 d 4 (der Demiurg sät aus).

weihung, im Platonismus geläufig.⁹ So ist es nicht verwunderlich, diesen Gedanken auch bei Julian ausgedrückt zu finden. In der Helios-Rede – in der Mysterien keine Rolle spielen – sagt er, Jamblich habe ihn in die Philosophie “eingeweiht” (c. 26, 146 A ἐμύησεν, vgl. or. 7, 235 A–C); dieser äußere sich in “vollendeteren und mystischeren Worten” (c. 44, 157 C μυστικωτέροις). An anderer Stelle lesen wir, Jamblich behandle nicht alles, sondern jenes, was sich mit Initiation berühre (or. 7, 217 C ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν), und diese Philosophie sei von der Art der Mysterien und führe zur Einweihung (*ibid.* 223 A τὴν τελεστικὴν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν). Wenn in dem (oben beschriebenen) Mythos Julian den Helios fordern lässt, er, der junge Julian, der noch ἀμύητος sei, müsse vor der Erfüllung seines Auftrags eingeweiht werden (or. 7, 231 D), so ist aufgrund der sonstigen Aussagen auch diese “Einweihung” als philosophischer Erkenntnisweg zu deuten.

In der Helios-Rede werden die Mysterien (abgesehen von einer Andeutung am Beginn 130 C) nicht einbezogen;¹⁰ für Julian handelt es sich um den geistigen Weg unter der Leitung des Gottes Helios. Neben dieser philosophischen Seite der Religion ist für ihn aber die praktische, kultische von hoher Bedeutung; Gebete, Kult und Opfer bedingen den Kontakt mit den Göttern. Die Wiederbelebung der traditionellen Kulte, der alten Form der Götterverehrung ist seine, des Kaisers Intention mit weitreichender politischer Konsequenz. Auch er selber betätigt sich bei den Opfern; in einem Brief an Maximus (*Epist.* 26, 415 C) schreibt er, dass er öffentlich mit den Truppen den Göttern opferte, Ochsen und viele Hekatomben ihnen zum Dank darbrachte. Aber auch privat befolgt er diesen Brauch; Libanios berichtet, dass Julian in seinem Palast einen Helios-Altar hatte und dem Gott morgens und abends Tiere opferte.¹¹ – Der von Julian hoch verehrte Jamblich verneint derartige Opfer nicht;¹² von Plotin dagegen überliefert Porphyrios, dass er die Teilnahme an Opfern strikt ablehnte, und Porphyrios selber hält Blutopfer für verhängnisvolle Gaben, welche böse Dämonen anlocken, denen man darum fernbleiben müsse.¹³ Für Julian aber verbindet sich der innere Weg zum Göttlichen problemlos mit dem tradierten Kult der Tieropfer.

⁹ Vgl. Chr. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin – New York 1987). – Eine spezielle Erklärung gibt Plutarch *De Iside et Os.*: Nur durch die Philosophie könne man die Mysterien (um die es in dieser Schrift geht) richtig verstehen und zum Ziel gelangen, c. 1 (351 D), c. 2 (352 A), c. 68 (378 A) Philosophie als μυσταγωγός, c. 78 (382 F).

¹⁰ Der Hinweis c. 28, 148 AB auf τελεστικὰ ὑποθέσεις bezieht sich auf die *Chald. Orakel*, vgl. die Anm. ad loc. bei Lacombrade.

¹¹ *Epist.* 98 an Libanios 401 B; Libanios or. 18, 126–127.

¹² Vgl. Jamblich, *De myst.* V, 14 (218, 5 ff.); 19 (226, 3 ff.); behandelt werden nur Opfer im Rahmen der Theurgie, Tieropfer sind eingeschlossen.

¹³ Porphyrios, *Vita Plotini* c. 10; *De abst.* II, 40–43.

3. Philosophische Grundlagen der Helios-Theologie. Wieweit Abhängigkeit von Jamblich?

Platons Unterscheidung zwischen der sichtbaren Welt des Werdens und der geistigen des Seins, zwischen αἰσθητόν, γένεσις und andererseits νοητόν, ὄν, οὐσία, ist zentral bedeutsam für alle seine philosophischen Nachfolger. Einmal hat Platon formuliert, dass es über dem Geistigen, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, etwas Höheres gebe (*Politeia* 509 b), welches bei Autoren des Mittelplatonismus (wie Numenios) übernommen und vor allem bei Plotin für den Neuplatonismus fixiert wird als die höchste Instanz des Einen, welches zugleich das Gute ist. Jamblich nun vollzieht weitere Differenzierungen, von denen die eine für Julians theologische Konzeption entscheidend ist: Innerhalb des Geistigen werden zwei Stufen gesondert, es gibt das Intelligible, νοητόν, sowie unter ihm das Intelligente, νοερόν. Ist das Intelligible das absolut Seiende (im Sinne der Ideen), so ist das Intelligente das zugleich Schöpferische und Vermittelnde, welches das Gute vom Noetischen bis hinab in die Welt des Werdens lenkt. Diese Aufspaltung ermöglicht es Julian, den Helios in drei Ebenen anzusetzen; über der sichtbaren Sonne befindet sich der "Große Helios" oder "König Helios" im Bereich des νοερόν und der νοεροὶ θεοί, und über dieser Ebene existiert Helios im Intelligiblen (Helios-Rede c. 5–6, 132 C–133 C, c. 44, 157 B und öfter). Mit Berufung auf Platon zitiert er sowohl ein Höchstes "jenseits des Seins" wie auch das Sonnengleichnis, nach dem die Sonne als ein "Abkömmling des Guten" erklärt wird (*Politeia* 508 bc). Analog zum Wirken der Sonne im Kosmos erfolgt das geistige Geschehen; dem Licht im Sichtbaren entspricht die Wahrheit im Intelligiblen. Wichtig ist für Julians Theologie vor allem der Bereich des Intelligenten, νοερόν; dort waltet der "König Helios", der "vom Guten eingesetzt" wurde, um über die Götter dieser Sphäre zu herrschen, für die er die Ursache alles Guten ist. Er vermittelt ihnen von oben die geistigen Gaben, so wie der sichtbare Helios alles im Bereich des Sichtbaren bewirkt; er überbringt generell alles Gute sowohl innerhalb des Intelligenten wie bis hinab zur Erde (133 C).

Diese Ebene des Intelligenten bedingt nun für Julian etwas weiteres, das für seine politisch-religiöse Intention wichtig ist. Die tradierten Kultgötter haben nach dieser Konzeption ihre paradigmatische Existenz in jenem Bereich, wo Helios als König herrscht. Er umfasst sie alle miteinander in "einigender Weise", ἐνοειδῶς (c. 36, 151 A). Etliche Götter werden genannt;¹⁴ besonders Apollon hat vieles mit Helios gemeinsam,¹⁵ er wird als "König" bezeichnet, teilt mit Helios die Herrschaft wie auch die

¹⁴ Zu den Göttern vgl. c. 22–23, 26, 31–32, 34.

¹⁵ Schon Plutarch verbindet wiederholt Apollon mit Helios, vgl. vor allem *De E* c. 17–21.

“Einfachheit der Gedanken”, ἀπλότης τῶν νοήσεων (c. 22, 144 A, c. 31, 149 C, c. 39, 152 D συμβασιλεύων). Von Zeus heißt es, er habe die gleiche Herrschaft wie Helios (c. 23, 144 B); wichtig sind aber auch Athene Pronoia, Aphrodite (συναίτιος Ἡλίου c. 33, 150 BC), Dionysos, Asklepios.¹⁶ Die Götter sind mit Helios verwandt und eng verbunden, συγγενεῖς, συμφυεῖς (c. 21, 143 B); die Dominanz des Helios bleibt dabei unangefochten.

Dass Julian die Gliederung in der Sphäre des Geistigen von Jamblich übernommen hat, ist offenkundig. Ebenso ist gewiss, wie hoch er Jamblich als einen geradezu göttlichen Mann (θεῖος)¹⁷ verehrt hat, als ein höchstes Vorbild, aus dessen Fülle das Wenige seiner hier vorgetragenen Gedanken herrühre (c. 44, 157 CD). Nach dieser Bekundung liegt es nahe, den Inhalt dieser Rede, die Helios-Theologie primär als Konzeption Jamblichs anzusehen. Das Problem ist jedoch, dass sich in dessen überlieferten Schriften davon nichts findet, nirgends hat er die überragende Position des Helios oder eine entsprechende Theologie vertreten. Nun existieren Hinweise auf eine Schrift Jamblichs *Über die Götter*, περὶ θεῶν, von der aber keine Fragmente erhalten sind; sie wird erwähnt von Jamblich im Protreptikos c. 21 und in *De mysteriis* VIII, 8 (271, 13), wobei die zweite Stelle von den Kommentatoren nicht als seriöser Beleg gewertet wird, da in einer anonym verfassten Schrift schwerlich ein Verweis auf ein eigenes Werk stehen könne.¹⁸ Diese uns unbekannte Schrift, von deren Inhalt wir nichts wissen, wird nun von manchen Interpreten als Quelle oder doch Fundament für Julians Helios-Lehre angesehen.¹⁹ Mir erscheint dies fragwürdig, nicht nur weil wir eine derartige Lehre Jamblichs nicht kennen,²⁰ sondern weil Julian sehr wohl auch Eigenständiges vorträgt. Hier sei zunächst auf dessen Äußerung in der *Rede auf die Göttermutter* hingewiesen; darin betont er

¹⁶ Auch in anderen Schriften Julians werden die traditionellen Götter behandelt. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass Asklepios in *Contra Galileos* als heilender Gott wichtig ist (200 A, 235 BC).

¹⁷ Vgl. θεϊότατος *Epist.* 98 an Libanios 401 B; δαιμόνιος or. 9/6, 188 B; or. 7, 222 B.

¹⁸ Vgl. Jamblique, *Les Mystères d’Egypte*. Texte établi et traduit par É. des Places (Paris 1966), zu VIII, 8 (271, 13) sowie die Übersetzung von Hopfner (Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, übers. von Th. Hopfner [Leipzig 1922]) mit Anmerkung ad loc. Der Kontext betrifft nur die Theurgie.

¹⁹ J. Brisson, *Der neue Pauly* 5 (1998) 849 meint, Julians Reden 4 (11) und 5 (8) sowie des Synesios *Über die Götter und das Universum* (Fehlangebe: gemeint muss sein Salustios) gingen auf Jamblichs *Über die Götter* zurück. Vgl. Rosen (Anm. 2) 319, 325 f.; ferner J. Dillon (Hg.), *Jamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden 1973) 23, 364.

²⁰ Allenfalls lässt sich bei Jamblich für Helios eine Stelle aus seinem Timaios-Kommentar nennen: in *Tim.* Frg. 19 S. 124 Dillon (o. Anm. 19) Ἀσκληπιὸν ἐν Ἡλίῳ θετέον καὶ ἀπ’ ἐκείνου προίεναί περὶ τὸν γενητὸν τόπον, ferner *De myst.* VII, 22 (252, 13 f.) Helios lenke von oben χωριστῶς.

seine eigene Leistung in der Mythendeutung von Attis / Kybele, wie es scheint mit gewissem Stolz. Er spricht vom eigenen Erkennen (αὐτὸς οἶκοθεν ἐπινοῶ) und gibt für Attis eine eher philosophische (allegorische) Erklärung: dieser sei die von oben von den Sternen herabkommende Kraft (or. 8/5, 161 C – 162 A).

In der Helios-Rede, in der Julian (anders als in or. 8/5) sich mehrmals auf den bedeutenden Jamblich beruft, äußert er sich nicht derart selbstbewusst zu eigener Lehre, jedoch verbindet er seine Angaben, insbesondere jene zum “mittleren” Helios im Bereich des Intelligenzen, wiederholt mit Formulierungen wie “man müsse annehmen, man müsse folgern, man werde finden”, “es ist wahrscheinlich” oder “ich meine”. Hier einige Beispiele. “Als mittlere ist die von Helios in den Kosmos herabkommende Schöpferkraft anzusetzen”. Bei Annahme der intelligiblen Götter und der kreisenden göttlichen Himmelskörper “werden wir die leuchtende und reine Substanz des Königs Helios in der Mitte von beiden finden” (c. 16, 140 A–D, mit Hinweis auf ein τεκμήριον).²¹ Oder er schreibt: “So meine ich, dass er (Helios) auch für die intelligenten Götter die wesenhaft gute Ursache ist” (c. 16, 133 BC).²² An anderen Stellen formuliert er Fragen, etwa “Wie sollten wir nicht als wahrscheinlich annehmen”, dass die Ordnung der intelligenten Götter analog zu der im Kosmos ist? (c. 9, 135 BC).²³ Schließlich sagt er, dass die Argumentation, der λόγος, von ihm die weitere Darlegung in der rechten Ordnung fordere (c. 35, 151 A). Aber Julian beruft sich auch unmittelbar auf Helios: “Wir werden jetzt erörtern, was der Gott, wie uns scheint, selber über sich und die anderen Götter lehrt” (c. 11, 137 C), oder er richtet eine Bitte an ihn: “Der Gott selbst möge mir zu sagen geben” oder “zu erkennen geben” (c. 13, 138 C; c. 17–18, 141 CD). Nach diesen Aussagen scheint mir der Schluss unausweichlich zu sein, dass Julian hier – behutsam als ein Folgern und Meinen – seine eigene Konzeption einer Sonnen-Theologie vorträgt, die für ihn als Kaiser zugleich eine wichtige politische Funktion besitzt. Indem dieser “König Helios”, dem die Rede gewidmet ist, in der Sphäre des νοερόν seinen Ort hat, in der auch alle traditionellen Götter ihre geistige Existenz besitzen und von ihm umfasst und beherrscht werden, lässt sich für Julian die Erneuerung der alten Götter und ihrer Kulte mit seinem philosophischen Helios-Glauben verknüpfen. Die Mehrheit seiner Untertanen wird ihm wohl schwerlich in die Höhen seiner Helios-Lehre folgen können, aber zugänglich ist diese doch für jeden, der willens ist, denn es handelt sich um keine Geheimlehre nach Art der Mysterien.

²¹ Zu θετέον vgl. νομιστέον c. 13, 138 BC (dazu ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιουμέν); c. 22, 143 D; c. 36, 151 C.

²² Zu οἶμαι vgl. c. 8, 134 C; c. 23, 144 B; c. 24, 145 B; c. 26, 146 C.

²³ Zu εἰκότως vgl. c. 22, 143 CD.

4. Theurgie. Geistiger Aufstieg der Seele

Bei Jamblich, den Julian als "göttlichen" Führer verehrt, ist die Theurgie von entscheidender Bedeutung für den erstrebten inneren Aufstieg des Menschen. Diese auf den "Chaldäischen Orakeln" basierende religiöse Richtung, die sich, zumal seit Jamblich, mit der neuplatonischen Philosophie verband und dabei der philosophischen Erkenntnis das Rituelle, den Glauben an das Wirken geheimer Symbole und manches, was an Mysterien gemahnt, hinzufügte, gründete sich auf der Überzeugung, dass göttliches Entgegenkommen sich mit menschlichem Bemühen vereine. Jamblich betont energisch, dass die Götter und andere höhere Wesen wie Daimones nicht beeinflussbar seien (sie sind ἀπαθείς) und auf gar keinen Fall einem von Menschen ausgeübtem Zwang unterliegen könnten (keine θεῶν ἀνάγκη); vielmehr seien es die Götter, die aus Liebe, φιλία, ihr Wohlwollen gnädig den theurgischen Priestern zuströmen lassen und deren Seelen zu sich emporziehen, ihnen die Einigung, ἔνωσις, mit sich gewähren. So ist es diesen möglich, ein "anderes Leben", eine "andere Energie" einzutauschen und gleichsam nicht mehr ein Mensch zu sein.²⁴ In der Theurgie sieht Jamblich den einzigen Weg, zu dieser höheren Stufe zu gelangen; die Philosophie, bloße Akte des Denkens reichen nicht aus, die Vereinigung mit den Göttern zu erreichen.²⁵

Julian hat bei seinem Lehrer Maximos von Ephesos die neuplatonische Philosophie in ihrer theurgischen Prägung in sich aufgenommen. In seiner "Rede auf die Göttermutter" ist die Theurgie einbezogen. Auch in diesem Text spricht er, nach der allegorischen Mythendeutung, von Helios, der mit seinen Strahlen und seinem göttlichen Wesen die Seelen emporziehe, aber er fügt einen Hinweis auf etwas "Unaussagbares" hinzu. Er nennt die "geheime Mystagogie des Chaldäers" (also jener Orakel), welcher den "siebenstrahligen Gott" (Helios) feierte und durch ihn die Seelen hinaufführte; doch sage er damit "Unerkennbares" für die Masse, Bekanntes für die "glückseligen Theurgen", und darum wolle er jetzt davon schweigen (or. 8/5, 172 A – 173 A). Später erwähnt er die "Sprüche der Götter", τὰ τῶν θεῶν λόγια (Bezeichnung für die "Chaldäischen Orakel"), durch welche die Seelen wie die Körper Rettung, σωτηρία, erfahren, er spricht von den "hochheiligen Theurgen" und der Vollendung in der Theurgie (or. 8/5, 178 D, 180 B).²⁶ Zum höchsten Ziel führt hier offenbar allein die Theurgie wie bei Jamblich.

²⁴ Jamblich, *Demyst.* I, 12 (40, 16–42, 17); I, 14 (44, 11–43, 8), VIII, 7 (270, 14–19).

²⁵ *Ibid.* II 11 (96, 6–97, 19) und öfter. Völlig anders ist es für Plotin, bei dem sich kein Hinweis auf die Theurgie findet.

²⁶ Auch im *Brief an einen Priester* 89 b, 292 AB werden die "alten Theurgen" genannt.

In der Helios-Rede aber fehlt die Theurgie vollständig, ebenso fehlt jeder Hinweis auf ein Geheimwissen²⁷ oder auf irgendwelche Riten, wie sie zu den Mysterien und der Theurgie gehören. Auch Opfer werden hier nicht erwähnt, die bei dem wiederbelebten Götterkult für Julian von Bedeutung sind, vielmehr wird die vorgetragene hymnische Rede gleichsam als ein Opfer gedeutet: nicht nur θυσίαι, auch εὐφημιαί seien Opfergaben.²⁸ Bei Jamblich werden materielle und höhere Opfer in das theurgische Geschehen einbezogen, denn der rituelle Vorgang umfasst Opfer verschiedener Arten und Stufen, die ausführlich beschrieben werden und als notwendig gelten.²⁹ Dagegen wird in Julians Helios-Rede von Riten wie von praktischem Tun für den Gott nichts gesagt; hier geht es allein um dessen Erkennen, um das geistige Bemühen, um die innere Hinwendung zu Helios. Vielleicht sind auch Erweckungen möglich, wie Julian sie nach der Schilderung in seinem Mythos erfahren haben will (or. 7, 227 C ff.).

Helios seinerseits ist besorgt um das gesamte Menschengeschlecht und besonders um "unsere Stadt", also das römische Reich (c. 13, 157 B). Vor allem aber wirkt er auf die Seelen der Menschen ein, sowohl im Leben wie nach dem Tod (wie man sonst allgemein in den Mysterien Hilfe für das Jenseits erwartet). Diese Gaben gelten allen Menschen. Julian schreibt, Helios gebe uns das Erkennen wie das Sehen (νοεῖν, ὁρᾶν, c. 16, 141 A),³⁰ er wirkt also im Sinne der sichtbaren Sonne wie ebenso des "Königs Helios" im Bereich des Intelligenten. Auch verleiht er Urteilskraft (κρίσις) und führt die Seelen auf die rechte Bahn, er reinigt sie durch sein helles Leuchten (λαμπρότης c. 36, 151 C). Doch seine segenvolle Hilfe zeigt sich auch nach dem Tod. Hierbei sind Julians Angaben nicht ganz einheitlich. Einmal formuliert er, Helios löse die Seele endgültig vom Körper ab, danach gebe es kein erneutes "Annageln" der Seele an den Körper, auch keine Strafen (c. 10, 136 AB). Nur an dieser Stelle, die bis in den Wortlaut von Platons *Phaidon* (80 d f., 83 d) beeinflusst ist, wird ein bleibendes Jenseitsdasein angenommen. Später aber liest man, Helios löse die Seele nach dem Tod und führe sie empor zu Wesen, die dem Gott verwandt sind; wiederum aber erleichtere er ihr durch den göttlichen Glanz den Abstieg in die neue Inkarnation (c. 37, 152 B). Von der immer erneut erfolgenden Reinkarnation waren seit Platons *Politeia* die Platoniker überzeugt, nur

²⁷ Außer in der oben erwähnten Bemerkung c. 1, 130 C.

²⁸ c. 44, 158 A, nach Zitat von Hesiod, *Erga* 336.

²⁹ Jamblich, *De myst.* Buch V: Der Rangordnung der Götter korrespondieren bestimmte Opfer, beginnen müsse man mit den materiellen, auch Tieropfern, und von da aufsteigen zu den geistigen Opfern, vgl. bes. c. 14 ff.

³⁰ Vgl. auch or. 9/6, 182 C: Helios gibt λόγος und νοῦς.

gelegentlich werden Hoffnungen auf ein gänzlich Freisein vom Erdenleben geäußert.³¹

Julian wendet sich aber auch sehr persönlich an Helios. Gegen Ende der langen Preisrede auf diesen Gott richtet er Bitten an ihn, als dessen Gefolgsmann und Diener er sich schon zu Beginn bezeichnet hatte. Dreimal formuliert er verschiedene Bitten; zunächst bittet er die "königlichen Götter" und vor allem Helios, der seit Ewigkeit als Mittler des Guten inmitten der intelligenten Götter hervorgetreten ist, er möge ihn noch viele Male dieses Helios-Fest begehen lassen (c. 43, 156 CD). Daran fügt sich eine Bitte des Kaisers in seiner politisch-verantwortlichen Funktion: Helios, der besorgt ist um diese Stadt und der Julians Seele von Ewigkeit her ins Dasein gebracht hat, möge diesem Staat wohlwollend Beistand leisten und Julian den Erfolg in menschlichen wie göttlichen Dingen gewähren, solange es ihm lieb, für Julian das Bessere und für den römischen Staat von Nutzen ist. Und der "Große Helios" möge ihm geben, dass er nicht weniger als Jamblich zur Erkenntnis seines Wesens gelange, um alle darüber zu belehren, besonders jene, die dessen würdig sind (c. 44, 157 A u. D). Schließlich richtet er eine dritte, persönlichste Bitte an den "König des Alls Helios", er möge ihm zum Lohn für seinen Eifer gnädig sein, ihm ein edles Leben, vollendetes Denken, einen göttlichen Geist (θεῖον νοῦν) geben und zur schicksalhaften Zeit ein sanftes Abscheiden aus dem Leben. Danach möge er ihm den Aufstieg zu ihm und das Verbleiben bei ihm gewähren, wenn möglich für ewig, aber wenn dies nach seinen bisherigen Lebenswegen ein zu hoher Wunsch wäre, so doch für einen Zeitraum von vielen Umläufen, die je zahllose Jahre umfassen (c. 44, 158 BC).

Gebete auch um Geistiges sind in der Philosophie seit Platon bezeugt, man denke an das Ende des *Phaidros* (279 bc). Helios aber schenkt – nach Julians Glauben – vieles ungebeten von sich aus, das Sehen, Denken, Urteilen, die Leitung der Seelen im Leben und nach dem Tod. Gewiss muss man, um den höheren Weg zu finden, sich bewusst dem Gott zuwenden. Für Jamblich ist der Kontakt mit den Göttern, der den Menschen zu diesen empor führt, allein durch die Theurgie zu erreichen, die bestimmte Riten und Symbole einschließt, Zeichen, welche die Götter "herabgesandt" haben und die selber göttliche Kräfte besitzen.³² Von all dem findet sich nichts in der Helios-Rede. Auch hierin wird man die Eigenständigkeit Julians gegenüber Jamblich erkennen, in der Auffassung der dreistufigen Existenz des Helios und seiner Wirkungen wie andererseits des eigenen inneren Weges der Seele. Ein wichtiger Grund für das Fehlen der Theurgie dürfte

³¹ So in Plutarchs Mythos *De genio Socr.* c. 24, 593 D – 594 A: Nach zahllosen Inkarnationen können Seelen in Daimones verwandelt sich eines ewigen Jenseitsdaseins erfreuen.

³² Jamblich, *De myst.* I, 21 (65, 6–14), II, 11 (97, 4–9) und an weiteren Stellen.

dabei ein politischer sein: Julian wollte hier keinen speziellen Heilsweg für wenige (wie die Theurgen oder Eingeweihten) aufzeigen, sondern als Kaiser die alten Kulte neu beleben und diese zugleich durch den für alle Menschen segensreichen “König Helios” überhöhen.

Kaiser Julian, der es unternimmt, den traditionellen Götterkult erneut in Kraft zu setzen, vertritt zugleich in seiner Rede an den “König Helios” eine neue, ins Geistige reichende Sonnen-Theologie. Diese erfordert ein Erkennen und Wissen, nicht aber irgendwelche Riten oder Phänomene von Einweihung, vielmehr wird die Philosophie als Weg einer Einweihung verstanden. Voraussetzung für Julians theologische Konzeption ist Jamblichs philosophische Gliederung des transzendent Geistigen in die Bereiche des Intelligiblen (der Ideen, νοητόν) und des Intelligenten, Wirkenden, Schöpferischen (νοερόν). Anknüpfend an diese Sonderung verleiht Julian dem Helios eine Existenz in drei Ebenen (eine Lehre, die bei Jamblich nicht nachweisbar ist): Über der Sonne im Kosmos wirkt der “König Helios” als Vermittler des Geistigen bis in die sichtbare Welt und als Herrscher über die in dieser Sphäre befindlichen intelligenten Götter (νοεροὶ θεοί), die Paradigmen der auf Erden verehrten Götter; über allem existiert Helios im rein Geistigen (νοητόν). Unmittelbare Verbundenheit empfindet Julian mit dem “König Helios”; dieser erweist den Menschen Hilfe, und von ihm erbittet Julian den Beistand, den er für seine Aufgaben als Kaiser benötigt, wie für seinen inneren Weg. Die Rede zum Fest des Geburtstags des Helios ist eine Huldigung an den Gott, dabei ebenso ein persönliches Bekenntnis Julians wie eine Bekräftigung seiner politischen Ziele.

Karin Alt

Freie Universität Berlin

В статье рассматривается ряд вопросов, относящихся к речи императора Юлиана *К Гелиосу*, гимну к богу и вместе исповеданию веры, которая должна стать основанием для возрождаемого им язычества. Автор приходит к следующим выводам: 1) определяющим для Юлиана в речи, как и в других случаях, оказывается близость к Гелиосу, а не к нередко идентифицируемому с последним Митре и его мистериям; 2) “посвящение”, которого Юлиана должен удостоить Гелиос, состоит не в обрядах таинств, но в философском постижении, которое в духе Платона понимается как приобщение к мистериям, сверх того, однако, в традиционном культе богов, включая и кровавые жертвы; 3) солнечная теология речи, несмотря на влияние в целом на Юлиана философии Ямвлиха, в данном случае представляет собой скорее самостоятельное развитие его учения; 4) также не играет роли в речи теургия, которой Ямвлих придает решающее значение в приобщении к богу: место теургии заменяют познание, духовное усилие и внутренний поворот к Гелиосу.

VON DER KUNST STRATEGISCH ZU LOBEN: THEMISTIOS ZUR FRAGE RELIGIÖSER TOLERANZ NACH DEM SCHEITERN JULIANS

Julian Apostata ist neben Konstantin dem Großen der Kaiser der Spätantike, der die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Als letzter seiner Dynastie versuchte er, das historische Bekenntnis zum Christentum rückgängig zu machen, das der erste Kaiser derselben Dynastie abgegeben hatte: Schon diese dialektische Konstellation genügt, um die Phantasie zu beschäftigen. Dass es sich bei ihm gleichzeitig um einen integren Charakter, einen charismatischen Intellektuellen, einen begabten Heerführer, einen umsichtigen Verwalter und bei alldem einen tragisch Gescheiterten handelt, tut ein Übriges, um ihn als eine der großen Persönlichkeiten der Alten Welt erscheinen zu lassen. Die fatalen Folgen seiner schlimmsten Fehlentscheidung, nämlich der, den Krieg mit den Parthern zu suchen, hatte ein glanzloser Nachfolger zu bewältigen: Der nach dem Tod Julians am 26. Juni 363 noch im Felde eingesetzte Jovian.

Kein Nachfolger Julians wäre um seine Aufgabe zu beneiden gewesen. So nimmt es nicht wunder, dass der zunächst dafür vorgeschlagene Prätorianerpräfekt Salutius Altersgründe vorbrachte, um das Amt nicht annehmen zu müssen. Jovian war eine Verlegenheitslösung, der seine Nominierung mehr dem Prestige seines Vaters Varronianus als eigenem Verdienst verdankte.¹ Aus dieser relativ schwachen Position heraus musste er nun den Krieg beenden, das geschlagene Heer aus parthischem Territorium zurück führen, seine Herrschaft festigen und den durch Julians Religionspolitik gestörten inneren Frieden wieder herstellen.

Jovian ist zu diesem Zeitpunkt etwas über dreißig Jahre alt. Der Weg, den er einschlägt, beschreibt zunächst eine Gegenbewegung zu den Maßnahmen seines Vorgängers – eine nicht nur politisch, sondern auch menschlich nachvollziehbare Reaktion auf den Trümmerhaufen, mit dem er sich konfrontiert sieht.² So macht Jovian im Interesse eines raschen

¹ Amm. 25, 5, 3 sq.: "Itum est voluntate omnium in Salutium eoque causante morbos et senectutem [...] Iovianus eligitur imperator domesticorum ordinis primus paternis meritis mediocriter commendabilis. Erat enim Varroniani notissimi comitis filius". Für die noch immer vollständigste Gesamtdarstellung des Lebens und der Regierungszeit Jovians s. O. Seeck, "Iovianus (1)", *RE* 9 (1916) 2006–2011.

² A. Demandt, *Die Spätantike*, HdAW III, 6 (München 2007) 137 f.

Friedensschlusses den Parthern mit dem Verzicht auf das stark befestigte Nisibis und auf Armenien große Zugeständnisse,³ die in Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft bis heute sein Bild und die negative Bilanz seiner kurzen Regierungszeit bestimmen. Als orthodoxer Christ verfolgt er auch mit seiner Religionspolitik im ersten Halbjahr seiner Herrschaft eine den Bestrebungen Julians entgegengesetzte Tendenz: Tempel werden geschlossen, Blutopfer verboten,⁴ und in Antiochia lässt Jovian vor seiner Abreise nach Konstantinopel offenbar den Trajantempel, der eine von Julian gestiftete Bibliothek enthielt, niederbrennen.⁵

Jovians gegen die religiösen Empfindungen und die kultische Praxis der Paganen gerichteten Maßnahmen mussten die Besorgnis all derer wecken, die ihre Hoffnungen in die Religionspolitik Julians gelegt hatten. Zwischen den Interessen orthodoxer Christen an einer harten Reaktion des Kaisers auf die unter Julian verlorenen Jahre und den Befürchtungen der Paganen bildete sich in den ersten Monaten der Herrschaft Jovians ein Spannungsfeld, das der philosophisch gebildete Rhetor Themistios zu politischer Einflussnahme zu nutzen verstand. Ziel dieses Beitrages ist es zu zeigen, wie Themistios sich der Freiräume bedient, die der βασιλικὸς λόγος ihm bietet, um die Interessen eines wichtigen Teils der gesellschaftlichen Eliten zu formulieren und damit während einer gefährlichen Staatskrise einen wirksamen Beitrag zu Ausgleich und Versöhnung zu leisten.

Anlass der in unseren Ausgaben 5. Rede des Themistios sind die Feierlichkeiten zum Antritt des Konsulats durch Kaiser Jovian und seinen noch im Säuglingsalter befindlichen Sohn Varronianus, die am 1. Januar 364 auf der Durchreise nach Konstantinopel in Ancyra stattfinden.⁶ Themistios ist zu diesem Zeitpunkt ein, wie John Vanderspoel vorsichtig formuliert, "herausgehobenes Mitglied des Senats",⁷ das heißt sehr wahrscheinlich *princeps senatus*, ein lateinischer Terminus, für den die in attisierendem Griechisch gehaltenen Selbstzeugnisse des Redners keine eindeutige Entsprechung bieten. Themistios ist dem Kaiser aus der Hauptstadt entgegen-

³ Lediglich im unmittelbaren Zusammenhang seiner Inthronisierung lässt Jovian sich auf eine pagane Kulthandlung (Opfer und Eingeweideschau) ein (Amm. 25, 6, 1).

⁴ Socr. 2, 24, 5–6 (s. u. Anm. 24) und Lib. *Ep.* 1425, 3 aus dem Jahr 363 (s. u. Anm. 25).

⁵ Joh. Ant. fr. 181: Ἀδριανὸς [...] εἰς ἀποθέωσιν τοῦ πατρὸς Τραϊανοῦ ἔκτισε μικρὸν καὶ χαριέστατον ναὸν, ὃν Ἰουλιανὸς ὁ παραβάτης βιβλιοθήκην κατεσκεύασεν· ὃν σὺν βιβλίοις Ἰοβιανὸς κατέκαυσε.

⁶ Amm. 25, 10, 11: "Et cum introisset Ancyram imperator, paratis ad pompam pro tempore necessariis consulatum iniit adhibito in societatem trabeae Varroniano filio suo admodum parvulo, cuius vagitus pertinaciter reluctantis, ne in curuli sella veheretur ex more, id quod mox accidit portendebat".

⁷ J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court* (Ann Arbor 1997) 104–106.

gereist und erhält als Repräsentant des Senats die Gelegenheit, eine der Festreden zu halten.⁸

Als Gattung der Epideiktik handelt es sich bei der 5. Rede des Themistios um einen Konsularpanegyrikus oder ὑπατικὸς λόγος. Sie gliedert sich in vier Teile. Einleitend stilisiert Themistios sich als Philosophen, dessen Festbeitrag sich in Abgrenzung von herkömmlichen Lobrednern dadurch auszeichnet, dass er keiner nur auf die ästhetische Wirkung zielenden Prunkrhetorik, sondern vielmehr dem Nutzen der Zuhörer verpflichtet sei (63 b–c).⁹ Die theoretische Vorbemerkung ermöglicht es ihm, der schulmäßigen Topik eines βασιλικὸς und des ὑπατικὸς λόγος nur andeutungsweise und frei zu folgen, die ihm sonst umfangreiche Einlassungen zum Glanz des Anlasses sowie zu Geburt, Herkunft, Berufung, Tugenden und Heldentaten des Kaisers abverlangt hätte.

In der ersten Hälfte des Hauptteils genügt Themistios dennoch auch dieser Erwartung seines Publikums, indem er die Festlichkeit und den gemeinsamen Konsulat Jovians und seines Sohnes lobt (64 d – 65 a), zur Verleihung der Kaiserwürde und damit – in größtmöglicher Knappheit – auch zur Herkunft Jovians übergeht (65 b–c: τῆς πατρῶας ἀρετῆς ἔνεκεν) und schließlich auf dessen Ansehen bei Freund und Feind (66 a–b), seine erfolgreiche Friedenspolitik (66 c) und seine Klugheit bei der Auswahl seiner Ratgeber (67 a–b) zu sprechen kommt. Besonders für die Umdeutung des schmerzlichen Verzichtfriedens wendet Themistios seinen ganzen Einfallsreichtum auf: In starker Verkürzung der Abläufe führt er aus, die Parther hätten sofort ihre Waffen von sich geworfen, als sie von der Proklamation Jovians erfuhren, und die tief verfeindeten Heere hätten dann das umstrittene Territorium “vermischt” und seien als Verbündete auseinander gegangen.¹⁰

⁸ Socr. 3, 26, 3: Ἐνθα καὶ Θεμίστιος ὁ φιλόσοφος μετὰ τῶν ἄλλων συγκλητικῶν ἀπαντήσας τὸν ὑπατικὸν ἐπ’ αὐτοῦ διεξῆλθε λόγον, ὃν ὕστερον καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ πλήθους ἐπεδείξατο. Die Rede liegt vor in den Ausgaben von Schenkl und Downey (Leipzig 1965) und von Maisano (Turin 1995: ohne kritischen Apparat, dafür mit hilfreichen Erläuterungen); eine aktuelle Übersetzung bieten Leppin und Portmann (Stuttgart 1998).

⁹ Den Primat der Philosophie im Selbstverständnis des Themistios akzeptiert noch Peter Brown ohne Einschränkungen (*Macht und Rhetorik in der Spätantike*. Aus dem Englischen von V. von Ow [München 1995] 92–94); differenzierter Peter Heather, “Themistius: A Political Philosopher”, in: M. Whitby (Hg.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Mnemosyne Suppl. 183 (Leiden – Boston – Köln 1998) 127–130.

¹⁰ Them. Or. 5, 66 a–c: Ὅτι γὰρ οὐχ ἦττον σε Πέρσαι ἐχειροτόνουν Ῥωμαίων, ἔδειξαν τὰ ὅπλα ῥίψαντες, ἐπειδὴ τῆς ἀναρρήσεως ἤσθοντο [...], ταύτην τὴν γῆν ἀναμίξαντες καὶ τὴν ὑπόθεσιν τοῦ πολέμου συμμαχίας ἀφορμὴν ποιησάμενοι.

Den der Tradition verpflichteten Teilen seiner Rede schickt Themistios jedoch eine lange Passage voraus, in der er darlegt, wie die Philosophie einem Kaiser seine Wertschätzung (63 c – 64 a) vergelten kann: nämlich indem sie ihn als νόμος ἔμψυχος (64 b) und als Zeus' Entsprechung auf Erden (64 c) verherrlicht – als Entsprechung des Gottes also, dem der neue Kaiser seinen Namen verdankt.¹¹ Die zweite Hälfte des Hauptteils (67 b – 70 c) knüpft an diesen einleitenden Abschnitt an. Sie preist die religiöse Toleranz Jovians, der aus dem gottgegebenen Recht auf Glaubensfreiheit (68 a) die richtigen Schlüsse gezogen habe. Deshalb lasse seiner Gesetzgebung (68 b) Glaubensfreiheit innerhalb sinnvoller Grenzen zu, indem sie lediglich der Zauberei und der Bettlerei einen Riegel vorschiebe (70 b–c). Im kurzen Schlussteil der Rede malt Themistios sich die Ankunft Jovians in seiner Hauptstadt aus (70 c – 71 b).

Sinn und Zielsetzung der 5. Rede des Themistios erschließen sich erst, wenn sie zu dem Wenigen in Bezug gesetzt werden, das über Jovians Innenpolitik bekannt ist. Da der Episodenkaiser wenige Wochen nach den Festlichkeiten in Ancyra überraschend stirbt, kann er als Herrscherpersönlichkeit keine Kontur gewinnen. Über das religionspolitische Minenfeld, in dem Jovian sich bewegt, sind dennoch belastbare Aussagen möglich. Die Bedingungen seines Regierungshandelns sind durch zwei voneinander unabhängige Konflikte bestimmt. Zum einen steht Jovian den Paganen gegenüber, deren Schutzherr und Leitfigur Julian war. Zum anderen erwarten die Repräsentanten der Orthodoxie von ihm Parteinahme in innerkirchlichen Auseinandersetzungen (Socr. 3, 25 *passim*).

Beide Konflikte sind für einen unerfahrenen Kaiser, der seine Autorität nicht auf militärische oder diplomatische Erfolge gründen kann, gefährlich. Jeder neue Feind, den er sich macht, kann einer zuviel sein – zumal in einer Situation, in der mit dem Comes Procopius noch immer ein Thronprätendent aus der Familie Konstantins Ansprüche geltend machen kann.¹² Die Geschichtswissenschaft geht daher bisher davon aus, dass Jovian eine Haltung religiöser Toleranz eingenommen habe, um Konflikten aus dem Weg zu gehen.¹³ Die 5. Rede des Themistios wird zusammen mit einer

¹¹ Themistios scheint hier Philon. *Mos.* 2, 4 zu zitieren. Zum Konzept des νόμος ἔμψυχος und seinen platonisch-hellenistischen Ursprüngen noch immer grundlegend G. J. D. Aalders, “Νόμος ἔμψυχος”, in: P. Steinmetz (Hg.), *Politeia und res publica. Dem Andenken Rudolf Starks gewidmet*, Palingenesia 4 (Wiesbaden 1969) 315–329. Nicht zugänglich war mir I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica* (Neapel 2006).

¹² Vgl. Them. *Or.* 5, 65 b–c.

¹³ Vgl. z. B. Demandt (o. Anm. 2) 138: “Das Heidentum wurde zunächst erneut verboten, dann aber in eine allgemeine Toleranzverfügung einbegriffen, allein Zauberei und Weissagung blieben strafbar”, sowie Heather (o. Anm. 9) 145 f.

20 Jahre späteren Notiz des Libanios¹⁴ und einem von Socrates überlieferten Aufruf zu innerkirchlicher Toleranz und Eintracht¹⁵ als Beleg für ein nicht direkt überliefertes Toleranzedikt Jovians angeführt. Gestützt auf die spärlichen Zeugnisse, die der *Codex Theodosianus* für die Regierungszeit Jovians liefert, behauptet Vanderspoel außerdem, dass Jovian erst in den letzten Wochen seines Lebens, und zwar nach dem 1. Januar 364, religionspolitische Gesetze erlassen habe.¹⁶

Zumindest diese Annahme ist durch indirekte Zeugnisse zu widerlegen. Dass Jovian schon vor Antritt des Konsulats religiöse Angelegenheiten gesetzlich geregelt hat, geht zum Einen aus den Tempelschließungen und dem Opferverbot hervor, die der oben angeführte Socrates Scholasticus bezeugt. Zum Anderen spricht auch Themistios eindeutig von einem am 1. Januar 364 bereits wirksamen νόμος Jovians, der als Gesetzgeber mit einem Religionsgesetz begonnen habe: εἴτά σοι προοίμιον γέγονε τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐπιμελείας ἢ περὶ τοῦ θείου νομοθεσία und ὁ δὲ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ σὸς νόμος ἀκίνητος μένει τὸν πάντα αἰῶνα, ἀπολέλυσθαι τὴν ἐκάστου ψυχὴν πρὸς ἣν οἴεται ὁδὸν εὐσεβείας.¹⁷ Unklar bleibt allerdings, welchen Charakter diese Gesetzgebung hatte. Dass Sokrates die Härte des Kaisers lobt, scheint zu Themistios' Anerkennung für die Toleranz Jovians im Widerspruch zu stehen.

Um den Kern dieser scheinbaren oder realen Widersprüchlichkeit unserer Hauptquellen zu identifizieren, lohnt zunächst ein genauerer Blick auf die Rahmenbedingungen der 5. Rede und auf die Wesensmerkmale der Gattung, innerhalb derer Themistios zu Jovians Politik Stellung nimmt. Als Vertreter des Senats von Konstantinopel kann der Redner, der zudem knapp 15 Jahre älter ist als der Kaiser, mit großer Autorität auftreten und eine für das gesamte Gremium repräsentative Haltung zum Ausdruck bringen. Dabei ist selbstverständlich davon auszugehen, dass er die Grenzen der Panegyrik nicht sprengen will. Denn auch wenn Themistios sein rhetorisches Ich als Philosophen konzipiert, bleibt er stets ein professioneller Redner, der sein Publikum nicht überfordert. Wo er von sich behauptet, anders, weiser, ehrlicher zu sein als andere Redner, bewegt er sich dennoch innerhalb einer im βασιλικὸς λόγος zulässigen Variationsbreite. So zeigt er sich auch in der 5. Rede zwar kreativ und bisweilen sogar kühn in Aufbau und Gedankenführung, riskiert aber niemals, den epideiktischen Charakter des

¹⁴ Lib. *Or.* 30, 7 (s. u. Anm. 23).

¹⁵ Socr. 3, 25, 19 (s. u. Anm. 26).

¹⁶ Vanderspoel (o. Anm. 7) 150.

¹⁷ Them. *Or.* 5: "Dann wurde der Auftakt deiner Fürsorge für die Menschen die Gesetzgebung über das Göttliche" (67 b); "Des Gottes und dein Gesetz steht für immer fest, dass eines jeden Seele frei ist den Weg der Frömmigkeit zu gehen, an den er glaubt" (68 b).

Textes unkenntlich werden zu lassen. Denn auch das Lob der Toleranz und der Gerechtigkeit Jovians kann, weil es sich auf konkretes Regierungshandeln bezieht, als Ausgestaltung der panegyrischen Topik über ἀρεταὶ und ἔργα rezipiert werden.

Die Rede missrät dem philosophischen Rhetor also niemals zur Vorlesung oder zum Traktat und erst recht nicht zum Dialog: Sie bleibt immer ein Panegyrikus, mithin eine epideiktische Rede, die sich auf ihren Gegenstand nie anders als positiv einlassen und keine Misstöne transportieren darf. Den Kaiser zu kritisieren, ist im βασιλικὸς λόγος ja nicht deswegen unmöglich, weil es gefährlich wäre, sondern weil es das Grundgesetz dieser Gattung verletzen hieße. Ein Panegyrikus, der nicht preist, sondern tadelt – etwa, weil eine Passage als hintergründig ironisch aufgefasst werden kann –, ist ein schlechter Panegyrikus.¹⁸ Ein Redner vom Rang und Anspruch eines Themistios wird einen solchen Fehler auch und gerade dann vermeiden, wenn er die Politik seines Kaisers ablehnt.

Die zweite Grundregel gelungener Epideiktik ist die Unzulässigkeit lügenerischer Erfindung. Der Panegyriker lügt nicht: Er betrachtet die ihm zugänglichen empirischen Sachverhalte durch das Suchraster der Topik und wählt für die wohlwollend übertreibende Darstellung nur die Elemente aus, die den Gegenstand seines Lobes in einem günstigen Licht erscheinen lassen. Die Technik lässt sich an Themistios' Umgang mit der faktischen Kapitulation Jovians im Partherkrieg illustrieren. An den Friedensverhandlungen interessieren ihn zwei durchaus korrekte Beobachtungen: erstens, dass der Friedensvertrag in einem zeitlich sehr kurzen Abstand zur Kaiserproklamation erfolgte, und zweitens, dass der Vertrag dem römischen Heer freien Abzug garantierte. In panegyrischer Umdeutung macht Themistios daraus die spontane Selbstentwaffnung der Parther und das einträchtige Auseinandergehen der Kriegsgegner – glückliche Folgen, die beide dem segensreichen Wirken des neuen Kaisers zuzurechnen seien.

Der dritte bestimmende Faktor für die Wirkung eines βασιλικὸς λόγος ist die Kommunikationssituation, die der einer Bühnendarbietung sehr nahe kommt. Vordergründig adressiert das panegyrische Ich allein den in der zweiten Person angesprochenen Kaiser. Wofür es aber den Kaiser lobt, erreicht auf einer zweiten und dritten Kommunikationsebene zunächst das unmittelbar anwesende Festpublikum und dann – nämlich im Falle einer Veröffentlichung – ein unüberschaubares Lesepublikum im ganzen Reich. Der unmittelbare Adressat weiß also, dass eine große Zahl einflussreicher Personen seine Politik am Inhalt des vorgebrachten Lobes messen wird. Das macht den βασιλικὸς λόγος einerseits zu einem besonders geeigneten Mittel, um kaiserliche Politik zu erklären und dafür zu werben, andererseits

¹⁸ Für eine knappen Überblick über die Tradition und die Regeln der Gattung s. D. Russell, "The Panegyrist and their Teachers", in: Whitby (o. Anm. 9) 17–50.

gibt es dem Redner die Möglichkeit, die Erwartungen und Hoffnungen einer breiteren Öffentlichkeit gegenüber dem Kaiser zum Ausdruck zu bringen.

Es ist der Dreiklang aus ironiefrei positiver Tendenz, Abwesenheit von Erfindung und theatralischer Dynamik der Kommunikation, der dem Panegyrikus seine politische Bedeutung verleiht und den βασιλικὸς λόγος mit Recht zur Königsgattung der spätantiken Rhetorik erhebt. Denn nur wer den Kaiser aufrichtig lobt, genießt im Rahmen dieses Lobes jene weit reichende Freiheit des Wortes, auf die Themistios sich in seiner Eigenschaft als Philosoph beruft (τιμωμένη δὲ φιλοσοφία [...] ἀντιδίδωσιν [...] παρρησίαν).¹⁹ Die Formulierung fasst die rhetorische Strategie des Themistios in dem einen Begriff zusammen, der die Schnittmenge zwischen einem philosophischen Anspruch auf Wahrhaftigkeit und einem den eigenen Voraussetzungen genügenden Panegyrikus bildet. Themistios kündigt zu Beginn seiner Rede an, dass er von seiner panegyrischen Parrhesie Gebrauch machen wird. Das freie Wort eines offiziellen Vertreters der Hauptstadt an seinen Kaiser aber ist eine politische Botschaft von großer Relevanz,²⁰ die aufmerksam zur Kenntnis genommen werden muss.

Was bedeutet das aber konkret? Anders als das Geschichtswerk des Sokrates lassen Themistios' Ausführungen zur Religionsgesetzgebung Jovians nur wenige Rückschlüsse zu. Von Sokrates und Libanios wissen wir, dass Blutopfer verboten sind. Themistios ergänzt diese Informationen um die Aussage, "gesetzmäßige Opfer" seien weiterhin zulässig. Auch stünden die Tempel weiterhin offen, während die "Treffpunkte von Zauberern" geschlossen worden seien.²¹ Festzuhalten ist also: Themistios lobt eine Rechtswirklichkeit, in der zwar einige, aber nicht alle Kultstätten geschlossen und zumindest Weihrauchopfer legal bleiben. Die aus der 5. Rede belegbaren Fakten stehen demnach nicht in einem unauflöslichen Widerspruch zu dem Zeugnis des Sokrates und des Libanios. Das verlorene Religionsgesetz Jovians muss vielmehr so formuliert gewesen sein, dass es den Paganen die benannten Rückzugsräume nicht ausdrücklich raubte.²² Wer es

¹⁹ Them. or. 5, 64 a: "Wer die Philosophie ehrt, dem vergilt sie es mit der Freiheit des Wortes".

²⁰ Zur Zusammensetzung und der Bedeutung des Senats von Konstantinopel als des indirekten Adressaten kaiserlicher Panegyrik ("a surprisingly homogenous group of opinion") s. Heather (o. Anm. 9) 143–145.

²¹ Them. or. 5, 70 b: Ἱερὰ ἀνοίγων [sc. Ἰοβιανός] ἀποκλείει μαγγανευτήρια, καὶ θυσίας ἐννόμους ἀφιείς οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν.

²² Vgl. dazu z. B. *Cod. Theod.* 16, 10, 6 vom 19. Febr. 356 (Opferverbot, Verbot der Anbetung von Kultbildern: schließt weder das Verbrennen von Weihrauch noch die Anbetung der Götter aus) oder 16, 10, 7 vom 21. Dez. 381 (Verbot, sich zum Zweck eines Opfers einem Tempel zu nähern: erlaubt sogar ausdrücklich das Gebet – *castae preces* – in Abgrenzung von Zaubergesängen – *dira carmina*). Sogar das scheinbar abschließende Tempelverbot 16, 10, 25 vom 14. November 435, das die Zerstörung der

aber deshalb als Toleranzedikt bezeichnet, nimmt Themistios allzu wörtlich. In völlig transparenter Weise deutet die 5. Rede eine Kapitulation in einen Sieg um. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die von Themistios konstatierte Toleranz Jovians zum gleichen Zeitpunkt mehr war als die gewagte Interpretation repressiver Maßnahmen, die unabhängige Zeugen belegen.

Die beiden neben der 5. Rede des Themistios für die Existenz eines allgemeinen Toleranzedikts angeführten Stellen sind nicht geeignet, die Zweifel zu zerstreuen. Libanios behauptet in seiner 30. Rede (*Pro templis*), die Blutopfer seien nach dem Tod Julians erst unter Valentinian und Valens verboten worden: *τεθνεῶτος ἐν Πέρσαις [...] μένει μὲν τινα τὸ θύειν ἱερεῖα χρόνον, νεωτέρων δὲ τινων συμβάντων ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν*),²³ aber ihm widerspricht Sokrates: *Τηνικαῦτα δὴ καὶ τὰ ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων πάντα ἀπεκλείετο [...] πέπαυτο δὲ καὶ ὁ δι' αἵματος δημοσίᾳ γινόμενος μολυσμός, ᾧ κατακόρως ἐπὶ Ἰουλιανοῦ κατεχρήσαντο*.²⁴ Wer recht hat, ist nicht zu entscheiden: Libanios berichtet zwar als Zeitzeuge, aber aus einem Abstand von mehr als zwanzig Jahren aus dem Gedächtnis, während Sokrates das entsprechende Gesetz als Quelle herangezogen haben kann und deshalb nicht notwendig weniger Vertrauen verdient. Auch ein Brief, den Libanios im Jahre 363 selbst geschrieben hat, widerspricht seiner späteren Erinnerung. In *Ep.* 1425 empfiehlt er seinem Adressaten den Philippos mit den Worten: *ἔστι καὶ τῶν πολλὰ τεθυκότων, ἥνικα ἐξῆν, καὶ νῦν εἴληπται μέσος τῶν ὅτε ἔθυε λυπουμενων*.²⁵ Offenbar war es nach dem Tode Julians also nicht mehr möglich, in der gewohnten Weise zu opfern. Die zweite als Beleg für das Toleranzedikt angeführte Stelle ist ein Aufruf zu religiöser Toleranz, mit dem Sokrates Jovian noch während seines Aufenthalts in Antiochia, also geraume Zeit vor dem Konsulatsantritt in Ancyra zitiert: *Ὁ μέντοι βασιλεὺς πρόθεσιν εἶχε [sc. τῶν στασιαζόντων κληρικῶν]*

fana templa delubra aller derjenigen vorschreibt, die über eine *scelerata mens pagana* verfügen, bleibt für eine entsprechende Rabulistik anfällig. Ein Redner mit ähnlichen Zielen wie Themistios könnte daraus schließen, dass weder Personen, die mit einer *pia mens pagana* gesegnet sind, noch Einrichtungen, die als *aedes* bezeichnet werden, betroffen seien.

²³ Lib. *Or.* 30, 7: "Nachdem er in Persien gestorben war, durfte man noch eine Weile Opfertiere darbringen, aber als sich eine neue Sachlage ergab, wurde das von den beiden Brüdern [sc. Valentinian und Valens] verboten, nicht aber das Weihrauchopfer".

²⁴ Socr. 3, 24, 5 sq.: "Damals wurden auch alle Tempel der Heiden geschlossen. Auch mit dem überall verbreiteten Ärgernis durch das Blut, das man unter Julian bis zum Überdruß missbraucht hatte, war es vorbei".

²⁵ Lib. *Ep.* 1425, 3: "Er gehört zu denen, die viele Opfer dargebracht haben, als das noch möglich war, und jetzt befindet er sich mitten unter denen, die, weil sie einst opferten, traurig sind".

τὴν φιλονεικίαν ἐκκόψαι φήσας μηδενὶ ὀχληρὸς τῶν ὁπωσοῦν πιστεῦ-
όντων ἔσεσθαι, ἀγαπήσειν δὲ καὶ ὑπερτιμήσειν τοὺς ἀρχὴν τῇ ἐνώσει
τῆς ἐκκλησίας παρέχοντας.²⁶ Der Zusammenhang, in den das Zitat
gestellt ist – es geht hier ausschließlich um innerkirchliche Konflikte –,
legt aber nahe, dass es Jovian nur um Toleranz unter Christen geht, in die er
zumindest an dieser Stelle die Paganen nicht einbezieht.

Wenn es also richtig ist, dass wir keine belastbaren Anhaltspunkte
für eine tolerante Haltung Jovians vor dem 1. Januar 364 haben, stellt
sich die Frage, zu welchem Zweck Themistios die Politik des Kaisers in
der beschriebenen Weise umdeutet. Der Redner kann bereits getroffene
Entscheidungen nicht ungeschehen machen. Dass es ihm darum gegangen
sein könnte Jovian zu dienen, indem er seinen paganen Standesgenossen
eine repressive Politik als halb so schlimm verkauft, hätte für ihn als direkt
Betroffenen auch keinen Sinn. Ein plausibles Bild ergibt sich, wenn wir
die 5. Rede als eine Art Verhandlungsangebot lesen.²⁷ Riccardo Maisano
fasst sie als Formulierung einer Erwartung auf, die besonders die paganen
Eliten des Reiches an Jovian herantrugen: Der orthodoxe Kaiser möge sich
nicht an die Spitze einer aggressiven christlichen Reaktion stellen, sondern
sich um Ausgleich und Religionsfrieden bemühen. Als Gegenleistung
übernehme Themistios die konstantinische Ideologie, in der Herrschaft
des Kaisers die irdische Entsprechung zur Herrschaft des einen Gottes im
Himmel zu sehen. Er stehe damit in Opposition zu konservativen paganen
Auffassungen, wie Libanios sie vertrete.²⁸

Allerdings unterscheidet sich die Ideologie des Kaisertums, die The-
mistios' 5. Rede prägt, nicht von seiner stets auch gegenüber anderen Kaisern
zum Ausdruck gebrachten Haltung,²⁹ sodass die besondere Qualität der
Gegenleistung in diesem Punkt nicht erkennbar ist. Angesichts der akuten
Probleme des jungen Kaisers ist das eigentliche Angebot ein handfesteres:
Im Namen einer großen Gruppe einflussreicher Personen, die als Leidtra-
gende seiner Politik leicht zu Feinden des Kaisers werden könnten, stellt

²⁶ Socr. 3, 25, 19: "Der Kaiser nahm sich vor, den zwieträchtigen Geistlichen die
Streitlust auszutreiben, und sagte, er wolle niemandem gleich welchen Glaubens zur
Last fallen, aber seine Zuneigung und großen Respekt denjenigen zollen, die zum Be-
ginn der Einheit der Kirche beitragen würden".

²⁷ Ähnlich schon E. Baret, *De Themistio sophista et apud imperatores oratore*,
Diss. (Paris 1853) 27: "Videlicet apud novum imperatorem [...] annuendam libertatem
suasit quam quisque vellet religionem eligendi, praeclarâque oratione sententiam ex-
posuit et confirmavit. Quae non multò post Constantinopoli omni coram populo iterum
recitata, novi principatus de religionibus consilium imperio denuntiavit".

²⁸ R. Maisano, "Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza", in: F. E. Con-
solino (Hg.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma* (Soveria
Mannelli 1995) 35–51.

²⁹ Heather (o. Anm. 9) 135.

Themistios unter bestimmten Voraussetzungen Loyalität und Kooperation in Aussicht. Wenn der Kaiser die von Themistios vorgeschlagene Interpretation seiner Gesetzgebung akzeptiert und gleichzeitig deren Bestand garantiert, dann wäre damit ein für alle Seiten hinnehmbarer *status quo* vereinbart. Denn die Schließung eines Teils der Kultstätten kann schon deshalb zu verschmerzen sein, weil der Unterhalt der Tempel erhebliche Kosten verursacht. Und das Verbot der Blutopfer steht auch den Interessen vieler Paganer nicht entgegen, denen die exzessive Opferfrömmigkeit Julians zu weit ging. Ammian zitiert in diesem Zusammenhang ein ursprünglich auf Marc Aurel gemünztes Epigramm, das auch auf Julian zutreffe:³⁰

Οἱ βόες οἱ λευκοὶ Μάρκῳ τῷ Καίσαρι χαίρειν
ἂν πάλι νικήσης, ἄμμες ἀπωλόμεθα.

Das Angebot einen *modus vivendi* mit dem orthodoxen Kaiser zu suchen verbindet Themistios einerseits mit der Skizze einer auch für Nichtchristen verbindlichen Ideologie des Kaisertums und andererseits mit dem kaum verklausulierten Entwurf eines negativen Alternativ-Szenarios. So spricht er offen die Möglichkeit an, dass Jovian den heidnischen Kult gänzlich verbieten könnte: εἰ δὲ μίαν μὲν ἀτραπὸν ἑάσεις, ἀποικοδομήσεις δὲ τὰς λοιπὰς [κτλ.].³¹ Und indem er das bestehende Gesetz – natürlich auf Grundlage der eigenen großzügigen Auslegung – als Garanten des inneren Friedens bezeichnet, macht er deutlich, dass härtere Repression zu Unruhen führen wird: διὰ τὸν νόμον πρὸς ἑαυτοὺς ἀστασίαστοι βιωσόμεθα.³² Die Argumentation mündet in eine direkte Aufforderung an den Kaiser, das erreichte oder zumindest erreichbare Gleichgewicht der Interessen nicht zu zerstören: ἕα μένειν τὴν τρυάνην ἐφ' ἑαυτῆς (69 c).

Wie erfolgreich Themistios mit seiner Verhandlungsstrategie war, lässt sich aus dem Ablauf der bis zum Tod Jovians folgenden Ereignisse ermesen. Der Kaiser scheint die Rede wohlwollend aufgenommen zu haben. Das ist auch nachvollziehbar; denn das in ihr kommunizierte Angebot ist geeignet, ihn in einer schwierigen Phase von Opposition zu entlasten. Es gibt drei Indizien dafür, dass Jovian auf Themistios eingeht. Zum einen legt schon die Existenz der Rede selbst in ihrer uns vorliegenden Form nahe, dass ihre Inhalte zumindest in den Grundzügen mit dem Stab des

³⁰ Ammian 25, 4, 17: “Wir weißen Stiere grüßen Marcus, den Kaiser! / Wenn du noch einmal siegst, sind wir erledigt” (vgl. R. Scholl, *Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios*, Palingenesia 48 [Stuttgart 1994] 159).

³¹ Them. Or. 5, 69 a: “Wenn du nur einen Weg übrig lässt, die anderen aber verbaust [usw.]”.

³² Them. Or. 5, 69 b: “Wegen deines Gesetzes werden wir ohne Rebellion zusammenleben”.

Kaisers abgestimmt worden sind,³³ bevor sie erstmals öffentlich gemacht wurde. Zweitens erhält Themistios nach seiner Rückkehr an den Bosphorus Gelegenheit, die gleiche Rede noch einmal öffentlich darzubieten.³⁴ Formal ist dieser ungewöhnliche Vorgang damit zu begründen, dass die Hauptstadt so wenigstens nachträglich an der Konsulatsfeier des neuen Kaisers Anteil haben kann, die doch eigentlich in Konstantinopel hätte stattfinden müssen. Aber unabhängig von einer solchen formalen Betrachtungsweise ist kaum vorstellbar, dass Themistios die Rede ein zweites Mal gehalten hätte, wenn sie nicht auch politisch zum Erfolg geführt hätte. Der dritte Anhaltspunkt ist ein wahrscheinlich noch von Jovian erlassenes Rhetorenedikt, das die Logik des hochgradig unbeliebten Rhetorenedikts Julians nicht zu Lasten der Paganen umkehrt, sondern die rhetorische Lehrtätigkeit ohne Ansehen der Religion wieder allgemein öffnet – zwar kein Toleranzedikt, aber doch ein tolerantes Edikt.³⁵

Der Befund legt nahe, dass ein Toleranzedikt Jovians niemals existiert hat und dass Jovian vielmehr in bewusster und programmatischer Abgrenzung von Julian zunächst eine unversöhnliche Haltung gegenüber den alten Kulturen einnahm. Wenn dennoch der Eindruck entstehen konnte, Jovian habe sich von Anfang durch religiöse Toleranz ausgezeichnet, dann nur durch eine Fehlinterpretation der Ziele, mit denen Themistios den Kaiser lobt. Sollte Jovian in den letzten Wochen seines Lebens tatsächlich zu einer toleranten Haltung gegenüber den Nichtchristen gelangt sein, ist diese Entwicklung auf die Wirkung der 5. Rede zurückzuführen.

Heathers grundsätzlich überzeugende These, ein βασιλικὸς λόγος sei nicht geeignet, um Einfluss auf die Politik des Kaisers zu nehmen,³⁶ ist mit der hier vorgelegten Deutung nur dann nicht vereinbar, wenn wir davon ausgehen, dass Themistios ohne vorherige Rücksprache mit dem Kaiser aufgetreten wäre. Den Realitäten politischer Kommunikation entspricht aber weit eher die Vermutung, dass Themistios dem Kaiser mitgeteilt hat, worum er ihn zu bitten beabsichtigt, sodass dessen Bereitschaft, sich die Bitten in der Öffentlichkeit anzuhören, bereits die positive Reaktion impliziert. Es wäre dann nicht der Vortrag am 1. Januar 364, sondern die informellen Kontakte vorher, die eine Änderung der politischen Haltung Jovians herbeigeführt hätten. Im Ergebnis ist der Unterschied gering. In jedem Falle hätte Themistios sich für den Kaiser als wichtiger Ratgeber in religionspolitischen Fragen bewährt.

³³ Vgl. Heather (o. Anm. 9) 141 f. zur Darstellung des Verzichtfriedens mit den Persern und 145 f. zur Frage der Toleranz.

³⁴ Socr. 3, 26, 3 (s. o. Anm. 8).

³⁵ *Cod. Theod.* 13, 3, 6 (11. Jan. 364): “Si qui erudiendis adolescentibus vita pariter et facundia idoneus erit, vel novum instituat auditorium vel repetat intermissum”.

³⁶ Heather (o. Anm. 9) 146 f.

Dass Themistios für seine rhetorische und damit auch politische Leistung hohe Anerkennung zuteil wurde, bezeugt unabhängig die Reaktion des Libanios. Der Antiochener bittet um Zusendung der 5. Rede, die er als [λόγον] τὸν ἐν Ἀγκύρᾳ πρόην τὰ μικρὰ μέγала ποιήσαντα bezeichnet – eine Wendung von urbaner Zweideutigkeit.³⁷ Offenbar spielt Libanios auf die Sophistik als die Kunst an τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Da Themistios sich aber als Platoniker und Philosophen (und das heißt gerade nicht als Sophisten!) stilisiert, können wir die Formulierung als kollegiale Stichelei lesen – vor allem, wenn damit gemeint ist, dass Themistios einen unbedeutenden Kaiser groß geredet habe. Wenn Libanios aber vielmehr darauf abhebt, dass Themistios mit seiner Deutung der Gesetzgebung Jovians kleine Freiräume klug erweitert habe, dann macht er hier dem Adressaten für seine diplomatischen Fähigkeiten ein elegantes Kompliment. In jedem Fall zeigt der Brief, dass über den ὑπατικός des Themistios aus den hier dargelegten Gründen auch in Antiochia angeregt diskutiert wurde.

Fritz Felgentreu
Freie Universität Berlin

Фемистий в панегирике императору Иовиану (1 января 364 г.) интерпретирует его прежнюю религиозную политику как политику толерантности, которая предоставляет нехристианским гражданам Империи возможности для совершения в индивидуальном порядке своих священнодействий. Обычно предполагают, что речь является откликом на *Эдикт о терпимости* Иовиана, для которого однако отсутствуют какие-либо свидетельства. В статье обсуждается риторическая стратегия Фемистия, который от имени обеспокоенной общественности формулирует свои принципы, не критикуя при этом ни прямо, ни прикровенно политику императора. Напрашивается вывод, что эдикта о терпимости Иовиана вообще не существовало. Скорее сам Фемистий по собственной инициативе выступил с требованием толерантности по отношению к нехристианам; более того, он сумел добиться изменения политики в сторону большей терпимости.

³⁷ Lib. *Ep.* 1193, 5: “die Rede, die vor kurzem in Ancyra das Kleine groß gemacht hat”.

IST DIE GRIECHISCHE TRAGÖDIE 'TRAGISCH'?

Unter dem Begriff 'Griechische Tragödie' lassen sich alle Dramen zusammenfassen, die einmal an den athenischen Theaterfesten unter der Bezeichnung 'Tragödie' aufgeführt wurden. Dass diese Dramen den bis heute schwer zu deutenden Namen τραγῳδία bekamen, der vermutlich 'Bocksgesang' bedeutet, hängt mit den nicht mehr ganz aufzuhellenden Wurzeln dieser Form des Schauspiels zusammen.¹ Aus der Benennung 'Tragödie' hat sich aber bekanntlich der inhaltlich konnotierte Begriff des 'Tragischen' entwickelt,² mit dem man nicht nur den Handlungsverlauf der griechischen (und späterer) Tragödien charakterisiert, sondern generell auch Vorgänge im realen Leben erfasst werden, als deren markantestes Kennzeichen man den katastrophalen Ausgang einer spezifischen Ereignisfolge ansehen könnte. Die Bedeutungsvarianz des 'Tragischen' ist allerdings sowohl im allgemeinen Sprachgebrauch³ als auch im literaturwissenschaftlichen Kontext relativ groß, wie sich u. a. auch an den theoretischen Konzeptionen erkennen lässt.⁴ Hier wird die in den literarischen Werken fassbare Tragik in je unterschiedlicher Weise in Bezug auf den Anteil des menschlichen Handelns an der Katastrophe und den dieses Handeln beeinflussenden Bedingungen definiert.

Daher stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht die Griechische Tragödie als 'tragisch' verstanden werden kann bzw. ob sie überhaupt als 'tragisch' anzusehen ist. Betrachtet man die (in Bezug auf die ursprüngliche Anzahl wenigen) erhaltenen Dramen unter den für ihre Handlungsstrukturen relevanten Gesichtspunkten der menschlichen Handlungsfreiheit und der

¹ Zur Forschungssituation vgl. A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Studienhefte zur Altertumswissenschaft 2 (Göttingen ³1972) 17–48; A. Schmitt, *Aristoteles. Poetik*. Übersetzt und erläutert, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 5 (Berlin 2008) 294–302.

² Erstmals in der *Poetik* des Aristoteles (13, 1453 a 29 f.; 14, 1453 b 39; 18, 1456 a 21). Vgl. H. Flashar, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen* (München 2000) 190. – Vgl. auch unten Anm. 35.

³ Vgl. Duden, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache* (Mannheim etc. ³1999); Duden, *Das Synonymwörterbuch* (Mannheim 2010), jeweils s. v. 'tragisch'.

⁴ Überblicke über Konzeptionen des Tragischen bieten P. Szondi, *Versuch über das Tragische* (Frankfurt a. M. ²1964), wieder abgedruckt in: ders., *Schriften*, I (Frankfurt a. M. 1978) 149–260, und R. Loock, "Das Tragische", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* X (Basel 1998) 1334–1345.

sich daraus ergebenden Möglichkeit schuldhaften Verhaltens sowie den Einflüssen und Bedingungen, die dabei gegeben sind, sind schon bei rein äußerlicher Sicht erhebliche Unterschiede festzustellen. Die inhaltliche Spannweite der Handlungskonstellationen reicht von solchen, bei denen durch ausdrücklich als frei gewählt charakterisierte Fehlhandlungen von Tragödienfiguren eigenes Leid zumindest mitverursacht wird (etwa wie bei Pentheus in den *Bakchen* des Euripides), bis zu solchen, bei denen der Handelnde, ohne dass er im Ablauf des Geschehens als Verantwortlicher benannt wird, letztlich unvermeidbar gegen ethische Normen verstößt, sich aber nichtsdestoweniger der daraus resultierenden Katastrophe stellen muss, etwa wenn Herakles (im *Herakles* des Euripides) seine Angehörigen in einem Anfall von Wahnsinn tötet, dessen Veranlasserin Hera ist, die sich damit an Zeus rächen möchte; auch eine frei gewählte Entscheidung, die sich im Verlauf des Geschehens als in der Sache richtig erweist, kann in Leid und Tod der handelnden Figur münden (hier ist an Sophokles' *Antigone* zu denken).

Schon diese wenigen Beispiele lassen die Schwierigkeit erkennen, von einem für die Griechische Tragödie allgemein konstitutiven 'tragischen' Handlungsverlauf sprechen zu wollen: Gibt es, um es paradox zu sagen, 'tragische' und 'untragische' griechische Tragödien? Die Beantwortung einer derartigen Frage erfordert eine exakte begriffliche Klärung dessen, was man unter 'tragisch' verstehen will. Diese Klärung ist aber wiederum das Problem: Einerseits kann das 'Tragische' nicht einfach aus den Tragödien abgeleitet werden, weil ihre Gattungsbezeichnung Konvention ist und sie eben nicht notwendig 'tragisch' sein müssen.⁵ Andererseits braucht die Begrifflichkeit eine Rückbindung an eine Textgrundlage, zumal es fraglich ist, ob überhaupt eine überzeitlich gültige Definition des 'Tragischen' erreicht werden kann. Angesichts des methodischen Dilemmas soll im Folgenden versucht werden, sich der Beantwortung der Frage nach dem Tragischen in der Griechischen Tragödie ohne begriffliche Vorwegfestlegung zu nähern. Untersuchungsgrundlage sind die Stücke selbst, aus ihnen sollen Aspekte herausgegriffen werden, die für verschiedene literaturwissenschaftliche Vorstellungen von 'Tragik' konstitutiv sind. Dementsprechend ist zu untersuchen, welcher Handlungsspielraum den Figuren der Tragödie zugebilligt wird, welche Vorstellungen von menschlicher Schuld erkennbar werden bzw. welche Korrelationen zwischen den Rahmenbedingungen menschlichen Handelns und eigenen Entscheidungen zu sehen sind. Denn es ist trotz der unbefriedigenden begrifflichen Situation unumgänglich, sich mit diesen für das Verständnis der griechischen Tragödien wesentlichen Fragen zu

⁵ Bereits P. Friedländer ("Die griechische Tragödie und das Tragische" [1925], in: ders., *Studien zur antiken Literatur und Kunst* [Berlin 1969] 107–182, hier: 107) hat festgestellt: "Was ist das Tragische? Jedenfalls kann es nicht abgeleitet werden aus dem, was sich im Ablauf der Zeiten zu Recht oder zu Unrecht Tragödie genannt hat."

beschäftigen, nicht zuletzt um zu sehen, welche Tragik-Konzeption oder welche Tragik-Konzeptionen sich gegebenenfalls auf die griechischen Tragödien anwenden lassen bzw. welche Vorstellungen zu gewinnen sind, die am ehesten für die griechischen Tragödien als spezifisch gelten können.

Zu den vorliegenden Konzeptionen gehört auch der in jüngerer Zeit von Arbogast Schmitt vorgelegte Ansatz zur Erfassung von Wesenszügen der Griechischen Tragödie und sein darauf gründendes Verständnis des Tragischen,⁶ das ausführlicher besprochen wird, weil – von kritischen Stellungnahmen zu einzelnen Punkten abgesehen⁷ – bisher, wie es scheint, eine grundsätzliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser These insgesamt noch nicht stattgefunden hat.

Bei der Entwicklung seiner Konzeption hatte sich Schmitt u. a. gegen eine Auffassung gewandt, welche die Tragik der Griechischen Tragödie in der Formel des 'schuldlos Schuldigen' sieht.⁸ Seiner Ablehnung dieser Formel wird man zustimmen können, denn, wie noch detaillierter zu erweisen sein wird, ist sie als Kategorie zur Bestimmung der Handlungsstrukturen in der Griechischen Tragödie tatsächlich zu einfach.

Zunächst aber sei die These, die Schmitt dagegenhält, in ihren drei wichtigsten Elementen zusammengefasst und dabei jeweils gleich kommentiert:

(1) *Freiheit menschlichen Handelns*. Es gebe in der Griechischen Tragödie keine absolute, wohl aber eine relative Freiheit des Menschen gegenüber göttlicher Schicksalslenkung. Einer mehr oder weniger unmittelbaren Einflussnahme der Götter entspreche eine analoge Spannweite menschlicher Freiheitsmöglichkeiten.⁹

In der Tat lassen sich in den Tragödien zahlreiche Belege dafür finden, dass der menschliche Handlungsspielraum durch äußere, insbesondere göttliche Einflussnahme mehr oder weniger eingeschränkt erscheint; als prominentes Beispiel sei auf Orestes (vor allem in den *Choephoren* des

⁶ A. Schmitt, "Wesenszüge der griechischen Tragödie. Schicksal, Schuld, Tragik", in: H. Flashar (Hrsg.), *Tragödie. Idee und Transformation*, Colloquium Rauricum 5 (Stuttgart – Leipzig 1997) 5–49.

⁷ Vgl. E.-R. Schwinge, "Schillers Tragikkonzept und die Tragödie der Griechen", *Jb. d. dt. Schillergesellschaft* 47 (2003) 123–140, hier: 127–131; ders., *Schiller und die griechische Tragödie*, SB Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 23, 2005 (Hamburg 2006) 29 f.; 33 (hier ohne ausdrückliche Nennung der Gegenposition). – Die grundlegende Arbeit von M. Lurje (*Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*, BzA 209 [München – Leipzig 2004]) konzentriert sich auf die Interpretation und Interpretationsgeschichte von Sophokles' *König Ödipus* sowie der Deutung von Arist. *Poet.* c. 13.

⁸ Schmitt (o. Anm. 6) 36 ff. Vgl. etwa als eine Äußerung jüngerer Datums Schwinge 2006 (o. Anm. 7) 33: "objektiv, nicht aber subjektiv schuldig".

⁹ Schmitt (o. Anm. 6) 5–23, bes. 14.

Aischylos) verwiesen, der sich göttlichem Druck, seine Mutter zu ermorden, ausgesetzt sieht. Aber eine solche Konstellation gilt nicht generell: So ist nicht zu erkennen, welchen Einschränkungen freier Entscheidung etwa der thebanische Machthaber Kreon in Sophokles' *Antigone* unterliegen sollte (außer seinem politischen Kalkül) bei seiner Anordnung, den im Kampf gegen Theben gefallenen Polyneikes nicht zu bestatten und diejenigen, die dem Gebot zuwiderhandeln, mit dem Tode zu bestrafen. Wenn Antigone sich diesem Gebot widersetzt, tut sie das, wie im Stück thematisiert wird, aufgrund ihrer freien Entscheidung. Dasselbe gilt für Pentheus in den *Bakchen* des Euripides, wenn er trotz Warnungen gegen Dionysos vorgeht. Derartige Handlungsmöglichkeiten kommen also durchaus vor.

(2) *Schuld*. Weder gelte eine bloße Erfolgsethik, bei der nur das Faktum als solches zähle, unabhängig von der inneren Einstellung des Täters, noch eine Gesinnungsethik im neuzeitlichen Sinn, bei der es auf die innere Einstellung ankomme, die Folgen des Handelns jedoch nicht zu gewichten seien. Vielmehr sei der Handelnde bei äußeren Entlastungsgründen für das Objektive seiner Tat gar nicht umfassend belangbar, sondern brauche sich nur den subjektiven Anteil an seiner Handlung zurechnen zu lassen.¹⁰

Es ist keine Frage, dass man im Athen des 5. Jh.s v. Chr. längst zwischen absichtlichen und unabsichtlichen Handlungen unterschied. Nach den literarischen Zeugnissen war aber eine schwerwiegende Tat weder für die Umwelt des Täters noch für ihn selbst erledigt, wenn sie unabsichtlich geschah und insofern von einem subjektiven Anteil nicht gesprochen werden kann. So berichtet Herodot, dass Adrast, der unabsichtlich seinen Bruder getötet hatte, von seinem Vater vertrieben wurde, als Unreiner entsühnt werden musste und glaubte, bei seiner Vorgeschichte am 'normalen' Leben nicht mehr teilnehmen zu sollen (Hdt. 1, 35; 42).

In der Griechischen Tragödie ist das nicht anders, sowohl was das Empfinden des Handelnden nach der Tat angeht als auch was seine Umwelt betrifft: Herakles sieht sich im gleichnamigen Drama des Euripides nach der im Wahn begangenen Ermordung seiner Familie zwar als schuldlos (*Her.* 1310), aber auch als (objektive) Befleckung (μίασμα) seiner Umwelt, hat sich daher verhüllt und will nicht der (reinen) Sonne ausgesetzt sein (*Her.* 1229–1233). Als einer, der mit den Göttern entzweit (*Her.* 1243) auf dieser Welt nichts mehr zu suchen hat (*Her.* 1255–1310), will er sich den Tod geben (*Her.* 1146 ff.; 1241; 1247; 1301 f.).¹¹ – Der (noch unbekannte) Täter in Sophokles' *König Ödipus* muss als die die Seuche verursachende

¹⁰ Vgl. *ibid.* 37–40.

¹¹ Dass durch das Eingreifen des Theseus (*Her.* 1214 ff.) dann eine revolutionäre Neubewertung des von Herakles beschriebenen Sachverhalts und eine Sinnesänderung bei ihm eintritt, steht auf einem anderen Blatt und belegt die ursprüngliche Haltung des Herakles gerade als die übliche Auffassung.

Befleckung außer Landes geschafft werden (OT 96–98), darf aber (wenn er sich stellt) das Land ungeschädigt verlassen (OT 229), eine Möglichkeit, bei der die Frage von persönlicher Schuld und Strafe ausgeblendet wird und nur das 'Objektive' zählt.

Es kann daher nicht richtig sein, für das Bild, das die griechischen Tragödien von menschlicher Schuld bzw. Verantwortlichkeit vermitteln, den in diesem Sinne verstandenen objektiven Bereich des Handelns zu vernachlässigen.

(3) *Struktur des tragischen Konflikts*. Anstelle des tragischen Konflikts der neuzeitlichen Tragödie gebe es in der Griechischen Tragödie einen subjektiven Intentionenkonflikt. Was er damit meint, legt Schmitt an einer Szene aus der *Ilias* dar, und zwar an dem Verhalten Hektors gegenüber Achill, als dieser sich ihm zum Zweikampf stellt. Gegenüber der Intention, seine Heimatstadt Troia zu retten, gebe Hektor der aktual stärkeren Intention, den Gegner Achill im Kampf besiegen zu wollen, den Vorzug. Dabei habe er durch die Warnung eines Gefährten und durch zehnjährige Erfahrung gewusst, dass Achill in offenem Kampf nicht zu besiegen sei. Aber er habe von dem ihm zu Gebote stehenden Wissen und den damit gegebenen Entscheidungsmöglichkeiten keinen Gebrauch gemacht. Denn, wie Schmitt an anderer Stelle sagt, "...nur dort, wo der Mensch selbst Ursprung seines Handelns in dem Sinne ist, daß er die Konsequenzen seines Tuns hätte vorhersehen und vermeiden können, gibt es eine tragische Verfehlung und ein aus ihr herrührendes tragisches Geschehen, das die tragödienspezifischen Pathe des Mitleids und der Furcht erregt".¹² Hektor ist danach also für sein Handeln verantwortlich, auch wenn das Schuldhafte seiner Entscheidung nicht an einem Mangel an guter Gesinnung, sondern in einem ungenügenden Bedenken der objektiven Tatfolgen gelegen habe. Von der gleichen Struktur seien so gut wie alle menschlichen Handlungen in den griechischen Tragödien, nirgends gebe es den sogenannten Gesinnungstäter.¹³

Ob mit der von Schmitt vorgelegten Analyse das komplexe Geschehen in der *Ilias* (21–22) zureichend erfasst ist, sei dahingestellt. Jedenfalls wird anhand des so verstandenen Intentionenkonflikts offenkundig, wie er die subjektiv anzurechnende Schuld bestimmen will. Wenn der Anspruch zuträfe, dass diese Struktur so gut wie ausschließlich allgemeine Geltung in den griechischen Tragödien habe, folgte für die Griechische Tragödie insgesamt: Die Ursachen des 'tragischen' Scheiterns der Tragödienfiguren sind Fehlentscheidungen oder Fehlhandlungen aus einer momentanen

¹² A. Schmitt, "Zur Aristoteles-Rezeption in Schillers Theorie des Tragischen", in: B. Zimmermann (Hrsg.), *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption*, Drama 1 (Stuttgart 1992) 191–213, hier 199.

¹³ Schmitt (o. Anm. 6) 41–43. Zu den in seiner Formulierung implizierten Ausnahmen äußert sich Schmitt nicht.

moralischen und / oder intellektuellen Schwäche, die aber, da der handelnde Mensch grundsätzlich die möglichen Folgen seines Tuns zu überblicken vermag, bei größerer Selbstbeherrschung oder intensiverer Überlegung prinzipiell vermeidbar wären. Insofern träfe den Handelnden kein unvorhersehbares Schicksal, indem äußere Mächte oder Umstände der an sich richtigen Handlungsintention eine von ihm nicht zu verantwortende Wendung gegeben hätten, dem Handelnden widerführe vielmehr, was seinem Verhalten, seiner "subjektiv zurechenbaren" Schuld, entspräche.

So tröstlich eine solche Deutung der in den Tragödien vorgeführten Ereignisse für die Rezipienten wäre – denn sie könnten schließen, dass alles Derartige grundsätzlich vermeidbar wäre –, hier tun sich gleich mehrere Probleme auf: Zunächst müsste der beschriebenen Struktur des Konflikts eigentlich eine uneingeschränkte Freiheit menschlichen Handelns korrespondieren; andernfalls kann man auch nur eine eingeschränkte Zurechenbarkeit der Folgen annehmen. Insoweit aber diese Freiheit, wie Schmitt selbst glaubt, nur eingeschränkt gegeben ist, können also vom Handelnden nicht zu verantwortende Folgen seines Tuns nicht von vornherein ausgeschlossen werden. – Sodann trifft es nicht zu, dass es in der Griechischen Tragödie keine Gesinnungstäter gebe: Hippolytos folgt, wie man das auch immer bewerten mag, bedingungslos seiner Gesinnung, wenn er sich für Artemis und gegen Aphrodite entscheidet (Eur. *Hipp.* 73–107), ebenso wie das Pentheus in seiner Ablehnung des Dionysos-Kultes tut (Eur. *Ba.* 215 ff.). Auch die sophokleische Antigone ist Gesinnungstäterin, wenn sie ohne Rücksicht auf ihre Person und im Wissen um die Folgen (Soph. *Ant.* 448) um jeden Preis ihren toten Bruder Polyneikes bestatten will. Wollte man hier einen (von Antigone allerdings nicht empfundenen) Intentionenkonflikt zwischen physischer Selbsterhaltung und sittlicher Verpflichtung unterstellen, dann gilt jedenfalls nicht, dass sie, wie es Schmitt modellhaft bei Hektor sieht, wider mögliche bessere Einsicht das Falsche tut, sondern gerade das Umgekehrte.

Schließlich nähert sich die von Schmitt vertretene Auffassung des 'tragischen Konflikts' in den griechischen Tragödien dem, was man unter 'poetischer Gerechtigkeit' versteht, nämlich dass es letztlich jedem Handelnden so ergeht, wie es seinem Verhalten entspricht und er es verdient, was der Rezipient eher mit einer gewissen Beruhigung als mit Erschütterung konstatieren könnte. Zwar lassen sich Konstellationen finden, bei denen man eine derartige Struktur erkennen könnte. Das ist etwa in Sophokles' *Antigone* bei Kreons Bestattungsverbot der Fall, das er, so darf man annehmen, zwar in der Meinung, etwas Richtiges zu tun, erlässt, das sich aber im Verlauf der Handlung als mit göttlichem Recht nicht vereinbar herausstellt. Da er starrsinnig und in freier Entscheidung trotz verschiedener Warnungen zu lange an seiner Entscheidung festhält, lässt sich sein Scheitern als etwas verstehen, das ihn nicht zu Unrecht trifft. Ein solcher Ablauf ist

jedoch nicht als spezifische Tragik für die Griechische Tragödie insgesamt zu verallgemeinern: Man muss nur wieder an Herakles denken, der ohne Entscheidungsalternative aufgrund göttlich verhängten Wahnsinns zum Mörder an seiner Familie wird, oder auch an Hippolytos, der bei der aus seiner Einseitigkeit resultierenden schroffen Ablehnung des problematischen Versuchs der Amme, ihn zur Liebe zu Phaidra zu bewegen, nicht übersehen kann, zu welchen Reaktionen dies bei Phaidra führen wird (zumal er nicht weiß, dass sie seine Äußerungen hört), so dass sich ein deutliches Ungleichgewicht zwischen dem 'Vergehen' und dessen Folgen ergibt. Und auch wenn man Deianeira in den *Trachinierinnen* des Sophokles eine gewisse Unvorsichtigkeit vorhalten wollte,¹⁴ als sie Herakles das mit dem Blut des Nessos getränkte Gewand schickte, wird man nicht behaupten können, dass sie die Folgen ihres Tuns tatsächlich hätte übersehen können. Auf keinen Fall kann gelten, dass in jeder Tragödie die handelnden Tragödienfiguren den Ausgang des Geschehens wirklich völlig in der Hand gehabt hätten.¹⁵

Selbst wenn Schmitt recht hätte, warum wäre der von ihm für nahezu alle griechischen Tragödien postulierte Intentionenkonflikt überhaupt als 'tragisch' zu bezeichnen bzw. wie wäre 'tragisch' dann zu verstehen? Für eine Antwort seien der Schmitt'schen Tragik-Konzeption andere, die auf die Griechische Tragödie angewendet wurden oder ausdrücklich auf sie Bezug nehmen, zur Seite gestellt, um die jeweilige Tragfähigkeit der verschiedenen Modelle dann an ausgewählten Tragödien zu erproben. Als älteste und wirkungsmächtigste Theorie muss die in der *Poetik* des Aristoteles Ausgangspunkt jeder weiteren Überlegung sein. Im Folgenden

¹⁴ Vgl. aber unten Anm. 34.

¹⁵ Wenn das zutrifft, wird man zumindest durch solche Tragödien nicht zu einem Erkenntnisgewinn von der Art kommen, dass er hilfreich sein könnte, sich selbst in analogen Fällen vor einem Scheitern zu bewahren. So aber Schmitt (o. Anm. 1) in seinem Kommentar zur *Poetik* des Aristoteles. Vgl. S. 341 f.: "Die Tragödie verschafft ihm [dem Zuschauer] so [sc. wenn er in der richtigen Weise Furcht und Mitleid empfindet] nicht durch moralische Belehrung, sondern dadurch, dass er die Gründe des Scheiterns eines Handelns in konkretem Miterleben begreift, eine Steigerung der Erkenntnisqualität seiner Gefühle. Er empfindet Furcht und Mitleid, und das heißt auch, er empfindet die Gefühle, die ihn selbst vor dem Scheitern des Handelns bewahren, dort, wo es angemessen ist, in der Weise, wie es angemessen ist, usw." S. 495 f.: "Es sind also in der Tat die aus dem begreifenden Mitverfolgen eines tragischen Handlungsverlaufs entstehenden Gefühle, die zu einer Rationalisierung (im Aristotelischen Sinn) dieser Gefühle führen: Man fürchtet und bemitleidet das, was man fürchten und bemitleiden soll, so, wie man es soll, in dem Augenblick, in dem man es soll, usw., weil man durch eben diese Gefühle selbst zur 'Aktualisierung' genau desjenigen Wissens angeregt wird, das vor dem Eintritt der Katastrophe bewahren könnte." Und das, wie Schmitt meint, die tragischen Helden eben nicht aktualisiert haben (vgl. S. 493), sc. obwohl sie es hätten tun können (vgl. S. 340; unten Anm. 18).

sei kurz skizziert, welches Verständnis dieses schwierig zu interpretierenden und in vielem wieder strittigen Textes den hier vorgelegten Ausführungen zugrunde liegt.¹⁶

Aristoteles führt bekanntlich aus, dass die Tragödienhandlung Mitleid und Furcht erregen soll, Mitleid mit der Bühnenfigur, die ins Unglück gerät, Furcht des Zuschauers um sich selbst, weil Entsprechendes auch ihn treffen könnte.¹⁷ Wenn das so ist, dann muss die handelnde Tragödienfigur unverdient ins Unglück geraten, wie Aristoteles auch ausdrücklich sagt – sonst empfindet man kein Mitleid; und sie muss auf einer mit uns vergleichbaren Stufe stehen, darf weder ein Heiliger noch ein Verbrecher sein – sonst beziehen wir ihr Schicksal nicht furchtsam auf uns. Wenn das Unglück aber unverdient ist, darf es nicht aus Schlechtigkeit resultieren, sondern muss, wie Aristoteles darlegt, durch eine Fehlhandlung (ἁμαρτία) zustande kommen. Ergänzend bemerkt er, dass der Fehler groß sein soll und einer Person von der genannten mittleren Qualität oder eher einer besseren als einer schlechteren unterlaufen soll (*Poet.* 1452 b 34 – 1453 a 17).

Wenn nun der Fehler groß sein soll, derjenige, der ihn begeht, aber nicht aus Schlechtigkeit handelt, vielmehr sogar von überdurchschnittlicher sittlicher Qualität sein kann, dann ist das nur möglich, wenn der subjektiv zu verantwortende Anteil an der Fehlhandlung möglichst gering ist oder gar gegen Null tendiert. Die Größe des Fehlers kann dann nur objektiv sein oder gegebenenfalls durch einen objektiven Anteil bedingt sein, d. h. etwa durch einen schwerwiegenden aus Unwissenheit erfolgenden und unbeabsichtigten Verstoß gegen objektiv geltende Normen, der den Handelnden, obwohl er ihn nicht intendiert hat, dessen Auswirkungen nicht übersehen und

¹⁶ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Schmitts Kommentar zur *Poetik* (o. Anm. 1) würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Daher wird nur auf einzelne Punkte eingegangen, soweit sie für die folgenden Ausführungen relevant sind. [Korrektur-Zusatz: Vgl. jetzt auch die Rezension von A. Köhnken, *GGA* 261 (2009 [erschieden 2010]) 137–151.]

¹⁷ Diese Auffassung von ‘Furcht und Mitleid’ in der *Poetik* ist überzeugend gerechtfertigt worden von A. Kerkhecker, “Furcht und Mitleid”, *RhM* 134 (1991) 288–310. Unklar bleibt in diesem Punkt die Position von Schmitt (o. Anm. 1): “Wenn einen anderen aber etwas trifft, was auch bei einem selbst möglich ist, erscheint das Unglück, das ihm droht, auch als ein mögliches Unglück für einen selbst, das man eben deshalb fürchtet” (333). Diese Auffassung scheint sich mit der Kerkheckers zu decken. An späterer Stelle heißt es jedoch: “Er [der Zuschauer] sieht, was seine Helden wirklich fürchten sollten, und empfindet Mitleid mit dem Unglück, das sie wirklich trifft, nicht mit dem, das sie sich einbilden. Seine Furcht und sein Mitleid beziehen sich also auf das, was wirklich zum Scheitern einer Handlung führt” (341; vgl. auch 342). Hier bezieht sich die Furcht des Zuschauers auf die handelnde Figur, um deren Ergehen er fürchtet. Und noch später wird gesagt: “...und um den ‘Helden’ wie um sich selbst mitfürchten kann” (476). An dieser Stelle wird also eine Furcht des Zuschauers sowohl um die handelnde Figur als auch um sich selbst angenommen.

insofern auch nicht vermeiden konnte,¹⁸ nichtsdestoweniger ins Unglück stürzt.¹⁹ Es kommt bei dieser Konzeption einer 'tragischen' Handlung (bzw. von Tragik) also auf die Diskrepanz an, auf die Inkommensurabilität, die zwischen dem Verhalten des Handelnden und dem, was daraus folgt, besteht, auf eine fehlende oder zumindest möglichst geringe subjektive Zurechenbarkeit, so dass dem Zuschauer das Unglück des Handelnden in

¹⁸ Insofern entspricht Schmitts Analyse der Struktur des tragischen Konflikts (vgl. Schmitt [o. Anm. 12] 199; Zitat oben S. 213), dass es nur dort eine tragische Verfehlung gebe, wo der Mensch selbst der Ursprung (sc. in vollem Sinne) seines Handelns sei, nicht dem, was sich aus Aristoteles' Ausführungen ergibt. Vgl. auch Schmitt (o. Anm. 1) 340 (im Zusammenhang mit der "Bildung der Gefühle durch Epos und Tragödie"): "Epos und Tragödie stellen nach Aristoteles das Scheitern einer Handlung dar, dieses Scheitern ist für ihn aber nicht Folge eines unausweichlichen Konflikts, sondern einer subjektiven und vermeidbaren Verfehlung." – Hier ist zu fragen, ob es nicht das Mitleid zwangsläufig einschränkt, wenn man sieht, dass der Handelnde sein Unglück auch hätte vermeiden können, und ob man Furcht um sich selbst empfindet, wenn klar erkennbar ist, was man tun müsste, um nicht ins Unglück zu geraten.

¹⁹ Ein Musterbeispiel dafür ist für Aristoteles die Gestalt des sophokleischen Ödipus. Dieser begehe eine schwerwiegende ἀμαρτία (vgl. *Poet.* 13, 1453 a 12–22). Dabei rechnet Aristoteles Ödipus zu denen, die als ἀγνοῶντες handeln (*Poet.* 14, 1453 b 30 f.). ἀγνοῶν ist hier (anders als *EN* III 1, 1110 b 18–27) synonym mit δι' ἄγνοιαν, wie der Zusammenhang zeigt, wo Aristoteles für ein analoges Geschehen (gedacht ist offenbar an Merope im nicht erhaltenen *Kresphontes* des Euripides, wie 1454 a 5–7 klar wird) δι' ἄγνοιαν gebraucht (1453 b 35 f.; umgekehrt schwebt 1454 a 2 ff. für den letzteren Fall ἀγνοοῦσα bzw. ἀγνοῶν vor); Aristoteles differenziert hier nur zwischen Wissen und Nicht-Wissen (1453 b 37), nicht zwischen verschiedenen Formen des Nicht-Wissens; vgl. auch Lurje (o. Anm. 7) 385. Diese beiden Geschehensabläufe sind für Aristoteles dadurch unterschieden, dass bei Ödipus die Erkenntnis, was er getan hat, erst später, bei Merope gerade noch vor der (aus Unwissenheit) fast begangenen Tat eintritt, nicht durch unterschiedliche Formen des Nicht-Wissens. – Wenn ἀμαρτία (*Poet.* 13, 1453 a 10 u. 16) gleichbedeutend ist mit ἀμαρτήμα in *EN* V 8, 1135 b 12, dann hat Aristoteles für seine καλλίστη τραγωδία (*Poet.* 13, 1452 b 31) ausschließlich an einen solchen Idealtypus des Fehlhandelns aus Unwissenheit gedacht; vgl. die minutiöse Untersuchung von Lurje (o. Anm. 7) 281–386. Ganz sicher kann man sich allerdings nicht sein, wenn man bedenkt, dass ἀγνοῶν nicht präzise im Sinne der *EN* gebraucht wurde. Andererseits ist es gewiss unzulässig, für das Verständnis von ἀμαρτία in der *Poetik* mit der Handlungsstruktur der *Medea* des Euripides zu argumentieren, die Aristoteles als die zweitschlechteste betrachtet (*Poet.* 14, 1453 b 17–29; 1454 a 2), oder mit Handlungsmustern, die Aristoteles nicht als ἀμαρτήματα, sondern als ἀδικήματα einstuft (*EN* V 8, 1135 b 22 f.); so aber Schmitt (o. Anm. 1) 451 f. D. h. natürlich nicht, dass Aristoteles Stücke mit solchen Handlungsverläufen nicht als Tragödien betrachtet hätte, aber sie fallen eben nicht unter die Kategorie der καλλίστη τραγωδία, in deren Zusammenhang die ἀμαρτία-Konzeption entwickelt wird. Unzweifelhaft ist jedenfalls, dass ein Handeln aus Unwissenheit, das damit nicht subjektiv verantwortet werden muss, mit einbegriffen ist. Auch aus *Poet.* 14, 1454 a 2–13 wird ganz klar, dass die beiden für Aristoteles besten Handlungsverläufe durch ein Handeln aus Unwissenheit charakterisiert sind.

vollem Sinne unverdient erscheint. Zwar verursacht dieser faktisch sein Unglück durch sein Tun, ist aber nicht oder allenfalls nur sehr eingeschränkt moralisch dafür verantwortlich.

Mit dieser so verstandenen aristotelischen Konzeption von Tragik berühren sich prominente neuzeitliche Tragödientheorien u. a. insoweit, als dort ebenfalls gilt, dass der Handelnde nicht aus unsittlicher Absicht handeln soll, jedenfalls wenn man sich dafür beispielhaft auf Friedrich Schiller bezieht.²⁰ Er sagt in der Schrift *Über die tragische Kunst* (1792): „Ein Dichter, der sich auf seinen wahren Vortheil versteht, wird das Unglück nicht durch einen bösen Willen, der Unglück beabsichtigt, noch viel weniger durch einen Mangel des Verstandes, sondern durch den Zwang der Umstände herbeyführen.“ Dabei müsse dieser Zwang von äußerlichen Dingen herrühren, die weder Willen haben noch einem Willen unterworfen sind.²¹ Eine gegenüber den ausdrücklichen Bemerkungen des Aristoteles neue Kategorie ist diejenige des Zwangs der Umstände, die aber im aristotelischen Sinne beim Zuschauer ebenso furchterregend wirken kann. Eine andere Differenzierung, die über das Tragik-Konzept des Aristoteles hinausgeht, ergibt sich aus Schillers Abhandlung *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* (1792). Danach empfinden die Zuschauer Vergnügen daran zu sehen, wenn eine ‘Naturzweckmäßigkeit’ aufgrund freier Entscheidung einer ‘moralischen Zweckmäßigkeit’ aufgeopfert wird, z.B. über einen Opfertod um eines höheren Zieles willen.²²

²⁰ Vgl. zu Schillers Tragödienauffassung auch Schwinge 2003 und 2006 (o. Anm. 7; Schwinge scheint aber nur Schillers Schrift *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* heranzuziehen). Vgl. ferner Schmitt (o. Anm. 12; Schmitt will in der Quintessenz die Schiller’sche Tragödienauffassung scharf von der aristotelischen unterscheiden).

²¹ Der Text geht dann weiter: „Entspringt dasselbe [sc. das Unglück] nicht aus unmoralischen Quellen, sondern von äußerlichen Dingen, die weder Willen haben, noch einem Willen unterworfen sind, so ist das Mitleid reiner und wird zum wenigsten durch keine Vorstellung moralischer Zweckwidrigkeit geschwächt. Aber dann kann dem theilnehmenden Zuschauer das unangenehme Gefühl einer Zweckwidrigkeit in der Natur nicht erlassen werden, welche in diesem Fall allein die moralische Zweckmäßigkeit retten kann. Zu einem weit höhern Grad steigt das Mitleid, wenn sowohl derjenige, welcher leidet, als derjenige, welcher Leiden verursacht, Gegenstände desselben werden. Dieß kann nur dann geschehen, wenn der letztere weder unsern Haß noch unsre Verachtung erregte, sondern wider seine Neigung dahin gebracht wird, Urheber des Unglücks zu werden. So ist es eine vorzügliche Schönheit in der deutschen *Iphigenia*, daß der Taurische König, der einzige, der den Wünschen Orests und seiner Schwester im Wege steht, nie unsre Achtung verliert und uns zuletzt noch Liebe abnöthigt.“ Fr. Schiller, „Über die tragische Kunst“, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 20, hrsg. von B. von Wiese (Weimar 1962) 155 f.

²² „Wenn wir Hön und Amanda an den Marterpfahl gebunden sehen, beyde aus freyer Wahl bereit, lieber den fürchterlichen Feuertod zu sterben als durch Untreue gegen

Ein Konflikt gleichberechtigter Ansprüche kennzeichnet dagegen die Tragik-Konzeption Georg Wilhelm Friedrich Hegels, wie er sie gemäß den publizierten Nachschriften in seinen Vorlesungen ab 1818 entwickelt hat: "Das ursprünglich Tragische besteht nun darin, dass innerhalb solcher Kollision [sc. unterschiedlicher sittlicher Mächte bzw. handelnder Charaktere] beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und *Verletzung* der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebenso sehr in *Schuld* geraten."²³ Hegel sieht also im Unterschied zu Schiller nicht den Zwang der Umstände als entscheidend an, und es geht ihm auch nicht um den Gegensatz zwischen moralischer und Naturzweckmäßigkeit, sondern um die aus der Entscheidung zwischen zwei in gleicher Weise berechtigten Ansprüchen resultierende Konsequenz, gegen einen davon zu verstoßen.

Angesichts der Divergenz der exemplarisch skizzierten Vorstellungen von dem, was als tragischer Konflikt angesehen werden kann, scheint es prinzipiell notwendig, für jede griechische Tragödie eine Einzelfallanalyse zum Zusammenhang von menschlicher Freiheit, Schuld und Schicksal durchzuführen, was hier nur exemplarisch geschehen kann. Auch Aristoteles hat nicht *eine* Konzeption entworfen, die auf alle ihm bekannten Tragödien gleich gut passt, sondern er wollte die in seiner Sicht optimale tragische

das Geliebte sich einen Thron zu erwerben – was macht uns wohl diesen Auftritt zum Gegenstand eines so himmlischen Vergnügens? Der Widerspruch ihres gegenwärtigen Zustands mit dem lachenden Schicksal das sie verschmähten, die anscheinende Zweckwidrigkeit der Natur, welche Tugend mit Elend lohnt, die naturwidrige Verläugnung der Selbstliebe u. s. f. sollten uns, da sie so viele Vorstellungen von Zweckwidrigkeit in unsre Seele rufen, mit dem empfindlichsten Schmerz erfüllen – aber was kümmert uns die Natur mit allen ihren Zwecken und Gesetzen, wenn sie durch ihre Zweckwidrigkeit eine Veranlassung wird, uns die moralische Zweckmäßigkeit in uns in ihrem vollsten Lichte zu zeigen? Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Gesetzes, die wir bey diesem Anblick machen, ist ein so hohes so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht werden, uns mit dem Uebel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Uebereinstimmung im *Reich der Freyheit* ergötzt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der *natürlichen Welt* uns zu betrüben vermögen." Fr. Schiller, "Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen", in: *Nationalausgabe*, Bd. 20 (o. Anm. 21) 140 f.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik* III (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* XV [Frankfurt a. M. 1970] 523). – Anhangsweise sei noch auf den speziell auf die griechische Tragödie gemünzten Versuch Flashars ([o. Anm. 2], 192 ff.) verwiesen, der – unter ausdrücklicher Absehung von Aristoteles – in der Nachfolge W. Schadewaldts die Tragik der griechischen Tragödie mit den Kategorien Leid und Streit fassen möchte. Diese sind in den Tragödien gewiss relevant, aber für eine Tragik-Konzeption kaum spezifisch genug, insofern darin die Relation 'Handeln – Ergehen' der tragischen Figur jedenfalls begrifflich nicht benannt ist.

Verlaufsform beschreiben, der keineswegs alle Tragödien genügen. Wenn sich bei dieser Analyse ergeben sollte, dass Schmitt recht hat, dass es in den griechischen Tragödien um Intentionenkonflikte gehe, wären sie nach aristotelischer Definition (in dem oben dargelegten Verständnis) und auch nach der Auffassung Schillers nicht tragisch, *mutatis mutandis* auch nicht nach der Hegels.

Begonnen sei mit einer ausführlicheren Betrachtung der bereits mehrfach genannten *Antigone* des Sophokles, weil der Handlungsablauf in dieser Tragödie bestimmt wird durch die Entscheidung der Antigone, sich dem Bestattungsverbot Kreons zu widersetzen, wohl wissend um die Konsequenzen ihres Handelns, die dann auch eintreten. Sie könnte also als Musterbeispiel dafür gelten, dass sie an ihrem Schicksal selbst Schuld trage.

Der Dichter lässt Antigone ihre Handlungsweise erklären. Danach handelt sie nicht nur aus familiärer Verpflichtung gegenüber ihrem Bruder (*Ant.* 523), sondern beruft sich auf überzeitliche, ungeschriebene, göttlich sanktionierte Gesetze, die höher stünden als das Gebot Kreons (*Ant.* 450 ff.) und denen sie deswegen folgen will. Sie ist damit nicht allein, denn auch ihre Schwester Ismene hält Antigones Position grundsätzlich für richtig, fühlt sich aber zu schwach zu eigener Tat.²⁴ Dass Antigone mit ihrer Handlungsweise das Richtige tut, wird im Stück dadurch vermittelt, dass von einem auffälligen Verhalten der Götter berichtet wird, das Antigones Haltung bestätigt: Sie nehmen keine Opfer mehr an, weil, wie Teiresias erklärt, die Altäre durch Leichenteile des Polyneikes, die Vögel hergeschleppt haben, befleckt seien (*Ant.* 999 ff.). Selbst Kreon ändert schließlich seine Meinung und will, wenn auch zu spät, die bestehenden Gesetze, d. h. diejenigen, nach denen sich Antigone gerichtet hat, wahren (*Ant.* 1111–1114).

Nach den aus dem Text abzulesenden Informationen wird man kaum annehmen wollen, dass Antigone als subjektiv schuldig anzusehen sein soll.²⁵ Im Drama wird sehr deutlich herausgestellt, dass Antigone einerseits

²⁴ B. Manuwald, "Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' *König Oidipus*", *RhM* 135 (1992) 1–43, hier: 39 mit Anm. 146.

²⁵ Schmitt erkennt allerdings bei Antigone ebenso eine *Hamartia* wie bei Kreon: Nach Schmitt wird Antigone in ihrer Selbstexposition zu Beginn des Dramas gezeigt "im Zustand der Ate, der Verdorbenheit ihres gesunden Sinns durch eine leidenschaftliche Verengung ihres Denkens, die sie blind macht für alles von diesem fixierten Blick nicht Erfasste. In der leidenschaftlichen Erregung über die der Familie von Kreon angetane Schmach ist sie ganz auf das Schöne und die Lust der Wiedergutmachung konzentriert und sieht alle Konsequenzen ihres Tuns in diesem Licht. Der Gedanke an die εὐσέβεια gegen die Ihren nimmt sie dabei nicht weniger gefangen als Kreon der Gedanke an die εὐσέβεια gegen sein Herrscheramt" (A. Schmitt, "Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der *Antigone*", *A&A* 34

offensiv gegen die von Kreon gesetzte, andererseits nicht gegen eine objektiv bestehende Norm verstößt,²⁶ dennoch aber ins Unglück gerät. Dabei handelt es sich um einen von vornherein absehbaren und in Kauf genommenen, wenn auch schließlich kaum ertragenen Opfertod für ein Handeln nach der eigenen Überzeugung. Folgen wir Schiller, siegt hier die 'moralische Zweckmäßigkeit' über die 'Naturzweckmäßigkeit', und in einem solchen Fall können wir – wiederum nach Schiller – 'Vergnügen' (im Sinne innerer Befriedigung) an einem tragischen Gegenstand empfinden. Trotzdem ist Antigones Ende, das als Konsequenz aus ihrem Handeln resultiert, nach aristotelischen Kategorien nicht ohne weiteres als 'tragisch' zu bezeichnen. Es wird zwar als im höchsten Maße unverdient präsentiert und erfüllt insofern dieses aristotelische Kriterium. Dadurch kann auch das Mitleid des Zuschauers erregt werden. Aber es gibt keine *Hamartia*, keine Diskrepanz zwischen Handlungsentscheidung und erwartetem bzw. abzusehendem Ausgang, und Antigone ist auch nicht ein Opfer unvorhersehbarer äußerer Umstände. Noch nicht einmal von einem Intentionenkonflikt kann man hier sprechen.

Auch Antigones Gegenspieler Kreon ist trotz seines fürchterlichen Schicksals keine 'tragische' Figur im aristotelischen Sinne. Er erlässt sein Gebot aus eigener Machtvollkommenheit und in der Überzeugung, richtig für die Stadt zu handeln (*Ant.* 163 ff.), ist also – jedenfalls subjektiv – nicht von vornherein ein Übeltäter. Aber er wird im Stück als jemand vorgeführt, der seine frei gefällte Entscheidung absolut setzt. Er lässt sich weder durch Antigones Berufung auf die ungeschriebenen Gesetze noch durch den auf grundsätzlichen Überlegungen beruhenden Einspruch seines Sohnes Haimon noch durch die Warnungen des Sehers Teiresias beeindrucken. Obwohl er die Möglichkeit gehabt hätte, seine verhängnisvolle Entscheidung zurückzunehmen, revidiert er sie erst viel zu spät und verursacht so den Tod von Ehefrau und Sohn. Kreons Schicksal erscheint eindeutig als eine Folge seiner Fehlentscheidung, selbst wenn man ihm zugute halten könnte, dass seine ursprüngliche Intention die Staatsräson gewesen sei. Aber seine Entscheidung wird im Verlauf des Geschehens problematisiert und wäre, wie im Stück mehrfach gezeigt wird, zu korrigieren gewesen, so dass die Verantwortung für sein Unglück bei ihm selbst liegt. Sein Scheitern ist daher tatsächlich eher unter die Kategorie 'poetische Gerechtigkeit' als unter die Kategorie 'Tragik' zu rechnen.

Was das Beibehalten einer einmal gefassten Entscheidung angeht, ist Kreon in gewisser Weise die euripideische Medea vergleichbar, wenn die motivierende Ausgangssituation bei ihr auch eine andere ist. Der von ihr –

[1988] 1–16, hier: 14; vgl. auch 11 Anm. 44). – Dass Kreon schließlich faktisch zugibt, dass Antigones Position ihre Berechtigung gehabt habe (*Ant.* 1113 f.), bleibt bei einer solchen Auffassung der Antigone unerklärt.

²⁶ Vgl. zu dieser Position Manuwald (o. Anm. 24) 36 ff.; Flashar (o. Anm. 2) 69; 74.

nach verschiedenen früheren Erwägungen – erdachte Plan, wie sie sich an ihrem Ehemann Iason rächen kann, nachdem er sie verstoßen hat, um in die korinthische Königsdynastie einzuheiraten, sieht schließlich auch die Tötung der gemeinsamen Kinder vor, weil sie glaubt, Iason mit dem Verlust der Nachkommen am wirksamsten verletzen zu können. Obwohl sie als liebende Mutter dieses Rachevorhaben nur mühsam durchhalten kann, bleibt sie um ihrer verletzten Ehre willen dabei. Im Unterschied zu Kreon ist sie sich aber darüber im Klaren, welches Leid ihre von ihr selbst als schuldhaft angesehene Tat (*Med.* 796) für sie zur Folge haben wird. Ihr Schicksal trifft sie also nicht unerwartet, sie hat es bewusst herbeigeführt. Und ihr Handeln ist auch insofern komplexer als das Kreons, weil sie durch den Verrat ihres Mannes in eine Art (subjektiver) Zwangssituation hineingeraten ist. Aus dieser hätte sie allerdings, wenn auch nur äußerlich, durch Emigration mit ihren Kindern herauskommen können, wie in der Tragödie ausdrücklich deutlich gemacht wird.²⁷ Hier kann man wohl wirklich von einem Intentionenkonflikt zwischen dem Racheverlangen und dem mütterlichen Wunsch, im Interesse der Kinder zu handeln, sprechen, allerdings von einem, bei dem die Handelnde die möglichen Folgen für sich durchaus übersieht.

Gegenüber derartigen Entscheidungskonflikten, bei denen man noch zweifeln könnte, inwiefern man sie als ‘tragisch’ bezeichnen möchte, sind die charakteristischen Konstellationen, in denen Aischylos seine Tragödienfiguren zeigt, ganz anderer Art: Eine handelnde Figur gerät in eine von ihr klarerweise nicht persönlich zu verantwortende Situation, in der sie sich zwischen zwei Möglichkeiten entscheiden muss, die beide für sie selbst nachteilig bzw. mit Schuld behaftet sind. So ist im *Agamemnon* die Titelfigur vor die Entscheidung gestellt, entweder Zeus’ Willen nicht zu entsprechen und den von ihm zur Sühnung der Entführung Helenas gewollten Heereszug gegen Troia nicht durchzuführen oder seine eigene Tochter zu opfern, um die Göttin Artemis zu versöhnen. Dass die Göttin widrige Winde geschickt hatte, die ein Auslaufen der Flotte nach Troia verhindern, dafür wird – jedenfalls in der Version des Aischylos – kein Verstoß Agamemnons benannt. Es ist keine Frage, dass Agamemnon durch die Opferung seiner Tochter, wofür er sich schließlich entscheidet, schwere Schuld mit schlimmen Konsequenzen (auch für sich selbst) auf sich lädt, aber hätte er das nicht getan, hätte er gegen den göttlichen Willen des Zeus verstoßen.

In einer entsprechenden Lage befindet sich Agamemnons Sohn Orest in den *Choephoren* des Aischylos. Orest steht zwischen der sittlichen Verpflichtung des Gebots, den von seiner Mutter Klytaimnestra und ihrem

²⁷ Zur *Medea* vgl. u. a. B. Manuwald, “Der Mord an den Kindern. Bemerkungen zu den *Medea*-Tragödien des Euripides und des Neophron”, *WS* N. F. 17 (1983) 27–61; J.-U. Schmidt, “Der Kindermord der fremden Kolcherin – ein tragischer Konflikt?”, *RhM* 142 (1999) 243–272.

Geliebten Aigisth begangenen Mord an seinem Vater zu rächen, und der des Verbots des Muttermordes. Hinzu kommt, dass Apollon Orest heftige Strafen angedroht hat, falls er den Vater nicht räche (*Cho.* 269 ff.). Orest entscheidet sich für die Rächung des Vaters, obwohl sie nur durch den Muttermord möglich ist, und ist insofern ebenso wie Agamemnon für seine Tat verantwortlich, aber auch für ihn gibt es keine echte Alternative, da er sich andernfalls dem göttlichen Willen hätte verweigern müssen.²⁸

Was bei Aischylos vorliegt, ist eine Kombination von persönlicher Verantwortung und Ausweglosigkeit: Die Figuren haben zwar die Möglichkeit, eine Entscheidung zu treffen, wissen aber, dass sie in jedem Fall eine Schuld in Bezug auf Götter oder Menschen auf sich laden werden. Was einer solchen Figur als Leid widerfährt, ist daher nicht als poetische Gerechtigkeit anzusehen und ist nicht dadurch bedingt, dass sie eine ihr zu Gebote stehende Handlungsoption nicht vorher überlegt oder genutzt hätte. Es besteht vielmehr eine Diskrepanz zwischen Handlungsmöglichkeit und den aus der Entscheidung resultierenden Folgen für sich selbst und andere.

Letztlich treffen diese Folgen die aischyleischen Figuren, die nicht als von sich aus schlecht konzipiert sind, im aristotelischen Sinne unverdient, aber durch ihren Entschluss sind sie auch nicht schuldfrei. Die Alternativen, vor denen sie stehen, sind jedenfalls nicht lediglich unterschiedliche eigene Intentionen, sondern nach der Darstellung bei Aischylos von göttlichen Kräften verlangte und gesteuerte Handlungsnotwendigkeiten, die jeweils eine, wenn vielleicht auch – zumal aus heutiger Sicht – unterschiedliche sittliche Berechtigung haben. Will man eine solche Konstellation tragisch nennen, ließe sie sich am ehesten mit einer Kombination der Tragik-Auffassung Hegels²⁹ und des Schiller'schen Konzepts des Zwangs der Umstände erfassen, wenn man es in die aischyleische Vorstellungswelt transponiert.

²⁸ Zu den Konstellationen im *Agamemnon* und in den *Choephoren* vgl. B. Manuwald, "Der 'Sturz des Mächtigen' in der griechischen Tragödie", in: Th. Wolpers (Hrsg.), *Der Sturz des Mächtigen. Zu Struktur, Funktion und Geschichte eines literarischen Motivs. Bericht über Kolloquien der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv- und Themenforschung 1995–1998*, Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge, Nr. 234 (Göttingen 2000) 37–62, hier: 43–48, in Auseinandersetzung mit R. Thiel, *Chor und tragische Handlung im 'Agamemnon' des Aischylos*, BzA 35 (Stuttgart 1993), bes. 35 ff.; 421 ff., und Schmitt (o. Anm. 6) 17 f. – Sowohl Thiel als auch Schmitt gehen davon aus, dass Agamemnon sich aus Machtgier und Kampfeslust zum Mord an der Tochter entscheide. Bei dieser Deutung bleibt der im Stück ausdrücklich genannte Wille des Zeus ein gehaltloses Handlungselement. Im Sinne Thiels äußert sich jetzt wieder S. Föllinger, *Aischylos. Meister der griechischen Tragödie* (München 2009) 132; 211.

²⁹ U. a. *Agamemnon* und *Choephoren* werden von Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik* III 544 (o. Anm. 23), als Beispiele genannt. Für die von Hegel ebenfalls angeführte *Antigone* des Sophokles trifft seine Konzeption allerdings nicht zu, weil hier nicht gleichberechtigte Ansprüche aufeinandertreffen. Vgl. auch Flashar (o. Anm. 2) 64.

Eine markante Entsprechung zu den bei Aischylos zu beobachtenden Handlungsmustern findet sich auch noch bei Euripides: Im *Hippolytos* gestaltet er wider die Tradition des hier zugrunde liegenden Potiphar-Motivs eine sittsame Phaidra, die sich mit allen Mitteln gegen ihre Leidenschaft wehrt. Der Zuschauer weiß aber aus der Prologszene, dass diese Liebe von der Göttin Aphrodite erregt wurde, ausschließlich zu dem Zweck, um sich an dem Artemis-Verehrer und Aphrodite-Verächter Hippolytos zu rächen, wobei sie ausdrücklich die Vernichtung der gegenüber Aphrodite völlig schuldlosen Phaidra in Kauf nimmt. Phaidra aber glaubt, in ihrem Widerstand gegen ihre Leidenschaft frei zu sein, und ist zuversichtlich, wenigstens durch ihren Freitod über Aphrodite siegen zu können.³⁰ Als sie sich durch zweideutige Vorschläge ihrer Amme zunächst davon zurückhalten lässt, führt das zu einer in eine Katastrophe mündenden Kettenreaktion, bei der zwangsläufig Phaidra und – aufgrund der falschen Anschuldigung Phaidras – auch Hippolytos zu Tode kommen. Es geschieht also, was die Göttin wollte (und Artemis wird sich, wie der Dichter sie sagen lässt, dafür wieder an einem Aphrodite-Günstling schadlos halten). Die Entscheidungsschwäche Phaidras und ihre daraus folgenden Taten wird man ihr anlasten können, aber – so wie der Dichter die Voraussetzungen der Handlung konstruiert hat – hatte sie im Grunde keine echte Entscheidungsfreiheit. Im Unterschied zu der Konstellation bei Aischylos konnte sie jedoch anfangs glauben, mit ihrem Freitod einen schuldlosen Ausweg zu haben.³¹

Einen Extremfall für die Diskrepanz zwischen möglicher Eigenverantwortung und katastrophalen Folgen des eigenen Tuns zeigt zweifellos der zweite Teil des schon verschiedentlich erwähnten *Herakles* des Euripides. Nachdem Herakles wider die von anderen Figuren geäußerten Zweifel an göttlicher Gerechtigkeit gerade noch rechtzeitig erschienen ist, um seine Familie vor dem Usurpator Lykos zu retten, tötet er die eben gerettete Familie im Wahn, in den ihn die Göttin Hera um ihrer Rache für Zeus' früheren Ehebruch willen versetzt hat, ohne dass Herakles sich etwas hätte zuschulden kommen lassen.³² Als er erkennt, was er getan hat, sieht er sich

³⁰ Zu Phaidras Monolog vgl. die teilweise divergierenden Deutungen von B. Manuwald, "Phaidras nächtliche Überlegungen. Euripides, *Hippolytos* 373–390", in: E. Stärk – G. Vogt-Spira (Hrsgg.), *Dramatische Wäldchen. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption. Festschrift für E. Lefèvre zum 65. Geburtstag*, Spudasmata 80 (Hildesheim 2000) 59–79 und J. Holzhausen, "Nochmals zur Aidos in Phaidras Monolog", *RhM* 146 (2003) 244–258.

³¹ Auch was Hippolytos selbst angeht, kann man sich fragen, ob er in der von den Göttinnen geschaffenen Situation eine echte Möglichkeit gehabt hätte, dem Konflikt zu entkommen.

³² Zur gelegentlich bezweiferten Schuldlosigkeit des Herakles vgl. Manuwald (o. Anm. 28) 58 f.; M. Hose, *Euripides. Der Dichter der Leidenschaften* (München 2008) 108.

zwar nicht als schuldig (*Her.* 1310), versteht die Tat aber dennoch als die seine (*Her.* 1279 f.). D. h., für Herakles zählt der objektive Tatbestand. So ist für ihn die als notwendig angesehene Konsequenz dieselbe, wie wenn die Tat bewusst ausgeführt worden wäre, nämlich der frei gewählte Tod (z. B. *Her.* 1301 f.). Nur durch das Zureden seines Freundes Theseus lässt sich Herakles schließlich dazu bewegen, in geradezu existenzialistischer Weise sein Leben aushalten zu wollen (*Her.* 1351).³³

Dieses Schicksal des mutigen Helden Herakles kann immer noch eine überaus furchterregende Wirkung auf die Zuschauer haben. Hier wird der Mensch so sehr als Instrument göttlichen Willens dargestellt, dass er eigentlich gar nicht mehr als Handelnder, vielmehr als ein einer Fremdenkung Unterworfener erscheint. Dadurch, dass die Macht, die Herakles als Werkzeug einsetzt, willentlich vorgeht (wie auch Aphrodite gegenüber Phaidra), wird ein Verursacherprinzip auf höherer Ebene benannt, von dem die handelnden Figuren zumeist nichts wissen, und damit auch eine, wenn auch für die Rezipienten schwer zu ertragende Erklärung erkennbar. Auf menschlicher Ebene aber könnte man von einem Zwang der Umstände entsprechend der Tragik-Konzeption Schillers sprechen, insofern ein momentaner Wahnfall zu einer furchterlichen Katastrophe führte. Als 'tragisch' im aristotelischen und Schiller'schen Sinne wird man sicherlich das große Ausmaß des unverschuldeten und für den Täter unabsehbaren Unglücks bezeichnen können. Allerdings fehlt bei Herakles ein selbst verantwortetes Handeln, das die Katastrophe auslöst.

Ebendiese Struktur führt Sophokles am Verhalten der bereits genannten Tragödienfigur Deianeira in seinen *Trachinierinnen* vor: Deianeira bangt um die Liebe ihres Gatten Herakles, nachdem dieser ihr, auf der Rückkehr von einem Kriegszug, gewissermaßen als Vorhut Beutefrauen ins Haus geschickt hat, darunter die Königstochter Iole, die sich als Geliebte des Herakles herausstellt. In ihrem Kummer erinnert sich Deianeira an ein Mittel, das ihr der durch den Pfeilschuss des Herakles sterbende Kentaur Nessos angeraten hat: Sein Blut werde den Sinn des Herakles verzaubern, so dass er niemals eine andere Frau mehr lieben werde als Deianeira. Obwohl sich Deianeira etwas unsicher ist, da sie über die Wirkung des Mittels nichts Genaues weiß, bestreicht sie damit ein Gewand, das sie Herakles überbringen lässt (*Trach.* 531–619).³⁴ Nachdem das Mittel seine tödliche Wirkung entfaltet und Deianeira dann erkennt, was sie angerichtet hat, sieht sie, dass sie so nicht mehr leben kann (*Trach.* 663 ff.), und ersticht sich (*Trach.* 872 ff.).

³³ Vgl. auch oben S. 212.

³⁴ Ob die Äußerung der Chorführerin (*Trach.* 592 f.) als Warnung verstanden werden soll (so der Sache nach z. B. Flashar [o. Anm. 2] 90), über die sich Deianeira dann hinwegsetzte, ist zumindest zweifelhaft; vgl. die weiterführende Bemerkung von L. Holford-Strevens bei H. Lloyd-Jones, N. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles* (Oxford 1990) 163.

Hätte Deianeira wissen können, dass von Nessos nichts Gutes kommen kann? Vielleicht – bei rationaler Überlegung. Wenn man will, kann man in den Abschnitten des Dramas, die das Verhalten Deianeiras betreffen, ein Lehrstück gegen unbedachtes Handeln sehen: Man prüfe immer erst genau alle denkbaren Folgen seines Handelns. Erleidet Deianeira also die ihrer Unüberlegtheit entsprechende Strafe? Dass das die Aussage des Dramas sein soll, ist eher unwahrscheinlich. Vielmehr scheint es im Sinne des Aristoteles auf den Kontrast anzukommen, der zwischen der gutgemeinten Handlung einer als überdurchschnittlich charakterisierten Frau und den furchtbaren Folgen, die den intendierten ganz entgegengesetzt sind, besteht. Deianeira handelt nicht in schlechter Absicht – durch den Chor wird ausdrücklich gesagt, dass sie nicht absichtlich gefehlt habe (*Trach.* 727 f.), und der Dichter lässt Hyllos feststellen, sie habe in guter Absicht einen Fehler begangen (*Trach.* 1136). Es ist eine nicht ganz durchdachte, von positiven Emotionen gelenkte Aktion, noch nicht einmal ein ausgeprägter Intentionenkonflikt, die sich als objektiv gesehen schwerwiegende Fehlhandlung entpuppt, die im Kontext des Stückes dadurch gemildert wird, dass sie als ein Faktor in einen Herakles längst gewaissagten Schicksalszusammenhang gestellt wird (*Trach.* 1159 ff.). Daher kann man Mitgefühl mit Deianeira haben und sich mit Schauern vor ähnlichen Konsequenzen bei Handlungen im eigenen Leben fürchten. Insofern allerdings Deianeira nicht unter einem unbedingten Handlungszwang stand, allenfalls (wie in gewisser Weise auch Medea) unter einem psychologischen, und so auch die Handlung hätte schuldlos unterlassen können, gibt es sozusagen noch ein Entkommen vor dem Effekt einer tragischen Struktur nach aristotelischer Auffassung.

Aristoteles hatte ja auch in dem ihm noch zugänglichen großen Spektrum der griechischen Tragödien offenkundig den *König Ödipus* des Sophokles mit seiner mythisch beziehungsreichen Dramenhandlung als Mustertragödie für sein Tragik-Konzept angesehen,³⁵ die darum in Bezug darauf noch einmal analysiert werden soll.³⁶

³⁵ Wenn er dennoch Euripides als *τραγικώτατος* ... *τῶν ποιητῶν* bezeichnet (*Poet.* 13, 1453 a 29 f.), obwohl er der *Medea* nur die zweitschlechteste Handlungsstruktur zuerkennt (s. oben Anm. 19), so ist diese Qualifizierung aus dem Zusammenhang zu erklären, in dem er Euripides gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, seine Tragödien hätten einen unglücklichen Ausgang: Das sei aber gerade richtig (1453 a 23–30). Das Kriterium für die Verwendung von *τραγικός* ist für Aristoteles zunächst einmal, dass ein Geschehen mit Leid verbunden ist (vgl. auch *Poet.* 14, 1453 b 39). Diese ‘Minimalanforderung’ ist allerdings für ihn offenbar noch keine zureichende Bedingung für die beste Verlaufsform einer Tragödie, kommt jedoch einem heute verbreiteten Gebrauch von ‘tragisch’ nahe.

³⁶ Die Deutung des *Ödipus* hat in jüngerer Zeit zu einer intensiven wissenschaftlichen Kontroverse geführt (vgl. u. a. E. Lefèvre, “Die Unfähigkeit, sich zu erkennen. Unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles, *Oidipus Tyrannos*”, *WJbb* N. F. 13 [1987]

Das Besondere an dieser Tragödie liegt bekanntlich darin begründet, dass sich die für die Handlung konstitutiven Geschehnisse in der Vorgeschichte abgespielt haben und die Bühnenhandlung in der Aufdeckung der Wahrheit besteht, nämlich dass Ödipus Laïos erschlagen hatte, ohne zu wissen, dass es sein Vater war, und mit seiner Mutter Iokaste unwissentlich eine Ehe eingegangen ist. Im Hinblick auf die 'tragische Struktur' könnte man daher Vorgeschichte und eigentliches Bühnengeschehen voneinander getrennt sehen, aber sie durchdringen sich auch wieder. Schiller hatte für den *Ödipus* den Begriff "tragische Analysis" geprägt,³⁷ d. h., dass im Laufe der Bühnenhandlung offenbar wird, was längst geschehen ist. Das wird von Schmitt anders gesehen, der die tragische Handlungsstruktur darin erkennen will, dass Ödipus durch die Art seiner Aufklärung die Chance verspiele, die Folgen eines früheren Fehlers ohne Beeinträchtigung für sich abzuwenden.³⁸ Tatsächlich könnte der noch unbekannte Täter, wenn er sich stellt, schadlos das Land verlassen, wie Ödipus selbst festlegt (*OT* 229).

37–58 [in neuer Fassung in: ders., *Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' Tragödien* (Leiden – Boston – Köln 2001) 119–147]; A. Schmitt, "Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Ödipus*", *RhM* 131 [1988] 8–30 und ders. [o. Anm. 6]; E. Flaig, *Ödipus. Tragischer Vatermord im klassischen Athen* [München 1998]; Manuwald [o. Anm. 24 und 28]; A. Zierl, "Erkenntnis und Handlung im Oidipus Tyrannos des Sophokles", *RhM* 142 [1999] 127–148; Lurje [o. Anm. 7]), die hier nur im Rahmen der Fragestellung fortgeführt werden soll.

³⁷ Brief an Goethe vom 2. Oktober 1797: "Ich habe mich dieser Tage viel damit beschäftigt, einen Stoff zur Tragödie aufzufinden, der von der Art des Oedipus Rex wäre und dem Dichter die nehmlichen Vortheile verschaffte. Diese Vortheile sind unermesslich, wenn ich auch nur des einzigen erwähne, daß man die zusammengesetzteste Handlung, welche der Tragischen Form ganz widerstrebt, dabey zum Grunde legen kann, indem diese Handlung ja schon geschehen ist, und mithin ganz jenseits der Tragödie fällt. Dazu kommt, daß das Geschehene, als unabänderlich, seiner Natur nach viel fürchterlicher ist, und die Furcht daß etwas geschehen seyn möchte, das Gemüth ganz anders affiziert, als die Furcht, daß etwas geschehen möchte. Der Oedipus ist gleichsam nur eine tragische Analysis. Alles ist schon da, und es wird nur herausgewickelt. Das kann in der einfachsten Handlung und in einem sehr kleinen Zeitmoment geschehen, wenn die Begebenheiten auch noch so compliciert und von Umständen abhängig waren. Wie begünstiget das nicht den Poeten. Aber ich fürchte, der Oedipus ist seine eigene Gattung und es gibt keine zweite Species davon: am allerwenigsten würde man, aus weniger fabelhaften Zeiten, ein Gegenstück dazu auffinden können. Das Orakel hat einen Antheil an der Tragödie, der schlechterdings durch nichts andres zu ersetzen ist; und wollte man das Wesentliche der Fabel selbst, bei veränderten Personen und Zeiten beibehalten, so würde lächerlich werden, was jetzt furchtbar ist". (*Schillers Werke. National Ausgabe*. Bd. 29: *Briefwechsel. Schillers Briefe 1.11.1796 – 31.10.1798*, hrsg. von N. Oellers u. F. Stock [Weimar 1977] Brief Nr. 143, S. 141 f.).

³⁸ Schmitt (o. Anm. 6) 34 f. Der *König Ödipus* zeige "eine wirklich tragische Handlungsentwicklung, in der vorgeführt wird, wie jemand die Möglichkeit, die Folgen früherer Fehler heil und schadlos abzuwenden, schrittweise verspielt und immer tiefer ins schließlich ausweglose Unglück gerät" (35).

Aber Ödipus weiß zu dem Zeitpunkt noch nicht, dass er selbst derjenige ist, kann also diese Möglichkeit in diesem Stadium nicht nutzen, und später, nachdem die Aufklärung ergeben hat, dass er der Mörder seines Vaters und der Ehemann seiner Mutter ist, ist eine neue Situation entstanden, aus der er nicht mehr ohne Konsequenzen herauskommen kann.

Zwar mag man Ödipus die Art der Aufklärung anlasten, in deren Verlauf er Teiresias und Kreon in der Sache ungerechtfertigt beschuldigt und in den Augen mancher Interpreten erst erstaunlich spät zur Erkenntnis kommt. Aber beides wird von Sophokles sorgfältig motiviert, und selbst wenn man die späte Einsicht als ein Sich-Sperren gegen die Realität deuten wollte, wäre zu fragen, inwiefern darin eine Tragik zu sehen wäre, wenn jemand nicht zur Kenntnis nehmen wollte, was er früher bereits getan hat, da die Tat und die Folgen auch durch die Bereitschaft, die Täterschaft anzuerkennen, nicht mehr zu verhindern wären. Um einen subjektiven Intentionenkonflikt, bei dem die Konsequenzen der eigenen Entscheidung nicht bedacht wären, handelt es sich dabei jedenfalls nicht. Dass die Wahrheit auf jeden Fall ans Licht kommen wird, das weiß der Seher Teiresias von vornherein (*OT* 341): Das müsse geschehen, weil Apollon als treibende Kraft im Hintergrund stehe (vgl. *OT* 376 f.). Und es ist die Tat als solche, die Ödipus, nachdem sie aufgeklärt ist, aus der Gemeinschaft aussondert (*OT* 96–98).

Aristoteles hatte denn auch beim *König Ödipus*, der seinen Vorstellungen von der besten tragischen Handlungsstruktur entspricht, die schwerwiegende *Hamartia* des Ödipus in einer unwissentlich begangenen Tat gesehen.³⁹ Aus dieser Tat, der Erschlagung des Laios, die im Stück durch die besondere Situation am Dreiweg erklärt wird, ergeben sich die weiteren Konsequenzen, sowohl in der Vorgeschichte (Heirat der Mutter) als auch in der Bühnenhandlung (Seuche in der Stadt als Anlass für die Aufklärungsforderung Apollons, Erkenntnis des Täters), die sich zu einer entsetzlichen Katastrophe addieren. Die wissenschaftliche Kontroverse, ob Ödipus tatsächlich diesen ‘Fehler’ machen musste oder ob er ihn hätte vermeiden können, läuft letztlich auf die Frage hinaus, ob die aristotelische Tragik-Konzeption in dem oben vorgestellten Verständnis gemeint bzw. ob sie tragfähig ist. Allerdings wird man von vornherein feststellen müssen, dass, wenn Ödipus für den Mord an dem Vater und dessen Folgen selbst mehr oder weniger verantwortlich wäre, er ihn also hätte vermeiden können, man kaum noch von einem eigentlich tragischen Geschehen sprechen könnte.

Eine wichtige Grundlage für die Interpretation des Verhaltens des Ödipus ist seine Reaktion auf den Orakelspruch in Delphi, als Ödipus dort an Apollon die Frage richtet, wer denn seine Eltern seien. Die Antwort ist, dass er mit seiner Mutter Kinder zeugen müsse und Mörder seines leiblichen Vaters sein werde (*OT* 791–793). Weil Ödipus diese Antwort auf seine

³⁹ Vgl. oben Anm. 19.

Eltern in Korinth bezieht und deswegen dorthin nicht zurückkehren will, gerät er überhaupt in die Konfliktsituation mit seinem leiblichen Vater. Nach Schmitts Ansicht habe Ödipus die Antwort verkannt, denn sie bedeute nichts anderes als: "Der Mann, den du erschlagen wirst, ist dein Vater, die Frau die du heiratest, ist deine Mutter."⁴⁰ Es ist fraglich, ob das das naheliegende Verständnis eines Mannes sein kann, der zwar durch die Indiskretion eines Betrunkenen über seine Herkunft verunsichert wurde, aber weiterhin auch nach der Orakelaussage keinen Grund haben kann, daran zu zweifeln, dass seine Pflegeeltern in Korinth seine wirklichen Eltern sind, und Korinth meidet, um die Erfüllung der Weissagung zu verhindern.⁴¹

Die durch das Aufklärungsbemühen des Ödipus auf der Bühne vollzogene Rekonstruktion der Kontexte in der Vorgeschichte macht für die handelnden Figuren wie für die Zuschauer klar, dass nicht nur Ödipus ein Orakel erhalten hat, in dem das spätere Geschehen als 'ein Muss' verkündet wurde, sondern dass auch schon seinem Vater Laios durch ein Orakel geweissagt worden war, dass notwendigerweise sein Sohn ihn töten werde (OT 711–714). Dass Laios sich dem ihm gegebenen Orakel nicht durch die Aussetzung seines Sohnes Ödipus hatte entziehen können, ist eine der Erkenntnisse, die das Drama zu Tage fördert und die insgesamt einen Eindruck von der Zwangsläufigkeit der Ereignisse vermitteln. Iokaste, die als jemand dargestellt ist, die den Wert von Orakeln mit Skepsis betrachtet, ist die erste, die das erkennt und sich selbst tötet.

Der Versuch des Ödipus, das Wirksamwerden der Weissagungen zu vermeiden (OT 794 ff.), erscheint angesichts des göttlichen Willens, der hinter den Orakeln und der Notwendigkeit der Aufklärung erkennbar wird, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Ein objektiver Schuldtatbestand ist bei Ödipus auf jeden Fall vorhanden, an einen subjektiven soll man der Handlungskonstruktion des Stückes zufolge offenkundig nicht denken.⁴² Um so

⁴⁰ Schmitt (o. Anm. 6) 33 Anm. 110; er beruft sich dabei auf H. Flashar, "Familie, Mythos, Drama am Beispiel des Oedipus", *Colloquium Helveticum* 19 (1994) 51–74. Flashar hatte das Orakel wiedergegeben als "Du wirst deine Mutter heiraten und deinen Vater töten", Ödipus habe aber nicht verstanden, dass er damit die Antwort auf seine Frage erhalten habe (66). Vgl. auch Flashar (o. Anm. 2) 113 u. 118: "[Ödipus] ist für sein Scheitern gerade dann verantwortlich, wenn er vorher eigens gewarnt worden ist" (gemeint ist wohl: durch das Orakel); seine Gesamtdeutung des *Ödipus* ist offenbar stark von Lefèvre (o. Anm. 36), Schmitt (o. Anm. 36) und Flaig (o. Anm. 36) beeinflusst.

⁴¹ Schmitts Auslegung dieses Orakelspruchs ist mit Recht von Schwinge 2003 (o. Anm. 7) 129 Anm. 8 zurückgewiesen worden.

⁴² Nichtsdestoweniger fühlt sich Ödipus durch seine Taten 'von Grund auf schlecht' (OT 822), fühlt sich dafür verantwortlich (OT 1288 f.; 1373 f.), obwohl er weiß, dass Apollon die Triebkraft war (OT 1329 f.). Dazu Hegel (*Vorlesungen über Ästhetik* [o. Anm. 23] III 545): "Das Recht unseres heutigen, tieferen Bewußtseins würde darin bestehen, diese Verbrechen, da sie weder im eigenen Wissen noch im

mehr müssen sich die Zuschauer vom Schicksal des Haupthelden durch Mitleid mit ihm und Furcht, dass sie ebenso unwissentlich etwas Schlimmes tun könnten, erschüttert fühlen. Insofern ist es nachvollziehbar, dass Aristoteles diese Handlungsstruktur als die für eine Tragödie optimale ansah.

Nach diesen verschiedenen Einzelbeobachtungen gilt es ein Fazit zu ziehen: Die Frage, ob die Griechische Tragödie 'tragisch' sei, lässt sich nicht mit einer einfachen Bejahung oder Verneinung beantworten. Angesichts der vielfältigen Handlungsstrukturen der erhaltenen griechischen Tragödien, von denen hier nur einige Beispiele behandelt wurden, erscheint es schwierig, eine für alle Dramen passende Tragik-Konzeption zu entwickeln bzw. eine der gegebenen anzuwenden. Es gibt Tragödienhandlungen, die zwar dramatisch äußerst wirksam, aber weder nach der Tragik-Konzeption des Aristoteles noch etwa nach der Schillers oder Hegels eigentlich tragisch sind. Ebenso wenig lässt sich der Intentionenkonflikt im Sinne Schmitts allgemein als Definition des Tragischen auf die Griechische Tragödie anwenden.

Dennoch ließe sich – ausgehend von Aristoteles' Einstufung des sophokleischen *König Ödipus* als einer Mustertragödie, die daher von ihm für besonders geeignet gehalten wurde, die spezifischen Wirkungen der Tragödie, Furcht und Mitleid,⁴³ zu erregen – ein Ansatzpunkt für eine Bestimmung des Tragischen in der Griechischen Tragödie gewinnen. Die Wirkung des *König Ödipus* auf den Zuschauer beruht vor allem darauf, dass die Diskrepanz zwischen der durch das (objektiv schuldhafte) Tun der handelnden Figur herbeigeführten Katastrophe und der persönlichen Verantwortung, die diese Figur in moralischer Hinsicht dafür hat, ausnehmend groß ist. Lässt man das Konzept einer solchen Diskrepanz nicht nur in dem aristotelischen Idealfall gelten, dass die tragische Figur in Unkenntnis der handlungsrelevanten Umstände handelt und insoweit gar keine Möglichkeit hatte, die Folgen ihres Handelns zu übersehen, sondern bezieht – über das von Aristoteles ausdrücklich Gesagte hinaus – weitere Fälle mit ein, in denen für den Handelnden entlastende Faktoren anzunehmen sind, dann lässt sich das Konzept gewiss nicht auf alle, so doch auf eine größere Zahl griechischer Tragödien anwenden. Solche Faktoren können dann durchaus auch bei einem schuldhaften Handeln gegeben sein, d.h. bei Handlungen, bei denen derjenige, der sie ausführt, weiß oder jedenfalls wissen müsste, dass er einen Normverstoß begeht,

eigenen Willen gelegen haben, auch nicht als die Taten des eigenen Selbst anzuerkennen; der plastische Grieche aber steht ein für das, was er als Individuum vollbracht hat, und zerschneidet sich nicht in die formelle Subjektivität des Selbstbewußtseins und in das, was die objektive Sache ist".

⁴³ Zu dem hier zugrunde gelegten Verständnis von 'Furcht und Mitleid' vgl. oben Anm. 17.

z. B. wenn eine Aktion in einer Entscheidungssituation erfolgt, die keinen schuldfreien Ausweg zulässt (z. B. Agamemnon, Orest) oder wenn sich der Handelnde in einer psychischen Notsituation befindet (z. B. Phaidra und bis zu einem gewissen Grade auch Medea). Sicher wird man hier Abstufungen des ‘Tragischen’ einräumen müssen, aber auch solche Tragödien können die nach Aristoteles tragödienspezifische Wirkung beim Zuschauer entfalten. Insofern demonstrieren die griechischen Tragödien – in der Welt des Mythos, die auch unmittelbar vom Willen personaler Götter beeinflusst sein kann – durch die in ihnen vorgeführte ‘Tragik’ die Fragilität der *condition humaine* in unterschiedlichen Facetten.

Korrektur-Zusatz. Erst nach Abgabe des Manuskripts (September 2010) wurde uns die Arbeit von P. Judet de La Combe, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques? Théâtre et théorie* (Montrouge 2010) bekannt, die bei gleichartigem Titel eine etwas anders gerichtete Zielsetzung hat. Das Interesse des Verfassers gilt insbesondere dem Spannungsverhältnis, das er zwischen den auf das Allgemeine gehenden Tragik-Theorien des deutschen Idealismus und der Deutung einer je individuellen Tragödie sieht.

Anke und Bernd Manuwald
Köln

Авторы анализируют различные попытки ответить на вопрос, в каком отношении греческая трагедия может считаться “трагической”, рассматривая степень свободы героя, представления о вине и соответствие между условиями, в которые поставлен герой, и его собственными решениями. Анализ ведет к отрицательному результату – ни одна из предлагавшихся до сих пор концепций трагического, включая и недавнюю, принадлежащую Арбогасту Шмитту, не применима к большинству дошедших трагедий. Тем не менее, беря за отправную точку *Царя Эдипа*, образцовую трагедию в плане возбуждения в зрителе “страха и сострадания”, авторы находят возможным считать аристотелевскую концепцию трагического (в ее расширительной трактовке) применимой к большинству греческих трагедий: суть трагической ситуации и трагического воздействия состоит в разительном несоответствии между масштабами катастрофы, которая вызвана поступками героя, и лишь незначительной степенью его субъективной ответственности за нее.

TRAGIC THEMES IN LARGE PAINTINGS. FROM THE WORK ON THE *NEW OVERBECK*

Johannes Overbeck's *Antike Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen* of 1868 has been – and still is – an essential work-tool not only for all disciplines of Altertumswissenschaften, but also for art history and many other areas of the cultural sciences. But time has taken its toll: After almost 150 years, the increase in the pertinent material and in our knowledge of Greek art and the considerable changes in the qualifications and needs of the different users call for a substantial philological and archaeological revision of the book to turn the collection of sources into a modern interdisciplinary research tool. A small group of philologists, archaeologists and epigraphers in Berlin¹ have undertaken this task and are presently working to update – or perhaps rather to replace – the *Old Overbeck*.

The most important steps of the revision are:

1. The addition of new or overlooked testimonia

Overbeck has 2400 testimonia (plus a supplementum of about 100). We will be able to add approximately 500 new literary testimonia. They come from new texts, yet unknown to Overbeck, as e. g. Herondas' *Mimiamb* IV (with the mention of the sons of Praxiteles and of Apelles) or the New Poseidippos which contains nine epigrams on masterpieces of sculpture, among them statues, about which we had no previous knowledge – like the Tydeus (or perhaps a group of the *Seven against Thebes*) by Myron (Nr. 69 AB), or the statue of the poet Philitas by Hecataeus (Nr. 63 AB) – and others, of which the existence had been doubted – like the self portrait of Theodorus (Nr. 67 AB).²

Other new texts may have been overlooked by Overbeck or they have been excluded deliberately. It is always amazing how complete the

¹ The group consists of: Klaus Hallof, Sascha Kansteiner, Lauri Lehmann, Sebastian Prignitz, Bernd Seidensticker and Klaus Stemmer.

² Zu den Ἀνδριαντοποιικὰ cf. K. Gutzwiller, "Posidippus on Statuary", in: G. Bastianini, A. Casanova (edd.), *Il papiro di Posidippo un anno dopo* (Firenze 2002) 41–60; I. Männlein-Robert, *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung* (Heidelberg 2007) 53–65; V. M. Strocka, "Poseidippus von Pella und die Anfänge der griechischen Kunstgeschichtsschreibung", *Klio* 89 (2007) 332–345.

collections of the 19th century are. Searches with all the technical help, we have at our disposal today, showed that Overbeck did not miss much, and among our findings there are some, which Overbeck may have known, but not included in his collection, because he felt that they were almost identical with others from which they are derived and did not add important information. We have – sometimes and especially in the case of the most important artists such as Phidias – added these or we have at least mentioned them in the commentary on the more important testimonia. The greatest increase, however, is in the inscriptions, of which there are only few in the *Old Overbeck*. We will be able to add approximately 1500 new inscriptions, and by doing this we will not only replace the *Overbeck*, but also Emanuel Loewy's standard work *Inschriften griechischer Bildhauer* of 1885. On the other hand we have not tried – although that would have been a major improvement – to add testimonia about *artifices minores*, such as gem-cutters, mosaicists, and others – and there will still be no architects.

The basic structure of the *Old Overbeck* is largely preserved, but due to the doubling of the material and to some rearrangement of the old material because of new research results, there will be new numbers, and we have tried to eliminate certain inconsistencies.

2. Revision of the texts, translation and commentary

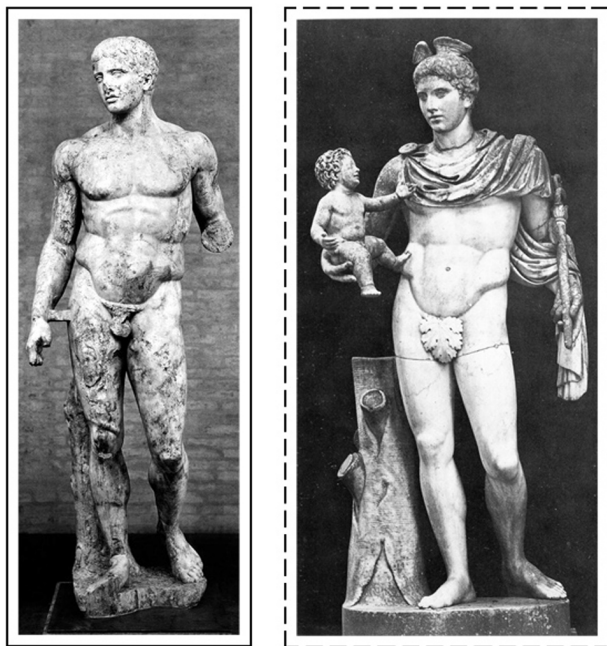
For most of the texts from which the testimonia are taken we now have better critical editions than *Overbeck*, and in some cases the differences are of importance for the meaning of the text. More important, however, than giving the user a more reliable text is to help him understand it. The *New Overbeck* therefore will add translations, which in the 19th century were not needed. Many of the more remote texts – e. g. scholia, inscriptions, and Byzantine texts – have never been translated, and the available translations are sometimes wrong or at least imprecise. This is partly due to the fact that the translators rarely had sufficient archaeological expertise and partly to the fact that the technical and aesthetic terminology of the texts is rather vague. We use existing translations, but in almost all cases they have to be corrected or modified.

Translations, however, are not enough to make the texts accessible to all prospective users of the *New Overbeck*. Of equal – if not greater importance – are short philological and archaeological commentaries: Each testimonium will get a short introductory passage – just a few lines – about the author and the work, from which the source is taken, and about its context. In the case of inscriptions the introduction tells the reader where and when it was found and where it is placed. Text and translation are then followed by short philological resp. epigraphical commentaries, which give the necessary information about the date, textual problems and

historical facts of the testimonium, and by an archaeological commentary (on the monument)³ and at the end of the testimonia for the major artists there will be a short resumé summarizing what we know about the artist and his oeuvre.

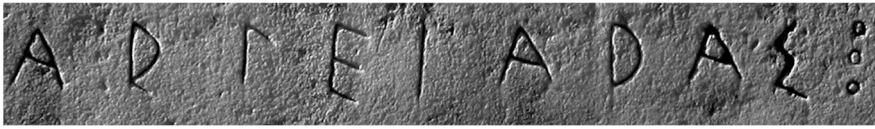
3. Pictures

Last but not least, the *New Overbeck* will have pictures. To avoid the danger of illustrating the literary texts with false or fanciful attributions of preserved works of art and thus stabilizing wrong identifications in the mind of the user, it was decided to present pictures only in those cases, where the connection between a literary testimonium and a preserved work of art is either certain or most likely and to inform the user about the difference between *certain* and *probable* not only in the commentary, but already through the image. Thus we will use two different forms of presentation: Certain attributions will be framed by an unbroken line; probable attributions will get a broken frame.

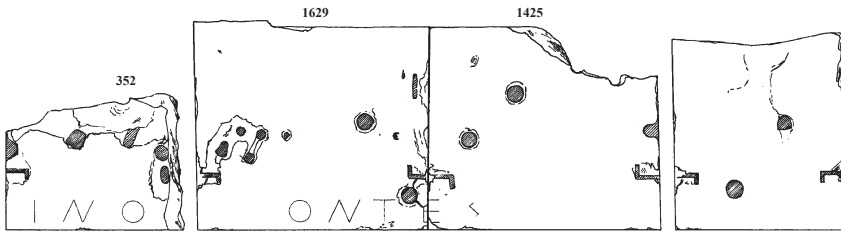


³ Of central importance is the critical evaluation of the often quite fanciful identification and attribution of preserved statues or copies (or fragments of statues or copies) to a particular artist.

In the case of the inscriptions we will present a ‘signature’ of each artist, where available



and – more importantly – we will show the top side of the base of a monument, whenever it supplies information about the object or objects, which stood upon it, and about their form and height:



The 4.500 testimonia will be framed by an introduction and by glossary, indices, and concordances.⁴

II

The work on the sources has stimulated a number of questions, one of which shall be outlined briefly in the following:

In view of the importance of the theatre for the vase painters of the 5th and especially of the 4th centuries,⁵ one would expect that the painters of large pictures – such as panel paintings or wall paintings – were also inspired by performances of tragedy and comedy, or by the texts of the plays. If one looks at the testimonia, however, this appears not to have been the case.

One has to keep in mind, though, that our knowledge of Greek painting is very fragmentary – we know only a small part of the oeuvre of the known painters, and Overbeck did not include paintings where the literary source did not identify the artist.⁶ Furthermore, we have almost no information

⁴ There will be 5 volumes (instead of one) which will be published together in 2012 (by Walter de Gruyter); and, of course, *DNO* will be available as E-Book.

⁵ J. R. Green, *Theatre in Ancient Greek Society* (London 1994); O. Taplin, *Comic Angels* (Oxford 1993); id., *Pots and Plays. Interaction between Tragedy and Greek Vase-painting of the Fourth Century B. C.* (Los Angeles 2007).

⁶ One could only fill this gap, if one were to go through the complete body of the preserved Greek and Latin literature.

about pictures that were produced for rooms in private homes – for example the *andron*. If we are told where a certain painting was presented, it is in representative public buildings – like the *Stoa Poikile* on the Athenian agora or the *pinakotheke* on the acropolis. The testimonium that Alcibiades locked Agatharchus up in his house for four months and forced him to decorate it with paintings,⁷ is the exception that proves the rule. With the private home, however, we may miss exactly the realm, for which paintings with tragic themes could have been produced. And last but not least: even in the cases, in which an author explicitly states the title or theme of the picture (*The sacrifice of Iphigeneia* e. g.) and/or describes it in detail, we cannot check, whether the painter has been inspired by a preserved or a lost tragedy or rather by the treatment of the story in epic poetry or popular story telling, because the paintings are not preserved.

But even if one keeps all these limitations in mind, it is remarkable that in the hundreds of testimonia there is almost no explicit and unambiguous relation between painting and theatre in general and painting and tragedy in particular.

For the first generation of painters about whom we possess some information – i. e. for Polygnotus and his brother Aristophon, for Micon and Panainus, the brother of Phidias – our sources attest paintings in official buildings.

Stoa Poikile:⁸

<i>Ilioupersis</i>	Polygnotus
<i>Amazonomachia</i>	Micon
<i>Battle of Marathon</i>	Micon
<i>Battle of Oinone</i>	Panainus (?)

Anakeion:⁹

<i>Dioscuri and Leucippids</i>	Polygnotus
<i>Argonauts</i>	Micon

Theseion:¹⁰

<i>Amazonomachia</i>	Micon
<i>Battle of Lapiths and Centaurs</i>	Micon
<i>Theseus and Minos</i>	Micon

It is only in the *Stoa Poikile* that we find paintings of historical battles: Marathon by Micon and Oinoe probably by Panainus. All the others

⁷ Andoc. *Contra Alc.* 17; Demosth. 21. 147; Plut. *Alc.* 16.

⁸ Paus. 1. 15. 1–3.

⁹ Paus. 1. 18. 1.

¹⁰ Paus. 1. 17. 2–4.

are mythical paintings, which appear to have been inspired by the epic tradition: Homer and the Trojan cycle, the Argonauts and Theseus. Of course, many of the stories or scenes that are mentioned or described in the literary sources have been treated by contemporary tragedy, but there is no evidence – or even a good reason to believe – that the painters were influenced by a performance in the theatre. Look for instance at the topics of the seven mythological paintings which, according to Pausanias (1. 22. 6), were presented in the *pinakothekē* on the acropolis:

Ἔστι δὲ ἐν ἀριστερᾷ τῶν προπυλαίων οἴκημα ἔχον γραφάς· ὁπόσαις δὲ μὴ καθέστηκεν ὁ χρόνος αἴτιος ἀφανέσιν εἶναι, Διομήδης ἦν <καὶ Ὀδυσσεύς>, (1) ὁ μὲν ἐν Λήμνῳ τὸ Φιλοκτήτου τόξον, (2) ὁ δὲ τὴν Ἀθηνᾶν ἀφαιρούμενος ἐξ Ἰλίου. ἐνταῦθα [ἐν ταῖς γραφαῖς] (3) Ὀρέστης ἐστὶν Αἰγίσθον φονεύων καὶ Πυλάδης τοὺς παῖδας τοὺς Ναυπλίου βοηθοὺς ἐλθόντας Αἰγίσθῳ· (4) τοῦ δὲ Ἀχιλλέως τάφου πλησίον μέλλουσά ἐστι σφάζεσθαι Πολυξένη. Ὀμήρῳ δὲ εὖ μὲν παρείθη τόδε <τὸ> ὥμῳ οὕτως ἔργον· εὖ δέ μοι φαίνεται ποιῆσαι Σκύρον ὑπὸ Ἀχιλλέως ἀλοῦσαν, οὐδὲν ὁμοίως καὶ ὅσοι λέγουσιν (5) ὁμοῦ ταῖς παρθέναις Ἀχιλλέα ἔχειν ἐν Σκύρῳ δίαίταν, ἃ δὲ καὶ Πολύγνωτος ἔγραψεν. ἔγραψε δὲ καὶ (6) πρὸς τῷ ποταμῷ ταῖς ὁμοῦ Νausικᾶ πλυνούσαις ἐφιστάμενον Ὀδυσσέα κατὰ τὰ αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐποίησε. γραφαὶ δὲ εἰσι καὶ ἄλλαι καὶ Ἀλκιβιάδης, ἵππων δὲ οἱ νίκης τῆς ἐν Νεμέᾳ ἐστὶ σημεῖα ἐν τῇ γραφῇ. Καὶ (7) Περσεύς ἐστὶν ἐς Σέριφον κομιζόμενος, Πολυδέκτη φέρων τὴν κεφαλὴν τὴν Μεδούσης.

Diomedes and the Palladion (1); *Odysseus and the bow of Philoctetes* (2); *Orestes and Pylades killing Aegisthus and the sons of Nauplius* (3); *The sacrifice of Polyxena on the grave of Achilles* (4); *Achilles on Scyros* (5); *Odysseus and Nausicaa at the river* (6); *Perseus returning to Seriphus with the head of the Medusa* (7). Tragic or satyric treatments are testified for almost all of these topics.

Only for number 5 and 6 Pausanias provides the name of the painter: Polygnotus, among whose paintings also is a *Salmoneus*:

Oeuvre of Polygnotus:

1. <i>Ilioupersis</i>	Lesche of the Cnidians
2. <i>Nekyia</i>	Lesche of the Cnidians
3. <i>Ilioupersis (Greeks after the capture of Troy)</i>	Stoa Poikile
4. <i>Dioscuri and Leucippids</i>	Anakeion
5. <i>Odysseus after the killing of the suitors</i>	Temple of Athena Areia (Plataeae)
6. <i>Achilles on Scyros</i>	Pinakothekē
7. <i>Sacrifice of Polyxena</i> (?)	Pinakothekē

8. <i>Odysseus and Nausicaa</i>	Pinakotheke
9. <i>Frescoes (of unknown subject)</i>	Thespieae
10. <i>Ascendens cum clupei (Capaneus?)</i>	?
11. <i>Salmones</i>	?
12. <i>Polygnotus' hare (part of a picture)</i>	Anakeion?
13. <i>Polygnotus' donkey (part of a picture)</i>	?

Three of Polygnotus' topics (numbers 6, 8 and 11) have been treated by Sophoclean satyr plays, but nobody will believe that Polygnotus had a special penchant for satyr play. There is, however a testimonium (just one), which could indicate that Polygnotus followed a tragedian: In his description of the *Nekyia* in the Lesche of the Cnidians in Delphi Pausanias (10. 31. 3 f.) seems to imply that Polygnotus in his depiction of the death of Meleagrus did not follow Homer's,¹¹ but Phrynichus' version,¹² in which Meleagrus dies, when his mother Althaea throws the wooden log, on which his destiny hinges, into the fire:

ἐς δὲ τοῦ Μελεάγρου τὴν τελευτὴν Ὀμήρῳ μὲν ἐστὶν εἰρημένα ὥς Ἐρινὺς καταρῶν ἀκούσαι τῶν Ἀλθαίας καὶ ἀποθάνοι κατὰ ταύτην ὁ Μελεάγρος τὴν αἰτίαν· αἱ δὲ Ἥοιαι τε καλούμεναι καὶ ἡ Μινυὰς ὁμολογήκασιν ἀλλήλαις· Ἀπόλλωνα γὰρ δὴ αἰτᾶται φασὶν αἱ ποιήσεις ἀμύναι Κούρησιν ἐπὶ τοὺς Αἰτωλοὺς καὶ ἀποθανεῖν Μελεάγρον ὑπὸ Ἀπόλλωνος. (31. 4) τὸν δὲ ἐπὶ τῷ δαλῶ λόγον, ὥς δοθεῖη μὲν ὑπὸ Μοιρῶν τῇ Ἀλθαίᾳ, Μελεάγρῳ δὲ οὐ πρότερον [δὲ] ἔδει τὴν τελευτὴν [τὴν] συμβῆναι πρὶν ἢ ὑπὸ πυρὸς ἀφανισθῆναι τὸν δαλὸν καὶ ὥς ὑπὸ τοῦ θυμοῦ καταπρήσειεν αὐτὸν ἡ Ἀλθαία, τοῦτον τὸν λόγον Φρύνιχος ὁ Πολυφράδμονος πρῶτος ἐν δράματι ἔδειξε Πλευρωνίαις.

This is only a small detail in a very large picture and, of course, Pausanias' interpretation, but perhaps an indication that the painters (at least the ones that lived and worked in Athens and will have visited the Dionysia) may in some cases have been inspired by a play, and there is an equally rare parallel from sculpture: Pausanias reports that Argos dedicated a group of Polyneices and the commanders who died fighting with him at the walls of Thebes, and adds there were more commanders than seven, but Argos – i. e. the artist, whom Pausanias does not name – followed Aeschylus, who had reduced the number to seven.¹³

Another interesting case is the painting of *Philoctetes* attested for Polygnotus's brother Aristophon. It is Plutarchus who in *De audiendis poetis* and in the *Quaestiones convivales* – in a context, where he talks

¹¹ Homer, *Iliad* 9. 566–572.

¹² Phrynichus *TGrF* I. 3 F 6 (Pleuronaii).

¹³ Paus. 2. 20. 5.

about the paradox of tragic pleasure – praises the two artists, who by their art transformed the pain, with which we watch a sick respectively a dying person, into admiration and pleasure:

καὶ νοσώδῃ μὲν ἄνθρωπον καὶ ὑπουργὸν ὡς ἀτερπὲς θέαμα φεύγομεν,
τὸν δ' Ἀριστοφῶντος Φιλοκτῆτην καὶ τὴν Σιλανίωνος Ἰοκάστην ὁμοί-
ους φθίνουσι καὶ ἀποθνήσκουσι πεποιημένους ὁρῶντες χαίρομεν.¹⁴

Aristophon's *Philoctetes* and the *dying Iocaste* of the fourth century sculptor Silanion, certainly are tragic themes, but the question whether the two artists were inspired by Aeschylus' *Philoctetes* resp. one of the three Oedipus plays by the three great tragedians, cannot be answered with any certainty. There were, by the way, other famous portraits of *Philoctetes* by Parrhasius¹⁵ and possibly by Aristides¹⁶ (both painters of the fourth century), and – very likely – a statue by the famous fifth century sculptor Pythagoras.¹⁷

Another likely candidate for tragic themes would be Agatharchus of Samos, who according to Vitruvius was the first to paint a *skenographia* for a production of Aeschylus and wrote about it.

namque primum Agatharchus Athenis, Aeschylo docente tragoediam,
scenam fecit et de ea commentarium reliquit.¹⁸

But unfortunately we do not have any information about the topics of the painter, who praised himself, as Plutarchus reports, for working with great ease: *ταχὺ καὶ ῥαδίως*.¹⁹

The great painters of the next generation – Parrhasius and Zeuxis – are not known to have painted large multi-figured pictures.

Zeuxis

Zeus and the Olympic Gods, Eros, Marsyas, Pan, Centaurs, Boreas and Triton, Heracleiscus and Alcmene, Helena, Penelope, Menelaus, athlete, old woman.

Parrhasius

Hermes, Prometheus, Hercules, Theseus, Meleagrus, Hercules and Perseus, two mythological paintings, Odysseus Mainomenos, Hoplon Krisis, Philoctetes, Demos, Archigallus, priest, Philiscus, Dionysus and Arete, Nauarchus, hoplites, nurse, pueri duo.

¹⁴ Plut. *Mor.* 18 c (*De aud. poet.* 3); *Mor.* 674 a (*Quaest. conv.* 5. 1. 2).

¹⁵ *AP* 16. 111.

¹⁶ Plin. *NH* 35. 100 (<Aristides> pinxit et aegrum sine fine laudatum = Philoctetes?).

¹⁷ Plin. *NH* 34. 59 (*AP* 16. 112); *LIMC* VII 1, s. v. Philoctetes Nr. 54.

¹⁸ Vitruvius 7 praef. 10; E. Keuls, *Plato and Greek Painting* (New York 1978) 63 f.; T. Carl, *Bild und Betrachter* (Rahden 2006) 39 ff.

¹⁹ Plut. *Per.* 13.

Their oeuvre, as far as we know it, shows single persons or small groups of two or three, rather than stories. Next to gods and the great heroes of myth we find new subjects: allegorical figures, portraits of contemporaries: an unknown poet, a priest, athletes and minor figures such as a nurse, an old woman or two boys.

Despite the growing popularity of the dramatic performances there is no indication of any influence of tragedy on these two most distinguished painters of the time of Sophocles and Euripides; and the testimonia of the Suda and the late *Vita of Euripides* that the tragedian originally was a painter and that pictures of his were shown in Megara,²⁰ would – even if they were true (which is anything but certain) – add nothing to the small number of tragic themes, since we are not told what the subjects of the pictures in Megara (or of other pictures by him) were.

The third famous painter of the last decades of the fifth century, Timanthes of Cythnus, is much more interesting for our question than Parrhasius and Zeuxis. Besides a painting of a hero, which Pliny describes as Timanthes' attempt to produce the perfect male figure,²¹ all his attested paintings appear to present tragic or satyric themes: *Sacrifice of Iphigeneia*, *Ajax and Odysseus (Hoplön Krisis)*, *Stoning of Palamedes*, *Cyclops cum satyris*.

Particularly famous was his *Sacrifice of Iphigeneia*. Cicero, Valerius Maximus, Pliny, and Quintilian all praise Timanthes for his ability to differentiate nuances of grief: Cicero e. g. declared that the renowned painter portrayed Calchas sad, Odysseus sadder, Menelaus mournful and – finally – Agamemnon, the father of the victim – with veiled head, because “the deepest grief cannot be brought out by the brush”.²² Veiling of the head as a sign of deep grief is not new; we find it already in Homer (*Il.* 24. 162 f.; *Od.* 8. 85); but in the context of the sacrifice of Iphigeneia, it is possible that Timanthes took the motif from the messenger speech of Euripides' *Iphigeneia at Aulis*.²³ Of his other paintings – the *Hoplön Krisis* and the *Stoning of Palamedes* – we hear nothing that would indicate that he was inspired by a drama. In principle that is quite possible, and it is certainly the case with his Cyclops with satyrs. It is not imperative that the painting was

²⁰ Suda ε 3695 Adler (*TGrF* 5. 1, p. 53) Εὐριπίδης, Μνησάρχου [...] γέγονε δὲ τὰ πρῶτα ζωγράφος. – *Vita IA* 4 (*TGrF* 5. 1, p. 46): φασὶ δ' αὐτὸν καὶ ζωγράφον γενέσθαι καὶ δείκνυσθαι αὐτοῦ πινάκια ἐν Μεγάροις.

²¹ Plin. *NH* 35. 74.

²² *Orator* 74: si denique pictor ille (sc. Timanthes) vidit, cum immolanda Iphigenia tristis Calchas esset, tristior Ulixes, maereret Menelaus, obvolvendum caput Agamemnonis esse, quoniam summum illum luctum penicillo non posset imitari; si denique histrio quid deceat quaerit: quid faciendum oratori putemus? Cf. Plin. *NH* 35. 73; Quint. 2. 13. 12 f.; Val. Max. 8. 11. 6.

²³ Eur. *IA* 1349 f.

motivated by Euripides' *Cyclops*, but the connection of Polyphemus with satyrs is of course unthinkable without the theatre.

In view of the enormous proliferation of dramatic performances throughout the Greek world and the growing number of vase paintings inspired by the theatre, it is astonishing that for the great painters of the fourth century even less tragic themes are attested than for their predecessors. Among the paintings of Apelles and Protogenes, the two most famous painters of the second half of the 4th century there is not a single example:

Apelles

Aphrodite Anadyomene, Aphrodite, Charis, Tyche, Artemis, Hercules, Heros, Bronte, Astrape et Ceraunobolia, Calumnia, Alexander (several times), Alexander's hetairoi, Antigonus Monophtalmos, Pancaspe, self-portrait, Megabyzus, Sacrificial procession, exspirantes, horse, fawn.

Protogenes

Ialysus, Satyr, Cydippe and Tlepolemus, Paralus and Hammonias (the Athenian state ships), athlet, Alexander, Pan, Philiscus (tragedian), Thesmothet.

As a glance at the lists of their oeuvre shows, the importance of myth as a subject for painting diminishes considerably. Its place is taken by contemporary heroes such as Alexander and his generals. Tragic themes do not disappear altogether. They are attested for Theon,²⁴ Athenion,²⁵ Antiphilus²⁶ and others – and for the new temple of Dionysus Eleuthereus at the southslope of the acropolis. Pausanias (1. 20. 3) reports that besides *Ariadne on Naxos*, a story, which appears to never have become the subject of a tragedy, and the *Return of Hephaestus to Mount Olympus*, which was a theme of early satyr play, there were paintings of the tragic punishments of *Pentheus* and *Lycurgus*:

τοῦ Διονύσου δέ ἐστι πρὸς τῷ θεάτρῳ τὸ ἀρχαιότατον ἱερὸν [...] γραφαὶ δὲ αὐτόθι (1) Διόνυσός ἐστιν ἀνάγων Ἥφαιστον ἐς οὐρανὸν λέγεται δὲ καὶ τάδε ὑπὸ Ἑλλήνων, ὡς Ἥρα ρίψαι γενόμενον Ἥφαιστον, ὃ δὲ οἱ μνησικακῶν πέμψαι δῶρον χρυσοῦν θρόνον ἀφανεῖς δεσμοὺς ἔχοντα, καὶ τὴν μὲν ἐπεὶ τε ἐκαθέζετο δεδέσθαι, θεῶν δὲ τῶν μὲν ἄλλων οὐδενὶ τὸν Ἥφαιστον ἐθέλγειν πείθεσθαι, Διόνυσος δὲ – μάλιστα γὰρ ἐς τοῦτον πιστὰ ἦν Ἥφαιστῳ – μεθύσας αὐτὸν ἐς οὐρανὸν ἤγαγε· ταῦτά τε δὴ γεγραμμένα εἰσὶ καὶ (2) Πενθεὺς καὶ (3) Λυκοῦργος ὧν ἐς Διόνυσον ὕβρισαν διδόντες δίκας, (4) Ἀριάδνη δὲ καθεύδουσα καὶ Θησεὺς ἀναγόμενος καὶ Διόνυσος ἦκων ἐς τῆς Ἀριάδνης τὴν ἀρπαγὴν.

²⁴ Theon: Plin. *NH* 35. 144 (Orestes' matricide, Cassandra, Orestes *mainomenos*).

²⁵ Athenion: Plin. *NH* 35. 134 (Achilles on Scyros).

²⁶ Antiphilus: Plin. *NH* 35. 114 (Hippolytus).

I will conclude my search for tragic themes in large paintings with a late painter, who was particularly renowned for his tragic themes: Timomachus of Byzantium, who probably lived in the second century BC.²⁷ Besides paintings (resp. a painting) of *Orestes* and *Iphigeneia in Tauris*,²⁸ Pliny and others²⁹ attest pictures of *Ajax* and *Medea*, which won great public fame, because Caesar bought it for the enormous prize of 80 talents and displayed it in the temple of Venus Genetrix.³⁰

In both cases – for his *Ajax* as well as for his *Medea* – Timomachus had chosen a so-called ‘fruchtbaren Augenblick’ or ‘pregnant moment’ of the Sophoclean and respectively Euripidean tragedies: In the case of the *Ajax*, the scene in which the hero, having slaughtered the cattle belonging to the victorious army, is sitting in his tent, exhausted and brooding, and considers suicide;³¹ and in the case of the *Medea* the famous monologue in which Medea brings herself to kill her children.³² No less than nine epigrams describe – in ever new formulations – the antagonism between her motherly love and the desire for revenge, between wrath and pity, wild glances and tears.³³ They praise Timomachus for having chosen – as in his painting of *Ajax* – not the tragic deed, but the moment of decision and thus having avoided to stain his hand and brush with blood.

The literary testimonia suggest that Timomachus’ painting of *Medea* belonged to the most important artworks of antiquity, and this is confirmed by the rich history of its reception and transformation not only in Pompeian wall painting from Pompeii and Herculaneum,³⁴ but also in Roman imperial sculpture. The *Medea* statue, which Callistratus praises enthusiastically, may be fictitious,³⁵ but we happen to have several provincial statues and statuettes of the 2nd and 3rd centuries AD.³⁶

²⁷ The date of Timomachus is uncertain. Pliny (*NH* 35. 36) takes him as contemporary with Caesar, but it is much more likely that he lived already in the first half of the third century, as Lippold suggests (G. Lippold, “Timomachos [5]”, *RE* 6 [1936] 1292–1294; cf. also E. Simon, “Die Typen der Medeadarstellung in der antiken Kunst”, *Gymnasium* 61 [1954] 203–227) or in the second century BC.

²⁸ Plin. *NH* 35. 136; it is possible that the picture showed the famous Euripidean anagnorisis, but the syntax of Pliny’s statement suggests that he talks about two separate paintings.

²⁹ e. g. Cic. *Verr.* 4. 135; Ov. *Trist.* 2. 521–532; Philostr. *Vita Apoll.* 2. 22.

³⁰ Plin. *NH* 35. 136 (7. 126; 35. 26).

³¹ Soph. *Aj.* 306–326.

³² Eur. *Medea* 1019–1080.

³³ *AP* 16. 135–140, 143; *Epigr. Bob.* 53 f.

³⁴ *LIMC* VI 1 (M. Schmidt), Nr. 8–14; Nr. 12 f. show theatre scenes (*Medea* with onkos-mask).

³⁵ Callistratus, Nr. 13.

³⁶ *LIMC* VI 1, Nr. 19–22; cf. also the gems (Nr. 15–18) and reliefs (Nr. 23 f.).

Timomachus' *Medea* and *Ajax* (and perhaps his picture of *Iphigeneia* and *Orestes*, which, as Pliny states,³⁷ was equally famous), are the only cases, where there can be virtually no doubt about their being inspired by the tragedies of Sophocles and Euripides. There was a theatre at Cyzicus, where Timomachus lived, and the painter may have been inspired by performances, but it is, of course, equally possible that he took his tragic themes from reading.

So it is the latest of the great Greek painters – Timomachus – who is the first and only one, of whom we can be certain, that he painted central scenes of famous tragedies, and it is probably no coincidence that he lived and worked in a time, for which the first large paintings with comedy-scenes are attested. It is possible that Timomachus had predecessors. For, as we have seen, there are many titles of paintings that point to tragic stories, characters or scenes.³⁸ But we will probably never know for certain, whether earlier painters, such as Timanthes at the end of the 5th century, were inspired by a performance or reading of a particular play. Here the *New Overbeck*, helpful as the five volumes hopefully will be, does not allow an answer.

Bernd Seidensticker
FU Berlin

В статье подведены итоги работы над обновленным и расширенным изданием знаменитого труда Й. Овербека (завершение этого коллективного проекта ожидается в 2012 г.). Опираясь на литературные свидетельства, автор демонстрирует примечательное явление – чрезвычайную редкость отражения сюжетов трагедии в античной монументальной живописи.

³⁷ Plin. *NH* 35. 136.

³⁸ It is interesting that Aeschylus in the *Oresteia* twice refers to painting: 1. Iphigeneia standing out like a central figure in a painting (*Ag.* 241); 2. the Erinyes do not look like the Harpyes Pythia has seen in paintings (*Eum.* 50 f.). But the reference is not to paintings of the sacrifice of Iphigeneia or of the Erinyes and it is not clear whether Aeschylus has large paintings in mind or vase paintings.

THE TRAGIC CHORUS AS A DELIBERATIVE BODY?

With this *festschrift* we honor Alexander Gavrilov as a distinguished scholar and prime organizer of a vigorous *équipe* of Hyperboreans. But I take a particularly personal pleasure in contributing, since A. K. (as I have become accustomed to call him) made it possible for me to connect the three corners of a personal and professional triangle that began to take shape almost exactly one century ago, when my paternal grandmother traveled from Riga to St. Petersburg (to her, always "Petrograd") and enrolled at the *Bestuzhevski Kursi* for women – women were not yet admitted to the university. Her teachers included M. I. Rostovtzeff, who eventually made his way to Yale, my employer since 1972. I first met A. K. in 1991, when he took part in a session of the American Philological Association devoted to "Classics in East Europe" organized by Gregory Nagy, the Association's president that year. A friendship immediately took root, and I have found A. K. a most gracious ξένοϛ in St. Petersburg several times since then.

I will here seek to demonstrate, as I have elsewhere, but with different specific readings as targets, that some Hellenists have mistakenly assimilated an aspect of the real world of classical Athens to its tragic drama.¹ I start with a demonstration, uncontroversial I believe, that the deliberative bodies of Athens were heterogeneous in ways participants and spectators clearly experienced. Then I remark on an onstage, notional, audience – the tragic chorus. My conclusion will be that the basic homogeneity of the tragic chorus was incompatible, both in the abstract, constitutional sense, and in terms of immediate sensory experience, with the heterogeneity of mass bodies of the Athenian democracy. For that reason, among others, the tragedians inevitably chose means other than the chorus to depict democratic, or proto-democratic, procedures.

Isocrates, advertising (as often) his own craft, termed the deliberative process within a single man a sort of rhetorical process,² perhaps not an

¹ This article substantially reproduces an address I gave at the 2009 FIEC conference in Berlin. I am very grateful to Nicholas Baechle for his comments.

² Isocrates, *Antidosis* 256: μετὰ [τούτου τοῦ] λόγου καὶ περὶ τῶν ἀμφισβητησίων ἀγωνιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἀγνοουμένων σκοπούμεθα· ταῖς γὰρ πίστεσιν, αἷς τοὺς ἄλλους λέγοντες πείθομεν, ταῖς αὐταῖς ταύταις βουλευόμενοι χρώμεθα, καὶ ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῷ πλήθει λέγειν δυναμένους, εὐβούλους δὲ νομίζομεν, οἵτινες ἂν αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν.

entirely absurd claim. Aristotle comes close to saying that rhetoric vanishes in symbouleutic deliberation or if only one man is judging,³ and for once the philosopher might be further from the mark than his vain, intellectual inferior. Only in an imaginary world or a despotism masquerading as some form of democracy do political assemblies or juries often reach unanimous decisions: A. K. may recall votes taken by the Supreme Soviet. In the ἐπιτάφιος, Thucydides makes Pericles attribute an astonishing comity to the Athenians' dealings with each other,⁴ but he is speaking not of deliberative bodies, but of the temper of daily life, and the fundamentally Panglossian genre of ἐπιτάφιοι demands unqualified, even incredible, praise of the city. By contrast, Athenians came to courts and assemblies fully expecting conflict. Obviously, principals in the ἀγών were there to argue, but there were also bound to be disagreements, often expressed in shouts, among the men present to cast votes, and even among the spectators.⁵ Historians and writers on rhetoric seldom address deficiencies in the ὁμόνοια of deliberative bodies; rarer still is their advice on how to cope with a heterogeneous audience. Members of the élite, these writers evidently found detailed attention to unruly crowds distasteful, and the practical challenge posed by the heterogeneity of the ὄχλος intractable.

It is worth referring to a few well-known scraps of explicit evidence before moving on to the indirect. Thucydides' account of Cleon's speech in the Mytilene debate (3, 38, 6) refers to a portion – presumably it was a majority – of Athenians in attendance at the ἐκκλησία who lacked the capacity to address the meeting. In the debate on the Sicilian expedition, Thucydides represents Nicias as appealing to the older citizens (6, 13, 1; 24, 4). In the *Phaedrus* Plato has Socrates claim that all sentient beings above the level of animal retain some memory of reality from their souls' brief ride in the region above the firmament, and that successful rhetoric is guided by knowledge of the soul.⁶ Aristotle's advice in the *Rhetoric* is directed to speakers, but in a long section of Book II he comes close to explicit acknowledgment of differences within the audience: "One great advantage that a speaker finds in maxims stems from the want of

³ *Rhet.* 1354 b 29 – 1355 a 1, but cf. 1414 a 11–14.

⁴ 2, 37, 2: ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὥσκει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι.

⁵ V. Bers, "Dicastic *thorubos*," in P. Cartledge and D. Harvey (eds.), *Crux* (London 1985) 1–15; A. Lanni, "Spectator Sport or Serious Politics? οἱ περιεστηκότες and the Athenian Lawcourts," *JHS* 117 (1997) 183–189; J. Tacon, "Ecclesiastic *Thorubos*: Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian assembly," *G&R* (Second series) 48 (2001) 173–192.

⁶ All humans have, at least, beheld τὰ ὄντα: *Phaedrus* 249 e 4 – 250 a 2. Rhetoric as soul directed: *Phaedrus* 270 a – 271 d.

intelligence in his hearers, who love to hear him succeed in expressing as a universal truth the opinions that they hold themselves about particular cases" (1395 b 1–3). Since Aristotle has already said (1395 a 3) that "the use of maxims is appropriate only to elderly men," he must have supposed that older men in the audience would react differently from younger men. Advising on the use of enthymemes, Aristotle remarks that "educated men lay down broad general principles; uneducated men argue from common knowledge and draw obvious conclusions."⁷ Aristotle nowhere suggests that there exist deliberative bodies highly uniform in respect of age, experience, and intelligence.

But of course we do not need to rely on discursive treatments of rhetoric in estimating the uniformity of juries and assemblies. The rules governing attendance virtually guaranteed there would be a mixture of economic interests and ages. The βουλή and δικαστήρια admitted citizens thirty years of age and older; minimum age for the ἐκκλησία was eighteen. The institution of ecclesiastic pay in the 390s must have attracted a greater portion than before of men for whom a few obols were not beneath contempt.⁸ The poor predominated in both bodies, but "predominated" does not mean "monopolized," and chances are good that a mixture of economic profiles was common. The geographical distribution of ecclesiasts and dicasts from across Attica is much harder to determine, and its influence on voting quite obscure in normal circumstances: enemy occupation of one's farm could be expected to powerfully influence a citizen's vote, but normally the issue at hand would have lacked that sort of differential impact. Still, it must have made some difference that juries and assemblies were not entirely dominated by residents of the ἄστυ, the large size of Attica notwithstanding.⁹

Aside from more or less persistent age and wealth differences among ecclesiasts and dicasts, there must have also been random difference among Athenians assembled to vote on matters of great importance. Cleon's scolding of the Athenians as θεαταὶ μὲν τῶν λόγων, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων might be Thucydides' own highly tendentious formulation (3, 38, 34), not Cleon's own words, but we meet similar complaints in a fictional speech, Gorgias' *Defense of Palamedes* (DK B 11 a 22–23) and in Demosthenes (4, 46–47). Law court speakers often ask jurors acquainted with a man involved in

⁷ "We must not, therefore, start from any and every accepted opinion, but only from those we have defined – those accepted by our judges or by those whose authority they recognize; and there must ... be no doubt in the minds of most, if not all, of our judges that the opinions put forward really are of this sort" (*Rhet.* 1395 b 30 – 1396 a 2).

⁸ M. H. Hansen, *The Athenian Assembly* (Oxford 1987) 46–48.

⁹ At Plato (or [Plato]) *Alcibiades II* 114 b 6 ff., Socrates makes the dubious argument that persuasion of one ecclesiast and of all ecclesiasts is a single activity.

a case to communicate their knowledge to other jurors.¹⁰ Differences of opinion and point of view make for boisterous meetings, and my guess is that an Athenian associated deliberation in popular courts with contentious uproar. More optimistically, making explicit reference to audiences at non-political events, Aristotle (*Politics* 1281 b 7–11) compares a mass of men judging to a sort of composite being: “...each part of the crowd can have a portion of excellence and wisdom, and as the crowd of assembled men becomes one man, with many feet and hands, so it can become in respect of moral character and understanding. Therefore the crowd actually judges musical and poetic works better; various men have various parts [of understanding], all together have all parts.” This multiplicity of perception and reaction was also likely to have been manifested in a spectrum of disparate facial expressions, gestures, and sounds.

The most persistently puzzling component of Attic tragedy, the chorus, a *sine qua non* even after the suppression of the democracy and the replacement of amateur χορευταί by professionals, is by contrast with real deliberative bodies, a fundamentally *homogeneous* quasi-audience. The chorus’s own rhetoric, its performance technique, and its own susceptibility to the rhetoric given the actors, rule out, as I see it, some readings of tragedy currently enjoying wide acceptance. The chorus’s function was a matter of explicit controversy at least as far back as Pratinas *TGF* 3, and the topic makes very brief, (and contradictory) appearances in the prescriptive remarks of Aristotle’s *Poetics* (1456 a 24–27) and the pseudoaristotelian *Problemata* (922 b 26). Changes in the style and magnitude of this component of tragedy are of course manifest in the texts. The chorus has, moreover, been brought into the enduring debate over the relation of tragedy to politics and to ritual, a controversy kept heated to a vigorous boil among Anglophone, or at least Anglographic, scholars. I cite (without the clutter of bibliographical detail) well-known recent publications by, *inter alios*, C. Calame, S. Goldhill, J. Griffin, John Gould, P. Rhodes, Peter Wilson, S. Scullion, and F. Budelmann, and long before them, by the Cambridge ritualists, Pickard-Cambridge, and T. B. L. Webster, who in his revision of Pickard-Cambridge’s *Dithyramb, Tragedy, and Comedy* fathered the notorious *volte face* on its author.

From our earliest to our latest attestations, the chorus is protean and frustrates easy generalization. One feature, however, appears stable throughout, from the *Persians* to the last plays of Sophocles and Euripides, and perhaps even the *Rhesus*, deviant as that play is: the chorus is a body that, by definition and in fact, sings and dances as a group, or as group that (infrequently) divides for short intervals. I have in mind the chorus *per se*, singing and dancing, not, for instance, the single trimeter lines that

¹⁰ Bers (n. 5) 12.

the twelve χορευταί of the *Agamemnon* speak to express their individual opinion when they hear Agamemnon screaming from inside the palace,¹¹ nor the κορυφαίος speaking trimster. Although there has been much relevant work in the forty years since its publication, M. Kaimio's monograph¹² remains the definitive statement on the collectivity and individuality of the choral group. In Aeschylus, she writes, "The chorus is represented as a very homogeneous mass," and "Aeschylus' usage of the number reflects the function of the chorus as the community surrounding the actors and feeling the consequences of the actors' behavior and decision" (p. 240–241). Feeling consequences, I would stress, does not in itself constitute making important decisions. In Sophocles, "Each member of the chorus is an individual, but the reactions of these individuals in the situations of the drama are homogeneous" (p. 243). Kaimio does use the word "heterogeneous" to describe Euripides' chorus, but immediately adds important qualifications: "[T]he feelings expressed by the chorus more often reflect the feelings of the actors than characterize the chorus as human beings capable of an independent way of thought" (p. 244). She goes on to remark that "If the poet wishes to express the different reactions and opinions of different people, the conventional chorus of drama is not the vehicle best suited to this purpose" (p. 245). Where there are differences within the chorus, we should add, they are far from significant in their effect on the plot.¹³ Finally, Kaimio observes (p. 245–246) that Euripides "points to the new era of ἐμβόλιμα," a shift, in my view, tantamount to a deracination of the chorus as an organic part of the tragedy in the enactment of a μῦθος.

Two recent contributions relevant to my theme deserve attention. In "Deianeira Deliberates," Edith Hall describes the βουλή as a government organ unremittingly at work, and she points out that the βουλευταί currently in office are reported to have "sat together in privileged seats at the front of the theatre to watch characters like Deianeira attempt deliberation."¹⁴ Then she adds, "But the tragedians' interest in the mechanics and psychology of decision-making was perhaps fed even more by the real-life experience of their Athenian citizen spectators in a place where they were always entitled to gather and not only deliberate but decide on policy – the Assembly."

¹¹ Aeschylus, *Agamemnon* 1346–1371.

¹² M. Kaimio, *The Chorus of Greek Drama within the Light of the Person and Number Used*, Commentationes Humanarum Litterarum 46 (Helsinki 1970). Summary at 239–247.

¹³ In his work devoted to the Euripidean chorus, M. Hose offers this generalization: "Der tragische Chor agiert stets en bloc, er stellt eine homogene Gruppe dar" (*Studien zum Chor bei Euripides* I, Beiträge zur Altertumskunde 10 [Stuttgart 1990] 16).

¹⁴ "Deianeira deliberates: precipitate decision-making and *Trachiniae*", in S. Goldhill and E. Hall (eds.), *Sophocles and the Greek Tradition* (Cambridge 2009) 69–98, esp. 91–92.

She then describes Deianeira's catastrophic deliberations in Sophocles' *Trachiniae* as akin to the δυσβουλία of the ἐκκλησία disparaged by Cleon in the Mytilene debate. Hall's reading links an individual character's experience to the process of large decision-making groups (her phrase: "fed by real-life experience"), an interpretive step that prompts me to raise some questions: Given the gestalt of Attic tragedy, an amalgam *inter alia* of the visual, the musical, and the specifically linguistic, would a citizen be likely to think – even preconsciously – of the chorus as a stand-in, not just for his own democratic city in a general sense, but for its organs, the βουλή, ἐκκλησία, δικαστήρια? Would he agree, if asked, that a *mimēsis* of those bodies' collective activities had been achieved, or at least attempted, by the chorus? Hearing and watching Deianeira, would he recall gruesomely bad decisions dictated by emotions in the ἐκκλησία, or rather would he think of disasters in his own or other's households? My answer: predominantly, and perhaps only, the latter. Hall attributes significance to the seating arrangement in the Theater of Dionysus: the βουλή seated as a body, up front and relatively close to the orchestra and playing area. Now, I am generally skeptical of interpretations that connect experiences that on their face involve experiences far more different than alike, but *if* seating matters, it must make a difference that the dramatic chorus was, unlike the dithyrambic group, not the representative of any one tribe; rather, it was drawn – χορευταί, κορυφαῖος, trainers, ἀδελφές – from the entire city.

An article by K. Hawthorne¹⁵ has the merit of acknowledging, from the outset, an argument put forward by John Gould and others that the notion of choral authority is very hard to sustain for a chorus made up of women, especially foreign slave women. Hawthorne leaves to one side plays with status-marginalized choruses and restricts his argument to three Sophoclean plays, the *Ajax*, *Antigone*, and *Oedipus at Colonus*. That approach allows him to offer a more credible argument for the chorus as a partial stand-in for fully enfranchised Athenian citizens. Hawthorne puts it this way: "A free, Greek, male chorus possesses a greater cultural potential for physical or political action than the typical marginal chorus, and thus it might be expected to own some measure of socio-political authority in relation to the characters. Specifically, even when silent, such a chorus may take on the role of rhetorical audience for the characters who act as social performers inside the dramatic world." In explanation of his term "rhetorical audience," he writes that it is "an observer of words and action, but in fact the reason for those words and actions... [A]s characters

¹⁵ K. Hawthorne, "The Chorus as Rhetorical Audience: A Sophoclean *AGŌN* Pattern," *AJPh* 130 (2009) 25–46. I wish to acknowledge Prof. Hawthorne's response, *per litteras*, to the use I made of his work in my FIEC lecture. I hope to explore our difference of opinion at greater length in future work.

in tragedy maneuver and pursue their discursive goals, they may not only argue about issues among themselves, but also perform to the members of the chorus as present *representatives* [my emphasis] of the community. Thus through the choral presence, a playwright can create a *mimēsis* of public performance dynamics, versions of which were seen and felt in Athenian political life in the Assembly and the courts, where a relatively few vocal actors played out their conflicts before, to, and through the medium of a watching public.” (27–28). Hawthorne’s is a promising approach, but I believe there are obstacles to accepting it, at least as the basis of a general description of the chorus.

Commenting on the *Ajax*, Hawthorne makes keen observations on the quarrel of Teucer and Menelaos, but being a scrupulous scholar, he notes (p. 31) the chorus’ discomfort with being invited to “rebuff” Menelaus, and that the chorus scolds Teucer for his biting words. We are hearing, I would say, a notably diffident *vox populi*. In any case, we must not forget that the issue of burial is at the end resolved by a single Greek leader, Odysseus. The chorus of the *Antigone* might seem to have a male chorus closely resembling a sovereign citizen body, even though the men are Thebans, not Athenians – not even Salaminians. Still, Hawthorne could argue that the chorus’ words in the *parodos* suggest a formal consultation with, if not an Athenian ἐκκλησία, at least a γερονσία: Creon has, I note, summoned a γερόντων λésχην (160). In his *Lexicon Sophocleum*,¹⁶ F. Ellendt glosses λésχη as ἀγορά or συνέδριον, terms at least not incompatible with the notion of authentic deliberation. But the chorus are timorous in Creon’s presence (509) until he asks their advice, some five hundred lines later (1099), a very long time in a tragedy, and of course too late to avert the catastrophe. In the *Oedipus at Colonus* Sophocles uses a chorus that, like the chorus of the *Antigone*, deviates from the Athenian assembly in consisting only of old men; still, the Athenian setting might have suggested, or reinforced, the audience’s impression that the chorus resembled the ἐκκλησία of the real city. It might bolster Hawthorne’s argument that Oedipus address the group as ἄνδρες τῆσδε δημοῦχοι χθονός (1348), and perhaps δῆμος is an oblique allusion to the word in its technical sense as a synonym for ἐκκλησία. As Hawthorne observes, the old men attempt physical intervention to rescue Antigone from Creon, but members of the real deliberative bodies of the city are never reported as doing any such a thing. Most important, the chorus not only defers to Theseus, but are told that he was the sole witness of the apotheosis and that he knows things that are to be passed on only to a chain of individuals, not to the city at large (1530–1532). By implication, no man outside that chain will ever be able by force of πειθώ in the democracy of the distant future to extract the full story. Thus even in Hawthorne’s three

¹⁶ *Editio Altera Emendata* (Berlin 1872).

examples, the strongest to be found in extant tragedy, the playwright locates authority far from the proposed “rhetorical audience.”

We should also consider how the dramatic tradition affects audience expectation. The Aeschylean precedents point to a wide gap between the chorus and political sovereignty, though the playwright has teased the Athenians with allusions to democracy. The *Suppliants* has an astounding anachronism: the Argive king defers to a citizen assembly, but that body is not depicted on stage. Its vote is, remarkably, unanimous (607),¹⁷ but the audience knows that fact only from a narrator. In his article, “Aeschylus, the Past and the Present,” P. Vidal-Naquet rightly insists that in the *Suppliants* of Aeschylus “the chorus cannot be said to present the people.”¹⁸ In Hawthorne’s best example, the *Oedipus at Colonus*, the chorus is, as Vidal-Naquet points out in another article, “a fraction of the political assembly,” and Theseus “is careful to make that distinction.”¹⁹ We may add that Creon names the Areopagus as the Athenian body with the authority to reject a parricide (947–949). These are all significant instances of constitutional precision. The point would not be lost on Athenian citizens in the audience.

Another reason for my skepticism about linking the tragic chorus to Athenian courts, Council, or Assembly is the persisting heterogeneity of truly democratic political and judicial bodies. In Homer, the massed voice of the army shouts its assent, and when there is dissidence in ranks, it takes the unlovely form of Thersites (the earliest voice of the proletariat in Soviet accounts), who speaks without the scepter in his hand, hence without authority to speak. The opinion of the Spartan assembly was determined $\beta\omicron\eta\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \psi\eta\phi\omicron$ (Thuc. 1, 87, 2). In Athens under the radical democracy, things were different. The sovereign Athenian $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ consisted of individual $\pi\omicron\lambda\iota\tau\alpha\iota$ who, when they went to see tragedy, could not have perceived the chorus in performance as it sang in near or perfect unison and danced in patterned movement as a plausible *mimēsis* of its own deliberative bodies. The tragic poets could grant their choruses neither the freedom of effective polyphony nor the authority to decide an outcome – unless its deliberation was offstage and later reported, which never happens.²⁰

¹⁷ See H. F. Johansen and E. W. Whittle, *Aeschylus: The Suppliants* (Copenhagen 1980) ad loc.

¹⁸ English translation by J. Lloyd in P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy* (New York 1990) 249–272, esp. 257.

¹⁹ “Oedipus Between Two Cities”, in Vidal-Naquet (n. 18) 338–339. In my opinion, Vidal-Naquet stumbles in describing Theseus as the “King-cum-Ecclesia.” I would call him a king whom no collective body would think of opposing.

²⁰ Vidal-Naquet took the unanimity of the offstage Argive assembly as normative for tragedy, the genre that, as he puts it, “expatriates” political conflict, whereas he treats the divided vote in the fledgling Areopagus as an apparent anomaly (333). I think

Now I return to Aristotle's image of a body of men, passing judgment *en masse* and to what we know of Athenian collective behavior. Whether each member of the composite votes, as at political and judicial meetings, or reacts to the performance at a competitive musical event where a very small subset serves as judges, we have a heterogeneous, often boisterous, collection of men. This is an aspect of group dynamics that, I submit, made a strong, often repeated, impression on the audience's senses and its interpretation of the staged action. We need to be cautious in identifying cues apparently bridging the real world and the world of art in the absence of clear corroborating signals. To be sure, the chorus hears, and sometimes remarks, on words meant to persuade. But in my opinion the adult male citizens of the Athenian democracy reflexively distinguished characters or groups with authority to decide from those lacking that authority. They would be attentive to explicit statements on issues of authority when the tragic authors put them into the mouths of trustworthy characters, like Theseus. Moreover, they knew very well the style in which their deliberative bodies responded to arguments and the chorus' sharp divergence from that mode. I conclude – and hope that A. K. will agree – that they would have rejected the notion that the tragic chorus was a stand-in for their Council, courts, or Assembly.

Victor Bers
Yale University, New Haven

Автор полемизирует с попытками современных ученых усмотреть в хоре греческой трагедии более или менее прямое отражение афинского народного собрания или Совета в процессе принятия решений. В статье указывается на гетерогенность представительных органов демократии в противоположность однородному составу трагического хора.

he has it backwards: the Argive assembly is the anomaly. But I must acknowledge that our body of evidence for voting assemblies in tragedy is extremely small, since the playwrights located virtually all of the plays we know about *in illo tempore* and needed to swerve from too close a resemblance to contemporary political forms. Another off-stage report of an ἐκκλησία, in Euripides' *Orestes*, is marked by strong disagreement among speakers and, evidently, a less than unanimous vote (944).

MONARCHIE UND DEMOKRATIE IM *OEDIPUS COLONEUS*

Das als Ideal dargestellte Königtum des Theseus im *Oedipus Coloneus* wird in der Forschung ganz verschieden verstanden. Manche sehen in ihm eine Monarchie,¹ andere hingegen das Führertum in der Demokratie,² oder deren Repräsentation in der Gestalt des Theseus selbst.³ Die Annahme scheint schwierig, dass der Dichter die geltende politische Gesamtordnung zum Problem gemacht hat. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch in einer breit angelegten Behandlung des Verfassungsthemas die Begründung einer neuen Staatlichkeit.

¹ D.-A. Kukofka, "Sophokles: Oidipus auf Kolonos. Eine Interpretation", *Gymnasium* 99 (1992) 107 f.; Th. A. Szlezák, "Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers", in: E. Pöhlmann, W. Gauer (Hgg.), *Griechische Klassik* (Nürnberg 1994) 83–85; J. Grethlein, *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie* (Stuttgart – Weimar 2003) 271–273; J. P. Wilson, *The Hero and the City. An Interpretation of Sophocles' Oedipus at Colonus* (Ann Arbor 1997) 198 f. bemerkt, 'a distinctly antidemocratic flavor', möchte Sophokles aber nicht als Monarchisten verstehen; für J. Beer, *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy* (Westport, CT 2004) 167 f., ist Theseus ein Aristokrat und kein demokratischer Führer.

² M. W. Blundell, "The Ideal of Athens in *Oedipus at Colonus*", in: A. H. Sommerstein et al. (Hg.), *Tragedy, Comedy and the Polis* (Bari 1993) 300–302, 306; G. Ugolini, "L'immagine di Atene e Tebe nell' *Edipo a Colono* di Sofocle", *QUCCN* N. 60 (1998) 36, 44, 51 f.

³ P. Vidal-Naquet, "Oedipe entre deux cités. Essai sur l' *Oedipe à Colone*", in: J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie* II (Paris 1986) 187: "...Thésée, ce roi-Ecclésià, cette incarnation de la souveraineté populaire..."; S. Mills, *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire* (Oxford 1997) 170: "They (the Chorus) represent the Athenian democracy when Theseus is absent, while Theseus himself represents the finest qualities of the democracy when he is present"; H. J. Walker, *Theseus and Athens* (Oxford 1995) 171 f., sagt zunächst zwar, dass Theseus kein Demokrat sei, sondern eine höhere Autorität verkörpern, deren Ansprüchen das Volk im Stück gehorchen müsse, findet dann aber doch, dass Sophokles seinen Helden nicht von der demokratischen Stadt des 5. Jh. distanzieren, vielmehr dass diese durch ihn repräsentiert werde; A. Markantonatos, *Oedipus at Colonus* (Berlin – New York 2007) 13, 20 f., verteidigt, 'the profoundly democratic consciousness' des Dichters. – Nach G. Donini, "Sofocle e la città ideale", *ASNSP, Classe di Lett. e Filos.* III, 16 (1986) 449–460, ist das im *OC* gezeichnete Herrscherideal ein im wesentlichen menschliches Vorbild, welches dazu dient, die Moral der athenischen Mitbürger im Krieg zu stärken (460).

Das Thema wird im Eingang des Dramas exponiert. Oedipus, eben in Kolonos angelangt, erkundigt sich bei dem ‘Fremden’ (66–69):

ΟΙ. ἄρχει τις αὐτῶν ἢ πὶ τῷ πλήθει λόγος;
 ΞΕ. ἐκ τοῦ κατ’ ἄστὺ βασιλέως τάδ’ ἄρχεται.
 ΟΙ. οὗτος δὲ τίς λόγῳ τε καὶ σθένει κρατεῖ;
 ΞΕ. Θησεῦς καλεῖται, τοῦ πρὶν Αἰγέως τόκος.

Die Frage des Oedipus, ob in Attika eine Monarchie oder eine Demokratie bestehe, setzt die Möglichkeit beider Verfassungsformen in dieser Welt voraus und nimmt der Auskunft, dass Theseus der regierende König sei, die Bedeutung eines selbstverständlichen Anschlusses an die Tradition.⁴ In ihr enthalten ist die Ablehnung der entgegengesetzten Version, die Euripides zuvor in den *Hiketiden* entwickelt hat. Dort ist Theseus Begründer und Vorsteher der Demokratie und damit – wie bei Sophokles als König – der vorbildliche Staatsmann, der sich auch in einer vergleichbaren Rettungsaktion für Hilfesuchende gegen die Thebaner bewährt. Die Gemeinsamkeit erstreckt sich auch auf das hier angeschlagene Verfassungsthema: Theseus verteidigt bei Euripides die Demokratie in einem elaborierten Redekampf (403–455) gegen den Herold des monarchisch regierten Theben. Sophokles wird die Gegenüberstellung der beiden politischen Entscheidungsformen in diesen zwei Staaten aufnehmen, sie aber in gestalthafter, nicht in diskursiver Form durchführen. Gegen die *Hiketiden* kündigt sich somit hier, zentriert um dieselbe Gestalt, ein Agon mit grundsätzlich gleicher Fragestellung an.

Auffallend ist der ungewöhnliche Ausdruck für Demokratie ἐπὶ πλήθει λόγος⁵ mit dem variierenden Anklang in der Kennzeichnung monarchischen Herrschens λόγῳ τε καὶ σθένει.⁶ Die Hervorhebung von λόγος in je verschiedener Verbindung und Bedeutung⁷ weist auf den besonderen Gesichtspunkt in der folgenden Auseinandersetzung voraus.

Oedipus erwartet Theseus, zunächst aber trifft er auf demokratische Strukturen. Der Koloneer, der ihn ‘nicht ohne die Polis’ (πόλεως δίχα 47 f.) aus dem Eumenidenhain wegweisen will, geht zu “den Demotai hier,

⁴ In dieser Weise versteht Grethlein (o. Anm. 1) 288–290, das Bild der Monarchie, in dem somit keine Stellungnahme gegen die Demokratie enthalten sei.

⁵ Λόγος erklärt das Scholion mit ἰσχός, Bonitz hat danach κράτος konjiziert (aufgenommen in der Ausg. von Schneidewin – Nauck [Berlin⁸ 1883]).

⁶ Vgl. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries VII* (Leiden 1984) 33 zu v. 68.

⁷ Λόγος ist für sich kein Ausdruck für Demokratie, so dass der Gebrauch des Begriffs zur Beschreibung monarchischer Herrschaft eine Mitsprache des Volkes bedeuten würde, wie P. Easterling, “Constructing the Heroic”, in: C. Pelling (Hg.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford 1997) 34, meint; vgl. gegen diese Deutung auch Grethlein (o. Anm. 1) 272 A. 47.

nicht von der Stadt” (τοῖς ἐνθάδ’ αὐτοῦ μὴ κατ’ ἄστρῳ δημόταις 78), um ihnen den Fall anzuzeigen. “Sie werden entscheiden” (κρινούσι), ob er bleiben kann oder nicht (79 f.). Der aus ihnen bestehende Chor verfährt dann nach demokratischen Regeln, um Oedipus dazu zu bewegen, das Heiligtum zu verlassen. Er erklärt sich bereit, wenn er eine Rede in seiner Versammlung vorbringen werde (λόγον εἶ τιν’ οἷσις πρὸς ἑμὲν λέσχῳ), dort wo es statthaft ist (ἵνα πᾶσι νόμος), ihn anzuhören (166–169). Und Antigone fordert den Vater auf, gemäß den ‘Bürgern’ zu handeln und ihnen zu gehorchen (ὦ πάτερ, ἄστοις ἴσα χρή μελετᾶν, εἰκόντας ἃ δεῖ κἀκούοντας 171 f.). Sie haben als Kollektiv eine Autorität und vertreten mit Selbstbewusstsein die Ansprüche der Polis (184–187).⁸ Die so als formelle Bürgerversammlung eingeleitete Szene zeigt in ihrem Fortgang – bei manchen erfreulichen Zügen – die Defizienzen dieser lokalen demokratischen Instanz. Das Versprechen, Oedipus Aufenthalt zu gewähren (176 f.), bricht der Chor, als er dem vergeblich Widerstrebenden die Wahrheit über seine Herkunft entrissen hat (204–226), und gibt dann dafür auch noch eine zweifelhafte rechtliche Begründung (229–236); immerhin lässt er sich durch dessen Rede umstimmen, den Entscheid des Herrschers abzuwarten (292–295). Für seine kultische Entsühnung ist er besorgt (461–506), bedrängt ihn dann aber wieder mit der sinnlosen Befragung über seine Freveltaten (510–548). Dem macht glücklich das Erscheinen des Königs ein Ende.

Sein Verhalten hebt sich glänzend von dem seiner Untertanen ab.⁹ Mit großzügigem Entgegenkommen löst er die Schwierigkeiten, die jene Oedipus bereit haben (551–574), die Ungewissheit, ob er im Lande bleiben kann, und den Schmerz, sich mit der Schmach seines Lebens bloßgestellt zu sehen. Theseus begegnet ihm als Mensch, den ein fundamental gleiches Schicksal mit dem anderen verbindet, nicht als Institution, die einen Fall zu klären hat. Dazu gehört, dass er den Chor nicht befragt, ihn auch nicht zu überreden sucht oder mitbestimmen lässt. Zwar sind die Demoten schließlich vom Anliegen des Oedipus, in Kolonos begraben zu werden,

⁸ Den demokratischen Charakter des Chors heben hervor: Blundell (o. Anm. 2) 296–299; Walker (o. Anm. 3) 174–179; Easterling (o. Anm. 7) 34. Grethleins Kritik (o. Anm. 1) 272 A. 47, an Walker geht von der zu schmalen Basis der isoliert genommenen Ausdrücke λέσχη und ἄβᾶτων ἀποβός aus. Die zweite Wendung besagt allerdings nichts über ‘Demokratie’; aber die hier szenisch ausgebreitete Prozedur, in einer λέσχη von ἄστοι durch Rede und Argument zur Entscheidung über den Flüchtling zu kommen, zeugt davon, dass dieser lokale Demos “the closest thing in this play to the normal machinery of Athenian democracy” ist (Walker 177).

⁹ A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (Göttingen³ 1972) 251: “Zu verstehen ist diese bis zur Widerwärtigkeit gesteigerte Partie nur aus der Kontrastwirkung, die der Dichter so dem Theseusakt (...), diesem schönsten Denkmal attischer Humanität, sicherte.”

überzeugt und wagen eine vorsichtige Empfehlung für ihn (629 f.), aber Theseus gibt seine endgültige Zusage, ohne auf ihr Votum einzugehen, gemäß den für ihn persönlich geltenden Verpflichtungen als Waffenbruder des Oedipus und als Herrscher gegenüber dem Schutzflehenden, der dem Lande und ihm selbst nicht geringen Vorteil bringt (631–641). Es sind Gebote frommer Achtung (σεβισθεῖς 636).¹⁰

Auch bei der nachfolgenden Überlassung des Oedipus in den Schutz der Koloneer (653; 666 f.) wie insbesondere in der tatkräftigen Abwehr der Thebaner wird er sich nicht mit den Bürgern verständigen, sondern von sich aus entscheiden (897 ff.). Das Verhältnis von König und Volk ist so in dieser ersten dramatischen Entgegensetzung für das ganze Drama festgelegt. Auch findet es dabei eine wesentliche Begründung im unterschiedlichen Umgang mit dem Wort. Im kultischen Bereich wissen die Demoten gegenüber den Eumeniden zu schweigen (130–133), nicht aber in der sie überfordernden profanen Erfahrung. Wenn nun Theseus über die Bedenken und Ängste des Chores in Oedipus' Gegenwart diskutieren wollte, würde er diesen aufs Neue verletzen. Er schweigt über die mit seinem Schicksal gegebenen Probleme und kann nur als Monarch sich damit durchsetzen. Hier ist eine zum Ende hin stärker hervortretende Motivverbindung angelegt.

Diese Darstellung von Herrschaft über ein Volk unterscheidet sich markant von der in früheren sophokleischen Dramen. Dort sind die Meinungen der Untertanen mitbestimmend für den Herrscher. Der König Oedipus überwindet sich, der Bitte des Chors zu folgen, und gibt in der Vorstellung, damit gegen sich selbst zu handeln, Kreon frei (OR 668–672); in der *Antigone* sieht sich Kreon in allen falschen Beschlüssen entscheidend von ihm gestützt und wird zu spät durch ihn zur Umkehr bewogen (1091–1114).¹¹ Eine Form demokratischer Legitimierung staatlicher Führung ist selbstverständlich anerkannt; die geltende Polisordnung bildet im Ganzen noch den unbezweifelten Rahmen.

Hier aber wird sie im Kontrastbild von Thebens Verfassung zum Gegenstand der Kritik. Nach Ismenes Bericht bestehen in dieser Stadt ganz andere Verhältnisse als in Athen: Die Oedipussöhne hatten die Herrschaft zunächst Kreon überlassen, sie aber dann doch für sich beansprucht. Eteokles hat jetzt Polyneikes aus der Stadt vertrieben und dieser rückt mit einem Heer aus Argos an, um sie zurückzuerobern (365–381). Als ihr Vertreter kommt nun Kreon (396 f.), der sich ebenfalls als Herrscher vorstellen wird (850 f.). In Theben regiert nicht unangefochten ein König

¹⁰ Die Konjekturen von Lloyd-Jones – Wilson (Oxford 1990): σέβας θεῖς bedeutet keine Minderung des religiösen Sinnes.

¹¹ Vgl. C. Eucken, "Das Drama zwischen Kreon und dem Chor in der *Antigone*", *Würzb. Jbb.* 18 (1992) 77–87.

wie in Athen, vielmehr kämpfen drei Präkandidaten in wechselnden Allianzen um die Macht. Kreons Auftritt macht einen weiteren Grundzug der thebanischen Verfassung im Gegensatz zur athenischen deutlich. In seiner Rede, in der er Oedipus auffordert, nach Hause zurückzukehren, beruft er sich darauf, dass er "beauftragt" sei, "nicht von einem Einzelnen, der ihn gesandt habe, sondern von allen Bürgern" (οὐκ ἐξ ἑνὸς στείλαντος, ἀλλ' ἅστων ὑπὸ πάντων κελευσθεῖς 737 f.), und bekräftigt dies mit den Worten: "Das ganze Volk ruft dich zu Recht" (πᾶς σε Καδμείων λεῶς καλεῖ δικάϊως 741 f.).

Nun ist diese Behauptung sicher insofern falsch, als Kreon und die Thebaner Oedipus nicht zu sich nach Hause, sondern in ihre Gewalt außerhalb ihrer Stadt bringen wollen. Aber dass das Volk auch nicht der Aussendung des Kreon zugestimmt hat, folgt daraus nicht¹². Umgekehrt wird seine generelle Beteiligung an gesamtstaatlichen Beschlüssen evident in der Figur des Kreon selbst. Als der versierte Rhetor, als der er geschildert und bezeichnet wird (761 f., 806 f.), repräsentiert er die Welt öffentlicher Überredung und ähnelt gerade auch mit seiner zweifelhaften Berufung auf das Volk einem Demagogen.¹³ In dieser Art staatlicher Führung steht er Theseus gegenüber, der es grundsätzlich nicht im Sinn hat, sein Volk überreden zu wollen. Schließlich wird die Klage des Polyneikes, dass Eteokles "die Polis überredet" (πόλιν δὲ πείσας) habe, ihn zu vertreiben (1295–1298), das Zusammenwirken von Herrscher und Menge in Theben bestätigen.¹⁴

Aus diesem Verhältnis ergeben sich weitere Probleme. Als Kreon zur offenen Gewalt übergeht und Antigone zusammen mit der zuvor gefangenen Ismene dem Vater wegraubt, erklärt er, dass er dies, obwohl er Herrscher (τύραννος) sei, auf Anordnung (ταχθεῖς) des Vaterlands und der Freunde tue (850 f.). Dagegen wird Theseus nachdrücklich ausführen, dass die Stadt ihn dazu nicht erzogen habe und nun von ihm eine unverdiente Schmach erleide (911–931). Doch gerade auch mit dieser Kritik hat Kreons Anspruch einen die politische Struktur Thebens erhellenden Sinn. Alle Herrscher sind

¹² Blundell (o. Anm. 2) 303 f., sieht keinen Grund, die Legitimierung von Kreons Aussendung durch das Volk zu bezweifeln; und dass diese auf demokratische Verhältnisse, wie sie in Athen bestehen, hindeutet, betont zu Recht Grethlein (o. Anm. 1) 295.

¹³ Vgl. Thukydides' Darstellung des Athenagoras als 'Prostates' des Volkes, in dessen Namen er den Machtkampf gegen den staatsmännisch überlegenen Rivalen Hermokrates führt (6, 35, 2; 39).

¹⁴ Ein Hinweis auf die in Theben institutionalisierte politische Debatte liegt wohl auch darin, dass die Söhne des Oedipus ihren Vater "um eines kleinen Wortes willen" (ἕπους μικροῦ χάριν) vor der Verbannung hätten bewahren können (441–444). – D. M. Juffras, *Friendship and Faction in Sophocles: Greek Political Thinking and the Ajax, Antigone, and Oedipus at Colonus* (Diss. Michigan 1988) 128–142, legt dar, dass Oedipus' Verbannung aus Theben mehr politisch als religiös motiviert war.

dort τύραννοι.¹⁵ Der hier sich selbst so bezeichnet, achtet nicht die fremde Stadt und den unter dem Schutz der Götter stehenden Oedipus und meint, sich dabei als Vollstrecker des höheren Willens seiner Polis hinstellen zu können. Seine von ihm selbst zugegebene Hybris (883) richtet sich nicht gegen das eigene Volk, sondern in dessen Namen gegen menschliches und göttliches Recht.

Theseus hingegen wird nicht τύραννος genannt, sondern βασιλεύς (67), κύριος (288), ἡγεμών (289), κραίνων (862), ἄναξ (1130, 1499, 1650, 1759) und κοίρανος (1287, 1759);¹⁶ er herrscht über die lokal selbstverwalteten Bürger, in deren Namen er niemals spricht, steht aber dabei im ständigen Dienst seiner Aufgaben¹⁷ und handelt im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit von der höheren Instanz der Götter.¹⁸ Diese Demut, die mehr in persönlicher Verantwortlichkeit als in der für seine Untertanen maßgebenden kultischen Sorglichkeit besteht,¹⁹ verleiht seiner Macht die sichere geistige Ausrichtung.²⁰

Dem gegenwärtigen Zustand der Stadt Athen kommt weniger dieses in ihre Vergangenheit projizierte Ideal staatlicher Ordnung als das Gegenbild im politisch aufgewühlten Theben nahe. Die Ähnlichkeit liegt nicht nur in einer Situation von Stasis, schlechten Anführern und mißbräuchlicher Rhetorik,²¹ sondern in der Verfassung selbst. Gezeigt wird zwar nicht

¹⁵ V. 373: κράτος τυραννικόν für die Herrschergewalt in Theben überhaupt; v. 419: τυραννίς und v. 449: τυραννεύειν für die Herrschaft von Eteokles und Polyneikes; v. 851 und 1338: τύραννος für Kreon bzw. für Eteokles.

¹⁶ Vgl. Ugolini (o. Anm. 2) 42.

¹⁷ Exemplarisch sind seine letzten, vom Chor besiegelten Worte (1776): οὐ δέῃ μ' ἀποκάμνειν.

¹⁸ Diese Haltung tritt in entscheidenden Situationen hervor, bei der Begrüßung des Oedipus, bei der er sich mit ihm angesichts der Ungewissheit über den nächsten Tag gleichstellt (567 f.), und beim Auszug zum Kampf, in dem er seinem möglichen Tod entgegensieht (1040 f.).

¹⁹ Pointiert kommt dies nach dem Eingang noch einmal in der Situation zum Ausdruck, in der er ein Opfer für Poseidon unterbricht, um dem Chor und Oedipus zu Hilfe zu eilen (887–890).

²⁰ P. J. Ahrens Dorf, *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays* (Cambridge 2009) 73–82, versucht, Theseus dadurch zum idealen aufgeklärten Staatsmann zu machen, dass er ihm fromme Überzeugungen abspricht und Handlungen, die sie ausdrücken, als Konzession an die unaufgeklärten Untertanen deutet. Damit macht der Autor, ohne sich darüber ganz klar zu sein, das Stück zur Posse. Am Ende haben wir im grossen Staatsmann den Schauspieler zu bewundern, der so tut, als sei ein übernatürliches Entrückungswunder geschehen (1649–1655, 1751–1753), während der lebensmüde Oedipus möglicherweise einfach in eine Grube gesprungen ist (S. 55 f. m. Anm. 9).

²¹ Dies ist öfters bemerkt worden: vgl. Blundell (o. Anm. 2) 304 f.; Szlezák (o. Anm. 1) 84; Ugolini (o. Anm. 2) 50; M. Altmeyer, *Unzeitgemäßes Denken bei Sophokles* (Stuttgart 2001) 282; Grethlein (o. Anm. 1) 293–299.

eine Demokratie, aber im Bild einer labilen, geteilten und umstrittenen Monarchie mit gesamtstaatlicher Beteiligung des Volkes ein wesentlicher Aspekt ihres Funktionierens.

Bei Thukydides ist die Frage, wer in der Demokratie die Prostatie innehat, für die Geschichte der Stadt entscheidend. Die dauernde Herrschaft des überragenden Perikles führt sie zur Höhe, die Kämpfe der einander ebenbürtigen Nachfolger treiben sie in den Ruin (2, 65, 5–13). Und so kann der *προστάτης* geradezu als *τύραννος* erscheinen. Im negativen Sinn wird Perikles mit diesem Ausdruck in der Alten Komödie bezeichnet,²² im positiven hat später Isokrates das ideale Herrschertum des Theseus – im Anschluss an Thukydides und dessen Perikles-Bild – als *τυραννείν* im demokratischen Wettbewerb um die *ἀρετή* definiert (10, 35–37). Bei Sophokles dient das demokratische Element einer rechtlichen Entgrenzung der Tyrannoherrschaft, einer – religiös gesehen – angemessenen Souveränität.

Neben der kontrastierenden Darstellung von je verschiedenartiger Volksbeteiligung in den beiden Monarchien gibt es eine weitere radikalere Problematisierung von Demokratie in der Auseinandersetzung über öffentliche Überredung und Debatte. Vorbereitet in der unnötigen und qualvollen Befragung des Oedipus durch den Chor wird sie voll ausgeführt in dessen Konfrontation mit Kreon.

Im ersten Redekampf der Beiden wird die Redeweise selbst über die inhaltliche Kontroverse hinaus zum Thema. Oedipus hat auf Grund der Nachrichten Ismenes das heuchlerische Angebot Kreons, nach Theben zurückzukehren, als Versuch durchschaut, ihn in seine Gewalt zu locken. Aber in den ersten Worten seiner Entgegnung geht er darauf noch nicht direkt ein, sondern ‘zieht ein ganzes öffentliches Wesen und Gebaren an das Licht’:²³

Oh du, der du dich zu allem erdreistest und wohl aus jeder Sache
mit listigem Kunstgriff eine gerechte Rede herausbringen würdest

(761 f.).²⁴

Oedipus sieht in Kreon den perfekten Vertreter der Rhetorik und mit seiner Gestalt ist diese Kunst allgemein verworfen: “Im Reden bist du groß (*γλώσση σὺ δεινός*), ich kenne aber keinen Mann, der bei jeder Sache gut redet” (806 f.). Hier ist das Ideal der Rhetorik, das *εὖ λέγειν*,

²² Vgl. Kratinos Fr. 258 K.–A.; Telekleides Fr. 45 K.–A. und J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung* (München 1971) bes. 170 ff.

²³ K. Reinhardt, *Sophokles* (Frankfurt a. M. 1976) 220.

²⁴ Konstruktion von *λόγου δικαίου* nach Kamerbeek (o. Anm. 6) 116.

selbst genannt.²⁵ Es gibt kein Argument oder Gegenbeispiel, wodurch die Erkenntnis des Oedipus relativiert würde. Und so erscheint auch für das Wesen der Rhetorik exemplarisch der im Folgenden dargestellte Übergang zur widerrechtlichen Gewalt, die sie zu decken und vorzubereiten bestimmt war.

Eine noch grundsätzlichere Kritik an öffentlicher Debatte enthält die zweite Auseinandersetzung Kreons mit Oedipus um die Frage, ob er auf Grund der von ihm begangenen Frevel in der Stadt Athen zu dulden sei. Mit Anklage und Verteidigung gleicht der Agon einer Gerichtsverhandlung, zumal Kreons Bemerkung, dass eigentlich der Areopag zu walten hätte (947–949), dessen Autorität evoziert.²⁶ Doch die Szene unterscheidet sich in zwei Hinsichten von einem ordentlichen Verfahren. Oedipus widerlegt Kreons Beschuldigung nicht einfach, sondern klagt ihn ihrerwegen an. Er wirft sie ihm als ein schamloses (978) und unheiliges (981) Vergehen vor, das größer sei als seine unfreiwilligen Freveltaten, denn absichtlich führe er böse Nachrede über ihn und seine Mutter (985 f.) in der ungerechten Meinung, „jedes sagbare und unsagbare Wort sei schön zum Reden“ (1000 f.). Dass ihm sein Schicksal nicht vorgehalten werden sollte, war schon in der dramatischen Abfolge der Begegnungen mit dem Chor und mit Theseus deutlich geworden. So ist das Unrecht dieses ‘Prozesses’ offenbar.

Auch führt er nicht zu einem rechtskräftigen Urteil. Dass sich der Chor auf Oedipus’ Seite stellt (1014 f.), hat keine weitere Wirkung.²⁷ Theseus hat bereits zuvor entschieden, ihn in die Stadt aufzunehmen und seine geraubten Töchter aus der Gewalt der Thebaner zu befreien (897–904).

Die Abwertung gerichtlicher Agonalität zeigt ihre Radikalität im Verhältnis zu einer weiteren verfassungsrelevanten Athendichtung, den *Eumeniden* des Aischylos. Der *Oedipus Coloneus* steht diesem Drama

²⁵ Aristoph. *Nub.* 1143; Isoc. 10, 14; 3, 1; als grundsätzliche Kritik an Sophistik und Rhetorik deuten diese Szene Kukofka (o. Anm. 1) 111 f. und Altmeyer (o. Anm. 21) 285–287.

²⁶ B. M. W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy* (Cambridge 1964) 157 f., bemerkt, dass Oedipus sich verteidigt, als stünde er vor dem Areopag; so auch N. O. Wallace, “*Oedipus at Colonus*: The Hero in the Collective Context”, *QUCC* 32 (1979) 50; ähnlich Walker (o. Anm. 3) 181.

²⁷ Es ist keine ‘authoritative decision’, wie E. Krummen, “Athens and Attica: *polis* and countryside in Greek tragedy”, in: A. H. Sommerstein et al. (Hgg.), *Tragedy, Comedy and the Polis* (Bari 1993) 199 f., in Verkennung der Funktion der Szene meint. Sie dient weniger dem Fortgang der Handlung, als dass sie sie aufhält und eine kritische Distanz zu dieser Art von Szene selbst erzeugt. V. Hölsle, *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles* (Stuttgart – Bad Cannstatt 1984) 158, gibt dem bei der Charakteristik des Theseus Ausdruck, wenn er schreibt: “Man hat den Eindruck, dass ihm das Ganze, auch Oidipus’ Verteidigungsrede, unbeschreiblich peinlich ist”.

insgesamt in Thematik und Bedeutung nahe.²⁸ Ein mit Schuld beladener bittflehender Flüchtling gelangt nach Athen und findet dort – unter der zusammentreffenden Wirkung der ‘Eumeniden’ genannten Rachegöttinnen und Apolls – Erlösung von den Folgen seiner Taten; die Stadt erhält dabei durch höhere Fügung einen neuen glückverheißenden Status, auf politischer Ebene eine Begründung oder Bekräftigung ihrer Verfassung. In den *Eumeniden* zeigt der Prozess über Orests Schuld vor dem von Athena eingesetzten Areopag (566–777) exemplarisch das zukunftsweisende friedensstiftende Verfahren, unvereinbare Positionen in Rede und Gegenrede vorzustellen und durch Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen. Die Auseinandersetzung zwischen Kreon und Oedipus über dessen Schuld weist auf diese mythische Konstitution der klassischen Polis zurück; der Bezug wird durch ein leicht abgewandeltes Zitat noch verdeutlicht. Nachdem der Chor seine Unterstützung für die Sache des Oedipus kundgegeben hat, schließt Theseus die Debatte mit den Worten: ἄλις λόγων sowie mit der Mahnung, nicht untätig zu bleiben (1016 f.). Athena ruft in den *Eumeniden* nach den Plädoyers der Gegner zur Abstimmung auf mit der Begründung: ἄλις τῶν λελεγμένων (674 f.). Die Funktion der gleichartigen autoritativen Beendigung der Diskussion ist jeweils charakteristisch verschieden. Sie besagt bei Aischylos, dass nunmehr genügend Argumente für die Urteilsfindung vorliegen, bei Sophokles hingegen – in einem durchaus verallgemeinerbaren Sinn – , dass gehandelt statt geredet werden sollte. Die ausdrückliche Bezugnahme unterstreicht, dass die sophokleische Darstellung eine Entgegnung auf die aischyleische ist und darin grundsätzlichere Bedeutung gewinnt. Angegriffen ist das von Aischylos errichtete Paradigma, Konflikte in der staatlich geregelten Auseinandersetzung kontroverser Logoi zu lösen, und damit das Fundament demokratischer Ordnung überhaupt.²⁹ Vorbildlich für das Gemeinwesen erscheint demgegenüber die fromme Bereitschaft des Theseus, für den fälschlich angeklagten Oedipus zu handeln, die den Segen des zum Heros Erhobenen für die Fortdauer der Monarchie bringt.

²⁸ “Auf einen ähnlichen Zweck” der beiden Stücke hat bereits A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* I (1. Aufl. 1809), in: idem, *Kritische Schriften und Briefe* V (Stuttgart – Berlin 1966) 93–95, hingewiesen; neuerdings hat R. Bernek, *Dramaturgie und Ideologie. Der politische Mythos in den Hikesiedramen des Aischylos, Sophokles und Euripides* (München – Leipzig 2004) 129–219, verschiedene Bezüge, so auch in dieser Gerichtsszene (187–192), hervorgehoben, sieht in ihnen aber mehr eine Vorbildhaftigkeit der *Eumeniden* für den OC ausgedrückt als eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen.

²⁹ Vgl. Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt a. M. 1980) 144–246, würdigt die *Eumeniden* “als Zeugnis frühen politischen Denkens” (177 ff.), in dem “die Veränderung zur attischen Demokratie...treffend erkannt worden ist” (244).

Der Blick auf die Tat verdrängt auch deren Rühmung im Wort. Als Theseus vom erfolgreichen Kampf zurückkehrt und die Töchter dem Vater wiederbringt, gibt er keinen Bericht von den Ereignissen. Seine unpathetische Erklärung, Oedipus werde Näheres ja von ihnen selbst erfahren (1148 f.), hat im Hintergrund noch eine allgemeinere: „Nicht mit Worten so sehr als mit Tun mühen wir uns, das Leben glanzvoll zu machen“ (1143 f.). So entfällt geradezu programmatisch die in anderen Stücken gegebene Darstellung athenischer Heldentaten.³⁰ Man weiß nicht einmal, ob es überhaupt zu einem ernsthaften Kampf gekommen ist. Der Verzicht ist eine Absage an die enkomiastische Tradition.

Ein umfassender religiöser und politischer Sinn der Zurückhaltung von Rede liegt schließlich in dem feierlichen Auftrag des Oedipus an Theseus vor seiner wunderbaren Entrückung durch die Götter, zum Heil der Stadt das ‚heilige vom Wort unbewegte Geheimnis‘ (ἅ δ’ ἐξάγιστα μὴδὲ κινεῖται λόγῳ 1526) seines Grabes zu wahren und so weiterzugeben, dass es nur der jeweils nachfolgende ‚beste‘ Herrscher erfährt (1518–1538).³¹ An diese ihn selbst auszeichnende Verpflichtung mahnt Theseus noch einmal am Ende des Dramas (1760–1767). Das Gedeihen der Stadt ist gegründet auf die Verbindung und Zusammengehörigkeit von Monarchie und frommem Schweigen.

Der Entwurf einer idealen Monarchie im *Oedipus Coloneus* ist nicht als Führungsmodell für die Demokratie entwickelt, sondern in Absetzung von ihm. In Athen dient die Gegenüberstellung einer lokal begrenzten Demokratie mit der souveränen Selbstherrschaft des Theseus dazu, in der religiös und menschlich schwierigen Herausforderung, einen fluchbeladenen Bettler in die Polis zu integrieren, die Überlegenheit einer von öffentlicher Debatte absehbaren verantwortungsvollen Entscheidung des Einzelnen zu erweisen. Umgekehrt liefert die Beteiligung des Volkes an der ‚Tyrannis‘ in Theben eine Legitimation für deren widerrechtliches Handeln. Im Fremdbild der umkämpften Monarchie ist hier das Problem der Protasie in der Demokratie expliziert. Die für Theseus geltende höhere Autorität ist nicht das Volk, sondern es sind die Götter, seine Leistung liegt nicht in der Kunst des Worts, sondern in der Tat. Dass er Überredung vermeidet, ermöglicht die angemessene Reaktion auf das ehrfurchtheischende Anliegen des leidenden Oedipus. Das öffentliche

³⁰ In erster Linie ist an den ausführlichen Schlachtbericht in den *Hiketiden* des Euripides mit dem abschließenden Lob des leitenden Strategen zu denken (650–730), im Weiteren auch an den in den *Herakliden* (799–866).

³¹ Altmeyer (o. Anm. 21) 288, bemerkt dazu generell ganz richtig: „Der wohlbedachte Gebrauch der Worte bekommt eine eminent politische Dimension“, geht aber auf die Verfassungsfrage nicht ein und stellt lediglich fest, dass ‚der Dichter vom demokratischen Diskurs seiner Zeit absehe‘.

Erforschen und Bloßstellen von dessen fraglicher Schuld ist das wirkliche Vergehen. Persönliche Zuwendung, großartig exponiert im Ansprechen und Verschweigen des Theseus, als er Oedipus begrüßt, steht im Gegensatz zu einem verletzenden und falschen öffentlichen Diskurs.

Diese Kritik an der Demokratie ist fundamental. In ihrer Verhaltenheit vermeidet sie gleichwohl den unmittelbaren politischen Appell. Und tatsächlich kann sie nicht als Aufruf zur Umgestaltung der Verfassung gemeint sein. Sie hat eher den philosophischen Sinn einer grundlegenden geistigen Neubesinnung. Aus demokratischer Verfassung und Kultur führt sie in die ihr entgegengesetzte Welt. Die individuell verstandene Frömmigkeit des Theseus, die sich im gerechten Einsatz für Menschen auswirkt, wird von der noch stärker kultisch gebundenen Religiosität seiner Untertanen abgehoben. Diese Problemstellung lässt an den Euthyphron von Platon denken, und die Verankerung von Herrschaft in einem Jenseitsbezug und in der Achtung vor dem Unsagbaren an die *Politeia*.

Wie tief aber die Ansätze zu dieser völligen Umkehr in der demokratischen Kultur angelegt sind, zeigt auch dieses Drama. Die Absage an die verbale Agonalität wird im Agon gegen die literarischen Vorgänger verdeutlicht und so gelangt diese in der Darstellung des sie verdrängenden neuen politischen und geistigen Paradigmas zu einer letztmöglichen Entfaltung.

Christoph Eucken
Bern

В давно занимающем исследователей вопросе о политических импликациях образа Тесея в *Эдипе в Колоне* Софокла (в нём усматривали апологию монархии, лидерства при демократическом режиме и даже самой демократии) ключом к решению, как доказывает автор, не служит прямолинейное сопоставление власти Тесея с современными Софоклу политическими институтами. Важнее то обстоятельство, что благочестивая решимость Тесея дать приют изгнаннику берет в трагедии верх и над волей большинства жителей Колона и над правителями Фив, в борьбе за власть состязающимися за расположение своего народа. Так превосходство ответственного решения одного человека оттеняет и недостатки демократической процедуры и засилье демагогов, характерные для современных Софоклу Афин. В противоположность более ранним произведениям Софокла *Эдип в Колоне* предполагает фундаментальную критику демократии: не призывая к изменениям государственного устройства, Софокл вместе с тем изображает мир с ценностями, далекими от демократических, коренящимися в индивидуальном благочестии.

A BAKER'S DOZEN: *THESM.* × 12, *CLOUDS* × 1

I *Thesm.*

My Oxford edition of the play, jointly produced with Douglas Olson, came out in 2004.¹ A revised paperback followed in 2009. To the reviews listed there in the *Addenda* p. 351 may be added Jeffrey Henderson,² Elizabeth W. Scharffenberger,³ Walter Stockert.⁴ Note also that the Groningen fascicule of the scholia on *Thesm.* and *Eccl.*, edited by R. F. Regtuit, finally appeared in 2007.⁵ In *ZPE* Rudolf Kassel devoted a sizeable section of his ongoing "Aus der Arbeit an den *Poetae Comici Graeci*" to a detailed examination of our edition.⁶ The "Nachtrag"⁷ mentions very briefly some, but not all, of the comments I had made at that time on his survey. I welcome the opportunity of presenting them here in full.

2. ἀλοῶν. Schol. ἔωθεν (ἔξωθεν R) ἐν κύκλῳ περιάγων ὡς οἱ ἐν ταῖς ἄλωσι. Kassel, p. 61: "Danach hat Rutherford βόας hinzugesetzt, besser τοὺς βόας, wie in Reitzensteins Konjektur bei Phot. α 1029⁸ = Lex. Bachm. p. 75, 26 (Σ^b α 984) ἀλοῶν· ἀντὶ τοῦ περιάγων, ὡς ἀλοῶντες τοὺς βόας (statt βόες), im Scholion vielleicht nur in Gedanken zu ergänzen". But τοὺς βόας is clearly the wrong case, as περιάγων is here intransitive:⁹ "Daher scheint ἀλοῶν von den βόες, nicht von den ἐλάυνοντες τοὺς βόας gesagt zu werden".¹⁰

¹ C. Austin, D. Olson, *Aristophanes, Thesmophoriazusae* (Oxford 2004).

² J. Henderson, *CR* 56 (2006) 28–30.

³ E. W. Scharffenberger, *AJP* 127 (2006) 140–144.

⁴ W. Stockert, *WS* 119 (2006) 319–321.

⁵ R. F. Regtuit (ed.), *Scholia in Thesmophoriazusae, Ranas, Ecclesiazusae et Plutum*, Scholia in Aristophanem III 2–3 (Groningen 2007).

⁶ R. Kassel, "Aus der Arbeit an den *Poetae Comici Graeci*", *ZPE* 154 (2005) 59–67.

⁷ Idem, "Nachtrag zu *ZPE* 154 (2005) 59–68", *ZPE* 155 (2006) 22.

⁸ [R. Reitzenstein, *Der Anfang des Lexikons des Photios* (Leipzig 1907) 80.]

⁹ See J. Taillardat, *Les images d'Aristophane* (Paris 1962) § 218.

¹⁰ Kaibel, as quoted in my "Textual Problems in Ar. *Thesm.*", *Dodone* 16 (1987) 70 (for Kaibel's unpublished commentary see *ibid.* 67 f.). In the same article I explained why Reiske's ἀλύων (which Kassel believes "nicht ganz in Vergessenheit geraten sollte") is simply not on the cards and I also drew attention to Felix Solmsen's *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre* (Strassburg 1901) 106 n. 2: "Es scheint mir deshalb nicht zulässig in diesem ἀλοῶν ein ganz anderes Verbum zu suchen oder zu ändern."

182. τοῖς Θεσμοφορίοις, ὅτι κτλ. Kassel, p. 63: “Nur Blaydes geht auf den bei der Angabe der Festtage im Dativ ungewöhnlichen Artikel ein, den er so anstößig findet, daß er {τοῖς} Θεσμοφορίοις<ιν> ὅτι oder -οις ὅτι<ῃ> zu schreiben empfiehlt”. Blaydes seems to be barking up the wrong tree. Our observation p. 117, “Names of festivals normally dispense with the article (cf. 558, 834; *Av.* 1519) unless they are accompanied by a determinative phrase (here τήμερον); cf. KG I. 445–446, 600”, is corroborated by the presence of the article in τοῖς Ταυροπολίοις at *Men. Epitir.* 863 (qualifying πέρυσιν at 862) and 1119 (qualifying τότε at 1118). Cf. also *Plat. Symp.* 174 a: χθές... τοῖς ἐπινικίοις.

217. ἔπιδιδόναι ἔμαυτὸν Dawes (ἐμαυτὸν iam Scaliger): διδόναι γ' αὐτὸν R. Kassel, p. 59: “Daneben gab es Versuche, mit dem überlieferten Praesens auszukommen, ἔπιδιδόναι γ' αὐτὸν Toup: ἔπιδιδόν' ἐμαυτὸν Dindorf: ἔπιδιδόναι ἔμαυτὸν Bergk”. Why resurrect these “Versuche”, when only Dawes' emendation gives “das hier geforderte Tempus”?¹¹ Cf. 249: ἐπειδὴ σαυτὸν ἐπιδιδόναι φθονεῖς. Kaibel (see above on 2) wrote in shorthand: “Übrigens der Aorist notwendig wegen μήποτε, *dies einmal nicht*”.¹²

305–309. Kassel, p. 63: “R hat καὶ τὴν δρῶσαν τὴν ἀγορεύουσαν τὰ βέλτιστα περὶ τὸν δῆμον τῶν (τὸν Grynaeus) Ἀθηναίων καὶ τὸν τῶν γυναικῶν ταύτην νικᾶν. Vor τὴν ἀγορεύουσαν hat eine jüngere Hand s. l. καὶ eingefügt, τὴν hat van Leeuwen gestrichen, wie nach ihm Coulon und jetzt Austin–Olson, καὶ τὴν δρῶσαν <καὶ> {τὴν} ἀγορεύουσαν. Bothe tilgte τὴν ἀγορεύουσαν, eher könnte man, durch Sommersteins Cruces ermutigt, τὴν δρῶσαν ausscheiden, also καὶ {τὴν δρῶσαν} τὴν ἀγορεύουσαν τὰ βέλτιστα... νικᾶν”. In my review of Sommerstein¹³ I wrote: “306 δρῶσαν should not be daggered or deleted. δρῶσαν καὶ ἀγορεύουσαν is an adaptation of the orators' πράττοντα καὶ λέγοντα. See Wankel on *Dem.* 18. 57 (p. 361 f.)”.¹⁴ The suppression of τὴν δρῶσαν makes the prayer lopsided and gratuitously removes a key element in the carefully crafted “series of paired and contrasting terms in which Aristophanes works out in detail the parallel between the women's festival and the Ecclesia”.¹⁵ Here the ritual δρώμενα are paired and contrasted with the speeches in the assembly.

¹¹ E. Fraenkel, *Beobachtungen zu Aristophanes* (Roma 1962) 115.

¹² For further examples of μή ποτ' ὄφελον with aorist infinitive see *Fraenkel* (n.11) 116 n. 1.

¹³ [Rev.]: A. H. Sommerstein (ed., tr.), *Aristophanes, Thesmophoriazusae*, *CR* 45 (1995) 432.

¹⁴ [H. Wankel, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg 1976).]

¹⁵ Joan Haldane, “A Scene in the *Thesmophoriazusae* (295–371)”, *Philologus* 109 (1965) 40.

325. ἐναλίου R. Kassel, p. 59: “εἰναλίου Dindorf, nicht Bentley”. It seems that an objective *mise au point* on the question of attributions is called for. As I remarked,¹⁶ “the πρῶτος εὔρετης of many an emendation turns out to be a very elusive bird indeed”. Bentley’s *inedita* on *Thesm.* were first published by G. Burges,¹⁷ “not without mistakes and omissions”, as Olson and I record on p. cii of our introduction. In my *Dodone* article I was at pains to demonstrate that “Burges misreports Bentley several times and leaves out a fair number of good suggestions, which are now attributed to later critics”,¹⁸ including εἰναλίου here – jotted down by Bentley before Dindorf was born, and long before Brunck printed εἰνάλιοι in his 1783 edition – as well as ἐξαπατώσι<v> at 357, where Bentley anticipated Bothe’s *Lectiones Aristophaneae*.¹⁹ In his autograph in the British Library Bentley has “l. εἰν:” at 325 and “leg. σιν” at 357. At 364 λέγουσ’ too belongs to Bentley, as R’s λέγουσιν is also the reading of the *Suda* α 3501 and of Grynaeus (ed. Brubach., Francof. 1544, p. 247). To claim, as Kassel does, “135 stammt Λυκουργείας statt -γίας nicht von Dindorf”, is to overlook the fact that Λυκουργείας already appears in Dindorf’s 1825 edition (II, p. 96), the same year as Dobree’s death and eight years before the publication of the latter’s *Adversaria*. See also Prato in his 2001 “Valla” edition.²⁰ We know that Dindorf started work on the play in 1821 (see the preface to vol. VIII of Invernizzi’s edition, where *à propos* of *Lys.* and *Thesm.* Dindorf announces on p. V “novas ego paro harum fabularum editiones”), so he may also have “anticipated” Dobree at 644 τοδὶ διέκυψε, since in his 1830 edition (II, p. 102) he notes: “correxī quod in libris est τοδὶ δὴ ἔκυψε”, and still claims paternity for the conjecture in his 1837 edition (III, p. 773). Finally, if Pierson is to be remembered beside Bentley at 1194 (Kassel, p. 60), should we not systematically list all the corrections first printed by Brunck in 1783 (283 <καὶ>, etc.) which were much later found lurking in Bentley’s unpublished *marginalia*? We could even try to assemble the large number of conjectures made by Porson himself before he “cried with delight” when he saw the copy where “the great Aristarch” had anticipated him.²¹

¹⁶ Austin (n. 10) 65 n. 1.

¹⁷ *CIJ* 14 (1816) 130–137.

¹⁸ Austin (n. 10) 66.

¹⁹ F. H. Bothe, *Lectiones Aristophaneae* (Berolini 1808) 118. See Austin (n. 10) 77.

²⁰ C. Prato, *Aristofane: Le Donne alle Tesmoforie* (Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2001) 22.

²¹ See the memoir on Porson by H. R. Luard in *Cambridge Essays* (London 1857) 153; J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship II* (Cambridge 1908) 429.

326. Kassel, p. 59: “ὀριπλάγκτους (ὀρει- R) schon Blaydes”. More accurately: “ὀρίπλαγκτοι Austin (ὀρί- Blaydes): ὀρεί- R”.²²

354. τὰδ' εὐγµατα γενέσθαι. Kassel, p. 64: “Dindorfs <ἐκ> γενέσθαι hätte eine Erwähnung verdient”. Hardly, as ἐκ- is out of place here. When not used impersonally, as at *Pac.* 345, where ἐκγένοιτ' = “may it be granted” (cf. *Equ.* 851), the compound verb always means “to originate from”, never “to turn out”. Coulon, Kassel maintains, “muß bei seiner editorischen Arbeit sehr müde und schwach geworden sein, als er sich von Willems die Änderung von γενέσθαι in ἀποτελεῖσθαι einreden ließ”. Willems had quoted *Plat. Rep.* IV. 443 b τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνὸπνιον ἀποτελέσται,²³ so Coulon's Greek is at least intelligible and is in fact the version advocated by Laetitia Parker,²⁴ and now printed by Nigel Wilson in the new *OCT*!²⁵ But R's γενέσθαι is perfectly in order (“simplex solum aptum est verbum” van Leeuwen),²⁶ as are the two resolved bacchiacs in this passage, which safely protect each other (Austin – Olson [n. 1] metrical note, p. 168).

398. δρᾶσαι δ' ἔθ' ἡμῖν οὐδὲν ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ / ἔξεστι. Kassel, p. 64: “Küsters weithin akzeptierte Änderung ὦνπερ wird auch künftig Anhänger behalten, neque enim de modo et ratione, sed de rebus ipsis quaeritur (Fritzsche p. 146)”. Fritzsche had misunderstood the Greek, as Enger pointed out in his edition:²⁷ “At non est hoc ita intelligendum, *nihil iam facere nobis licet ea ratione, qua id antea faciebamus, sed nihil iam facere nobis licet, ut antea licebat, wir duerfen nichts mehr thun, wie wir doch frueher durften*, quod etsi non satis accurate dictum est, reprehendi tamen neque in Graeca, neque in Latina nostraque lingua potest”. So ὦνπερ, though attractive, is not inevitable.

812. εἰς πόλιν. Kassel, p. 60: “Der Ravennas hat ἐς πόλιν, was im Apparat erwähnt werden sollte, da die Schreibung umstritten ist; Dindorf setzte vor Konsonant überall selbst contra codices ἐς ein”. The problem, as the *Nachtrag* (n. 7) duly acknowledges, was set out succinctly in our introduction p. xcvi under the heading *Alternative forms and spellings*:

²² As in B. Zimmermann, *Untersuchungen zur Form und dramatischen Technik der Aristophanischen Komödien* III (Frankfurt 1987) 71, referred to in Austin (n. 10) 21 (cf. Austin – Olson [n. 1] metrical note [14] p. 156).

²³ A. Willems (ed.), *Aristophane* II (Paris – Bruxelles 1919) 550.

²⁴ L. Parker, *The Songs of Aristophanes* (Oxford 1997) 412.

²⁵ N. G. Wilson (ed.), *Aristophanes, Fabulae* II (Oxford 2008) 86.

²⁶ Cf. A. Meineke, *Vindiciarum Aristophanearum liber* (Lipsiae 1865) 152: “εὐγµατα enim τέλεα γίγνεται, non τέλεα ἐκγίγνεται”.

²⁷ R. Enger (ed.), *Ar. Thesm.* (Bonnae 1844) 76.

“εἰς/ἐς: R rightly has ἐς in the colloquial phrase ἐς κόρακας (1079–1082 n., cf. 1226), in paratragedy (1098, cf. 1122), and once in lyric (1149; cf. *Lys.* 786; *Ra.* 1352). But we restore εἰς for ἐς at 89, 485, 645, 767 twice, 812, 951, 954, 1137 as εἰς is the standard Attic form used elsewhere in R (224, etc.). See further Threatte I. 178. For 657, see note ad loc.”

981 f. ἔξαιρε δὴ προθύμως / διπλὴν χάριν (χαίρειν R) χορείας. Kassel, p. 66: “Es fehlt ein Hinweis auf den Aufsatz von A. Bierl, *Drama* 7 (1998) 27–40.” Our silence was deliberate: why mention a critic who beats about the bush for 11 pages before coming up with *unmetrischen Unsinn*, πόδας χαίρειν (*sic*) for διπλὴν χάριν (p. 38)?²⁸ The “double delight of the dance” is explained by us in our note and by Furley and Bremer.²⁹ If ἔξαιρε “wird nicht erklärt”, that is because we took for granted the meaning “arouse, stir up”, as in *LSJ* ἔξαιρω I. 3, where the passage is listed.

1004. ἐπικρούεις. Kassel, p. 67: “Das überlieferte Futur ἐπικρούσεις versucht Wilamowitz zu verteidigen (als Frage), *Kl. Schr.* IV 485 (aus dem Jahr 1929)”. His “Versuch” was a *faux pas*, which Coulon rectified at once:³⁰ “C’est à grand tort que Wilamowitz garde la leçon de R, ἐπικρούσεις, dans le v. 1004, en ponctuant ainsi: οἴμοι κακοδαίμων, μᾶλλον ἐπικρούσεις σύ γε; Le Parent ayant prié l’Archer de desserrer la cheville (χάλασον τὸν ἥλον), celui-ci dit: “*Allons, je vais faire ça*”, tout en faisant le contraire. Le Parent s’en ressent et s’écrie: οἴμοι κακοδαίμων, μᾶλλον ἐπικρούεις σύ γε. “*Aïe, malheur! tu l’enfonces davantage*”. Vers la fin de la pièce nous avons un jeu de scène analogue, où le Choeur dit à l’Archer de monter tout droit: ὀρθὴν ἄνω δίωκε (v. 1223). Mais cet imbecile de Scythe court à contre-sens, ce que le Choeur lui reproche: τοῦμπαλιν τρέχεις σύ γε. *Tu cours du côté opposé*”.

1088. κλαυσ’ ἔτι (κλαύσαιμι R) : κλαῦσ’ ἔτι (κλαύσαιμι R). Kassel, p. 67: “Das Konjizierte ἔτι ist hier ebenso fehl am Platz wie in 1187 καλο γε το πυγη. κλαυσ’ ἔτ’ (κλαυσ’ εἶ γ’ R), ἣν μὴ ὕδον μενηῖς”. This curiously misses the joke. In *QUCC* 72 (2002) I wrote:³¹ “Most editors adopt Brunck’s κλαύσει, but why make the Scythian speak good Greek?” κλαυσ’ ἔτι would certainly be “fehl am Platz” in the mouth of an Athenian,

²⁸ See also his *Der Chor in den Alten Komödie* (München – Leipzig 2001) 141 n. 90 = *Ritual and Performativity. The Chorus of Old Comedy*, trans. A. Hollmann (Harvard 2009) 117 n. 90.

²⁹ W. D. Furley, J. M. Bremer, *Greek Hymns* (Tübingen 2001): I 358 f., II 356 f.

³⁰ V. Coulon, “Aristophane, Ménandre et Anacréon”, *REG* 44 (1931) 12 f.

³¹ C. Austin, “Seven Cruces in Aristophanes (*Acharnians* and *Thesmophoriazuesae*)”, *QUCC* 72 (2002) 75.

but is exactly the kind of “broken language” or amusing linguistic slip to be expected from a comic barbarian.³²

II *Clouds* 1119

In the new *OCT* Nigel Wilson prints the line as follows:³³

εἶτα τὰς καρπὸν τεκούσας ἀμπέλους φυλάξομεν

τὰς Sommerstein: τὸν codd.

In *Aristophanea* he writes:³⁴ “I am pretty sure that Sommerstein³⁵ has hit the mark with his simple emendation of τὰς for τὸν. The point, which he does not explain in full, is that once the vines have formed their fruit, extreme weather brings with it the danger that the vintage will fail to live up to its promise. The summer of 2003 in most European countries has shown all too clearly the reality of this risk. The previous remedy for the difficulty in this line was to follow Korais and write τε καὶ τὰς for τεκούσας, but it is so much inferior that, however much one admires Korais, it cannot merit inclusion in the apparatus any longer”.

I venture to disagree:

1. The change of τὸν to τὰς had already been proposed by G. Hermann in the preface to his first edition of the play (Leipzig 1799, p. XIII): “neque enim aliquas vites se curaturum spondet chorus, sed omnes, ubi uvas tulerint”. He however went on to defend the transmitted reading p. XIV: “Nimirum commode hic non cunctae, sed aliquae vites intellegi possunt, siquidem hoc dicit chorus: *et terram fodientibus vobis pluemus, et, si frustum si quae vites tulerint, eas pariter a calore nimio atque ab humore defendemus*”. In his second edition (Leipzig 1830, p. 152) Hermann printed instead:

εἶτα καρπὸν τὰς τεκούσας ἀμπέλους φυλάξομεν.³⁶

2. In my review of Dover's edition I wrote:³⁷ “It is sad to see relegated to the apparatus Coraes' brilliant τε καὶ τὰς (for τεκούσας) – perhaps the best conjecture ever made on the text of *Clouds*”. In his note on Plutarch's

³² For “foreigner talk” in *Thesm.* see now Andreas Willi, *The Languages of Aristophanes* (Oxford 2003) 198–225.

³³ Wilson (n. 25) I, 185.

³⁴ N. G. Wilson, *Aristophanea* (Oxford 2007) 77.

³⁵ A. H. Sommerstein (tr.), *Aristophanes, Wealth* (Warminster 2001) 256.

³⁶ Hermann's note was quoted in full in I. Bekker's *variorum* edition (London 1829) III, 434.

³⁷ [Rev.]: K. Dover (ed.), *Aristophanes, Clouds* (Oxford 1968), *CR* 20 (1970) 20.

Agis 15.4: τοὺς καρποὺς σχεδὸν ἅπαντας συγκεκομισμένων ἤδη τῶν γεωργῶν Coraes had compared the “storehouses full of grain and Bacchic stream” at *Eccl.* 14 f. στοάς τε καρποῦ Βακχίου τε νόμαντος / πλήρεις.³⁸ His “palmaria conjectura”, as Blaydes called it,³⁹ not only widens the focus (crops too get badly affected by extreme weather), but neatly restores to the passage one of its characteristic features, the repeated use of paired and symmetrical phrases:

1118 you first ~ and everyone else later, πρώτοισιν ὑμῖν, τοῖσι δ' ἄλλοις ὕστερον,

1119 your crops ~ and your vines, τὸν καρπὸν τε καὶ τὰς ἀμπέλους,

1120 neither drought ~ nor excessive rain, μήτ' αὐχμὸν... μήτ' ἄγαν ἐπομβρίαν,

1121 any mortal ~ we goddesses, τις θνητός... ἡμᾶς θεάς,

1123 neither wine ~ nor anything else, οὔτ' οἶνον οὔτ' ἄλλ' οὐδέν,

1124 both olives ~ and vines, αἶ τ' ἐλαίαι... αἶ τ' ἄμπελοι,

1128 any of his relatives ~ or friends, ἢ τῶν συγγενῶν τις ἢ φίλον.

† Colin Austin
Trinity Hall, Cambridge

В статье обсуждаются трудные для интерпретации пассажи из *Женихин на празднике Фесмофорий* и *Облаков* Аристофана в ответ на критические замечания Р. Касселя.

³⁸ A. Κοραΐς (ed.), *Πλουτάρχου Βίοι παράλληλοι* V (Paris 1813) 352.

³⁹ F. H. M. Blaydes (ed.), *Aristophanes, Nubes* (Halis Saxonum 1890) 151.

OUGHT THE TONGUE TO BE CUT OUT? (Ar. *Plut.* 1110)

Cario's reply to Hermes in the finale of Aristophanes' *Plutus* remains one of the passages in Greek drama on which there is no agreement among commentators. I quote here the reading of the new Oxford edition by N. G. Wilson for reasons that will be clarified below, *Plut.* 1110:

ἡ γλῶττα τῷ κήρυκι τούτῳ γίγνεται.

The distribution of main variants γίγνεται / τέμνεται as attested by the tradition is as follows: γίγνεται RK, Us.l., Vγρ: τέμνεται cett., Kγρ, Su.¹ Wilson is not the only one to adopt the reading γίγνεται: among his predecessors were Holzinger, Bergk and Dindorf.² And yet most editions of the play adopt the reading τέμνεται. At first glance, this reading seems to be supported by the custom to cut the tongue of a sacrificed animal (Ar. *Pax* 1060; *Av.* 1705: Ἡ γλῶττα χωρὶς τέμνεται) and to give it to the priest or other official, including, if he was present, the messenger.³ This reading is the basis of two main interpretations of this passage, which were proposed by the scholiasts and which are preserved in Tzetzes' *Commentary on Aristophanes*.⁴

1. Cario may regret that such a delicacy as the tongue of a sacrificed animal is offered to the messenger of such bad news, cf. *Sch. Ar. Plut.* 1110:

οὐ ματαίως θύομεν αὐτῷ τὰς γλώσσας τοιαῦτα κηρύσσοντι.

But the reading γίγνεται could have exactly the same sense. Moreover, if τέμνεται was the original reading, it is unclear, as Wilson has pointed

¹ N. G. Wilson (ed.), *Aristophanis Fabulae* II (Oxford 2007).

² K. Holzinger, *Kritisch-exegetische Kommentar zu Aristophanes' Plutos* (Wien – Leipzig 1940) 308.

³ In Homeric times, the tongue was sacrificed separately (*Od.* 3. 341). For the practice which existed up to the time of Aristophanes, see: N. Dunbar (ed.), *Aristophanes Birds* (Oxford 1995) 510.

⁴ L. Massa Positano, D. Holwerda, W. J. W. Koster (ed.), *I. Tzetzae Commentarii in Aristophanem: Fasc. I continens prolegomena et commentarium in Plutum* (Groningen 1960).

out, “why γίγνεται should have been added”.⁵ On the contrary one can easily imagine how τέμνεται could have gotten into the text as a gloss.⁶ So γίγνεται as *lectio difficilior* is surely preferable here. But is the meaning of the phrase achieved within the limits of this interpretation really satisfactory in the context of the scene?

According to Holzinger, it is Cario’s constant preoccupation with food that accounts for his statement: he finds it a pity that the delicacy is intended for Hermes.⁷ There are however some obstacles to this approach. Firstly, Cario could not have been the intended recipient of the sacrificed tongue anyway; hence this phrase can have nothing to do with his weakness for food. But even more importantly, in last part of the play Cario, as Olson has observed, “undergoes a radical evolution, as his character as an insolent slave is decisively repudiated and changed”.⁸ In the scene with Hermes he is no more a slave always concerned with his belly but a priest of the new cult. Conversely, Hermes, Cario’s “social equal”, remains a typical slave concerned only with his belly. About one third of their dialogue (*Plut.* 1120–1138) is devoted to a discussion of food, without which Hermes is ready to betray the gods (*Plut.* 1147). Hermes’ slavishness underlines by contrast the dignity of Cario’s new condition.

Some other considerations make me doubt whether Cario’s phrase can imply the sacrificial tongue at all. As Hermes states, from the time Plutus acquired vision there have been no more sacrifices to the gods (*Plut.* 1113 ff.). So the ritual expression accompanying the act of sacrifice would make no sense in the context, and it is very unlikely that Cario is referring to it here. Furthermore, in the ‘gastronomic’ part of his dialog with Cario Hermes mentions his usual food, which he is now lacking (*Plut.* 1120–1122):

εἶχον <...> / πάντ’ ἀγάθ’ <...> οἰνοῦτταν, μέλι, /
ἰσχάδας, ὅς’ εἰκός ἐστιν Ἑρμῆν ἐσθίειν.

Neither this list nor the description of other delicacies which follows (flat-cakes, legs of pork and hot innards, cf. *Plut.* 1126–1130) includes a tongue. Finally, Hermes implores Cario to give him a loaf of bread and

⁵ N. G. Wilson, *Aristophanea: Studies on the Text of Aristophanes* (Oxford 2007) 212.

⁶ Holzinger (n. 2); Wilson (n. 1). If the phrase was conceived as meaning “the tongue is for herald”, τέμνεται could have been added by an erudite who knew the expression ἡ γλῶττα χωρὶς τέμνεται (*Ar. Pax* 1060, *Av.* 1705), which was probably used as a ritual phrase during sacrifices.

⁷ Holzinger (n. 2) 308 f.

⁸ D. Olson, “Cario and the New World of Aristophanes’ *Plutus*”, *TAPA* 119 (1989) 193–199, part. 197.

a piece of meat from the sacrifice, which is being cooked right at the time of the dialog (*Plut.* 1137 f.):

κρέας νεανικὸν
ὦν θεῶθ' ὅμεῖς ἔνδον.

This detail is very important to our purpose. Here, as in the preceding part of the dialogue, there is no mention of the tongue, even though Plutus' followers make a sacrifice in Chremylus' house. Moreover, Hermes is begging for a piece of sacrificial meat from Cario instead of being offered the portion of it (the tongue) that he desires most. But since he is outside the new cult he cannot partake in the sacrificial banquet. This is probably the meaning of Cario's reply to Hermes in *Plut.* 1138: 'Ἄλλ' οὐκ ἐκφορά. The meat from the sacrifice "is not to be taken out" of Chremylus' house which became the sacred precinct of Plutus.⁹ So the only way for Hermes to escape starvation is to be admitted to Chremylus' house as a member of the cult. Thus the text of *Plutus*, as well as of other Aristophanes' comedies, does not support the supposition that the tongue was offered to Hermes. Even if it was, it is highly improbable that Cario could have had it in mind in the context of *Plut.* 1110.

2. The reading τέμνεται admits of another interpretation of the phrase, which involves the tongue not of the sacrificed animal, but that of Cario's addressee Hermes. According to Tzetzes' *Commentary*, this interpretation was already proposed by the scholiasts: *Sch. Ar. Plut.* 1110:

κοπεῖη ἢ γλῶσσα τοῦ ὃς ἡμῖν τοιαῦτα κηρύσσει.

Holzinger rejected this possibility on the grounds that it would equate the indicative τέμνεται to the imperative τεμνέσθω.¹⁰ What constitutes the problem here, however, is not so much the need for an imperative, as one can conceive the present indicative τέμνεται as denoting a usual practice. In this case, the meaning would be "the tongue of the messenger of such a bad news is usually cut out". In fact, it is not the grammar but the notion of this bloodthirsty statement that prevents me from accepting this interpretation (see below). It was however reanimated in the recent edition of *Plutus* by A. Sommerstein who translates the verse as follows: 'this herald needs a tongue cutting out'.¹¹ In the commentary the editor clarifies his thought: in adapting phrases common in sacrifice (ἢ γλῶττα χωρὶς

⁹ For the phrase οὐκ ἐκφορά as a regular expression in sacrificial regulations see: A. Sommerstein (ed.), *Wealth, The Comedies of Aristophanes* XI (Warminster 2001) 211.

¹⁰ Holzinger (n. 2) followed by Wilson (n. 5) 212.

¹¹ Sommerstein (n. 9) 209.

τέμνεται and ἡ γλῶττα τῷ κήρυκι)¹² Cario tells “Hermes that, for bringing so unfriendly a message, his tongue is [i. e. ought to be] cut out”.¹³ I doubt whether by referring to the tongue of a sacrificed animal Cario could have hinted at the tongue of Hermes himself. In fact, Sommerstein invites us to see in the phrase a play on the ambiguity of the Dative τῷ κήρυκι (for the herald / of the herald) and to think that behind this common phrase, if it is indeed common (see nn. 3 and 12), Cario actually conceals the threat to punish Hermes by cutting out his tongue. But a play of the sort would have been possible only if the custom of cutting out the tongue had really existed in Athens of 5th BC as a penalty for a crime. We know that it was widely practiced in medieval Europe, particularly in Byzantium, which may have determined the Byzantine scholiasts’ interpretation accepted by both Tzetzes and modern scholars. However, I have found no evidence for the existence of such a punishment in archaic and classical Greek literature.¹⁴ In the absence of such evidence, the whole case made by Sommerstein looks doubtful.

Thus my conclusion is that we should agree with Wilson in his preference for the reading γίγνεται in *Plut.* 1110. What I find less convincing is Holzinger’s interpretation of this reading as an indication of Cario’s weakness for food. There remains only one other possibility of understanding the text, namely to interpret γλῶττα not as an anatomical organ but as ‘language, speech’. In this case, γλῶττα may be conceived only as Hermes’ speech. What Cario means by this reference may be inferred from the content of Hermes’ speech itself. But to see it more clearly, we need to return to the beginning of the scene.

Hermes comes to Chremylus’ house at the moment when the kingdom of Plutus has already extended over its original limits (Chremylus’ house) and the gods of Olympus begin to suffer from starvation because nobody offers them sacrifices. At the beginning of the play, Chremylus promised to Plutus that when he could see again he would become mightier than

¹² In fact our evidence allows this suggestion only for the former, see above and n. 3.

¹³ Sommerstein (n. 9) 209.

¹⁴ The extirpation of the tongue in *Ar. Eq.* 378 is a particular case connected to the assimilation of Paphlagone to the pig (*Eq.* 375 ff.). Because the tongue is one of the chief seats of pimple-sickness (χαλαζᾶν) among pigs (*Arist. HA.* 7 [8]. 21. 603 b 21–22, cf. R. A. Neil [ed.], *The Knights of Aristophanes* [Cambridge 1901, repr. Hildesheim 1966] 59 f. ad loc.), in treating Paphlagon like a pig for cooking (*Eq.* 375 ff.: ἐμβάλόντες αὐ- / τῷ πάτταλον μαγειρικῶς / εἰς τὸ στόμ’) Demosthenes firstly proposes to pull out its tongue in order to examine it on the subject of the disease. Two cases of “cutting out the tongue” adduced by Herodotus, the mutilation of Masistes’ wife by Amestris in *Hdt.* 9. 112. 5 and cutting out the tongues of Psammetichos’ wives so as to prepare the meal for their children in *Hdt.* 2. 2. 29, clearly reflect Eastern but not Hellenic realities.

Zeus (*Plut.* 124–126). Now, by the time of the Hermes scene, his prediction has come true and Zeus' reign is seriously threatened. Under these circumstances, the arrival of Hermes bringing threatening news from Zeus resembles the appearance of Hermes in the finale of the *Prometheus Desmotes* (further *PD*). The arrival of the divine herald (which happens in other plays of Arisophanes too)¹⁵ is not the only thing that the two scenes have in common. The beginning of the Hermes scene in *Plutus* (*Plut.* 1097–1110) displays a whole cluster of reminiscences of *PD*, which pertain to structure and plot construction.

Compared to Hermes of *PD*, Hermes of *Plutus* is a comically downgraded figure (cf. Prometheus in the *Birds* as compared to Prometheus of the *PD*).¹⁶ When he tried to speak in the harsh manner of Hermes of *PD*, he behaves like a spy (*Plut.* 1099: Σέ τοι λέγω; cf. *PD* 944–946: Σέ <...> λέγω).¹⁷ At the same time, aware of the vulnerability of his position, he is ready to implore Cario (*Plut.* 1100: ὦ Καρίων, ἀνάμεινον). After he has been interrogated by Cario if it was he who was knocking so hard on the door (1100 f.), Hermes only gradually comes to his senses (*Plut.* 1102 ff.: Μὰ Δι', ἀλλ' ἔμελλον <...> ἀλλ' ἐκκάλει...)¹⁸ and finally announces Zeus' threat in the tone that once again reminds us of Hermes of *PD* (*Plut.* 1107: ὦ πόνηρε, cf. *PD* 944 σὲ τὸν σοφιστήν).¹⁹ These fluctuations disappear and Hermes' tone becomes unequivocally ingratiating only after Cario firmly states that the gods will never again receive sacrifices (*Plut.* 1116 f.).

Zeus' message both in *Plutus* and in the *PD* contains a threat to the opposing party, which poses menace to his reign. In *Plutus*, Zeus threatens Plutus' followers (first of all Chremylus and his household) that after having hashed them all up in a bowl, he would throw them into the Barathron (*Plut.* 1108 f.):

εἰς ταὐτὸν ὑμᾶς συγκυκήσας τρύβλιον
ἀπαξάπαντας εἰς τὸ βάραθρον ἐμβαλεῖν.

¹⁵ I'm not inclined to see the influence of Hermes' scene in *PD* on the arrival of Iris in the *Birds* (so Herington) nor in *Peace* where the divine messenger is once more Hermes because in these scenes there are no hints at or relations with the tragedy.

¹⁶ Dunbar (n. 3) 693 f.

¹⁷ This address was probably very harsh (cf. Russian “ребе робору”). Interestingly we do not meet it again nowhere outside these places, not even in Aristophanes' plays.

¹⁸ In this passage the conceding and apologizing intonation changes to the offensive in the limits of one and the same sentence. One can trace this change in the use of two conjunctions ἀλλά: the former is in sharp contrast to the latter.

¹⁹ See my interpretation of the meaning of σοφιστής in *PD* as ‘schemer, deceiver’: V. Mousbahova, “The Meaning of the Terms σοφιστής and σόφισμα in the *Prometheus Bound*”, *Hyperboreus* 13 (2007) 31–50.

In Attic, the word βάραθρον denoted specifically the cleft outside Athens, which served as a place of punishment of criminals (they were thrown into it, cf. Xen. *Hell.* 1. 7. 20).²⁰ Here, in the context highly reminiscent of *PD*, it may hint at Tartarus where Prometheus was thrown in the final cataclysm of the tragedy (*PD* 1050 f.). The threat “to hash up in a bowl” (συγκυκᾶν), which in itself would be rather superfluous before throwing into Barathron, seems to allude to the finale of *PD*. In my view, it is preferable to see in συγκυκᾶν an echo of the cataclysmic commingling of elements, which preceded Prometheus’ disappearance in Tartarus (*PD* 994: κυκάτω πάντα καὶ ταρασσέτω, cf. 1081 ff.).

Thus, despite the obvious comic overtones, the threat announced by Hermes is no laughing matter and has the same meaning as do the words of Hermes in *PD* 952: Ζεὺς τοῖς τοιούτοις οὐχὶ μαλθακίζεται. Both in *Plutus* and in *PD*, Hermes’ speech is followed by an utterance of the opposite side. Prometheus clearly reacts to the insulting tone of the herald with irony (*PD* 953 f.):

σεμνόστομός γε καὶ φρονήματος πλέως
ὁ μῦθος ἐστίν, ὡς θεῶν ὑπηρέτου.

The harshness of Hermes’ speech characterizes him as the gods’ lackey. In other words, one cannot expect the servant of Zeus to speak in a milder style. Cario’s reply to Hermes would sound similar, if we understood γλῶττα in *Plut.* 1110 as ‘speech, language’. Indeed, both Cario and Prometheus react to the threatening tone and content of Hermes’ speech: the speech is characteristic of this herald, i. e. this is exactly what one would expect this kind of herald to say. In this interpretation the definite article ἡ of γλῶττα acquires the notion of demonstrative pronoun just as the article ὁ of μῦθος in *PD* 954 (this speech).²¹ It’s noteworthy that in *PD* there is another statement of the same meaning addressed by Hephaestus to Kratos in the prologue of the tragedy, *PD* 78:

ὁμοία μορφῇ γλῶσσά σου γηρύεται.

“The things that your tongue says” is another way of saying “your speech”, and so Hephaestus says: “Your speech is similar to your aspect”.²²

²⁰ See also Sommerstein (n. 9) 168 ad *Plut.* 431.

²¹ Cf. Aesch. *Sept.* 438 f.: τῶν τοι ματαίων ἀνδράσιν φρονιμάτων / ἡ γλῶσσ’ ἀληθῆς γίγνεται κατήγορος, where the article ἡ of γλῶσσα has the meaning of reflexive pronoun (their own language).

²² Kratos expresses Zeus’ will while Hephaestus moved by pity for kindred god cannot keep from brief utterances against Kratos’ (i. e. Zeus’) violence as if he spoke for the opposite side. That’s why we feel that the sentence cited above could have been said by Prometheus.

The terrible appearance of Kratos is predetermined by his activities as an executor of supreme will. He is no less a zealous servant of Zeus than Hermes. So Hephaestus indirectly states that the style of Kratos' speech, as that of Hermes', is dependent on his occupation, which is exactly what Prometheus says to Hermes with an open contempt.

Thus the proposed interpretation of Cario's sentence not only has two parallels in the text of *PD*²³ but also escapes the difficulties of both traditional approaches to the line: it supports the reading γίγνεται and perfectly conforms to Cario's new character in the last part of the play. If this interpretation is correct, we have sufficient grounds to suppose that the beginning of the Hermes scene in *Plutus* was modeled on the analogous scene in *PD*. The parallelism of the two passages in terms of plot and dramatic composition points in the same direction. Each scene opens the last part of the play where the correlation of forces of two opposite sides has been elucidated and the fate of Zeus is at stake. In the finale of *PD* Zeus temporarily prevails while in *Plutus* he is decisively defeated and the utopia vividly described by Cario (*Plut.* 802 ff.), which was first established only in Chremylus' house, spreads throughout the entire Athenian state (*Plut.* 1178 ff.).

The fact that the context of the Hermes scene in *Plutus* is highly reminiscent of the Hermes scene in *PD* does not seem surprising at all if we take into account the relationship of *Plutus* to tragic Prometheus, which Aristophanes made clear by another series of echoes of *PD* in the beginning of his play. Unfortunately, the influence of *PD* on *Plutus* is largely disregarded by modern readers of the play, with the exception of a few scholars who saw several allusions to *PD* in the scene of *Plutus*' anagnorisis (*Plut.* 78 ff.).²⁴ Below, I discuss only the most probable of them.

Plutus was punished by Zeus for his intention to distribute the wealth justly among the people (to go only to the honest, *Plut.* 87–91). So he suffered, like Prometheus, from his benevolent attitude to the human kind. At the beginning of the play, he is blind and consequently incapable of pursuing his goal. In this sense, he is, like Prometheus, bound (δεσμότης). His and Zeus' fates are as interdependent as Prometheus' and Zeus' are: when *Plutus* can see, Zeus will be deprived of his might. According to *PD*, Zeus will preserve his might only if he concedes to freeing Prometheus

²³ I didn't find any other instance of such an equation of speech style to the kind of one's activity in Greek literature up to the end of 5 BC.

²⁴ H. J. Newiger, *Metapher und Allegorie* (München 1957) 176; C. J. Herington, "Birds and Prometheia", *Phoenix* 17 (1963) 237 n. 9. *Plutus*' similarity to the tragic Prometheus is noted by A. M. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy* (Cambridge 1993) 281 f. Curiously enough, it is mentioned neither in Holzinger's nor in Sommerstein's commentary on the play.

from his bonds. Comparing these two cases we may notice that the conflict, which in *PD–PL* ends with a reconciliation of the sides,²⁵ in *Plutus* is pushed to its logical end, to the change of the divine reign.

In their dialog with Prometheus, which in a sense occupies the central position in the play,²⁶ the Oceanids say something that sounds subversive for a Greek tragedy, *PD* 509 f.:

(ὥς ἐγὼ)
εὐελπίς εἰμι τῶνδ' ἐκ δεσμών ἔτι
λυθέντα μηδὲν μείον ἰσχύσειν Διός.

After hearing Prometheus' monologue, in which he enumerates all his gifts to humankind, the Oceanids suppose that when Prometheus is released from his bonds he will become as mighty as Zeus. Prometheus' report ends with his famous statement in *PD* 506: *πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*, which presents Prometheus as an absolute benefactor of humans. But is it possible that so mighty a hero is not able to liberate himself from his bonds? This contradiction is what causes trouble to the Oceanids. Hence the Oceanids' appeal to Prometheus not to take too much care about mankind but to think about his own release instead (*PD* 507 f.). The lines cited above, which complete this thought, suggest in fact that Prometheus can become mightier than Zeus, because to release oneself in the dramatic situation of *PD*, i. e. against the will of Zeus, means that Prometheus should rebel and put an end to Zeus' rule. Prometheus however knows the future and succumbs to the fate: he should suffer many thousands of years till his reconciliation with Zeus becomes possible. Only then will he be released. So Prometheus prefers the evolutionary process of being released by Zeus to the revolutionary decision to release himself against the will of Zeus. But the idea that somebody may become mightier

²⁵ According to our evidence the reconciliation of Zeus with Prometheus took place in *Prometheus Lyomenos (PL)* which obviously followed *PD*. About the uniquely close connection of these two plays West's statement is eloquent: "if ever two plays were composed together, these two were" (M. L. West, "The Prometheus Trilogy", *JHS* 99 [1979] 130). In my doctoral theses I've discussed it as the matter of plot- and dramatic structure and arrived at the conclusion that while normally even connected dramas are centered each around a separate conflict, *PD* and *PL* present one and the same conflict which culminates at the end of *PD* and has been gradually resolved in *PL* (V. Mousbahova, *Сравнительно-историческое изучение текста и проблемы авторства: на материале трагедии Прометей Прикованный* [*Comparative Historical Study of a Text and Authorship Problem: the Prometheus Desmotes*] [mss.] [St. Petersburg 2010] 16 f.).

²⁶ Prometheus has just finished his report about the past arranged in two monologues where Prometheus related his role in the events of Titanomachia and in salvation of humankind. After this dialogue there are Io scene and related to it Prometheus' prophecies about the future.

than the supreme god seems to have been adopted by Aristophanes and served him as a foundation to build upon it the utopia of *Plutus*.

In *Plutus*, Chremylus addresses the blind god with the words that have more or less the same meaning as *PD* 509 f., see 124–126:

οἷε γὰρ εἶναι τὴν Διὸς τυραννίδα
καὶ τοὺς κεραυνοὺς ἀξιούς τριωβόλου
ἐὰν ἀναβλέψῃς σὺ κἄν μικρὸν χρόνον,

and 128 f.:

ἐγὼ γὰρ ἀποδείξω σε τοῦ Διὸς πολὺ
μείζον δυνάμενον.

Plutus is astonished by the last statement (129: ἐμὲ σύ;), but does not raise any objection (compare Prometheus). On the contrary, his curious inquiry (136, 139, 143, and especially 186: ἐγὼ τοσαῦτα δυνατός εἰμ' εἷς ὢν ποιεῖν;) sets in motion his dialogue with Chremylus and Cario. Its main purpose is to persuade Plutus that he is mightier than Zeus (cf. *Plut.* 128 f. above). One of the most important arguments adduced by Chremylus, *Plut.* 160:

τέχναι δὲ πᾶσαι διὰ σὲ καὶ σοφίσματα
ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἐσθ' ἡύρημένα,

sounds like a citation of Prometheus' formulaic line πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως (*PD* 506, see above).²⁷ It is the most evident verbal echo of *PD* in the comedy and it is all the more surprising that the last commentary to *Plutus* that mentioned it was that by Van Leeuwen.²⁸ It is not mentioned in a recent paper devoted to this particular dialogue, whose author – on the grounds of multiple use in it of the formulaic expression διὰ σέ in the address to Plutus – suggests that it parodies hymnic language.²⁹

²⁷ In the text of monologue which precedes this line we find also the words σοφίσματα (*PD* 459), ἐξηῦρον / ἐξευρεῖν (*PD* 460, 468, 469, 503).

²⁸ J. van Leeuwen (ed.), *Aristophanis Plutus cum prolegomenis et commentariis* (Lugduni Batavorum 1904) 26 ad v. 160: "Immerito Prometheus in scena tragica iactare: "πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως et ἀριθμὸν ἔσχατον σοφισμάτων ἐξηῦρον ἀντοῖς" demonstratum eunt herus et famulus". The relation of *Plutus* to *Prometheus* was, according to Van Leeuwen, rightly observed by Haupt (*ibid.*, Proleg. XVI 1): "Minus longe a scopo aberrans C. G. Haupt anno 1826 in *Quaestionibus Aeschyleis* p. XVII contenderat "Plutum respectu Promethei Aeschylei habito esse scriptum". Quae nucleus certe sincerum habet observatio; vid. infra ad vs. 160 sq. et ad vs. 1108 sq."

²⁹ E. Medda, "Aristophane e un inno a rovescio: la potenza di Pluto in *Plut.* 124–221", *Philologus* 149 (2005) 12–27.

It may be correct, but this is not all. Only if we keep in mind *PD* 506 can we explain the totality of Plutus' benefits and understand its function within the play, which consists in demonstrating that he potentially possesses enough power to replace Zeus as a ruler.

Aristophanes thus turns the situation in *PD* upside down. He begins with the promise that Plutus, when he can see, will be mightier than Zeus, the idea that in *PD* was naturally deduced by the Oceanids from Prometheus' monologue. Then, in order to prove this thesis he adduces, in the manner of an exemplary sophistic exercise, the list of Plutus' benefits to mankind modeled on Prometheus' catalogue. With the help of this short comparative study, we can trace the mechanism of constructing the utopia in *Plutus*, which can shed light on the adaptation of the tragic myth of Prometheus in Aristophanes and, more generally, in Old comedy.

Viktoria Mousbahova
Thessaloniki

Автор отказывается от традиционных интерпретаций *Ar. Plut.* 1110 (ἡ γλῶττα τῷ κήρυκι τοῦτ' ἄν γίγνεται / τέμνεται), основанных на понимании γλῶττα как языка жертвенного животного (как в *Ar. Pax* 1060, *Av.* 1705: ἡ γλῶττα χωρὶς τέμνεται). Предлагается толкование стиха, основанное на засвидетельствованном частью рукописей чтении γίγνεται. Γλῶττα при этом должно пониматься как “язык, речь”. В результате реплика Кариона (“Таков язык у этого посланца”) оказывается близкой по смыслу к реакции Прометея на речь Гермеса в *PD* 95 sq.: в *Плутосе* подразумевается, а в *PD* прямо говорится о том, что содержание и характер речей Гермеса соответствует его должности “слуги” Зевса. Это сходство находит дальнейшее подтверждение в структурно-сюжетным параллелизме обеих сцен (Гермес прибывает в финале с ультиматумом от Зевса, власть которого находится под угрозой). Кроме того, в начале сцены с Гермесом в *Плутосе* обнаруживается ряд пародийных переключек с финалом *PD*. Эти реминисценции хорошо согласуются с давно замеченными, но в последнее время выпавшими из поля зрения ученых чертами сходства между *PD* и *Плутосом* как в сюжете, так и в фигурах заглавных персонажей. Таким образом, можно считать, что важнейшим прототипом аристофановского Плутоса послужил образ Прометея, созданный в трагедии.

MENANDRE ET LE MECHANT LEGALISTE

καλὸν οἱ νόμοι σφόδρ' εἰσὶν· ὁ δ' ὄρων τοὺς νόμους
λίαν ἀκριβῶς συκοφάντης φαίνεται.

(Ménandre, fr. 768 Kassel–Austin PCG)¹

Bien belle chose que les lois! Mais qu'on s'intéresse aux lois
d'un peu trop près, et l'on aura l'air louche.²

Transmis par Stobée (4, 2, 7), ce fragment semble à première vue traduire un sentiment populaire relativement fréquent. C'est l'idée qu'on n'étudie vraiment les lois que pour se donner les moyens de les contourner: *se tutto il codice dovessi leggere, qualche garbuglio si troverà* s'exclame le juriste Bartolo dans les *Noces de Figaro* sur des notes allègres de Mozart. Plus près de nous, dans la célèbre série d'humour politologique de la BBC intitulée *Yes, Prime Minister*, on voit le premier ministre s'exclamer à propos d'une élue récalcitrante: *but she is a lawyer, Bernard: getting around the law is what she is paid for*³...

Il y a donc un fond de "sagesse des nations" dans une moquerie lancée à l'endroit de qui s'occupe des lois, et l'on comprend aisément que Stobée n'ait pas manqué de glaner cette phrase dans une pièce de Ménandre pour l'élever ainsi au rang de maxime à valeur générale. On observera de plus que cette citation se trouve dans le *Florilège* en un point clé du chapitre quatrième, *Sur les lois et les usages* (περὶ νόμων καὶ ἔθων): les six premières citations charrient l'idée uniformément positive d'une loi conçue comme auxiliaire de la justice. Mais la septième citation, la nôtre, semble amorcer un virage dans cette belle série. A partir de ce point, en effet, les maximes choisies tournent autour d'aspects moins iréniques de la

¹ = fr. 545 Koerte.

² Littéralement: *on aura l'air d'un sycophante*. Sur la question des "sycophantes" comme troisième catégorie des connaisseurs des lois (avec les exégètes et les logographes), cf. J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 78 (München 1985) 32 et note 213 (p. 230–231).

³ *Power to the people*, dans *Yes, Prime Minister, series two*, BBC Worldwide Ltd 2005. La tradition britannique est constante sur ce point, et l'on citera comme un classique du genre la cinglante critique formulée par Jonathan Swift dans le cinquième chapitre de la quatrième partie de *Gulliver's Travels* (1726).

loi, telle l'idée de loi du plus fort (n° 8, tiré de l'*Ajax* de Sophocle, v. 666–676), ou encore la possibilité de mettre la loi en discussion (n° 9, tiré du *Timée* de Platon, 17 c – 19 b). On est clairement en marche vers l'aspect négatif: c'est dire que dans ces mots de Ménandre ainsi placés dans une position charnière, on était probablement sensible à une forme de critique perçue comme justifiée.

Cependant, lorsqu'une citation est extraite d'un texte dramatique, il y a dans ce fait lui-même une circonstance qu'on ne saurait négliger: en effet, l'auteur d'une pièce de théâtre s'exprime au travers de personnages dont il ne partage pas nécessairement les opinions; on est même tenté de dire que c'est une condition fondamentale de l'écriture d'un texte dramatique, faute de quoi tous les personnages seraient plus ou moins des doubles de l'auteur. Ainsi, pour s'en tenir à Ménandre, il est évident que les propos tenus par Cnémon dans le *Dyskolos* ne reflètent pas systématiquement l'attitude de Ménandre lui-même à l'égard de l'humanité⁴. La double question qui découle de cette observation est la suivante: peut-on se faire une idée du degré d'adhésion de Ménandre à un propos comme celui-là, et peut-on imaginer quel genre de personnage pouvait être amené à le prononcer?

On commencera par se demander s'il est des personnages de Ménandre auxquels cette critique pourrait s'appliquer. Or, il en est un qui saute aux yeux: Smicrinès, l'oncle cupide du *Bouclier*. Dans cette figure, on a l'impression que Ménandre nous offre l'illustration scénique de l'excès dénoncé dans notre fragment. Lorsque Smicrinès, au début de la pièce, apprend la mort de son neveu (on le croit mort par erreur, le spectateur l'apprendra plus tard), il s'intéresse immédiatement au contenu du butin rapporté de la guerre par le serviteur Daos (questions des vers 83 et 84) et doit se défendre non sans hypocrisie devant les remarques qu'il s'attire à ce propos de la part du bon serviteur (84–85; 89–90):

(Δα) ...ὃ πλείονος,
κληρονόμῃ. (Σμ.) πῶς; οἶμι <μ> ἐρωτᾶν, εἰπέ μοι,
διὰ τοῦτ'; (...)
...(Σμ.) οὐθέν μοι μέλει
τούτων· ἐκεῖνος ὄφελε ζῆν.

⁴ Je dois ici mentionner une expérience qui conduit à la prudence: le philosophe René Schaefer, qui fut l'un de mes excellents maîtres à l'Université de Genève, nous expliquait Sartre en nous mettant en garde justement contre ce qu'il considérait comme une interprétation erronée de la formule "L'enfer c'est les autres" prononcée par un personnage de la pièce intitulée "Huis clos". Selon lui, cette formule ne traduisait pas la pensée de Sartre, mais celle du personnage dans la bouche de qui Sartre l'avait mise, et qui était, du point de vue existentialiste, un personnage "inauthentique", un "salaud". Or, j'ai entendu quelques années plus tard Sartre lui-même, dans une émission radiophonique, déclarer que ce qu'il avait voulu dire en écrivant "Huis clos", c'était que "l'enfer, c'est les autres"...

84–85 (Daos): “...il n’y en a pas plus, monsieur l’héritier”⁵ (Smicrinès):
 “Comment? Crois-tu que je t’interroge pour cette raison-là? ... 89–90
 (Smicrinès): “je m’en moque, j’aimerais mieux qu’il soit en vie”.

Présenté sous un jour négatif, le personnage semble, de surcroît, caractérisé dès l’abord par son nom (“Smicrinès” serait l’équivalent de “Mesquinet” *uel sim.*). Un nom qui semble profiler le personnage (v. 20 sq.), comme le veut sans doute une convention du genre⁶. D’ailleurs, pour qui n’aurait pas encore compris, la déesse Fortune (Τύχη) se charge, dans son prologue retardé, de mettre les choses clairement au point:

114 (...) ὁ γέρων δ’ ὁ πάντ’ ἀνακρίνων ἀρτίως
 γένει μὲν αὐτῷ θεῖός ἐστι πρὸς πατρός,
 πονηρίᾳ δὲ πάντας ἀνθρώπους ὅλως
 ὑπερπέποικεν· κτλ.

“Le vieux qui à l’instant fourrait son nez partout, c’est son oncle paternel (scil. du jeune Cléostratè qui passe pour mort); c’est le plus vil des humains, etc.” (v. 114–116).

A partir de là, le public sait à quoi s’en tenir.

Or, c’est justement là le personnage qui va s’intéresser de près aux lois: à propos de la confiance que l’on peut accorder à un serviteur (v. 154–158), mais ensuite et surtout à propos de la possibilité qui lui est offerte par la loi sur les filles épiclères d’épouser sa nièce, cette dernière présentant l’avantage d’être désormais héritière du butin de guerre (v. 181–187), ce qui va créer une situation dramatique avec le jeune Chairéas. Le bon serviteur Daos doit même se défendre d’entrer dans une discussion juridique avec Smicrinès (200–204) et le poète, à cette occasion, fait sentir clairement de quel côté penche le bon sens. Au deuxième acte, le contraste entre le généreux Chéréstrate et son frère Smicrinès joue sur l’humanité du premier opposée au légalisme intéressé de l’autre. Smicrinès connaît la législation athénienne au point d’être par là même poussé à refuser une solution raisonnable qu’on lui propose (céder sa nièce, garder les biens):

⁵ Pour le découpage et pour la signification, voir les notes *ad loc.* de A. W. Gomme, F. H. Sandbach, *Menander, a Commentary* (Oxford 1973) et de D. C. Beroutsos, *A Commentary on the “Aspis” of Menander, Part One: Lines 1–298* (Göttingen 2005).

⁶ Selon le célèbre fragment de la “Poésie” d’Antiphane, le poète comique doit tout inventer, car ses personnages ne sont justement pas des figures légendaires dont chacun connaîtrait par avance l’histoire, comme c’est le cas dans la tragédie (fr. 189 *PCG*, vol. II [1991] p. 418 = Ath. VI, p. 222). Mais les noms “parlants” constituent souvent une annonce du rôle plus ou moins typé confié au personnage, comme c’est le cas avec Smicrinès.

un enfant non encore conçu pourrait un jour lui intenter un procès (v. 269–273)⁷. Il couronne le passage par l'exigence de faire établir un inventaire écrit du butin rapporté par Daos: c'est la rupture du lien de confiance qu'on s'attendrait à trouver dans une famille. Cette situation sera explicitée dans la première tirade que Smicrinès prononce au début du troisième acte (v. 391–398) et dans laquelle il se félicite que la confiance ait été remplacée par une procédure formelle. Mais le méchant de l'affaire sera finalement piégé par là où il a péché: à malin, malin et demi. La "tragédie" qu'on va mettre en scène, à savoir la mort supposée de son frère Chéréstrate, n'a d'autre but que de démasquer sa cupidité, car la fille de Chéréstrate est également sa nièce, elle serait également épiclère mais beaucoup plus riche que son autre nièce qu'il voulait épouser. La loi est utilisée par Ménandre de manière ambiguë: elle incite le méchant de la pièce à des vilénies, mais elle donne par là même la possibilité de le vaincre avec ses propres armes. On peut interpréter l'ensemble de la trame du *Bouclier* comme une charge contre la loi régissant le mariage des filles épiclères.⁸ Dans le détail, c'est le personnage de Smicrinès qui est chargé de démontrer par son mauvais exemple les dysfonctionnements que cette loi introduit dans le tissu social. C'est lui le "spécialiste", c'est lui le méchant homme.

En existe-t-il d'autres dans ce qui nous reste de Ménandre?

S'il est une comédie dans laquelle on s'attend à l'évocation des lois, c'est bien celle dont le titre évoque à lui seul la législation athénienne, à savoir *l'Arbitrage*. Les protagonistes de la dispute mise en scène au premier acte sont-ils des candidats plausibles comme cibles de la même critique qui semble concerner le Smicrinès du *Bouclier*? Voici en effet Syriscos et Daos, deux personnages qui s'intéressent à des aspects légaux de la situation voulue par le poète: Daos a trouvé un nourrisson abandonné, Syriscos l'a reçu de lui pour l'élever, et l'on se demande à qui appartiennent les objets qui avaient été laissés avec le bébé en signes de possible reconnaissance. Daos prétend que les objets lui reviennent, Syriscos les revendique pour lui. Ils tombent d'accord pour s'en remettre à la procédure athénienne de l'arbitrage (d'où le titre de la pièce, littéralement: *Ceux qui s'en remettent [à un arbitre]*). Le public va donc assister à deux plaidoyers prononcés devant un arbitre, plaidoyers qui rappellent la proximité de la justice athénienne et du théâtre athénien (le pendant du plaidoyer sur scène serait, devant un tribunal, les mises en scène "théâtrales" destinées à apitoyer les juges, un procédé auquel se refuse justement le Socrate de *l'Apologie* de Platon). Or, dans ces plaidoyers, nulle mention ne sera faite d'une quelconque loi, seuls des principes seront mis en avant. Les arguments avancés semblent reposer sur

⁷ E. g. Beroutsos (n. 5) ad 272 sq.

⁸ A. Hurst, "Ménandre et la tragédie", in: E. Handley, A. Hurst (edd.), *Relire Ménandre* (Genève 1990) 120.

le sens commun, jamais sur la législation.⁹ Ainsi, malgré les apparences d'une trame reposant sur une procédure légale, personne n'encourt semble-t-il le reproche de s'intéresser aux lois "de trop près". Il en ira de même lorsque Habrotonon, la courtisane au grand coeur, réfléchira avec Daos sur la conduite à tenir dès lors qu'un anneau qui accompagnait le bébé trouvé semble désigner pour père le jeune Charisios: le souci principal qui anime le personnage de Habrotonon sera et demeurera tout au long de la pièce celui de ne nuire à personne. Une maxime sur les lois, tirée explicitement d'Euripide, viendra même couronner au final la trame de la comédie: le viol par Charisios d'une jeune femme dont il découvre qu'elle est devenue entre temps son épouse légitime correspond à la volonté de la nature, qui se soucie peu des lois: "*La nature l'a voulu, qui n'a cure des lois, elle qui a fait la femme précisément pour cela*" (v. 1123 = Eur. *Augé*, fr. 265 a *TrGF* vol. 5, Kannicht [Göttingen 2004] 335).¹⁰

Ainsi le *Bouclier* nous offre-t-il l'exemple d'un vilain qui s'accroche à la loi, mais que la loi va permettre de berner, cependant que l'*Arbitrage* met en scène une trame dans laquelle les personnages vont s'ingénier à faire prévaloir systématiquement des sentiments de justice et d'humanité. Sur le plan des idées-forces qui animent une action scénique, un mouvement est observable d'une pièce à l'autre, mouvement qui nous éloigne du légalisme au fur et à mesure que les dispositions les plus louables des personnages deviennent déterminantes pour le déroulement de la trame. La position extrême observable dans cette direction chez Ménandre pourrait bien se trouver dans cette comédie de jeunesse qu'est le *Dyscolos*, et si l'on cherche un opposé du Smicrinès du *Bouclier*, un bon candidat n'est autre que le Cnémon du *Dyscolos*.

Voilà un personnage dont le premier geste rapporté consiste à enfreindre une loi élémentaire: celle de l'hospitalité. L'infraction est d'autant plus grave qu'il s'agit d'une loi non-écrite, de celles qui, chez les Athéniens, jouissent d'un prestige particulier (Thuc. 2, 37). Au premier acte en effet (v. 103–111), Pyrrhias rapporte, hors d'haleine, comment il a voulu aborder courtoisement l'irascible paysan Cnémon et comment ce dernier l'a verbalement agressé avant de ramasser une motte de terre pour la lui jeter à la figure. Tout au long de la comédie, sa ligne de conduite va consister à éviter le moindre contact

⁹ On pourrait considérer que l'on a ici l'illustration dramatique d'une observation d'Aristote qu'Austin relève pour sa part à propos du fr. 768: on préfère un arbitrage à un procès, car l'arbitre considère la convenance (ἐπιεικής) cependant qu'un juge considère la loi (*Rhet.* 1, 13, 1374 b 19–23). Cf. également Triantaphyllopoulos (n. 2) 17 et note 12 (p. 145–146).

¹⁰ Sur le rapport d'Euripide et de Ménandre notamment dans ce cas, cf. I. Karamanou, "Euripides' *Alcmeon in Corinth* and Menander's *Periceirromene*: similarities in theme and structure", in: *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos II* (Madrid 2003) 343.

avec ses semblables. Nul besoin de lois pour qui vit à l'écart: Cnémon ne l'ignore pas, lui qui repousse le cuisinier Sicôn en soulignant le fait qu'il n'a pas conclu de contrat (συμβόλαιον) avec lui (v. 469–470). Pourtant, au moment où les événements le contraignent à reconnaître qu'il a besoin de la société pour survivre, – lorsqu'on le tire du puits dans lequel il est tombé –, il démontrera une connaissance certaine des lois athéniennes (v. 730–739). Cette connaissance, cependant, ne sera pas utilisée à son profit, et c'est ce qui le distingue d'un Smicrinès. Il s'en remet complètement à Gorgias, le jeune frère utérin de sa fille, pour prendre soin d'un héritage qui ne lui importe plus dès lors qu'il sent sa fin prochaine. Loin de chercher à tirer personnellement profit de sa connaissance des lois, Cnémon se montre au contraire heureux de pouvoir s'en tenir éloigné au moment où il renonce à tout. Gorgias fonctionnera comme une sorte de paravent entre lui et la société, et c'est donc Gorgias qui appliquera les dispositions légales requises.¹¹ Ménandre ne manque pas l'occasion de faire affirmer à Cnémon que le monde serait meilleur si tout le monde se conduisait comme lui, ce qui contribue à donner une présence dramatique au personnage: il ne se convertit pas à la vie en société, même s'il en reconnaît l'utilité. Or, le monde serait meilleur parce qu'il n'y aurait plus ni guerre ni tribunaux (v. 741–747), et par conséquent, est-on tenté de dire, ni de ces lecteurs trop empressés des lois que sont les “sycophantes”. On a l'impression d'être dans la ligne exacte d'une autre sentence de Ménandre rapportée par Stobée: *Si tu es juste, c'est ton caractère qui te sert de loi*¹². Le sentiment personnel de la justice surpasse le contenu des lois et vient le remplacer avantageusement: qui ne fait aucun mal n'a besoin d'aucune loi disait déjà Antiphane.¹³

Passons des personnages au poète lui-même. On ne saurait écarter la question qui se pose à son propos: en effet, s'il peut être considéré comme plausible que Ménandre milite pour un genre comique capable de s'en prendre à des principes fondamentaux de la législation, n'entre-t-il pas dans la catégorie de ceux qui regardent les lois d'un peu trop près? Et ne tombe-t-il pas sous le coup de sa propre maxime?

Les trois comédies du codex Bodmer ont ceci de commun qu'elles s'en prennent toutes trois à des principes qui régissent des aspects du droit

¹¹ N. Zagagi, *The Comedy of Menander, Convention, Variation & Originality* (London 1994) 107, observe justement que la situation de Cnémon retombe dans la légalité.

¹² δίκαιος ἂν ᾦς, τῷ τρόπῳ χρήσει νόμῳ (Stob. 3, 9, 6).

¹³ ὁ μὴδὲν ἀδικῶν οὐδενὸς δεῖται νόμου (Antiphane, fr. 281 PCG II [1991] 468). Encore un lieu commun de la sagesse des nations, que l'on retrouvera souvent: e. g. Montaigne, *Essais*, 2, 12 *Apologie de Raimond Sebond*: “Ceux qui reviennent de ce monde nouveau, qui a été découvert du temps de nos peres par les Espagnols, nous peuvent tesmoigner combien ces nations, sans magistrats et sans loy, vivent plus legitiement et plus reglement que les nostres (...)”.

attique.¹⁴ Légitimité des enfants,¹⁵ adoption et concubinage¹⁶ dans *La Samienne*, usages matrimoniaux et catégories sociales dans *Le Dyscolos*, loi sur les filles épiclères dans *Le Bouclier*. On constate cependant qu'une seule des trois comporte un personnage dont on pourrait dire qu'il regarde les lois de trop près, à savoir *Le Bouclier* avec son personnage de Smicrinès. Or, le poète, dans ce cas, est intéressé par l'attaque qu'il dirige contre la loi sur les filles épiclères, et ce qui lui sert d'argument, c'est le mauvais usage qu'on peut en faire, comme l'illustre le comportement de Smicrinès. Dans les deux autres comédies, même si l'on admet que ce sont également les fondements des lois qui sont l'objet de la critique, la différence est patente: Ménandre n'a pas besoin, dans ces deux autres trames, de personnages qui se réfèreraient explicitement aux lois pour tenter d'en tirer un avantage personnel.

On retrouve un usage différencié du recours aux lois dans d'autres comédies. Parmi celles dont il nous reste des fragments significatifs, on mentionnera celles qui l'utilisent comme un mécanisme de l'action (*Le Carthaginois*, *Fabula incerta*¹⁷). Pourtant, même si Ménandre fait dire à tel personnage qu'il faut enfreindre la justice pour s'enrichir rapidement (*Le flatteur*, 43–45), rien n'indique que cette infraction repose sur un usage dévoyé des lois.

Il est clair, cependant, que lorsqu'il discute le fonctionnement des lois et des usages, le poète se fixe pour objectif d'améliorer la société à laquelle il s'adresse dans le cadre des fêtes de Dionysos, non de tirer un profit personnel d'une connaissance des lois qui permettrait d'en faire un usage dévoyé. Il ne tombe donc pas sous le coup de la critique qu'il adresse à ceux qui s'intéressent au sujet de trop près: il n'y recherche aucun avantage comparable à ceux qu'y trouveraient les "sycophantes" de notre fragment. Ces derniers, en effet, ne se définissent pas par le fait qu'ils regarderaient les lois de près avec des intentions touchant à la réflexion sociale et, accessoirement, à l'éducation du public.

On doit se demander, enfin, quel type de personnage ménandréen prononce la formule retenue par Stobée, quel type d'action scénique on est en droit de supposer pour motiver une telle déclaration. Une scène peut ici

¹⁴ Hurst (n. 8), 120–122.

¹⁵ Cf. Zagagi (n. 11) 120–121.

¹⁶ On peut dire que Ménandre fait agir les personnages de la *Samienne* dans le cadre des lois; c'est le cas lorsque Moschion attend l'approbation de Déméas, ou lorsque Déméas chasse sa concubine Chrysis; voir à ce sujet Zagagi (n. 11), respectivement p. 115 et p. 126–127. Cela ne fait que conforter sa mise en cause des fondements mêmes de ces lois.

¹⁷ Ce dernier cas offre un usage intéressant de la loi: elle s'y trouve utilisée comme élément d'une tromperie qui doit aboutir à l'heureux résultat du mariage final. La loi est ainsi le ressort d'un mensonge, mais le résultat est accepté par tous au bout du compte.

nous servir d'analogie dans ce qui est conservé de Ménandre: la scène au cours de laquelle le jeune Moschion, fâché d'avoir été soupçonné par son père adoptif Déméas, feint de partir pour la guerre (*La Samienne*, 616 sqq.). Le public sait que Moschion n'en fera rien, mais Déméas est présenté comme un père adoptif qui croit vraiment à la comédie qu'on lui joue, et qui va tenter de dissuader Moschion de partir s'engager comme mercenaire. Il lui tient un discours dont l'état de conservation permet de dire qu'il est émaillé d'au moins deux maximes de valeur générale: la première est de ne pas oublier tous les bienfaits reçus en ne songeant qu'à une seule erreur commise un seul jour (709–710), la seconde que montrer de l'empressement à se laisser persuader par un père vaut mieux que de résister à ses raisons (711–712). Habilement, Ménandre conduit alors l'action de telle manière que Moschion pourra ironiser sur ces "belles maximes" en les traitant de "philosophie", ce qui revient à dire que ce sont de vaines paroles (725), et tout s'achèvera par le mariage souhaité depuis le début de la comédie.

On observera que de manière assez proche, les belles déclarations sur la solidarité humaine et sur la paix sociale prononcées par Cnémon dans le *Dyscolos* (717; 743–745) arrivent elles aussi dans un contexte d'opposition entre des personnages (ici, c'est Gorgias qui tentait de persuader Cnémon de changer son style de vie solitaire). Dans les deux cas, le personnage central ne se convertira pas: Cnémon ne se réconcilie pas avec l'humanité (*Dysc.* 746–747) malgré ce qu'il vient d'annoncer lui-même, Moschion ne s'avouera pas vaincu par le raisonnement de Déméas et jouera celui que les faits seuls peuvent convaincre, – en l'occurrence l'arrivée de la future épouse –, le reste n'étant que "philosophie" (*Sam.* 724–725).

Ces deux cas nous mettent sur la voie de deux observations: une maxime importante se trouve dans la bouche de quelqu'un qui est pris dans une situation dramatique d'opposition avec un autre personnage; cette maxime importante n'entraîne pas nécessairement la "conversion" de l'interlocuteur. On a même l'impression qu'une telle conversion constituerait une faiblesse de la construction dramatique, de la "consistance" des figures scéniques mises en œuvre. La maxime s'adresse donc bien davantage au public, invité à la cueillir au passage pour en faire son bien.

Dans notre cas, il faudrait imaginer un personnage qui se trouve opposé sur scène à un "légaliste" (et non pas, par exemple, un personnage qui voudrait se soustraire aux lois en plaçant qu'il ne faudrait pas les regarder de trop près). Ce personnage serait exposé publiquement à cette "bonne parole", comme Moschion écoutant Déméas ou comme Cnémon reconnaissant qu'il s'est trompé,¹⁸ mais demeurerait égal à lui-même jusqu'au bout.

¹⁸ L'ultime ruse scénique de Ménandre pourrait bien être ici le fait que le misanthrope n'aura pas besoin de ses semblables, même pour se servir à lui-même les vérités de la solidarité sociale...

Or, c'est à peu près ainsi que se déroulerait peut-être, dans ses grandes lignes, une scène entre Smicrinès et Chéréstrate dans la fin perdue du *Bouclier*. La déclaration initiale de la déesse Fortune selon laquelle Smicrinès ne changera rien à sa manière d'être malgré les déboires qui l'attendent (*Asp.* 143–146) conviendrait parfaitement à l'encadrement dramatique tel qu'il est observable dans les deux cas de *La Samienne* et du *Dyscolos*. En outre, la façon dont la maxime ne sert finalement de rien dans ces deux cas pour convertir un personnage de la pièce, mais constitue avant tout un message envoyé au public permettrait de penser que le fragment 768 reflète bien la pensée de Ménandre, et non celle d'un personnage dont il désapprouverait l'attitude.

On n'avancera pas avec trop d'assurance, cependant, l'hypothèse que le fragment 768 de Ménandre ferait partie de la partie perdue de notre texte du *Bouclier*: même s'il est possible d'y songer, la partie considérable de l'œuvre perdue de Ménandre laisse ouvertes bien d'autres possibilités d'insertion, et l'on concédera que s'en tenir à l'infime partie conservée serait bien imprudent.

André Hurst
Université de Genève

В статье разбирается фрагмент Менандра (fr. 768 Austin PCG = fr. 545 Koerte) на фоне других мест из его наследия, где поднимается вопрос о справедливости следования букве закона и о критике отдельных афинских законов. Автор приходит к выводу, что разбираемый фрагмент, скорее всего, отражает авторскую позицию и не вложен в уста персонажа, взглядам которого автор не сочувствует. Оппонентом персонажа, произносящего стихи фрагмента, был, вероятно, напротив, “буквалист-законник”, похожий на Смикрина в “Щите”.

UNFREIWILLIGES SPIEL IM SPIEL. ZU EINEM WENIG BEACHTETEN DRAMATISCHEN MOTIV*

Von der klassischen Antike bis in die neueste Zeit haben Bühnendichter in ihre Stücke dramatische Elemente einer 'zweiten Ebene' eingelegt: Theater auf dem Theater. Der Umfang dieser Einlagen ist unterschiedlich, von kurzen Szenen bis zu abgeschlossenen kleinen Dramen. Hier wird – der Fiktion nach – nicht für das Publikum im Theatersaal, sondern primär für eine oder mehrere der Bühnenfiguren gespielt. Dieses 'Spiel im Spiel' hat immer wieder die Aufmerksamkeit der Interpreten gefunden; zahllose Bücher und Abhandlungen sind dem Theater auf dem Theater gewidmet. Das Phänomen scheint erschöpfend behandelt.¹

Eine seltene Sonderform aber ist, soweit ich sehe, bisher kaum beachtet worden: In der Regel ist das 'Spiel im Spiel' als solches geplant und angekündigt; die Spieler kennen ihren Part und sind sich seiner bewusst. In einigen Fällen jedoch wird eine solche Rolle gespielt, ohne dass der Spieler das gewollt hat, gelegentlich ohne dass er es überhaupt bemerkt: unfreiwilliges Spiel im Spiel. Das Publikum hingegen weiß, was geschieht, und das gibt diesen Szenen einen besonderen Reiz. Man mag sich fragen, ob hier wirklich vom 'Spiel' im Spiel gesprochen werden kann, denn Spielen

* Die folgenden Überlegungen gehen zurück auf einen Vortrag, den ich auf dem Symposium "Terenz und die Tradition des Stegreifspiels" (Freiburg i. Br. 1996) gehalten habe. Die Veröffentlichung des Sammelbandes war begonnen, ist aber aus mir unbekannten Gründen gescheitert. Seitdem wurde mein Material ergänzt, die Thesen weiter durchdacht und teilweise revidiert. Ich freue mich, sie nun in völlig neuer Form dem Dramenkenner Alexander Gavrilov als Geburtstagsgruß zu unterbreiten.

¹ Siehe u. a. M. Schmeling, *Das Spiel im Spiel. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturkritik* (Rheinfelden 1977); G. Forestier, *Le théâtre dans le théâtre sur la scène française du XVIIe siècle* (Genf 1981); K. Schöpflin, *Theater im Drama bei Shakespeare und auf der englischen Bühne seiner Zeit* (Hamburg, Phil. Diss. 1988), erw. Fassung: *Theater im Theater. Formen und Funktionen eines dramatischen Phänomens im Wandel* (Frankfurt a. M. u. a. 1993); F. Sick, "Theater – Illusion – Publikum", in: A. Maier (Hg.), *Theater und Publikum im englischen Barock* (Frankfurt a. M. 2002) 77–94; zur hellenistisch-römischen Komödie: J. Blänsdorf, "Die Komödienintrige als Spiel im Spiel", *Antike und Abendland* 28 (1982) 131–154; P. Riemer, *Das Spiel im Spiel. Studien zum plautinischen Agon in 'Trinummus' und 'Rudens'* (Stuttgart – Leipzig 1996) – alle mit älterer und weiterführender Literatur.

ist ja gemeinhin ein bewusstes Handeln. Aber wie unsere Beispiele zeigen werden, unterscheidet sich die unfreiwillig gespielte Rolle im Wortlaut und in der Wirkung kaum von einer geplanten, und in beiden Fällen geht es um die Vorspiegelung falscher Tatsachen und falscher Umstände. So mag es denn beim gut eingeführten Terminus bleiben.

I

Beim ersten Typ, der hier vorgestellt werden soll, wird einem Unbeteiligten eine Rolle angedichtet, von der dieser gar nichts bemerkt. Es liegt auf der Hand, dass es Szenen dieser Art nur unter ganz besonderen Umständen oder durch glücklichen Zufall geben kann. Darum sind sie in der Regel nur kurz. Es handelt sich um einen besonders kühnen Fall von Intrige.² Jede Intrige birgt ein Risiko für den Intriganten. Es gibt jedoch Abstufungen der Gefahr:

– Wenn eine Lügengeschichte lediglich erzählt wird, ist ein Rückzug und eine Änderung der Strategie verhältnismäßig leicht: Man kann sich auf ein Missverständnis berufen, auf unzuverlässige Informationen und ähnliches.

– Schwieriger ist es, wenn der Betrug in Szene gesetzt wird,³ wie z. B. beim Auftritt des falschen Harpax in Plautus' *Pseudolus* (916–1016): Entweder der Kuppler Ballio lässt sich täuschen – dann ist alles gewonnen; oder Ballio durchschaut den Schwindel – dann ist nichts mehr zu retten. Hier hängt alles an der Improvisationskunst des Betrügers. Er muss blitzschnell jede noch so unerwartete Situation erfassen und meistern. Simia als falscher Harpax macht das ganz trefflich, aber er hat sich fahrlässigerweise den Namen des Soldaten, in dessen Auftrag er angeblich vor Ballio steht, nicht sagen lassen. Als der Kuppler misstrauisch nach dem Namen fragt, stockt dem lauschenden Pseudolus (und wohl auch dem mitfühlenden Zuschauer) der Atem (984–986): ... *perii! nunc homo in medio luto est; / nomen nescit, haeret haec res* ...; ... 'verflucht, jetzt steckt der Kerl fest im Schlamm: den Namen kennt er nicht, die Sache stockt.' Da kehrt Simia mit bodenloser Frechheit den Spieß um und verlangt, Ballio solle ihm den Namen nennen, damit er, 'Harpax', sicher sei, den echten Ballio vor sich zu haben und keinen Betrüger. Jetzt ist der Karren aus dem Dreck wieder heraus, und die Intrige nimmt ihren Fortgang.

² Vortrefflicher Überblick: A. Dieterle, *Die Strukturelemente der Intrige in der griechisch-römischen Komödie* (Amsterdam 1980).

³ Meist geschieht das mit Hilfe einer geeigneten Verkleidung; dazu Verf., "Verkleidungsintrigen", in: E. Stärk, G. Vogt-Spira (Hg.), *Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag* (Hildesheim 2000) 267–286.

– Noch schwieriger und für den Intriganten gefährlicher ist das eben skizzierte unfreiwillige Spiel im Spiel: Der Schwindler benutzt einen ahnungslosen Dritten, um dem Opfer einen falschen Sachverhalt vorzuspiegeln. Er dichtet dem ahnungslosen Mitspieler eine falsche Identität an, deutet, wenn es sich so ergibt, seine Worte anders als sie gemeint sind, kurz: er lässt den Dritten eine Rolle spielen, ohne dass dieser es merkt. Die Gefahr des Scheiterns ist besonders groß. Sie lauert ja von zwei Seiten: Nicht nur das eigentliche Opfer kann den Betrug wittern; auch der ‘mitspielende’ Dritte kann entdecken, dass er unwissentlich, gegen seinen Willen oder gar gegen sein Interesse für einen Schwindel missbraucht wird. Auf der anderen Seite steht der Intrigant, wenn sein kühnes Spiel gelingt, als ein wahrer Meister seiner Kunst da.

Unser erstes Beispiel ist der Auftritt des Soldaten in Plautus’ *Bacchides* (844–904). Chrysalus, einer der für Plautus typischen ‘schlaunen Sklaven’ (*servi callidi*),⁴ ist im Gespräch mit seinem Herrn Nicobulus; er hat ihm das Märchen aufgebunden, sein Sohn habe ein Verhältnis mit einer verheirateten Frau: er schwebe in akuter Gefahr, aber mit Geld könne man die Sache schon regeln. Der Alte ist mit Recht misstrauisch: In Wahrheit ist es eine Hetäre mit der sich der Sohn gerade im Haus vergnügt. Da kommt der Kriegsmann Cleomachus polternd und täppisch daher, um sein Recht an eben dieser Dame durchzusetzen, für deren Dienste er schon bezahlt hat. Chrysalus erkennt sofort die hochwillkommene Gelegenheit (844 ... *per tempus hic venit miles mihi*; ‘gerade zur rechten Zeit für mich kommt da der Soldat daher’) und macht seinem alten Herrn Nicobulus weis, der in seinem Zorn so gefährlich aussehende wilde Kerl sei der rechtmäßige Ehemann der Geliebten seines Sohnes (851). Das ist kühn, denn Chrysalus hat ja keinen Einfluss darauf, was Cleomachus noch sagen wird. Wie wir sogleich sehen werden, sagt er denn auch etwas, das Nicobulus hätte stutzig machen müssen – aber der überhört es. Plautinische Sklaven haben nicht nur ein kräftiges Selbstvertrauen sondern meist auch Glück. So prophezeit Chrysalus kühn, Nicobulus werde schon bald selbst feststellen können, dass die Geliebte seines Sohnes nicht etwa eine Hetäre, sondern in der Tat eine ehrbare verheiratete Frau sei (840, 853). Und wirklich drückt sich Cleomachus in der Unterredung so vollendet zweideutig aus, dass der Betrug gelingt. Chrysalus muss nicht einmal lügen, denn *mulier* und *vir* können sowohl auf eine legitime Ehe wie auf ein ganz lockeres Verhältnis bezogen werden.

⁴ Überblick bei W. G. Arnott, “Young Lovers and Confidence Tricksters”, *University of Leeds Review* 13 (1970) 1–18; H.-D. Blume, “Vir malus dicendi peritus. Von wortgewandten Komödiensklaven”, in: *Festschrift A. Weische* (Wiesbaden 1997) 5–11.

Zum einzelnen: Ziel des Betruges ist es, Nicobulus zur Zahlung einer bestimmten Summe zu veranlassen. Dafür genügt es nicht, ihm den angeblichen Ehemann nur zu zeigen; Nicobulus muss mit ihm ins Gespräch kommen und handelseinig werden. Es ist ein schändlicher Handel, den Chrysalus vorschlägt: Der 'Ehemann' soll durch Geld beschwichtigt werden und dann Ruhe geben (nach dem Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches von 1871 ist das 'schwere Kuppelei'). Aber Nicobulus geht aus Sorge um das Leben seines Sohnes gerne darauf ein. Ganz wie Chrysalus es sich gewünscht hat, stellt der Soldat seine Forderung auf: 200 Philippstaler verlangt er (868–869): *nunc nisi ducenti Philippi redduntur mihi, / iam illorum ego animam amborum exsorbebo oppido*; wenn er die nicht erhalte, werde er beiden, Vater und Sohn, den Garaus machen (wörtlich: 'die Seele ausschlürfen'). Nicobulus ist so beeindruckt, dass er nicht genau hinhört. Der angebliche Ehemann gebraucht ein Wort, das nun gar nicht zu seiner 'Rolle' passt: er spricht von einer 'Rückgabe' der 200 Taler, und damit könnte der Status der jungen Frau für Nicobulus eigentlich klar sein. Wir stellen uns vor, dass Chrysalus an dieser Stelle erschrocken zusammenzuckt. Aber sein Plan geht auf. Er erklärt dem Soldaten, Nicobulus sei zur Zahlung bereit – selbstverständlich ohne zu sagen, von welcher Voraussetzung Nicobulus ausgeht. Er sagt nur (877): 'Der da steht, der ist der Vater des jungen Mannes; er ist bereit, dir 200 Philippstaler zu zahlen.' Bezeichnenderweise fügt er, als die kurzen Verhandlungen abgeschlossen sind, hinzu (878): *ceterum verbum sat est*, 'bei diesem einen Wort sollte man es belassen.' Das 'eine Wort' ist die förmliche *sponsio* in Frage und Antwort, die im römischen Recht einen verbindlichen Anspruch begründet. Wir verstehen gut, warum Chrysalus darauf dringt, kein weiteres Wort zu reden – riesengroß ist ja die Gefahr, dass Cleomachus den wahren Status der Frau erwähnt, und dann würde Nicobulus nicht mehr daran denken zu zahlen. Der Rat wird befolgt; das Gespräch zwischen dem Soldaten und dem besorgten Vater bleibt auf die reine Formel beschränkt: durchaus überzeugend, denn Nicobulus schlottert vor Angst, und Cleomachus ist, abgesehen von seinen Zornesausbrüchen, kein Mann vieler Worte.

In einer vergleichbaren Szenenfolge der *Mostellaria* besteht für den Intriganten ein noch größeres Risiko.⁵ Nach der Rückkehr von einer längeren Reise findet Theopropides sein Haus scheinbar verwaist und fest verschlossen (431–456). Der erfindungsreiche Sklave Tranio erklärt, ein gefährliches Gespenst treibe sein Unwesen im Hause; deshalb seien der Sohn Philolaches und alles Gesinde schon seit längerem ausgezogen (460–471). In Wahrheit zecht der Sohn im väterlichen Haus mit Freunden

⁵ Gute Interpretation bei Blänsdorf (o. Anm. 1) 141–144.

und Hetären. Eine weitere Überraschung für den armen Rückkehrer: Ein Wucherer taucht auf, um vom jungen Philolaches Zinsen einzutreiben für ein Darlehen, von dem der Vater nie gehört hat. Der Zuschauer weiß, dass das Geld verprasst worden ist, Theopropides ahnt es. Aber auch hier hat Tranio eine Erklärung bereit, die der am Geld leidenschaftlich interessierte Vater gern und deshalb auch gutgläubig hört: Sein Sohn habe ein Ersatzhaus gekauft, zu einem äußerst günstigen Preis, und dafür bereits angezahlt... (636–648). Verständlicherweise möchte der Alte nun seinen neuen Besitz möglichst bald sehen. In welcher Gegend sich denn das neuerworbene Anwesen befinde, fragt er neugierig. Tranio windet sich in neuer Verlegenheit (660–663); dann folgt er tollkühn einer spontanen Eingebung (665–666), zeigt auf das zweite auf der Bühne sichtbare Haus und behauptet, ‘dieses da’ sei es, das prächtige Haus des reichen Nachbarn Simo. Theopropides dringt jetzt erst recht auf eine sofortige Besichtigung. Eine Begegnung des angeblichen Verkäufers mit dem angeblichen Käufer ist unausweichlich. Nun muss Tranio gewaltig improvisieren, sich immer wieder Neues einfallen lassen, um immer wieder neue Gefahren zu meistern. Wir können die köstliche Szene hier nicht im einzelnen betrachten; nur soviel sei als charakteristisch für den Typ festgestellt, dass Tranio beide Alten in geschicktester Weise präpariert: Dem angeblichen Verkäufer Simo erzählt er, sein Herr habe Bauabsichten und wolle sich von Simos schönem Haus anregen lassen; Theopropides wird in geheuchelter Einfühlsamkeit nahegelegt, er möge sich bitte nicht zu sehr als neuer Besitzer aufspielen; Simo bedauere es bereits bitter verkauft zu haben; am besten sei es, das Thema ganz zu meiden.⁶ Das entspricht funktional der zuvor betrachteten Empfehlung des Chrysalus: ‘...nur kein Wort zuviel’, *verbum sat est*.

Halten wir fest: Beim eben betrachteten Typ (I) des Spiels im Spiel sind drei Personen beteiligt: der Intrigant, das Intrigenopfer und der ahnungslose ‘Spieler’, der weder der einen noch der anderen Seite angehört, der als bloßes Werkzeug fungiert.

II

Auch beim nächsten Typ gibt es die drei gleichen Funktionsträger; aber hier ist das ‘Werkzeug’ nicht neutral, sondern steht auf der Seite des Intriganten. Das scheint paradox, denn wenn Intrigant und der als ‘Werkzeug’ fungierende ‘Spieler’ die gleichen Interessen verfolgen, erwartet man,

⁶ Treffend Blänsdorf (o. Anm. 1) 142: (Tranio) “lässt (Simo und Theopropides) eine Rolle spielen”; sie “werden unwissentlich in das ... Spiel hineingezogen”. Blänsdorf geht diesem Motiv jedoch nicht weiter nach.

dass die beiden gemeinsam planen und in bewusster Übereinstimmung agieren. In der Regel ist das auch so: da gibt es kein unfreiwilliges und unbewusstes Spiel im Spiel. Aber es kommt vor, dass der Intrigant seinen Helfer absichtlich nur unvollkommen oder gar nicht in seinen Plan einweiht, und dann kann er mit ihm verfahren wie mit einem Unbeteiligten, ihm eine Rolle aufdrängen, die dieser dann unfreiwillig oder gar völlig unbewusst spielt.

Ein erstes Beispiel: In Terenz' *Andria* lieben die arme Glycerium und der reiche Pamphilus einander herzlich und innig. Glycerium gebiert ihrem Geliebten einen Sohn. Die Liebenden wollen nur zu gerne heiraten; aber Pamphilus' Vater ist dagegen, denn er hat andere Pläne: Sein Sohn soll mit einer Tochter des reichen Chremes die Ehe eingehen. Pamphilus hat aus taktischen Gründen törichterweise sein Einverständnis gegeben. Nun gibt es nur noch einen Ausweg: Alle Welt soll erfahren, vor allem der unerwünschte potentielle Schwiegervater Chremes, dass Pamphilus eine andere liebt und schon Vater geworden ist. Dieses Ziel verfolgen nicht nur die beiden jungen Leute, sondern auch ihre jeweiligen Vertrauten: der intrigierende Sklave Davus und Glyceriums treue Magd Mysis. Diese legt auf Davus' Geheiß das Neugeborene dem Pamphilus vor die Haustür, um damit seine Vaterschaft allgemein und vor allem Pamphilus' Vater Simo kundzutun. Da kommt zufällig Chremes daher – wie gerufen, sollte man meinen, denn selbstverständlich soll auch er von der Existenz des Kindes wissen. Aber Davus ändert seinen Plan (733), um eine noch stärkere Wirkung zu erzielen. Er weist Mysis an, auf alles, was er sagen werde, einfach zu reagieren (735, *tu ut subservias*). Mysis weiß nicht, was sie davon halten soll, und im folgenden Dialog mit Davus, dem Chremes interessiert lauscht (ab 746), versteht sie gar nichts mehr.⁷ Davus scheint geradezu zur Gegenseite abgefallen zu sein! Er beschuldigt Glycerium und sie selbst des Betrugs: die Frauen wollten dem armen unschuldigen Pamphilus ein Kind unterschieben... In ihrer Verzweiflung protestiert Mysis laut und

⁷ Formal verwandt ist eine Szene aus Terenz' *Phormio* (769–819). Zwei ältere Brüder, Chremes und Menedemus, waren übereingekommen, einem Erpresser eine größere Summe zu zahlen, um einer peinlichen Situation zu entkommen. Kurz darauf ändert sich die Lage von Grund auf: die beabsichtigte Zahlung erweist sich als kapitaler Fehler. Chremes hat das gerade seinem Bruder angedeutet; da bemerkt er, dass seine Gattin zuhört, und kann keine nähere Erläuterung geben. Für Menedemus bleibt die so plötzlich veränderte Haltung des Bruders unbegreiflich, und er reagiert wie Mysis in der *Andria*. Wiederholt fragt er den Bruder, ob er den Verstand verloren habe (801, 802, 806, mit wörtlichen Anklängen an *Andria* 749 und 753). Aber im Gegensatz zur *Andria*-Szene lässt Chremes den Bruder vor der Gattin keine Rolle spielen: er will ihn nur zum Schweigen bringen, zuerst durch ein unbeholfen beschwichtigendes *iam recte*, 'ist schon recht'.

überzeugend – mit Erfolg, denn Chremes entscheidet sich richtig; er glaubt Mysis und hat keine Zweifel an Pamphilus' Vaterschaft; nie und nimmer wird er ihn als Schwiegersohn akzeptieren. Nach Chremes' Abgang gibt Davus Mysis eine Erklärung: er habe sie absichtlich in Zorn und Verzweiflung versetzt, da sie so viel überzeugender habe wirken können (794–795): *paullum interesse censes ex animo omnia, / ut fert natura, facias an de industria?*; 'ja, meinst du denn, es sei nur ein kleiner Unterschied, ob du aus dem Herzen heraus handelst, oder mit (schauspielerischer) Bemühung?'⁸ Ein hochinteressanter Satz. Gern wüsste man, ob Terenz sich dazu bekannt hat. Diderot und Brecht wären kaum damit einverstanden,⁹ doch die vieldiskutierte Frage nach der 'sensibilité' oder der 'Einfühlung' soll hier beiseite bleiben. Halten wir fest: Davus hat Mysis Komödie spielen lassen, ohne dass sie es bemerkte. Diese Szene stimmt mit den zuvor betrachteten darin überein, dass eine Person, der Intrigant, der die Fäden in der Hand hat, eine andere Person in eine Rolle drängt, um beim 'Opfer' der Intrige eine bestimmte Wirkung zu erzielen. Davus benutzt Mysis als ein Werkzeug, ebenso wie Chrysalus den Soldaten und Tranio den gutmütigen Nachbarn Simo. Aber die Davus-Mysis-Szene ist von den zuvor betrachteten Fällen auch wieder in charakteristischer Weise verschieden. Beide, Davus und Mysis, sind ihrer Herrschaft treu ergeben und stehen grundsätzlich auf der gleichen Seite; sie vertrauen einander, auch wenn das Vertrauen auf eine harte Probe gestellt wird. Mysis ist gewillt, gemeinsam mit dem von ihr als überlegen empfundenen Davus zu intrigieren. Diese Bereitschaft bleibt während unserer Szene zunächst bestehen; bis zu einem gewissen Punkt lässt sich Mysis von Davus 'führen'. Ihr war ja die passive Funktion zudedacht; die Initiative sollte bei Davus liegen. Er war der 'Spielführer', Mysis' Aufgabe war es zu reagieren (*subservire*¹⁰). Während des Dialogs

⁸ Ein Zufallsfund: Im Roman *Der Hühnerdieb* der israelischen Autorin Shulamit Lapid (München 1997, Bertelsmann-Taschenbuch 72412, hebräische Originalausgabe Jerusalem 1991) wird eine junge Frau zu einem ungleich schlimmeren 'unfreiwilligen Spiel im Spiel' benutzt; nach der Aufklärung fragt sie (S. 320), weshalb man ihr nicht die Wahrheit gesagt habe. Die Antwort: Dann "hättest du deine Vorstellung nicht glaubwürdig geben können."

⁹ Sie sahen wirkliche Empfindungen als für den Schauspieler eher schädlich an; es gelte, mit kühlem Kopf Affekte überzeugend zu zeigen. Vgl. vor allem Diderots *Paradoxe sur le comédien* (entstanden 1770–1778) und Brechts *Gespräch über die Nötigung zur Einfühlung* von 1953 (in: *Schriften zum Theater*, Redaktion Werner Hecht VII [Frankfurt a. M., Berlin und Weimar 1964] 261–263); siehe auch Verf., "Über die Illusion in der antiken Komödie", *Antike und Abendland* 18 (1973) 52–57.

¹⁰ Das Verbum ist selten. Die CD-ROM des Packard Humanities Institute (PHI 5) liefert 7 weitere Belege für die Bedeutung 'dienen', aber ohne Bezug auf verbales 'Sekundieren'. In der Diskussion nach meinem Freiburger Vortrag (o. Anm. *) wurde

erinnert Davus mehrfach an dieses Arrangement: 751 'wirst du bitte auf meine Frage antworten?', 752 'dass du nur kein Wort mehr sagst, als ich dich frage', 764 'was ich weiß, tut nichts zur Sache – antworte auf meine Frage!', 760 eine leise gegebene Regieanweisung, die den zuvor laut gegebenen Befehl, das Kind von der Schwelle wegzunehmen, widerruft: 'Bleib, geh nicht von hier fort!'. Zunächst fügt sich Mysis in alles; sie hat nicht vergessen, dass Davus mit ihrer Hilfe etwas bewirken will. Erst als Davus sie und ihre Herrin in gröbster Weise beschuldigt, tritt sie aus ihrer antwortenden und reagierenden Funktion heraus. Sie zweifelt zuerst an Davus' Verstand, dann an seiner Treue – und schreit ihm die Wahrheit ins Gesicht. Seine Partnerin ist sie nun nicht mehr. Sie ist zu seinem Werkzeug geworden. Und obwohl ihre Empörung von Herzen kommt, spielt sie unbewusst eine Rolle: die einer leidenschaftlichen Gegnerin von Davus – und das tut bei Chremes seine Wirkung.

Soweit ich sehe, gibt es in der antiken Komödie keinen weiteren Beleg für diesen Typ (II), in der Intrigant und das 'unfreiwillige Werkzeug' auf der gleichen Seite stehen. Darum zur Abrundung zwei moderne Beispiele:

Im ersten Akt von Hugo von Hofmannsthals 'Rosenkavalier' (1911) kommen die Marschallin und ihr Liebhaber Octavian in Verlegenheit, als Vetter Ochs stürmisch Einlass begehrt. Octavian soll sich verstecken ("Dort hinters Bett! Dort in die Vorhäng'. Und rühr' dich nicht!"). Aber Octavian gehorcht nicht, sondern verkleidet sich als 'Kammerjungfer Mariandl' und tritt Ochs und der überraschten Marschallin vor die Augen. Nun muss sie, die eigentliche Intrigantin, 'unfreiwillig' mitspielen – und sie tut es mit viel Humor; sie genießt sichtlich die Rolle, die ihr Octavian aufgenötigt hat. – Ähnlich Szene I 12 in Jean Anouilh's *Bal des voleurs* (1932, aufgeführt 1938).¹¹ Ein älterer Hochstapler hat einem jüngeren Mitbetrüger den Part eines 'geistlichen Sekretärs' ("Monseigneur") zugeordnet. Die ältlich-griesgrämige Rolle gefällt diesem jedoch durchaus

vermutet, es könne sich um einen terminus technicus aus dem römischen Stegreif-Theater handeln; vielleicht habe Terenz die Davus-Mysis-Szene aus dieser Tradition heraus in die griechische Vorlage eingefügt. Das zweite ist unmöglich, denn Donat (zu 794–795) setzt voraus, dass die Szene auch bei Menander stand. Aber eine technische Bedeutung ist nicht auszuschließen. Vergleichbar sind *obsecundare* (Ter. *Heaut.* 827, *Ad.* 994) und *supparasitari* (Plautus, *Amph.* 993; *Mil.* 348); das erste Verbum heißt allerdings eher 'in der Sache zu willen sein', das zweite bezeichnet ein unaufrichtiges 'Nach-dem-Munde-reden'.

¹¹ In: H. Seilacher, *Die Bedeutung des Spiels im Spiel und der Durchbrechung der Illusion in den Dramen von Jean Anouilh* (Tübingen, Phil. Diss. 1969) kurze Bemerkungen zum *Bal des voleurs* 61 f., 69 f., 77 f., 97 – hilfreich für die Einordnung der verschiedenen Rollenspiele in das Gesamtwerk; auf das Motiv der Unfreiwilligkeit geht Seilacher nicht ein.

nicht. Er ändert den Plan und verblüfft den Alten, indem er in sportlichem Dress als sein 'zweiter Sohn' auftritt. Der Alte ist zornig ("salaud!"), kann das jedoch in Gegenwart der Dame, die betrogen werden soll, nicht zeigen. Er ist in erheblicher Verlegenheit, denn noch nie hatte er in seiner fingierten familiären Situation einen 'zweiten Sohn' erwähnt. Aber er windet sich geschickt heraus und findet sogar Spaß an der neuen, ihm aufgenötigten Rolle als 'Vater'. Diese beiden Szenen unterscheiden sich dadurch vom Spiel, das Davus mit Mysis treibt, dass die Funktionen vertauscht sind: Hier ist es der Helfer, der intrigiert; der ursprüngliche Intrigant wird zum Werkzeug in der Hand des Helfers. Aber wie bei Davus und Mysis ist es jeweils ein Verbündeter, der überrascht und in eine Rolle gedrängt wird. Ein anderer Unterschied ist die Verkleidung: Davus bleibt äußerlich unverändert; darum kann Mysis nicht verstehen, was in ihm vorgeht: sie 'spielt' nicht nur unfreiwillig, sondern auch unbewusst. Die Verkleidung dagegen ('Kammerjungfer', 'sportlicher Sohn') macht es ihren Partnern leicht, die ihnen zugedachte Rolle zu begreifen und zu spielen. Schwierig ist es ja auch nicht: sie müssen nur geschickt 'sekundieren', wie Davus es von Mysis verlangt hatte.

III

In einem weiteren Typ des unbewussten Rollenspiels gibt es gar keinen Intriganten – hier ist es der Zufall, der alles zuwege bringt. Es geht um Verwechslungen, die an sich leicht aufgeklärt werden könnten. Aber da der Verwechselte nach und nach erkennt, dass der Irrtum für ihn vorteilhaft ist, verzichtet er auf die Klärung und nimmt die ihm zugefallene Rolle an. Zwei klassische Beispiele seien kurz betrachtet:

In Plautus' *Menaechmi* ist einer der gleichnamigen Zwillingsbrüder, wohnhaft in Syrakus, auf der Suche nach dem anderen, von dem er in früher Jugend getrennt wurde (232). Auf seiner langen Irrfahrt gelangt er nach Epidamnus, wo der Gesuchte lebt. Da die Brüder einander gleichen wie ein Ei dem anderen, wird er von Freunden und Bekannten seines epidamnischen Bruders angesprochen (278, 368). Zunächst begreift er nichts. Auch als sein Gegenüber den Namen Menaechmus nennt, ahnt er nicht, dass er am Ziel ist (297–299), ebenso wenig als die Geliebte des Bruders ihn schmeichlerisch umbuhlt (373 f.): er hält sie für wahnsinnig. Das ist höchst merkwürdig, denn wer auf der Suche nach einem Zwilling Bruder ist, hätte sofort hellhörig werden müssen. Aber die hellenistisch-römische Komödie mutet ja den Zuschauern auch sonst einiges an Unwahrscheinlichkeiten zu. Bald jedoch bemerkt der Ankömmling, welche Freuden ihn erwarten, widerspricht nicht mehr und tut ganz so, als sei er wirklich der, für den man ihn hält. Er lässt sich in die Rolle hineingleiten (416–422):

zunächst unbeabsichtigtes, ungeplantes, und in diesem Sinne ‘unfreiwilliges’ Spiel, dann aber bewusstes Handeln, mit der Absicht zu täuschen. Dürfen wir auch diesen zweiten Teil ‘unfreiwillig’ nennen? Wohl eher nicht, denn Menaechmus hätte den Irrtum aufklären und das Spiel abbrechen können. Im nächsten Beispiel ist das anders.

Strukturell die gleiche Situation in Gogols *Revisor* (1836): In einer russischen Kleinstadt unweit von Saratow hat sich herumgesprochen, dass ein Revisor aus St. Petersburg zu erwarten ist; er werde vermutlich inkognito erscheinen. Die Honoratioren der Stadt sind voll banger Erwartung, denn es steht nicht alles zum besten. Schnell hält man Chlestakow, einen armseligen Herumtreiber, für den Erwarteten, seine Mittellosigkeit und Zechprellerei für bloße Tarnung.¹² Ein Sünder nach dem anderen macht Chlestakow seine Aufwartung; er wird ins Haus des Stadtkommandanten eingeladen, mit Freundlichkeiten und Gaben überhäuft. Anfänglich ist Chlestakow ratlos und ein wenig schüchtern. Aber das ändert sich schnell, auch wenn er noch nicht ganz begreift, weshalb ihm soviel Ehrbezeugung zuteil wird. In übermütiger Selbstüberschätzung schreibt er es seinem eindrucksvollen Auftreten zu, erfindet ein angebliches Erlebnis nach dem anderen und flunkert (III 6), einmal habe er bei Soldaten gewaltigen Eindruck gemacht: ‘солдаты выскочили из гауптвахты и сделали ружьем’, sie ‘sprangen aus ihrem Wachthäuschen heraus und präsentierten das Gewehr’; nachher habe ihm ein Offizier bestätigt, er sei mit dem Oberkommandierenden verwechselt worden.¹³ Erst in Szene IV 8 dämmert es Chlestakow: ‘Мне кажется, однако ж, они меня принимают за государственного человека’, ‘man hält mich offenbar für einen Regierungsmann.’ Jetzt kennt er seine Rolle und spielt sie ganz aus; bald (IV 10) geht er so weit, den versammelten Kaufleuten anzudeuten, er sei bereit, den verhassten Stadtkommandanten nach Sibirien zu verbannen. Es ist reizvoll, Chlestakows Wandlung im einzelnen zu verfolgen; aber dafür ist dies nicht der Ort. Uns geht es hier nur um die dramatische Struktur. Die Parallelität zwischen *Menaechmi* und *Revisor* liegt auf der Hand. Aber es gibt auch klare Unterschiede. Den aus Syrakus angereisten Zwilling hatte in Epidamnus niemand erwartet – dass er so freundlich empfangen wird,

¹² Die Anregung zu seiner Komödie erhielt Gogol von Puschkin, der tatsächlich einmal (August 1833) in Nishnij Nowgorod für einen staatlichen Revisor gehalten wurde. – Die folgenden Zitate in der Übersetzung von Valerian Tornius (Leipzig 1952, Insel-Bücherei 369).

¹³ Chlestakow kennt also – in der Fiktion – die Vorteile einer Verwechslung. Ein subtiles Detail, gewissermaßen Spiel auf einer dritten Ebene – und ein Spiel mit dem Feuer: nur allzu leicht könnten seine Zuhörer hellhörig werden und den Verdacht schöpfen, sie seien nun auch selbst Opfer einer Verwechslung.

beruht nur auf der Ähnlichkeit mit dem Bruder. Im *Revisor* dagegen bangt die ganze Stadt dem Ankömmling entgegen. Und während Menaechmus, der den Zwillingsbruder sucht, die Verwechslungen schnell hätte begreifen können und müssen (was seltsamerweise nicht geschieht), hat Chlestakow nicht die geringste Ahnung davon, dass die Stadt in großer Sorge einen Unbekannten erwartet.

Auch bei diesem Typ kann man fragen, ob man von einem 'unfreiwilligen Spiel' reden sollte. Anfänglich haben ja weder Menaechmus noch Chlestakow einen Betrug im Sinn; in ihrer Ahnungslosigkeit verhalten sie sich natürlich. Und doch: Ohne es zu beabsichtigen und ohne es zu bemerken, reden und handeln sie so, dass die Verwechslung eintritt und sich verfestigt. Anders gesagt: Wenn sie es darauf angelegt hätten, verwechselt zu werden, hätten sie nicht anders handeln und reden müssen. Von außen betrachtet, kommt ihr Verhalten einer Rolle gleich; die Verwechselten 'spielen' sie: zunächst unbewußt, dann zunehmend absichtsvoll im Sinne einer Intrige. Und – anders als bei Menaechmus – ist Chlestakows Spiel auch in der zweiten Phase eher 'unfreiwillig': Er kann nicht mehr zurück; er wäre nach einer ehrlichen Aufklärung kaum ungeschoren davongekommen.

* * *

Wir haben drei Grundmuster eines unfreiwilligen Spiels im Spiel skizziert. Dieser grobe Überblick kann und will eine eingehende Interpretation der jeweiligen Szenen nicht ersetzen. Aber er will sie anregen und eine wichtige Voraussetzung dafür schaffen. Es ist eine bewährte Methode literarischer Interpretation, zunächst in der Vielfalt der Texte Übergreifendes und Allgemeines zu erkennen, danach das Einzelne, Individuelle ins Auge zu fassen. Ist eine Gattung oder ein literarisches Motiv als solches erkannt, ist es leichter zu sehen, wie sich die einzelnen Ausprägungen der Gattung oder des Motivs voneinander unterscheiden. Das gilt auch für wiederkehrende Strukturen wie die von uns untersuchten Szenenfolgen. Wenn mehrere konkrete Beispiele des gleichen Grundschemas nebeneinandergehalten werden, treten die jeweiligen individuellen Feinheiten stärker hervor. So kann sich unsere Aufmerksamkeit etwa darauf richten, wie leichtgläubig die Intrigenopfer ist, ob das Spiel hier und da zu scheitern scheint, ob die aufgenötigte Rolle rasch und reaktionssicher angenommen wird, ob derjenige, dem der Zufall unerwartet unter die Arme greift, seine Vorteile eher zaghaft oder eher zupackend nutzt, ob er wie Chlestakow auf Anraten seines Dieners (IV 9) dem Spiel rechtzeitig ein Ende macht, ob und wann das unbemerkt-unfreiwillige Spiel in bewusste Täuschung umschlägt. Überall schärft der Vergleich den Blick für die Eigenart der

einzelnen Szene. Aber das bleibt Sache einer eingehenden Interpretation. Hier ging es nur um eine vorläufige Typisierung; Vollständigkeit war dabei nicht angestrebt, und ist wohl auch nicht zu erreichen. Wenn dem geneigten Leser spontan weitere Beispiele einfallen und wenn dadurch die vorstehenden Überlegungen weitergeführt werden können, haben diese ihr bescheidenes Ziel erreicht.

Woldemar Görler
Universität des Saarlandes

На материале комедий Плавта и Теренция автор изучает мотив 'невольной актерской игры' персонажа в рамках драматического действия, выделяя три его основных типа: 1) когда 'невольный актер' не замечает, что автор интриги выдает, а жертва интриги принимает его за другого (как Клеомах в *Вакхидах* и Симон в *Привидении* Плавта); 2) когда 'невольный актер' действует заодно с автором интриги, но не до конца посвящен в его план (как Мисида в *Андриянке* Теренция); 3) когда интрига возникает сама собой, и персонаж поначалу исполняет чужую роль неумышленно, а, поняв это, продолжает выдавать себя за другого уже осознанно (как герой *Менехмов* Плавта и гоголевский Хлестаков).

PLAUT. *PSEUD.* 109: НЕЗАМЕЧЕННАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ПОГОВОРКА?

В первой, экспозиционной сцене комедии Плавта *Псевдол* ее герой-эпоним ободряет хозяина: тот, если не достанет до завтра двадцати мин, рискует навсегда потерять возлюбленную – и, как полагается влюбленному юноше новой комедии, предсказуемым образом раскидается. У Псевдола еще нет никакого плана спасения (его не будет на протяжении большей части пьесы, пока решение не подскажет счастливый случай), но он, тем не менее, твердо уверен в своей способности благополучно выпутать хозяина из беды. Истоки этой удивительной убежденности связаны, во-первых, с успехом его предыдущих проделок, во-вторых, с комической ссылкой на добрую примету (подергивание в глазу), а более всего – с тем, что Псевдол, похоже, прекрасно осознает: ему, рабу, полагается быть в пьесе мотором интриги, а значит, беспокоиться не о чем, автор обязательно что-нибудь придумает. Рассмотрим пристальнее стт. 103–110:

Ps. <...> Verum ego te amantem, ne pave, non deseram.

Spero alicunde hodie me bona opera aut hac mea
tibi inventurum esse auxilium argentarium.

Atque id futurum unde unde dicam nescio,
nisi quia futurum est: ita supercilium salit.

Cal. Utinam quae dicis dictis facta suppetant!

Ps. Scis tu quidem hercle, mea si commovi sacra,
quo pacto et quantas soleam turbellas dare.

Традиционное понимание слов *mea si commovi sacra* (ст. 109) определила расширенная версия комментария Сервия к *Aen.* IV, 301. В этом месте поэмы, где речь идет о метаниях обезумевшей от любви и обиды Дидоны, Вергилий развивает знаменитое гомеровское сравнение Андромахи с менадой (*Il.* XX, 460): “Saevit inops animi totamque incensa per urbem / bacchatur, qualis commotis excita sacris / Thyias, ubi auditio stimulant trieterica Baccho / orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron”. Servius auctus поясняет:

Commotis excita sacris verbo antiquo usum tradunt; moveri enim sacra dicebantur, cum sollemnibus diebus aperiebantur templa instaurandi sacrificii causa: cuius rei Plautus in *Pseudolo* meminit (цитируются, с искажениями, стт. 109–110 комедии). Hoc vulgo apertiones appellant.

Хотя, как указал в иной связи Э. Норден, такое техническое значение (*com)movere* надежно подкрепляется примерами,¹ уместность эрудиции Девтеро-Сервия применительно к пассажи *Энеиды* вызвала сомнения у Роланда Остина. Взвесив обе возможности, Остин предпочел видеть в *commotis* не термин из области религиозной практики, но еще одну лексическую деталь, подчеркивающую *буйство* менады: “either the “rites” in the abstract, or, more probably, the actual “symbols” or emblems of the god, brandished in ecstasy”.² Разбирать этот вопрос в настоящей заметке не место; для нас будет важна сама альтернатива, отчетливо сформулированная Остином: либо *Servius auctus* прав и Вергилий прибегнул здесь к “инстаурационной” идиоме (“при начале священнодействий”), либо выражение *commotis sacris* употреблено поэтом не в техническом смысле и проявляется только контекстом (“потрясая священной утварью”).

Иначе обстоит дело у толкователей *Псевдола*. Следуя по пути, указанному еще Ламбеном (1576), большинство из них смешивают две эти интерпретации и трактуют плавтовский пассаж на основании как свидетельства Девтеро-Сервия, так и параллельного места *Энеиды* с его дионисийским антуражем. Опасности такого смешения демонстрирует комментарий А. Лоренца. Объясняя метафору *Псевдола*, Лоренц рисует картину буйного вакхического шествия, участники которого расхватывают священную утварь и несут ее, беспорядочно колыхая; при этом выражение *commovere sacra* оценивается как “ein dem Bakchosdienste entnommener Ausdruck”.³ Между тем в пассаже из Девтеро-Сервия (удостоверяющем идиоматичность сочетания *commovere sacra*) о культе Вакха не говорится ничего: *sacra* является аккумулятивом внутреннего объекта, а *commovere* предполагает *начало священнодействия*, притом любого. То же находим у А. Эрну: он снабжает слова *Псевдола* переводом “quand je mets en branle mes utensiles de sacrifice”, и в то же время в примечании характеризует *commovere sacra* как “expression rituelle tombée en langue courante”.⁴ В сходном духе, хотя и с примечательной осторожностью, толковал наше место

¹ E. Norden. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Stuttgart 1956) 148–149 Anm. 2.

² R. G. Austin (ed., comm.). *P. Vergili Maronis Aeneidos liber quartus* (Oxford 1955) 97. Ср. ранее у Т. Э. Пейджа: “by the stirring (waving?) of the sacred emblems” (T. E. Page [ed., comm.]. *The Aeneid of Virgil: Books I–VI* [London 1894] 368), а позднее – у Р. Д. Уильямса (R. D. Williams [ed., comm.]. *The Aeneid of Virgil: Books I–6* [Glasgow 1972] 359): “by the brandishing of the sacred emblems”.

³ A. O. Fr. Lorenz (hg., erkl.). *Ausgewählte Komödien des T. Maccius Plautus IV: Pseudolus* (Berlin 1876) 87.

⁴ A. Ernout (éd., trad., comm.). *Plaute VI: Pseudolus – Rudens – Stichus* (Paris 1938) 22 et n. 1.

Я. М. Боровский: “*Commovi sacra* – шутливая метафора, имеющая опору в представлении о священнодействиях, связанных с бурными движениями, например, в культе Вакха (сотрясание тирса и т. п.). Ср. Verg. *Aen.* IV, 301” (курсив наш).⁵

Против “вакхической” интерпретации можно, как кажется, выдвинуть еще одно возражение. Общий смысл слов Псевдола ясен: “когда я начинаю действовать, приводить в исполнение свои хитроумные планы”. На протяжении пьесы герой неоднократно говорит о своих проделках метафорически, чаще всего в терминах военного искусства (напр., 384: *hoc ego oppidum admoenire ut hodie capiatur volo*; 1317: *vae victis*; и мн. др.)⁶ или охоты; качества, необходимые для осуществления этих проделок, перечислены в ст. 385: *ad eam rem usust hominem astutum, doctum, cautum et callidum*. Ни один из этих эпитетов не применим к распорядителю вакханалий: сравнение с буйствующей менадой, которое начиная с Гомера используется для иллюстрации смятенного, бессознательного состояния, едва ли подходит к обстоятельствам, когда необходима холодная голова и мгновенная реакция.⁷

Напротив, М. Уилкок предпочитает принимать объяснение Девтеро-Сервия целиком, возвращаясь к аккузативу внутреннего объекта: Псевдол, использующий обобщенный “technical term”, говорит о начале собственных священнодействий.⁸ Отказ от вакхических коннотаций оказывается, однако, небезболезненным: в самом деле, большинство культовых церемоний не только не предполагают каких бы то ни было *turbellae*, но, напротив, решительно избегают и прямо боятся их.⁹

В силу этих причин мы хотели бы предложить иное понимание слов *mea si commovi sacra*, привлекая для их объяснения греческую поговорку τὸν (τῇν) ἄφ’ ἱερῶς κινεῖν (“сделать ход от священной

⁵ Т. Маккий Плавт. Псевдол: Комментарий (1975) // Я. М. Боровский. *Opera philologica*. Изд. подгот. А. К. Гаврилов и др. (СПб. 2009) 513.

⁶ На наш взгляд, симптоматично, что А. Эрну (прим. 4) помимо буквального перевода пассажа дал и литературный, в котором подыскал для слов *mea si commovi sacra* другую метафору, более соответствующую ситуации: “quand je mets en campagne”.

⁷ Слова *turbellas dare* в ст. 110 относится к суматохе в стане противников; полководец, сеющий ее, сам должен оставаться хладнокровным и сохранять контроль над происходящим.

⁸ М. М. Willcock (ed.). *Plautus. Pseudolus* (Bristol 1987) 101.

⁹ Дж. Петроне видит в словах Псевдола пародийный намек на экстатический *оракул* сивиллы, вспоминая и о буйствующей Кассандре (G. Petrone. *Teatro antico e inganno: Fizioni plautine* [Palermo 1983] 65–66); однако в стт. 109–110 раб говорит уже не о ясновидческих, а о плутовских своих талантах. Еще труднее принять догадку Э. Сигала, согласно которой Псевдол уподобляет себя богу ветров Эолу (E. Segal. *Roman Laughter: The Comedy of Plautus* [Cambridge 1968] 133–134).

линии”). Засвидетельствованная уже для времени Алкея (fr. 351, 2 Voigt), эта идиома связана с некоей разновидностью игры πεττεία, называвшейся “Пять линий” (πέντε γραμμαί); прилагательное ἱεράς подразумевает γραμμῆς, а артикль – существительное, обозначающее “шашку” (τὸν πεττὸν, κύκλον, λίθον или τὴν ψῆφον). Как поясняет Поллукс (IX, 98), τῶν δὲ πέντε τῶν ἐκατέρωθεν γραμμῶν μέση τις ἦν ἱερά καλουμένη γραμμῇ· καὶ ὁ τὸν ἐκεῖθεν κινῶν πεττὸν παροιμίαν ‘κίνει τὸν ἄφ’ ἱεράς’.¹⁰

Сколько-нибудь убедительно реконструировать правила “Пяти линий”, пусть даже в общих чертах, не представляется возможным: слишком скудны и противоречивы сообщения античных лексикографов.¹¹ Неясно, состояла ли цель игры в том, чтобы “запереть” шашки противника или занять их место на противоположной линии; зависел ли ход от броска игровой кости, как в нардах; наконец, в чем смысл выделения “священной линии”. Как бы то ни было, нам известно, что ход от священной линии, т. е. шашкой, стоящей на ней (Г. Ламер объясняет выражение τὸν ἄφ’ ἱεράς κινεῖν как брахилогическое – из τὸν ἐφ’ ἱεράς πεττὸν ἄπ’ αὐτῆς κινεῖν)¹² знаменовал собой драматичный, решающий момент в игре и *обычно* делался ближе к ее концу. Соответствующее пояснение паремииографов (Apostol. IV, 55 = Diogenian. III, 36: ἐν γὰρ τῇ πεττεία ἔστι τις κύκλος καλούμενος ἱερός, ὃν κινῶσιν ὕστατον) иллюстрирует также ту существенную для нас деталь, что эпитет “священный” мог переноситься с линии на стоящую у этой линии шашку; тот же семантический переход засвидетель-

¹⁰ Помимо указанных ниже мест, см. также *Suda* α 4613 (= Epicharm. fr. 202 Kassel – Austin); κ 1642; τ 758 (= Men. fr. 205 Kassel – Austin); Hesych. α 8674; τ 1118; *Schol. ad Theocr.* 6, 18–19. Аргументы против сближения нашей поговорки с речением πάντα λίθον κινεῖν (Zenob. II, 24) см.: W. Bühler (ed., comm.). *Zenobii Athoi Proverbia* IV (Gottingae 1982) 194. От нее необходимо отличать и proverbialное употребление ἡ ἱερά (sc. ἄγκυρα) в смысле ‘последняя надежда’ (см. LSJ s. v. ἱερός IV, 1): две идиомы смешиваются как в лексикографической (*Suda* κ 1642), так и в рукописной (Plut. *Cor.* 32, 1) традициях.

¹¹ Несмотря на важные археологические находки (см.: W. K. Pritchett. “Five lines” and *IG* I², 324 // *California Studies in Classical Antiquity* 1 [1968] 187–213), пессимистичный вердикт Р. Остина “the obscurity of all this evidence is impenetrable” (R. G. Austin. *Greek Board Games* // *Antiquity* 14 [1940] 268) был повторен шестьдесят лет спустя Л. Кёрком (L. Kurke. *Ancient Greek Board Games and How to Play them* // *CPh* 94 [1999] 257): “these accounts do not provide enough detail to reconstruct the game with any certainty”. Библиографию вопроса см. *Ibid.*, n. 26; к работам, перечисленным у Кёрка, можно добавить богато иллюстрированную монографию Марко Фитта (1997), доступную нам в немецком переводе: M. Fittà. *Spiele und Spielzeug in der Antike: Unterhaltung und Vergnügen im Altertum*. Aus dem Ital. übers. von C. Homann (Stuttgart 1998) 157–158.

¹² H. Lamer. *Lusoria tabula* // *RE* 13 (1927) 1971.

ствован фрагментом “Аркесилая” Клеарха (fr. 11 Wehrli = *Schol. ad Plat. Leg.* V, 739 a): κεῖται τις ψῆφος οἶον ἱερὰ καὶ ἀκίνητος, θεῶν νομιζομένη (ср. практически идентичный текст *Plut. Prov. Alex.* I, 67 и, кроме того, *Suda* к 1642).

Обратимся теперь к значению поговорки. Согласно Евстафию (*ad Il.* p. 633, 57 sqq. [vol. II, p. 277 Van der Valk] = *ad Od.* p. 1397, 31 sqq.),¹³ рискованный ход от священной линии делает проигрывающий игрок, идя ва-банк, когда все другие средства уже испробованы: ὦν (sc. τῶν κυβερνούντων) μία τις μέση γραμμὴ ὠνομάζετο ἱερά, ἐπειδὴ ὁ ἡττώμενος ἐπ’ ἐσχάτην¹⁴ αὐτὴν ἔτετο. Ὅθεν καὶ παροιμία ‘κινεῖν τὸν ἀφ’ ἱερῶς’, ἐπὶ τῶν ἐν ἀπογνώσει δεομένων βοηθείας ἐσχάτης. С другой стороны, примеры использования идиомы у греческих писателей выдают картину более сложную. Значение “рисковать напоследок” может быть принято, да и то с оговорками, только для стиха *Theocr.* 6, 18;¹⁵ в других случаях ход от священной линии явно не подразумевает угрозы проигрыша и знаменует сокрушительный удар, наносимый в финале партии. Ср. *Plut. De soll. anim.* 975 a (один из участников диалога, доказывая тезис о том, что животные разумны, заканчивает доводом об их способности предсказывать волю богов в знамениях и гаданиях: “Чтобы речь, обрета венец, могла окончиться, давай, двинув шашку от священной линии, вкратце остановимся на их [животных] божественности и магических способностях”); *An seni resp. ger. sit* 783 b (те, кто исподволь уговаривают пожилых людей отойти от государственных дел, “под конец [т. е. когда все доводы, высказанные обиняками, исчерпаны], словно шашку от священной линии, выдвигают против нас саму нашу старость”). В другом пассаже того же автора ход ἀφ’ ἱερῶς не связывается уже и с эндшпилем, так что выражение означает “выложить на стол главный козырь” (*Adv. Colot.* 1116 e: желая очернить Сократа, Колот в начале соответствующего раздела своего труда “сразу двигает шашку от священной линии”, заявляя, что история о данном Сократу оракуле сфальсифицирована его учениками). Аналогичным образом употребляется у Филона (всегда в неодобрительном контексте) сочетание ἀφ’ ἱερῶς ἄρχεσθαι – означающее “сразу брать быка за рога”, “дерзновенно пускать вперед главные силы, оставляя себя без резерва” (*De somn.* II, 119; *Legat.* 22; 108); продолжая карточные аналогии, его можно перевести как “начать партию с хода козырным тузом”. Наконец, у Платона ход от

¹³ То же объяснение: Clearch. fr. 11 Wehrli; Sueton. *Περὶ παιδ.* 1, 14 Taillardat (источник Евстафия); *Apostol.* IX, 80 = *Diogenian.* V, 41.

¹⁴ Во временном значении (см.: J. Taillardat. *Suétone. Περὶ βλασφημιῶν. Περὶ παιδιῶν* [*Des termes injurieux. Des jeux grecs*]: *Extraits byzantins* [Paris 1967] 153).

¹⁵ A. S. F. Gow (ed., comm.). *Theocritus* II (Cambridge 1965) 122–123.

священной линии характеризуется просто как неожиданный, повергающий противника в раздумье – без каких-либо коннотаций, связанных с определенным моментом партии или же с риском (*Leg.* V, 739 a: ἡ δὲ τὸ μετὰ τοῦτο φορά, καθάπερ πεττῶν ἀφ' ἱεροῦ, τῆς τῶν νόμων κατασκευῆς, ἀήτης οὖσα, τάχ' ἂν θαυμάσαι τὸν ἀκούοντα τὸ πρῶτον ποιήσειεν).

Ф. Х. Колсон, посвятивший нашему выражению краткую и точную заметку, резюмирует его значение так: “Шашка на священной линии была самой ценной <...>, и пойти ею означало пустить в ход главные силы; осторожный игрок прибережет их под конец. Иногда такой ход мог делаться для того, чтобы попытаться поправить безнадежную ситуацию, но сама фраза этого не подразумевает”.¹⁶ В развитие его вывода мы можем реконструировать историю идиомы следующим образом: 1) “рискованный ход, которым можно все проиграть, а можно и спастись” (рус. “идти ва-банк”); 2) (уже без мысли о риске) “решающий ход в конце игры, последний довод” (рус. “выложить главный козырь”); 3) (без мысли о финале партии) просто “решающий ход”, задействующий все ресурсы игрока. Именно это – как видим, наиболее распространенное – значение поговорки мы и предполагаем у Плавта. Стоит мне включиться в игру по-настоящему и двинуть в бой мои главные силы,¹⁷ говорит Псевдол, как противники приходят в смятение.

Несмотря на то, что беспредложный *ablativus separationis*, зависящий от приставочного *verbum movendi*, у Плавта засвидетельствован (*Merc.* 41: atque animus studio amotus puerilis meus),¹⁸ мы склонны пожертвовать возможностью понимать *sacrā* как abl. sing. fem., подразумевающий *lineā*. По-видимому, сочетание *meā sacrā* отражает тот же переход от “шашки у священной линии” к “священной шашке”, который мы уже видели в греческих источниках. Генерализирующий средний род и множественное число связаны как с итеративностью (*soleo*), так и с метафорическим употреблением выражения: “мои священные шашки” (“мои ферзи, мои козырные тузы”) – это хитрости Псевдола.

Понятое таким образом, выражение *mea si commovi sacra* встанет в представительный ряд греческих поговорок, которые Плавт бук-

¹⁶ F. H. Colson. Κινεῖν τὸν ἀφ' ἱερῶς // *CR* 56 (1942) 116. Именно Колсон, издатель и комментатор Филона, впервые привлек к дискуссии указанные выше места из этого писателя.

¹⁷ К употреблению *move* в значении “делать ход шашкой” ср. Quint. *Inst.* XI, 2, 38: Scaevola, in lusu <...> cum primum calculum promovisset essetque victus...

¹⁸ Подробнее об этом управлении см.: W. M. Lindsay. *Syntax of Plautus* (Oxford 1907) 32.

вально переводит на латынь.¹⁹ Интересно, что, согласно выкладкам Дж. Н. Хоу, изучавшего статистику плавтовских гречизмов, *Псевдол* намного богаче греческими словами и выражениями, как заимствованными, так и калькированными, чем любая другая пьеса Плавта.²⁰

В своей монографии о *Псевдоле* Э. Лефевр, разбирая первую сцену комедии, видит в ней оригинальное создание Плавта, отошедшего от экспозиции греческого источника; на это указывают языковые каламбуры в эпизоде с письмом, инсценировка римского юридического обычая стипуляции, наконец, пародия на эдикт в стт. 125–128.²¹ Не касаясь рассуждений Лефевра по существу, отметим, что наше наблюдение о греческой генеалогии выражения *mea si commovi sacra* не может быть использовано против его теории. Хотя идиома τὸν ἄφ' ἱερῶς κινεῖν засвидетельствована для новой комедии и смежных ей жанров (Men. fr. 205 Kassel – Austin; Sophr. fr. 122 Kassel – Austin), однако уже Фр. Лео предупреждал, что кальки с греческого у Плавта вовсе не обязательно говорят о дословном переводе соответствующего места оригинала.²² Игры с пословицами, знакомыми аудитории не по Менандру, а по живой греческой речи, используются Плавтом как особый прием для достижения комического эффекта – который этот поэт умел ценить не только как средство, но и как цель.

В. В. Зельченко

Санкт-Петербургская классическая гимназия
Bibliotheca classica Petropolitana

L'expression *mea si commovi sacra* (Plaut. *Pseud.* 109), plutôt que faire référence au culte dionysiaque ou à une formule rituelle d'instauration, traduit le proverbe grec τὸν ἄφ' ἱερῶς κινεῖν.

¹⁹ Соответствующий материал был собран и проанализирован Фридрихом Лео (F. Leo. *Plautinische Forschungen: Zur Kritik und Geschichte der Komödie* [Berlin 1912] 101 ff.). В том же *Псевдоле* ср. *perfossor parietum* (стт. 979–980) = τοιχωρύχος или *verberavisti patrem ac matrem* (ст. 367) = πατραλοίας καὶ μητραλοίας. Наконец, в близком соседстве с нашим местом (ст. 123) и в идентичном контексте *Псевдол*, опять успокаивая Калидора, говорит: *De istac re in oculum utrumvis conquiescito. – Utrum? anne in aurem? – At hoc pervolgatumst minus*. Комментаторы давно обратили внимание на шутовское переименование греческой пословицы ἐπ' ἀμφοτέρω καθεύδειν, встречающейся, в частности, у Менандра (fr. 296, 1–2 Kassel – Austin).

²⁰ J. N. Hough. The Use of Greek Words by Plautus // *AJPh* 55 (1934) 358–359: Хоу насчитывает в комедии 70 таких примеров, включая шесть прямых вкрапленных греческого текста.

²¹ E. Lefèvre. *Plautus' Pseudolus* (Tübingen 1997) 24 ff.; 39 ff.

²² F. Leo. *Op. cit.* (выше прим. 19) 106.

PYTHAGOREAN COMMUNITIES: FROM INDIVIDUALS TO A COLLECTIVE PORTRAIT*

In the middle of his doxographical discussion of the Pre-Socratic theories, Aristotle makes an interesting psychological remark:

It is what we are all inclined to do, to direct our inquiry not by the matter itself, but by the views of our opponents. (*De caelo* 294 b 5).

I think one can hardly find a better motto for the Pythagorean studies of the last two centuries. Most books on Pythagoras and early Pythagoreanism are highly polemical. This includes even such a paragon of objective research as Zeller,¹ for he, too, had his own target to attack. This was Röth's *History of Western Philosophy*,² which accepted the entire ancient tradition on Pythagoras as historically reliable. Zeller's critical approach to the sources razed Röth's construction to the ground, so that very little remained of Pythagoras. Incidentally, what has remained – the philosophical doctrine that "all is number", the astronomical theory of the spheres, and the concept of the Central Fire – has nothing in common with Pythagoras.

Admittedly, Zeller's approach *per se* is sound and his distinction between the classical and the later sources is crucial, indeed. The problem is, however, that the classical authors did exactly what Aristotle said: they were guided not by the matter itself, but by the views of their opponents. Aristotle's own opponents were the Academics, and this fact had a great impact on his treatment of the Pythagoreans. No other Pre-Socratic thinker was the object of such lively debate between philosophers as Pythagoras. Starting with Xenophanes (21 B 7) and Heraclitus (22 B 40, 81, 129), the entire 5th-century tradition on Pythagoras is polemical. This is one of the reasons why this tradition had much more to say about Pythagoras than about any other Pre-Socratic thinker. The first book about a Greek philosopher was Democritus' *Pythagoras* (68 A 33, 1 DK). At the same time, around

* Oral version of this paper was first presented at the *Symposium philosophiae antiquae quintum. Polarity and Tension of Being: Pythagoras and Heraclitus* (Samos, 2005).

¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I (Leipzig 5¹⁸⁹⁵).

² E. Röth, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* (Mannheim 1846).

400 BC, a Sophist from Miletus, Anaximander the Younger, wrote a book on the Pythagorean σύμβολα (58 C 6 DK). When the Academy created the monograph, the first genre of philosophical historiography, which is devoted to an individual thinker or a school, the first examples were Πυθαγόρεια by Xenocrates (fr. 2 Isnardi Parente) and *On the Pythagoreans* by Heraclides Ponticus (fr. 22, 40–41 Wehrli). Speusippus wrote a book *On the Pythagorean Numbers* (fr. 28 Tarán). In addition to the works about or against individual Pythagoreans, Aristotle wrote two special monographs: *About the Pythagoreans* (fr. 191–196 Rose), which contains a collection of the materials, and *Against the Pythagoreans* (fr. 198–205 Rose), which discusses their philosophical and scientific views.

In the next generation, Aristoxenus' works on Pythagoras and his followers draw an idealized picture of the philosophers, scientists, and politicians who lived according to their ethical principles.³ This is not the picture that we find in Aristotle or for that matter in Aristoxenus' biographies of Socrates and Plato, which are full of scandalous stories (fr. 54 a, 62, 67 Wehrli). Much less prejudiced, Dicaearchus also highlights Pythagoras, Socrates, and Plato as the heroes of his biographical works and uses them to represent various forms of philosophical life.⁴ In Eudemus' histories of mathematics and astronomy, the Pythagoreans are quite dissimilar to the Pythagoreans of Dicaearchus, though not directly opposed to them.⁵

Thus, even when restricting ourselves to the classical sources, we still get the same principal hypostases of Pythagoras as found in modern scholarship. Pythagoras is seen as an amalgam of a religious and moral teacher, a politician, a philosopher and scientist and the proportion of these qualities he is assigned seems to be a matter of a personal choice. Burkert⁶ says 90 % religion and 10 % politics with no science and philosophy, while van der Waerden⁷ assigns 50 % religion and 50 % mathematics, whereas Riedweg⁸ views this as 98 % religion and 2 % philosophy with

³ Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ (fr. 11–25 Wehrli), Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (fr. 26–32), Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις (fr. 33–41), Ἀρχύτα βίος (fr. 47–50).

⁴ S. White, "Principes Sapientiae: Dicaearchus' biography of philosophy", in W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (ed.), *Dicaearchus of Messana* (New Brunswick 2001) 195–236.

⁵ See L. Zhmud, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity* (Berlin 2006).

⁶ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. (Cambridge, Mass. 1972).

⁷ B. L. van der Waerden, *Die Pythagoreer: Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft* (Zürich 1979).

⁸ C. Riedweg, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung* (München 2002), tr.: *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence* (Ithaca – London 2005).

no percentage of science. Now, I do not want to defend my own view of these proportions,⁹ or if so, only in a very indirect way. Everyone who knows Carl Huffman's works on Philolaus and Archytas¹⁰ would agree that they are by far not as polemical as e.g. Burkert's book or my own book. In terms of their subject matter, there are two obvious reasons for this. First, Huffman does not need to prove that Philolaus was a philosopher or that Archytas was a mathematician and a politician. Second, there is no Pythagoras in Huffman's books, for he does not need him. I still have great difficulty in speaking about early Pythagoreanism without reference to Pythagoras,¹¹ even though everything that concerns him appears to be highly disputable. In 1819, it was quite logical for A. Böckh to start Pythagorean philosophy and science with Philolaus, for he believed he could find here the undeniable written evidence that either did not exist in the preceding period or was not so undeniable.¹² As we know, Philolaus' case has proved to be more complicated than Böckh thought; it needed the joint efforts of many scholars to be settled. Yet it does not follow from this that the earlier period cannot be reconstructed. Since it seems that Pythagoras himself is the main obstacle to such a reconstruction, I am going to leave him in peace for the time being and to turn to a much less problematic matter, namely to the Pythagoreans.

Why are they actually not as problematic as the founder of the school? Well, because they are different. Pythagoras pretended to possess supernatural qualities and was thereby the kind of person who attracted legends, even if originally they were not connected with him. In contrast to Pythagoras, no historically known early Pythagorean is connected with anything supernatural, mystical, or superstitious in the reliable part of the tradition. The doctors Democedes and Alcmaeon, the Olympionics Milon and Iccus, the botanist Menestor, the philosophers Hippon and Philolaus, and the mathematicians Hippias and Theodorus all appear in our sources to be closer to Anaxagoras than to Empedocles. There is no evidence even of their belief in metempsychosis. They are as "normal" as they can possibly be. It is their normality that has strong appeal to me, for if these people were Pythagoras' students and followers then we can learn something important about him and the society he founded. If, furthermore, the Pythagoreans

⁹ L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus* (Berlin 1997).

¹⁰ C. A. Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic* (Cambridge 1993); idem, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King* (Cambridge 2005).

¹¹ See L. Zhmud, "Some Notes on Philolaus and the Pythagoreans", *Hyperboreus* 4 (1998) 243–270.

¹² A. Böckh, *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes* (Berlin 1819) 3 f.

that we know of were not the superstitious ritualists who adhered to rules that meant they were not permitted to travel on the main roads, use public baths, speak in the dark, step over a yoke, sit on a bushel measure, stir the fire with a knife, etc.,¹³ then who were these ritualists? If they are not to be found, we must abandon the idea that such Pythagoreans ever existed.

To be sure, some of the Pythagoreans known to us did perform miracles of faithfulness for their friends, like Damon and Phintias (Aristox. fr. 31 Wehrli), but this is not a kind of miracle we should worry about. Nor should we worry about the rather abnormal behaviour of the Pythagorean athlete and general Milon: Aristotle calls him πολυφάγος, according to the late sources, he devoured about nine kilograms of meat a day and just as much bread and drank ten litres of wine.¹⁴ Now, these stories are not just amusing anecdotes. Taken seriously, they reveal quite an important distinction. Milon, this Pythagorean of the Pythagoreans, behaves in exactly the opposite way than what could be expected of a true follower of Pythagoras. But how do we know what should be expected of a true Pythagorean? In other words: what sources do we use to create a composite image of a true Pythagorean? Are they the same as our sources on the individual Pythagoreans? No, they are not. If we collect everything that is known about the individual Pythagoreans and compare this with what is known about anonymous Pythagoreans, Pythagoreans as a particular collective identity, we get very different pictures. Sometimes even one and the same author produces a different picture: Aristotle's individual Pythagoreans differ radically from his Pythagoreans "in general", this time in terms not of behaviour, but of doctrines.¹⁵ This is one of the many reasons why we ought to be very cautious about the Pythagoreans as a collective identity, for this is the very area of classical tradition where we can expect to encounter the grossest distortions.

In the modern as well as in the ancient world, the stories told about a social, ethnic, or cultural minority are often quite different from the stories told about individuals who constitute these minorities. Though the first are not necessarily false and the second always true, the distinction between them is quite important. If we proceed empirically, our collective portrait of the Pythagoreans should look more or less like a sum total of the traits common to all the individual Pythagoreans plus their specific traits that are irreducible to a common denominator. Certainly, οἱ Πυθαγόρειοι is often just a *façon de parler*, behind which the real figures are discernible, e.g. Archytas, who stands behind the Pythagoreans in Plato's *Republic* (530 a–531 c), or Philolaus, whose astronomical system Aristotle ascribes

¹³ See Burkert (n. 6) 166 ff.

¹⁴ Arist. fr. 520 Rose (cf. *NE* 1106 b 3); Phylarch. *FGrHist* 81 F 3; Athen. X, 4.

¹⁵ Zhmud (n. 9) 268 ff.

to some anonymous Pythagoreans (*De caelo* 293 a 18 ff.). But equally often, the collective Pythagoreans do not correspond to any known individuals, e. g., the Pythagoreans of Anaximander the Younger, or those of Aristotle's *Metaphysics*, or those of Aristoxenus' work Πυθαγορικά ἀποφάσεις. In the last case as well as in Theophrastus' *Metaphysics* (11 a 27–b 10), they are very much like the Platonists. One can dispute these examples and adduce others, but this hardly affects my general thesis: If actions or ideas allegedly peculiar to the collective Pythagorean identity do not find independent confirmation at an individual level, we will stay on safer ground by preferring individual to collective evidence. Accordingly, still more suspicious are those testimonies on the Pythagoreans in general that plainly *contradict* the evidence on the individual Pythagoreans.

Here are some examples, starting with the rules of conduct. The traditional sources on Pythagorean vegetarianism are divided.¹⁶ Some say that Pythagoreans did not eat meat, some that they abstained from particular kinds of meat or particular parts of the animals. On an individual level, strict vegetarianism is not attested, whereas consumption of meat is. This means we should rather conclude that some Pythagoreans did eat meat, even if some others probably did not. Secondly, we look at the doctrines. Aristotle, and after him Theophrastus, and after them the entire later tradition, persistently claim that the core of Pythagorean philosophy is that “all is number”. We do not find this thesis in any of the Pythagorean thinkers, though we find other Pythagorean ideas on number that differ both from the Aristotelian version and among themselves. I believe therefore that “all is number” is an Aristotelian interpretation of various Pythagorean philosophical and scientific ideas.¹⁷ Thirdly, we look at institutions. The story that the early Pythagorean society was divided into μαθηματικοί and ἀκουσματικοί seems to be ineradicable from the scholarly literature,¹⁸ even though this story is found first in Porphyry (*VP* 37) and Iamblichus (*VP* 80–89), and even though the word μαθηματικός is first attested in Plato's *Sophist* (219 c), whereas ἀκουσματικός is first found six centuries later, in Clement of Alexandria (*Strom.* V, 59). There is obviously something persuasive about this story that makes it so enduring. Burkert, who once tried to show that it comes from Aristotle, now admits that this is impossible to prove.¹⁹ Even if this story were a part of the 4th-century

¹⁶ Burkert (n. 6) 180 ff.

¹⁷ Zhmud (n. 9) 261 ff.

¹⁸ See e. g. K. von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 11 (München 1960).

¹⁹ Cf. Burkert (n. 6) 192 ff.; idem, *Pythagoreische Retraktionen*, in: W. Burkert et al. (edd.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike* (Göttingen 1998) 314 f.

tradition, we would not find in the 6th or the 5th century any counterparts to the μαθηματικοί as they are described by Iamblichus and even less to the ἀκουσματικοί. Should we believe that these people existed but left no individual trace, whereas their collective portrait was kept secret to be disclosed only by Porphyry? I think it is better to see this story for what it really is: as a construct of the Imperial age.²⁰

Admittedly, the methodological individualism that I am professing is not entirely unproblematic. In a sense, it is easier to follow its alternative, definitional essentialism, i.e., to define and discuss specific Pythagorean qualities or theories. If we speak of the Pythagoreans in general, there is no need to bother about every individual Pythagorean: a deviant case can always be treated as an exception. However, if one starts from the individual level, every single Pythagorean counts. In this case, the question “who is to be counted as a Pythagorean and according to which criteria” becomes crucial. This is not an easy question, and modern research offers widely differing answers. If one believes the late sources, the written Pythagorean tradition starts only with Philolaus, who lived 100 years after Pythagoras. Accordingly, the Pythagoreans before Philolaus did not write books, which means that those who did, e.g. Alcmaeon, Menestor, and Hippon, were not real Pythagoreans.²¹ If one does not trust the late sources, but does trust Plato and Aristotle, the matter does not get any easier, for both of them avoided calling anyone “a Pythagorean”. Neither Philolaus and his students in the *Phaedo*, nor Archytas in the 7th Letter are called Pythagoreans. Was Plato’s teacher in mathematics, Theodorus of Cyrene (43 A 2 DK), a Pythagorean or a friend of Protagoras? Of course, he could be both, but Plato testifies only to the second. Obviously he had his reasons to be reticent. Aristotle’s treatises are quite densely populated with anonymous Pythagoreans and to a lesser degree with individual Pythagoreans. He does mention by name Alcmaeon (*Met.* 986 a 27), Hippasus (*Met.* 984 a 7), Hippon (*Met.* 984 a 4; *De an.* 405 b 2), Philolaus (*EE* 1225 a 30), Eurytus (*Met.* 1092 b 10), and Archytas (*Met.* 1043 a 21; *Rhet.* 1412 a 12, *Pol.* 1340 b 26), but never tells us that they were Pythagoreans.

If one looks not only to the ancient but to the modern authorities as well, the situation appears less dramatic. But in Diels and in the other modern collections of Pythagorean materials, we are faced with another problem: there are too many Pythagoreans. Partly this is because the selection criteria used are either not clear enough or not consistent. Diels does not explain his criteria for considering someone a Pythagorean, though he makes them quite visible, namely, by putting the evidence from Aristoxenus’ catalogue of the Pythagoreans (Iambl. *VP* 267 = DK 58 A)

²⁰ Zhmud (n. 9) 93 ff.

²¹ So Huffman, *Philolaus* (n. 10) 15 f.

at the beginning of part A. Except for one passing remark,²² I did not find any explicit statements that he considered this catalogue to derive from Aristoxenus and thus to be evidence of primary importance, although this is certainly what he thought. Further, Diels does not always follow Aristoxenus. Thus, he places Cercops, Petron, Paron, and Xuphus among the early Pythagoreans, though their names are lacking in the catalogue. I think that he was wrong in all four cases.

According to Aristotle (fr. 75 Rose), the poet Cercops lived in Hesiod's time, so he could not be a Pythagorean.²³ However, Epigenes, a grammarian of the Hellenistic age,²⁴ in his book *On the Writings Attributed to Orpheus*, calls Cercops a Pythagorean and ascribes two poems to him – Ἱερὸς λόγος and Εἰς Ἀϊδου κατάβασις (other authors attributed these poems to Pythagoras). This evidence is not very reliable. Orphic poetry was always pseudonymous and there was no way to figure out the names of its real authors. Epigenes' attributions must, therefore, have been guesswork, as was most of the other evidence of this kind. In Cicero the reference to Cercops is linked to a quotation from Aristotle, who claimed that there had never been a poet called Orpheus:

Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.²⁵

Only the first part of this evidence derives from Aristotle (this is confirmed by a quotation from Philoponus), whereas the second part goes back to Epigenes.²⁶ Aristotle would not call Hesiod's contemporary "a Pythagorean"; more importantly, he never calls anyone "a Pythagorean".

We know about Petron (DK 16) only from one Hippys of Rhegium, whose testimony is quoted by the Peripatetic Phantias of Eresos; it is very likely that this is a forgery.²⁷ Paron (DK 26) owes his existence to Aristotle's mistake in taking the participle ΠΑΡΩΝ to be a proper name.²⁸ Xuphus (DK 33) is mentioned only once in Aristotle's *Physics* (216 b 22). In the

²² H. Diels, *Antike Technik* (Leipzig 1924) 23.

²³ Burkert (n. 6) 114, 130 n. 60; cf. DK I, 106. 6 f.

²⁴ Clem. *Strom.* I, 21, 131. On Epigenes, see L. Cohn, "Epigenes (16)", *RE* 6 (1907) 64–65; cf. I. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley 1941) 110 f., 114 ff.

²⁵ Cic. *De Nat. Deor.* I, 107 = Arist. fr. 7 Rose.

²⁶ W. Kroll, "Kerkops", *RE* 11 (1921) 314; Philop. *In de an.*, 186.21f. = Arist. fr. 7 Rose.

²⁷ See *FGrHist* 554 F 5 with comm.; J. Kerschenshtainer, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (München 1962) 209 f.; L. Pearson, *The Greek Historians of the West* (Atlanta 1987) 108 ff.

²⁸ Burkert (n. 6) 170; G. Martano, "Il pitagorico Parone o il pitagorico 'presente'?", *Elenchos* 1 (1980) 215–224.

commentary to this passage, Simplicius calls him a Pythagorean but it is impossible to verify his claim.

In Maddalena's and Timpanaro Cardini's work,²⁹ Epicharmus, Ion of Chios, Damon, Hippodamus, Polyclitus, Oenopides, and Hippocrates of Chios are considered to be Pythagoreans. This goes even further than Diels and is absolutely too far. Their names are not found in the catalogue and, moreover, no classical source considers any of them a Pythagorean or even a pupil of the Pythagoreans. Even if Oenopides or Hippocrates studied mathematics with the Pythagoreans, this fact alone does not make them Pythagoreans.

Of the fourth century Pythagoreans on Diels' list, another three have to be removed. Timaeus of Locri (DK 49) owes his existence to the Platonic dialog and, later, to a Pseudo-Pythagorean text.³⁰ Ocellus of Lucania (DK 48) is mentioned in the catalogue, which means that Aristoxenus regarded him as a historical person, but all the doctrines ascribed to him are Pseudo-Pythagorean.³¹ Lastly, the Pythagorean called Lycon (DK 57) is in fact four different people.³² Since it seems unlikely that Lycon of Tarent, as mentioned in the catalogue (57 A 1 DK), will be identified as being the same as the other three persons, what remains of him is merely a name. But we are not interested in mere names, for we have more than enough of them. We are looking for Pythagoreans with characteristic individual features that can be incorporated into our collective portrait.

Why is it so important to look for the sources that explicitly call someone a Pythagorean? Why not employ a doctrinal criterion, as is employed in the case of the other schools? Indeed, a Hellenistic philosopher can be regarded as a Platonist if he is known to belong to the Academy or to profess specifically Academic doctrines. The problem is that the Academy, the Lyceum, and the Stoa were institutionalised schools with definite sets of doctrines, even if different at different times. The Pythagorean school, in contrast, was founded neither as a philosophical school, nor as an institutionalised school at all, but as a political society, *ἐταιρεία*.³³ Besides, Pythagoras' teaching was never written down and the school itself was dispersed both geographically and chronologically, more than any other Pre-Socratic school. This is why we do not and should not expect to find anything resembling a Pythagorean orthodoxy. As long as the

²⁹ A. Maddalena, *I Pitagorici* (Bari 1954); M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici: Testimonianze e frammenti I–III* (Firenze 1961).

³⁰ H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo 1965) 202 ff.

³¹ Ibid. 124 ff.

³² See *FGrHist* 1110 with comm.

³³ K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy* (New York 1940); E. Minar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory* (Baltimore 1942) 19 ff.

Pythagorean school was alive, i. e., up to the mid-fourth century BC, every Pythagorean philosopher developed his own views. Although there were certain similarities in thinking, it is difficult to identify one characteristic feature that was common to *all* Pythagorean thinkers. Interestingly, where we do encounter a Pythagorean orthodoxy, e. g. in the pseudo-Pythagorean literature, it is based on the Academic and Peripatetic interpretations of the Pythagorean ideas, not on the authentic Pythagorean tradition. Therefore the doctrinal criterion turns out to be of a limited value, though not invalid as such. For if we find a common view in the medical theories of Alcmaeon, Hippon, and Philolaus, this can confirm that they belonged to the same tradition, even if this view was not expressed by Hippasus and Theodorus, who were not interested in medicine.

Admittedly, in Pythagorean science, i. e., in the four μαθήματα, the situation looks different. There is such a common body of theories here, and there are many more affinities among the views of different scientists. Yet this consistency is not specifically Pythagorean, it is related to the methods of the respective science. Hippocrates of Chios developed Pythagorean geometry, Archytas solved the problem posed by Hippocrates, and Eudoxus studied geometry with Archytas, but neither Hippocrates nor Eudoxus were Pythagoreans. What is specifically Pythagorean in the exact sciences is the preoccupation with all four μαθήματα, including arithmetic and harmonics. Indeed, before Pythagoras (or, if you prefer, before Hippasus), theoretical arithmetic and mathematical harmonics did not exist; and after Hippasus, the Ionians – Oenopides and Hippocrates of Chios and to a certain degree also Democritus – developed only geometry and astronomy, not the other two branches of the *quadrivium*. This means, among other things, that Theodorus of Cyrene, who is mentioned in Aristoxenus' catalogue and who taught all four sciences (43 A 1, 4 DK), was a Pythagorean and not just a friend of Protagoras. This means, furthermore, that Archytas' predecessors, whose knowledge of all four μαθήματα he praises at the beginning of his work (47 B 1 DK), were the Pythagoreans, and not Hippocrates of Chios or the other Ionian mathematicians.³⁴

This rather long digression was needed, I think, to make clear why the question that I raised earlier – about how a Pythagorean can be defined – should be settled on the basis of reliable classical sources. It is not enough that a person calls himself a Pythagorean, like Lycon, the critic of Aristotle, or the proto-Cynic Diodorus of Aspendus,³⁵ for this is evidence that they were not. But if someone was considered a Pythagorean by his contemporaries or by the Pythagoreans themselves, this means that he was judged by more

³⁴ Pace Huffman, *Archytas* (n. 10) 51 ff.

³⁵ Lycon (57 A 4 DK); Diodorus (Tim. *FGrHist* 566 F 16; Hermipp. fr. 24 Wehrli = *FGrHist* 1026 F 26).

complex and reliable criteria than we can employ now. This means that he shared with the other Pythagoreans not just one but many common features and at that it is these exact features that define a Pythagorean, both from an internal and an external point of view.

Now I come back to Aristoxenus' catalogue of the Pythagoreans. The first person to recognize that this catalogue, which is preserved in Iamblichus' *De vita Pythagorica*, may be by Aristoxenus was Erwin Rohde.³⁶ Diels, as I said, used this document for the Pythagorean chapters of his *Vorsokratiker*, but did not go into detail. Later, Burkert and Timpanaro Cardini briefly commented on the catalogue,³⁷ suggesting that it is based on genuine historical, probably documentary, evidence in that a list of 218 names organised according to 27 cities and nations was not the kind of information that could be transmitted orally. A number of parallels between fragments of Aristoxenus and the catalogue make his authorship quite certain. The evidence Aristoxenus relied on most probably came from those last Pythagoreans with whom he was in contact, namely Xenophilus, Phanton, Echecrates, Diocles, and Polymnastes, the students of Philolaus and Eurytus (fr. 19 Wehrli). Another source of information on the Pythagoreans was his father Spintharus, who belonged to Archytas' circle; he is twice mentioned in Aristoxenus' biographical works (fr. 30, 54 a Wehrli).

What is meant by 'documentary evidence' is not a formal membership list of the Pythagorean society: such a list barely existed, if only because there was never a centralized Pythagorean community. Aristoxenus' list can be regarded rather as a reflection of the collective Pythagorean memory concerning the prominent Pythagoreans of the sixth, the fifth, and the early fourth centuries – prominent not necessarily in philosophy or science, but also in politics, or athletics, or medicine. They were prominent members of Pythagorean communities, dispersed throughout the entire Greek world from Cyrene in Africa to Cyzicus in Asia Minor. Some of them came from different cities to study with a master, be it Pythagoras, Philolaus, or Archytas, but most of them, I assume, remained in their own cities. Of the 218 Pythagoreans on Aristoxenus' list, only about 60 are mentioned in any other sources, the rest are no more than names. Moreover, we only have information that is of any use on about half of this small group of 60. The largest group on Aristoxenus' list (48 names) are all from his home city Tarent; the smallest (2 names) from Katana. There are only eight Pythagoreans in the catalogue, who have no colleagues in the same city, and of these eight at least three are rather dubious figures.

³⁶ E. Rohde, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras" (1871), in: idem, *Kleine Schriften* II (Tübingen 1901) 171.

³⁷ Timpanaro Cardini (n. 29) III 38 f.; Burkert (n. 6) 105 n. 40. See also Zhmud (n. 9) 67 ff.

I would like to point out here that we should approach Aristoxenus' list critically, like any other historical document, especially taking into account that it comes from Iamblichus, who lived 600 years later. Though it does not contain the names of the individuals who lived after Aristoxenus, it is possible that some of the famous names on the list were added later, after Aristoxenus. Being on the list does not guarantee that the person in question really was a Pythagorean. In several cases, doubt remains and on occasion there is evidence to warrant deleting a person from the list. However, if there is no evidence to this effect, we can consider the data of the catalogue to be a sufficient proof that the person in question can be seen as a Pythagorean.

Though it is our most important document, the catalogue is by far not the only one. Theophrastus mentions Hicetas of Syracuse (50 A 2 DK), who is not on the list, whereas his compatriot Ecphantus is wrongly placed among the Pythagoreans from Croton (DK I, 446. 11). Pythagoras' contemporary, the famous Crotonian doctor Democedes, who married a daughter of the Pythagorean athlete Milon (Hdt. 3, 127–137 = 19 A 1 DK), is not on the list either. Obviously, in the course of catalogue's transmission, some names have been lost. For example, Aristoxenus' father Spintharos is absent, as well as Amyclas, though Aristoxenus mentions both him and his friend Cleinias (fr. 131 Wehrli), who is on the list. Absent from the list are also Philolaus' students Simmias and Cebes (44 A 1 a, B 15 DK). The name of Parmenides' teacher, the Pythagorean Ameinias, appears only in the Hellenistic biographer Sotion (D. L. 9, 21 = 28 A 1 DK). These significant names need to be added (as “pluses”) to the catalogue.

On the other hand, the catalogue contains some names that clearly should be removed – “minuses”. For example, the ancient lawgivers Zaleucus of Locri and Charondas of Catane who seemed to be associated with Pythagoras by the Pythagorean communities in Locri and Rhegium as early as the 5th century. This means that Aristoxenus' sources (fr. 17, 43 Wehrli) reflect a respectful but unreliable historical tradition. Another famous duo are the miracle-workers, Aristeas and Abaris. Aristeas of Proconnesus, a shadowy figure from the late 7th century BC, was the author of the *Arimaspea*, a poem describing his journey in search of the Hyperboreans. During his lifetime, Aristeas disappeared twice, and, according to Herodotus (4, 13–15), after the second time he reappeared 240 years later in Metapontum and told the citizens to set up an altar to Apollo and dedicate a statue to himself. In the catalogue, he is duly registered among the Pythagoreans from Metapontum. Abaris, the mythical priest of Apollo and the expert on the Hyperboreans is listed in the catalogue as the only representative of these legendary people. As Bolton showed, Aristeas and Abaris were associated with Pythagoras in the 5th-century legendary tradition and later in Heraclides Ponticus' fantastic

dialogues,³⁸ so that Aristeas' miraculous powers, such as bilocation, were transferred to Pythagoras. Thus, in this case too, the legendary and the historical tradition overlap.

Parmenides and Empedocles are also the sole representatives of their cities. There seem to have been no Pythagorean communities in Elea and Agrigentum, which means that in this case we can speak only of the Pythagorean teachers of Parmenides and Empedocles. In the biographical tradition, both of them appear as students of the Pythagoreans.³⁹ This could be the reason for including them in the catalogue, although we do not know whether this attribution came before or after Aristoxenus. The influence of Pythagorean ideas on Parmenides and Empedocles is undeniable, but both these philosophers are too independent and significant to be seen as completely integrated into Pythagorean tradition. Rather, they should continue to be considered as Pythagorean sympathizers. The next and the last name to be removed is Melissus, who is named together with five other Pythagoreans of Samos. If there was a Pythagorean community on Samos, he could have been a member even if, in terms of philosophy, he followed Parmenides and Zeno. But to be certain we should strike him from the list, for there is no need to be greedy.

After all these additions and subtractions, we can begin to make a preliminary analysis. The first four generations of Pythagoreans (i.e. people born between 560 and 470 BC) with, at least to some extent, discernible personalities can be placed in the following overlapping categories. First, the politicians, which is the largest category containing the majority of the names in the catalogue. Among the most prominent of them is Milon, who won a battle against Croton's neighbour Sybaris around 510 BC.⁴⁰ This victory made Croton the dominant city in Southern Italy and, as the coins show, the neighbouring Pandosia, Temesa, and Caulonia also became the dependent "allies" of Croton.⁴¹ The conquering of Sybaris caused a conflict within the ruling Crotonian aristocracy, which led to Pythagoras' flight to Metapontum. Aristoxenus describes this conflict as a plot against Pythagoras, who had once refused the rich aristocrat Cylon admittance to the Pythagoreans and thus made him his enemy (fr. 18 Wehrli). Aristotle confirms the personal rivalry between Cylon and Pythagoras and mentions another rival of Pythagoras, Onatas (fr. 75 Rose), who is listed among Crotonian Pythagoreans (DK I, 446. 13). As the arch-enemy of Pythagoras, Cylon is not on the list, but if he really

³⁸ J. Bolton, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962) 151 ff.

³⁹ Empedocles (Alcidam. ap. Diog. Laert. 8, 56 = 14 A 5 DK; Theophr. 227 AFHSG = 31 A 7; Tim. *FGrHist* 566 F 14); Parmenides (Sotion ap. Diog. Laert. 9, 21 = 28 A 1).

⁴⁰ Diod. 12, 9, 2–10, 1; Strab. 6, 1, 12–13 (both from Timaeus).

⁴¹ Von Fritz (n. 33) 80 ff.; Minar (n. 33) 36 ff.

was the Crotonian exarch of the Sybarites, as Iamblichus says (*VP* 74), he must have been a Pythagorean.⁴² Anyway, we know that political conflict also took place within the Pythagorean society: Hippasus, for example, sided with Pythagoras' enemies, while Democedes remained Pythagoras' supporter (Iambl. *VP* 255 f. = 18 A 5 DK).

In the case of Hippasus and Democedes we have two prominent Pythagorean intellectuals who were politically active, as good citizens were supposed to be. Milon was very successful both in politics and in athletics, which leads us to our second category of the Pythagoreans: the athletes. From 532 to 488 BC, Croton achieved an extraordinary series of victories in the Olympian Games.⁴³ The catalogue gives us the names of four Olympic victors: Milon, Astylus, Dicon, and Iccus (DK I, 446, 14. 20. 28; 447, 14). There is no doubt that there were many more. And there is no need to prove the importance of athletics for the ethos of the ruling Italian aristocracy. We can safely assume that many of the Pythagorean athletes were also politically active, as was the case with Milon. Athletics was connected with the aristocratic way of life, but it was also closely linked to medicine.

This brings us to our third category, the doctors. This group is smaller than the politicians, but is very important group in terms of understanding the role of the natural sciences in ancient Pythagoreanism. Iccus of Tarent won in the pentathlon in 476 BC and later became a athletics coach and famous doctor (DK 25). He specialized in dietetics and gymnastics and won Plato's praise for his wisdom and temperate way of life. Democedes (19 A 1 DK) and Alcmaeon were two other prominent representatives of Crotonian school of medicine that stressed the importance of dietetics and gymnastics in maintaining good health.⁴⁴ The botanical book of Menestor was related to medicine (DK 32), just as the natural-philosophical writings of Alcmaeon (24 A 1, B 4 DK) and later of Hippon (38 A 11 DK).

Our fourth category is natural philosophers, φυσικοί, according to the Aristotelian terminology. Here we have Alcmaeon, Brontinus, who was one of the addressees of Alcmaeon's book (24 B 1 DK), Hippasus (18 A 1, 12 DK), and Menestor. Among those born around 480–470 BC, there are two other φυσικοί, Hippon and Philolaus.

The fifth category is μαθηματικοί, i. e., people concerned with any of four μαθήματα or with all of them. Strangely enough, we know the names of only two mathematicians from the first 100 years of the Pythagorean

⁴² Minar (ibid.) 69 f.; M. Giangiulio, *Ricerche su Crotone arcaica* (Pisa 1989) 311 n. 52; M. Bugno, *Da Sibari a Thurii: La fine di un impero* (Napoli 1999) 41 f.

⁴³ C. Mann, *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland* (Göttingen 2001) 164 ff.

⁴⁴ See Zhmud (n. 9) 231 ff.

school: Hippasus (18 A 4, 14–15 DK) and Theodorus (43 A 3–5 DK). There is no doubt that there were many more, because by the time when Oenopides and Hippocrates of Chios were active, i.e., about 450–430 BC, the bulk of the first four books of the future *Elements* of Euclid had already been written,⁴⁵ which was an impossible feat for only one or two people. Regrettably, we cannot identify the other μαθηματικοί. For example, Parmenides' teacher Ameinias could be a φυσικός, or a mathematician, or both. Alcmaeon was interested in astronomy (24 A 4, 12 DK), but certainly was not a μαθηματικός. Philolaus fits this term much better, especially as an astronomer and a specialist in harmonics (44 A 16–21, B 6 DK).

So far we have identified 14 prominent Pythagoreans belonging to five overlapping categories. Now, let us imagine that we know nothing about Pythagoras himself and all we have is a collective portrait of his students and followers and the students of these followers. What would an individual portrait of Pythagoras look like if we had to construct it solely on the basis of the available collective portrait? I believe it would be both natural and legitimate to assume that he had something to do with activities that, already during his lifetime, became so distinctive to the Pythagorean society. Surely, we should not expect a perfect match, because for all his πολυμαθία (Heracl. 22 B 40) and πολυτροπία (Antisth. fr. 51 Caizzi), Pythagoras could not be involved in all these activities. But he would certainly have worked in some of these fields and would have encouraged others.

Where then is the other side of Pythagoreanism: religion, magic, mysticism, shamanism, ritual taboos, and so on? If Pythagoras was a guru, as Riedweg suggests, where have all the other gurus gone? Did I miss someone from the list? No, I did not. Then, could it be that Aristoxenus' rationalistically-minded teachers struck all the gurus off the list? I do not think so. In fact, they added two miracle-workers, even though one of them, Aristeas, lived a century before Pythagoras, while the second, Abaris, was imaginary. The only other guru on the list would be Empedocles, if we concede that he was a Pythagorean. There was also Brontinus (DK 17), who was regarded by Epigenes as the author of two Orphic poems, namely, Πέπλος and Φυσικά (DK 15). In the mid-fifth century, Ion of Chios asserted that Pythagoras was the author of some Orphic poems (36 B 2 DK), and his remark triggered all the further attributions. It is misleading to present the early Pythagorean society as a kind of workshop specialized in producing Orphic poems, as West did.⁴⁶ The more we know about Orphism, the more

⁴⁵ E. A. Neuenschwander, "Die ersten vier Bücher der Elemente Euklids", *AHES* 9 (1973) 325–380.

⁴⁶ M. L. West, *The Orphic Poems* (Oxford 1981) 7 ff.

visible is its profound difference from Pythagoreanism. But even granted that Brontinus was the author of some religious poems, this did not stop him from being a doctor, or a natural philosopher, or a politician, as Empedocles' case shows.

Speaking about Empedocles in more appropriate ancient terms, he was not a guru, but a 'divine man', θεῖος ἄνθρωπος,⁴⁷ exactly like Pythagoras before him. However, in contrast to Empedocles, of whose followers we know nothing, Pythagoras founded a political society that outlived him at least for 50 years and a school that existed till the mid-fourth century. Both Pythagorean politicians and Pythagorean philosophers and scientists took from him what they were interested in and what they valued most. Incidentally, these interesting and valued things did not seem to include magic, mysticism, and a variety of ritual taboos; at least, taboos are not attested on the individual level and quite poorly at the collective level. Herodotus says that Orphics and Pythagoreans did not bury people in woollen clothes (2, 81). There were some other attested taboos, for example, prohibiting certain kinds of meat and fish (Arist. fr. 194 Rose), or beans (cf. Emped. 31 B 136–141 DK), although really we do not know how rigorously these rules were observed. Anyway, there was nothing to fire the imagination in these regulations and nothing that would make a religious sect of the Pythagorean society.

What is then the basis for the widespread idea of a Pythagorean sect?⁴⁸ Putting aside Iamblichus' ἀκουσματικοί, there are the Pythagorean σύμβολα, attested first in Anaximander the Younger (58 C 6 DK) and after him in Aristotle (fr. 194–196 Rose). If the σύμβολα were strictly followed, if they constituted that very "Pythagorean way of life" that was approvingly mentioned by Plato (*Resp.* 600 a), then the Pythagoreans were indeed superstitious ritualists and their society was a sect. I think, however, that there are plenty of reasons why this can not be the case. It is anachronistic to speak of a "sect" in archaic Greece. There were no sects at this time; there were other religious and cultic communities, like θίασοι or associations of ὀργεῶνες. Pythagorean society was neither of them, it was a political ἐταιρεία. At no time do we know of any specific Pythagorean cults or deities; their religion was the traditional polis religion. Pythagoras' only known religious innovation was metempsychosis, but even this was borrowed from Orphism along with several prescriptions that follow from this doctrine. The so-called Pythagorean σύμβολα contain almost a hundred prescriptions that are hard to understand and much harder to

⁴⁷ For important qualifications of this notion, see D. S. Du Toit, *Theios Anthropos* (Tübingen 1997).

⁴⁸ W. Burkert, "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans", in B. F. Meyer (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition 3* (London 1983) 1–22.

follow.⁴⁹ If we compare them to the strictest charters of the real religious communities, like the Jewish Essenes or the early Christian monastery of St. Pachomius, we immediately see the difference between religious discipline and religious folklore. Neither the Jewish nor Christian charters contain any nonsense: every rule is clear and quite logical in the given environment; all of them are enforced by various punishments for those who fail to follow them, so that we can see a real even though severe life behind them. What kind of life stands behind the σύμβολα?

To take the ἀκούσματα seriously means an almost frightening constriction of one's freedom in daily life. Whether a Pythagorean gets up or goes to bed, puts his shoes on or cuts his nails, stirs the fire, puts on the pot, or eats, he always has a commandment to heed. He is always on trial and always in danger of doing something wrong.⁵⁰

To appreciate properly this impressive but anachronistic picture, it is crucial to understand that none of its elements correspond to the stories told either about individual Pythagoreans or about Pythagoreans in general. This picture emerges only if we put together all the *sayings* contained in the σύμβολα that were collected by Anaximander. But when interpreting sayings, we are dealing with folklore, not with reality. There is no doubt that Anaximander dealt with folklore too, for he did not describe the *way of life* of any (named or anonymous) Pythagoreans. He collected what he took to be the 'Pythagorean' sayings and maxims and interpreted them *allegorically*, i.e., according to one of the methods of literary criticism available at that time.⁵¹ If he knew of a real Pythagorean who did not break bread or step on nail parings, why did he interpret these taboos allegorically? Aristotle believed that the taboos were originally literal (fr. 195 Rose), which seems very plausible, but he too had never heard of a Pythagorean really observing them. Except for a few dietary prescriptions and burial customs, all the other taboos appear only in the context of interpreting 'Pythagorean' *sayings*. Nobody would think that by interpreting the sayings of Solon or any other of the Seven Sages one could get closer to them as historical figures. It is clear that distinguishing between folklore and historical reality is a vital condition in Pythagorean studies.

Leonid Zhmud

*Institute for the History of Science and Technology,
Russian Academy of Sciences, St. Petersburg*

⁴⁹ On *symbola* see: C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis* (Diss. Kiel 1894); F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis* (Diss. Berlin 1905); A. Delatte, *Études sur littérature pythagoricienne* (Paris 1915) 271 f.; Burkert (n. 6) 166 ff.

⁵⁰ Burkert (n. 6) 191.

⁵¹ He also interpreted allegorically the Homeric poems (Xen. *Symp.* 3, 6).

Античная традиция о Пифагоре весьма противоречива, как противоречива и его личность. Пифагор претендовал на обладание сверхъестественными свойствами и был тем типом личности, которая притягивала к себе легенды, даже такие, которые первоначально относились к другим, менее знаменитым чудотворцам. В отличие от Пифагора, никто из известных нам древних пифагорейцев не связан в надежной части традиции с чем бы то ни было сверхъестественным или чудесным. Неподобие пифагорейцев на Пифагора бросается в глаза и вызывает естественные вопросы: действительно ли они были его учениками и последователями, и почему мы не находим среди них ни одной религиозной фигуры, хотя бы отдаленно напоминающей Пифагора? Если именно эти люди, известные нам по именам, были пифагорейцами, и никаких других обнаружить не удастся, тогда мы можем многое узнать и о самом Пифагоре, и об обществе, которое он основал. В этом случае Пифагор, соединявший в себе слишком многое, может оказаться исключением среди пифагорейцев, воспринявших лишь ту часть его наследия, которая соответствовала их собственным склонностям и интересам.

THEOLOGY AND RELATIVE DATES OF THE *TIMAEUS* AND THE *STATESMAN*: SOME CONSIDERATIONS *

According both to the stylometry data and the content, the *Statesman* and the *Timaeus* – *Critias* belong to the third and the latest group of Plato's dialogues. Some stylometric tests assign the earliest place in this group to the *Timaeus*, in the following order: *Timaeus* – *Critias*; *Sophist* – *Statesman*; *Philebus*; *Laws*.¹ Yet, most scholars today prefer the order *Sophist* – *Statesman*; *Philebus*; *Timaeus* – *Critias*; (*Philebus*); *Laws*.² The

* This paper develops some of the proposals I made in my "The Cosmic Cycle in the *Statesman* Myth, parts I-II", *Hyperboreus* 14: 2 (2008) 57–86; 15: 2 (2009) 221–250. My special thanks go to Natalie Tchernetska for her help and suggestions.

¹ L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge 1990, repr. 2009) 250 and idem, "Stylometry and Chronology", in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge 1992) 113 f.; for a balanced survey of the debate provoked by G. E. L. Owen's ("The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *CQ* ns. 3 [1953] 79–95) assigning the *Timaeus* to the group of middle dialogues (before the *Parmenides* and thus before the *Statesman*), see D. J. Zeyl (tr.), *Plato, Timaeus* (Indianapolis – Cambridge 2000) XVI–XX; see, *ibid.*, p. XX: "The high degree of hiatus avoidance which the *Timaeus* shares with the four admittedly late dialogues has been reestablished as a firm indication of its lateness, not to be explained away by the dialogue's special character, and while the clausulae criterion on which Owen relied might justify placing the *Timaeus* before the *Sophist* and *Statesman*, it falls far short of justifying its placement, crucial for Owen's case, before the *Parmenides* and *Theaetetus*". T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, 2nd ed. with a new introduction, Phoenix Supplement 8 (Toronto 1995; 1st ed. 1970) XIII–XV, with reference to the current state of stylometric studies withdraws his earlier allegiance to Owen's theory, but keeps the dating of the *Statesman* after the *Timaeus*.

² Thus, C. Kahn, "The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work," in C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (Sankt Augustine 1995) 49–60, while sceptical about establishing chronological sequence within the group of late dialogues by stylometry, not only proposes to treat them all as contemporary, but accepts the 'traditional order' for convenience (p. 51), viz. *Soph.*, *Polit.*, *Phileb.*, *Tim.* – *Cri.*, *Leg.* Also Michael Erler, *Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike II/2* (Basel 2007) 262 f., mentions stylometric data in favour of an earlier date of the *Timaeus*, but places it cautiously between 357–347 BC and retains the traditional order *Statesman* – *Timaeus*. A relative position of the *Philebus* is not relevant to the argument of this paper, but nothing prevents to place it after the *Statesman*, before or at the same time as the *Laws*.

main reason for this preference seems to be, apart from influence of the old scholarship³ and the scepticism about stylometry,⁴ the fact that the *Critias*, which is the sequel of the *Timaeus*, remained uncompleted and that another planned sequel, the *Hermocrates*, was not written at all, which gives us an impression that Plato worked on this group close to the end of his life.⁵ Another consideration is that the *Statesman* thematically and dramatically continues the *Parmenides* and the *Sophist*, and the *Parmenides* certainly belongs to the end of the middle period, i. e. it is earlier than the *Timaeus*. But the triad *Parmenides* – *Sophist* – *Statesman* was meant to be completed by an additional dialogue, *Philosopher* (see *Soph.* 217 a), which also was not written. Moreover, the *Sophist*, according to stylometry, might be later than the *Timaeus*. It is thus entirely possible that Plato worked on two series simultaneously, and the *Statesman* can be later than the *Timaeus*, possibly also later than the uncompleted *Critias*.⁶

Given that stylometric data favour for the *Timaeus* a date earlier than that for the *Statesman*, and that no substantial counter-argument based on

³ This view goes back to the unanimous consensus of the mid-20th century, see comparative tables in W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford 1951, corr. repr. 1953) 2.

⁴ While the division of dialogues into three chronological groups on stylistic grounds is entirely reliable (see C. Kahn, "On Platonic Chronology," in J. Annas and C. J. Rowe [eds.], *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* [Cambridge, Mass. – London 2002] 93–128), there is much scepticism about further attempts to use stylometric methods for establishing the exact sequence within each group, because of discrepancy of results produced by applying different stylometric criteria to the dialogues of the late group (see P. Keyser, "Stylometric Method and the Chronology of Plato's Works", *BMC* 3.1 [1992] 58–74; C. M. Young, "Plato and Computer Dating", *OSAPh* 12 [1994] 227–250, esp. p. 244–247, 250; Ch. Kahn, *op. cit.*, 94 f.). I would suggest that this discrepancy points out that the dialogues were written in multiple work sessions separated in time, which applies not only to the two unfinished series just mentioned, but also to the uncompleted *Laws*, to the revision of theory of Forms, which began with criticism of the *Parmenides* but never took a definitive shape, and a draft exposition of a new metaphysical teaching in the lecture *On the Good*, which also belongs to the late period.

⁵ See, e. g., J. Skemp, *A Translation of the Politicus of Plato with Introductory Essays and Footnotes* (London 1952) 14 and 17.

⁶ David Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Sather Classical Lectures vol. 66 (Berkeley etc. 2007) 96, assumes that the *Timaeus* was written about 350 B. C., shortly before Plato's death in 347. He suggests that Plato first intended to write a trilogy (since the general prelude points out to the topic not only of the *Timaeus*, but also of the *Critias* and *Hermocrates*, which is unusual), but abandoned this idea and decided to publish the first part under the title *Timaeus*. This attractive suggestion is compatible with an earlier date of the *Timaeus*, which I defend: Plato might have realised earlier than in the last years that he would not have enough time to finish the trilogy because of the growing work amount and his preoccupation with other projects.

the contents has been put forward so far, I would like to point out some positive evidence in favour of this chronological sequence.⁷

The *Timaeus* and the *Statesman* not only belong to the late group. They also, together with the *Philebus* and the *Laws*, two other indisputable members of this group, are the only Plato's dialogues where both divine cosmic principles, the Demiurge and the World Soul, are present.⁸ All four dialogues suggest that the Demiurge (or the Cosmic Reason)⁹ withdraws after completing his creative work and puts the World Soul in charge of the movement of the universe.¹⁰ Since the World Soul appears for the first time in the *Phaedrus*, the dialogue of the late middle period, where it is uncreated, unlike in both the *Timaeus* and the *Statesman* where it is created by the Demiurge, there is a good deal of certainty that the idea of two protagonists of the cosmic drama was elaborated only in the later period, after the *Phaedrus*.¹¹

⁷ I cannot discuss here intertextual links that C. Gill, "Plato and Politics, the *Critias* and the *Politicus*", *Phronesis* 24 (1979) 148–167, uses for his argument, directed primarily against Owen, in favour of an earlier date of the *Statesman* (before the *Critias* and, by implication, before the *Timaeus*). Although I agree that Owen's dating of the *Timaeus* – *Critias* as contemporary to the *Republic* is untenable (see n.1), I believe that these links are meaningful also in the case of the opposite chronological relation of the *Timaeus* and the *Statesman*. At the same time I would not rule out that the *Statesman*, being later than the *Timaeus*, is earlier than *Timaeus*' uncompleted sequel.

⁸ There are no hints at two supreme cosmic forces before these late dialogues, but there are occasional references to the god as the creator of the universe or parts thereof, in the earlier dialogues, of the middle (*Rep.* 400 a 5 – b 7; 530 a 3–7, *Crat.* 99 c–d) and of the beginning of the late period (*Soph.* 265 c 3–5); cf. Ross (n. 3) 127; 235. The most important anticipation of the creationist teaching of the *Timaeus* appears in the 'middle' *Phaedo* in a form of the query Socrates addresses to Anaxagoras, who does not show how his cosmic νοῦς maintained the order in the universe in the best possible way; still, in the *Phaedo* are no hints at the Demiurge figure.

⁹ The identity of the Cosmic Reason, νοῦς, with the Creator of the universe is clear from the *Phil.* 26 e 1–27 c 1 (see esp. 27 b 1–2), 28 e 3, and *Leg.* XII. 966 e 2–4, see S. Menn, "Aristotle and Plato on God as the Nous and as the Good", *Review of Metaphysics* 45 (1992) 543–573, at 555 f. The Demiurge is not identified directly with νοῦς in the *Statesman*. It is less clear whether the *Timaeus* implies this identity, as Menn believes: on the one hand, the creation results are called τὰ διὰ νοῦς δεδημιουργημένα (*Tim.* 47 e 4), but they include both creations of the Demiurge and those of lesser gods. It seems more likely that in the *Timaeus* νοῦς plays only the role of the highest kind of rationality (or virtue, according to Menn), which the Demiurge possesses, but also, in the descending order, the gods, the World Soul, and the man (36 d 7 ff.; 51 e).

¹⁰ In the *Philebus* and in the *Laws* the withdrawal of the Demiurge is not mentioned explicitly, but he clearly is not engaged in the actual rule of the universe, see my paper (n. *) Pt. 2, 48 with nn. 74, 76.

¹¹ By dating the *Phaedrus* within the middle period, in accordance with the prevailing view, I disagree with T. M. Robinson, *Plato's Psychology* (n. 1) 132–139, one

There is a further particularity the *Statesman* and the *Timaeus* share: only these two dialogues are explicit about the creation, only they depict the state of chaotic matter from which the universe had been created, the Demiurge's withdrawal after completing of creation and his entrusting the universe movement to the intelligent World Soul.¹² However, there is an important difference in the views on the universe further destiny between the two dialogues.

It is more convenient to begin with the *Statesman*. In the theoretical part, which precedes the myth, it is argued that nothing corporeal can keep its movement eternally: only the most divine essences (which are incorporeal) can do so, more exactly only the Ruler of all moved things, i. e. the Demiurge.¹³ The universe, which is created to the closest possible

of few proponents of the view that I defend, namely that both divine forces and their respective cosmic roles should be understood literally in the *Timaeus* and the *Statesman*, and that the *Statesman* contains further development of the teaching of the *Timaeus*. Robinson's later date for the *Phaedrus* is based on the difference of its teaching of soul from the *Timaeus* and the *Statesman*, and closeness to the *Laws*: he argues that in the *Phaedrus* and the *Laws* soul (in general, not the World Soul, as he thinks) is depicted as self-moving and, for this reason, as necessarily eternal and non-contingent, while in the *Timaeus* (also, implicitly, in the *Statesman*) the eternity of all souls, including the World Soul, depends on the Demiurge (p. 133, cf. 149, 161). In fact, both the *Timaeus* and the *Statesman* depict the World Soul as perennially self-moving (see for the *Statesman* n. 14), even if supported by the Demiurge; the reasoning in the *Laws*, on which Robinson relies (X. 895 e 1 – 896 c 8), attests that soul possesses self-movement, and that for this reason it is the ultimate cause of every movement, and, as such, is prior to body in the cosmic order, but prior only in the order of generation (896 c 1–2, cf. XII. 997 d 6–7). Soul of the *Laws* is thus generated exactly as in the *Timaeus* and in the *Statesman*, where it is created by the Demiurge (cf. G. Vlastos, "Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?" [1965], in idem, *Studies in Greek Philosophy II* [Princeton 1995] 265–279, at 275 ff.; cf. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Beiträge zur Altertumskunde 199 [München – Leipzig 2004] 236); moreover, its goodness and rationality in the *Laws* depends entirely on the cosmic Reason (897 b 1–4), as it is dependent on the Demiurge in the *Statesman*. Thus far the *Timaeus*, the *Statesman* and the *Laws* agree that soul is self-moving, generated and subordinated to the higher divine instance of the Demiurge against the *Phaedrus* with its eternal soul and absence of any cosmic principle superior to soul. *Phaedrus*' theory would be thus a first attempt to maintain soul as the cosmic principle of movement, later modified by dividing it into the Demiurge and the World Soul.

¹² Strictly speaking, this rational moving principle is referred to as the soul in the *Timaeus* only; but according to the *Statesman*, the universe is a living being endowed with reason by the Demiurge (269 c 1–3), therefore on this point the agreement of the two dialogues is beyond doubt. See my paper (n. *) Pt. 2, 246–248, in favour of similarity of the *Statesman* and the *Timaeus* on the role of the Demiurge and the World Soul.

¹³ The notion of the eternal self-movement of the Demiurge which, as Robinson (n. 1) 133 points out, appears in the *Pol.* 269 e 5 f. as a novelty in comparison with

approximation to the Demiurge perfection, but is corporeal, thus possesses the circular movement in place (it corresponds maximally to the eternal movement of its creator), and the ability of reversing it, as the minimal possible declination of its inherent movement.¹⁴

This should explain how the universe in some periods of its existence moves with the help and under the guidance of the Demiurge, and in other periods is left by him to move autonomously. The following myth (270 b – 274 e 2) depicts one of such reversals to the rotation opposite to the current one (i. e. the East – West rotation), which occurs when the Demiurge returns to his cosmic steer. He turns the universe to the opposite direction (i. e. the West – East), destroys the previous mankind, stops the process of sexual reproduction and creates human beings from the ashes of the dead of the previous era, who live backwards from old age to childhood and then disappear without physical death, according to the total rejuvenation of the universe. When this process is completed and all souls that had lived their previous lives in the opposite direction have redeemed their sins and

the *Timaeus*, has the counterpart in the *Laws* in the eternal circular movement of the cosmic Reason (897 c 4 – 898 b 8), see Karfik (n. 11) 242–244. Karfik (p. 195) shows that in the *Timaeus* all assertions about circular movement of reason refer to reason as a property of the soul – the World Soul, astral or human souls, but not to the Demiurge. It seems that the idea of the circular movement of the Demiurge (= Cosmic Reason) in the *Statesman* and the *Laws* develops the idea of the circular movement as the property both of the human reason and the universe (but not of the Demiurge) in the *Timaeus*.

¹⁴ διὸ τὴν ἀνακύκλησιν εἴληγεν, ὅτι μικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν (269 e 3–5). Against D. Robinson, “The New Oxford Text of Plato’s *Statesman*: Editor’s Comments”, in Rowe (n. 2) 42–45 and the new Oxford Plato, who suspect that the opposite movement, which has been allotted to the universe, cannot be called the universe’s *own* movement, I retain the mss. reading αὐτοῦ; cf. C. J. Rowe (ed.), *Plato: Statesman with Translation and Commentary* (Warminster 1995) 188 ad loc., who rightly points out that the movement in question is the circular movement in general, not the movement in a certain direction; this is clear from 269 e 2 f. and e 5 f.; the reversal is the minimal declination from it, but after it the universe still keeps its *own* movement (see 270 a 6). However, I disagree with Rowe who takes this statement as provisional, and claims that the universe’s proper movement is controlled by the Demiurge and should be in the direction of the Demiurge’s era (Rowe believes that the universe’s return to its ‘own accustomed course’ 273 a 6 implies its rotation in our era in the same direction as in the divine era, see *contra* my paper [n. *] Pt. 2, 222–224). In fact, it is maintained consistently that the movement in both directions is the universe’s *own* movement: the Demiurge only accompanies the universe and supports its movement (τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνήκεν, 269 c 4 f.; ὅπ’ ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, 270 a 3 f.), without substituting the universe as its moving cause. Thus, the solution of the *aporia* at 269 e 7 – 270 a 1 is not that the universe in one period moves itself and in the other is moved by the Demiurge, but that it moves itself perennially – in the first case autonomously, and in the second with the Demiurge’s help.

attained the initial blessedness, the Demiurge leaves the steer. The universe, under the influence of the chaotic matter, turns to the opposite East – West movement, producing at this moment the shaking, which destroys most living beings, while the remaining develop from childhood to old age, in accordance with the new direction of cosmic movement. Generation from the earth equally stops, since there are no longer any divine forces to accomplish it. Human beings, now reproducing sexually, have to struggle with severe climate and fierce animals. Our civilisation develops in response to these difficulties, autonomously, but with the help of the lesser gods' teaching, who still remain in our universe albeit at a distance. As for the universe, it puts itself in order after the initial turbulences, due to recollection of the teaching of its cosmic father, and then, for a continuous time it keeps itself and its inhabitants in the best order, imitating the Demiurge rule. Only later, gradually forgetting the Demiurge teaching, it falls to all kinds of physical and moral evil, which it passes on to its inhabitants, and on the verge of total destruction (at the end of our or similar era) it is saved by a new advent of the Demiurge, who again reverts the universe, destroys the degraded mankind, creates a new mankind from ashes, restores the universe's initial perfection and so on.¹⁵

By contrast, in the *Timaeus* are no traces of this eventual degradation of the universe and of its inevitable concomitant – two cosmic eras. Moreover, there are certain indications that this idea is not omitted because of the different subject, but rather because it did not occur to Plato or was abandoned for some reason. To start with, nothing predicts the eventual degradation of the World Soul.¹⁶ On the contrary, the undisturbed rational life is explicitly ensured for the universe perennially (36 e 4–5). The further reversals not only are not mentioned – they cannot be easily built into the scenario of the *Timaeus*: from the beginning, the Demiurge conveys to the universe revolutions from left to right (36 c), i. e. in its nowadays East – West direction, as it is seen from the fact that from the beginning the planets move in the opposite direction.¹⁷

¹⁵ For a detailed defense of this interpretation see my paper (n. *).

¹⁶ Against harmonising attempts, like that of L. Robin and F. M. Cornford, who found that the World Soul in the *Timaeus* is liable to irrational impulses and doomed to decline as in the *Statesman*, see M. Meldrum, "Plato and the APXH KAKΩN", *JHS* 70 (1950) 65–74, at 68 with n. 24, and Cherniss (see further n. 32).

¹⁷ Because of the generalisation at 53 b 2, – such is the state of matter, *whenever* the god is not present (παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός) – J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart 1945) 103, and recently T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus – Critias* (Cambridge 2004) 90 believe that here direct interventions of the Demiurge are implied, like in the *Statesman*, according to Kerschensteiner, or as a perpetual creative act, according to Johansen. However, given that in the *Timaeus* the Demiurge

A possible way of harmonising the two accounts would be by admitting creation as an exception: in the beginning, the universe, still perfect by itself, does not need any divine era and moves from East to West, but later, as it degrades, the Demiurge returns and reverts it to the West – East rotation, in order to restore the universe living forces, thus initiating alternation of eras, as in the *Statesman*. This option might have been used by Plato in order to make the scenario of the *Statesman* compatible with the *Timaeus*, if the former was written later, as I argue. However, it could not have been implied when he was writing the *Timaeus*: according to the *Timaeus* – *Critias*, our contemporary world is the *immediate* sequel of the act of creation; after the Demiurge has created the soul of the universe and the intelligent part of human souls, he withdraws and puts the lesser gods in charge of creating bodies and mortal parts of the souls (*Tim.* 41 b 7 – c 6; 42 d 5 – e 3) and also of further care of human beings (41 d 1–3); accordingly, in the *Critias*, the gods distribute lands between themselves at the dawn of *our* era; and Athena and Hephaistos create and take care of Athenians (109 d 1–2). On the contrary, according to the *Statesman*, the immediate prelude to our universe is the age of Cronus, *viz.* the era of the rule of the Demiurge; our ancestors are not created by the gods but are descendants of the last generation of the divine era. Understandably, our era begins not with the distribution of lands between the gods, since this distribution already existed in Cronus' era, but with distancing of the gods from the mortals. Thus there are considerable differences between outlooks of two dialogues, both in cosmic and human dimensions of the universe history: according to the *Timaeus* and *Critias*, we live in the era that immediately follows the creation of the universe, according to the *Statesman*, in one of the numerous eras of the universe's autonomous existence, separated by at least several reversals from the act of creation.

There were various attempts to play down the difference between the stable universe of the *Timaeus* and its dramatic development in the *Statesman*, which, despite its succinctness and, occasionally, irony, strongly reminds apocalyptic vision. The most widespread attempt is to take the reversals and alternating phases of the latter dialogue as metaphoric. The issue is related to the debate whether the creation of the universe in the *Timaeus* should be interpreted as literal¹⁸ or only as a metaphor for the

withdraws after the creation and the universe does *not* return to its initial state, it is quite certain that the iterative form of the subordinate clause is conditioned simply by the probabilistic character of the whole statement (εἰκός); on the other hand, Plato could have found attractive to use this iterative form of probability while depicting in the *Statesman* the disturbing influence on the universe of its matter *whenever* the Demiurge withdraws.

¹⁸ Apart from the classical paper of Vlastos (n. 11) 265–279, see two important recent contributions, Zeyl (n. 1) XX–XXV; Sedley (n. 6) 98–107.

permanent divine rule and the presence of chaos as an equally permanent factor.¹⁹ The anti-literalists tend to interpret the myth of the *Statesman* also metaphorically,²⁰ but even R. Mohr, who argued cogently that the description of the act of creation in the *Statesman* is redundant for the theory of alternating phases and thus implies that Plato is committed to the literal understanding of the initial creation, at the same assumes time that reversals should *not* be understood literally.²¹ Many scholars simply ignore the myth of the *Statesman* in their accounts of Plato's cosmology.²²

In my view, there is no conclusive evidence against the literal understanding of the creation.²³ But provided that creation is to be taken literally and that Plato's universe has the temporal beginning, there are good reasons to take the reversals of the universe and periodic interventions of the Demiurge as literal to the same extent.

By contrast, the proponents of the opposite interpretation, namely, that the myth of the *Statesman* represents allegorically, in a form of alternating phases of the cosmic cycle, the coexistence of the forces of chaos and order in *our* universe as it is described in the *Timaeus*,²⁴ do not succeed in this allegorical reading, for in fact the pre-cosmic chaos and the autonomous phases of the *Statesman* correspond entirely to the pre-cosmic chaos and to our universe of the *Timaeus*, while the phase of the Demiurge has no correspondence in the *Timaeus* at all.²⁵ Two scenarios are incompatible and cannot be reconciled plausibly on the metaphoric level. Moreover, the allegoric interpretation of the reversals removes the significant function of the Demiurge as the perennial support of the universe's permanent

¹⁹ The most important anti-literalists are H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and Academy I* (Baltimore 1944) 425–431; L. Tarán, "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", in: J. Anton, G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Philosophy* (Albany 1971) 372–407; M. Baltes, "Τέγγονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?" [1996], in: idem, *Διανοήματα: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus* (Stuttgart – Leipzig 1999) 303–325.

²⁰ As, e. g. J. Dillon, "The Neoplatonic Exegesis of the *Statesman* Myth", in C. J. Rowe (n. 2) 373 f.

²¹ R. D. Mohr, *God and Forms in Plato* (Parmenides Publishing 2005) 213–215.

²² As most recently, Karfik (n. 11) and Johansen (n. 17).

²³ For a balanced view on literal interpretation of the creationist story of the *Timaeus*, see Sedley (n. 6) 98–107.

²⁴ This harmonisation, which goes back to Proclus and Simplicius, has been defended by Cornford, Festugière and Cherniss. See *contra* the cogent remarks of Skemp (n. 5) 89, who, however, believes that the retrograde phase is introduced for the 'didactic purpose' only, since it is absurd from the point of view of Plato's cosmology; it is not clear for me what he means.

²⁵ On the fundamental similarity of the autonomous phase in the *Statesman* to Plato's standard view of our universe see my paper (n. *) Pt. 2, 233–250.

movement, carefully argued for in the preliminary part of the *Statesman* myth and never put to doubt, let alone refuted.

If, on the contrary, Plato intended the temporal act of creation to be understood literally, it is reasonable to take literally the reversals of the universe, depicted entirely in the same theoretical frame. In that case the reversals become meaningful as a vivid demonstration of the universe's dependence on its creator, both in physical and moral realm, and the scenario of inevitable degradation of our universe, with the triumphant victory of the god over evil at the end, becomes, instead of an allegory, a prophecy. My sympathy is decisively with this latter option,²⁶ but without engaging further in the debate between literalists and anti-literalists, I will try to show that, first, the dramatic scenario of the *Statesman* was a modification of the *Timaeus*, not *vice versa*, and, second, that the vision of the universe of the *Laws*, Plato's last dialogue, is more in agreement with the *Statesman* than with the *Timaeus*. This suggests, I believe, both that the *Timaeus* is earlier than the *Statesman*, and that the reversals and the interventions of the Demiurge are to be understood literally. But even if this does not convince stubborn anti-literalists, I hope to show that Plato's movement from the stable universe and non-corruptible World Soul of the *Timaeus* in direction of dramatisation was consistent.

Let us start with the *Timaeus*, which does not mention either global degradation or its concomitant the reversals of the universe. It is pointed out that the universe, having being created destructible *per se*, cannot be destructed by any force apart from the Demiurge himself, who, however, does not want the universe destruction because of its goodness, neither destruction of the lesser gods who are also destructible *per se* (32 c 2–4, cf. 38 b 6–7; 41 a 7–8). In the *Statesman*, the Demiurge by his direct intervention saves the universe at the verge of destruction. The universe thus is as destructible *per se* as in the *Timaeus*, but its dependence on the god is rendered more dramatically.

Moreover, there is a further specific point in this difference. The Demiurge in the *Timaeus* undertakes the whole set of measures to provide indestructibility of the universe, such as protection from diseases and old age (e.g. he uses the whole mass of physical matter to prevent the attacks of 'hot'

²⁶ For literal interpretation cf. H. Herter, "Gott und die Welt bei Platon: Eine Studie zum Mythos des *Politikos*" (1958), in his *Kleine Schriften* (Munich 1975) 316–329, see 318 f.; 327–329 (he cites at p. 325 n. 33 a few earlier proponents of this view) and Robinson (n. 1) 132–139, together with his recent paper, "The Myth of the *Statesman* and Some Cosmological Implications" (2005), in idem, *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy* (Sankt Augustine 2008) 148–162; Robinson's view of the development of Plato's cosmic outlook from the *Timaeus* and the *Statesman* is different from mine, but I agree with him on a number of important points.

and ‘cold’ from outside, ἐνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον, 33 a 7). But the *Statesman*, which equally treats aging as a real peril to the universe’s integrity, does not see its cause in *external* influences: the internal degradation of its soul, which is not envisaged in the *Timaeus*, produces the whole set of evils, including diseases and old age (273 c 6 – e 1).

What do these differences imply for the relative chronology of two dialogues? Does the *Timaeus* tacitly omit the perils that endanger the whole structure of the universe or, *vice versa*, the *Statesman* introduces the perils, for which no protection and no interventions of the Demiurge to confront them were envisaged in the *Timaeus*? The latter option, i. e. that in the *Statesman* Plato creates a new, more dramatic scenario to demonstrate the universe’s total dependence on the goodness of the Demiurge, seems to be more plausible. Not only an introduction of more effective details *ceteris paribus* is more probable than a tacit removal of them, but also there are visible signs that Plato, while introducing new elements, carefully avoids contradictions with the general frame of the *Timaeus*.

The treatment of the primordial chaos in both dialogues points to the same strategy: according to the *Timaeus*, chaos has been put in order by the Demiurge and does not endanger the structure of the universe any longer; in the *Statesman*, on the contrary, it is a cause of the reversal of the universe, and later of the growing oblivion of the Demiurge’s teaching and of gradual degradation. Moreover, just here are two special indications that the *Statesman* implies the *Timaeus* as already known, not *vice versa*. The primeval state of chaotic matter is depicted in the *Timaeus* as the permanent shaking, σεισμός (52 e 51 ff.); there is no hint that this process influences the universe after the act of creation. This shaking is not mentioned in the description of the primeval chaos in the *Statesman*; but when the Demiurge leaves the steer, the universe produces the ‘great shaking’ (σεισμὸν πολὺν, 273 a 3) *under the influence of its material component*. It is more plausible that here Plato uses the metaphysic frame of the *Timaeus* for dramatization not envisaged in that dialogue than that the ‘shaking’ was transformed from a single catastrophic event into a general metaphysical process in the *Timaeus*, with the simultaneous removal from the stage of this event itself.²⁷

²⁷ It is not a place here to discuss the view, which is opposite to mine, of A. Gregory, *Plato’s Philosophy of Science* (London 2000) 101, that Plato moves progressively from the concept of the irregular cosmos in the *Republic* and the *Statesman* to that of the regular one in the *Timaeus*, the *Philebus* and the *Laws*. I can only notice *contra* that evidence from the *Laws* (see further) on instability of the cosmos does not contradict the *Statesman* myth; that the *Timaeus* admits deviations of the planets from their orbits (22 c–d, thus broadly agreeing with the *Republic* on irregularity of their motion), while the *Statesman* does not imply any irregularities in planetary motions, in spite of the universe’s reversals, in agreement with the defense of their regular motion in the *Laws* (VII. 821 b – 822 c).

Again, according to the *Statesman* 273 b 3 – d 4, the Demiurge saves the universe from sinking to the primeval chaos, which is referred to as the unlimited abyss of unlikeness, εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη. The ‘unlikeness’, obscure by itself, becomes clear from the detailed depiction of the primeval chaos in the *Timaeus*, with its proto-particulars of future elements, which have no real qualities but only ‘traces’ of them (53 b 1–5).²⁸

Thus far, both the similarity between the *Timaeus* and the *Statesman* and their divergences are strongly in favour of the option that Plato builds in the latter on the basis of the former. I would now turn to the *Laws*, whose differences in this matter from the *Timaeus* were recognised a long time ago. It is worth recalling that in the *Laws* interlocutors are less sophisticated than in the *Timaeus* and *Statesman*, moreover, the *Laws* addresses the audience whose interests are primarily ethical and political. Nevertheless, the cosmic metaphysics of the *Laws* is much the same: the soul as the oldest of all things and the ultimate cause of movement (X. 896 d – 897 b 4) is carefully distinguished from the νοῦς, which is called ‘the god’ (897 b 1–2) and ‘one who has set the universe in order’ (XII. 966 e 2–e 4). This creative cosmic reason rules in the universe not directly, but only as far as the soul (or souls) follows it, thus according to the withdrawal of the Demiurge after the act of creation, like in the *Statesman* and *Timaeus*.²⁹

As for the universe ruled by the soul according to the *Laws*, of primary importance is the argument of the Athenian Stranger (AS) of the gods’ existence in the book X. Previously, the AS has made his interlocutors agree that the soul has a capacity of self-movement; for this reason it is the cause of movement and of generation and perishing of all things, and thus is the source of the first movement and generation, and is prior to body in the order of generation (895 e 10 – 896 c 2). It follows that reasoning,

²⁸ Mohr (n. 21) 165 n. 35 pertinently compares διὰ δὲ τὸ μήθ’ ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ’ οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, *Tim.* 52 e with ἀνομοιότης of the *Statesman*, but leaves open the question whether the *Statesman* adumbrates the chaos description in the *Timaeus* or, *vice versa*, hints at it retrospectively. However, taken the obscurity of the *Statesman* versus the clarity of the *Timaeus* on this point, the latter option seems to be preferable.

²⁹ Cf. my paper (n. *) Pt. 2, 248 with n. 76. It should be said that Cherniss (n. 19) 607, who argues that the act of creation should be taken metaphorically, believes nevertheless that the Demiurge is a ‘symbol of intelligent causes’, the ability or the state of the soul, and thus should not be regarded as a ‘mythical double of the World Soul’ (idem, [Rev.] A.-J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste II: Le Dieu Cosmique*, Paris 1949, *Gnomon* 22 [1950] 207). I side with S. Menn, *Plato on the God as Nous* (Carbondale – Edwardsville, Ill. 1995), who argues that the Demiurge (or the Nous) represents not only the type of causality different from the World Soul but also the separate and single entity in Plato’s later dialogues.

wishes and all other psychic states are also prior to bodies, their dimensions and physical strength. At the same time, granted that the soul is the cause of all things, it is necessary to admit that the soul is the ultimate cause of *all* opposites, ‘good and bad, fine and shameful, just and unjust’. Hence it follows that the soul rules the heavens either (ΑΘ. Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντα κινουμένοις μὴ οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; ΚΛ. Τί μήν; 896 c 5 – e 2).

For this reason, argues further the AS, it is necessary to infer that there are at least two souls *that rule the heavens*, the beneficent and its opposite (δυσὶν μὲν γέ που ἔλαττον μὴδὲν τιθώμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι, 896 e 4–6). The meaning of this remarkable inference is made explicit in the following sentence: the soul drives ‘*everything* in the heavens, on earth and in the sea’ through rational, appetitive and affective movements, which are of opposite kinds, the right and wrong; these primary motions, overtaking the ‘secondary’ movements of bodies, produce all kinds of physical changes, such as growth and decay, separation and combination, and the processes that follow. The soul, with the help of these processes, directs *everything* right and happily or oppositely, depending on whether it follows the reason or submits to folly (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται, 897 b 1–4).

The AS immediately asks, which soul rules the heavens, the earth and the universe revolutions. The only way to answer this question is by verifying whether psychic movements of the ruling soul are similar to the movements of the Reason. Indeed, among the ten possible types of movement the circular movement on the spot is the most similar to the Reason movements.³⁰ Now, provided that all is revolved by soul, it is necessary to admit that the soul is in charge of heavens rotations; and, as Kleinias now states, it would be impious to think otherwise than that all is revolved by the soul (or several souls), which possesses the complete virtue (897 b 7 – c 5).

There has been a long debate on how to understand this acceptance of several souls that rule the universe, whether this contradicts the next inference (i.e. that the universe is ruled by the intelligent soul), and how the teaching of the *Laws* fits with the *Timaeus*, which accepts only the single World Soul.³¹ The debate is settled in so far as the argument of the *Laws* does not imply any substantially evil soul that disputes the dominance over the

³⁰ See further the discussion in R. Mayhew (tr.), Plato, *Laws* 10 (Oxford 2008) 140–146.

³¹ See a survey in Robinson (n. 1) 145–151, and for recent work Mayhew (n. 30).

universe,³² i. e. that the single world soul of the *Timaeus* is not abandoned in favour of a new concept. Yet it is difficult to explain the previous statement (896 e 4–6), that one should assume at least two souls ruling the *heavens*.

There were numerous attempts to solve this difficulty, which cannot be discussed here. Instead, I would concentrate on what seems to be more certain and propose that the *Statesman* myth at least helps to solve some difficulties. The AS states unambiguously that we must admit at least several souls that rule the heavens (896 d 10 – e 2),³³ and expands this by depicting a soul that moves ‘everything in the heavens, on earth and in the sea’ (896 e 8–9) with its eventually opposite features. It is beyond doubt that in both statements he refers to the soul that rules the whole universe,³⁴ and that the provisional assertion that there are several souls is now replaced by a more precise statement that there is one and the same soul, which rules the universe and which is open to choice between the obedience to the divine reason or deviance from it. This choice is not mentioned in the *Timaeus* but it corresponds to the process of degradation of the World Soul in the *Statesman*.³⁵

The regularity of heavenly revolutions further proves that this is the best soul of all that exist, since it drives the universe by the movement

³² Attributing to Plato the dualistic concept of two souls that are struggling for the dominance in the universe by Plutarch and some modern scholars was rejected particularly by Cherniss; he proved convincingly that the *Laws* did not imply the existence of *substantially* evil soul ([Rev.] Festugière [n. 29] 208 n. 2; “The Sources of Evil According to Plato”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 [1954] 26 f. with notes).

³³ It makes untenable an attempt of Karfik (n. 11) 236–241 to ascribe evil to human souls only and thus to harmonise this reasoning with the teaching of the *Timaeus*.

³⁴ There were attempts to interpret ‘the soul’ of the second statement as the collective designation of all totality of souls of the universe and thus to distinguish it from the World Soul (notably, Robinson [n. 1] 152 f. and, most recently, G. L. Carone, *Plato’s Cosmology and Its Ethical Dimension* [Cambridge 2005] 172–174), but the argument strongly suggests that the soul that rules the heavens is identical to the soul that rules all physical processes in the universe through psychic motions. It is true that in the *Timaeus* the World Soul is in charge of the heavenly movement only, but in the *Statesman*, where it is *primarily* in charge of heavenly revolutions, it appears to influence both physic and moral state of all living beings (273 b 3 – c 2, d 1–4).

³⁵ Cherniss who maintained correctly that the *Timaeus* did not imply a possibility of the World Soul yielding to irrational processes, in his attempt to harmonise the reasoning in the *Laws* X with the teaching of the *Timaeus*, denied (against the direct sense of the passage in question) that the *Laws* admitted this possibility (see above n. 32); simply ignoring the myth of the *Statesman* as having no literal significance). Equally Carone (n. 34) 175, denying that the World Soul of the *Laws* can follow unreason because this would be incompatible with the *Timaeus* and the *Philebus*, easily dismisses the myth of the *Statesman* as ‘flirting’ with ‘the idea of different cosmic cycles’.

that approximates maximally the movement of reason (898 a).³⁶ Still, the previous statement about the dichotomy of the soul that rules the heavens and the manifests signs of good and evil in the universe is not denied (cf. *Epin.* XII. 988 d 1–e 4, where this dichotomy is maintained on the account of the whole universe).³⁷ For this reason I resist the solution proposed by Cherniss, namely that the worse or ignorant souls are implied, which do *not* rule the heavens (although they produce physical evil in the whole universe and not only in the human realm).³⁸ But Plato never assumes any soul responsible for the order in the heavens, apart from the gods (and they are not subordinate to fault) and the World Soul. It thus remains to admit that in spite of all substantial goodness the World Soul is not integral, but rather it experiences internal struggle between following the reason or deviating from it, as stated earlier. Its inherent goodness, although sufficient enough to be manifest in the regularity of heavenly motions, is not altogether perfect as to exclude evil even in the heavenly realm. One might guess that these faults are even more visible in the lower strata of the universe.³⁹ This picture, despite the less technical language of the *Laws* strongly reminds us of the *Statesman* with its perfectly intelligent world soul, which perennially retains its regular circular movement, maximally approaching the perfect motion of the Demiurge, yet submitted to degradation, reversals and turbulences.

³⁶ The *Laws* remarkably coincide with the *Statesman* in that the Demiurge possesses the permanent rotational movement, teaching not mentioned in the *Timaeus*, see above n. 13.

³⁷ Against the attempts of the scholars of the 1930–1940s to attribute to Plato the dualistic view of the two opposite struggling divinities, the tendency that prevails today is to remove the dichotomy as only a provisional hypothesis in favour of an unqualified optimistic outlook, which seems to me to run to another extreme. Thus, Mayhew (n. 30) 186, although he does not think that the evil cosmic soul is merely hypothetical, infers (p. 138) from the final part of the argument (897 b 7 – 898 c 9) that it does not exist; if I understand him correctly he treats the reference to the evil soul as an appeal to emotions; this tendency to minimise the scope of cosmic evil is even more typical for Carone (n. 34).

³⁸ Cherniss (n. 29) 208 n. 2 with n. 2; (n. 32) 26 with n. 32. It remains unclear for me what souls Cherniss has in view. The passages he refers to (*Leg.* 904 b–e; 906 b) deal with wicked human souls.

³⁹ It is difficult to say what disturbances are implied; it is certain only that evil in the universe, according both to the *Laws* (see 897 a 5–9) and the *Statesman*, is not physical destruction or physical suffering as such (e. g. both partial cataclysms caused by the gods that destroy degraded civilisations, *Tim.* 22 d 6 ff. and the destruction of the whole degraded mankind by the Demiurge in the *Statesman*), but rather erratic processes effected by folly and accompanying moral defects of soul, such as the universe's youthful disobedience to the god, which produces turbulences of the whole cosmos, or its senile forgetfulness of his teaching with illnesses and moral evils, according to the *Statesman*.

These results in the *Laws* are further reassumed in the argument against those who believe that the unjust can appease the gods with sacrifices and offerings. The gods are compared to charioteers, generals, doctors, shepherds and captains who face extraordinary dangers. All these examples are used by Plato elsewhere as a simile of virtuous and competent rulers, who exercise their power not for their own gain, but for the sake of subordinates. What is unusual is the dramatism of the image: with the reference to the previous discussion the AS reminds that the universe is full both of good and evil; there is the ‘deathless battle’ between them, in which the mortals who struggle on the side of the good will have the gods and *daimones* as their allies (*Leg.* 906 a 2–7):

ἐπειδὴ γὰρ συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλειόνων δὲ τῶν μὴ, μάχη δὴ, φαμέν, ἀθάνατός ἐσθ’ ἡ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοὶ τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ’ αὖ κτήμα θεῶν καὶ δαιμόνων.⁴⁰

In this battle, according to the next part of this reasoning, the humans win or lose the field, depending on whether they follow reason, the cause of justice and temperance, or yield to folly, which produces injustice and hubris. The gods fully possess reason and virtues, in which we partake only imperfectly.

It is beyond doubt that the struggle between good and evil depicted here penetrates the whole universe, from the heavens to the human realm.⁴¹ Accordingly, gods are allies in the struggle not only with moral but also with physical evil (cf. the *Statesman* with its equal treatment of both evils and their cure by the Demiurge). Thus, although the choice we must make

⁴⁰ Most scholars prefer to interpret πλειόνων δὲ τῶν μὴ as the things that are not good, viz. evils (e. g. E. B. England [ed.] *The Laws of Plato* [Manchester – London 1921] II, 500 against Stallbaum, who understands them as the things which are *not* bad); Stallbaum, in my view, might have been right in interpreting them as things which are neither good nor bad, i. e. open to transformation in both directions; the struggle would be then for attracting them on the side of each party.

⁴¹ Apart from the οὐρανός notice that the individual πλεονεξία and the injustice in the society are viewed identically to their biological counterparts – individual disease and endemics, 906 c 1–6 (Carone’s attempt [n. 34], 186, to show that the human beings, for Plato, are responsible for these physical evils, is founded on the misuse of the argument at 900 e 6: here the gods were acquitted of evil, but humans were not made responsible for all evil in the universe, as she puts it). Moreover, the image of commanders implies that the gods and *daimones* are themselves involved in the battle, thus even if the gods’ primary concern is goodness of mortals, it does not mean that they work only as moral paradigms; Plato assumes that the gods are active in the physical realm, see above n. 38 and my paper (n. *), Pt. 2, 241–242.

may be called a moral one, it is only a part of the collision between good and evil, which goes through the whole structure of the universe and embraces all its aspects, moral, physical and biological. This gives an important counterpart to the all-penetrating bifurcation of the soul, as it was previously represented.⁴² This picture does not amount directly to inevitable yielding of the universe to evil, as in the *Statesman*, but is much closer to it than to the stable rule of the cosmic soul in the *Timaeus*.

I turn now to other hints at these cosmic changes in the *Laws*. According to the reasoning on the divine standard for the future state (IV. 713 a–b), the cataclysms and destructions of states described in the III book (676 b – 677 a) are preceded by the age of Cronus, the rule of the divine *daimones*, which the rule of law should imitate. There is no indication that the era of Cronus is separated from our era by a catastrophe on the cosmic scale, as in the *Statesman*. Note, however, that the era of Cronus in the *Laws* modifies substantially the view of the *Timaeus* – *Critias*, according to which our era follows directly the act of creation, and is much closer to the view of the *Statesman*, according to which our era is preceded by one of the eras of Demiurge's interventions, viz. not immediately by his creative act.⁴³

There is another relevant passage in the *Laws* (VI. 782 a–c). The AS refers to numerous rises and destructions of civilisations by cataclysms he has discussed earlier (III 676 b–c). Now he adds that it is necessary to assume various changes in the modes of lives that accompanied these alternations of order and disorder, and, together with them, changes in modes of eating and drinking, as well as changes of climate in which the living beings experienced various metamorphoses. For example, the tradition

⁴² Even if *πλειόνων δὲ τῶν μὴ* means the prevalence of evils (see above n. 40), no need to infer that it weakens this statement and that it is valid only for the human realm but not for the whole universe, as Carone (n. 34) 184 argues; Mayhew (n. 30) 186, who is inclined to endorse her view, asks how the evil can possibly outnumber the good in the entire cosmos, which is ruled by the good soul? My tentative answer (see above) is that the good soul rules directly the heavens only and that even there its goodness is not perfect; the prevalence of evil in the universe would be compatible to the diagnostic of the *Statesman*. Both scholars rely on *Republic* II. 379 c, according to which bad things outnumber good things considerably *among the humans* and the god is responsible only for the good things. Even if Plato had not changed this view since, this statement would not imply that prevalence of bad things is restricted to the realm of human actions: the good things for which god is responsible are surely not only and not primarily morally good actions, but rather the whole spectre of good things in the universe.

⁴³ Since the *Timaeus* – *Critias* not only do not imply the Demiurge interventions but also rule out his direct reign in the beginning of the contemporary era I find hopeless the attempts to harmonise the picture of prehistory in these dialogues with the *Statesman*, such as H. Herter, "Urathen der Ideal Staat" (1969), in idem, *Kleine Schriften* (Munich 1975) 302 f., who mentions the predecessors of this view.

about the gifts of Demeter, Cora and Triptolemos implies that there existed once a pre-agricultural stage, the traces of human sacrifices point towards sporadic cannibalism, whereas the tradition of vegetarian offerings, on the contrary, recalls the age of abstinence from animal meat.

The pre-agricultural age of cannibalism cannot be identified with the age after destructions by recurrent cataclysms, as described in the book III, since that state of things was primitive, but not totally uncivilized: the flood survivors are shepherds who have enough food from cattle breeding and hunting and practice two crafts, modelling and plaiting (III. 678 e 10 – 679 b 3).⁴⁴ The description in the book VI fits better the period after the end of Cronus' era, as described in the *Statesman*, with its totally uncivilised state and the lack of vegetable food, which would have destroyed the humankind if it were not for the divine teaching of agriculture.⁴⁵ The otherwise strange reference to various metamorphoses of living beings, not only humans, which accompany climate changes (στροφὰς ὥρων παντοίας, ἐν αἷς τὰ ζῶα μεταβάλλειν αὐτῶν παμπληθεῖς μεταβολὰς εἰκός), is understandable if it implies the end of the era of Cronus according to the *Statesman* with its transformation of the climate (*Pol.* 274 c 1–2, for ὥρα in the meaning 'climate' cf. 272 a 6), the shift from generation from the earth to sexual reproduction and the end of peaceful coexistence of human beings and animals). The age of abstinence from animal meat and sacrifices in the *Laws* would imply, accordingly, the preceding age of Cronus.

There is a further indication in the *Laws* of the totally uncivilised state of the humankind: the crafts of modelling and plaiting were given by the god only once, and are preserved intact through cataclysms, helping to survive in absence of other tools of civilisation (III. 679 a–b). It is plausible to locate this singular gift and, accordingly, the singular uncivilised era, in the age following Cronus' era, before the contemporary era with its partial cataclysms and partial destructions followed by new developments with their predominantly but not exclusively human inventions (see 677 d, 680 e 6–681 a 3). Thus the alternating eras of the divine rule and the autonomy of the *Statesman* remains Plato's view at the time when he wrote

⁴⁴ K. Schöpsdau (Platon, *Nomoi (Gesetze)* I: Buch I–III (Göttingen 1998) 364 rightly finds it difficult to harmonize the depiction of the post-cataclysmic way of life in *Leg.* III with the wildness and cannibalism of *Leg.* VI. 782 a–b.

⁴⁵ L. Campbell (ed.), *The Sophistes and Politicus of Plato* (Oxford 1867) 64, pointed to this passage from the *Laws* as relevant for the doctrine of cosmic periods in the *Statesman*. As far as I can see, this observation went unnoticed. According to K. Schöpsdau (Platon, *Nomoi (Gesetze)*, Buch IV–VI [Göttingen 2003] 484), the cannibalism of *Leg.* VI. 782 a–b precedes the vegetarian Orphic life which started thanks to the gods gift; however, this contradicts the statement that the human beings *converted* to cannibalism during climate changes.

his last dialogue, the *Laws*. Accordingly, we can suppose that the view of the *Timaeus* and the *Critias* that our era follows directly the act of creation was later modified by the theory of cosmic reversals of the *Statesman*. This gave the vision of the *Laws*, in which the recurrent partial cataclysms on a lesser scale of the *Timaeus* – *Critias* are combined with superior cosmic rhythm of the two alternating eras of the *Statesman*.

Alexander Verlinsky
St Petersburg State University
Bibliotheca classica Petropolitana

Стилометрические исследования единодушно относят платоновские *Тимей* и *Политик* к третьей, последней по времени группе диалогов. Несмотря на ряд показателей, предполагающих более позднее положение *Политика* внутри этой группы, в большинстве современных работ он, вслед за консенсусом ученых первой половины XX в., продолжает рассматриваться как предшествующий по времени *Тимею*. В статье приводятся аргументы в пользу того, что трактовка темы творения мира Демиургом предполагает более раннюю датировку *Тимея*. Кроме того, циклическая смена божественных и автономных эр в существовании космоса и связанная с ней тема постепенной деградации разумной Мировой Души и неизбежного возвращения Демиурга на помощь своему творению в *Политике*, противоречащие картине стабильного космоса в *Тимее*, находят, как доказывает автор, отражение в нескольких пассажах *Законов*, неоспоримо наиболее позднего из произведений Платона. Таким образом, есть основания полагать, что *Политик* вносит коррективы в космологию *Тимея* и что концепция непоколебимой прочности божественного творения была дополнена позднее положением о необходимости регулярного вмешательства Демиурга ради спасения мира и обновления человечества.

OSSERVAZIONI SULLA PRIMA CIRCOLAZIONE
DELLE OPERE DI PLATONE
E SULLE *TRILOGIAE* DI ARISTOFANE DI BISANZIO
(D. L. 3, 56–66)*

La nostra conoscenza circa il primo periodo della circolazione dei *Dialogi* platonici è, purtroppo, limitatissima. Essa si basa quasi esclusivamente su un passo di Diogene Laerzio, di cui trascrivo subito l'essenziale (D. L. 3, 56–66):¹

Θράσυλλος δέ φησι (= T. 22 T.)² καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους [...]. 57 Εἰσὶ τοίνυν, φησὶν, οἱ πάντες αὐτῷ γνήσιοι διάλογοι ἕξ καὶ πεντήκοντα [...]. Τετραλογίαι δὲ ἑννέα [...]. 61 καὶ οὗτος μὲν [scil.: ὁ Θράσυλλος] οὕτω διαιρεῖ καὶ τινες. Ἔνιοι δέ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς (fr. 403 S.),³ εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους, καὶ πρώτην μὲν τιθέασιν ἥς ἡγεῖται Πολιτεία, Τίμαιος, Κριτίας· δευτέραν δὲ Σοφιστής, Πολιτικός, Κρατύλος· 62 τρίτην Νόμοι, Μίνως, Ἐπινομίς· τετάρτην Θεαίτητος, Εὐθύφρων, Ἀπολογία· πέμπτην Κρίτων, Φαίδων, Ἐπιστολαί. Τὰ δ' ἄλλα καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως [...] 65 Ἐπεὶ καὶ σημεία τινα τοῖς βιβλίοις αὐτοῦ παρατίθενται, φέρε καὶ περὶ τούτων τι εἵπωμεν. Χί λαμβάνεται πρὸς τὰς λέξεις καὶ τὰ σχήματα καὶ ὅλως τὴν Πλατωνικὴν συνθήειαν· 66 διπλὴ πρὸς τὰ δόγματα καὶ τὰ ἀρέσκοντα Πλάτωνι· χί περιεστιγμένον πρὸς τὰς ἐκλογὰς καὶ καλλιγραφίας· διπλὴ περιεστιγμένη πρὸς τὰς τῶν ἐνίων διορθώσεις· ὀβελὸς περιεστιγμένος πρὸς τὰς εἰκαίους ἀθετήσεις· ἀντίσιγμα περιεστιγμένον πρὸς τὰς διττὰς χρήσεις καὶ μεταθέσεις τῶν γραφῶν· κεράνιον πρὸς τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλοσοφίας· ἀστερίσκος πρὸς τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων· ὀβελὸς πρὸς τὴν ἀθέτησιν. Τὰ μὲν σημεία ταῦτα καὶ τὰ βιβλία τοσαῦτα· ἅπερ Ἀντίγονός φησιν ὁ Καρύστιος ἐν τῷ Περὶ Ζήνωνος (= fr. 39 D.)⁴ νεωστὶ ἐκδοθέντα εἰ τις ἤθελεν ἀναγνῶναι, μισθὸν ἐτέλει τοῖς κεκτημένοις.

* Ringrazio T. Dorandi per aver letto e migliorato il presente lavoro.

¹ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. M. Marcovich (Stuttgartiae – Lipsiae 1999).

² H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism* (Ithaca – London 1993).

³ Aristophanis Byzantii *Fragmenta*, post A. Nauck coll. test. orn., br. comm. instr. W. S. Slater (Berlin – New York 1986).

⁴ Antigone de Caryste, *Fragments*, texte ét. et traduit par T. Dorandi (Paris 1999).

Questo brano offre una quantità molto limitata di informazioni e tutte assai problematiche. Partiamo dall'ultima pericope (ἅπερ ... κεκτημένοις), la quale, secondo me, si riferisce al periodo più antico della circolazione dei testi platonici. Antigono di Caristo, ci informa Diogene, nella *Vita Zenonis*, riferiva che i βιβλία platonici⁵ νεωστὶ ἐκδοθέντα εἰ τις ἤθελεν ἀναγνῶναι, μισθὸν ἐτέλει τοῖς κεκτημένοις. Il senso letterale è chiaro, non chiare sono invece le circostanze cui Antigono–Diogene fanno riferimento. Molto si è discusso su νεωστὶ, se esso vada cioè riferito al momento in cui scriveva Antigono⁶ ovvero a un momento della vita di Zenone di Cizico (dalla cui biografia appunto il passo deriva)⁷ ovvero alla prima “pubblicazione” dei *Dialogi* platonici (quindi durante la vita di Platone stesso o poco dopo).⁸ Su questo problema torneremo in seguito; concentriamoci ora su εἰ τις ἤθελεν ἀναγνῶναι, μισθὸν ἐτέλει τοῖς κεκτημένοις. G. Cavallo ha interpretato questo passo alla luce dell'analisi della biblioteca epicurea della Villa dei papiri di Ercolano; poiché il patrimonio librario di tale villa discende, secondo Cavallo, direttamente dalla biblioteca del Giardino, lo studioso italiano ne ricava che le scuole filosofiche (almeno l'Accademia e il Giardino) “conservassero in qualche modo i diritti di consultazione / produzione [...] delle opere di maestri e seguaci”;⁹ Wilamowitz¹⁰ ipotizzava addirittura un pagamento per ottenere dalla biblioteca dell'Accademia il prestito di tali opere, mentre Solmsen,

⁵ Dò per scontato che ἅπερ si riferisca solo a βιβλία, non ai βιβλία accompagnati dai σημεία. Oggi questa è l'interpretazione più diffusa, ma c'è un curioso dissenso su chi per primo abbia proposto questa esegesi. F. Solmsen (“The Academic and the Alexandrian Editions of Plato's Works”, *ICS* 6 [1981] 102–111) la attribuisce a Carlini (A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medioevale del Fedone* [Roma 1972] 18–19), mentre Y. Lafrance (*Pour interpreter Platon* II [Paris 1994] 43) la attribuisce a H. Alline (*Histoire du texte de Platon* [Paris 1915] 48). In realtà già L. Schrader (*De notatione critica a veteribus grammaticis adhibita* [Bonnae 1863] 38–39 n. 54) aveva argomentato in favore di tale esegesi; tuttavia, le migliori prove a favore di questa esegesi son quelle addotte da Carlini (v. sopra) 19. Continua a credere che ἅπερ si riferisca anche a σημεία Tarrant ([n. 2] 4).

⁶ Così intendono E. Bickel, “Geschichte und Recensio des Platontextes”, *RhM* 92 (1943) 97–159; Carlini (n. 5) 27–28.

⁷ Così intendono Alline (n. 5) 49; B. A. van Groningen, “ΕΚΔΟΣΙΣ”, *Mnemos.* IV, 16 (1963) 1–17; Lafrance (n. 5) 47; Tarrant (n. 2) 184.

⁸ Così intendono H. Usener, “Unser Platontext”, *NGG* 1892, 214 (= *Kleine Schriften* III [Leipzig – Berlin 1914] 161); U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881) 286.

⁹ G. Cavallo, “I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni”, *Scrittura e civiltà* 8 (1984) 5–30; accettano l'idea di Cavallo J. Mansfeld (*Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text* [Leiden – New York – Köln 1994] 198–199), Dorandi ([n. 4] LXXI–LXXII).

¹⁰ Wilamowitz-Moellendorff (n. 8).

identificando uno dei κεκτημένοι in Arcesilao di Pitane,¹¹ pensa a una cerchia più vasta di “possessori”.¹² Alline¹³ aveva pensato a un’edizione di lusso che conteneva tutte le opere di Platone, la quale, appunto per queste caratteristiche, veniva data in lettura, all’interno della biblioteca dell’Accademia, solo a pagamento.

L’ipotesi del prestito da parte dell’Accademia mi pare davvero poco verisimile, per la semplice ragione che essa presuppone che l’Accademia possedesse un numero piuttosto alto di esemplari delle singole opere: chiunque rifletta sulla scarsezza e la costosità del materiale librario nell’Atene dell’epoca, non potrà accogliere tale ipotesi.¹⁴ Ma chi erano i κεκτημένοι? Di sicuro doveva trattarsi di persone assai vicine all’Accademia e a Platone; un’indagine sulle occorrenze di κεκτημένος in Diogene Laerzio non è di grande aiuto; il termine occorre anche altrove, ma gli unici passi che si rivelano utili son due, 5, 53 e 9, 52. Il primo passo parrebbe deporre a favore dell’ipotesi che i κεκτημένοι fossero la comunità filosofica intesa nella sua unità, mentre il secondo (che, a differenza del primo, si riferisce a un possesso di libri ed è quindi più vicino a 3, 66) farebbe più pensare ai singoli possessori intesi singolarmente.¹⁵

¹¹ Egli si basa sul seguente passo di Diogene Laerzio (4, 32): Ἐφκει [scil.: ὁ Ἀρκεσίλαος] δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ.

¹² Su questa linea anche Lafrance (n. 5) 45. Osserva il Solmsen ([n. 5] 104): “Even if Arcesilaus wavered for some time between different schools and in the end started a new brand of Academic philosophy (cf. D. L. 4, 28), the acquisition (or possession) of Plato’s works by a head of his school would hardly be noteworthy unless copies of the complete works were either a rarity or uncommonly expensive”. Che possedere il *corpus* platonico intero fosse una rarità lo credo anch’io, ma il ragionamento del Solmsen non è stringente, poiché noi sappiamo (Philod. *Index Acad.* col. XIX, 14–16) che Arcesilao acquistò le opere di Platone quando era ancora giovane, ben prima dunque di entrare nell’Accademia e di divenirne scolarca; questo sarà stato dunque *noteworthy*. Sulla stessa linea del Solmsen sono anche Tarrant ([n. 2] 4) e Mansfeld ([n. 9] 199).

¹³ Alline (n. 5) 47.

¹⁴ Sulla consistenza delle biblioteche nella Grecia classica si sa poco, ma tutto induce a supporre che sia in errore W. Hoepfner (“Zu griechischen Bibliotheken und Bücherschränken”, *Archaeol. Anz.* 1996, 26) allorché scrive “Platon und Aristoteles müssen in der Akademie und im Lykeion riesige Bibliotheken besessen haben”. In realtà le biblioteche dell’Atene classica dovettero essere assai povere (cf. K. Dziatzko, “Bibliotheken”, *RE* 3 [1897] 973–985 e idem, “Buchhandel”, *ibid.*, 404–424). Ad attribuire una biblioteca di grandi dimensioni all’Accademia osta anche Strab. 608, il quale attribuisce ad Aristotele la prima συναγωγή βιβλίων. Le testimonianze sulla biblioteca di Platone sono raccolte da J. Platthy, *Sources on the Earliest Greek Libraries* (Amsterdam 1968) 121–124; cf. anche E. Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel* (München 1970).

¹⁵ Non capisco come H. Erbse (*Geschichte der Textüberlieferung I* [Zürich 1971] 219) sia così sicuro che la testimonianza di Antigono–Diogene “setzt jedenfalls voraus, dass sich der massgebende Text im Besitze eines Institut befand”.

A me pare che dalla notizia di Antigono si possa trarre un'informazione ulteriore, alla quale sembra aver pensato solo il Lafrance, ma del tutto *en passant* e senza trarne le dovute conseguenze. Nel testo di Antigono–Diogene leggiamo εἴ τις ἤθελεν ἀναγνῶναι e il contesto indica chiaramente che chi, appunto, volesse leggere le opere di Platone da poco pubblicate (νεωστὶ ἐκδοθέντα) doveva seguire una procedura che non era molto comune, pagare cioè un μισθός a chi le possedeva (τοῖς κεκτημένοις). Era questa una cosa normale? Di sicuro no, perché di regola, chi voleva leggere un'opera cercava di acquistarla, recandosi da un βιβλιοπώλης a comprarla. In questo senso, credo che sia Wilamowitz sia Lafrance abbiano ben inteso una parte del significato del nostro passo, il primo parlando di *Verleihung*,¹⁶ il secondo osservando¹⁷ che “pour prendre connaissance ou pour consulter cette édition complète des écrits de Platon,¹⁸ on devait s'adresser, non pas à des vendeurs de livres (βιβλιοπῶλαι), mais à ceux qui possédaient ces écrits: τοῖς κεκτημένοις”. Questi due punti sono importanti, perché fanno capire che per leggere le opere di Platone νεωστὶ ἐκδοθέντα, bisognava prenderle in prestito, non si potevano comprare da un libraio. Questa era cosa del tutto inusuale: le nostre informazioni circa la circolazione delle opere nel mondo antico sono purtroppo scarse, ma son tuttavia sufficienti a farci intendere che, normalmente, le opere venivano copiate e messe in vendita presso i βιβλιοπῶλαι. L'esistenza di tali βιβλιοπῶλαι e la fioritura di un esteso *Buchhandel* nell'Atene del V e IV secolo è certa:¹⁹ essa è ben documentabile per le opere di filosofi quali Anassagora, Senofonte e altri socratici, Isocrate (cf. Plat. *Apol.* 26 d; D. L. 7, 2–3; 31; Dion. Hal. *Isocr.* 18) ed è probabile che essa abbia già riguardato gli scritti dei pensatori ionici.²⁰ Per intendere bene la frase di Antigono–Diogene io credo si debba proprio tenere a mente tale contesto: (la fonte di) Antigono vuole farci capire che le opere di Platone, nel periodo immediatamente successivo alla loro ἔκδοσις,²¹ non erano

¹⁶ Ma tale *Verleihung*, secondo me, non era fatta dall'Accademia stessa, come invece suppone il Wilamowitz.

¹⁷ Lafrance (n. 5) 45.

¹⁸ Su questa *édition complète des écrits de Platon* vedi infra.

¹⁹ Cf. Th. Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur* (Berlin 1882) 434–435; T. Kleberg, *Bokhandel och bokförlag i antiken* (Stockholm 1962) 13; H. Blanck, *Das Buch in der Antike* (München 1992) 114–115.

²⁰ Cf. E. G. Turner, “I libri nell'Atene del V e IV secolo a. C.”, in: G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico* (Bari 2009) 17–18; la famosa ipotesi del Wilamowitz, secondo cui i primi a pubblicare i propri libri e farli circolare sarebbero stati i grandi poeti tragici ateniesi del V secolo, è senza dubbio errata.

²¹ Credo che qui per ἔκδοσις si debba intendere la composizione dell'opera da parte dell'autore (Platone) e il farla conoscere a un cerchio ristretto di persona (appunto i κεκτημένοι, cf. van Groningen (n. 7) 7: “c'est l'autor qui ἐκδίδωσι son ouvrage; il le met, par cet acte, à la disposition de ceux qui s'y intéressent”).

reperibili sul mercato librario. Ma a quale ἔκδοσις si riferisce Antigono e quando va dunque collocato cronologicamente il νεωστί? Io credo che avessero ragione Usener e Wilamowitz, i quali pensavano all'età di Platone; a differenza però di Wilamowitz, non credo che qui Antigono facesse riferimento a un'edizione completa delle opere platoniche, bensì ai singoli dialoghi, via via che essi uscivano dalla penna di Platone (così sembra intendere anche Usener, il quale però suppone fini di lucro nei κεκτημένοι, cosa che io escluderei). Secondo me Antigono vuole dire che Platone, allorché scriveva i dialoghi e li faceva circolare fra i suoi sodali (i κεκτημένοι appunto), non consentiva che essi venissero fatti copiare e che avessero quindi una circolazione libera. Che Platone si comportasse così non dovrebbe stupire chi pensi alla condanna della lettura ἄνευ διδασκαλίας che incontriamo in *Phaedr.* 275 a: Platone, impedendo che le sue opere circolassero liberamente, avrà voluto essere coerente con tali sue convinzioni. Certo, non è da credere che tali restrizioni avessero l'effetto di bloccare completamente la circolazione dei *Dialogi*; si ricorderà a questo proposito l'attività del discepolo Ermodoro, il quale faceva circolare le opere di Platone; il fatto che lo facesse poi contro la volontà di Platone, è secondo me un indizio a favore dell'esegesi da me proposta.²² Un indizio a favore di una circolazione "ristretta" dei *Dialogi* platonici negli anni immediatamente successivi alla loro composizione può forse ricavarsi anche dall'inizio di *Theaet.* (142 a – 143 b): ivi infatti Euclide di Megara dice a Terpsione di possedere un βιβλίον, da lui stesso composto, contenente le memorie del primo colloquio fra Socrate e Teeteto; tale βιβλίον costituisce l'intero *Theaet.* e da quanto dicono Euclide e Terpsione si deduce chiaramente che Euclide non aveva in alcun modo "pubblicato" tale materiale. A qualcuno potrà forse apparire strano che Platone facesse pagare, per far leggere le proprie opere; questo può apparire oggi addirittura "immorale". Eppure è certo che Platone stesso, per avere le opere del pitagorico Filolao, dovette pagare una cifra consistente ai familiari del filosofo che ancora le custodivano;²³ chi consideri l'ammirazione che Platone aveva per i circoli pitagorici e per il loro modo di vivere, non potrà meravigliarsi se anche alcune delle loro abitudini per noi meno comprensibili furono accolte dal filosofo ateniese. Insomma, a me pare che alla base della notizia di Diogene possa esserci l'atteggiamento di gelosa custodia delle opere prodotte all'interno della scuola, che caratterizzò, come è ben noto, la scuola pitagorica e che anche Platone dovette, in qualche misura, fare suo.

²² Dalle testimonianze di Zenobius 5, 6 e Cic. *Ad Att.* 13, 21 a si ricava, mi pare, con certezza che Ermodoro, discepolo diretto di Platone, divulgava gli scritti del maestro senza la sua autorizzazione (così anche Blanck [n. 19] 114). Su questi problemi vedi anche J. A. Philip, "The Platonic Corpus", *Phoenix* 24 (1970) 305.

²³ Per le testimonianze cf. H. Leisegang, "Plato", *RE* 20 (1950) 2350–2351.

Un'obiezione che potrebbe essere mossa alla mia interpretazione è la difficoltà di spiegare, all'interno della biografia di Zenone, una notizia su un evento cronologicamente lontano sia da Zenone sia, tanto più, da Antigono di Caristo. Eppure essa è facilmente superabile, poiché non è difficile immaginare che, parlando di Zenone e della sua permanenza ad Atene, ad Antigono sia occorso di parlare di Platone; si può fare addirittura anche un'ipotesi più precisa. Diogene Laerzio parla (7, 36) di οἰκέται che Antigono Gonata aveva inviato a Zenone εἰς βιβλιογραφίαν; è evidente che tali servi dovevano aiutare Zenone nella copiatura delle sue opere (il passo è così generalmente interpretato). Noi non sappiamo donde Diogene abbia tratto tale informazione, ma non è certo un'ipotesi peregrina supporre che anche Antigono di Caristo nella propria biografia di Zenone trattasse di problemi riguardanti la copiatura e la divulgazione delle opere del filosofo e che questo lo portasse a parlare anche di come altri filosofi si erano comportati riguardo a tali problemi. In tale contesto la menzione di Platone e del divieto di copiatura da lui imposto sui propri *Dialogi* sarebbe stata perfettamente al proprio posto.

Non riferirei dunque il fr. 39 D. di Antigono a un'edizione completa delle opere platoniche. Questo ci porta ad affrontare un'altra questione dibattutissima: quale fu la prima edizione di Platone? Fu l'Accademia a curarla? Come è noto, l'esistenza di un'edizione accademica venne asserita da Usener ed è stata poi accettata dalla maggior parte degli studiosi, fra cui il Wilamowitz, l'Alline, il Bickel, il Pasquali, il Carlini. Ne negò invece recisamente l'esistenza G. Jachmann.²⁴ Le prove addotte a favore dell'esistenza di tale edizione sono varie, ma io credo ne esista una davvero forte, alla quale non è stata data la dovuta importanza. Nel passo di Diogene Laerzio, che ho trascritto sopra, è prima descritto l'ordine tetralogico dei dialoghi platonici, successivamente quello trilogico proposto da Aristofane di Bisanzio. Come è noto, quello tetralogico è quello presupposto dalla nostra tradizione manoscritta medioevale ed è quello poi accolto nelle edizioni moderne. Chi sia l'autore di tale fortunato ordinamento non è dato sapere. Una lettura superficiale del testo di Diogene ha portato taluni a ipotizzare che tale ordinamento sia stato creato da Trasillo, l'astrologo legato all'imperatore Tiberio; in realtà questa tesi, quantunque recentemente ripresa dal Tarrant, è impossibile; gli indizi che vi si oppongono sono

²⁴ G. Jachmann, "Der Platontext", *NAWG* 1941, 225–389 = *Textgeschichtliche Studien* (Königstein 1982) 581–745. Lo scetticismo di Jachmann circa l'edizione accademica è condiviso da J. Barnes, "The Hellenistic Platos", *Apeiron* 24 (1991) 115–128; tuttavia Barnes è eccessivamente pessimista sulla possibilità d'individuare alcuni filoni di tradizione antica.

schiaccianti.²⁵ Di sicuro l'ordine tetralogico preesistette a Trasillo. Io credo si possa ragionevolmente credere che tale ordine sia cronologicamente anteriore anche ad Aristofane di Bisanzio e che l'ordinamento trilogico aristofanèo²⁶ presupponga quello tetralogico. Ricapitoliamo brevemente i due ordinamenti; quello tetralogico risulta così articolato:

Tetralogia I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo;
Tetralogia II: Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus;
Tetralogia III: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus;
Tetralogia IV: Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores;
Tetralogia V: Theages, Charmides, Laches, Lysis;
Tetralogia VI: Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno;
Tetralogia VII: Hippias maior, Hippias minor; Io, Menexenus;
Tetralogia VIII: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias;
Tetralogia IX: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae.

Quello trilogico invece, secondo la proposta di Aristofane, è il seguente:

Trilogia I: Respublica, Timaeus, Critias;
Trilogia II: Sophista, Politicus, Cratylus;
Trilogia III: Leges, Minos, Epinomis;
Trilogia IV: Theaetetus, Euthyphron, Apologia Socratis;
Trilogia V: Crito, Phaedo, Epistulae.

²⁵ Cf. Usener (n. 8) 209–212 (= 157–160); U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon II* (Berlin 1920) 324; A.-H. Chroust, “The Organization of the *Corpus Platonicum* in Antiquity”, *Hermes* 93 (1965) 34–46; Philip (n. 22) 296–308; Erbse (n. 15) 220; Carlini (n. 5) 24. Sia i dati raccolti da questi studiosi sia quello che noi cercheremo di dimostrare, che cioè l'ordine tetralogico è precedente ad Aristofane di Bisanzio, dimostrano che l'ordinamento tetralogico esisteva ben prima che Trasillo nascesse. Scriveva Usener ([n. 8] 212 [=160]): “Nachdem Thrasyllus hoffentlich für immer von dem Verdacht befreit ist, zu unserer tetralogischen Ausgabe eine andere Beziehung zu haben, als dass er sie benutzte...”. Trasillo ha di sicuro anche scritto sull'ordine tetralogico e, in questo, Usener era in errore; ma la proposta di Tarrant rischia di riportare la *Textgeschichte* platonica alla prima metà del sec. XIX! Giuste critiche al Tarrant ha mosso J. Dillon (rec. di Tarrant: *Apeiron* 29 [1996] 100). D. Sedley ha da poco pubblicato un papiro del II sec. d. C. (*The Oxyrhynchus Papyri* 73 [2009] n. 4941), in cui un ignoto scrittore parla della successione *Crat. – Theaet. – Soph. – Pol.* Ha ragione Sedley a sostenere che questo anonimo ha davanti a sé l'ordinamento tetralogico, quale lo abbiamo noi. Tuttavia, che questo anonimo vada identificato con Trasillo, è difficile dire; il Sedley è spinto a questa identificazione essenzialmente dalle idee del Tarrant, le quali sono però, per quanto riguarda Trasillo e l'ordinamento tetralogico, errate.

²⁶ Parlo di ordine trilogico “aristofanèo” e non trilogico *tout court*, poiché da Diogene Laerzio si ricava che esistettero anche altri ordini trilogici, cf. Chroust (n. 25) 36.

Le altre opere erano da Aristofane poste, secondo quanto afferma Diogene Laerzio, καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως.²⁷ Che l'ordine trilogico aristofanèo presupponga quello tetralogico e che da esso tragga origine è stato sostenuto già dal Pohlne²⁸ e dal Wilamowitz.²⁹ Successivamente, questa teoria non ha avuto fortuna ed essa spesso non viene nemmeno citata. Io credo invece che le osservazioni dei due filologi tedeschi colgano il nocciolo della questione. Innanzitutto, nessuno credo possa negare che le 5 *Trilogiae* aristofanèe siano comprensibili solo in relazione con le *Tetralogiae* I, II, VIII e IX: queste tetralogie e le 5 trilogie aristofanèe sono composte dagli stessi dialoghi (con l'eccezione del *Clitopho*, assente nell'ordinamento trilogico) e non è nemmeno ipotizzabile che due studiosi, indipendentemente l'uno dall'altro, abbiano proposto un ordinamento così simile. Qualcuno obietterà che fra molti di questi *Dialogi* esistono legami chiari, che spingerebbero chiunque a mettere tali *Dialogi* l'uno vicino all'altro. Questo è certo vero per alcuni di essi: ma come spiegare la presenza del *Cratylus* sia nelle trilogie sia nelle tetralogie? Il legame fra il *Crat.* e gli altri *Dialogi* della *Tetralogia II* (e della *Trilogia II*) non è facile da capire: come avrebbero potuto due studiosi, l'uno indipendentemente dall'altro, porlo vicino alla serie (*Theaetetus*), *Sophista*, *Politicus*? A questo proposito, giova anche ricordare che, leggendo due passi platonici (*Theaet.* 183 e; *Soph.* 217 c), si sarebbe portati a ipotizzare che Platone avesse pensato alla sequenza *Parmenides* – *Theaet.* – *Soph.* – *Pol.*:³⁰ il fatto che sia l'ordine trilogico sia quello tetralogico pongano invece il *Crat.* accanto alla serie *Theaet.* – *Soph.* – *Pol.* e nessuna delle due legghi invece a questi tre dialoghi il *Parm.*, è un indizio molto forte a favore di un legame genealogico fra ordine tetralogico e trilogico. Anche le *Epistulae* sono eloquenti; perché si trovano in entrambe le *Reihen*? Qualcuno dirà che era uso porre le *Epistulae* come ultime nell'ordinamento delle opere di uno scrittore.³¹ Questo è vero e spiega bene la posizione delle *Epistulae* nell'ordinamento tetralogico, ma spiega meno bene la loro posizione nell'ordinamento aristofanèo, poiché la *Trilogia V* (a differenza della *Tetralogia IX*) non conteneva l'ultima opera platonica; esistevano anche le opere che Aristofane disponeva καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως e Aristofane avrebbe potuto

²⁷ Senza dubbio in errore è Slater ([n. 3] 157), il quale scrive “it seems Diogenes did not know how the remaining trilogies of Aristophanes were divided”. Non esisteva nessun'altra trilogia di Aristofane! Vedi infra.

²⁸ M. Pohlenz, recensione a H. von Arnim, “Platos Jugenddialoge”, *GGA* 178 (1916) 241 n. 1.

²⁹ Wilamowitz-Moellendorff (n. 25) 324–325.

³⁰ Su questo fatto richiama giustamente l'attenzione L. Tarán (rec. a Carlini: *Gnomon* 48 [1976] 760–768), il quale osservava a buon diritto che questi due passi platonici sono stati ingiustamente trascurati dagli studiosi della storia del testo di Platone.

³¹ Cf. e. g. i casi di Aristotele in D. L. 5, 22–28 e Stratone, *ibid.*, 5, 59–60, ma gli esempi si potrebbero moltiplicare.

tranquillamente porre le *Epistulae* all'interno di tali opere, anziché nelle *Trilogiae*. Queste constatazioni mi pare indichino che la *Reihe* trilogica e quella tetralogica non possono esser nate indipendentemente. Questo è stato riconosciuto con chiarezza anche da C. W. Müller³² e da qui credo debba partire ogni discussione sui rapporti fra l'ordinamento di Aristofane e quello tetralogico; discussione destinata ad avere un'importanza capitale per la *Textgeschichte* platonica nell'antichità. L'ordinamento tetralogico è onnicomprensivo e arriva a includere 36 dialoghi; quello trilogico ne include solo 15. Teoricamente, Aristofane avrebbe potuto includere tutti e 36 i dialoghi, dal momento che 36 è un multiplo di 3. Perché non lo ha fatto? Che sia stato il timore di includere opere spurie, credo si possa assolutamente escludere, sia perché egli ha incluso il *Minos* e l'*Epinomis*, sia perché egli ha escluso (dall'ordinamento trilogico, non dal *Corpus*) opere di indiscussa autenticità e di grandissima fama. Piuttosto, a me pare che Aristofane abbia seguito un altro criterio, quello cioè di limitarsi a raccogliere nelle *Trilogiae* ciò a cui Platone stesso aveva dato un'ordine. Già Slater ha acutamente osservato, che, nell'ordinamento aristofanèo, "some sort of dramatic unity appears to be intended". Orbene, Aristofane sembra aver escluso dalle *Trilogiae* tutti quei *Dialogi* per i quali nessun tipo di ordinamento drammatico reciproco è possibile evincere da ciò che Platone stesso ha scritto. Egli ha cioè messo in ordine solo ciò a cui Platone stesso ha dato una "dramatic unity" (quando parlo di "dramatic unity" che lega i dialoghi platonici, intendo, come Slater, quei dialoghi per i quali Platone stesso ci indica che l'uno ebbe luogo prima o dopo l'altro). Una tendenza a rispettare la "dramatic unity" è riscontrabile anche nell'ordinamento tetralogico, ma le *Tetralogiae* includono anche i numerosissimi dialoghi non uniti da nessuna "dramatic unity" (tutti quelli cioè delle *Tetralogiae III–VII*). Aristofane ha invece lasciato fuori quei *Dialogi* nei quali non trovava indizi interni utili alla per una loro disposizione "relativa". In questo senso, credo abbia ragione il Carlini³³ a scrivere: "l'espressione καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως non pare una mera constatazione di Diogene, ma è più carica di significato; Aristofane contrapponeva la propria classificazione ad altre, che pretendevano di raccogliere in gruppi "tutti" i dialoghi; alcuni dialoghi erano evidentemente per lui irriducibili a ciò". In effetti, fra i *Dialogi* platonici, solo alcuni presentano indizi di "cronologia relativa" ed essi sono compresi nelle *Trilogiae* di Aristofane e nelle *Tetralogiae I–II, VIII–IX*. Ora, se noi accettiamo che Aristofane tenesse conto solo del "dramatic unity" per ordinare

³² C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der "Appendix Platonica"* (München 1975) 30: "Die Vorgängigkeit des einen oder anderen Systems lässt eine Einwirkung des älteren auf das jüngere so gut wie sicher erscheinen. Die Frage ist nur, was ist hier älter und was jünger". Giustamente Slater ([n. 3] ad loc.) segue questa idea del Müller.

³³ Carlini (n. 5) 25.

i *Dialogi*, mentre l'ordinamento tetralogico tiene conto del "dramatic unity", ma anche di altri criteri di natura contenutistica, se accettiamo tale idea, l'ipotesi che la *Reihe* di Aristofane dipenda da quella tetralogica mi pare debba divenire una certezza. Ne fa fede il *Crat.*: la disposizione che esso trova accanto a *Theaet.*, *Soph.*, *Pol.* può trovare una spiegazione contenutistica, mentre la sua disposizione accanto a *Soph.* e *Pol.* (e se anche ci fosse il *Theaet.* nulla, a questo proposito, cambierebbe) non ha nessuna giustificazione da un punto di vista drammatico. Chi ha posto il *Cratylus* accanto alla serie (*Theaet.*), *Soph.*, *Pol.* lo ha evidentemente fatto per sole ragioni contenutistiche, non certo per ragioni drammatiche. Orbene, le ragioni contenutistiche sono alla base dell'ordinamento tetralogico, non di quello trilogico aristofanèo. Già questa osservazione è una prova a favore della dipendenza dell'ordinamento aristofanèo da quello tetralogico; ci troviamo qui ad applicare quella che nello studio delle dipendenze testuali si chiama *lex Axelsoni*: posta cioè l'esistenza del rapporto fra due testi (nel nostro caso fra due disposizioni di opere), se un termine o un nesso (nel nostro caso l'accostamento di alcune opere) è ben spiegabile e appropriato in un caso, mentre nell'altro risulta "innaturale", è probabilissimo che il testo (nel nostro caso la *Reihe*) nel quale risulta "innaturale" dipenda da quello in cui esso invece risulta appropriato.³⁴ Nel caso che stiamo esaminando, esiste un indizio ancora più forte di quelli fin qui addotti. Già il Pohlenz aveva osservato che la posizione del *Crat.* all'interno della *Trilogia II* di Aristofane "versteht man nur, wenn die Tetralogie vorausliegt, in der als Verbindungsglied der mit dem *Kratylos* durch sachliche Beziehungen verknüpfte *Theätet* hinzutritt". Tale osservazione è a mio giudizio dirimente. Qualsiasi lettore spregiudicato di Platone, credo debba convenire che un accostamento contenutistico del *Crat.* è abbastanza naturale col *Theaet.*, più difficile col *Soph.*, del tutto ingiustificato col *Pol.* (accanto a cui si trova invece nella triade aristofanèa). Gli elementi che legano il *Crat.* al *Theaet.* sono abbastanza numerosi:³⁵ la discussione sull'essere-movimento, la quale viene in entrambi i dialoghi messa in collegamento con dottrine (oltreché eraclitèe) omeriche e protagorèe; l'importanza della figura di Protagora,³⁶ la centralità del

³⁴ Mi permetto di rimandare, a proposito della *Lex Axelsoni*, a C. M. Lucarini, "La praetexta *Octavia* e Tacito", *GIF* 57 (2005) 278.

³⁵ Fuorvianti sono quelli individuati dal Wilamowitz ([n. 25] 324; non dissimili quelli addotti da Erbse [n. 15] 220): essi sono stati convincentemente confutati dal Müller ([n. 32] 31 n. 2).

³⁶ Ai principali interlocutori di entrambi i dialoghi (Ermogene e Teeteto) accade la stessa cosa; poco dopo l'inizio della discussione Socrate fa loro osservare che essi sostengono dottrine protagorèe, senza che loro stessi ne siano consapevoli (*Crat.* 383 e sgg.; *Theat.* 151 e sgg.); i due passi presentano anche somiglianze letterali, cf. le osservazioni di Diès (Platon, *Théétète*, texte ét. et trad. par A. Diès [Paris 1926]) a *Theaet.* 152 a.

concetto di ἐπιστήμη,³⁷ la discussione sulla composizione degli ὀνόματα (*Crat.*, passim; *Theaet.* 202 a sgg.). Legami di questa portata non sono assolutamente riscontrabili né con *Soph.* né, tanto meno, col *Pol.* A nessuno poteva venire in mente di porre il *Crat.* dopo il *Soph.* e il *Pol.*, mentre, in un ordinamento che proceda con criteri contenutistici, la disposizione del *Crat.* davanti al *Theaet.* risulta giustificata.

Come già accennavo, queste cose erano già state intuite dal Pohlenz e dal Wilamowitz; tuttavia, i due studiosi tedeschi non avevano fornito giustificazioni convincenti della propria idea ed essa è caduta per lo più nell'oblio; solo C. W. Müller sembra averne capito l'importanza; tuttavia egli la rifiuta decisamente,³⁸ poiché egli non vede le "sachliche Beziehungen" che legano *Crat.* a *Theaet.* e che invece non possono legare *Crat.* a *Soph.* e *Pol.* Il Pohlenz non aveva esplicitato tali "sachliche Beziehungen", mentre quelle individuate dal Wilamowitz sono sicuramente fuorvianti e bene ha fatto il Müller a rifiutarle (cf. nota 35). Tuttavia, se è vero quanto ho sostenuto, la tesi di Pohlenz e Wilamowitz risulta precisata e confermata: la presenza del *Crat.* accanto al *Soph.* e al *Pol.* può dipendere solo dalla *Herauslösung* della *Tetralogia II*. Un altro indizio a favore della dipendenza dell'ordine trilogico da quello tetralogico può forse venire dalle *Epist.* Secondo il Wilamowitz "die Einreihung der Briefe hinter dem Phaidon ist nur daraus erklärlich, dass sie (d. h. Brief 7, 8) zu den Gesetzen gestellt waren, wo sie passten, und hier irgendwie untergebracht wurden".³⁹ Anch'io credo che la posizione delle *Epist.* nelle trilogie sia un relitto di quella che esse avevano nelle tetralogie; non credo tuttavia che nelle tetralogie esse seguissero *Leg.* per il contenuto di *Epist.* 7 e 8, come sembra ritenere Wilamowitz. Credo invece che esse si trovassero alla fine della *Tetralogia IX* perché le lettere erano spesso messe all'ultimo posto nella *Reihe* delle opere di uno scrittore (cf. nota 31). Se così è, anche questo è un indizio a favore della dipendenza dell'ordine trilogico da quello tetralogico: infatti, mentre nelle *Tetralogiae* esse sono davvero all'ultimo posto, nelle *Trilogiae* esse sono seguite da tutte le opere disposte καθ' ἑν καὶ ἁτάκτως.

Aristofane pare dunque aver avuto davanti l'edizione tetralogica; all'interno di tale edizione ha selezionato quelle opere che parevano offrire indizi interni per una loro "disposizione relativa"; tali opere si trovavano solo nelle *Tetralogiae I, II, VIII e IX*. Aristofane le ha disposte per trilogie,

³⁷ Nel *Theaet.* la definizione di ἐπιστήμη è uno dei temi conduttori, ma anche nel *Crat.* (437 a) essa ha un ruolo decisivo, poiché è proprio tale termine che permette a Socrate di confutare l'idea che fino a quel momento aveva prevalso nel dialogo, ovvero che gli ὀνόματα indichino che i πράγματα sono ἰόντα καὶ φερόμενα (437 c).

³⁸ Müller (n. 32) 30–31.

³⁹ Wilamowitz-Moellendorff (n. 25) 324.

omettendo il *Clit*.⁴⁰ È probabile che egli abbia agito così nell'intento, del tutto comprensibile in un filologo, di rispettare la volontà di Platone. Se è nel giusto, come io credo, il Carlini, allorché sostiene⁴¹ che “Aristofane contrapponeva la propria classificazione ad altre, che pretendevano di raccogliere in gruppi tutti i *Dialogi*”, è probabilissimo che egli volesse limitare la propria a quelle opere per cui Platone stesso forniva indizi di “disposizione relativa” ed è in questo senso che probabilmente andrà interpretato il “dramatic unity” di cui parla Slater. Aristofane ha probabilmente preferito l'ordine trilogico, poiché lo ha riscontrato nella trilogia *Resp. – Tim. – Crit.* (che infatti egli ha posto in principio). Tuttavia, egli non ha ritenuto del tutto privo di valore l'ordinamento tetralogico, che trovava davanti a sé, poiché lo ha utilizzato per costituire il proprio ordinamento.

Dunque, l'edizione tetralogica era già in circolazione al tempo di Aristofane di Bisanzio ed egli doveva ritenerla di una qualche autorevolezza, se, pur in un tentativo di totale cambiamento quale quello che egli proponeva, la riteneva il punto dal quale partire. Ma da quando esisteva tale edizione? E, questione ancora più importante, chi ne era l'autore? Dimostrando la dipendenza di Aristofane da tale edizione, noi ne abbiamo fissato un sicuro *terminus ante* al 180 a. C., anno attorno al quale si pone la morte di Aristofane. Il *terminus post* dipende dalla data dei più recenti dialoghi spuri accolti nell'edizione tetralogica. A me pare che le conclusioni cui sono giunti Wilamowitz,⁴² Bickel,⁴³ Carlini,⁴⁴ che cioè l'edizione tetralogica sia stata fatta all'interno dell'Accademia al tempo dello scolarcato di Arcesilao di Pitane (268–241 a. C.), ovvero del suo successore Lacide (241–216 a. C.), sia la più verisimile: essa spiega sia alcune caratteristiche delle opere pseudoplatoniche accolte nelle *Tetralogiae* sia l'autorevolezza che questa edizione sembra aver avuto agli occhi di Aristofane di Bisanzio.

Produsse davvero Aristofane un'edizione di Platone? Jachmann, il più strenuo avversario dell'esistenza di un'edizione accademica di Platone, credeva di sì e così credeva pure Alline, mentre gli altri studiosi sono sempre stati assai scettici a riguardo. Recentissimamente F. Schironi ha ridato credito all'ipotesi di un'edizione alessandrina di Platone⁴⁵ e M.-J. Luzzatto

⁴⁰ La ragione per cui Aristofane ha deciso di sacrificare proprio il *Clit.* non è chiara, forse perché gli pareva falso (come esso davvero sembra essere) o poco significativo; certo egli doveva omettere un'opera, “weil er nur 15 brauchen konnte” (Wilamowitz-Moellendorff [n. 25] 324); la ragione per cui questa osservazione del Wilamowitz abbia causato lo scandalo del Müller ([n. 32] 30 nota 5) proprio non riesco a vederla.

⁴¹ Carlini (n. 5) 25.

⁴² Wilamowitz-Moellendorff (n. 25) 325.

⁴³ Bickel (n. 6).

⁴⁴ A. Carlini, “Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao”, *ASNP* s. II, 31 (1962) 33–63.

⁴⁵ F. Schironi, “Plato at Alexandria: Aristophanes, Aristarchus, and the “Philosophical Tradition” of a Philosopher”, *CQ* N. S. 55 (2005) 423–434. La Schironi cerca

ha addirittura cercato di dimostrare che “resti” dell’edizione di Aristofane si trovino nel *Vat. Gr. I* di Platone.⁴⁶ Chi non crede all’esistenza di tale edizione, ha osservato che l’attività di Aristofane su Platone descritta da Diogene può ben inserirsi nell’opera *Πρὸς τοὺς Καλλιμάχου Πίνακας* del grammatico.⁴⁷

A favore dell’esistenza di un’edizione alessandrina di Platone son stati talvolta invocati i segni diacritici di cui parla D. L. 3, 65–66: tali segni diacritici sarebbero stati utilizzati, secondo questi studiosi, proprio da Aristofane nella sua edizione platonica.⁴⁸ Tale ipotesi presenta difficoltà gravissime, anzi, se alcune dottrine oggi circolanti circa la storia dei segni diacritici potessero essere ridotte a certezza, essa sarebbe senza dubbio errata. Se è vero, per esempio, che l’ἀντίσιγμα περιεστιγμένον fu introdotto da Aristarco al posto di σίγμα unito ad ἀντίσιγμα, usato invece da Aristofane,⁴⁹ è evidente che il sistema descritto da Diogene non può essere aristofanèo. Lo stesso discorso vale per la διπλὴ περιεστιγμένη.⁵⁰ Jachmann⁵¹ vedeva nel χ una ragione per ritenere il sistema diacritico di

(convincentemente) di dimostrare che alcune osservazioni sulla lingua attica fatte da Aristarco si riferiscono al testo di Platone. Che questo però sia sufficiente a dimostrare che Aristarco ha fatto un’edizione commentata di Platone, è secondo me dubbio. Non si dimentichi che Aristarco, anche nel commentare Omero, era particolarmente attento agli usi linguistici attici (cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* [Oxford 1968] 228).

⁴⁶ M.-J. Luzzatto, “Emendare Platone nell’antichità. Il caso del ‘Vat. Gr.’ 1”, *QS* 68 (2008) 29–87.

⁴⁷ In questo senso si sono espressi Nauck (*Aristophanis Byzantii Fragmenta*, coll. et disp. A. Nauck [Halis Saxonum 1848] 250); Wilamowitz-Moellendorff (n. 25) 325; G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Firenze 1952) 264–266; Pfeiffer (n. 45) 196–197. Tarrant ([n. 2] 104–106) propone di vedere un legame fra gli studi platonici di Aristofane e *POxy* 3219, ma la tesi mi sembra debole.

⁴⁸ Cf. Alline (n. 5) 84–90; Schironi (n. 45) 429–431; la Schironi è tuttavia più propensa all’idèa che tali segni siano stati usati da Aristarco, nella sua edizione commentata di Platone (della quale però non restano altre tracce oltre a quelle dalla Schironi stessa addotte).

⁴⁹ Cf. Pfeiffer (n. 45) 178, 218; F. Pontani, *Sguardi su Ulisse* (Roma 2005) 48, 50.

⁵⁰ Oltre alla bibliografia citata nella nota precedente, cf. F. Montanari, “The Fragments of Hellenistic Scholarship”, in G. Most (ed.), *Collecting Fragments* (Göttingen 1997) 273–288. Tuttavia, io son propenso a credere, come Schrader (n. 5), che tale segno fosse già usato da Aristofane. Se fosse però vero che la διπλὴ περιεστιγμένη è stata introdotta da Aristarco, anche l’ὀβελὸς περιεστιγμένος (di cui parla Diogene, ma di cui tacciono le altre fonti antiche e che certo non dovette di uso comune presso gli Alessandrini) è probabile sia aristarchèo o postaristarchèo, poiché esso sembra essere, rispetto all’ὀβελός, nello stesso rapporto in cui la διπλὴ περιεστιγμένη è rispetto alla διπλὴ nell’uso comune alessandrino: vale a dire διπλὴ e ὀβελός indicano una proposta accettata dall’editore, mentre διπλὴ περιεστ. e ὀβελός περιεστ. indicano proposte di filologi precedenti, non accolte dall’editore.

⁵¹ Jachmann (n. 24) 334–335.

Diogene postaristofanèo; questo può essere vero, se sono nel giusto coloro che attribuiscono l'invenzione di tale segno ad Aristarco⁵² o a un'epoca a lui successiva. Certo, esistono alcune somiglianze fra il sistema descritto da Diogene e l'uso dei segni tipico degli Alessandrini⁵³ e Jachmann ha ragione a scrivere che "das alexandrinische Editionsprinzip ist als Grundelement in dieser Semeiose unverkennbar".⁵⁴ Tuttavia, che il sistema diacritico di Diogene sia quello usato da Aristofane, io non credo sia in alcun modo credibile: osta ciò che sappiamo circa la storia dei segni critici (soprattutto il caso dell'ἀντίσιγμα περιεστ. è a mio giudizio dirimente) né si concilia con quanto noi sappiamo della filologia alessandrina il fortissimo interesse filosofico che nel sistema diogeniano è riscontrabile. Un'altra obiezione decisiva a questa possibilità è il fatto (anche questo osservato già da Jachmann)⁵⁵ che il sistema diogeniano sembra presupporre l'esistenza di altre edizioni "critiche" precedenti: chi, prima di Aristofane, avrebbe fatto un'edizione "critica" di Platone?

Nuova luce sull'origine dei nostri segni diacritici ha gettato senza dubbio la pubblicazione di un papiro della Società Italiana.⁵⁶ Tale testo pare costituire la "fonte" usata da Diogene. Del tutto improbabile è che esso

⁵² Cf. e. g. E. Turner, *Greek Papyri. An Introduction* (Oxford 1968) 116–117. Cf. anche K. McNamee, *Sigla and Select Marginalia in Greek Literary Papyri* (Bruxelles 1992). A un'origine postaristarchèa pensava invece Schrader ([n. 5] passim); la dissertazione di Schrader resta la trattazione più approfondita su questo segno.

⁵³ Esse sono indicate dall'Alline e, meglio, dal Gudeman (A. Gudeman, "Kritische Zeichen", *RE* 11 [1922] 1916–1927) e dalla Schironi. Una correzione va forse fatta circa quanto scrive il Gudeman a proposito del κεράνιον. *Schol. Odyss.* 18, 282 suona: παρέλκετο· ἀντὶ τοῦ ἐφέλκετο· εὐτελὲς τοῦτο, διὸ καὶ κεράνιον παρέθηκεν Ἀριστοφάνης. Secondo il Gudeman, l'uso del κεράνιον presupposto da questo scolio è totalmente diverso da quello spiegato da Diogene (κεράνιον πρὸς τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλοσοφίας). Se il senso di ἀγωγή è qui, come generalmente si crede, quello di *secta*, il Gudeman ha ragione; ma se noi diamo invece al termine il significato di *stilus* (cf. Stephanus, s. v. ἀγωγή 581; del resto ἀγωγή è comunemente usato nel senso di "genere musicale"), allora l'uso presupposto dallo scolio e da Diogene divengono conciliabili: il κεράνιον indicherebbe cioè che siamo davanti a un'espressione tipica dello stile filosofico. D'altronde, quale senso potesse avere porre un segno in relazione alla *secta* filosofica, io proprio non vedo, tanto più che, nel nostro sistema, esisteva già la διπλή.

⁵⁴ Jachmann (n. 24) 335.

⁵⁵ *Ibid.*, 336.

⁵⁶ V. Bartoletti, "Diogene Laerzio III 65–66 e un papiro della raccolta fiorentina", *Mélange E. Tisserant* I (Roma 1964) 25–30; il papiro è stato riedito da M. Gigante ("Un papiro attribuibile ad Antigono di Caristo? *PSI* 1488, 'Vite dei filosofi'", in: *Papiri filosofici. Miscellanea di studi* II [Firenze 1999] 111–114). Un testo assai più tardo, il cosiddetto *Anecdoton Cavense*, si rifa alla stessa fonte, cf. A. Reifferscheid, "Mittheilungen aus Handschriften", *RhM N. S.* 23 (1868) 127–133.

vada identificato con un frammento di Antigono di Caristo,⁵⁷ se non altro perché tale ipotesi presuppone che nell'opera di uno scrittore (Antigono) più anziano di Aristofane fosse presente un sistema diacritico, che sembra più recente di Aristofane. Un'ipotesi più verisimile è stata proposta dalla Luzzatto,⁵⁸ la quale, studiando il famoso *Laur.* 69, 2 di Tucidide, ha dimostrato che tale manoscritto riproduce in maniera abbastanza fedele un'edizione di Tucidide di età probabilmente adrianèa. Tale edizione era corredata di segni critici, e all'inizio doveva esibire una didascalia che illustrava l'uso di tali segni. Ora, considerando che il papiro edito da Bartoletti è di poco anteriore a Diogene Laerzio, la Luzzatto ha supposto che esso altro non fosse che la didascalia introduttiva di un'edizione platonica di età imperiale, con caratteristiche analoghe a quella tucididea da lei scoperta nel *Laur.* 69, 2. Tale ipotesi sembra anche a me la più verisimile. Essa si concilia bene con le parole di Diogene, dalle quali si ricava che egli aveva veduto tali segni in edizioni da lui stesso usate (Ἐπεὶ καὶ σημειῶ τινὰ τοῖς βιβλίοις αὐτοῦ παρατίθενται): ora, che al tempo di Diogene fossero di uso comune edizioni preparate in età tolemaica, nessuno vorrà crederlo: quello che sappiamo della *Textgeschichte* omerica dovrebbe servirci da monito. Nessun papiro platonico superstite sembra rispecchiare l'uso dei segni diogeniano; tuttavia la diffusione della διπλῇ nei papiri imperiali ben si accorda con tale sistema.⁵⁹ Inoltre, dalla lettura del passo di Diogene, mi pare si possa intuire che nelle edizioni che rispecchiavano l'uso dei segni ivi descritto, i segni più frequenti fossero διπλῇ e χί: tali segni sembrano essere i più frequenti anche in altre edizioni di classici fatte in età imperiale, per esempio di quella dei *Paeanes* di Pindaro conservatoci da *POxy* 841⁶⁰ (II sec. d. C.). Ragionevolmente, credo dunque si possa affermare che il sistema diacritico descritto da Diogene accompagnava un'edizione platonica di età imperiale, la quale nulla aveva a che fare con gli studi platonici condotti da Aristofane di Bisanzio. Con questo, non voglio escludere che Aristofane o Aristarco abbiano preparato un'edizione di Platone; gli argomenti addotti recentissimamente dalla Schironi e dalla Luzzatto vanno presi in seria considerazione.

⁵⁷ Gigante (n. 56) ha proposto tale ipotesi, ma il testo del papiro non figura, giustamente, nei frammenti delle *Vitae philosophorum* editi dal Dorandi.

⁵⁸ M.-J. Luzzatto, "Itinerari di codici antichi: un'edizione di Tucidide tra il II e il X secolo", *MD* 30 (1993) 167–203.

⁵⁹ I papiri platonici si trovano ora raccolti in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* I, 1 (Firenze 1999), sull'uso della διπλῇ nei papiri platonici, cf. M. W. Haslam, *The Oxyrhynchus Papyri* 47 (1980) 38–39. Sulle edizioni platoniche in circolazione in età imperiale getta nuova luce l'opuscolo galenico Περὶ ἀλυσπίας, da poco riscoperto: per un primo bilancio cf. T. Dorandi, "Editori antichi di Platone", *Antiquorum philosophia* 4 (2010) 161–174.

⁶⁰ Cf. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* 5 (1908) 14–15.

Quello che a me sembra sicuro, è che il testo platonico tramandatoci dai manoscritti medioevali continua l'edizione tetralogica e che tale edizione fu fatta prima di Aristofane di Bisanzio, quasi sicuramente dall'Accademia; se Aristofane abbia fatto un'edizione di Platone, non sappiamo. Certo, quella corredata dei segni diacritici descritti da Diogene, non era quella di Aristofane.

Carlo M. Lucarini
University College, London

Наши немногочисленные сведения об истории текстов Платона в античности в основном извлекаются из слов Диогена Лаэртца (3, 56–66). В статье предлагается новая интерпретация этого пассажа. То, что Диоген сообщает со ссылкой на Антигона из Кариста, следует связывать со знаменитым осуждением записей в *Федре*: Платон, по-видимому, стремился не допускать свободного хождения своих диалогов. Их разделение на тетралогии, представленное средневековыми рукописями, вероятно, произошло в Академии, в период, когда схолархом был Аркесилай (268–241) или Лакид (241–216). Членение на трилогии у Аристофана Византийского предполагает, что он был знаком с тетралогическим изданием. Мы не знаем, были ли диалоги Платона изданы александрийскими филологами; но если такое издание и существовало, в нем несомненно не могли использоваться те диакритические знаки, которые Диоген видел в каких-то изданиях Платона.

WAS NÜTZT ARISTOTELES DER MODERNEN LITERATURTHEORIE?

Darf ein Forscher, dessen schriftliche Produktion lediglich akademischen Themen gewidmet ist, gleichzeitig ein Schriftsteller genannt werden? Jeder Leser der wissenschaftlichen Abhandlungen von Prof. Dr. A. K. Gavrilov wird diese Frage mit einem überzeugten "ja" beantworten. Gleichermäßen unbestritten ist demselben Leser allerdings auch der Unterschied zwischen Wissenschaft und Literatur. Deswegen hofft der Verf., dass die Fragen, auf die unten eingegangen wird, – "Was ist Literatur?" und "Warum betrachtet sie Aristoteles in der Form von Regeln?" – dieser Festschrift nicht unangemessen sind. Unser Ziel besteht natürlich nicht darin, die Rätsel der Literaturbestimmung hier zu lösen. Vielmehr beabsichtigen wir, zu zeigen, dass die beiden benannten Fragen miteinander innerlich verbunden sind, und dadurch die Methode des ersten abendländischen Ästhetikers zu rechtfertigten.

Mit seiner in der gewöhnlichen Form eines Kollegienheftes geschriebenen Regelpoetik setzte sich Aristoteles sowohl dem Befremden der zukünftigen Literaturhistoriker als auch den Vorwürfen der Literaturtheoretiker aus. "Ob er für seine Gegenwart und für die Zukunft eine erneute Realisierung seiner theoretischen Norm erhoffen konnte oder welche Absichten sonst seine *Poetik* verfolgt haben sollte, ist schwer zu sagen" – klagt einer der bekanntesten klassischen Philologen der heutigen Zeit Helmut Flashar. Unklar bleibt es dem Forscher, "ob Aristoteles sich wirklich an Dichter seiner Zeit wendet..., oder ob er nur den Bestand an Tragödien systematisch zu erfassen und in Abgrenzung gegen andere literarischen Positionen durchzuformen bemüht war ungeachtet der Tatsache, daß die Zeit der großen Tragödien vorbei war".¹ Als Beispiel der Vorwürfe, die die Literaturwissenschaft ihrem Gründer herkömmlich macht, sei andererseits die Meinung des bedeutenden deutschen Kritikers Lutz Rühlings zitiert: "Regelpoetiken können allenfalls, wenn überhaupt, als Explikation eines zur Zeit vorherrschenden Literaturbegriffs angesehen werden, nicht jedoch als Explikation des Begriffs von Literatur überhaupt". Die *Poetik* des Aristoteles sei daher für einen Literaturtheoretiker "nur von begrenztem Wert".²

¹ H. Flashar, "Aristoteles und Brecht", *Poetica* 6 (1974) 36.

² L. Rühling, "Fiktionalität und Poetizität", in: H. L. Arnold und H. Detering (Hgg.), *Grundzüge der Literaturwissenschaft* (München 2003) 40.

Unverkennbar versucht Aristoteles die Literatur als solche zu betrachten: Alle anders gearteten Künste werden ausgeklammert. “Wir wollen hier von der Dichtkunst als solcher und von ihren Gattungen und deren verschiedenen Wirkungen sprechen” (περὶ ποιητικῆς αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς, ἥν τινα δύνανται ἕκαστον ἔχει) – steht es am Anfang der *Poetik* (1447 a 8–9). Doch unmittelbar danach folgt ein anderes Thema, nämlich πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους, und im weiteren Text trifft man hin und wieder die Modalwendung mit χρή oder δεῖ oder auch anders ausgedrückte Regeln.³ Der aristotelische Vorgang ist an sich merkwürdig und veranlasst zum Nachdenken. Der große Systematiker wusste den Unterschied zwischen Wertung und Bestimmung. Physische Erscheinungen und ethische Normen sind bei ihm verschiedenartig abgegrenzt; die Definition eines Körperorgans kann nur die Bestimmung sein, für den Staat oder die Familie ist auch die Wertung möglich (vgl. *resp.* *PA* 670 b 23–27; 671 a 8 und *Pol.* 1252 b 12–14; 28–31). Bei der Betrachtung der literarischen Phänomene scheint der Philosoph den normativen Vorgang nicht zufällig, sondern in vollem Bewusstsein gewählt zu haben. Unsere zweite Frage: “Womit ist der Regelcharakter der aristotelischen *Poetik* zu erklären?” bekommt folglich einen anderen Sinn. Man soll sich fragen, welche Merkmale des unter Analyse stehenden Gegenstandes, der Literatur also, einen Ästhetiker zwingen bzw. gezwungen haben, diesen Gegenstand normativ zu beschreiben. Warum schreibe ich nicht, was Literatur ist, sondern was sie sein soll?

Um den antiken Denker besser zu verstehen, wenden wir uns zunächst den neuzeitlichen zu. Eine wohl immer noch trotz der sporadischen Kritik einflussreichste Kunstlehre ist wie Formalismus oder auch russischer Formalismus bekannt. Die von den jungen russischen Philologen Šklovski und Tynjanov gegen 1920 ausgearbeitete formale Literaturdefinition ist eine Abweichungsdefinition: Als literarisch bezeichnet man jeden Text, der formell oder strukturell (daher die Bezeichnung “Strukturalismus”) von der Norm der Alltags- und Geschäftssprache abweicht.⁴ Auf die Schwierigkeiten eines solchen Vorgehens wurden die Strukturalisten mehrmals hingewiesen.⁵ Die Literatur kann leicht auch ohne Sprachmodellierung auskommen. Es gibt Werke, die von dem normalen Sprachgebrauch nicht abweichen, sondern bewusst diesem Gebrauch folgen. Die

³ Ausführlich darüber: W. Söffing, *Deskriptive und normative Bestimmungen in der “Poetik” des Aristoteles* (Amsterdam 1981) 29.

⁴ Anschaulich zusammengefasst im Werk von J. Mukařovský, u. a. “On Poetic Language”, in: J. Burbank and P. Steiner (Hgg., Überss.), *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukařovský* (New Haven 1977) 1–64.

⁵ Diskussion: H. Fricke, *Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur* (München 1981) 87–91.

platonischen Dialoge oder die Erzählungen von Günther Grass wären nach dieser formalen Definition keine Literatur. Andererseits sind die literarischen Symptome – formal gesehen – auch in den sich offenbar nicht als Literatur verstehenden Texten vorhanden, beinahe in jedem Text, der einen rhetorischen oder didaktischen Zweck verfolgt. Geradeso könnte auch eine technische Anleitung für den Rettungsdienst oder die Gebrauchsanweisung für einen Staubsauger mühelos zu Literatur erklärt werden. Das Fehlen des formalen Kriteriums veranlasste demnach zur Wiedergeburt der poetologischen Theorie, die vielleicht so alt ist, wie die Literatur selbst.⁶ Der Dichter befasst sich mit den Gegenständen, die für die Dichtung spezifisch sind, Literatur verfügt nicht über ihre eigene Form, sonder über die besondere Substanz. Die weitere Suche nach dieser allgemeinen Substanz der Literatur erweist sich aber auch als schwierig. Die Substantialisten meinen, Fiktionalität des erzählten Stoffes sei ein charakteristisches Merkmal jedes literarischen Werkes.⁷ Doch weder eine künstlerische Zusammenstellung der Ereignisse noch die teils oder ganz fiktiven Handlungsreferenten kommen in den Biographien, Episteln oder in der Landschaftslyrik vor. Dem substantiellen Kriterium gemäß wäre Goethe's "In allen Gipfeln ist Ruh" keine Literatur. Warum die historischen Werke Winston Churchills oder Theodor Mommsens mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet worden sind, kann die substantielle Definition der Letzten auch nicht erklären. Deswegen pflegt die moderne Kunstphilosophie eine dritte, auch nicht neue, schon von Kant und Schopenhauer vorgeschlagene Lösung wieder gültig zu machen, eine Bestimmung, die von dem externen, sozialen Kriterium ausgeht. Alles ist Literatur, was das abstrakte Interesse der Rezipienten erweckt.⁸ Schriftsteller ist jeder, den man liest, und zwar mit keinem anderen Zweck, als reine Unterhaltung – glauben die Rezeptivisten und schreiben damit in die Literatur auch die Werke, die nicht als Literatur geschaffen, aber für uns späteren eine solche geworden ist. Ein Rezipient wird zum Produzenten des Kunstwerkes, und die Kunst – zum Opfer der Konventionen. Eine Figur von Otto Waalkes, die aus abstraktem Interesse in ihrem Personalausweis las, kommt wohl als Kritik nicht in Frage, aber die Karikatur hat etwas Wahrhaftes an sich: Wenn einige Durchschnittsbürger am Lesen eines

⁶ Vgl. Hom. *Od.* 1, 345–355: "Du sollst dem allseitsbeliebten Dichter nicht verbieten – erwidert Telemachos seiner Mutter Penelope – uns damit zu unterhalten, wonach seine Seele strebt. *Die neusten Ereignisse*, die er jetzt behandelt, *sind die interessantesten*, die neuste Sage (νεωτάτη αἰοιδή) ist auch die reizvollste".

⁷ K. Hamburger, *Die Logik der Dichtung* (München 1977) 61–66.

⁸ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: G. Adorno und R. Tiedemann (Hgg.), *Th. W. Adorno. Gesammelte Schriften VII* (Frankfurt a. M. 1970) 30; A. C. Danto, "The Artworld", *Journal of Philosophy* 61 (1964) 571–584.

französischen Telefonbuches Spaß finden,⁹ sollen wir dieses tatsächlich gleich als Kunstwerk bezeichnen? Ist nicht das provokatorische Gedicht von Peter Handke “Die Aufstellung des 1. FC Nürnberg vom 27.1. 1968”, das den gleichen Text aus der Tageszeitung buchstäblich wiedergibt, nur deswegen ernsthaft von den Kunstkritikern diskutiert,¹⁰ weil Handke auch die anderen unleugbar künstlerischen Werke geschrieben hatte? Kann ein Leser immer der Reinheit seines Interesses an einem Kunstwerk völlig bewusst sein? Das sozial-psychologische Vorgehen ist wohl aussichtsreicher, als die anderen, reicht aber für die vollständige Definition an sich nicht aus. Wäre dann die Literaturbestimmung überhaupt möglich?

Und nun zurück zu Aristoteles. Der Leser wird sich vielleicht fragen, ob die Betrachtungsweise der modernen Literaturwissenschaft auf die antike Poetik übertragbar ist. Keine Anachronismen brauchen wir hier zu fürchten. Denn die Vertreter der beschriebenen Theorien verweisen selber an die Äußerungen Aristoteles'.¹¹ Unter den Vorwürfen, die ihm die Poetikforschung macht, ist die innere Widersprüchlichkeit nicht der letzte.¹² Man gewinnt manchmal den Eindruck, dass er alle Theorien zugleich betreuen kann. Und doch keine scheint ihn zu befriedigen. Die *Poetik* beginnt mit der Bestimmung der Literatur. Hier verfremdet sich der Philosoph sehr entschieden von dem formalen Vorgang. Gibt es eine klarere Abweichung von der alltäglichen Redeweise, als das Versmaß? Nicht aber für Aristoteles. “Homer und Empedokles haben nichts Gemeinsames außer dem Versmaß – behauptet er (1447 b 17–20) – weswegen der erste ein Dichter, der zweite eher ein Naturphilosoph genannt werden soll (τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν)”. Die literarische Schriftsprache ist durch die trockene Genauigkeit des Ausdrucks von der blumigen Rednersprache zu unterscheiden – liest man in der *Rhetorik* (1413 b 19–20). Es sei hier an das vergleichbare Fragment aus *De Analogia* von G. Julius Caesar erinnert: “wie eine blinde Klippe, so vermeide das unerhörte und ungewöhnliche Wort” (tamquam scopulum

⁹ H. Gfrereis (Hg.), *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft* (Stuttgart 1999) V–VI: “Heute soll es Leute geben, die mit Leidenschaft das Telefonbuch lesen, um sich vom Klang fremder Namen verzaubern zu lassen oder neugierig die Welt einer Stadt in den Namen ihrer Straßen und Einwohner zu entdecken”.

¹⁰ L. Rühling, “Fiktionalität und Poetizität” (s. o. Anm. 2) 46–49.

¹¹ В. Шкловский, “Искусство как приём”, in: В. Шкловский, *О теории прозы* [V. Schklowskij, “Kunst als Verfahren”, in: Id., *Über die Theorie der Prosa*] (M. 1983) 23–24. Auch der bedeutendste Vertreter der rezeptivistischen Schule zählt Aristoteles zu seinen Vorgängern: A. Danto, “Narrative Sentences”, *History and Theory* 2 (1962) 147; Id., “Narrative of the End of Art”, *Grand Street*, Vol. 8, № 3 (1989) 166–167.

¹² “Generous inconsistencies”: G. F. Else, *Plato and Aristotle on Poetry*, With Introduction and Notes by P. Burian (Chapel Hill – London 1986) 68.

sic fugias inauditum atque insolens verbum, fr. 2). Durch Fiktionalität will Aristoteles die Literatur auch nicht bestimmen, da er im ersten Kapitel der *Poetik* (1447 b 9–13) die Σωκρατικοὶ λόγοι, das Genre, dessen berühmteste Vertreter Plato gewesen war, in die Kategorie der “Nachahmung”, μίμησις einschreibt, was bald allgemein die Kunst, darunter Musik und Tanz, bald – als Synonym der ποιητική – die Literatur bedeutet. Weder die Helden noch die Themen der “Sokratischen Gespräche” wurden von den antiken Lesern als fiktiv aufgefasst.¹³ Trotz dem Mangel an Substanz sind sie aber in der *Poetik* neben den Elegien, Iamben und Mimen als Literatur anerkannt. Die historische Wahrheit τῶν παραδεδομένων μύθων (1451 b 24) will Aristoteles auch nicht bezweifeln. Die Historizität und die Poetizität schließen also einander nicht aus. Die Literatur beinhaltet alles: “Der Schriftsteller beschreibt entweder was war oder ist, was die Menschen sagen und glauben, oder was sein soll” (οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷα φασιν καὶ δοκεῖ, ἢ οἷα εἶναι δεῖ, 1460 b 10–11). Schließlich auch durch die Lust an Unterhaltung bzw. durch die konventionelle Interpretation kann die Kunst laut Aristoteles nicht bestimmt werden. Die unüberschaubaren narrativen Epen, wie die Geschichten von Theseus (Θησεΐς) und Herakles (Ἡρακλῆς), erwecken bei keinem ihrer Leser reines abstraktes Interesse und doch sind sie Dichtung (1451 a 20). Das literarische Stück bringt uns nur dann ästhetisches Vergnügen, wenn der dargestellte Stoff für alle Rezipienten gleichbedeutend ist (1448 b 16).

Soweit lässt uns Aristoteles in Verlegenheit. Dennoch, wie oben erwähnt, beziehen sich die modernen Theoretiker auf seine Überlegungen. Und das zwar zu Recht. Stellen wir jetzt die Frage anders. Will Aristoteles die formale Definition verneinen? Keinesfalls. Kein anderer, als er, ist ein wahrer Begründer der formalen Methode. Sowohl in der *Poetik*, als auch in der *Rhetorik* dient ihm die Modifizierung der Alltagssprache, τὸ ἄλλως ἔχειν ἢ ὡς τὸ κύριον, “anders sein, als das Vorherrschende” (1458 b 3; 1406 a 15), als ein Merkmal der Poetizität. Der Sprache widmet er vier der sechszwanzig Kapitel der *Poetik*. Ein Kunstwort kann und muss nicht nur die grammatische, sondern auch die ästhetische Bedeutung haben, “das wollen wir eben den Dichtern erlauben” (1460 b 13) – erwidert der Philosoph heftig den Kritikern, die die befremdete Redeweise der homerischen Epen verspotteten.¹⁴ Nicht minder können aber auch die modernen Theoretiker entgegengesetzter Richtung von der aristotelischen *Poetik* profitieren. Das Erfordernis der für die Literatur spezifischen Substanz ist in mehreren ihrer Schlüsselstellen sehr deutlich ausgesprochen.

¹³ A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work* (London 1948) 24–25.

¹⁴ R. McKeon, “Aristotle’s Conception of Language”, in: R. S. Crane (ed.), *Critics and Criticism. Ancient and Modern* (Chicago 1952) 229.

Bekannt sind die Maximen wie “die Poesie ist philosophischer und ernsthafter als die Geschichte” (1451 b 5–6, sie stellt nämlich das Mögliche, nicht das Wirkliche dar; deswegen gehört Herodot nicht in die Literatur) oder “das Sujet ist ein Anfang und quasi die Seele der Tragödie” (aber auch der Epen, 1450 a 38, vgl. 1448 b 35–36: Homer ist ein Schöpfer aller ernsthaften Dichtung, weil er μιμήσεις δραματικὰς ἐποίησεν), und noch kategorischer “die Tragödie stellt nicht die Menschen, sondern das Handeln und das Leben dar” (1450 a 16–17). Der antike Kritiker stimmt ebenfalls der rezeptivistischen Theorie gerne zu, der Theorie, die bei der Kunstbestimmung die Freude an Unterhaltung hervorhebt. Herkömmlich erinnert man in diesem Zusammenhang an den anderen hübschen Leitsatz aus dem neunten Kapitel der *Poetik*: τὰ γνῶριμα ὀλίγοις γνῶριμά ἐστιν, ἀλλ’ ὅμως εὐφραίνει πάντας (1451 b 26, “das Bekannte ist nur Wenigen bekannt, erfreut allerdings jeden”). Der Dichter ist kein Gelehrter, und die Literatur kommt erst dann vor, wenn man sie nicht als Geschichte oder im Allgemeinen als Wissenschaft wahrnimmt. Mit Puschkins Wörtern: “die Poesie, verzeih uns der Herr, soll naiv sein” (“Поэзия, прости Господи, должна быть глуповата”). Aus einer Stelle des ersten Buches der *Metaphysik* lässt sich ergänzen, dass das Schöne unter dem Namen der Weisheit immer von dem Nützlichen abgetrennt wurde: Selbst die Urmenschen wussten die Kunst zu schätzen, die keinem praktischen Zweck diene (981 b 17 f.). Trotz der besonders am Anfang der *Poetik* sehr spürbaren kritischen Tendenz scheint also der schlaue Philosoph alle drei Hauptlinien der modernen Literaturwissenschaft bereits billigend berücksichtigt zu haben.

Bevor wir aus diesem Mosaik ein vollständiges Bild zusammenzustellen versuchen, soll noch eine methodische Bemerkung gemacht werden. Die *Poetik* des Aristoteles ist, wie die absolute Mehrzahl seiner erhaltenen Schriften, ein Konspekt: Was der Vortragende seinen Schülern eingehend erklärte, wurde in Vorbereitungsnotizen, wenn auch gedanklich ziemlich präzise,¹⁵ so wörtlich nur kurz und manchmal flüchtig entworfen. Daher rühren alle unsere Missverständnisse und dem Autor vorgeworfenen Widersprüche. Selbst von der glaubwürdigen Vermutung abgesehen, dass ungefähr eine Hälfte dieser ursprünglich aus zwei Büchern bestehenden Schrift verloren gegangen ist, sowie von der Tatsache, dass auch der erhaltene Text bei seinem Abschreiben in mehreren Stellen verändert wurde, soll man bei der Analyse dieser *Pragmatie* davon ausgehen, dass

¹⁵ Vgl.: W. J. Verdenius, “The Nature of Aristotle’s Scholarly Writings”, in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet I: Aristoteles und seine Schule* (Berlin – New York 1985) 13: “During his lectures Aristotle did not simply read his text, but added a considerable amount of oral expansion and explanation”.

ihr Schöpfer seinen Gedanken durch Analogien und Beispiele ausdehnte, wie es ein Hochschullehrer üblicherweise macht. Das Gleiche lädt er ein, *mutatis mutandis* auch uns zu machen. Diejenigen, die die *Poetik* aus der *Poetik* zu erklären beabsichtigen,¹⁶ befinden sich in einer Sackgasse. Allein die breitere ästhetische Perspektive kann die Lehre Aristoteles' vergegenwärtigen, und damit ihren Wert aktualisieren. Den Geist der *Poetik* muss man ergreifen, bloß mit Achtung vor dem Buchstaben und in Bewusstsein zahlreicher Scheinvorstellungen, die schon der mittelalterliche Orient, vor allem aber seit der Wiederentdeckung des Textes am Ende des 15. Jahrhunderts die abendländische Ästhetik in diesen Text hineininterpretiert hatte.

Womit unterscheiden sich also die literarischen Werke voneinander – fragt sich Aristoteles und fängt mit seinem üblichen klassifikatorischen Eifer an, die Literaturphänomene zu gruppieren. In Angesicht ihrer Vielfalt erweist sich sofort als notwendig, drei Merkmale anzuwenden – ἐν οἷς τε καὶ ἅ καὶ ὧς (μιμοῦνται), die Mittel, die Objekte und die Weise der Nachahmung (1448 a 25, vgl. 1447 a 17: ἡ γὰρ τῷ ἐν ἑτέροις μιμεῖσθαι ἢ τῷ ἕτερον ἢ τῷ ἑτέρως καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον; unter der “Weise” versteht sich An- oder Abwesenheit des eigenen “ich” des Erzählers). Sophokles gleicht Homer an den Mitteln (Sprache und Versmaß), sowie an den Objekten (Helden und Handlung), unterscheidet sich aber an der Nachahmungsweise (kein “ich”). Und der “Naturphilosoph” Empedokles – dürfte man fortsetzen – ahmt mit den gleichen Mitteln und auf der gleichen Weise, aber andere Objekte nach, und der “Historiker” Herodot stimmt in Objekt und Weise mit Homer überein, ist aber im Mittel ungleich. Je mehr solcher benachbarten Beispiele man nimmt, desto klarer wird es, warum Aristoteles einen Empedokles bei der sachlichen Bestimmung der Literatur im ersten Kapitel der *Poetik* aus der Kategorie “Dichtung” ausgeschlossen (1447 b 17–19), in den sprachlichen Abschnitten aber mehrmals als Musterdichter angeführt hat (z. B. 1457 b 13, 1458 a 5, 1461 a 24). Diogenes Laertius berichtet, dass Aristoteles in seiner Schrift *Über die Dichter* Empedokles mit dem Beiwort “Homerisch”, Ὀμηρικός, charakterisierte, weil er in den Metaphern und τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι äußerst geschickt ist (Diog. Laert. 8, 57 = Ar. *De poet. fr.* 1 Laurenti). Ist dann endlich Empedokles ein Dichter? Ja, aber nicht von dem sachlichen Kriterium aus. Geradeso bemerkt Cicero über Demokrit: *materies illa fuit physici, de qua dixit, ornatus vero ipse verborum oratoris putandus est* (*De or.* 1, 49; vgl. Ar. *Met.* 357 a 26–28:

¹⁶ So u. a. G. F. Else, *Aristotle's "Poetics": the Argument* (Cambridge, Mass. 1957) 440–441; B. Garbe, “Die Komposition der aristotelischen *Poetik* und der Begriff der Katharsis”, *Euphorion* 74 (1980) 317.

als Empedokles das Meer "Schweiß der Erde" nannte, so spricht in ihm ein Dichter, nicht ein Physiker). Für Cicero ist "der Schmuck der Wörter" nicht minder wichtig, Aristoteles dagegen hebt in seiner Hierarchie der Kunstmerkmale das Sachliche hervor. Ist, weiter, vielleicht auch Herodot ein Schriftsteller? Ja, bloß nicht von dem formalen Standpunkt gesehen. Die "Sokratischen Gespräche" haben ja auch ihren Weg in die schöne Literatur gefunden, und Aristoteles schreibt deutlich: "erkennt jemand nicht, was nachgeahmt wurde, so kann er auch an der Qualität der Ausstattung Freude empfinden" (1448 b 17–19). Ein Merkmal reicht weder für die Definition eines einzelnen literarischen Werkes, noch für die ganze Gattung aus. Die Tragödie wird am Anfang des sechsten Kapitels durch mehrere Eigenschaften definiert: "in gewürzter Rede" (ἡδυσμένῳ λόγῳ, ein formales Merkmal) ahmt sie die "ernsthafte Handlung" nach (πρᾶξις σπουδαία, ihre eigene Substanz also) und führt dabei zu einem bestimmten sozial-psychologischen Effekt, ihrer Wirkungsabsicht, der Katharsis von Mitleid und Furcht (1449 b 24–28). Mit scheinbarer Leichtsinnigkeit sagt Aristoteles den von den Modernen unabhängig von ihm wiederholten¹⁷ Grundgedanken aus: "Die Schriftstellerei unterliegt nicht der gleichen Richtigkeit wie die Staatsführung oder jede andere Kunst" (1460 b 13: οὐχ ἡ αὐτὴ ὁρθότης ἐστὶν τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς οὐδ' ἄλλης τέχνης καὶ ποιητικῆς). Und man behauptet noch, dass Aristoteles einen methodischen Fehler begangen hat, da er der Literatur eine strenge Norm vorschreibt. In Wirklichkeit zielt sich seine Wertungspoetik nicht so sehr darauf, die Literatur einer Regel zu unterwerfen (was sein Lehrer Plato tatsächlich zu machen pflegte), sondern zu zeigen, wie störrisch sich diese Kunst gegen jede Regel stemmt.

Der axiologische Vorgang, den Aristoteles bei der Analyse der Kunstphänomene sich zunutze macht, erklärt sich voraussichtlich durch die Natur dieser Phänomene selbst. In seiner Wertungsmethode besteht keine theoretische Schwäche, sondern die Lehre, die er den modernen Kunsttheoretikern erteilt. Aristoteles verstand sehr wohl, das förmliche, sachliche und psychologische Kriterium an die Dichtkunst anzuwenden. Einen gereimten Reklamesatz oder gar ein lustiges Graffiti und natürlich die formvollendeten Schriften eines Wissenschaftlers darf man nicht trotz dem ewigen Veto eines Besserwissers aus der Literatur ausschließen. Für Aristoteles und in der Tat ist die Kunstsymptomatik da. Aber (und mit diesem "aber" kommen wir zum Wesen der axiologischen Kunstbestimmung) ein Werbungsslogan, dürftig oder gar glänzend gedichtet, ist im geringeren Grade Literatur, als Goethes *Faust*. Das "ready-made"

¹⁷ Б. Томашевский. *Теория литературы. Поэтика*. [B. Tomashevskij, *Literaturtheorie. Poetik*] (M. – Л. 1928) 4–5.

Kunstgegenstand ist ein solcher für jeden, den es in irgendeiner Weise ästhetisch unterhält. Formell oder sachlich gesehen ist es aber keine Kunst mehr. Die Poetizität lässt sich nur durch mehrere Kennzeichen ermessen. Beim aufmerksamen Lesen zeigt sich die aristotelische *Poetik* als Versuch, eine Summe solcher Kennzeichen aufzustellen, eine Summe der Regel für die Kunst, die keiner Regel unterliegen mag.

Michael Pozdnev
Universität Sankt-Petersburg

Цель автора статьи – оправдать Аристотеля в глазах современных теоретиков литературы, доказав, что нормативный подход не порочит ее определения. Аксиологический метод оправдан разнообразием текстов, имеющих признаки литературности. Автор *Поэтики* классифицирует художественное произведение, исходя из нескольких критериев: в этом его значение и забытый новейшими критиками урок. Руководствуясь мыслью Аристотеля, мы, таким образом, вправе говорить и о художественности научного текста.

A PIG CONVICTS ITSELF OF UNREASON: THE IMPLICIT ARGUMENT OF PLUTARCH'S *GRYLLUS*

Plutarch's *Gryllus*, also known by the paradoxical title, *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι* or *On the Fact that Unreasoning Creatures Employ Reason*, is a dialogue between Odysseus and a Greek who has been metamorphosed by Circe into a pig.¹ Odysseus has gained Circe's consent to convert the men back to human form, on the condition that they really desire this. To determine their preference, Circe provides them with consciousness and speech (συνιέντας αὐτοὺς καὶ διαλεγόμενους, 986 B), or rather, just one of them, who will, she says, do the give and take in the argument on behalf of all (διδούς καὶ λαμβάνων ὑπὲρ πάντων λόγον).² It is easy to see the problem, and the possibilities of irony. The pigs are not rational in their porcine state: they have to be provided with the capacity to speak, that is, to comprehend an argument or λόγος, and this is just what it is to employ reason (again, λόγος). Plutarch is obviously playing on the double sense of λόγος as rationality and speech.³ So Gryllus, which is how Circe instructs

¹ This pig is not one of Odysseus' men, since he liberated them from their porcine condition before he left Circe's island to make the voyage to Hades. The episode recounted here presumably took place upon Odysseus' return to Circe's island in Book 12, ca. v. 141; see A. Casanova, "Il Grillo di Plutarco e Omero", in J. Boulogne (ed.), *Les grecs de l'antiquité et les animaux: Le cas remarquable de Plutarque* (Lille 2005) 97–109. For the text, see G. Indelli (ed.), *Plutarco: Le bestie sono esseri razionali* (Naples 1995).

² For speech or voice as a theme of the dialogue, see A. Billaut, "Le modèle animal dans le traité de Plutarque *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*", in J. Boulogne (n. 1) 34–35.

³ The connection between speech and reason runs deep in ancient Greek thought; thus, that human beings uniquely have the power of speech is a sign that they alone are rational. For the role of speech in defining humanity in early Greek literature, see J. Heath, *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato* (Cambridge 2005), who begins his study with the statement: "The thesis of this book is embarrassingly unsophisticated: humans speak; other animals don't" (p. 1); I believe that the boundary between human beings and other animals is sharper than Heath suggests, even in Homer. The capacity to speak, moreover, pertains to the human form, or at least the shape of the head: this is why animal-headed creatures are excluded from the Greek pantheon, in contrast to the theriocephalic Egyptian deities. See D. Konstan, "What is Greek About Greek Mythology?", *Kernos* 4 (1991) 11–30. It may be in reference to this idea that Gryllus addresses Odysseus as "King of the

Odysseus to address the pig in question, is already no longer an irrational or ἄλογον creature when he enters into conversation with Odysseus, and it is hard to judge to what extent he can accurately represent the viewpoint of his still mute companions, or his own porcine self.

Part of the fun depends on the fact that Gryllus is either pure pig, as he apparently is before Circe endows him with speech and reason, or else effectively a human being in the shape of a pig: there is no middle ground. This polarized conception is not, I think, an accident, something Plutarch has invented for the occasion, but a feature of Greek thinking in general concerning animal metamorphoses. We may see better the nature of the missing middle ground by way of a modern case, namely that of Larry Talbot. Those of you who are fans of horror movies will recognize at once the reference to the werewolf or “wolfman” played by Lon Chaney Jr. in the original 1941 film produced by Universal Studios: the movie was directed by George Waggner and had an all-star cast including Claude Rains, Ralph Bellamy, and Béla Lugosi (Chaney performed the same role in four sequels; a remake with a substantially altered plot was issued in 2010). The creature that Larry Talbot becomes when the moon is full is a hybrid: it is not strictly speaking a wolf, but neither is it Larry Talbot in wolf’s clothing. The Wikipedia entry on “The Wolf Man (1941 film)” puts it well, though without documentation: “Unlike the werewolves of legend, which resemble true wolves, the Universal Wolf Man was an extension of those in *Werewolf of London* (an earlier Universal film produced in 1935), a hybrid creature unlike the traditional interpretation. The Wolf Man stood erect like a human, but had the fur, teeth and claws and savage impulses attributed to wolves in folklore.” My claim, then, is that a metamorphosis of the “wolfman” type was unknown in classical antiquity. Either a human being became an animal, pure and simple, the way Lycaeon is turned into a wolf in the first book of Ovid’s *Metamorphoses*, or else she or he fully retains a human identity, despite the physical transformation: Io is a case in point, again in Book 1 of Ovid’s *Metamorphoses*, where she is even able to write by scratching her name in the ground, or again Lucius in Apuleius’ *Golden Ass*. Although I obviously cannot back up this assertion here with a full review of ancient examples, I have so far not found any instance in which a person, as the result of such a transmutation, ends up partaking of both human and animal consciousness.

Cephalenians” (βασιλεῦ τῶν Κεφαλλήνων, 986 E), playing the sense of κεφαλή or ‘head’. Cf. the comic poet Nicostratus *incertae fabulae* fr. 28 Kassel-Austin: “If chattering (λαλεῖν) continually and much were a sign of intelligence (τὸ φρονεῖν), nightingales would be said to be much more temperate (σώφρονες) than we [human beings] are”; Demosthenes 25. 47, where he comments on the animal-like noises of Aristogeiton.

The implications of the difference between the ancient and the modern treatments of metamorphosis – supposing that I am right – are considerable. First of all, it suggests that the self, in classical antiquity, may have been conceived as being more consistent or coherent than we suppose today. Of course, the soul was presumed to be composed of parts, rational and non-rational, or, if partless in the strict sense, to be structured in a way that allowed for such a differentiation.⁴ The appetites or ἐπιθυμίας, for example, were generally thought of as pertaining to the non-rational part, though they were subject to control by reason.⁵ In a tug of war between the appetites and reason, one or the other might gain the ascendancy. What was missing, I am arguing, was a split within the rational function itself, which would take the form of a double identity.⁶ The paradigmatic instance of this kind of internal division is Dr. Jekyll and Mr. Hyde, where both personalities are fully rational but are opposites morally. Again, this is a construct that is not to be found, if I am not mistaken, in classical literature. The “wolfman” model presupposes such a schism, in which the vicious self, identified with animal nature but more like a psychopathic version of the human mind, emerges in the metamorphosed creature; when the wolfman returns to human form, he is filled with disgust and remorse at his earlier behavior.

This kind of transformation is commonplace these days. To cite only a couple of examples: in the 1958 movie entitled “The Fly”, distributed by 20th-Century Fox and starring Vincent Price (it was based on a short story of the same name by George Langelaan), a man accidentally acquires the head and arm of an insect and is gradually infected with its physical and psychological characteristics; again, the movie “Hulk” (2003; new version issued in 2008) was based on the Marvel Comics character created by Stan Lee and Jack Kirby (see “The Incredible Hulk #1”, published in May 1962); the title character “is cast as the emotional and impulsive alter ego of the withdrawn and reserved physicist Dr. Bruce Banner” (from the Wikipedia article, “Hulk (comics)”). After he is accidentally exposed to radiation, Banner “will involuntarily transform into the Hulk, depicted as a giant, raging, humanoid monster, leading to extreme complications in Banner’s life” (as one can well imagine). Lee is quoted as saying that his

⁴ On this kind of structure in Epicurean and Stoic conceptions of the soul, see C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford 2006); for a partly critical review, see D. Konstan, “La idea del ‘yo’ en la filosofía clásica: comentario sobre un libro reciente de Christopher Gill”, *Literatura: Teoría, Historia, Crítica* 11 (2009) 399–407.

⁵ Cf. Arist. *Pol.* 3. 1287 a 30, who describes ἐπιθυμίας as pertaining to the bestial element in human beings.

⁶ But see D. Konstan, “Of Two Minds: Philo *On Cultivation*”, *The Studia Philonica Annual* 22 (2010) 131–138, for the idea that Philo introduces in this essay a novel conception of the dual nature of the human mind.

inspiration for the Hulk was a combination of Dr. Jekyll and Mr. Hyde and Frankenstein.

Secondly, that classical metamorphoses do not take the form of a blend of the animal and human suggests that the two natures are conceived of as distinct and in principle incompatible: you are one or the other, not both at once. This is what one would expect, given that, on the classical view, λόγος was understood to be specific to human beings, and indeed constituted the differentiating feature between humans and other animals. All living creatures share the vegetative function; animals and humans are distinguished from plants by the possession of αἴσθησις or perception; but humans alone have reason in the full sense of the term, whereas other animals are ἄλογα. It follows that if you are transformed into another animal, you become a creature without λόγος; if, on the contrary, you retain your λόγος, then you remain a human being, whatever your outward shape (Zeus in the form of a bull or a swan is still Zeus). All the philosophical schools are in agreement on this point, and it is reflected in popular language in the use of the term ἄλογον to mean “animal”, which, as we have seen, is the basis of the witty conundrum in the alternative title to Plutarch’s essay. For a pig to speak and employ reason is to be a human being in a different body. There is no room for a hybrid identity.⁷

There is a passage in the *Gryllus* itself that might seem to contradict my claim that animal and human natures are polarized in classical thought, thereby excluding the kind of mixed creature represented by the “Wolfman”. When Gryllus first declares that he would rather be a pig than a human being, which he describes as the most miserable of creatures, Odysseus replies: “For my part, Gryllus, I think that not just your shape but your intellect too was spoiled by that potion, and that you have become stuffed with altogether absurd and disgraceful beliefs; or is it that some pleasure of your porcinity has enchanted you into this body?” (Εμοὶ σύ, Γρύλλε, δοκεῖς οὐ τὴν μορφήν μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν διάνοιαν ὑπὸ τοῦ πόματος ἐκείνου διεφθάρθαι καὶ γεγονέναι μεστὸς ἀτόπων καὶ διαλελωβημένων παντάπασι δοξῶν ἢ σέ τις αὖ συηνίας [mss. συνηθείας] ἡδονὴ πρὸς τὸδε τὸ σῶμα καταγεροῖτεσκεν; 986 E).⁸ Odysseus’ statement may give

⁷ On hybridization in antiquity generally, see P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell’ibrido nella zoologia dei Greci e dei Romani* (Palermo 2008); idem, “Generare in comune: L’ibrido e la costruzione dell’uomo nel mondo greco”, in A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacek (eds.), *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung* (Wiesbaden 2009) 441–464, available on-line at www.pietrolicausi.it/public/p.licausi-mensch&tier.pdf.

⁸ Συηνίας ἡδονή is Hartman’s emendation (*De Plutarcho scriptore et philosopho* [Leiden 1916] 577), adopted by W. C. Helmboldt in the Loeb edition (vol. 12, 1957), of the mss. συνηθείας ἡδονή, “*pleasure of your customary behavior*”, which would suggest that Gryllus was already marked by pig-like desires as a human being, and that this

the impression that Gryllus has acquired not just the body but the mind of a pig, or that his own mind has become contaminated by that of the lower animal, in the way that the Wolfman is a cross between two kinds of consciousness, human and bestial. But this, I think, would be to read the wrong idea into it, projecting our modern notion of hybrid metamorphosis onto Plutarch's text. Odysseus means that, in addition to his porcine form, Gryllus has acquired wrong opinions or beliefs: since only a human being can have beliefs, whether correct or erroneous, Gryllus' mental apparatus remains strictly human. Odysseus offers as an alternative explanation of Gryllus' view a disposition to pleasure that he had in his human state, which has found expression in his new condition. This is a familiar idea in classical accounts of metamorphoses: thus Lycaeon, to take him once again as an instance, becomes a wolf because in life he was savagely violent, as his name too indicates. Plutarch himself (fr. 200 Sandbach), in a Platonizing passage, affirms that the transformations that Circe performs are based precisely on moral merit or character.⁹ Animals can, of course, experience pleasure and pain, which are sensations or αἰσθήσεις rather than beliefs. Gryllus' defense of the porcine life suggests to Odysseus that a penchant for mere physical pleasure conditioned his thinking even when he was human: he would have defended such a life when he was a man, and though he now wears the shape of a pig, his argument is no different – and no less human. I suppose one could say that, if pigs could speak, they'd speak this way. But the point is that Gryllus is piglike in his thinking, just as he was before his transformation; he is not part pig and part human being, any more than the animals who populate Aesop's fables are truly hybrid creatures.

The issue goes to the heart of Plutarch's dialogue. For Gryllus undertakes to demonstrate not that pigs have more pleasure than human beings, which might or might not be the case but is at least subject to debate, but that pigs lead a better life – that is, that they are more virtuous than humans.¹⁰ By

is responsible for the nature of his metamorphosis. Indelli (op. cit.) retains συνηθείας, which he renders as “un piacere derivante dalla consuetudine” (p. 63), defending the reading on pp. 118–119 n. 33 with reference to Plutarch fr. 200 Sandbach; it is accepted also by D. Russell, *Plutarch: Selected Essays and Dialogues* (Oxford 1993), and others (I confess that I find the grammar of the phrase difficult to construe).

⁹ See A. Foka, *Gods, Humans and Beasts: Relations of Power and the Other in Greek Comedy* (ph.d. dissertation, University of Liverpool 2009) 103–106. For the attribution of this fragment to Plutarch (our text of Stobaeus ascribes it to Porphyry), see C. Helmig, “Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration – Who is the Author of Stobaeus I 445. 14 – 448. 3 (W. H.)?”, *CQ* 58 (2008) 250–255. For the doctrine, cf. Plat. *Phaedo* 81 E, and C. Bréchet, “La philosophie de *Gryllos*”, in Boulogne (n. 1) 55.

¹⁰ Cf. Billaut (n. 2) 39: “C'est une supériorité morale”. Were it a matter of pleasure alone, one might retort with John Stuart Mill (*Utilitarianism* [1861], ch. 2): “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied”.

taking this line, he is implicitly allowing that a happy life depends on the use of reason, insofar as virtue presupposes λόγος, and that creatures that are strictly speaking ἄλογα cannot, accordingly, be said to be better off than human beings. Thus, he must show that pigs do in fact possess reason – not just pigs who have been granted the capacity to speak, that is, the use of λόγος, like himself at this moment, but real pigs, like his comrades and himself as soon as Circe withdraws her exemption. His argument will depend on an equivocation between two distinct categories: on the one hand, there are natural behaviors, which are instinctive, not learned (though to some extent they can be instilled by brute training), are automatic in the sense that they do not depend on judgment or the weighing of options, and are unvarying across any given species; on the other hand, there are virtues in the proper sense of the term, which are acquired through education and practice rather than being innate (though there may be inherited differences of temperament), involve cognition, calculation and choice, and vary from one individual to another, so that some people achieve perfect virtue whereas others manifest the basest kind of vice. Gryllus can exploit the confusion because there was no conventional or systematic terminology in ancient Greek to discriminate the two kinds of disposition, any more than there is in modern English. Nevertheless, the difference was clear and distinct, and is the basis of Plutarch's sustained conceit in the essay.¹¹ Apart from the humor produced by Gryllus' clever manipulation of the ambiguity, the dialogue is of philosophical interest because it helps us to see how this difference was articulated. Indeed, it would behoove us, I think, to develop a suitable vocabulary for differentiating the two types of behavior.

Gryllus leads off by asserting: "One must begin with the virtues (ἀρεταί), upon which we see that you [humans] pride yourselves as being far superior to wild animals (θηρία) in justice, good sense (φρόνησις), courage, and the other virtues" (986 F). He proceeds to make a general argument in favor of animals' native disposition to virtue, and then takes up the virtues in turn, beginning with the easiest case, namely courage (Aristotle too starts with this virtue in the *Nicomachean Ethics*), and then moving on to σωφροσύνη or temperance and (interrupted by a lacuna) φρόνησις, with which the dialogue ends rather abruptly. I concur with those who maintain that the conclusion has been lost, and that Gryllus will have discussed justice as well,

¹¹ For the distinction between φιλία or love, and "natural philia" (φιλία φυσική or φύσει), see D. Konstan, "Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Erôs?", in Ed. Sanders et al. (eds.), *Erôs in Ancient Greece* (Oxford forthcoming). Porphyry (*Abstin.* 3. 12) remarks that τὸ δίκαιον or justice is "innate" (ἐμφυτον) in some irrational creatures, for example dogs and cattle and other animals that depend on human beings, and is implanted in them by nature (φύσις); cf. Plut. *Cat. M.* 5. 2, who indicates that, even if we do not owe animals justice, we at least extend to those that are domesticated a certain kind of decent treatment and gratitude (εὐεργεσία καὶ χάριτες).

and perhaps before this – given that Odysseus seems to shift the argument to belief in the gods just before the treatise breaks off (992 D) – the virtue of piety or *δσιότης*, which Plato (*Euthyphro*) and others sometimes added as fifth to the canonical list of four. In any case, Gryllus’ general argument is that the souls of animals are more naturally disposed (*εὐφυνέστερα*) to virtue because it arises in them untaught, the way the earth in the golden age yielded its crops without cultivation; Gryllus’ example of such uncoerced fertility is the land of the Cyclopes, which bears the hallmarks of the age of Cronus:¹² such terrain, Gryllus affirms, is superior to the rocky soil of Ithaca (987 B). Plutarch’s readers would have recognized at once that such inborn reactions are not virtues: virtues do not spring up untended, but must be cultivated; this is precisely one of the characteristics that distinguishes them from reflexes, whether in animals or in people. Virtues are deserving of praise just because they are not spontaneous.

Turning now to courage in particular, Gryllus offers in evidence of the bravery of animals the fact that they do not resort to tricks or deceit when they fight. What is more, they refuse to surrender and hold out (*ἐγκαρτερέω*) to the very end, not because they are compelled by law or the fear of being charged with desertion, but naturally or *φύσει* (387 D). There is no begging for mercy, no consent to servitude as the price of defeat, and indeed wild animals that are caught by traps often die in captivity rather than submit to subjugation.¹³ The opposite, Gryllus claims, is true of human beings, for whom bearing up or perseverance (*καρτέρησις*) is contrary to their nature (*παρὰ φύσιν*, 987 F). The behavior that Gryllus ascribes to animals, however, in not *ἀνδρεία*; indeed, on his own showing, though he does not realize it, he is making a case for human courage. The words *φύσει* and *παρὰ φύσιν* are a tip-off. Virtue does not arise by nature: it depends rather on choice or commitment, or what Aristotle calls *προαίρεσις*.¹⁴ As Aristotle puts it, “the courageous man stands fast and performs deeds in accord with courage for the sake of what is noble (*καλόν*)”. This is not fearlessness, for “a person would be mad or insensible to pain if he feared nothing, whether earthquakes or waves, as they say is the case with the Celts; a person who goes to excess in confidence (*τῷ θάρρειν ὑπερβάλλων*) in regard to frightening things is rash (*θρασύς*)”, Aristotle adds, and such a person is a mere “pretender to courage” (*EN* 3. 7, 1123 b 19–30). Now, Aristotle allows that passion or *θυμός* assists (*συνεργέω*) the courageous,

¹² See P. Nieto Hernández, “Back in the Cave of the Cyclops”, *AJPh* 121 (2000) 345–366.

¹³ On animals shamed by defeat or a failure of valor, cf. Stat. *Silv.* 2. 5. 14–17 (lions); Plin. *NH* 8. 5. 12 (elephants); but these are fairly clear cases of the projection onto animals of a properly human sentiment.

¹⁴ On choice as essential to virtue, cf. Bréchet (n. 9) 59.

even as they act on account of what is noble; in animals, however, it responds rather to pain; for “creatures driven by pain and θυμός to encounter danger are not courageous, since they do not foresee anything terrible”; were it otherwise, he adds, donkeys would be courageous, since if they are hungry they do not leave off pasturing even when they are beaten (*EN* 3. 8, 1116 b 30–35). Aristotle concludes that “‘courage’ as a result of θυμός seems to be a most natural thing, and when it adds choice and purpose it is [sc. genuine] courage” (*EN* 3. 8, 1117 a 4–5: φυσικωτάτη δ’ ἔοικεν ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἀνδρεία εἶναι).

Aristotle is unambiguous about the difference between animal impulsiveness and human courage; and yet, an odd lapse in the sentence just quoted points to the deficiency in vocabulary I mentioned earlier. What is the noun to be supplied with the article ἡ or ‘the’ in the phrase, “the ... as a result of θυμός” (ἢ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι)? I have supplied ‘courage’ in quotation marks, to indicate that it is not true courage, and again, in my translation, I have inserted the word ‘genuine’ to modify human courage. Things would have been clearer if Aristotle, or we, had a term for the trait that animals exhibit when they endure pain by their very natures. But, as Aristotle says in this very passage when he speaks of a deficiency of fear, “many things lack a name” (πολλά ἐστὶν ἄνώνυμα, 1115 b 25–26). The point is that the natural behaviors of animals do not constitute virtues – and Plutarch knows it, whatever Gryllus might think.

Gryllus is obliged to allow that animals raised in captivity can be tamed or domesticated (987 E), but it is clear that, in his opinion, no animal would choose to live in such a state; it is a product of conditioning, and contrary to their natures – Gryllus calls it a “feminization of their temper” (ἀπογυναικωσις τοῦ θυμοειδοῦς, 987 F). The epithet summons to his mind another argument for the superiority of animal courage, namely that males and females alike manifest it, whereas human women sit at home while the men are at war. Gryllus adduces as an example Penelope herself, who couldn’t protect her home from the suitors – and she was from Sparta! (988 B). This goes to show, once again, that “men do not naturally (φύσει) possess manliness (ἀνδρεία)” (ibid.). Once more, Gryllus’ argument backfires: it is precisely the variation in courage among human beings that qualifies it as a virtue. Were it uniform, as it is among animals, it would be natural or innate, and hence not true courage.¹⁵ That animals can be tamed might have led Gryllus to reflect that the domestication of human women

¹⁵ Cf. Lucr. 3. 741–743 on the innate aggressiveness (*violentia*) of lions and the inherited timidity (*patrius pavor*) of deer. Statius (*Theb.* 5. 168–169) goes so far as to state that a fleeing deer “believes (*credit*) that she has been caught”, but this is poetic license or “pathetic fallacy”, and hardly a commitment to the idea that deer entertain a rational appreciation of danger.

too is contrary to nature, but this would have led him down paths which Plutarch chose not to explore. Still, his observations concerning the equality of the genders among animals would seem to recall Stoic and Cynic views concerning the equal capacity of women and men for virtue:¹⁶ Gryllus is not simply a male chauvinist pig. However that may be, when he accuses men of mixing calculation (λογισμός) with passion whereas animals take it neat (988 D–E), and concludes that for mankind “courage is prudent cowardice, and boldness fear, since it involves the science of fleeing some things on account of others [sc. that are more terrible]” (388 C: ἀνδρεία δειλία φρόνιμος οὔσα, τὸ δὲ θάρσος φόβος ἐπιστήμην ἔχων τοῦ δι’ ἐτέρων ἕτερα φεύγειν), Gryllus is attributing to human beings just what courage as a virtue consists in.¹⁷

¹⁶ Cf. Mus. Ruf. *Diss.* 4. 13; Hierocles, *On Marriage*, with commentary and notes ad loc. in I. Ramelli (ed.), *Hierocles the Stoic* (Atlanta 2009).

¹⁷ Much the same kind of argument concerning the difference between human and animal qualities could be made in relation to confidence or τὸ θαρρεῖν, which Aristotle treats as an emotion in the *Rhetoric*. Aristotle takes τὸ θαρρεῖν to be the opposite of fear, and defines it as “the expectation associated with a mental picture of the nearness of what keeps us safe and the absence or remoteness of what is terrible” (2. 1383 a 16–19). Clearly it involves a considerable degree of rational calculation; as Aristotle goes on to say: “We feel it if we can take steps – many, or important, or both – to cure or prevent trouble; if we have neither wronged others nor been wronged by them; if we have either no rivals at all or no strong ones; if our rivals who are strong are our friends or have treated us well or been treated well by us; or if those whose interest is the same as ours are the more numerous party, or the stronger, or both”.

For the contrast between human beings, who possess reason, and other animals, which do not, see Aristotle *HA* 8. 588 a 23–24, who asserts that animals possess “similarities to intelligent understanding” (τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ... ὁμοιότητες); cf. *Pol.* 1332 b 5–6 on human beings alone possessing reason (λόγος); 1254 b 23–24 and esp. 1253 a 9–15, where Aristotle states that “among animals, only humanity possesses reason. Voicing is a sign of what is painful and pleasant, which is why it pertains also to other animals (their nature reaches the level of having the perception [αἰσθησις] of what is painful and pleasurable and signaling it to one another), but speech (λόγος) is for manifesting what is advantageous and harmful, and so too what is just and unjust” (cf. *EN* 1098 a 3–4, *EE* 1224 a 26–27, *Met.* 980 b 26–28; *HA* 641 b 8–9; R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* [London 1993] 113). Thus, only man can feel happiness (*PA* 656 a 5). See also Cic. *Tusc.* 5. 38; *Fin.* 4. 18, 28; 5. 25–26, etc.; *Off.* 1. 50: neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinem saepe dicimus, ut in equis, in leonibus, iustitiam aequitatem bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes. A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis* (Ann Arbor 1996) 168 observes: “It was commonly accepted in antiquity that animals could possess courage”, citing Plat. *Leg.* 963 E, Sen. *Ep.* 76. 9 (where lions and the like are said to be strong [*valet*]; contrast Plat. *Lach.* 196 e – 197 b); but what passes for courage in animals is rather something like aggressiveness.

Despite many modern studies designed to demonstrate the reasoning capacities of the higher mammals, a word of caution is in order; cf. M. Hauser, “The Mind”,

Gryllus turns next to σωφροσύνη (again following the order in Aristotle), and here I can be more brief. He begins, in the manner of philosophers of his day (he confesses to being a “sophist”, 989 B), by offering a definition: “Σωφροσύνη, then, is a kind of scantiness (βραχύτης) and ordering (τάξις) of the desires, which eliminates those that are extrinsic (ἐπείσκακτος) and superfluous and governs (κοσμέω) those that are necessary by timeliness and moderation” (989 B).¹⁸ Gryllus then adduces the Epicurean classification of desires as natural and necessary, natural but not necessary, and neither necessary nor natural but arising out of empty or false belief (κενὴ δόξη). Human beings, he alleges, are assaulted by the last kind – they, of course, are capable of having beliefs, and hence false as well as true ones – whereas “wild animals have souls that are wholly inaccessible to and unmixed with extrinsic passions (πάθη) and in their lives are remote from empty belief” (989 C).¹⁹ But if they are impervious to desires that come from without,

Scientific American 301. 3 (September 2009) 44–46: “Charles Darwin argued in his 1871 book *The Descent of Man* that the difference between human and nonhuman minds is ‘one of degree and not of kind’. Scholars have long upheld that view, pointing in recent years to genetic evidence showing that we share some 98 percent of our genes with chimpanzees. But if our shared genetic heritage can explain the evolutionary origin of the human mind, then why isn’t a chimpanzee writing this essay, or singing back up for the Rolling Stones or making a soufflé? Indeed, mounting evidence indicates that, in contrast to Darwin’s theory of a continuity of mind between humans and other species, a profound gap separates our intellect from the animal kind”.

¹⁸ Alice A. Kuzniar, in her sensitive meditation on people’s relationships with dogs entitled *Melancholia’s Dog: Reflections on our Animal Kinship* (Chicago 2006) 57, cites T. Ziolkowski, “Talking Dogs: The Caninization of Literature”, in *Varieties of Literary Thematics* (Princeton 1983) 86–122, for the view that “what uniquely characterizes this literary tradition is how the canine narrator poses as a philosopher. I would add,” she adds, “that it is most often about language and communication that the canine philosopher broods”. The philosopher-pig has not, to my knowledge, yet earned a study of its own, but apparently has wider interests.

¹⁹ Gryllus implicitly appeals to the views of Aristotle, Plato, and the Stoics (cf. Bréchet [n. 9] 50–55, for the “pêle-mêle philosophique” in the *Gryllus*), but nowhere so overtly as he does to this Epicurean classification (cf. Epic. *Ep. Men.* 127; *Sent.* 29; Bréchet, p. 53, notes that the simple opposition between necessary and non-necessary desires is present in Plat. *Resp.* 558 D – 559 C, but the primary reference in the *Gryllus* is certainly to Epicurus). This is understandable, since the Epicureans treated pleasure as the goal or τέλος of the good life, something to which, unlike virtue, animals can presumably aspire (though Epicurus’ view is in fact more complex than that); it is not by accident that Horace famously described himself as “a pig from the sty of Epicurus” (*Epicuri de grege porcum, Epist.* 1. 4. 16). There is also, no doubt, an allusion throughout the text to the “city of pigs” (ὑὸν πόλις), as Glaucus dubs the primitive or frugal state that Socrates first outlines in Plato’s *Republic* (372 D). Perhaps too there is a reminiscence of Chrysippus, who affirmed, according to Cic. *ND* 2. 160, that pigs were granted life in place of salt, so that their meat would be the better preserved.

and free of empty δόξα – as indeed they are from all δόξα, whether true or false – then they have no need of σωφροσύνη, the function of which is, on Gryllus' own definition, to control unnatural desires. The contradiction in his position is manifest. There is a clue to his confusion, perhaps, in his use of the term βραχύτης to indicate what should mean something like the limitation or reduction of the appetites, if σωφροσύνη is to represent the virtue of self-control, in which the appetites are made to conform to the dictates of reason (cf. Arist. *EN* 1119 a 33 – b 18, who compares the role of reason to that of a παιδαγωγός or child's tutor). But this is an odd sense of the term, which rather signifies "smallness" or "fewness": the connotation of minimization or curtailment is not recognized in Liddell and Scott. Evidently Gryllus means to suggest that σωφροσύνη reduces unnatural desires, but strictly speaking on his definition it consists simply in having few of them – the condition of animals, to be sure, but not a sign of temperance as a virtue.

Gryllus goes on to extol pigs for using their senses of smell and taste to discriminate what is beneficial from what is harmful rather than to indulge in luxuries such as perfumes (990 A–B; here too his comments look back to Aristotle: cf. *EN* 1118 a 9–23). Nor do pigs require such embellishments to stimulate their sexual activity: they mate in season, attracted by the natural odor of their partner. Hence too homosexuality, Gryllus declares, is practically unknown among animals, nor has a wild beast ever attempted to mate with a human being, though the reverse is not unheard of – witness Minotaurs and Centaurs. All this is a consequence of φύσις or nature: the nature of animals, which is in conformity with nature itself. Even with so basic an appetite as that for food, which is necessary for sustenance, human beings go to excess, needlessly consuming meat not because, like carnivores, this is their natural diet, but out of wanton extravagance.

After a lacuna, Gryllus enters upon the virtue of good sense or φρόνησις. Once again, Gryllus boasts that animals have no need of teaching or study, for their wisdom provides them with abilities that are inherited and innate (ἰθαγενεῖς καὶ συμφύτους, 991 E), and nature is their teacher (διδάσκαλον εἶναι τὴν φύσιν, 991 F; cf. 992 A); and he adds: "If you do not think that this should be called λόγος or φρόνησις, then go find some other name for it that is more noble and honorable". Gryllus is astute enough to provide evidence that, although animals are equipped with all the knowledge that they need without instruction (their intelligence is αὐτομαθής, 992 A), they are nevertheless capable of learning, for they can be trained to prance or jump through hoops, though it is contrary to their nature.²⁰ What is more, they also teach their young, as storks instruct

²⁰ Kuzniar (n. 18) 68, cites Franz Kafka's story, "The Researches of a Dog", in which "the canine narrator comes across dogs dancing on their hind legs (the reader

nestlings to fly and nightingales teach (προδιδάσκουσιν) theirs to sing (992 B–C). This last argument seems to contradict Gryllus' claim that animals possess the necessary arts untutored, though perhaps the word προδιδάσκουσιν suggests that such instruction is preliminary rather than indispensable (cf. Long, *DC* praef. 3, where he states that his work τὸν ἐρασθέντα ἀναμνήσει, τὸν οὐκ ἐρασθέντα προπαιδεύσει, that is, will provide a kind of preliminary lesson in love, prior to the real experience). Given all this, Gryllus professes to be amazed at the arguments of sophists designed to prove that “all creatures except mankind are unreasoning and unthinking (ἄλογα καὶ ἀνοητά)” (992 C).

The examples that Gryllus gives of the native skills of animals were a commonplace in contemporary Stoic literature, and go back to Aristotle and beyond. Hierocles, in *The Elements of Ethics*, offers striking illustrations of how animals are aware of both their own means of defense against other creatures and the strong points or advantages of their enemies as well: “When a lion, for example, fights with a bull, it watches its horns but disdains the other parts of the animal; in battles with the wild ass, however, it is entirely focused on kicks and is keen to avoid the hooves” (col. III. 23–26). But Hierocles attributes this ability entirely to perception or αἴσθησις, not to reason, even though they are capable of recognizing the superiority of human beings thanks precisely to their possession of λόγος (col. III. 45–50). Aristotle, however, was prepared to go further, and ascribe to animals a share in φρόνησις itself. Thus, in *GA* he writes (3. 2. 753 a 7–14): “Nature seems to wish to implant in animals a sense of care (αἴσθησις ἐπιμελητική) for their young: in the inferior

understands that these must be circus dogs)”; Kafka's dog writes: “They had truly cast off all shame, these miserable creatures were doing something that was at once most ridiculous and most obscene – they were walking upright on their hind legs. Ugh!” L. Herchenroeder, “Τί γὰρ τοῦτο πρὸς τὸν λόγον; Plutarch's *Gryllus* and the So-Called Grylloi”, *AJPh* 129 (2008) 347–379 rightly stresses the humorous and parodic nature of the dialogue, and remarks of the present passage (p. 366): “There is an exceptional paradox here, for in Gryllus' discussions of courage and temperance, natural abilities (whether to avoid captivity or to resist enslavement by harmful desires) are grounds for moral superiority, whereas in his treatment of intelligence, the animal is superior for developing abilities contrary to nature (παρὰ φύσιν). While intelligence is initially an explicitly natural and untought faculty, it also shows itself in the impressive feat of receiving instruction from human masters in the process of domestication. This is a key detail. As grunting-pig-turned-sophist and parodic rival to the epic wordsmith, Gryllus brings his rhetorical masterpiece to an emphatic non sequitur: exaltation of the animal's indomitable spirit comes back to domestication. While this contradiction is the dialogue's main joke, other references to the subordination of animals imply Gryllus' own domesticity as well. In fact, he ends up not too unlike captives of the Homeric Circe”. There is doubtless a point of wit here, but it is not, in my view, so central to the dialogue as Herchenroeder makes it.

animals this lasts only to the moment of giving birth; in others it continues till they are perfect; in all that are more intelligent (φρονιμώτερα), during the bringing up of the young also. In those which have the greatest portion in intelligence (τοῖς μάλιστα κοινωνοῖς φρονήσεως) we find familiarity (συνήθεια) and love (φιλία) shown also towards the young when perfected, as with men and some quadrupeds” (cf. *HA* 9. 5, on deer).²¹ Plutarch, in his essay *On the Cleverness of Animals* (961 A), cites Strato, a disciple of Aristotle, for the proposition that αἴσθησις is impossible without intelligence (τοῦ νοεῖν), a view that Plutarch apparently endorses, inasmuch as one of the interlocutors in the dialogue affirms that animals have a share in διάνοια and λογισμός (960 A).²² Just what φρόνησις signifies in these contexts, and where it is positioned between perception, which is itself a highly cognitive faculty, and reason, is difficult to say. At all events, Aristotle never affirms that animals other than human beings possess λόγος, and it is here that Gryllus crosses the line.²³ Odysseus replies: “Now, Gryllus, you are changed, and you pronounce the sheep and the ass rational (λογικός).”

Gryllus affirms that animals indeed “are not without a share in reason (λόγος) and comprehension (σύνεσις)” (992 C), and he has one more argument up his sleeve before the text breaks off, namely that animals could not differ in their ability to learn and think (φρονεῖν) unless they did have reason and comprehension, some more and some less; and yet there is more variation among animals in thinking, reasoning, and remembering (φρονεῖν, λογίζεσθαι, μνημονεύειν) than between the brightest and the dullest of human beings (992 C–D). This is apparently inconsistent with Gryllus’ earlier demonstration that animals are more courageous than human beings because all alike fight to the death, whereas people vary in courage, and women in particular are less brave than men: there, Gryllus used uniformity as a proof that animal courage was natural and superior, whereas here he appeals to variability to make the same point about animal intelligence. The key to the discrepancy is that Gryllus is speaking here about disparities between animal species, not between individuals in a given species, as is

²¹ Further examples in Konstan (n. 11).

²² Cf. S. T. Newmyer, “Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate”, *Scholia* 1 (1992) 38–54.

²³ For a comprehensive survey of the radical distinction in antiquity between human beings as bearers of λόγος and other animals, see R. Renehan, “The Greek Anthropocentric View of Man”, *HSCP* 85 (1981) 239–259; also G. Clark, “Animal Passions,” *G & R* 47 (2000) 88–93, on reason in animals and its relation to πάθος; on the *Gryllus*, see esp. p. 91: “It is an argument that depends on absence of reason. Animals, says Gryllus, operate by φύσις, ‘nature’. Their souls are not accessible to passion because they follow natural desires, and they are naturally temperate and courageous.”

the case with human beings.²⁴ Even Gryllus doubtless knew that different kinds of animals differ in degree of courage, though he suppressed that fact earlier in order to make his case.²⁵

I have been arguing that Gryllus' emphasis on the natural courage, moderation, and intelligence of animals reveals just why these qualities do not qualify as virtues in the accepted sense of the term among Greek thinkers, and, I would say, ordinary people as well, if they gave the matter any thought. For none of these attributes involves reason or λόγος as the Greeks understood the term, despite Gryllus' assertions to the contrary. The dialogue is meant to be funny, and it plays on the absence of common terms for the approximations to virtues that are found among animals and infant children; but these, precisely because they are natural and innate and do not involve reason, are fundamentally different from their human counterparts.²⁶ Although he has been metamorphosed into a pig, Gryllus' ability to speak and argue – to provide reasons and understand them – shows that he is really a human being in pig's clothing, thanks to Circe's dispensation. His mind is not the site of a cross between human and animal reasoning, because animals do not have λόγος. That is why Gryllus is no "Pigman", a Larry Talbot avant la lettre: the sharp distinction between human beings and animals in respect to rationality discouraged the development of such a hybridization.

Stephen T. Newmyer writes: "One might be tempted to conclude that, in his use of the term φύσις, Plutarch is speaking of a kind of unalloyed 'instinct', that sort of hard-wired, pre-programmed behavior of animals that some psychologists and ethologists with behaviorist sympathies like to posit to account for all animal actions that seem to be purposeful and

²⁴ Cf. Demosth. 25. 15 (*Against Aristogeiton*), who contrasts the rule of law, which is uniform for all, with that of nature, which is disorderly (ἄτακτον) and peculiar (ἴδιον) to the individual person. On the contrast between human and bestial life, cf. 25. 20.

²⁵ Odysseus responds to Gryllus' last claim by affirming that it is a terrible thing to ascribe λόγος to creatures who have no understanding (νόησις) of god, to which Gryllus replies by asking whether they ought then to deny that the wise Odysseus is the son of Sisyphus (992 E). Gryllus is presumably referring to Sisyphus' reputation as an atheist, but since the treatise as we have it ends here, we cannot know how Plutarch might have developed the idea.

²⁶ On the humorous character of the dialogue, see Billaut (n. 2) 38: "Le dialogue est un divertissement humoristique"; Bréchet (n. 9) 43–61, who sees the dialogue as a unique example in the œuvre of Plutarch of "un dialogue satirique, comme en fera plus tard Lucien" (p. 44). On the literary character of the dialogue, see also J. A. Fernández Delgado, "Le *Gryllus*: un éthopée parodique", in L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch: Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3–6, 1996* (Louvain 2000) 171–181; Indelli ([n. 1] 34) describes the essay as "fondamentamente retorica" in character.

guided by some intellectual activity, yet Plutarch is careful to suggest that φύσις and λόγος work in tandem in motivating animal behaviors... Plutarch understands the ‘nature’ of animals to include a kind of innate rationality.”²⁷ He adds that just because their reasoning power is dimmer than that of human beings, animals are able “to live lives that are more naturally virtuous than are those of humans” (p. 39), and he concludes that the *Gryllus* accords with the argument in *Which are More Intelligent* (φρονιμώτερα): *Land or Sea Animals* (sometimes called *De sollertia animalium* or *On the Intelligence of Animals*) that animals’ reason “differs from that of man quantitatively rather than qualitatively, and that animals live closer to their nature and are therefore less corrupted by potential misuse of their rational faculties” (p. 40). I agree with Newmyer that something like this corresponds to Autobulus’ position in that latter dialogue, whether or not it represents Plutarch’s own position.²⁸ But in the *Gryllus* Plutarch is surely making sport of the pretensions of a man turned pig to λόγος and the virtues that depend on it, and the argumentative porker is himself the ultimate sign that it is not the pig that is speaking but the human being encased within it.

David Konstan

New York University, New York City

(Professor Emeritus, Brown University, Providence)

В сочинении Плутарха *Грилл* представлен комический парадокс: свинья стремится доказать, что животные обладают разумом и даже в большей степени, чем люди. Аргументы, которые приводит Грилл, в действительности, однако, показывают, что у животных отсутствует разум – в том смысле, как это понимают греческие философы.

²⁷ *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics* (London – New York 2006) 37–38.

²⁸ Plutarch is not consistent in ascribing reason to animals; contrast *On Brotherly Love* 478 E and *On Fortune* 98 B, where reason is specifically a human capacity. The different positions adopted by Plutarch correspond, no doubt, to the literary context; cf. G. Santese, “Animali e razionalità in Plutarco”, in S. Castiglione and G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico* (Pisa 1994) 139–170.

ОБ ОДНОМ СЮЖЕТЕ С ΕΦ' ΗΜΙΝ И ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ*

Полемика неоплатоников со стоиками, отождествлявшими промысел (πρόνοια) и фатум (εἰμαρμένη), и обсуждение в этом контексте понятий εἰς ἡμῖν и προαίρεσις – одна из классических тем исследований историков философии поздней античности.¹ В настоящей краткой статье мы остановимся на одном, связанном с этими понятиями, сюжете, относящемся, впрочем, не к полемике со стоиками, но, казалось бы, к совершенно другой области – христологической полемике VII в. вокруг монофелитства. Однако, как мы покажем, одна из главных новых идей, высказанных в ходе этой полемики Максимом Исповедником, находит параллель в философии Прокла, а именно в его полемике со стоиками. При этом речь идет не о влиянии, которого скорее всего не было,² но о существовании в общем философском поле, каковым была среда, созданная неоплатонической философией и комментаторами Аристотеля в эпоху поздней античности.

Наиболее существенным философским достижением Максима Исповедника в его полемике с монофелитами является разработанное им впервые в христианской мысли учение, принципиально различающее природную волю и преднамеренный выбор, принадлежащий ипостаси.³ В рамках этого учения Максим утверждал, что у Христа как человека

* Я благодарю А. М. Шуфрина за ценные замечания, высказанные при обсуждении данной статьи.

¹ Стоическое учение в наиболее благоприятном для стоиков свете излагается, например, в книге С. Бобзин (Sousanne Bobzien. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* [Oxford 1998]). Об отождествлении у стоиков промысла и фатума см. ibid. 45. Из многочисленных исследований по данной теме в неоплатонической философии можно выделить труды Карлоса Стейла и, в частности, его предисловие и комментарии в: Proclus. *On Providence*, tr. C. Steel (London 2007). Издание данного перевода представляет несомненную ценность, так как он основан на реконструкции греческого текста из латинского перевода Мербеке и парафразы Исаака Себастократора. Ссылаясь на Прокла, мы будем исходить из деления на главы, используемого Стейлом.

² См. прим. 14.

³ Из последних работ по этой теме, см. В. М. Лурье. *История Византийской философии* (СПб. 2006) 393–400; М. С. Steenberg. Gnostic Will and a Challenge to the True Humanity of Christ in Maximus Confessor // *Studia Patristica* 42 (2006) 237–242; Г. И. Беневиц, А. М. Шуфрин. Дело Максима // *Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* (СПб. 2007) 46–60.

была природная человеческая воля (θέλημα), но не было преднамеренного выбора (προαίρεσις).⁴ Как он об этом пишет: “человеческая часть Бога не двинулась соответственно преднамеренному выбору, как мы — сложенная из прикидки и решения относительно различения противоположностей; так что не может она считаться, соответственно преднамеренному выбору, колеблемой по природе”.⁵ Отказ от приложения ко Христу понятия προαίρεσις,⁶ подразумевающего различение противоположностей и колебания, то есть выбор между различными возможностями, стал тем решением, которое позволило Максиму, с одной стороны, избежать обвинения монофелитов в том, что во Христе у диофелитов (т. е. сторонников учения о двух природных волях) возможен конфликт между Божеством и человечеством, коль скоро у людей есть возможность выбирать, сомневаться и колебаться в выборе (и тогда Христос оказывается способным ко греху, чего не должно быть), с другой же стороны, различив природную волю и преднамеренный выбор, Максим сохранил за Христом первую и отказался от последней, тем самым утвердив исповедание Христа как истинного, обладающего природной волей, человека, от чего фактически отказывались монофелиты.

Подобное решение не было столь очевидно, и до Максима никто из христианских мыслителей, говоря о Христе, к нему не приходил.⁷ В частности, Григорий Нисский в своей полемике с Аполлинарием Лаодикийским, обосновывая наличие у Христа человеческого ума (что отрицал Аполлинарий, ставивший на место ума Логос), писал в этом контексте о том, что добродетель не бывает невольной, поэтому являемая Христом в Его земной жизни добродетель должна была предполагать свободу, невозможную без наличия у Христа человеческого ума. У Аполлинария же, по Григорию, получается, что, с отсутствием во Христе человеческого ума, Он лишается и свободы, а значит являемая

⁴ Так мы будем переводить в данном контексте προαίρεσις вслед за А. М. Шуфриным, переводчиком одного из сочинений Максима, в котором обосновывается это положение (Послание к пресвитеру Марину, Богословско-полемическое сочинение (TP) 1: PG 91, 9–37), рус. пер.: *Антология Восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия II* (СПб. 2009) 186–196.

⁵ Мах. TP 1: PG 91, 32A, рус. пер. А. М. Шуфрина, см.: *Антология Восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия II* (СПб. 2009) 193.

⁶ В настоящей статье мы не будем обсуждать отказ позднего Максима прилагать προαίρεσις не только к человеческой природе Христа, но и к ипостаси Логоса воплощенного, но сосредоточимся только на первом.

⁷ Более того, у самого Максима понятия γνώμη и προαίρεσις, от которых в отношении Христа он впоследствии отказался, на более ранних этапах его творчества в христологии иногда применялись (см. Steenberg [прим. 3] 240–242). Согласование этих ранних воззрений Максима и более поздних — одна из серьезных проблем, обсуждаемая в указанной статье Стинберга, впрочем, уже и сам Максим был вынужден объяснять смену своей терминологии в *Послании к пресвитеру Марину* (см. PG 91, 29D).

Им добродетель не такова, коль скоро она – результат принуждения. Выдвинув этот аргумент против Аполлинария, Григорий тут же добавляет: “Итак, каким образом сочинитель приписывает непринужденность тому, что лишено возможности делать выбор (τῷ ἀπροαίρετῳ), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произволения (προαίρεσεως), конечно, не заслуживает и похвалы”.⁸

Из этого отрывка может создаться впечатление, что Григорий Нисский приписывает человеческому уму Христа произволение, или свободу, понимаемую как свобода выбора.⁹ Но такая свобода, по крайней мере теоретически, открывала возможность неправильного выбора, то есть греха и противодействия человеческой воли воле божественной, чего и хотел избежать Аполлинарий, а вслед за ним монофелиты.

Выйти из этого круга удалось только Максиму Исповеднику, сумевшему обосновать возможность наличия разумной человеческой природы во Христе, не вводя при этом προαίρεσις. У Григория Нисского же, ровно напротив, само подобие человека Богу описывается с помощью этого понятия. Как отмечает Джон Рист, “в трактате Григория Нисского *De Virginitate*¹⁰ мы читаем, что человек был сотворен по образу и подобию Божию. Это подобие состояло в первую очередь в его свободе выбора (ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαίρεσεως) и в его способности выбирать то, что ему нравится”.¹¹

Сравнение Григория и Максима дает понять, какой существенный шаг сделал последний, отказавшись признавать у человечества Христа προαίρεσις, который у Григория полагался важнейшим признаком человеческого ума, к тому же, если судить по пассажу из *De Virginitate*, составляющим его подобие Богу.¹² В этой связи не будет неуместным вспомнить, что в философии Прокла в контексте полемики с учением стоиков принципиально различается произволение (или ‘выбор’ – προαίρεσις) и желание (βούλησις). В частности, Прокл пишет: “древние всегда принимают выражение ‘зависящее от нас’ как относящееся

⁸ Gr. Nyssen. *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Mueller, Gregorii Nysseni opera 3, 1 (Leiden 1958) 198, 14–16.

⁹ Окончательное выяснение точки зрения Григория по этому поводу требует отдельного исследования.

¹⁰ См. Gr. Nyssen. *Virg.* XII, 2, 12 ff. (M. Aubineau [éd.]. *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, Sources chrétiennes 119 [Paris 1966] 79).

¹¹ J. M. Rist. *Platonism and Christian Heritage* (London 1985) 113–114.

¹² Трудно представить, Впрочем, что Григорий мог думать, что Бог способен согрешить, так что в случае приписывания им человеку προαίρεσις, в котором, по Григорию, состоит подобие Богу, можно, скорее, говорить не о заблуждении, а об определенной непрясненности этой мысли, связанной с отсутствием четкого различения свободной воли (ἐξουσίᾳ) и выбора (προαίρεσις) (или нашем непонимании его; к сожалению, Рист, обсуждая эту тему, не замечает здесь проблемы). У Максима это различие уже делается эксплицитно (см. PG 91, 17 C–D).

к действию выбора ... Они не отождествляют выбор (προαίρεσις) и желание (βούλησις): они говорят, что желание всегда обращено к благу, в то время как выбор может быть обращен на вещи благие и дурные”.¹³

Итак, различению между природной волей (θέλημα) и преднамеренным выбором (προαίρεσις), позволившему Максиму разрешить трудную проблему в христологии, исторически предшествовало различение Прокла между выбором и желанием, из которых последнее всегда направлено ко благу (именно так понимает Максим и природную волю).¹⁴ При этом Прокл максимально сближает ἐφ' ἡμῖν и προαίρεσις,¹⁵ настаивая на том, что προαίρεσις, как и понятие “зависящее от нас”, относится к сфере человеческого существования. Ни боги (которые неизменно во благе), ни смертные существа (разумные души у него, конечно, бессмертны), согласно Проклу, не имеют προαίρεσις.¹⁶ Особенностью мысли Максима Исповедника по сравнению как с Григорием Нисским, так и с Проклом, является то, что в отличие от них обоих Максим отделил προαίρεσις от соединенного с телом ума, утверждая, что у Христа была человеческая природа, которая не имела προαίρεσις. У Прокла же προαίρεσις – неотъемлемое свойство соединенного с телом ума, а отсутствие его характеризует только богов. Впрочем, Максим говорил об отсутствии προαίρεσις в Богочеловеке, у которого человеческая природа, а значит и ум были восприняты в ипостась Логоса, а не образовывали отдельной тварной ипостаси, которую бы характеризовал προαίρεσις. Что же касается тварных ипостасей (то есть нас), то их προαίρεσις относится именно к ипостасям, а не к природе, так что и у них ум (не тождественный ипостаси) характеризуется не преднамеренным выбором (προαίρεσις), но природной волей (θέλημα), при том, что человеческая природа в тварных ипостасях и во Христе одна и та же. Само же различение Максимом προαίρεσις и θέλημα и отнесение первого – к ипостаси, а второго – к природе явилось продолжением строгого различения ипостаси и природы, которое было сделано каппадокийскими отцами в триадологии. Это различение имеет принципиальное значение для истории философии и помимо богословской проблематики.

Что же касается понятия “зависящего от нас” (ἐφ' ἡμῖν), то Максим, вслед за Немесием Эмесским,¹⁷ связывает его с промыслом (или с провидением), настаивая, как и неоплатоники, в частности, тот же Прокл, на том, что сфера человеческой свободы – это сфера взаимодействия

¹³ Proclus. *De Prov.* 7, 57.

¹⁴ Повлиял на Максима в этом вопросе, впрочем, не Прокл, а Немесий, у которого это различие уже проводится, см. Nemes. *De nat. hom.* 32, ed. B. Einarson. У Немесия же и Прокла был общий источник – Аристотель (см. Arist. *EN* III, 4).

¹⁵ См., напр., Proclus. *De Provid.* 7, 59.

¹⁶ См. *ibid.*

¹⁷ См. Nemes. *De nat. hom.* 39, ed. B. Einarson.

нашего преднамеренного выбора с промыслом Божиим. Тем не менее, если у Прокла то, что не зависит от нас, отнесено к фатуму (который, впрочем, сам находится под властью промысла),¹⁸ то у Максима и в этой сфере мы встречаемся не с фатумом, а непосредственно с промыслом, но действующим уже независимо от нас.¹⁹ Таким образом, христианская философия в лице Максима идет еще дальше по сравнению с неоплатонизмом в критике учения стоиков о фатуме. Впрочем, две крайности (стоицизм и христианство) в некотором отношении совпали. Ведь и в стоицизме “зависящее от нас” – одно из центральных этических понятий,²⁰ а тотальность фатума, осуществляющегося и через “зависящее от нас”, и помимо него, в определенном смысле напоминает тотальность промысла в христианской философии, где, по крайней мере у Максима, ни зависящее от нас, ни не зависящее от нас не осуществляется без промысла.²¹

Г. И. Беневиц

*Русская христианская гуманитарная академия,
Санкт-Петербург*

The paper deals with the distinction between natural will (θέλημα) and hypostatic choice (προαίρεσις), made by Maximus the Confessor in the Christological controversy and that made by Proclus between choice (προαίρεσις) and wish (βούλησις). It also touches upon Gregory of Nyssa's use of προαίρεσις and Maximus' understanding of ἐφ' ἡμῖν.

¹⁸ См. Proclus. *De Provid.* 1, 9–13.

¹⁹ См., напр., в письме Максима к экзарху Карфагена Георгию: “Итак, отличая то, что зависит от нас, от того, что не зависит от нас, будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божиего промысления, а первого, кроме Божиего промысления – еще и от нашего изволения (γνώμη)” (Max. *Ep.* 1: PG 91, 368D).

²⁰ См. обсуждение этого понятия у Эпиктета: Bobzien (прим. 1) 331–338, где, в частности, показывается, что оно у него не связано со “свободным выбором”; таким образом, это понятие в стоицизме имеет принципиально иное содержание, чем в неоплатонизме и у Максима.

²¹ В этом отношении знаменательно, что христианская парафраза *Энхиридиона* Эпиктета в славянских рукописях оказалась среди сочинений Максима Исповедника и подписана его именем; некоторые исследователи допускают, что Максим или кто-то из его учеников мог быть ее автором (см. Д. М. Буланин. *Энхиридион* Эпиктета в рукописной традиции Древней Руси // Д. М. Буланин. *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* [Мюнхен 1991]); М. Spanneut, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète* [Paris 2007] 26–28). Эта гипотеза по ряду причин (стилистического и идейного характера) нам кажется маловероятной; тем не менее, сам факт включения парафразы великого сочинения Эпиктета в корпус произведений Максима, может быть понят как яркое свидетельство интеграции наследия стоиков в христианскую традицию.

DER MINOTAUROS IN EURIPIDES' ΘΗΣΕΥΣ

In freundschaftlicher Verbundenheit

P. Oxy. L 3530 (aus dem 2. oder 3. Jahrhundert) ist ein oben abgebrochenes Fragment aus dem Mittelteil von 13 iambischen Trimetern mit unterem Rand. Dieses Fragment hat R. Kannicht – *TrGF* 5.1, fr.** 386 b – überzeugend dem ΘΗΣΕΥΣ des Euripides zugeordnet. In den Zeilen 5 ff. berichtet jemand, daß er den Kampf des Theseus gegen den Minotaurus gesehen hat, um den es auch in der Hypothese zu diesem Drama – *P. Oxy.* LXVIII 4640 Kol. I¹ – geht. In *P. Oxy.* 3530 wird in den Versen 5–9 der anstürmende Minotaurus anschaulich beschrieben.

Der betreffende Textabschnitt lautet mit den Ergänzungen vom Herausgeber P. Parsons und von mir² folgendermaßen:

- 5 λεύσσω] δὲ τὸν μὲν βο[υ – x – υ –
 ὀρμῶν]τα κυρτόν, εἰς κέρας θυμούμενον,
 γλώσση]ι διαψαίροντα μικτήρων πόρους,
 δεινόν] τι θαρσοῦν τ' ἀγ[αβλέποντ' ἐξ ὀμμάτων,
 τείνον]τα μηρῶν ἐντὸς [ἵνας ἐγκρατεῖς.

Den Anfang von Vers 6 hat Kannicht ergänzt. Das Ende ist nach *Bakch.* 743 ταῦροι δ' ὕβρισται καὶ κέρας θυμούμενοι vervollständigt.

Vers 7 ist Eurip. fr. 926 K., das Parsons mit Valckenaers Konjektur πόρους statt τόπους in den Text setzt. Offenbar leckt sich der Minotaurus in Erwartung des Menschenfleischfraßes Maul und Nüstern. Daß hier dieser Euripides-Vers gestanden hat, erscheint mir so gut wie sicher, wenn auch Kannicht dies bezweifelt und lediglich]ι διαψαίροντα .[in den Text setzt.

Die Vers 8 f. (außer δεινόν) habe ich a. O. exempli gratia vervollständigt.

Meines Erachtens ist die Herstellung von Vers 5 bisher nicht gelungen. Einmal ist βο[ὸν erwogen worden, was Mette³ in den Text setzt. Aber damit ergibt sich die verpönte Mitteldihärese. Weiterhin ist βο[υγενῆ bzw. βο[υκέρων vorgeschlagen worden mit nachfolgendem τάρου / βοῶς

¹ Zu dieser Hypothese vgl. auch den Verf., *APF* 50 (2004) 7 ff.

² W. Luppe, "*P. Oxy.* 50", *CR* 35 (1985): 2, 355.

³ H. J. Mette, "Euripides, Erster Teil: Bruchstücke 1983", *Lustrum* 27 (1985) 23.

δίκην.⁴ Bekanntlich ist der Minotauros ein Mischwesen, abstammend aus der Verbindung von Pasiphae mit einem Stier. Auf Vasenbildern ist das Ungeheuer weitgehend in Menschengestalt mit Stierkopf dargestellt. ‘Rindentanden / rindshörnig nach Art eines Stieres (bzw. Rindes)’ enthält nichts, was auf ein Mischwesen von Mensch und Tier weist. Statt einer entsprechenden Aussage sollte das tautologische βοῦ- und βοός bzw. βοῦ- und ταύρου gestanden haben? Auch syntaktisch ist der accusativus Graecus δίκην neben dem Akkusativ eines substantivierten Adjectivs schwerlich als elegant zu bezeichnen.

Stattdessen schlage ich nunmehr vor:

τὸν μὲν βοῦσι προσφερῇ βοτόν,
den (an Gestalt) Rinden ähnlichen Menschen.

Wolfgang Luppe
Universität Halle

Автор предлагает новое восстановление строки папирусного фрагмента еврипидовского *Тесея* (P. Oxy. L 3530 = TrGrF 5.1, fr. **386 b).

⁴ Seinerzeit in der Rezension des Oxyrhynchus-Bandes (a. O. Anm. 2) hatte ich den Vorschlag τὸν μὲν βο[υγενῇ ταύρου δίκην übernommen.

DE LEONE STATUARIO RHODIO

Non nisi magna cum haesitatione pro magnis illis et humanissimis, quae ab Alexandro Constantini f. viro Rossico doctissimo et inter alia imprimis de rebus epigraphicis optime merito accepimus, parva haec ni dicam minutissima reddere ausus sum. Minima non curat praetor – at non praetor est, sed amicus et ex stelocoparum gente: curabat, ergo curabit et, ut spero, gaudebit.

Revidenti mihi omnes quoad hucusque notas statuvariorum Graecorum subscriptiones, ut post Emmanuelem Loewy, *Inscripfen griechischer Bildhauer* (Lipsiae 1885) denuo tractarem easdemque adderem editioni alteri auctiorique operis celeberrimi et fructuosi, quod a. 1868 edidit Ioannes Overbeck inscripsitque *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, apparuit titulus ille Caunius, quem Christianus Marek corpusculo suo titulos Caunios continenti (*Die Inschriften von Kaunos*, Vestigia 55 [Monaci 2006]) sub n. 59 inseruerat. Exaratum in basi e marmore albo, a. 0,62, l. 0,62, cr. 0,51, hunc titulum difficillimum lectu idem vir doctissimus edidit hoc modo:



Δημητρία Νικασίου
 Σημωνίδην Διονυσίου
 vac. τὸν υἱὸν] θεοῖς.
 [-----]
 [----]ENI [...]O.A [----]
 [-----]

adiditque hoc de versu quarto: “Bei den Buchstabenresten unterhalb der Inschrift könnte es sich um eine Künstlersignatur handeln”.

Ex tribus illis litteris, quas in v. 4 viderat Marek, iam satis suspicatus eram Menippi nomen inter statuarios Rhodios bene notum, et vero ex ectypis imaginibusque photographicis quas rogatu meo qua est humanitate e Turico miserat Berolinum, recognovi hanc eius subscriptionem:

ΛΕΩΝ ΜΕΝΙΠΠΟΥ ΔΙΟΥ ΕΙ

Λέων vac. Μενίππου vac. Ὀδ[ιος vac.] ἐπο[ί]ει.

Leon¹ ex artificum Rhodiorum gente nobilissima, patre Menippo artifice Coo, Mnasitimi discipulus, saec. III a. exeunte vel saec. II a. ineunte Lindi et Rhodi artem suam exercuit. Opera eius adhuc innotuerunt haec quinque: statua Eucratis, Minervae Lindiae sacerdotis a. 210 a. (*Lindos: fouilles de l'Acropole* II [Berolini 1941] 157); donarium Nicagorae praetoris, qui a. 201/197 a. in bello contra Philippum V excelluit (*Lindos* II 151); signum Hagetoris, saec. II a. ineunte a collegis hierotamiis donatum (*Lindos* II 164); statua viri Rhodii ignoti (*Clara Rhodos* II [Rhodi 1932] 215 n. 54); Euphranoris donarium Rhodium (A. Maiuri, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos* [Florentiae 1925] 18 n. 15).

Semonidis quoque statuam Cauniam, a matre Demetria positam, saec. II ineuntis esse nunc patet. Statuarios autem Rhodios Cauni quoque in artibus suis versatos esse, nihil est quod mireris.

Klaus Hallof
Inscriptiones Graecae, Berlin

В статье предлагается восстановление имени скульптора в последней строке опубликованной Кр. Марекком надписи из г. Кавна: это был родосский скульптор III–II вв. до н. э. Леон, сын Мениппа, известный и по другим надписям.

¹ De Leone scripserunt: Chr. Blinkenberg, *Lindos: fouilles de l'Acropole*. II (Berolini 1941) col. 54 n. 59; V. G. Goodlett, “Rhodian Sculpture Workshops”, *AJA* 95 (1991) 676 cum stemmate fig. 3; P. Schollmeyer, “Leon II”, in: *Künstlerlexikon der Antike* II (Monaci 2004) 12; G. Zimmer et K. Mpairame, *Ροδιακά έργαστήρια χαλκοπλαστικής* (Athenis 2008) 83–84 n. 71.

TULLUS, A ROMAN NOBLE, RESIDENT OF CYZICUS*

With Octavian's victory over Marcus Antonius in 31 BC the Greek East fell to the new *princeps* and with it the province of Asia. Among the first after that to govern Asia as proconsul¹ was Lucius Volcaci² Tullus, who had been *consul ordinarius* in 33 BC as colleague of Octavian. He was accompanied on this mission by his nephew Tullus, a close friend of the poet Sextus Propertius. Propertius addressed several of his elegies to him at the time that Tullus was away, one at the very moment when Tullus was about to leave Italy.² If the first book of the elegies has been correctly dated not later than October of 28, and probably during 29 BC, the new governor must have assumed his office somewhat earlier. The dates assigned to him by modern scholars do vary, however. A year as late as 26/5 is considered the most likely by K. M. T. Atkinson,³ whereas U. Laffi opted for either 30/29 or 29/8.⁴ T. R. S. Broughton favored the years 28/7 or 27/6.⁵ Bengt E. Thomasson considered any year between 29/8 and 26/5 as a possible date for Volcatus Tullus' governorship of Asia.⁶ In this he is followed most recently, in 2010, by Ch. Marek.⁷

* Warmest thanks go to Bengt E. Thomasson for critical and helpful comments.

¹ The hypothesis of B. M. Kreiler that Asia was from 30 to 28 BC governed by a prefect of equestrian rank (*Statthalter zwischen Republik und Prinzipat* [Frankfurt 2006] 199–212) is untenable, as M. Heil has pointed out (*Klio* 91 [2009] 501–502).

² Propertius 1. 6. 2. The poet explains why he declined to accompany his friend: love keeps him at home. Lines 19–20 show that the uncle was governor and as such in charge of jurisdiction within the province. For a recent opinion that Prop. 1. 6 was in fact written *before* the battle of Actium, in early 33 BC, see *Additional Note* at the end.

³ K. M. T. Atkinson, "The Governors of the Province Asia in the Reign of Augustus", *Historia* 7 (1958) 312–314. See also R. Syme, "Missing Persons, III", *Historia* 11 (1962) 152.

⁴ "Le iscrizioni relative all' introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia", *Studi classici e orientali* 16 (1967) 5–98, on pp. 59–62, followed by C. Habicht, "Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt", in W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain* (Geneva 1973) 81.

⁵ *The Magistrates of the Roman Republic* 3 (Atlanta 1986) 223, without further comment.

⁶ *Laterculi praesidum* (Göteborg 1984) 205 no. 1, not changed in later additions. I owe this work and all the *Addenda* to the kindness of B. E. Thomasson.

⁷ *Geschichte Kleinasiens in der Antike* (Munich 2010) 823.

Propertius provides additional guidance. Elegy 3. 22 is an eloquent praise of Italy and its beauty as part of a strong appeal to young Tullus to return to the country in which he was born and raised, and where a splendid career and the expectation of marriage and offspring are waiting for him, if only he could be lured away from Cyzicus where by now he had spent “so many years” (*tam multos annos*).⁸ From this it is clear that Tullus stayed on once his uncle’s term in Asia had ended, and that he preferred to live in Cyzicus. Since elegy 3. 22 is very close to 3. 18 in number and probably also in time, both seem to be contemporary. In 3.18 the death of Augustus’ nephew and presumptive heir Claudius Marcellus, which happened in 23 BC, is mourned as a very recent event.⁹ If 3. 22 does, in fact, also date to the year 23,¹⁰ the expression “so many years” would favor Laffi’s high date for the arrival of Tullus in Asia accompanying his uncle, whose governorship might therefore be as early as 29/8 and was hardly later than 28/7.

The governors of the province of Asia in the time of Augustus have been thoroughly discussed by K. M. T. Atkinson in a paper from the year 1958.¹¹ There is great uncertainty concerning the specific dates of most of them in the first decade after the battle of Actium, partly caused by the dearth of surviving (and not politically compromised) *virī consulares*,¹² partly because existing rules, like the five year interval between consulate and proconsulate, may have been neglected for special reasons, such as family connections with the emperor, or privileges resulting from the *leges de maritandis ordinibus*, once these had gone into effect. Because of these uncertainties the dates assigned by scholars to governors of Asia in this period differ widely. The order, in which these individuals served in Asia, was probably different from the order, in which their consulships had followed each other.

In competition for a place in the *Fasti* of Asia during the twenties BC, are M. Herennius Picens, *consul ordinarius* 34 BC,¹³

L. Volcacius Tullus, *consul ordinarius* 33 BC with Octavianus,

⁸ 3. 22. 1.

⁹ “Unmittelbar danach geschrieben” (R. Helm, “Sextus Propertius”, *RE* 23 [1957] 773).

¹⁰ “Book Three ... can hardly be later than 22” (G. P. Goold, *Propertius. Elegies* [Cambridge MA 1990] 2).

¹¹ Atkinson (n. 3) 300–330, where, ahead of chronological tables, the methodological questions are discussed (300–312).

¹² Two of the *proconsules* in the twenties served, against the rule, for a second consecutive year: Sex. Appuleius, *consul ordinarius* in 29 BC, and Manius Potitus Valerius Messalla, *consul suffectus* that same year 29 BC.

¹³ Provided he, and not the homonymous *consul suffectus* of AD 1, was the author of the Ephesian edict *SIG* 784. The reference to damages “caused by the war” favors the senior man.

L. Vinicius, *consul suffectus* 33 BC,¹⁴

M. Valerius Messala, *consul suffectus* 32 BC,¹⁵

M. Tullius Cicero, *consul suffectus* 30 BC with Octavianus,¹⁶

S. Appuleius, *consul ordinarius* 29 BC, governor twice,¹⁷

M'. Potitus Valerius Messalla, *consul suffectus* 29 BC with Octavianus, governor twice.¹⁸

These seven individuals occupy nine years, since the last two of this list both served for two consecutive years. The picture is further complicated by the fact that during the years 23–21 BC Marcus Agrippa was in charge of the eastern provinces with a major *imperium*; it is not certain whether *proconsules* or *legati* served under him as governors of Asia, although Sex. Appuleius, *consul ordinarius* in 29, seems to have administered Asia as *proconsul* in these very years.¹⁹ It has also been suggested that during Agrippa's tenure of this high command (C. Iunius) Silanus served under him as *proconsul Asiae* of praetorian rank.²⁰ This was admitted as a possibility by Thomasson, who, however, stated that it was far from being certain, and that there existed other Silani at the time, such as M. Iunius Silanus, *consul ordinarius* 25 BC with Augustus.²¹ The case for this man has recently been made by Claude Eilers.²² He identifies him as governor of Asia in an inscription from Stratonicea in Caria that calls him “hereditary patron and benefactor of the city”, *πάτρων καὶ εὐεργέτης τῆς*

¹⁴ If he (and not a Marcus Vinicius) was the author of the edict from Aeolian Kyme, *I. Kyme* 17; see Syme (n. 3) 147–148.

¹⁵ He was perhaps the man honored at Pergamon (*IvP* 417 = *IGR* 4.431), as R. Hanslik thought (“Valerius” no. 255, *RE* 8 [1955] 128) and may have received the honor because he was *proconsul* at the time, but since no title is given, it is not certain that he was in fact governor.

¹⁶ Coins from Laodicea at the Lycus identify him as *proconsul Asiae*: ΜΑΡΚΟΣ ΤΥΛΛΙΟΣ ΚΙΚΕΡΩΝ; see *Roman Provincial Coins* 1, no. 2448; W. Leschhorn, *Lexikon der Aufschriften auf griechischen Münzen* (Vienna 2009) 853.

¹⁷ J.-L. Ferrary, “Les inscriptions du sanctuaire de Claros en l’honneur de Romains”, *BCH* 124 (2000) 360: ἀνθύπατον τὸ δεύτερον and other testimonies (*PIR*² A 961).

¹⁸ His tenure as governor is well attested: *ILS* 8964 from Rome: *procos. Asiae bis*; *TAM* V 1366 (Magnesia ad Sipylum); *I. Didyma* 147; *BCH* 124 (2000) 364, no. 10 from Klaros and, most recently, *Chiron* 38 (2008) 228–230, no. 31 and fig. 12, from Cos.

¹⁹ Thomasson (n. 6) 205 no. 3.

²⁰ Iosephus, *Ant. Iud.* 16. 168. The suggestion was made by Atkinson (n. 11) 305, but rejected by R. Syme, *The Augustan Aristocracy* (Oxford 1986) 191 n. 27.

²¹ Thomasson (n. 6) 206 no. 5.

²² “M. Silanus, Stratonicea, and the Governors of Asia under Augustus”, *Tyche* 14 (1999) 77–86.

[πόλεως].²³ Eilers argues further that στρατηγός in the document quoted by Josephus (note 20) cannot mean *vir praetorius*, but only *governor*. If so, then Silanus must have been governor while Agrippa was his superior with the higher *imperium*. As the result of Eilers' argument the sequence of governors of Asia in the late twenties BC is given as follows: 26–24 Sex. Appuleius; 24–22 Manius Potitus Valerius Messalla; 22/21 M. Iunius Silanus.²⁴

If this is correct, it leaves only the few years between Actium and 27/6 for the five other *virī consulares* who were mentioned above as likely governors of Asia in one of those years, namely Herennius Picens (*consul ord.* 34), Volcacius Tullus (*consul ord.* 33), L. Vinicius (*consul suff.* 33), M. Valerius Messalla (*consul suff.* 32), and Tullius Cicero (*cos. suff.* 30). At least one of them would have to be struck from the list, in order to accommodate the other four; most likely that would be M. Valerius Messalla, who is not clearly attested as governor in the Pergamene inscription (note 15). In any event, the evidence is decidedly in favor of a year in the early twenties for Volcacius Tullus, and of the dates proposed for him those later than 27/6 seem ruled out.²⁵ Furthermore, if seniority was a potent factor in the admission to the *sortitio* for one of the consular provinces, he should have had priority over the others, except for Herennius Picens. And the words of Propertius (3. 22. 1) that by the year 23 *multi anni* had passed since the time Volcacius Tullus took up the governorship also speak for one of the earliest years in the twenties.

If Tullus, the nephew of the governor, stayed on for years in Cyzicus and perhaps never returned to Italy, he may have witnessed the events of the year 20 BC that cost the city its freedom. Augustus took it away because Roman citizens had been flogged and killed in the city. Glen Bowersock even ventured a suggestion on the fate of young Tullus: "Conceivably Volcacius himself lost his life in this outbreak."²⁶ Had that been the case, we might well have heard an echo from Tullus' close friend Propertius, who was still alive in the year 16, well after these events.

²³ *AE* 1997, 1472. The paper of Eilers is noticed at *AE* 1999, 1597. The author has briefly restated his view in Eilers, *Roman Patrons of Greek Cities* (Oxford 2002) 79–80, and 250–251.

²⁴ A very fragmentary Latin inscription from Emporion in Spain (*AE* 1990, 656) has been restored to give the name of M. Iunius Silanus and his governorship of Asia: *M. Iun[io Silano], pro[cos. Asiae], co[s. patrono]*, with the comment "Le proconsulat d'Asie est daté de 22/21 a. C." The date is that proposed by Eilers, the restoration, however, not certain.

²⁵ Possible dates that remain are 30 (Goold [n. 10] 1: "in 30"); 30 or 29 (Laffi [n. 4]), 29/8, 28/7 or 27/6 (Thomasson [n. 6]). The year 27/6 is favored by R. Hanslik ("Volcacius", *RE* Suppl. 9 [1962] 1838 f.) and Broughton (n. 5) 223, who, however, also admits 27/6 as a possibility.

²⁶ *Augustus and the Greek World* (Oxford 1966) 21.

Another question is what made Tullus choose Cyzicus and to settle there for many years.²⁷ Obviously we cannot know for sure, but it is worth mentioning that the town possessed many attractions. At about the time that Tullus arrived there, Strabo wrote: “The city of Cyzicus rivals the first in Asia Minor in size, beauty and a constitution well suited for both peace and war”.²⁸ Modern scholars echo this statement, for instance Théodore Reinach: “Kyzikos, das Eingangsthor Asiens, eine der schönsten Städte und bedeutendsten Festungen des Altertums”,²⁹ or W. Ruge: “Kyzikos war eine der glänzendsten und mächtigsten Städte Kleinasiens”.³⁰ The city had long been free and allied for quite some time with the Attalids of Pergamum and favored by them, since Cyzicus was the home of Apollonis, the queen of king Attalus I and the mother of kings Eumenes II and Attalus II. It had withstood the onslaught of Mithradates Eupator in 72 BC and been the scene of a major defeat of his by the Roman general Lucullus. A little later, in 58 BC, when Cicero was forced into exile, he contemplated to weather the storm in Cyzicus, since the city, being free and not under Roman jurisdiction, would be a safe haven.³¹ Citizens of Cyzicus fought for Iulius Caesar in Alexandria against King Ptolemy and in 46 BC against Caesar’s Roman enemies in Africa. After the end of the Civil Wars, a Roman living there was not isolated, since an association of Roman merchants (οἱ πραγματευόμενοι Ῥωμαῖοι) existed and is attested about the time of Tullus’ stay. These Romans participated in decisions of, and honors awarded by, the city.³²

Furthermore, it is quite possible that Tullus had come into closer contact with the city during the year his uncle governed the province, and in connection with official business. All scholars are agreed that he came to Asia as a member of his uncle’s staff.³³ It is well known that the three

²⁷ The proposals made by F. Cairns, *Sextus Propertius, the Augustan Elegist* (Cambridge 2006) 76 f. on the base of Prop. 3. 22 seem to me arbitrary.

²⁸ Strab. 12. 8. 11, p. 575. He has more praise in 14. 2. 5, p. 653.

²⁹ *Mithradates Eupator, König von Pontos* [German edition by A. Goetz] (Leipzig 1895) 321.

³⁰ *RE* s. v. Kyzikos (1924) 232.

³¹ Cic. *Att.* 3. 6.

³² *IGR* 4, 159, restored and interpreted by E. Chiricat, “Funérailles publiques et enterrement au gymnase à l’époque hellénistique” in P. Fröhlich and Ch. Müller (edd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique* (Paris 2005) 214–223. He dates the text to 15 BC – AD 15.

³³ “as a member of his staff” (Bowersock [n. 26] 79); “sicher als legatus proconsulis” (Hanslik [n. 25]) “one of the *comites* of his uncle” (Atkinson [n. 3] 313; “on an official mission” (Goold [n. 10] 1); “as a Roman dignitary” (S. J. Heyworth, *Cynthia* [Oxford 2007] 399).

legati assigned to a governor of consular rank were to assist him in his jurisdiction.³⁴ For this task they were given a special *imperium*. Cyzicus was the center of one of the ca. twelve assizes or jurisdictional districts of Asia, the *conventus* of the Hellespont.³⁵ Since in the words of Propertius for both Volcacius the *proconsul* and his nephew “a special function is indicated ... to restore the *iura* of the provincials”,³⁶ it is tempting to speculate that Tullus was assigned some role in the process of rendering justice in that very district during the year his uncle served as governor. What that could have been is, however, difficult to tell. Since he was very young, born around 50 or 49 BC, and so, like Propertius, hardly above twenty years of age, he almost certainly was not yet a *quaestorius* and a senator. For this reason he can hardly have been made a *legatus proconsulis* and given a substantial role in the field of jurisdiction.³⁷ It is more likely that Tullus served in an informal way, as a *comes*, in his uncle’s staff and as a member of his *consilium*. He will have accompanied him on his travels across the province, to render justice in the various *conventus*. Since Cyzicus was such a place, it may well have been this way that he came to know and to like the city.

The presence of the two Volcacii in Asia seems to have left in Cyzicus traces visible much later. In a fragmentary list of *prytaneis* of the city, dated

³⁴ Mommsen, *Römisches Staatsrecht* II, 268; G. P. Burton, *JRS* 65 (1975) 94–97: “Legates and ‘Dioceses’” (within a larger study of assizes). St. Mitchell, “The Administration of Roman Asia from 133 BC to AD 250”, in W. Eck (Ed.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert* (Munich 1999) 29: “the three *legati* of the *proconsul* certainly conducted assizes on their own behalf, and it may be that they took responsibility for certain dioceses”.

³⁵ P. Thonemann notes (*NC* 168 [2008] 179) that in 17 BC in a list of twelve *conventus* of Asia, two take their names not from a city, but from a district, one of which being the *conventus* of the Hellespont. He argues that this district probably dates back to the creation of the province. It existed in 51/50 (Cic. *Fam.* 13. 53. 2). In imperial times Cyzicus was its administrative center. It is possible that in 17 the name of the city was avoided because it had fallen from grace during the years 20 to 15. For a different view see D. Merola, *Autonomia Locale, Governo Imperiale* (Bari 2001) 159–162. The *conventus* of Asia have now been most fully discussed by J. Fournier, *Entre tutelle Romaine et autonomie civique* (Athens 2010) 41–98.

³⁶ Propertius l. 6. 19–20, the quotation is from Atkinson (n. 3) 313.

³⁷ See the thorough discussion of B. E. Thomasson, *Legatus. Beiträge zur römischen Verwaltungsgeschichte* (Stockholm 1991) 56–58, who points out that praequaestorian *legati* are extremely rare. Assumptions that Tullus had been given “an independent command” or that he was a *propraetor* (see the discussion of P. Heslin, “Virgil’s *Georgics* and the Dating of Propertius’ First Book”, *JRS* 100 [2010] 56 n. 7) are unwarranted.

to the second or third century AD,³⁸ occur Βουλκάκιος Ἀλέξανδρος and Βου(λ)κάκιος Πόλλιος, obviously both Volcacii, two men possessing Roman citizenship. It can hardly be doubted that they inherited it and their Roman names from an ancestor who either had been freed by a Volcaci^{us} or had been awarded naturalization and had taken the name of the Roman who had been instrumental in helping him to the grant.³⁹ This Roman *nobilis* was most likely either the governor of Asia in one of Augustus' early years or his nephew Tullus.

Additional Note

After the present paper was finished, I saw Peter Heslin's study "Virgil's *Georgics* and the Dating of Propertius' First Book" in *JRS* 100 (2010) 54–68. He attacks the general consensus that the first book was published after the battle of Actium and argues for a date *before* it. He holds that certain passages do not refer to verses of Virgil's *Georgica*, but that it was Virgil who reacted strongly to the publication of Propertius' first book. This, in his opinion, was written between the beginning of 33 BC and the middle of 32, "most probably in the early months of 33" (60–61). Octavian, he says, designated his consular colleague of 33 to be governor of Asia for the following year as "a deliberate provocation of Antony" (61). In so doing, he "need not have seriously imagined that Antony would suffer Volcaci^{us} to enter and take over Asia as governor" (60).

Heslin notes "that Poem 1. 6 does not refer to the proconsulship as a *fait accompli* belonging to the past; more likely, it has yet to begin. Tullus is still in Rome with Propertius and his trip to Asia is referred to repeatedly in the future tense (1. 6. 31–36)" (p. 56). It is true that Tullus is still in Rome, but the poet has not the slightest doubt that he will go and will go very soon. Propertius could not be certain of that in the beginning of 33 BC,

³⁸ *BCH* 14 (1890) 538 no. 3, lines 13 and 15 (Th. Reinach publishing a copy of Cyriacus), now E. Schwertheim, Unpublished manuscript "Namenlisten" (of Cyzicus), B 10. L. Robert has corrected a name in line 5 (*RPh* 55 [1929] 127 no. 8 = *OMS* 2 [1093]), but neither he nor anyone else seems to have commented on the two Volcacii. I thank E. Schwertheim for permission to quote from his study.

³⁹ Among many parallels there is the contemporary one of the peripatetic philosopher Cratippus of Pergamon, who, as is known from Plutarch, *Cicero* 24, 7–8, received Roman citizenship from Caesar through the good offices of Marcus Tullius Cicero and was henceforth known as Marcus Tullius Cratippus (C. Habicht, *IvP* 3, *Die Inschriften des Asklepieions* [Berlin 1969] 164–165). A little earlier is the case of the poet Archias, who composed an epos celebrating the deeds of L. Licinius Lucullus and became a Roman citizen as A. Licinius Archias (R. Reitzenstein, "Archias", *RE* 2 [1895] 463–464).

while Antony was in full control of the East, including the province of Asia. The poet also encourages Tullus, together with his uncle, the governor, “to restore to our allies the ancient rights they have forgotten” (1. 6. 19–20). That is to say: both men would have the task to bring about a new, lawful order to the province, an order that respects the rights previously disregarded, no doubt an allusion to unlawful rule that has just come to an end, the regime of Antony. For these reasons I continue to believe that the poem (and book One of Propertius) were in fact written after, not before, the defeat of Antony.⁴⁰

Christian Habicht
Princeton, New Jersey

Привлекая к уже известным свидетельствам элегию Prop. III, 22, автор уточняет дату наместничества Луция Волкация Тулла в провинции Азия, а также обстоятельства жизни его племянника, адресата стихотворения Проперция.

⁴⁰ I must leave it to others to decide, whether priority belongs to Virgil or to Propertius in passages that seem to relate to each other.

НЕОПУБЛИКОВАННЫЙ БОСПОРСКИЙ РЕЛЬЕФ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ВСАДНИКА*

В 1981 г. на обращенном к маяку западном склоне плато, на котором располагался боспорский город Нимфей, для уточнения границ городища был разбит разведочный шурф.¹ Материал, обнаруженный при выборке грунта из шурфа, датируется первыми веками новой эры – красноглиняный светильник середины III в. н. э. с грубо выполненным на плечиках рельефным орнаментом в виде рубчиков (ГЭ № НФ.81.159),² фрагменты боспорских широкогорлых и светлоглиняных узкогорлых амфор, красноглиняной столовой керамики; присутствует также и небольшая примесь эллинистического материала – фрагмент клейма [βασι]λική на боспорской керамиде середины III в. до н. э. (ГЭ № НФ.81.84)³ и пантикапейская монета третьей четв. III в. до н. э. (ГЭ № НФ.81.227).⁴ В нижней части шурфа, на глубине 0.80 м, было открыто относящееся возможно к раннесредневековому времени (VIII–X вв.) детское погребение в каменном ящике.

На глубине 0.75 м от дневной поверхности находился завал камней, в котором были найдены фрагменты зернотерок и разбросанные по всей площади шурфа фрагменты известняковой стелы с рельефом и частью надписи (ГЭ № НФ.81.231) (рис. 1).

Судя по сколам, она была расколота либо еще в древности, либо в XIX в., например, при выборке камня местными жителями. Стела дошла до нас в обломках. Около 20 из них стыкуются, составляя левый

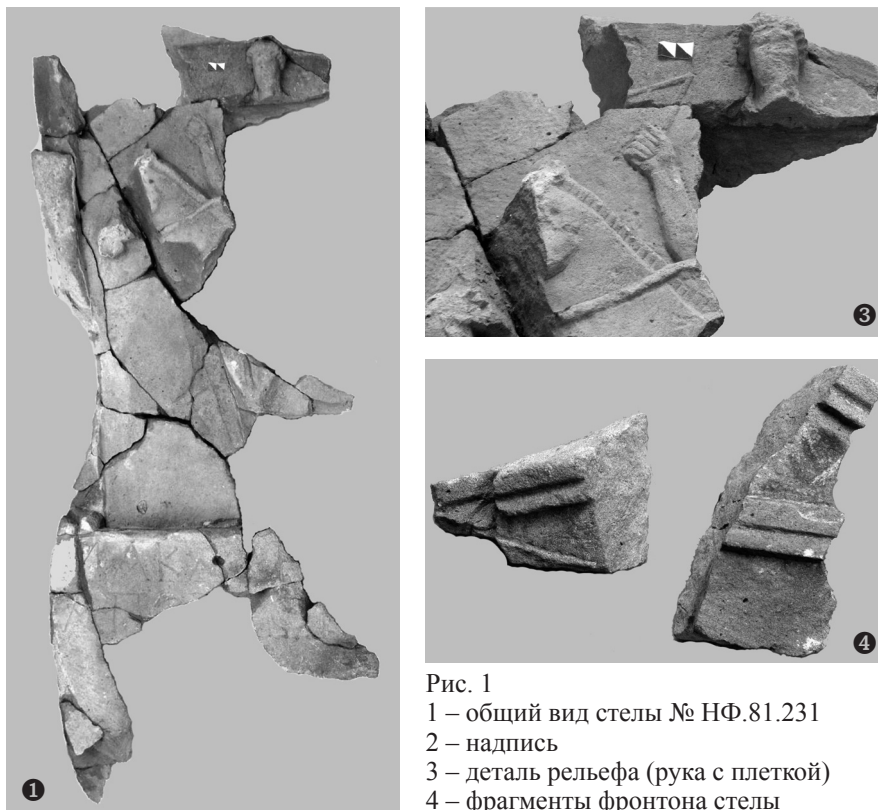
*Автор выражает искреннюю признательность О. Ю. Соколовой (ОАМ Гос. Эрмитажа) за любезное разрешение опубликовать этот памятник и Е. В. Степановой (Отдел археологии Восточной Европы и Сибири Гос. Эрмитажа) за обстоятельную консультацию об использовании плеток скифами и греками.

¹ Н. Л. Грач. *Полевой отчет 1981 года Нимфейской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа* (Л. 1981) 29–30 (Архив ОАМ ГЭ).

² См., например, Т. М. Арсеньева. *Светильники Танаиса* (М. 1988) 45, 73 табл. XIX. 2.

³ В. А. Анохин датирует такие клейма временем Перисада II – 283–245 гг. до н. э. – В. А. Анохин. *История Боспора Киммерийского*. прил. 3 Черепичные клейма Боспора (Киев 1999) 199 № 132.

⁴ Определение А. М. Гилевич, см. А. М. Гилевич. Описание монет из раскопок Нимфея в 1981 году // *Полевой отчет 1981 года Нимфейской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа* (Л. 1981) 6.



край рельефа и надписи. Сохранившаяся в. max – 0.75, в. min – 0.50, ш. max – 0.25, ш. min – 0.11, т. 0.12 м. Лицевая поверхность покрыта слоем известняковой грунтовки, слой которой заметно увеличивается ближе к краю поля рельефа. Стела была увенчана рельефным фронтоном (сохранилось два не стыкующихся ни друг с другом, ни с остальными фрагментами обломка). На рельефе изображен скачущий всадник, обращенный влево. В правой руке он держит плетку. Сохранились: голова всадника, правая рука с плеткой и правая стопа всадника, голова лошади с уздой, часть левой ноги лошади. Лицо и прическа всадника оббиты, голова лошади повреждена сколами. Надпись вырезана по линейкам под рельефом; в. б. 0.038–0.039, ш. б. 0.038 (*альфа*) – 0.017 (*каппа*).

В первой строке по всей видимости следует восстанавливать Μακάριος, это имя появляется в боспорских надписях начиная с I в. н. э., засвидетельствовано оно и для других причерноморских полисов первых веков н. э.⁵ Во второй строке явно читается теофорное имя, произведенное от имени одного из верховных богов боспорского пантеона. Из нескольких представленных в КБН вариантов – Ἀπολλᾶς, Ἀπολλόδορος, Ἀπολλοφάνης, Ἀπολλωνίδης, Ἀπολλώνιος или Ἀπόλλων в качестве антропонима⁶ – возможны три последних, но чаще всего встречается Ἀπολλώνιος.

Несмотря на то, что сохранилась только левая часть плиты, представляется, что следует восстанавливать одно имя с патронимиком – как на стеле Перигена сына Асклепиада (КБН-альбом № 491) (рис. 2).

На ней также изображен всадник на скачущей влево лошади с плеткой в правой руке, но в отличие от нашего рельефа, плетка изображена в фазе замаха, а не удара. Можно предположить, что и на нимфейской стеле всадник находился в центре поля рельефа, а надпись была расположена в две строки и, начинаясь прямо от левого края плиты, доходила до правого края.

Таким образом, можно предложить, например, следующий вариант восстановления:



Рис. 2. Пантикапейская стела КБН № 491

⁵ LGPN IV s. v. Μακάριος.

⁶ КБН s. v.

Μακάρι[ος υἱός] vel Μακάρι[ε υἱέ]
 Ἀπο[λ]λων[ίου χαῖρε]
 vel
 Μακάρι[ος υἱός] vel Μακάρι[ε υἱέ]
 Ἀπο[λ]λων[ίου]
 [χαῖρε]⁷

Характер письма указывает на I в. н. э., вероятно на вторую половину столетия или на самое начало II в. н. э. В пользу такой датировки свидетельствует характерная для шрифта надписей этого времени форма *омеги*, не препятствует этому и *альфа* с ломаной гасгой, *каппа* с расставленными косыми гасгами, концы которых не доходят до краев вертикальной гасги, *омикрон* почти в габаритах строки, *пи* с горизонтальной гасгой, которая выступает над вертикальными.⁸ Аналогии такой форме букв можно найти в датированных надписях эпохи Рескупорида II и Савромата I.⁹

Для боспорских надгробных рельефов всадник, представлявший собой героизированное изображение умершего,¹⁰ является одним из типичных сюжетов,¹¹ который наиболее часто встречается в I–II вв. н. э.¹² Помимо изображений всадников на спокойно стоящем или идущем коне существует малочисленная группа памятников, изображающих всадника на скачущем коне. На этих памятниках с небольшими вариациями представлен всадник, скачущий вправо (реже влево) в развевающемся плаще.¹³ В *КБН* есть всего два рельефа, на которых, так же как и на нимфейском памятнике, всадник на скачущем коне держит плетку в правой поднятой руке – стела Перигена сына Асклепида (*КБН-альбом* № 491) и нижний рельеф двухярусной стелы Элия сына Мосхиона (*КБН-альбом* № 414) (рис. 3).

⁷ Необходимо отметить, что некий Макарий сын Аполлония уже известен в боспорской эпиграфике – из эпитафии *КБН* № 458. Издатели *КБН* полагают, что она происходит из Пантикапея, и датируют ее I в. н. э. Впрочем, так как надпись Керченскому музею была подарена, трудно с уверенностью говорить о ее пантикапейском происхождении.

⁸ А. И. Болтунова, Т. Н. Книпович. Очерк истории греческого лапидарного письма на Боспоре // *НЭ* III (1962) 10, 22, табл. III.

⁹ *КБН-альбом* № 42, 1021, 1045, 1047, 1118.

¹⁰ П. Д. Диатроптов. *Кульτ героев в античном Северном Причерноморье* (М. 2001) 61.

¹¹ Л. И. Давыдова. *Боспорские надгробные рельефы V в. до н. э. – III в. н. э.* (Л. 1990) 18.

¹² Н. Н. Бритова. Образ всадника на рельефах Фракии и Боспора // *КСИИМК* XXII (1948) 55; А. А. Масленников. *Население Боспорского государства в первых веках н. э.* (М. 1990) 135.

¹³ А. А. Масленников (*Там же*, 136) предполагал в свое время, что этот сюжет может быть “навеян влиянием фракийских рельефов”.



Рис. 3. Пантикапейская стела КБН № 414



Рис. 4. Роспись сегмента IV. 2 расписного склепа 1900 г.
(по книге: М. Ростовцев. *Античная декоративная живопись на юге России*. Атлас [СПб. 1913] табл. ХСIII)

Примеры изображений плеток можно найти, прежде всего, на рельефах, представляющих всадника на стоящем или спокойно шагающем коне, но на них правая рука всадника находится или у бедра или у шеи лошади, а ремень плетки или придерживается в руке вместе с кнутовищем (см., например, *КБН-альбом* № 313) или опущен (см., например, *КБН-альбом* № 278). Гораздо более близкой аналогией является изображение всадника на стоящей лошади с плеткой в поднятой правой руке на одной из стен расписного склепа 1900 г. (рис. 4).¹⁴ Учитывая тот факт, что для человека, желающего подхлестнуть лошадь, будет естественно отвести руку назад, к крупу лошади, возникает вопрос – является ли изображение поднятой руки на нимфейском рельефе условным художественным приемом, или же мастер хотел изобразить боевую плетть в фазе замаха или удара.¹⁵ Малочисленность аналогий, равно как и плохая сохранность рельефа, пока что не позволяют ответить на этот вопрос.

Н. А. Павличенко

Санкт-Петербургский институт истории РАН

The paper presents a fragmentary stele bearing a relief of a horseman galloping left and an inscription Μακάρι[ος υἱός] vel Μακάρι[ε υἱέ] Ἀπο[λ]λων[ίου χαίρε], whose right and left parts are missing, from the excavations of the Bosporean city of Nymphaeum in 1981. The script of the inscription allows dating the monument to the 1st century A. D. or to the beginning of the 2nd century A. D.

¹⁴ М. Ростовцев. *Античная декоративная живопись на юге России I: Описание и исследование памятников* (СПб. 1914) 380; *Атлас* (СПб. 1913) табл. ХСП.

¹⁵ Об употреблении греками плетей при верховой езде см., например, Дж. К. Андерсен. *Древнегреческая конница* (СПб. 2006) 126.

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭПИТАФИИ К. И. МАЯ

10 ноября 2010 г. (29 октября по старому стилю) на Смоленском лютеранском кладбище в Петербурге был открыт восстановленный памятник педагогу Карлу Иоганну Маю (в русской традиции Карл Иванович, 1820–1895), директору частной школы на Васильевском острове, известной как “Гимназия и реальное училище Карла Мая”.

Надгробный памятник был воссоздан по описаниям учеников Карла Ивановича, которые продолжали ухаживать за его могилой вплоть до таинственного исчезновения надгробия в конце 1940-х гг. Впервые обелиск из черного габбро был установлен 27 октября 1896 г., с эпитафией на латинском и немецком языке. Текст надписи на памятнике Маю сохранился в собрании надгробных надписей кладбищ Санкт-Петербурга в искаженном виде:

DUX FUT AD LUCEM †MIATIS† QUAERENTIBUS ILLAM.
CARISSIMO MAGISTRO DISCIPULI.
SEIN WAHLSPRUCH WAR: “ERST AMO – DANN DOCEO”.¹

Он был проводником к свету для <...> искавших этот (свет).

Дорогому учителю ученики.

Его девизом было: “Сперва люблю – потом учу”.

В последней, двуязычной, строке надписи воспроизведено изречение чешского просветителя Яна Амоса Коменского (1592–1670), которое Май сделал девизом своей школы. Именно так объяснил Карл Иванович свой главный педагогический принцип во время празднования двадцатипятилетия школы: “Я скажу словами Комения: сперва амо, а потом уже следует досео. Вот мой девиз. По-моему, никому не следовало бы говорить досео, если он в то же время с полным правом не может сказать: амо!”² Возможно, что в эпитафии передано лингвистическое своеобразие этого выступления, которое было памятно воспитанникам школы.

¹ В. И. Сайтов (сост). *Петербургский некрополь III* (СПб. 1912) 7.

² *Двадцатипятилетие существования учебного заведения К. И. Мая в С.-Петербурге* (СПб. 1882) 21.

Педагогический идеализм К. Мая в сочетании с его редким благодушием создал в школе неповторимую нравственную атмосферу, где главными ценностями были уважение к личности, пробуждение духовного мира ученика, раскрытие его природных возможностей во всей их полноте. Май, которого называли “добрым гением” школы, обладал силой обаяния хороших людей – одно его присутствие действовало благотворно. Карл Иванович вложил в школу особый “майский дух”, которым дорожили педагоги и ученики всех поколений. Неудивительно поэтому, что в школу шли учиться целыми семьями – Бенуа, Гриммы, Римские-Корсаковы, Семеновы-Тян-Шанские, Голицыны и др.

На протяжении 40 лет К. И. Май задавал тон в гимназии и поддерживал в ней патриархальные порядки. По утрам он здоровался с каждым учеником за руку. Если старшие делали это солидно,³ то малыши, протягивая руки, говорили: “Gutmorgen, Onkel Karl”.⁴ День его рождения 29 октября был традиционным гимназическим праздником с новыми спектаклями школьного театра. В одном из таких представлений участвовали герольды со знаменами, на которых был изображен майский жук. С этого времени за воспитанниками школы утвердилось шутовское звание “майские жуки”, или “майцы”, и этим прозвищем, ставшим по выражению выпускника 1890 г. Д. В. Философова “официозным”, они очень гордились.⁵ Выпускники получали нагрудный знак с изображением майского жука как символ принадлежности к семье, или “ордену” майцев. Имя Мая было у всех на устах, и оно обыгрывалось при каждом удобном случае. Школьный литературный журнал назывался “Майский сборник”; взошедшее над школой “майское солнце” воспевали поэты...

В день похорон К. И. Мая (22 марта 1895 г.) ученики и педагоги, стараясь достойно почтить своего учителя, всю дорогу несли его гроб на руках: из гимназии на Васильевском острове в Шведскую церковь на Малой Конюшенной улице, где прошло отпевание, а оттуда – на Смоленское кладбище.⁶

³ Хотя и называли его между собой “Карлуша”: А. Н. Бенуа. *Мои воспоминания I* (М. 1993) 475.

⁴ Д. В. Философов. “Майские жуки”. Цит по: Н. В. Благово. *Школа на Васильевском острове: Историческая хроника. Ч. 1. Гимназия и реальное училище Карла Мая в Санкт-Петербурге. 1856–191*. Отв. ред. Р. М. Юсупов (СПб. 2005) 361.

⁵ Сам Философов ([см. выше] 363) свои воспоминания о гимназии так и подписал: *Майский жук*.

⁶ *Отчет о состоянии гимназии и реального училища К. Мая в 1894/95 году* (СПб. 1896) 2.

Благодарные ученики выразили глубокое почтение Карлу Ивановичу латинским гекзаметром:⁷

DUX FUT AD LUCEM †MIATIS† QUAERENTIBUS ILLAM

На ошибку, вкравшуюся в первую строку надписи, впервые обратили внимание Д. Кулешова и В. В. Зельченко, которые в 2003 г. подготовили о ней материал, обогатив коллекцию латинских надписей в Петербурге, которую по крупицам собирали преподаватели и ученики Классической гимназии (школа № 610). Свою находку авторы опубликовали на страницах школьного журнала *Абарис*.⁸

Признавая, что “восстановление текста может быть только гадательным”, авторы предложили в качестве одного из возможных вариантов исправления текста – конъектуру MULTIS (“Он был вождем к свету для многих, искавших его”). Предложенное исправление приняла О. В. Будагаина и поместила его в свою книгу, представляющую собой корпус всего новолатинского эпитафического наследия в Петербурге.⁹

В 2010 г. конъектуру Кулешовой – Зельченко приняли на вооружение создатели нового памятника К. Маю и уже резцом закрепили это гипотетическое исправление – редкий случай безоговорочного доверия авторитету филологов!

В настоящее время надпись на памятнике К. И. Маю имеет такой вид:

DUX FUT AD LUCEM MULTIS
QUAERENTIBUS ILLAM.
CARISSIMO MAGISTRO DISCIPULI.
SEIN WAHLSPRUCH WAR:
“ERST AMO – DANN DOCEO”

Karl Iogann

MAY

geb. 1820 Oktober 29

gest. 1895 März 20

⁷ Досадным недоразумением можно назвать сообщение Н. В. Благово о надгробной надписи К. И. Мая: Благово (см. прим. 4) 56. Хотя Благово не называет своих источников, очевидно, что он опирался не на сообщение Сaitова, а на заметку “К биографии К. И. Мая”, помещенную в книге: *Пятидесятилетие школы К. И. Мая. 1856–1906* (СПб. 1907) 83.

⁸ Д. Кулешова. “Латинские надписи в Петербурге” // *Абарис* 4 (2003) 39.

⁹ О. В. Будагаина. *Латинские надписи в Петербурге* (СПб. 2010) 98.

Восстановленное и увековеченное ныне слово MULTIS вызывает, однако, сомнения по некоторым соображениям. Прежде всего, возникает вопрос: почему *multis*, а не *omnibus*? Что же “искали” тогда остальные, не оказавшиеся в числе этих *multi*?

Очевидно, что дух и лексика этого стиха отсылают нас к библейской традиции. По всей видимости, он является парафразом *Исаии* 42:16: “et ducam caecos in via quam nesciunt, in semitis quas ignoraverunt ambulare eos faciam, ponam tenebras coram eis in lucem...”.¹⁰ Согласно той же традиции, “стремящиеся к свету” – это всегда “немногие”, “избранные” (*pauci, electi*),¹¹ которые противопоставляются “многим” (*multi*).¹²

Едва ли можно сомневаться в том, что ученики Мая знали эту традицию, и поэтому вряд ли бы согласились быть причисленными к этим “многим”.¹³ Напротив, есть немало свидетельств тому, что они чувствовали себя избранниками, счастливым исключением среди прочих своих сверстников (вполне в духе евангельского речения: “*multi enim sunt vocati, pauci vero electi*” [*Мф* 22:14]), вынужденных томиться в стенах казенных гимназий. Так, по воспоминаниям Д. В. Философова, гимназия Мая была “каким-то государством в государстве, таинственным островом, отделенным бесконечным океаном от казенщины”.

Более вероятным поэтому представляется следующее: MIATIS возникло (в печатном варианте) вследствие метатезы из первоначального MAITIS (на надгробии), и эта ошибка (опечатка?) объясняется тем, что обе формы слова в равной степени были непонятны редактору *Петербургского некрополя*. Между тем, имя К. И. Мая в латинизированном виде встречается, в том числе и в форме вокатива, в стихах, написанных по случаю 25-летия школы:

Salve luce Tibi festa, carissime MAĬ,
Qua dux lustra scholae quinque peracta vides!¹⁴

¹⁰ Ср. также (хотя и в ином контексте): “...ducem esse caecorum, lumen eorum, qui in tenebris sunt” (*Римл* 2:19).

¹¹ Не забудем и то, что по сравнению с государственными гимназиями число учеников в школе было невелико: 10 человек при открытии в 1856 г. и (всего) 134 человека в 1890 г.

¹² См., например, *Мф* 7:13–14, где только *pauci* (ὀλίγοι) находят (*inveniunt, εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες*) истину, а *multi* (πολλοί) обречены на погибель.

¹³ Ср. сугубо отрицательные коннотации, стоящие за этим понятием в новозаветных текстах: “legio nomen mihi est quia multi sumus” (*Мк* 5:9).

¹⁴ *Двадцатипятилетие...* (см. прим. 2) 36.

Таким образом, за восстановленной формой МАΙΤΙΣ (dat. plur.; имелось в виду чтение с синизесой, чтобы не нарушить гекзаметра) скрывается исходная форма МАΪΤΑΕ, т. е. самоназвание учеников гимназии (“майцы”). Принадлежность к сообществу единомышленников, возводящих свое происхождение к основателю, могла оформляться в греческом языке, среди прочих вариантов,¹⁵ при помощи суффикса -ίτ(ης) (латинизированная форма – -ita), например: Νικόλαος > Νικολαΐτης / Νικολαΐται (= Nicolaita/Nicolaitae) и т. п. На собственно латинской почве образования с -ita продолжали оставаться продуктивными. Достаточно вспомнить название членов “Ордена Иисуса” (Societas Jesu) Iesuītae.¹⁶ Можно думать, что именно этот или подобный этому пример и послужил моделью для “майцев”, безусловно, считавшими себя “членами ордена Мая”. В поэтическом тексте они называли себя МАΪΤΑΕ (кажется, единственный способ передать “майцы” по-латыни), в официальной же его части подписались как DISCIPULI.

То, что за искаженным словом скрывается понятие “принадлежащие к школе Мая” в широком значении (это могли быть не только ученики, но и учителя и воспитатели), косвенно поддерживает и речь, произнесенная при открытии памятника учителем древних языков Ф. И. Виндом, который, используя библейскую символику света, развил надпись на памятнике: Карл Иванович был путеводителем для учеников в их развитии и примером для учителей; для всех них он был светом.¹⁷

Deutero-Gavrilitae zum 23. Mai:

Е. Ю. Басаргина
Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

А. Л. Хосроев
Институт восточных рукописей РАН

¹⁵ Ср., например, слова на -ικός (Πλάτων > πλατωνικός), на -ιανός (лат. -ianus: Χριστός > χριστιανός) и т. д.

¹⁶ Первоначально не самоназвание, хотя уже вскоре после основания ордена охотно использовалось (и используется) его членами.

¹⁷ “Dux fuit ad lucem. Ein Führer zum Licht ist er gewesen den Schülern <...> Durch nicht den Schülern nur ist er ein Führer zum Licht, auch den Lehrern <...> Aber nicht nur Führer war er zum Licht, von ihm selbst kam Licht”: *Отчет о состоянии гимназии и реального училища К. Мая в 1896–97 году* (СПб. 1898) 23.

Die Bemerkung behandelt ein lateinisches Epitaph für Karl May, den Direktor eines Petersburger Privatgymnasiums (1820–1895): “dux fuit ad lucem †miais† quaerentibus illam”. Der Grabstein selbst ist schon lange verschwunden, und der Text ist in einer verderbten Form nur in einer Sammlung St. Petersburger Epitaphe erhalten. Hier wird vorgeschlagen, *Maitis* (Nom. Pl. *Maitae*) anstatt *Miais* zu lesen und in diesem Wort die Selbstbenennung der zu der von Karl May gegründeten Schule gehörenden Personen zu sehen.

СООБРАЖЕНИЯ О МЕССИАНСТВЕ БИБЛЕЙСКОМ, ИУДЕЙСКОМ, ХРИСТИАНСКОМ И СЕКУЛЯРНОМ (в частности, о России)

*Речь в честь юбиляра, заслуженного вдохновителя
и главы классических штудий в Санкт-Петербурге,
моего старого, испытанного друга
Александра Константиновича Гаврилова*

Археологи Финкельштейн и Зильберман, авторы книги “Давид и Соломон”, недавно обратили внимание¹ на сходство вооружения и боевой ситуации в поэмах Гомера (ср. *Ил.* XIX, 153; 369–385 *Ил.* XVIII, 480; 608–612) с рассказами Библии (*1Цар.* 17; *2Цар.* 21:19); ср. поединок Париса и Менелая (*Ил.* III, 21 сл.), а также схватку между Гектором и Аяксом (*Ил.* VII, 206 сл.); ср., с одной стороны, описание сражения пилосского царя Нестора, и с другой – предание о поединке Голиафа, грозно вооруженного лидийца, одетого в железный панцирь микенского производства с эгейского приморья, но воюющего наемником на стороне родственных гатских филистимлян (имя великана Голиаф (Голиат), вероятно, восходит к Алиатту, царю Лидии, правнуку Гига), против юноши Давида из иудейского поселка Бейт-Лехем. Исход этой дуэли двух неравных “представителей” враждебных сторон разумно решил сосуществование соседей. Грозный великан Голиаф был побежден (разумеется, с Божьей помощью) пастушком Давидом, который ходом истории стал царем Израиля.

Финкельштейн и Зильберман поставили своей целью объяснить, каким путем и почему сложился в VII в. до н. э. образ Давида. Для этого они по-новому осветили использованный многими писателями и учеными материал, ибо эти библейские персонажи были теснейше связаны с универсальным “мессианским” общественным движением. Это позволяет осмыслить место, время, историко-социальную среду, породившую еще ныне не угасшие чаяния и ожидания пришествия в “конце времен” Мессии, некоего спасителя мира.

¹ I. Finkelstein, N. A. Silberman. *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition* (New York 2006) 198.

Эта вера бытует уже около 3000 лет в разных воплощениях, включая национальные, классовые, массовые культы личностей подлинно исторических политических вождей, вплоть до нашего времени в России... Этим фактом объясняется мой выбор темы для небольшого вклада в сборник в честь ведущего петербургского исследователя греко-римской античности, изучавшего языки Библии, Александра Константиновича Гаврилова, синкретическое имя которого подсказывает направление моей речи.

Иудейская, христианская и исламская рецепция идеализированных образов царей Давида и Соломона получила, вслед за изустной традицией, разнообразные художественные воплощения в европейской словесности и иконографии.

Слово “мессия” восходит к библейскому слову “машиах”, указывая на древнееврейский обряд уважительного помазания миром (маслом) в знак избрания. Соответствующее греческое слово “христос” (помазанник) превратилось у христиан в имя собственное раввина Иисуса из Назарета в начале новой эры. Впервые обряд “миропомазания” упомянут в рассказе о посвящении первым царем Израиля Саула, который был помазан рукой судьи и пророка Самуила (*Суд.* 9:8; *1Цар.*, 34, 39). Этот титул как Божья награда воспет в псалмах. Давид стал вообще архетипом “Царя” (*Ис.* 11:1–5), см. библейское резюме его жизни. Редкое звание помазанника было присвоено (см. книгу *Ис.* II 45:1) персидскому царю Киру. В дальнейшем термин “мессия” употреблялся в различных значениях у ранних библейских пророков (*Иер.* 23:5; 33:14–18; *Иез.* 17:22 сл.; 34:22–25; 37:22–25), а затем у поздних (последователей) пророков (*Аг.* 2:20–23; *Зах.* 4:1–6; 6:9–15). Пророческое понимание “мессии” завершается обожествлением предвечного царя Давида, его династии, как будущего всемирного владыки.

* * *

Рассказы о приключениях и о воцарении Давида как преемника Саула – это историзованный фольклор, составляющий “особый источник Библии”, вошедший в так называемое “Второзаконие или V книгу Моисея” (Девтерономий), а также в повествования из трех книг Царств,² датируемых 639–609 гг. до н. э. Это период расцвета и греческой словесности. Каноническая редакция библейских сюжетов завершилась уже спустя 300 лет после смерти исторического Давида. Сами же события, рассказанные реалистически, даже натуралистически, как быль, относят к X в. до н. э. Промежуточного времени было достаточно, чтобы сложились некоторые “легенды” о Давиде, но не на территории его малой вотчины, Иуды, а в царстве его соперников из династии

² Finkelstein, Silberman (прим. 1) 19.

Омридов, в гораздо большем государстве Израиль. Достоверными в основном считаются следующие тексты о Давиде: *1Цар.* 16:14 – *2Цар.* 5; о Соломоне: *2Цар.* 9:9–20; *3Цар.* 3–11.

Точных данных о времени царствования Давида и Соломона нет, что соблазняет предвзятых сочинителей полностью отрицать их реальное существование. Предполагаемые даты жизни Давида – 1010–970, а Соломона – 970–931 гг. до н. э. Строго историческая достоверность этих дат сомнительна, хотя повествования написаны “реалистически”, как бы с точки зрения очевидца. В этом их художественная прелесть. То, что рассказано об этих персонажах в Библии, – это лишь начало “исторической саги”, представляющей собою уже некий весьма зрелый литературный жанр. Ничего подобного в мировой словесности этого времени нет. Описанные сведения подвергались обработке много лет спустя после кончины этих царей.

Текстами о воцарении Давида рекомендую начать знакомство с Библией вообще. Можно предположить, что именно повесть о Давиде и Соломоне повлияла на возникновение подобного жанра у читателей греко-иудейской *Септуагинты*, далее – славянского перевода и затем – в литературе разных языков Евразии.

Хотя тексты о Давиде и Соломоне подверглись значительной обработке, они содержат все же нечто достоверное, хотя, как утверждают Финкельштейн и др.,³ библейские персонажи имеют мало общего с современными данными науки, поскольку являются созданиями словесности.

Это значит, что образы царей Давида и Соломона давно пора считать литературным домыслом; следовательно, они неминуемо отражают всего лишь чаяния и ожидания людей своего времени. В этом их большая историческая ценность. Правововерные читатели с этим вероятно не согласятся, ибо для них все написанное в Библии вот уже свыше 2000 лет почитается сущей правдой, что важно учесть.

* * *

Есть много указаний на то, что некий Элханан, по кличке Давид (= любимчик) был исконно главарем шайки разбойников, которые грабили зажиточное население разных племен без разбора. В египетских источниках люди вроде Давида именовались нелестным словом “апиру”, из которого будто бы появилось слово “еврей”. Вскоре их главарь, “казачий атаман”, стал царем – преемником Саула, правившего недолго (1030–1010 гг. до н. э.). Завоеванное Давидом горное село “Иерусалим” постепенно стало внеплеменной столицей небольшого, объединенного им, царства земель Иуды и Израиля. Описание величия этого

³ *Ibid.*, 27.

града (который получил себе двойника, побратима в “небесах”) никак не подтверждается археологически.

После смерти Давида по его воле воцарился Соломон, сын Давида от поздней любовницы Бат-Шева, жены офицера – наемника Урии. Прежде всего Соломону пришлось избавиться от претендентов на престол со стороны его старших братьев, сыновей Давидова гарема. Соломон поступил с ними столь же беспощадно, как его отец расправился с законными наследниками первого царя Саула.

Вскоре после смерти Соломона в стране произошел раскол. На большей части царства образовалось отделившееся от Давидовой Иуды, процветающее государство Израиль. Эту родственную страну сочинители Библии, пророки, опорочили, указывая в летописях, что израильские цари не были угодны в очах Бога, ибо творили то, что не нравилось Яхве. Между тем на землях остальной, южной, части Давидова государства осталась небольшая гористая Иуда, которой правили более богоугодные цари династии Давида.

Израиль был покорен Ассирией в 722 г. до н. э. Большая часть населения, впоследствии так называемые “десять колен” (племен), были угнаны в плен, где, смешавшись с местными жителями, исчезли. А на израильских землях устроились чужие переселенцы. Племенное разделение населения угасло. Это обусловило появление иного летописания.

Некоторые представители израильской элиты, будучи яхвистами, переселились в Иерусалим, перейдя в подданство Давидидов. Падение Израиля вызвало необходимость коренных перемен, в частности, культовой реформы – как на территории бывшего Израиля, так и в Иуде.

При царе Хизкии (715–687 г. до н. э.) были упразднены элементы “идолопоклонства” – многобожия соседних культов, которые практиковались и в Иуде еще со времен Соломона. Насильно была проведена централизация культа Яхве в Иерусалиме. Питание мясом стало обрядовым священнодействием в Храме. Таким образом, жрецы в роли резников и мясников укрепили свое благополучие, сделавшись кормильцами (прежде всего царской семьи), и вообще утвердили свой элитарный статус среди приносящих личные жертвы Богу.

Бесполезное всеожожение животных без остатка (по-гречески это называлось “холокост”), вероятно, вызывало особый трепет сожаления и надежды. Священники иерусалимской касты “когенов”, провозгласив себя потомками придуманного ими Аарона, якобы старшего брата Моисея, подчинили Иерусалимскому центру провинциальных левитов – жрецов, почитаемых как прямые потомки (возможно, египтянина) Моисея. Их храмы по приказу Хизкии, царя-реформатора, и его наследника разрушались, а жрецов-левитов переселяли в столицу. Будучи образованными людьми, левиты занимались сочинением и ревизией священных писаний, воспитанием населения в духе монотеизма.

В Иерусалимском храме левиты сопровождали службу хором песнопений и выполняли другие поручения “когенов-ааронитов”.

Израильтяне и иудеи исповедовали единобожие, яхвизм. Они, будучи подвластными данниками, принимали участие в мятежах и коалициях против верховной власти Ассирии, а позже против ее наследницы, окрепшей Вавилонской империи. Этим они вызывали недовольство мощных соседей. То была опасная угроза. Политика очищения от соседних культов стала оскорбительным вызовом для ассирийцев и вавилонян. Реформирование собственного народного культа не могла не вызывать протеста среди всегда консервативного населения. Потому усилия реформаторов ослабли уже при наследниках царя Хизкии.

В 622 г., вероятно при ремонте, обнаружился в Храме свиток “Торы”, т. е. некоего законодательства. Тогда еще юный царь Иосия обратился к пророчице (!), прося ее разъяснить значение находки. Власти, руководствуясь этим (как казалось, подлинным) старинным документом, стали проводить в стране чистку. Были разрушены храмы, между прочим, в чтимом древнем Бейт Эл (близ Иерусалима), где некогда израильтяне, восставшие против Иуды, во главе с Иеровоамом (930 г. до н. э.) установили алтарь как всеизраильскую святыню.

Тем временем окрепли Вавилон и Египет. Иуде в условиях разгоревшейся вражды и соперничества между ними пришлось подчиниться верховной власти Вавилона. Навуходоносор, могущественный вавилонский царь, войной покорил наследственное государство Давидовой династии, ориентировавшейся на его соперника – Египет. Навуходоносор взял в плен потомка Давида вместе с иудейской элитой и сослал их в Вавилон, предварительно же ограбил и сжег Храм в Иерусалиме в 587 г. до н. э. После падения Израиля, покоренного Ассирией, вавилонская оккупация Иуды была великой катастрофой. Наступил закат государственности иудеев-яхвистов на их же родине.

Это были, вероятно, первые в истории массовые ссылки в плен как государственная политическая акция возмездия за непокорность (но никак не религиозный или племенной “геноцид”, как это изображалось задним числом в литературе).

Пленная элита сосредоточила свои усилия на оформлении письменного наследия. Тогда это был еще редкий исторический факт из жизни народа в плену, в ссылке.

Показательно, что высокопоэтические произведения, именуемые “Плачем” (“кина”), начинаются (как и в русских плачах) риторическим вопросом: Как могло совершиться такое унижение? Почему так горестно одиноко сидит, подобно вдове, от которой все отвернулись, некогда гордый город на холме Сион?..

Плачи эти были приписаны пророку Иеремии, тщетно прорицавшему карательную экспедицию Навуходоносора, желая ее предотвратить.

В плену началась спокойная эпоха библейского сочинительства... Прошлое было переосмыслено, изменилось отношение к своим былым царям. Желая воскресить в памяти образы предков, “родоначальников”, обращались к рассказам о царях, Давиде и Соломоне, преданиям о Моисее и чудесном Исходе из Египта (который не мог быть таким, как об этом написано в Библии). Задумывались неминуемо о причинах катастрофы. Жаждали прояснить взаимные отношения бога Яхве с народом, с человеком, в прошлом ради будущего. Это и есть, выражаясь академически-учено, богословие и / или философия истории.

Естественно, тлела надежда на освобождение из плена, вероятно, и на возвращение на родину, заставляя вспоминать о великих заслугах набожного (уже бессмертного!) царя Давида, который не бросит же свой народ в беде. Это напоминание, повторявшееся в праздничных молитвах, и есть исток будущего “мессианизма”.

* * *

В это время невозможно было исполнять богослужение привычным на Востоке образом – приношением животных в жертву Богу, т. е. кормлением Яхве в священном Соломоновом Храме, который “за грехи наши великие был разрушен и народ оказался в изгнании, далеко от земли нашей” (так, в разных вариациях, торжественно гласит в синагогах молитва – признание вины, покаяние). Поэтому набожные иудеи-яхвисты стали на чужбине молиться без жреческих посредников, индивидуально, выражая безусловную благодарность Богу за все, в том числе и за наказания, словами псалмов, как это практикуется *mutatis mutandis* и поныне в синагогах и церквях.

В эту знаменательную пору, используя некоторые письменные документы, сложилась “дополненная”, “девторономистская” часть Библии, в странах, романтически-идеологически называемых, в духе новой обстановки, “диаспорой” (“рассеяние”).

Эти “энтелехийно-эсхатологические” идеи, их мутации, витающие между воображаемым прошлым и ожидаемым “мессианским будущим”, укоренились в эзотерическом менталитете иудеев, чающих, как и христиане, впрочем, как и часть мусульман, пришествия Мессии и воскрешения мертвых.

Важнейшей ключевой личностью этой судьбоносной эпохи плена был (нелюбимый при жизни, зато обожаемый посмертно) Иеремия, отпрыск древней жреческой семьи (Теологическое значение Иеремии раскрыл мне мой учитель и друг, профессор Уку Мазинг, с которым познакомился в Тарту и беседовал наш юбиляр Александр Гаврилов. Весомый вклад Иеремии исследовал американский библеист Р. Э. Фридман в своей книге “Кто написал Библию?” [1987],⁴ русский перевод

⁴ R. E. Friedman. *Who Wrote the Bible?* (San Francisco 1987).

которой был бы полезен как средство от поверхностных и клерикализации, и безбожия).

Иеремия, этот величайший из библейских пророков, был соавтором последней части Пятикнижия, приписанного Моисею. У левитов в храме города Шило, разрушенного по приказу царя-реформатора, имелись тексты, повествовавшие о прибытии израильтян в страну, об “Исусе Навине”, о “судьях”, о Деборе, Гидеоне, Самсоне, а также другие предания, вошедшие в две книги пророка Самуила (= 1, 2 Цар.), в том числе – о помазании Самуилом Саула на царство и о воцарении Давида. В этом замечательном своде, памятнике древнееврейского языка, оказалось и пророчество Натана о том, что династия царя Давида будет царствовать вечно – важный элемент эсхатологии (= учение о крайнем будущем верующего сообщества) в стиле аналогичных пророчаний “ясновидцев будущего” в прошлом.

Когда Вавилон был покорен иранцами, персидский царь Кир (550–540 гг. до н. э.) великодушно позволил потомкам иудейских пленников вернуться на их родину, в Иерусалим. Тогда-то пророк Исайя (“Второй”, автор канонической книги Исаии с 40-ой главы) назвал Кира именем “Машиах”, (= Мессия) сиречь “помазанником” и освободителем от плена, вещая “эсхатологически” о лучшем, впрочем, недалеком, будущем. Это был зародыш “светского”, не потустороннего, а еще “земного” мессианства.

Возможностью репатриации воспользовались отнюдь не все пленные. Многие обустроились в Вавилонии и сочетались семейными узами с местным населением. Духовные вожди, жрецы, требовали оставить неиудейских жен, убеждали мужей отправиться в Иерусалим, говоря словами Исаии Второго “глас вопит, проложите путь чрез пустыню” (А не глас “вопиющий в пустыне”, т. е. напрасно; смысл зависит от места запятой, цезуры). Едва ли этому зову последовали все пленники...

Персидские власти назначили управляющими иудеев ученого писаря, книжника Эзру и администратора Нехемью. Их записки содержатся в разделе “Писаний” (“кътубим”) Библии. Репатрианты приступили к строительству “Второго Храма”, на средства, полученные от персидской казны. Иранские завоеватели Ханаана выделили иудеям-яхвистам (исповедующим, как они сами, “небесную мировую” религию) автономную область Егуд (Иудею) со столицей Иерусалим. Последний потомок Давидовой династии Зърубавел отказался от царства, но как знатное лицо участвовал в строительстве Второго Храма, освященного около 516 г. до н. э. Наследник престола Давида предпочел служить где-то сатрапом.

В начале V в. до н. э. Давидова династия угасла окончательно. Но сложились обычные на Востоке “легенды” о том, что потомок дина-

стии жив и дожидается своего часа на небе, чтобы явиться и сесть на царский престол, собрав всех иудеев воедино и вернув их на родину.

Началась мирная “персидская”, благоприятная эра Второго Храма. Персидские власти были расположены к иудейскому вероисповеданию, как и к их смиренному поведению. Соответственно этому на строению было отредактировано “священное писание” в новом, угодном властям, “послепленном” духе.

Так, например, из *Шестикнижия* была отделена книга Исуса Навина, якобы продолжателя “Священной войны” (по-арабски “джихад”) за истребление населения ханаанской земли, обетованной Богом Яхве патриарху Аврааму, провозглашенному задним числом родоначальником народонаселения Давидова царства. Этим сочинением “Яхвиста” отдельные “колена Израилевы” через эпонимов (якобы предков) этих групп людей, т. е. сыновей Иакова (якобы внука Авраама) и его внуков (т. е. сыновей Иосифа, рожденных, разумеется, в Египте) были “породнены” между собой, возведены к трем поколениям одной большой семьи.

Это стало судьбоносной догматической конструкцией, гениальной фикцией. Автором этой истинно библейской концепции и был анонимный “Яхвист”, литературно “родивший” еврейский народ, одарив своих современников, как и будущих “безродных космополитов”, почетным метрическим свидетельством.

Историческая повесть Яхвиста — это несущий хребет Библии как сводного литературного (!) памятника.

Писарь Эзра, будучи на службе у персов, удалил из *Шестикнижия* только одну часть — книгу Исуса Навина, сохранив *Пятикнижие* как священное небесное писание, содержащее “космополитические, глобальные” сведения о сотворении Вселенной, а также этические законы Моисея.

Кстати, языком канцелярий персидских властей стал не их родной (индоевропейский) язык, а чужой арамейский, семитский, родственный младшему языку иудейской Библии, которая дважды переводилась на арамейский язык, надолго ставший на Ближнем Востоке международным. Семитский алфавит был основой греческой азбуки.

Вокруг Эзры, человека жреческого происхождения, и Храма образовалась теократия, действовавшая по “небесным” святым законам Моисеевым. Практически народом правила элита, образованные священники.

Элиту иудеев составили еще в плену ученые жрецы, книжники, когены и левиты в должности персонала Храма. Они же исполняли обязанности светской судебной административной власти вместо наследственной царской и принимали на хранение от соседей (наподобие банка) разные ценности. Новый Храм служил центром власти и потому

был укреплен и хорошо охраняем от набегов бандитов. Сбором и распределением налогов ведал первосвященник, который считался высшим авторитетом в делах священного писания и вероучения.

Первосвященник принимал участие в сочинении летописей (*Хроник*). Название этих двух книг осталось в русской Библии (вероятно, из набожности) без перевода. Они озаглавлены словом *Паралипоменон* (“пропущенные части”). *Паралипоменон* как единая хроника событий был составлен в 539 г. до н. э., т. е. почти через 300 лет после так называемого *Девтерономистского исторического свода*, ради актуализации памяти о прошлом. Летописи были основаны на дошедших более ранних сводах исторических сведений. В *Паралипоменоне* видную роль играют Давид и Соломон. В кругу сочинителей летописей проводилось редактирование и дополнение содержащихся в Библии письменных источников.

Знаменательны некоторые отличия *Паралипоменона* по сравнению с первоисточником. В описаниях Давида и Соломона царский двор и поведение персонажей носят не иудейский, а скорее имперский персидский характер, отличный от ханаанского фона в книгах Царств. Нет следов неблагоприятной истории Давида с Бат-Шевой; опущено редактором восстание Давидова сына Авсалом. Ничего не сообщается в *Паралипоменоне* о терпимости Соломона или даже об участии в чужеземных культах его жен. Но зато есть восхваление Давида – благословление династии устами пророка Натана – его династия будет царствовать вечно.

Самая идея восстановления царства “Давида” еще отсутствует. Духовным спасением для жителей Егуды мыслится их набожность, которая сводится к исполнению ими обрядов. Давид представлен задним числом как строитель и даже архитектор Храма, который был воздвигнут на самом деле по приказу и средствами его сына Соломона. Храм был построен финикийцами по образцу их храмов. Самая затея поселить Яхве в доме – пусть даже в *хоромах* – была раньше кощунственной и чуждой менталитету пастухов, кочевников степей.

По содержанию летописные хроники доведены вплоть до самого начала “эллинизма” в 300 г. до н. э. Автономная область под властью персов Егуд была мирно занята Александром Македонским в 332 г. до н. э.

* * *

Давид и Соломон в позднейших документах предстают блюстителями яхвизма (*1 Пар.* 13:8–12). Подлинными носителями правове-рия признавались не народы, а их наставники: священники и левиты. Давид предстает главой, образцом Божьего, правове-рного народа в Иерусалиме. Лишь они считались потомками и продолжателями яхвизма Моисея.

Потому-то сочинение и исполнение песнопений (псалмов) приписывалось Давиду (его атрибут на иконах – лира. В книгах *Царств* рассказывалось, что Давид развлекал царя Саула пением, когда тот был “не в духе”). Сочинителем притчей, молитв и эротических песен, которые стали истолковывать набожно, т. е. без эротики, “символически”, почитался Соломон. Вероятно эти слепо переписанные сочинения, гимны, прежде чем стать литургическими, бытовали среди просто-народья. Музыкальные же инструменты, упоминаемые в псалмах, нашли надлежащее место в культе иудейского Храма.

Уже в греческих переводах Библии заметен налет философии античности (*Септуагинта* не восходит к *масоретскому* каноническому изводу еврейского текста Библии III в. до н. э.). А его комментирующие арамейские переводы еще больше отклоняются местами от традиционной эксегезы. В книге *Премудростей Соломоновых*, например, иудейский царь восхваляет “софию” (мудрость) в облике женщины.

Под властью греков произошла перемена в характере иудейского жречества. Прежде когены и левиты были наследственными служителями культа. Теперь должность первосвященника можно было приобрести у верховных властей, Птолемеев или Селевкидов, за деньги, путем разных интриг. Это вызывало недовольство иудеев.

Когда Селевкид Антиох IV Эпифан стал открыто ущемлять богослужение и вынуждать поклоняться греческим богам, в 166 г. до н. э. вспыхнуло восстание под руководством Иуды Маккавея, от которого пошла династия Хашмонеев (152–37 гг. до н. э.). Повстанцам удалось упразднить идолопоклонство в Храме и освятить его заново. Из-за войны с греками стало невозможно праздновать регулярный восьмидневный осенний праздник Суккот (“Кущей”) в положенное время. Тогда был объявлен новый праздник “Ханукка” по случаю победы и освящения Храма.

Иудейским государством стали править люди жреческого маккавейского происхождения и эллинизированная знать, не претендующая вовсе на родство с династией Давида.

Преемник Хашмонеев, могущественный Ирод, клиент римлян, был в Иудее презираемый идумей, “раб”, породнившийся с маккавейской-хашмонейской жреческой семьей, царствовавшей в Иудее и в прилежащих княжествах.

Однако и Ирод Великий, в силу своего положения, поддерживал Давидову традицию. Он правил в Иудее, находившейся в подчинении у римского наместника Сирии, с 37 г. по 4 г. до н. э. Он воздвиг на месте скрытого старого “Второго Храма” роскошный новый (который, однако, не считается “Третьим”). Ирод подражал царю Соломону, величая себя его последователем. Он укрепил славу иудейского царя

Давида; с этих пор Давид и Соломон оказались прочно связаны с эсхатологическими чаяниями и ожиданиями.

В 66 г. н. э. вспыхнуло новое иудейское восстание, на этот раз против римлян, которое они подавили после длительной войны и разрушения Второго Храма. Последние войны укрылись в неприступных крепостях Ирода, Бетар (у Иерусалима) и Масада (у Мертвого моря). Последняя, расположенная высоко на горе, долго выдерживала осаду. Но когда римляне стали проламывать стену, повстанцы (их было около тысячи) решили организованно покончить с собой. Римский легат Сильва Флавий овладел крепостью и трупами весной 74 г.

В 132–135 гг. произошло еще одно восстание, Бар-Кохбы. Последовали карательные действия римского кесаря Адриана.

Ученый Акива, по преданию, принял в 135 г. наказание за поддержку *восстания* (или, как потом писали, “за веру”) мученическую смерть.

Безнадежные восстания и появления самозванцев, как и слухи о них, были обречены на кровавый провал или на разоблачение ложности мессианских толков. Хотя они не были правдивы, однако были элементарно рациональны.

Мистики до поры до времени держались в стороне. Они, как, впрочем, и бойцы-террористы, серьезно надеялись только на Бога.

Восстание иудеев-экстремистов римляне усмирили. Однако среди иудеев осталась активная вера в пришествие Мессии, который силой оружия сможет прогнать врагов. Влиятельные иудейские семьи в эллинизированных Палестине и Египте (в Александрии образовалась большая община) в общем разделяли мессианские чаяния. Здесь в иудейских кругах возникли удобные условия для появления учений на основе Библии (которая стала доступной в греческом переводе, *Септуагинте*, во II в. до н. э.).

* * *

“Кумран”

Письменные послебиблейские свидетельства мессианства последних двух веков до н. э. тщательно изучены. Их значительно обогатила “кумранская” письменность. Это большое собрание документов, обнаруженных в пещерах у Мертвого моря, где они хорошо сохранились в глиняных сосудах.

Ограничусь лишь некоторыми выводами компетентных исследователей.⁵ Неверно считать эти документы достоянием некоей монашеской фундаменталистской общины эссенов. Доказано, что обнаруженная в Кумране письменность была туда завезена в обстановке войны,

⁵ См.: Y. Hirschfeld. *Qumran in Context* (Peabody, Mass. 2004).

потому искусно спрятана от римских воинов иерусалимской элитой разных толков. Содержание некоторых документов этой письменной коллекции на послебиблейском еврейском языке (кое-что есть и по-гречески) ярко освещает предысторию христианства, “еще без или до Иисуса”; в них конспиративно шла речь и о мессианстве, в духе поздних пророков периода Второго Храма (например, Захария).

В этих без большого труда читаемых свитках на еврейском языке засвидетельствовано преклонение перед памятью о царе Давиде как о предвечном, избранном Богом владыке мира. Это было, видимо, общее мнение не только эссенских групп почитателей его угасшей династии. Многие были настроены против власти потомков Ирода, потому доверяли пророчеству Натана, что Давид будет восседать на троне Израиля во веки веков.

В духе предсказаний последних слепопленных пророков Давид был воспринят в роли Мессии, который низвергнет врагов. Таков еще военный Спас, который был воспет в неканонических *Псалмах Соломоновых*.

Спасительные образы Давида и Соломона еще долго воспринимались иудеями как живые или даже *живительные* персонажи, тем более, что иудеи в разное время терпели от всяческих притеснений внутренних и внешних сил, против которых требовался заступник. Кстати, так рисовался сам ратный бог Яхве-Саваоф, т. е. как предводитель “ангельских воинств” (= Саваоф). Естественно, что реальные “Заступники” бывали найдены в лице *сикариев* и *зелотов*, т. е. тогдашних террористов-экстремистов.

Для кумранских фундаменталистов враги – это прежде всего консервативные диссиденты, т. е. люди, критически относящиеся к Храму (во главе с сомнительным для них аристократическим первосвященником и иже с ним). Именно их эссены считали безбожниками.

Важно понять, что были разные струи в широком течении мессианства.

* * *

Мартин Хенгель (1926–2009), недавно скончавшийся тюбингенский профессор, друг юбиляра и Античного кабинета, автор обобщающей фундаментальной книги *Иисус и еврейство*,⁶ был выдающимся исследователем первичной и вторичной литератур об еврейском и христианском мессианстве. Было бы уместно ознакомить российских антиковедов с содержанием его работ, а также с современным состоянием вопроса о зарождении христианства в недрах иудаизма, вокруг Средиземного моря на стыке двух эр.

⁶ M. Hengel. *Jesus und das Judentum* (Tübingen 2007).

* * *

Иосиф Флавий

По свидетельству историка Иосифа Флавия (37 г. н. э., Иерусалим – ок. 100 г., Рим), он сам, родственник Хашмонеев, придерживался сперва саддукейских, потом фарисейских, даже умеренных эссенских взглядов. Он был одним из руководителей восстания 66 г. против римлян, но, попав в 67 г. в плен, попал в милость к римскому командующему, Веспасиану, которому предсказал, что тот станет кесарем. После разрушения Второго Храма в Иерусалиме он был освобожден, с 71 г. жил в Риме и писал на греческом языке книги о военных действиях 66–74 гг. в антизелотском, (умеренно) проримском духе. Кроме того, он написал двадцатитомное сочинение о древностях (*Археология*), где, опираясь на Библию, описал историю своего народа – от сотворения мира до воцарения династии Ирода. Он показал, что иудейство заслуживает уважения благодаря философии и практике его высокой религии. О себе Иосиф писал лишь в связи со своей деятельностью как командира в Галилее. Этот труд привлек пристальное внимание историков потому, что он писал как очевидец событий “евангельской эпохи”.

* * *

МЕССИАНСТВО В ТАЛМУДЕ III–V вв. н. э.

Пришествие Мессии предвеляет, по представлениям талмудистов, пора страданий и очищения от скверны грехов, и лишь затем следует справедливый Божий Суд. Поток несчастий, верный признак приближения Мессии, проповедники привлекали для внушения веры, Страха Божия, вопреки усилению скептического безбожия “иудейских эпикурейцев”. Эти пророчества сопровождались библейскими цитатами, указывавшими якобы на глубокие, иногда “тайные”, оккультные откровения – в частности, из книги *Дан.* 12:1.

* * *

Акива бен Йосеф (50–135 н. э.), выдающийся ученый, талмудист, узрел в Бар-Кохбе (“Сын звезды”), главе восстания против римлян (132–135 н. э.), Мессию. Это весьма серьезный показатель того, каково было мессианство той поры.

Акива – образец “талмудизма”. Говорили, что рабби Акива, видя плачущих о разрушении Храма, утешал скорбящих, ободряя их *талмудической* логикой: “Если горести, которые прорицали пророки, сбылись, то тем более можно быть уверенным, что их добрые предсказания наверно сбудутся”.

Гибель Бар-Кохбы и его вдохновителя рабби Акивы не сняла талмудический “вопрос” о сроках и об условиях пришествия настоящего Мессии. Укажу на изречение рабби Нехемьи о неясном сроке прише-

ствия Мессии: “*Время Давида* настанет, когда наглость усилится, ценность обесценится, виноградник будет приносить плоды, но вино будет стоить дорого, а вся страна обратится в сектанство <...> Давид не придет ранее, чем перестанут размножаться гордецы, а число учеников перестанет сокращаться, деньги кончатся, и люди перестанут отказываться от надежды на освобождение” (III в. н. э.).

Важно понять, что эти любопытные сентенции “эмпирически” мудры, но не являются пророческими в библейском смысле слова. Это поучительные и осторожные высказывания именитых ученых. Их надо понимать в связи с конкретной обстановкой.

Некоторые предсказывали страшные войны “гогов” и “магогов” (т. е. народов, не подчинившихся Риму – имелись, вероятно, в виду “варвары”). Бар-Каппара (нач. III в.) говорил: “Кто соблюдает три субботние трапезы, избавится от трех казней, напастей, а именно от страстей мессианских времен, от мук ада и от бедствий, причиненных войной гога и магога”.

Если задуматься над юмористическими изречениями такого рода, можно понять сущность Талмуда, отношение ученых к действительности и к своим же словам. Тогда туман вокруг Талмуда исчезнет.

Многие, не только иудеи, высказывались о пришествии Давида, но когда их ожидание не сбывалось при жизни ранних общин, наступало отчаяние: рабби Иоханан говорил, а Улла и Рабба (IV в. н. э.) с ним согласились: “Пусть Мессия приходит, но я не желаю его видеть” (из-за предшествующих мучений). Это мнение поучительнее, нежели догматы, объясняющие причину задержки пришествия Мессии, например, из-за нарушения субботнего безделья. Полезно прочесть высказывания христиан той же эпохи (!) по тому же поводу.

В рассуждениях талмудистов подчас по-разному истолковывались одни и те же тексты. Привлечение библейских цитат, иногда с натяжкой, служило лишь демонстрацией находчивости и остроумия собеседника.

* * *

Мой профессор Лазарь Гулькович (род. 20 дек. 1899 г. в Жирине – убит с семьей осенью 1941 г. в Тарту во время немецкой оккупации) указывал в семинарах на два исконных течения в иудаизме: одно рациональное, другое, напротив, иррациональное, мистическое. Сторонниками мистического направления были ранние “хасиды”, эссеи, фарисеи, отделившиеся от большей партии аристократов-рационалистов. К рациональному течению принадлежали, например, ассимилированные эллинисты, саддукеи – можно сказать, разные *вольномудцы*.

Изначально и те, и другие ожидали пришествия Мессии как человека. Для мистиков же этот идеализированный “Давид” уже стал

существом сверхъестественным, но пока еще не Богом, а не более чем “Сыном Божиим” (такие существа упомянуты уже в Библии [1М 6] – небожители, спустившиеся на землю, дабы взять себе в жены человеческих девиц. Трудно понять, как этот загадочный текст безо всякого налета мистики, позднейшей “ангелологии”, вообще сохранился в начале *Пятикнижия*).

Рационалисты воспринимали Мессию рассудочно, как реальную личность. Рационалистические взгляды заметны уже в *Септуагинте*; Филон Александрийский (20 г. до н. э. – до 40 г. н. э.) объединил платонизм и откровение *Пятикнижия* в своем толковании библейских книг.

У Иосифа Флавия и в книгах еврейских сивилл (между II в. до н. э. и IV в. н. э.) образ Мессии оставался еще реальным.

Наиболее раннее свидетельство библейской мистики содержится в книге самого позднего пророка, Даниила (7:14), а затем – в эфиопской книге Еноха. Впрочем, у подверженного видениям пророка Иезекииля появился загадочный образ *Сына человеческого* и мотив *воскрешения мертвых*, столь существенные для эсхатологического мессианства.

В IV книге Эзры Мессия – это уже *Сын Божий*, он сидит одесную Бога Отца на троне и творит суд. Все же иудеи изыали из оборота эти мистические мессианские документы о “предвечном Давиде”, “сотворенном” еще до начала Вселенной. Такой Мессия – это участник Творения, т. е. мистический демиург, труженик (в нарушение единобожия!). Эта мистика была признана несовместимой с религией иудеев, однако она вошла в Новый Завет и гностику.

Названные источники именуются у евреев *внешними*, неканоническими, и считаются апокрифами, но как раз поэтому они оказывали большое влияние на читателей. В еврейской Библии их нет, но в латинской католической Библии кое-какие книги есть, хотя из них некоторые отвергались реформаторами-лютеранами.

В иудейской книге *Зьрубавел* (это имя последнего Давида) и в *Мидраше рабби Иеошуа бен Леви* Мессия пребывает на “седьмом небе в раю” и дожидается своего часа. Эти взгляды содержатся в таргуме (арамейском переложении Библии) Ионатана к пророку Михею (4:8). В диалоге Иустина с иудеем по имени Трифон встречаются те же мысли о предвечности Мессии; Давид бессмертен!

Самое раннее видение пришествия Мессии дано одним из последних слепоглухонемых пророков Захарией.

В Новом Завете народ радостно приветствует Спасителя возгласом “ошиа на” (Осанна!) – “спаси нас!” Это мотив из еврейского псалма (118:25 и в других местах) и встречается много раз в текстах Нового Завета: *Мк.* 11:9; *Мф.* 21:9, 15; *Ин.* 12:13. Не всегда ясно, к кому обращена просьба в христианской литургии.

По мере того, как Давид и его воображаемый потомок Иисус были возвышены в цари всего человечества, усилился мотив *воскрешения мертвых*. О нем впервые было рассказано как о “реальном” чуде, совершенном пророками Элией и Элишой. Новозаветные авторы-иудеи, как и Иосиф Флавий, знали и использовали эти рассказы.

Оживление (воскрешение) мертвых “видел” одержимый пророк Иезекииль. Это чаяние вошло в “символ веры” христиан и сохранилось в символе веры иудеев послебиблейского периода.

В апокрифической книге *Заветов Левия* описаны признаки пришествия Мессии, например, появление на небосводе Звезды. По мнению астрологов, она взойдет как *царская звезда*.

Предвестником Мессии считался пророк Элия; очевидно, поэтому в евангелии написано, что ученики Иисуса считали его пророком Элией. Сам Иисус интересовался, за кого его принимают в народе.

О назначении бесписьменного пророка Элии раввины вели споры: “Элия придет не с целью приближать или удалять (людей), а лишь с тем, чтоб установить мир” (есть аналогия в Евангелии). По мнению других, Элия будет призывать к покаянию в грехах (Пирке де рабби Элиезер, гл. 43). В Евангелиях названы предсмертные отчаянные слова на родном языке Иисуса: “эли, эли лама шевахтани” (по-арамейски, правильное – “азавтани”), т. е. «Боже мой, Боже мой, почему ты меня покинул»; а палачам послышалось, что он призывал пророка Элию.

Ожидались два Мессии, один из колена Иосифа, а другой, главный, – потомок Давида. Мессия бен Иосеф соберет изгнанников и вернет их в Иерусалим, затем он будет воевать против Армилия и убьет его, а после этого Мессия Давидид воскресит мертвых. Моисей (которого талмудисты считали автором *Пятикнижия*) тоже будет служить глашатаем пришествия Мессии.

* * *

При жизни евреи отвергали Маймонида РаМБаМа⁷ как сторонника Аристотеля. РаМБаМ писал:

Некоторые говорят, что перед пришествием Мессии прибудет Элия; все эти и подобные вещи никто не знает, как это все образуется, ибо пророкам сие не было ведомо. А у мудрецов не было предания на сей предмет. Нет об этом в Библии ничего такого, на основании чего можно было бы придти к определенному выводу. Отсюда их расхождения во взглядах, которые не принадлежат к Закону. Поэтому не следует заниматься агаддой (сказками) (РаМБаМ. *Хилхот м'лахим* 12, 2).

Несмотря на такое ясное предупреждение РаМБаМа, его современники-мистики продолжали рассуждать об этом предмете.

⁷ Рабби Мойше Бен Маймон.

Мистики знали десять примет пришествия Мессии (которые ниже вкратце изложены по *Лексикону Талмуда* Цадока бен Аарона 2006 г.):

(1) Проявится неискренность, отрицание Бога, будут религиозные преследования. Появятся вожди, которые представляются набожными, а на деле они отрицают Бога. (2) Будет жара, появятся болезни, тысячи погибнут и только праведники спасутся. (3) Появится кровавая роса, многие станут ее пить и погибнут. (4) Будет и роса живительная, ею многие излечатся. (5) Будут тридцать дней солнечного затмения, что приведет к познанию Бога. (6) Всемирная власть Рима удержится девять месяцев. Иудеев будут преследовать, и объявится Мессия дома Иосифа. (7) Явится Армилий, Анти-Мессия, который будет воевать против Мессии из дома Иосифа. (8) Прозвучит глас рога, трубы (шофар), и провозгласит о пришествии Мессии (Давида); опять станет Армилий воевать против подлинного Мессии. (9) Прозвучит мощный звук и воскресит всех мертвых. (10) Глас шофара раздастся и объявятся “Десять колен израилевых” под водительством самого Бога; они же узнают, что все люди признают бога Яхве. <...> “Мессия Соломон” будет властвовать над морями и землей, перед ним падут ниц цари народов. Соломону принесут народы дары, и для Мессии тоже принесут дары (Мидраш Рабба, 4М 13).

Этот образ Соломона отразился как в позднем мессианстве, так и в ранней христологии. Отрицательные черты царя Соломона заглушались уже в *Паралипоменоне*, а затем исчезли вовсе, уступив место преданиям о нем как о поэте, авторе *Песни песней*, которую стали мистически “символически” толковать. Ему приписывались разные сочинения, в том числе – мудрые сентенции. *Септуагинта* содержит 18 “соломоновых псалмов” и 42 оды начала н. э. Известны собрание из 613 сентенций и еще ряд апокрифических книг. Согласно книгам Эзры (*Езд.* 2:55, 58), а также Нехемьи (*Неем.* 11:3), во Втором Храме служила группа “рабов Соломона”, они, вероятно, и были носителями преданий о нем.

Соломон превратился в послеталмудической средневековой литературе в магического заступника от злой силы. В греческих источниках Соломон рассказывает о себе в первом лице как о волшебнике, которому повинуются ангелы и демоны, сам их повелитель Ашмодай находился под его властью (а временами – наоборот), о чем рассказывали разные приключения. Соломон был божественный целитель. Эти популярные истории способствовали тому, что имя его стали писать на амулетах как средство от всяких вредителей. Соломона почитали повелителем демонов в силу его мудрости и знания тайных имен ангелов и самого Бога.

Соломон играет роль также в русских суевериях (см. напр., занимательное чтение о “Соломоне и Китоврасе”).

Ожидание Мессии проповедовали как рационалисты, так и мистики, каждый по-своему. Иосиф Флавий, например, узрел в действиях Веспасиана и даже Тита, разрушителя Храма, заклётых врагов иудеев, нечто мессианское. Это психологический факт, подобный рассказу об апостоле Павле, который из гонителя Иисуса превратился в главного его сторонника.

С падением Храма и государственности мессианство у евреев окончательно не угасло. Мессианские восстания вспыхивали вокруг Средиземного моря. Зачинщиками бывали иногда еврейские фундаменталисты, *канаим* (ревнители веры). Эти настроения передавались семейно по наследству, даже в третьем поколении и позже.

* * *

Иоханан бен Заккай и его ученики Иошуа и Элизер свои воззрения высказывали четко: *Если Израиль покается в грехах, он обретет свободу, а если не будет покаяния, он не будет освобожден*. Таким образом, пришествие Мессии стало психологической задачей для каждой личности в отдельности и для целых групп.

В уста Иисуса вложено неожиданное для “мессианистов” утверждение, что царство небесное уже началось.

В трактате Мьгилла (раздел 3 а), приводится “диалог” переводчика (парафраста) Ионатана бен Узиела с “гласом свыше” (“бат кол”), который спросил: “Кто раскрыл мои тайны израильтянам?” Ионатан встал и признался, глаголя: “Я сделал сие, дабы партии и их споры, склоки прекратились”. Когда он захотел приступить к переводу *Писаний* (в том числе *Паралипоменона*), послышался голос: “Хватит! довольно!”, так как в *Летописях* есть намеки на срок пришествия Мессии.

Симпатизант Рима рабби Иосе бен Кисма на вопрос, когда же придет Мессия, ответил: “Когда Рим провалится и будет построен снова, опять провалится и будет снова восстановлен, то при новом восстановлении Рима явится Мессия”. Полагают, что сии слова следовало понимать так, что против Рима восставать не следует (трактат *Сангедрин* 98 а).

Некий Иоханан бен Торга, услышав проповедь рабби Акивы о Бар-Кохбе как о Мессии, возгласил: “Слушай, Акива, трава произрастет из твоих щек, а Мессия еще не пришел” (Мидраш рабба к тексту *Плачей* 2:2 = *Сангедрин* 97).

Рабби Акива был склонен к мистике, он будто бы толковал даже каллиграфию библейского текста (как ныне учат структуралисты-семиотики, не подозревая, что у них был такой основоположник!).

Акива был одержим ожиданием пришествия Мессии. Однажды, приходя с товарищами к воротам Рима и услышав гомон жителей, он с грустью, со слезами в глазах вспомнил опустошенный Иерусалим

и произнес с талмудической логикой: “Ежели тем так хорошо живется, кто гневил Бога, кольми паче будет удел тех, кто выполняет его волю!” (Трактат *Маккот*).

Акива отнюдь не ограничился словами надежды на лучшее будущее, но духовно вдохновлял восстание Бар-Кохбы, увидев в нем Мессию, спасителя народа. Акива так спешил, что не хотел дожидаться остальных признаков “мессианского времени”, например, был готов отказаться от надежды на возвращение “десяти колен”.

Рассказы об историческом Акиве – это “анекдоты”, которые элегантно-поучительны, даже если они не соответствуют низкой действительности. Акива едва ли когда-либо посетил Рим.

После поражения последнего, столь крупного, восстания ожидание пришествия Мессии заглохло, тем более что за мессианство римские власти при Адриане сурово карали. Есть легенда, что Акива был казнен не за восстание, а “за веру”. Теперь бы сказали по “идеологическим причинам”.

В Талмуде содержится скептическое мнение насчет “мессианского времени”:

Говорят, что тогда народы обратятся в еврейскую веру – ведь это же смешно, если вы думаете, что они станут одевать филактерии (молитвенные ремни с капсулой, где содержится “символ веры”) на голову и руку, и что они прикрепят к одежде “цицит” (священные нити, которые должны напомнить об обязанностях иудеев и уже их видом смогут оградить свое поведение от грехов), или они на дверях приделают «мъзузы» (капсулы с формулой веры). При виде этого (у неевреев!) Бог смеется.

В Талмуде Божий смех или улыбка встречается и в других текстах... Бог стал похож на талмудического добродушного мудреца, кем он в Библии не был...

Рабби Иегуда высказался еще более хлестко против мистиков, доводя их взгляды до абсурда, говоря:

Спасение [т. е. Мессия] придет, когда молитвенный дом станет обиталищем проституток, земля Галилея будет разрушена, гористый Голан будет в запустении, а галилейские учителя будут странствовать из одного города в другой, и никто их не пожалеет, мудрость ученых будет вызывать отвращение, а страх Божий будут презирать [т. е. произойдут невероятные, кошунственные вещи] (*Сангедрин* 98 а).

Первый абсурд стал в России реальностью, когда церкви использовали как кинотеатры или склады сельпо. И другие абсурды нам знакомы.

Рабби Ионатан, ученый IV в. н. э. из школы Гиллеля (слова которого вложены в уста Иисуса как резюме всей Торы: “То, что тебе нена-

вистно, не делай другому”), проклинал тех, кто занимается вычислением срока пришествия Мессии (*Сангедрин* 97 б).

Рабби Ионатан лишь стремился покончить с ожиданием пришествия Мессии, говоря: “Для Израиля нет больше Мессии, мы его уже имели давным-давно” (кого же он имел в виду?).

Тем не менее, мессианство продолжалось. Продолжали мечтать и надеяться, описывая муки и последующие радости от пришествия Мессии. Раввины Иоханан, Улла и Рабба преодолели мистику, говоря: “Пусть он придет, но я не желаю его видеть”, отвечая тем, кто высчитывал сроки, мудрствовал о предвечности Мессии и т. п.

Известен самозванец-египтянин, выдававший себя за нового Моисея. Он хвалился, что повторит подвиги Иисуса Навина.

Римские власти видели в этих зачинщиках смут серьезную угрозу для себя. Они вылавливали самозванцев, изгоняли из своих пределов или публично казнили. (Не эта ли участь постигла Иисуса из Назарета?) Однако “мессианские” течения долго не прекращались – благодаря или вопреки гонениям – также после разрушения в 70 г. н. э. иерусалимского Храма и запрещения иудеям даже появляться в Граде Давида.

И все-таки самым выдающимся мессианским движением истории надо считать христианство, которое, по ряду причин овладев великой цивилизованной империей, вскоре превратилось из запретной и гонимой иудейской секты в гонителя других монотеистов, иудеев и мусульман, однако при этом сохранило в недрах церкви иудейское мессианство.

* * *

Саббатай Цъви

В длительном ожидании пришествия Мессии, в исламской османской турецкой империи объявился иудеям как Мессия некий Саббатай Цъви (1626 г., Смирна – 1676 г., Черногория). Он был посвящен в мистическое учение (каббалу) и объявил себя мессией в 1648 г.

К Саббатаю потянулись люди, вдохновленные проповедью и письменной агитацией каббалиста Натана из Газы (1644–1680), который провозгласил Саббатая в 1665 г. долгожданным Мессией. Он осмелился празднование субботы перенести на понедельник (ибо пятница, суббота и воскресенье праздновались другими религиями), нарушил правила “кошерности” пищи (и это в Турции, где следуют аналогичным правилам) и внес изменения в молитвы. Движение распространилось по Средней и Восточной Европе: в России в 1666 г. ожидали мистически исчисленный каббалистами срок пришествия Мессии или конца света. В 1665 г. он был арестован в Константинополе как смутяня, который привлекает множество иностранцев в Турцию. Он был

передан султану, который предложил Саббатаю выбор: смертная казнь или ислам. Саббатай предпочел стать мусульманином, за что раввинат в Константинополе его отлучил от еврейства (актом “херем”).

Но его почитание продолжалось среди евреев, убежденных в том, что он Мессия и что ожидавшиеся признаки прихода Мессии уже имели место. Массовая резня евреев, учиненная главарем (гетманом) казаков Богданом Хмельницким в ходе восстания украинцев (1648 г.) против польских магнатов, была многими истолкована как верный знак приближения Мессии – в облике Саббатая, который изображен на одной гравюре как царь евреев.

Турецкий султан, несмотря на то, что Саббатай принял ислам, отправил его в ссылку в Черногорию, откуда он поддерживал связь со своими многочисленными адептами в немецких городах до самой смерти в 1676 г., оставив глубокий след среди евреев.

* * *

Яков Франк (род. в 1726 г., Королевка, Украина) под влиянием отца и приверженцев Саббатая Цъви принял ислам в Салониках. Он выдавал себя за воплощение (“гилгул”) Элии, Давида, Иисуса, Мохаммада и Саббатая Цъви. Вернувшись из Турции в Польшу, он проповедовал, ссылаясь на мистическую книгу *Зогар* (“сияние”). Считая себя Мессией, он отменил “тору изгнания”. Все традиционные иудейские законы он считал мертвым препятствием на пути к Богу. Мир – это творение зла; чтобы прийти к Богу, надо все “разоблачить”, снять мешающие оболочки путем перехода в другие религии (хотя бы для видимости), с целью основать независимую область в Польше. Совещанием раввинов франкисты были в 1756 г. отлучены от иудейства (“херем”).

При активной поддержке католических сановников Франком были учинены диспуты, *поединки*, против еврейской веры. Фанатики-победители могли грабить и сжигать книги раввинов. В диспутах Франк подтверждал ходкое обвинение в том, что евреи пользуются кровью христиан в ритуальных целях.

Франк затеял массовое крещение своих сторонников-евреев в угоду католическим сановникам. Но по причине его явного невежества и в силу того, что причастие его сторонников святых Тайн, т. е. крещение, сочли мошенническим обманом, Франк был в 1760 г. арестован польскими властями, в Ченстохове. От притязаний на мессианство он не отказался и в тюрьме. При разделе Польши русские власти, заняв город Ченстохов, в 1772 г. освободили Франка из тюрьмы. Крестившись, Франк и многие его приверженцы перестали перед законом быть евреями. Франкисты переселились в район Оффенбах (Германия), где Франк приобрел замок и титул барона. После его кончины 10 декабря 1791 г. общину франкистов возглавила его дочь Ева. После

ее смерти община растворилась, оставив некоторый “мессианский” след в сознании польского населения.

* * *

В XVIII в. еврейская религиозность в Средней и Восточной Европе усилилась под воздействием нескольких хасидских династий, придерживавшихся раввинских традиций, а также разных *цади́ков* (“праведников”) и *хороших евреев* (“гутер ид”), которые приобрели славу в Подолье на Украине, в Польше и в Беларуси, где возродилась старая иудейская секта, так называемые “хасиды” (“набожные”).

После обращения группы последователей Саббатая в ислам, а затем большой группы польских евреев, сторонников Якова Франка, – в католичество, приверженцы мессианства саббатайского толка (но уже без воплощенного “Давида” в роли Мессии) объединились вокруг искренне религиозных людей, занимавшихся изготовлением амулетов.

Таким человеком был Исроэл бен Элиэзер (род. ок. 1700 г.) по кличке “Баал Шем Тов”, сокращенно БеШТ (“обладатель доброго имени”, т. е. Бога) из Меджибожа, которого почитают основателем, вернее, обновителем секты “хасидов”. Он изготавливал амулеты с каббалистическими надписями в качестве средств от болезней, на которые был издавна спрос у женщин. Для них теперь стали издавать религиозные книги на разговорном языке немецких евреев, идиш. Дискуссии рационалистов и мистиков шли именно на этом языке.

Почитатели БеШТа, его впечатляющей личности, образовали небольшой круг активных проповедников мистического учения о вере, о праведной жизни и о набожном поведении в духе средневековой каббалы (традиции). В этом кругу царило ожидание пришествия Мессии. Это направление было неоднократно осуждено в 1770-х гг. как ересь. Однако движение хасидов расширялось, приводя к расколу еврейских общин. От мессианства ни та, ни другая сторона не рискнула отказаться. Хасидское направление было более “простонародным” и ортодоксальным, оно пользовалось поэтому поддержкой и сочувствием. Слабость еврейского образования и светских знаний шла как раз на пользу суеверной интуитивной душевности хасидизма. О “цадиках”, об их чудесах рассказывали много забавных историй. Они слыли ясновидящими, которые непосредственно общаются с богом, ему они передавали просьбы о нуждах хасидов. Они искали близости к Богу, показывая простым людям путь к ней в духе поверхностного мистицизма каббалы...

Сам Исроэл ничего не писал (разве только надписи на амулетах), но наставлял на верный путь устно. В 1770 г. проповедник (“магид”) Бэр из Межерича изложил хасидское “учение”, а Яков Иосеф из По-

лонного в 1780 г. издал новую “хасидскую” книгу с изложением проповедей БеШТа и рассказами о его жизни.

Правнук БеШТа, Нахман из Брацлава в Подолии (1771 г., Меджибож – 1810 г., Умань на Украине), продолжил наставлять слушателей (он излагал свое учение в виде *сказок* в русском лубочном стиле; есть русский перевод).

Местами вокруг старцев, праведников (“цадииков”), наставников хасидского образа жизни, в разных местечках возникали “подворья” сторонников. Более выдающиеся почитались как святые, почти как локальные *мессии*. Образовались “династии”, где мессианское достоинство передавалось по наследству. Это были мессианские вожди, которых почитали и христиане... “Хасидизм” распространился в Польше, России и на сопредельных землях Австро-Венгрии и др.

Противником народившегося движения решительно выступил авторитетнейший Элия бен Шломо (1720–1797), *виленский гаон* (гений), рационалист, который добился в 1781 г., чтобы компетентные раввинские совещания в разных городах отлучили “хасидизм” как опасную ересь. Однако запрет не увенчался большим успехом среди малосведущих и легко манипулируемых масс евреев, хотя *миснагды* (“противники”) были образованнее и более многочисленны.

Так, например, Яков Эмден (1697–1776), ашкеназский ученый раввин, посвятил немало усилий борьбе против явных и тайных сторонников Саббатая Цъви, в лице Ионатана Эйбешютца (1690–1764), моравско-польского каббалиста, главного раввина города Альтоны и соседних с ним Вандсбека и ганзейского Гамбурга. Эйбешютц, как и БеШТ, изготавливал амулеты с надписью заклинаний от недугов, болезней – распространенный промысел среди евреев. Возник острый спор между мистиками и рационалистами о допустимости суеверий. Эйбешютца заподозрили в тайной причастности к саббатайской ереси. Тяжба была длительной, так что обратились за решением к датскому королю (Альтона в то время принадлежала Дании). Король сперва поверил Эйбешютцу, у которого была значительная поддержка в польских землях (там было немало поклонников Саббатая Цъви) и в Гамбурге. Но в дальнейшем Ионатан показался королю подозрительным, тем более что в его владениях некоторые семьи, оставив все (включая могилы предков), стали отправляться в Турцию, чтобы оттуда под водительством Мессии последовать в Иерусалим. Король, как лютеранин, очевидно, разочаровался в Эйбешютце и перешел на сторону Эмдена.⁸

⁸ Немецкие евреи отмежевались от мистиков-хасидов еще до начала просветительской деятельности Мозеса Мендельсона (1729–1786) и движения за гражданскую эмансипацию евреев и их немецкую ассимиляцию.

* * *

В XIX в. начался упадок в учении хасидов, ввиду появления цивилизованных государственных школ. А в XX в., после Первой Мировой войны и революций, наступило разложение хасидизма, завершившееся вместе с массовым уничтожением еврейского населения Европы во время Второй Мировой войны. Центр хасидов переместился в США, в Бруклин, где обустроился хасидский раввин, ребе Мънахем-Мендел Шнеерсон (из Ляды, позже Любавич в Беларуси). До революции он вследствие нескольких доносов на него со стороны еврейских ортодоксов был посажен в тюрьму и находился под следствием, но был освобожден. При молодой Советской власти он вновь был арестован по доносу “слева”. В те годы преступлений против советской власти у гражданина Шнеерсона не нашли, тем более что ему сочувствовали бедняки. Он был отпущен. Ему разрешили покинуть Советскую Россию и выехать в Ригу.

В Западной Европе, в Германии и в Нидерландах, даже в Польше и Литве он успеха не имел, тогда он эмигрировал к своим поклонникам в Америку и обосновался в Бруклине (Нью-Йорк), где развил широкую, но весьма поверхностную деятельность, стремясь вернуть евреев к местечковой набожности позапрошлого века.

Мы являемся современниками великой конвергенции еврейского клерикального движения с вероучением “католицизма”, на почве ожиданий пришествия Мессии как Бога во плоти.

Престарелого “ребе” Мънахем Мендела Шнеерсона его поклонники (по-прежнему так называемые “хасиды”) ХаБаДского, “любовического” толка (есть такое местечко в Беларуси) успели, заручившись решением еврейского американского суда, признать потомком Давида (кстати, праотца всякого Мессии, включая Иисуса), eo ipso – ожидавшимся веками Мессией и наследным царем всех евреев.⁹

Чтобы укрепить и распространить посмертно культ личности главы этого, вероятно последнего религиозного движения среди евреев, эмиссары секты ХаБаД действуют в иудейских общинах, в особенности в детских школах, прививая былую местечковую обрядовую набожность XVIII–XIX вв. детям и взрослым уже современными организационными методами. Успеху этого дела способствуют средства

⁹ Недавно в беседе с вожакom секты ХаБаД, т. е. сторонников “мудрости” (*Хохма*), разума (*Бина*), знаний (*Даат*), раввином Быстрицким, питомцем хасидов, он ответил на мой вопрос об отношении Шнеерсона к династии Давида, что ребе состоял в родстве с раввином Лёв в Праге, творцом “голема” из глины, которого он при помощи камеи оживил. А этот легендарный раввин точно был потомком Давида.

денежного фонда в Америке, накопленного из пожертвований. Эта крепкая организация добивается на всем свете обращения бывших советских людей, по-еврейски и религиозно вообще непросвещенных, но алчущих некой “духовности”, имеющих отдаленные три поколения “еврейские корни”, проживающих, между прочим, и в Петербурге. Этих посланцев легко заметить по их старопольской одежде, по широкополым черным фетровым шляпам староиспанского покроя и по нестриженным бородам; шляпы они носят и в помещениях (где нет дождя), и даже когда греет солнце, как в Израиле. Это они считают одеждой, завещанной богом Моисею, тогда как окружающие нееврейские люди признают ее “профессиональным” национальным богоугодным одеянием. Противники хасидизма иронически называют эту-кую внешность словами *цлэм элэким* (“образ Божий”).

Так как в могиле усопшего Шнеерсона его тела не обнаружено, то многие хасиды в англосаксонских странах и в Израиле утверждают, что ребе Мънахем Мендел (“блаженной памяти”) поднялся на небо, где дожидается как Мессия своего часа, чтоб возглавить пешком поход воскресших после смерти евреев в Иерусалим. Дальше некуда!

А пока я прощаюсь с Вами, дорогие коллеги и слушатели, благодарю за внимание и терпение. Ite, missa est (ступайте – заседание окончено), шалом, мир Вам! Pax vobiscum!

Исидор Левин
Гамбург

The paper examines messianic expectations and ideas through the ages, from their beginning in the period of the First Temple through the later Jewish religious movements, to the rise of Christianity and to the Modern era. It includes short biographies of pseudo-Messiahs within the Diaspora in the Middle Ages and Early Modern period and concludes with an analysis of messianic ideas in modern Judaism.

СЛОВО ЕФРЕМА СИРИНА ОБ ИОСИФЕ ПРЕКРАСНОМ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПАЛЕЙНЫХ ТЕКСТАХ*

*Слово Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном*¹ (далее – *Слово*) являлось одним из самых распространенных на Руси переводных текстов. Принадлежность *Слова* к уставным чтениям (оно читалось в первые три дня Страстной седмицы), с одной стороны, и его удивительная поэтичность – с другой, определили популярность памятника на Руси и – как следствие – большое количество дошедших до нашего времени его списков, прежде всего в составе *Паренесиса* Ефрема Сирина и *Златоуста*.

Еще В. М. Успенский указал на использование *Слова Толковой Палеей*, при этом, правда, саму *Толковую Палею* он считал памятником переводным.² Расширивший источниковедческие наблюдения Успенского В. М. Истрин исходил уже из того, что *Толковая Палея* – произведение русское, а содержащийся в нем текст *Слова* является славянским переводом. В центре занятий Истрина *Словом* стоял вопрос движения этого текста от так называемой Коломенской редакции *Толковой Палеи* к ее Синодальной редакции. Напомню, что в настоящее время эти редакции рассматриваются в качестве отдельных памятников и называются соответственно *Толковой Палеей* и *Полной Хронографической Палеей*. Особенность *Полной Хронографической Палеи* состоит, среди прочего, в том, что некоторые тексты – и в том числе *Слово* – представлены в ней в более полном по сравнению с *Толковой Палеей* виде.

Развивая схему, предложенную Н. С. Тихонравовым, Истрин обосновал следующее соотношение палей: первоначальный текст представлен в *Толковой Палее*, а уже от этого памятника произошла

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ № 09-04-00098 а.

¹ Поясняя выбор темы для сборника в честь нынешнего юбиляра, позволю себе несколько слов мемуарного свойства. В конце 1980-х – начале 1990-х годов мне в составе группы филологов (в нее входили О. В. Панченко, Т. Р. Руди, С. Я. Сендерович, Е. М. Шварц и др.) посчастливилось читать греческие тексты под руководством Александра Константиновича Гаврилова. Первым прочитанным нами текстом была, если мне не изменяет память, история Иосифа Прекрасного из *Книги Бытия*. Последующие обращения к теме Иосифа оказались для меня в значительной мере продолжением этого чтения.

² В. М. Успенский. *Толковая Палея* (Казань 1876) 79–80.

Полная Палея.³ Предложенное Истриным объяснение отношений между палейными редакциями натолкнулось на решительные возражения со стороны К. К. Истомина, считавшего, что первичной была *Полная Палея*; впоследствии на ее основе был создан некий текст, предшествовавший *Толковой Палее*, и уже от этого текста произошли *Толковая Палея* и *Краткая Хронографическая Палея*.⁴ В центре данного спора стоял вопрос: распространила ли *Полная Палея* предшествовавшую ей *Толковую Палею* посредством дополнительных источников (позиция Истрина) или, наоборот, *Толковая Палея* стала результатом сокращения *Полной Палеи* (позиция Истомина)?

Одним из самых сильных аргументов Истрина было его наблюдение относительно общих для *Толковой Палеи* и *Полной Палеи* текстов, которые в последней более пространны. Сравнивая полный текст *Слова* из *Паренесиса* с аналогичными текстами *Полной Палеи* и *Толковой Палеи*, Истрин отметил следующую особенность: в тех случаях, когда фрагменты *Полной Палеи* совпадали с фрагментами *Толковой Палеи*, они отличались от аналогичных фрагментов полной версии текста Ефрема Сирина. Тогда же, когда тексты *Полной Палеи* превышали объем соответствующих текстов *Толковой Палеи*, они, напротив, совпадали с полной версией. Из этого следовало, что тексты источников изменяла только *Толковая Палея*, а *Полная Палея* включала свои источники без изменений. Именно поэтому те фрагменты указанных источников, которые *Полная Палея* заимствовала из *Толковой Палеи*, совпали с последней во всех изменениях сравнительно с полной версией памятника, в то время как фрагменты, которые заимствовались из полной версии, этой версии всецело и соответствовали.⁵

Истомин обвинял Истрина в том, что тот заставляет древнерусского книжника проделывать трудную работу там, где можно было обойтись гораздо более простыми средствами. Истомину казалось маловероятной возможность того, что книжник, имея в руках и *Толковую Палею*, и ее источники, стал бы сверять одно с другим в поисках

³ В отличие от Н. С. Тихонравова, говоря о *Толковой Палее* и *Полной Палее*, В. М. Истрин отказался от выделения промежуточного между ними типа (речь идет о списках, сверх обычного текста *Толковой Палеи* содержащих также *Откровение Авраама*) и рассматривал его как один из вариантов *Толковой Палеи*. См.: В. М. Истрин. *Редакции Толковой Палеи* (СПб. 1907) 5.

⁴ К. К. Истомин. К вопросу о редакциях *Толковой Палеи*. VIII // *Известия Отделения русского языка и словесности* 18 (1913): 1, 167–172. Полную библиографию этого спора см.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. (Л. 1987) 287–288.

⁵ В. М. Истрин. Из области древнерусской литературы. IV. Редакции *Толковой Палеи* // *Журнал Министерства народного просвещения* (1906) 235–237.

лакун и несоответствий. Исследователю представлялось, что “та работа, которую г. Истрин заставляет проделывать компилятора хронографического типа Палеи, возможна только в теории, а на практике она положительно-таки невысказима”.⁶ Гораздо легче, по мнению Истомина, компилятору было бы просто переписать эти источники, не утомляя себя работой по сопоставлению с *Толковой Палеей*. С точки зрения оппонента Истрина, предположить обратное взаимоотношение палей (т. е. то, при котором *Толковая Палея* явилась сокращением *Полной Палеи*) было бы гораздо более разумно и убедительно.

Вопрос о том, какой из памятников первичен – *Толковая Палея* или *Полная Палея* – решается на материале целого ряда вошедших в них источников и по большому счету не является темой настоящего сообщения.⁷ Вместе с тем, оставаясь в пределах объявленной темы, невозможно, как это будет видно далее, не касаться и проблемы взаимоотношения палей.

Если обратиться к тексту *Слова об Иосифе* в рукописи Погодинского собрания РНБ, № 1435 (далее – Погод.) – а именно эта рукопись, судя по всему, представляет вариант, наиболее близкий к оригиналу *Полной Палеи* – можно сделать вывод, что текст Ефрема восходит там к известному переводу, выполненному в эпоху царя Симеона. В своих сопоставлениях я основывался на издании Г. Бойковски и Р. Айтцетмюллера,⁸ которое, невзирая на критику греческой его составляющей (оно воспроизводит издание Ассемани),⁹ остается единственной реальной возможностью делать заключения – по крайней мере, предварительные – об оригинале перевода. Несмотря на определенное отличие версии *Слова в Полной Палее* от его версии в древнейших списках *Паренесиса*, особенности палейного текста не указывают на его связь с каким-либо другим переводом. Порой в палейном тексте встречаются чтения, которые можно счесть ошибками: “от предѣль” (Погод., л. 101 об.) вместо “от прадѣль” – ἐκ προῶνων πατέρων (*Паренесис*, с. 298), “призывающи” (Погод., л. 108) вместо “призира-

⁶ К. К. Истомин. К вопросу о редакциях *Толковой Палеи*. I // *Известия Отделения русского языка и словесности* 10 (1905): 1, 151.

⁷ О взаимоотношениях палей и полемике вокруг этого вопроса см. подробно: Е. Г. Водолазкин. Как создавалась *Полная Хронографическая Палея*. Часть 1 // *ТОДРЛ* 60 (2009) 327–353.

⁸ G. Bojkovsky, R. Aitzetmüller (Hrsg.). *Paraenesis. Die Altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers IV* (Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris 26 [Freiburg – Breisgau 1988]) 282–353. В дальнейшем страницы этого издания указываются в тексте.

⁹ См.: F. Thomson. The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus // *Palaeobulgarica* IX (1985): 1, 124–130; И. Орген. *Паренесис Ефрема Сирина: К истории славянского перевода* (Upsala 1989) 73–74.

ючи” – παρὰ τὴν οὐσίαν (Паренесис, с. 314), но чаще речь идет о сознательной правке без обращения к греческому оригиналу.

Правка служит пояснению текста и отражает по меньшей мере два слоя. Верхним слоем можно назвать чтения той редакции Слова, которая содержится в *Полной Палее*, в противоположность чтениям текстов Слова в составе *Паренесиса* и *Златоуста*: “его” (Погод., л. 107 об.) вместо “унаго” – τοῦ νέου (Паренесис, с. 314), “увѣдавъ” (Погод., л. 112) вместо “слышавъ” – ἤκουσε (Паренесис, с. 332) и др. В *Паренесисе* и *Златоусте* жена Потифара говорит Иосифу: “Дерзьни и на мя, да наслажюся азъ твоя *красоты*, наслади же ся и ты моя *доброты*”, что соответствует греческому θαρσαλέως μοι πρόσελθε· ἀπολαύσω ἐγὼ τοῦ σοῦ κάλλους εἰς κόρον· κορέσθητι δὲ καὶ σὺ αὐτὸς ἐμῆς εὐμορφίας (Паренесис, с. 328). В то же время в *Полной Палее* читаем: “Дерзьни на мя, да наслажюся азъ твоя *доброты*, наслади же ся и ты моя *красоты*” (Погод., л. 108 об.) Интересно, что здесь русский книжник в известном смысле исправляет греческий текст. Оппозиция *доброта* / *красота* довольно точно отражает оппозицию τὸ κάλλος (слово, обозначающее красоту как внешнюю, так и духовную) / ἡ εὐμορφία (красота наружная), использованную в греческом тексте. В данном контексте такое употребление слов представляется книжнику неправомерным, и он меняет слова местами, соотнося “доброту” с Иосифом, а “красоту” – с женой Потифара. В случае, когда речь идет о том, что жена Потифара изливает на Иосифа “ядъ нечистый” – τὸν ἰὸν τῆς ἀσελγείας (‘яд разнузданности’; Паренесис, с. 314) – редактор, имея, очевидно, в виду, что далее по тексту Иосифу будет предложена отравленная пища, находит вполне изящный вариант: “ядъ нечисту” (Погод., л. 108).

Более ранний слой исправлений отражен в общих чтениях *Полной Палеи* и *Златоуста* в противоположность ранним спискам *Паренесиса*: “добрыи старче” (Погод., л. 101 об.) вместо “добрыи мои отче” – καλὲ πάτερ (Паренесис, с. 296). В ряде случаев исправления касаются не слишком, с точки зрения редактора, удачных выражений, которые можно было улучшить без особого вмешательства в текст. Так, вместо “яко горе мрътвьца погребень есмь” – ὅτι νεκροῦ τεθαμμένον οὐκ ἀμείνων εἰμὶ ἐγὼ (Паренесис, с. 296), где сравнительная степень “горе” может быть не сразу верно воспринята, он ставит “яко же бо мертвецемъ подобень погребень быхъ” (Погод., л. 101 об.). В *Паренесисе* измаильтяне говорят Иосифу: “Отбѣжати хочещи от нас и намъ унывшемъ”.¹⁰ Цитированная фраза соответствует греческому

¹⁰ Замечу, что издателями этот текст неверно понят как *willst du uns entfliehen und uns in Verlegenheit bringen*. “И” в славянском тексте не является союзом, а потому в данном случае перед нами – “дательный самостоятельный”.

ἀποφυγεῖν βούλει ἡμῶν ῥαθυμησάντων (*Паренесис*, с. 304). Редактор *Слова* находит более естественное объяснение: “отбѣжати хочеть от нас, намъ уснувшимъ” (Погод., л. 102 об.). Описывая обращение Иосифа к отцу, *Слово в Паренесисе* использует выражение “и стоя любовью”, что передает καὶ στενάζων ἐκ βάθους τῆς καρδίας αὐτοῦ (*Паренесис*, с. 318). Возможно, выражение “и стоя любовью” было сочтено излишне экспрессивным, результатом чего явилась его замена на “истинною (*Златоуст*: “истою”) любовью” (Погод., л. 108 об.), тем более, что такую замену подсказывало и графическое сходство.

Совпадение *Полной Палеи* и *Златоуста* в ряде вторичных чтений позволяет рассматривать последний как наиболее вероятный путь попадания *Слова* в *Полную Палею*. Кроме того, в *Полной Палее*, подобно *Златоусту*, в заглавии *Слова* не упоминается авторство Ефрема Сирина, причем в двух заглавиях есть сходство. *Златоуст*: “В понедельник святых Страстных недели Слово о Прекрасномъ Иосифе, како продаша его братья зависти ради, како царствова въ Египтъ. Благослови, отче”.¹¹ *Полная Палея*: “О Прекрасном Иосифѣ, егоже братия продаша завистию” (Погод., л. 100).

В прояснении истории движения *Слова* от одного палейного вида к другому решающую роль сыграла рукопись Барсовского собрания ГИМ, № 619 (далее – Барс.). Но этим дело не ограничивается. Текст *Слова* в Барс. предоставил ключ к раскрытию тайны взаимоотношения *Толковой* и *Полной Хронографической палей* – предмете вот уже более чем столетнего спора. Если мы посмотрим на соответствующие листы Барс., то увидим целый ряд значков против выписанных подряд толковательных фрагментов *Толковой Палеи*. Такие же значки обнаруживаются спустя десяток листов, где помещен текст *Слова Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном*, перемежающийся время от времени с текстом *Книги Бытия*. Если мы соединим отмеченные значками тексты друг с другом, мы получим текст *Полной Палеи*:

Барсовский список, л. 44 а	Барсовский список, л. 53 в	Полная Хронографическая Палея
А еже рече “свести старость его во адъ”, от Ияковля племени родися Господь нашъ Иусъ Христось, сый старостью прежде вѣкъ, то бо съниде во адъ и преле-	Заклинаше я Богомъ живымъ отецъ своихъ, они же не послушаша его. ◎ Въвергоша и в ров, ¹² Бога не боящся, а оному емлющуся за ноги всѣхъ и плачущюся, и	Заклинаше я Богомъ // живымъ отецъ своих, они же не послушаша его. И въвергоша и в ровъ, не имущъ воды, Бога не боящся, а оному емлющуся за ноги всѣхъ и пла-

¹¹ РНБ, собр. М. П. Погодина, № 947, л. 87 а.

¹² Над строкой в рукописи вставлено из ТП: “не имущъ воды”.

Барсовский список, л. 44 а	Барсовский список, л. 53 в	Полная Хронографиче- ская Палая
стью падшагося Адама возведе, ту же с ним и великия патриархы, то бо Господь наш и само-го Иякова изведе. © Тако же и Христа в новѣмъ гробѣ, от него-же въскрес безъ истлѣ-ния. Възърѣвше же бра-тья Иосифова видѣша, и се купци грядяху въ Египеть.¹³	глаголющу: “Помилуи-те мя, братье моя”. Въвержень же ими в ровь, горкими слезами и плачемъ велиимъ лю-тымъ плача самого отца въздыханьи же неже-релными: “Прозри, отче Иякове на приключше-ся чаду твоему...”¹⁴	чющюся, и глаголющу: “Помилуите мя, братия моя”. Тако же и Христа в новѣмъ гробѣ, от него-же въскресе безъ истлѣ-ния. Въврѣжень же ими в ровь, горкими слезами и плачемъ лютымъ плача самого отца въздыхан-ми нежерелными: “Призри, отче Иакове, на приимогышееся чяду твоему...”¹⁵

Но самым, на мой взгляд, примечательным в рассматриваемом фрагменте Барсовского списка является запись древнерусского книжника, открывающая рассказ об Иосифе: “Се же написаю вам, отчи и братье, понеже не исправихъ словесе о Иосифѣ Прекраснемъ. Не написахъ бо к жидовину ни единого словесѣ. Того ради тамо исписахъ знаменья у стиховъ, сдѣ же тако же. Вы же гдѣ обрящете каково знаменье, то сдѣ того же смотрите” (л. 43 в). Эта запись приоткрывает нам механику создания компилятивных текстов. Кроме того, в ней констатируется отсутствие новых в сравнении с используемыми текстами обличений – факт, неоднократно отмечавшийся исследователями (при этом наличие обличений казалось книжнику настолько важным, что они брались из предыдущей палейной редакции – *Толковой Палеи*: именно их касается разметка). Наконец, обращение “отчи и братье” свидетельствует, по всей видимости, в пользу монастырского происхождения текста.

В свое время Истрин сделал вывод о том, что “вся история Иосифа принадлежит одному редактору, который одновременно имел все указанные источники и по ним составлял свой труд”.¹⁶ Это в целом правильное положение теперь можно уточнить. Первым этапом работы редактора было составление компиляции на основе преимущественно *Слова Ефрема Сирина* и *Книги Бытия*. Можно было бы полагать, что составление этого текста не имело к палеям никакого отношения и текст был заимствован в готовом виде, но это не так.

¹³ Ср.: *Палая Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.* (М. 1892) Стб. 340, 5–16.

¹⁴ Ср.: *Paraenesis* 296.

¹⁵ РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1435, л. 101–101 об.

¹⁶ Истрин. *Указ. соч.* 77.

Против такого предположения говорит несколько вкраплений в этот текст из *Толковой Палеи*, причем вкраплений нетолковательного характера. На втором этапе – и этот этап отражает приписка редактора – было принято решение включить палейные толкования, что и было сделано.

Вопреки предположениям Истомина, составитель (составители?) *Полной Палеи* не пошел по легкому пути. На первом этапе тексты сопоставлялись между собой тщательнейшим образом – в буквальном смысле пословно. Если учесть, что и Ефрем Сирин, и *Толковая Палея* в определенных фрагментах своего повествования фактически цитируют *Книгу Бытия*, создание сводного текста, где порой в пределах одной фразы отражены все три источника, было трудом виртуозным. Редактура этого текста, впоследствии соединенного с толкованиями, говорит о производившем ее книжнике как о человеке, тонко чувствующем противоречия. Так, в эпизоде, когда неузнанный братьями Иосиф угрожает оставить Вениамина у себя, его умоляют Вениамина отпустить. Согласно *Книге Бытия*, это делает Иуда, в тексте же Ефрема Сирина, который создатель *Полной Палеи* здесь использует, – Рувим. Вслед за этим в *Полной Палее* процитирован фрагмент *Книги Бытия*, где та же просьба высказывается Иудой, так что просящих оказывается как бы двое. Между тем, это вовсе не недосмотр составителя, а его стремление к гармонизации двух источников. Об этом свидетельствует следующая спустя несколько строк фраза: “Слышав же Иосифъ словеса Рувимова и Июдина...”. В другом эпизоде, когда Иосиф, открывшись братьям, отправляет их за Иаковом, в *Полной Палее* сказано, что он “написа ... грамоту”, хотя источники ни о чем подобном не упоминают. Вставка становится понятной, когда ниже по тексту братьям в доказательство своей правдивости приходится предъявлять “книги от Иосифа” (текст здесь дан по *Толковой Палее*).

Делом второго этапа было соединить созданный текст с толкованиями на основании разметки. Здесь тексты еще раз внимательно сопоставлялись, поскольку разметка лишь соединяла необходимые фрагменты между собой. Окончательная “подгонка” текстов происходила уже при создании нового списка на основании Барс. Более того, несмотря на то что при сведении текстов учитывалась разметка на полях Барс., в руках составителя находился и отдельный список *Толковой Палеи* (об этом говорит включение фрагментов фраз, опущенных в Барс.). Вместе с тем, столь сложная работа просто не могла быть выполнена без шероховатостей. Так, в тексте *Полной Палеи* получилось все-таки, что измаильтяне дважды отвечают Потифару на его вопрос об Иосифе.

Рассмотрев особенности работы с текстом *Слова в Полной Палее*, скажу два слова о месте последней в процессе создания палейных

редакций. Исследование Барс. позволило мне установить, что он является черновиком *Полной Палеи* в самый ранний период ее создания (формирование *Полной Палеи* было, на мой взгляд, процессом многоступенчатым). Барс. – а, стало быть, и *Полная Палея* – был создан на основании *Толковой Палеи* (списка типа РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 68/1145) путем вторичного (более полного) включения источников, прежде уже использованных при составлении *Толковой Палеи*, а также привлечения новых. Барс. отражает тот этап развития палейных текстов, когда дополнения к тексту *Толковой Палеи* были уже произведены, но не были еще прибавлены фрагменты библейских книг, повествующих об истории после Соломона, а также хронограф, а именно – текст 3-й редакции Хронографа по Великому Изложению, первого, по всей видимости, русского хронографа.¹⁷

Что до палейного текста об Иосифе Прекрасном, то он, вероятнее всего, создавался тогда, когда концепция *Полной Палеи* ее составителям была еще не вполне ясна. Я полагаю, что первоначальный замысел не предполагал развернутых толкований. Какие-то обстоятельства нарушили этот план, и к готовой компиляции, состоящей из *Слова Ефрема Сирина*, *Книги Бытия* и чисто повествовательных фрагментов *Толковой Палеи*, были все же добавлены палейные толкования. Этот момент и отражает сохранившаяся в Барс. запись редактора (составителя).

Можно догадываться, что на определенном этапе подготовки *Полная Палея* готовилась стать чем-то вроде *Краткой Хронографической Палеи*, т.е. текстом, почти полностью лишенным толкований. Есть веские основания полагать, что *Краткая Хронографическая Палея* была создана всего лишь одним-двумя десятками лет позднее *Полной Палеи* – то есть, в первой трети XV в., причем в том же самом кругу новгородских книжников.¹⁸ Создав *Полную Палею*, огромную, но в жанровом смысле совершенно неоднородную компиляцию, новгородские книжники приступили к созданию на основе тех же источников принципиально иного произведения – *Краткой Хронографической Палеи*. С точки зрения жанрового единства *Краткая Хронографическая Палея* оказалась безупречной. От начала и до конца она была составлена как классический хронограф.

Е. Г. Водолазкин
ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)

¹⁷ См.: О. В. Творогов. *Древнерусские хронографы* (Л. 1975) 20.

¹⁸ Водолазкин Е. Г. Редакции Краткой Хронографической Палеи // *ТОДРЛ* 56 (СПб. 2004) 164–180.

Der Sermon von Ephräm dem Syrer über den Schönen Joseph, der in die Texte der altrussischen *Paleja*-Formen aufgenommen wurde, gehörte zu den in der Rus' am weitesten verbreiteten Übersetzungstexten. Eine Analyse der *Paleja*-Versionen dieses Sermons ergab, dass die Texte Ephräms in den *Palei* ungeachtet gewisser Eigentümlichkeiten auf die bekannte bulgarische Übersetzung aus der Zeit des Zaren Simeon zurückgehen. Besonderheiten im Text des Sermons erlauben, den Beweis dafür zu führen, dass die *Polnaja Chronografičeskaja Paleja* auf der *Tolkovaja Paleja* aufbaut, letztere also der ersteren zeitlich vorangegangen sein muss. In dem Artikel wird darüber hinaus begründet, weshalb die Handschrift Nr. 619 aus der Sammlung Barsov des Staatlichen Historischen Museums Moskau eine Rohfassung der *Polnaja Chronografičeskaja Paleja* darstellt.

МАГИЧЕСКИЙ КВАДРАТ, или ПРИКЛЮЧЕНИЯ СВЯТОГОРЦА В РОССИИ (из истории русско-афонских связей XVII в.)

В конце восьмидесятых годов А. К. Гаврилов откликнулся на просьбу Д. С. Лихачева научить молодых аспирантов его Отдела чтению древнегреческих текстов. Занятия длились несколько лет, дружба и ученичество – уже четверть века. Общение с А. К. Гавриловым оказалось бесценным даром для целого поколения тогдашних молодых медиевистов Пушкинского Дома (к числу которых относится и автор этих строк), во многом определило их научное мировоззрение, привило особый филологический взгляд на мир. Любовь к Гоголю и симпатия Александра Константиновича к малороссийской культуре подсказали тему настоящей статьи, посвященной приключениям святогорца-малоросса в России.

В октябре 1663 г. к опальному патриарху Никону в Новый Иерусалим приехал посланец Святой горы архимандрит Феофан. Он привез московскому патриарху грамоту от 20 афонских монастырей и мощи священномученика Власия.¹ Согласно преданию, сохранявшемуся в Воскресенском монастыре, архимандрит Феофан привез Никону также копию с чудотворной иконы *Троеручицы*.² Патриарх Никон торжественно встретил гостя, умыл ему ноги и совершил вместе с ним торжественное богослужение. С иконы же *Троеручицы* стали делать списки, которые впоследствии разошлись по всей России.³

¹ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 8, л. 4–5.

² Г. М. Зеленская. *Святыни Нового Иерусалима* (М. 2002) 201. Согласно разысканиям Н. П. Чесноковой, копия с хиландарской иконы *Троеручицы* была доставлена в Москву летом 1661 г. иверскими монахами, но дяки Посольского приказа не разрешили передать ее патриарху Никону без царского указа (Н. П. Чеснокова. Икона Богоматери *Троеручицы* из афонского Хиландарского монастыря для московского патриарха Никона // *VIII Филевские чтения. 16–19 февраля 2003 г.* [М. 2003] 86–88; eadem. Реликвии христианского Востока в России в сер. XVII в.: По материалам Посольского приказа // *Вестник церковной истории* 2 [2007] 91–101). Привезенная икона, по-видимому, оставалась в греческом Никольском монастыре в Москве до 1663 г., пока прибывший в Москву архимандрит Феофан не вызвался отвезти ее патриарху Никону.

³ Память о принесении архимандритом Феофаном копии чудотворной афонской иконы сохранилась в *Сказании об иконе Богородицы Троеручицы*, дошедшем

В Москву архимандрит афонского Кастамонитова монастыря прибыл в июне 1663 г., поселившись в Никольском греческом монастыре. Поездку к Никону он совершил самовольно, без разрешения царя Алексея Михайловича (который в это время желал скорейшего низложения Никона с патриаршего престола). Этот поступок вызвал недовольство царя; Феофана вызвали в Посольский приказ, и дьяк Алмаз Иванов сделал ему строгое внушение.⁴ В декабре 1663 г. Феофана обвинили в “лазутчестве” в пользу гетмана Потоцкого и сослали в Кирилло-Белозерский монастырь.

Кем же был архимандрит Феофан? И как сложилась его дальнейшая судьба?

Источники сведений об архимандрите Феофане

Сведения об архимандрите Феофане сохранились в Архиве Посольского приказа в Москве в фонде *Сношения России с Грецией* в специально заведенном на него “деле”.⁵ В 1883–1885 гг. материалы этого “дела” получили известность благодаря трудам церковных историков митрополита Макария Булгакова и Н. Ф. Каптерева.⁶ В 1886 г. “Дело об архимандрите Афонской горы Феофане” было опубликовано в *Чтениях* Общества истории и древностей Российских.⁷ В 1883 г. архимандрит Леонид Кавелин опубликовал “Рассказ архимандрита Феофана о святогорских монастырях”, написанный во время кирилловской ссылки.⁸

В 1914–1918 гг. фигура архимандрита Феофана оказалась в поле зрения С. К. Богоявленского, работавшего в Московском Главном Ар-

до нас в нескольких списках. (Загл.: *Описание о иконъ Пресвятыя Богородицы Одигитрии Троеручицы. Принесена бысть святая икона Пресвятыя Богородицы из Афонския горы архимандритомъ Феофаномъ лѣта 7172-го году мѣсяца октября въ 16 день*). Перечень их указан в работах: А. Ebbinghaus. *Die altrussischen Marienikonen-Legenden* (Slavische Veröffentlichungen 70, Berlin 1990) 63 Anm. 55; I. Bentshev. *Bibliographie der Gottesmutterikonen* (Bonn 1992) 251–253; Idem. Die “Dreihändige” Gottesmutterikone im Hilandar-Kloster auf Athos // *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 3 (1993) 46–52.

⁴ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 8, л. 2–3.

⁵ Там же, д. 9 и 9 а.

⁶ Макарий (Булгаков), митроп. *История Русской Церкви*. Кн. 7. Т. 12 (М. 1996) 227–229; Н. Ф. Каптерев. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях* (М. 1914) 191–192.

⁷ Из рукописей Е. В. Барсова: Дело об архимандрите Афонской горы Феофане, приезжавшем в Россию за сбором и заподозренном в шпионстве 1664 г. // *ЧОИДР* 1 (1886): V, 16–30.

⁸ Леонид (Кавелин), архим. *Рассказ о святогорских монастырях архимандрита Феофана (Сербина), 1663–1666* (СПб. 1883).

хиве Министерства иностранных дел. Готовя к публикации акты, связанные с осадой Соловецкого монастыря в 1668–1676 гг., он поместил среди них и челобитную соловецкой братии царю Алексею Михайловичу о побеге ссыльного афонского архимандрита Феофана с двумя его товарищами 1 октября 1668 г. и о гибели их в Белом море.⁹ Этот документ недавно был вновь опубликован О. В. Чумичевой,¹⁰ поскольку издание *Соловецких актов*, подготовленное С. К. Богоявленским, сохранилось лишь в нескольких экземплярах и большинству исследователей осталось неизвестным.¹¹

О. В. Чумичева нашла еще несколько важных документов о побеге Феофана с Соловков, но, к сожалению, неверно их интерпретировала. Она предположила, что Феофан был грек, что на Соловки он был сослан еще в 50-е гг. XVII в. (в действительности он попал туда в 1666 г.) и что он “активно участвовал” в Соловецком восстании, будучи связан со старообрядческой оппозицией реформам патриарха Никона.¹² Она предположила также, что Феофан бежал с Соловков для того, чтобы “распространять в Поморье или еще шире идеи восстания”.¹³ Все эти ошибочные догадки связаны с непониманием того, что среди сосланных на Соловки “греков” и “киевлян” не было, да и не могло быть, “старообрядцев”, т. е. последователей церковного обряда московского образца.

Особую известность имя архимандрита Феофана приобрело в связи с греческой *Псалтырью* Максима Грека (РНБ, Соф., № 78), которую Феофан читал в библиотеке Кириллова монастыря и колофон которой перевел на церковнославянский язык.¹⁴ Впервые об этой книге и колофоне Максима Грека упомянул известный библиограф митропо-

⁹ *Соловецкие акты* (Б. м., б. г.) 111–112.

¹⁰ О. В. Чумичева. *Соловецкое восстание (1667–1676 гг.)* (Новосибирск 1998) 191.

¹¹ Типография, в которой были набраны *Соловецкие акты*, была закрыта в 1918 г. из-за разрухи и гражданской войны, а уже набранные чистые листы переданы в Археографическую комиссию (см.: *ЛЗАК за 1919–1924 гг.* 32 [Пг. 1923] 8–9, 26). Отдельные экземпляры этого издания сохранились в крупнейших научных библиотеках страны. Один из них находится в библиотеке Института русской литературы РАН (куда он был передан в составе личной библиотеки писателя А. П. Чапыгина), другой, как сообщила мне Е. М. Юхименко, хранится в библиотеке РГГУ.

¹² Чумичева (прим. 10) 60, 164.

¹³ Там же, 61.

¹⁴ *Псалтырь* Максима Грека привез в Кириллов монастырь священник Сильвестр (знаменитый автор *Домостроя*), который принял там постриг в 1560 г. (см.: Н. Н. Розов. Библиотека Сильвестра (XVI век) // *Исследования источников по истории русского языка и письменности* [М. 1966] 191–205).

лит Евгений Болховитинов.¹⁵ В дальнейшем Псалтырь Максима Грека привлекала внимание многих исследователей. В 1880 г. ее археографическое описание выполнил архимандрит Амфилохий, затем в 1882 г. – А. С. Родосский.¹⁶ Анализом ее почерков занимались архим. Амфилохий, Б. Л. Фонкич и Н. В. Сеницына;¹⁷ изучением глосс и записей лингвистического характера (рядов греческих омофонов, таблиц склонения артиклей и местоимений, рядов синонимов) – Л. С. Ковтун.¹⁸

Особое внимание исследованию записи Максима Грека и ее переводу уделил Б. Л. Фонкич.¹⁹ Приведем оба текста (рис. 1).*

Вверху листа рукой Максима Грека написано киноварью:

† Ἐγράφη τὸ παρὸν Ψαλτήριον ἐν πόλει Τφέρῃ χειρὶ πόνῳ μοναχοῦ
τινος ἀγιορείτου βατοπεδηνοῦ Μαξίμου τοῦνομα, κατὰ τὸ μῆ^{ον} ἔτος
τῆς ὀγδόης χιλιοστούς, ἀναλώμασι Βενιαμὶν τοῦ εὐλαβεστάτου
ἱεροδιακόνου καὶ ἱεροφύλακος τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Τφέρης
κυρίου Ἀκακίου. Οἱ ἀναγινώσκοντες μὴ καταγινώσκετε τοῦ γρά-
ψαντος, εἴ που τὶ τῆς ὑγιοῦς γραφῆς ἤμαρται αὐτῷ, ἀνθρώπινον γὰρ
τὸ ἁμαρτάνειν καὶ κοινὸν ἀτύχημα. Ἐρρώσθε ἐν κυρίῳ καὶ εὐχεσθε
ὕπερ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ. †

Ниже помещен перевод этой записи на церковнославянский язык (выполненный почерком архимандрита Феофана):

† Толкование подписи Максима Грека и святогорца, инока обители
Ватопедский. Написася сия Псалтирь во градѣ Твери рукою и болѣз-
нию монаха нѣкоего святогорца монастыря Ватопедскаго, именемъ
Максима, во время убо оно текущи лѣту седмой тысящи наворачаемѣй,

¹⁵ Евгений (Болховитинов), митрополит. *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви II* (СПб. 21827) 39–40.

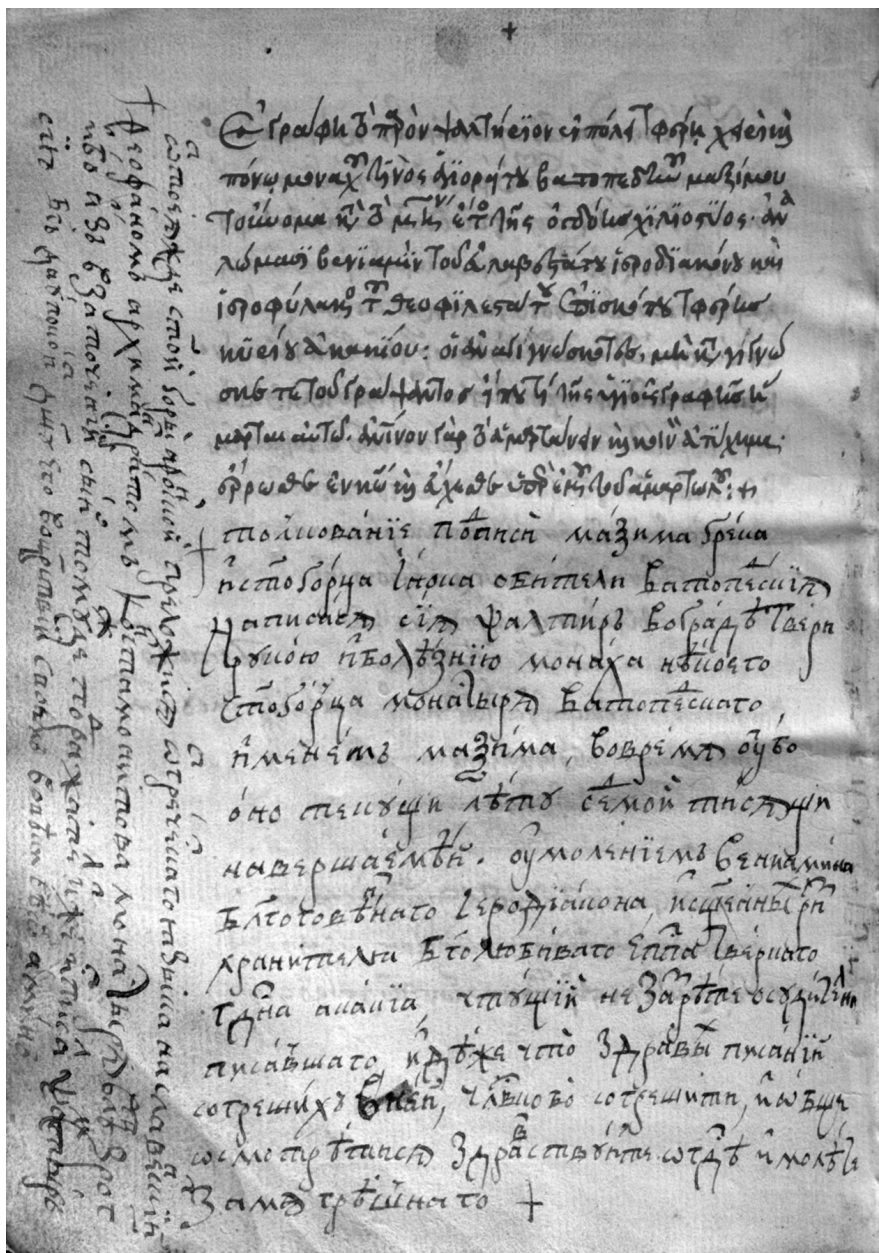
¹⁶ Амфилохий, архим. *Палеографическое описание греческих рукописей XV–XVII века определенных лет* (М. 1880) 4, 52–55, табл. XVI; А. С. Родосский. К материалам для истории славяно-русской библиографии. 3. Автограф преп. Максима Грека // *Христианское чтение* 2 (1882): 9–10, 609–615.

¹⁷ Амфилохий, архим. *Указ. соч.*, 52–55, табл. XVI; Б. Л. Фонкич. Русский автограф Максима Грека // *История СССР* (1971): 3, 153–158; Н. В. Сеницына. *Максим Грек в России* (М. 1977) 28–43, 71 рис. 6–9.

¹⁸ Л. С. Ковтун. *Лексикография в Московской Руси XVI – начала XVII в.* (Л. 1975) 25–35.

¹⁹ Б. Л. Фонкич. Новый автограф Максима Грека // *Byzantinoslavica* 1 (1961) 79–81; idem. *Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв.: Греческие рукописи в России* (М. 1977) 45–47, 49.

* Благодарю сотрудников Лаборатории кодикологических исследований РНБ Д. О. Цыпкина и Е. А. Ляховицкого за цифровое воспроизведение автографов архимандрита Феофана и их палеографическую экспертизу.



умолениемъ Вениамина, благоговѣннаго иеродиакона и священныхъ риз хранителя боголюбиваго епископа Тверскаго господина Акакиа. Чтущии не зазрѣте осудительно писавшаго, идѣже что здравыхъ писаний согрѣшихъ въ ней, человѣческо бо согрешити, и обще осмотрѣтися. Здравствуйте о Господѣ и молѣте за мя грѣшнаго †.²⁰

Слева на поле того же листа переводчик сделал приписку и о себе:

† От тояжде Святой горы Афонской преложиша от греческаго языка на славенский Феофаномъ, архимандритомъ Констамонитова монастыря, в лѣто 7173 [1665], ибо азъ, в заточении сый, томужде подражатель, иже исписал Псалтырь сию, Богъ да упокоит душу его во Царствии своемъ во вѣки вѣков, аминь.

Как видим из содержания этой приписки, святогорец Феофан вполне осознанно уподоблял себя святогорцу Максиму Греку, называя себя его “подражателем”.²¹

Б. Л. Фонкич высказал предположение, что во время ссылки в Кириллов монастырь Феофан сделал для себя список с греческой *Псалтыри* Максима Грека.²² Он исходил из того, что в “Росписи рухляди архимандрита Феофана”, увезенной им впоследствии в Соловецкий монастырь, действительно имелась “книга Псалтырь письменная, погречески, в четъ”.²³ Но как показывают неизвестные ранее архивные материалы, греческая *Псалтырь* форматом “в четверть” уже изначально числилась среди книг, привезенных архимандритом Феофаном в кирилловскую ссылку – и, значит, не была им там переписана.²⁴

Вновь найденные архивные источники, относящиеся к “делу” архимандрита Феофана, хранятся в РГАДА, в фонде Ф. Ф. Мазурина (ф. 196, оп. 2, д. 71).²⁵ Они представляют собой комплекс документов, проис-

²⁰ Перевод Феофана показывает, что, будучи славянином, он не понял в греческом тексте отдельных слов. На это обращали внимание архим. Амфилохий (прим. 16) 54 и Б. Л. Фонкич (прим. 19) 45.

²¹ О принципе “уподобления” в литературе Древней Руси см.: О. В. Панченко. Поэтика уподоблений в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии // *Hyperboreus* 9 (2003): 1, 181–190.

²² Б. Л. Фонкич. Греческое книгописание в России в XVII в. // *Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования* (СПб. 1994) 40–41.

²³ Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 29.

²⁴ Греческая *Псалтырь* форматом “в четверть” указана в *Росписи рухляди присыльного архимандрита Феофана*, привезенной им в Кириллов монастырь в декабре 1663 г.: “Псалтыри греческие: одна в четверть, другая [доб. над строкой: Псалтырь мутьянская. – О. П.] в осминку, слѣдованиємъ” (РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 5).

²⁵ На это “дело” указала мне А. А. Сошина, сотрудница Церковно-археологического кабинета Соловецкого монастыря, которой я приношу искреннюю благодарность.

ходящих из Кириллова монастыря, связанных с пребыванием в нем архимандрита Феофана.²⁶ Среди кирилловских документов (общим числом 18 ед.) сохранились черновики челобитных и “отписок”, отправлявшихся монастырскими властями в Москву, которые содержат уникальные подробности о пребывании афонского архимандрита в монастыре; есть среди них и несколько автографов самого Феофана.

Кроме того, в Синодальном собрании грамот ГИМ мне удалось разыскать челобитную архимандрита Феофана к патриарху Никону, посланную из Кириллова монастыря.²⁷ В ней он сообщает о причинах постигшей его опалы, которую связывает с незнанием обычаев этой страны и закулисной деятельностью его личного врага Паисия Лигарида. В приписке к своей челобитной он сообщает о посылке Никону трех кипарисовых крестов, которые вырезал, отгоняя “уныние и скорбь”, своими руками.

Помимо архивных поисков мной были проведены разыскания в рукописных собраниях двух монастырских библиотек – Кирилловской и Соловецкой, которые увенчались несколькими находками. В сборнике, принадлежавшем кирилловскому келарю Матфею Никифорову (РНБ, Соф. № 1103),²⁸ покровительствовавшему Феофану во время его ссылки, были найдены два сочинения святогорца: *Рассказ о святогорских монастырях* (л. 144–170 об.), уже известный по публикации архим. Леонида,²⁹ и не известное ранее *Изложение богослужебного устава Святой горы* (л. 171–271).³⁰ Еще в одной кирилловской рукописи, принадлежавшей ранее священнику Сильвестру, была обнаружена запись архимандрита Феофана о прочтении им этой книги в 1665 г. и о возвращении ее в монастырскую казну (РНБ, Соф. № 1375, л. 533 а).³¹

²⁶ Другой комплекс документов, известный исследователям с 80-х гг. XIX в., как уже было отмечено, происходит из архива Посольского приказа (РГАДА, ф. 52 [*Сношения России с Грецией*], оп. 1, 1663 г., д. 8, 9, 9 а).

²⁷ Об этой грамоте упоминает митрополит Макарий в *Истории русской церкви* (Макарий [см. прим. 6] 422, 546), ссылаясь на старый ее шифр (Моск. Синодальной библиотеки, № 6). Благодарю главного научного сотрудника ГИМ Е. М. Юхименко за помощь в разыскании этой грамоты.

²⁸ На обрезах переплета книги читается надпись: “Святцы Матфея Никифорова”.

²⁹ См. прим. 8.

³⁰ Нач.: “Во 172-м [1663/64] году ис Палестины Афонские горы Констомонитова монастыря архимандритъ Феофанъ да старецъ Васьянь были в Кириловъ монастырь в сылке и сказывали о церковном чину, какъ у них бываетъ в Афонской горѣ в монастырьхъ” (РНБ, Соф. № 1103, л. 172).

³¹ О происхождении этой книги из библиотеки священника Сильвестра свидетельствует запись на I-м листе: “Мѣсяць май Селеверстовская” (РНБ, Соф. № 1375, л. I).

Среди соловецких рукописей обнаружить сочинений Феофана, к сожалению, не удалось. В сборнике, принадлежавшем священноиноку Геронтию (одному из главных идеологов соловецких старообрядцев), сохранилось лишь упоминание еще об одном сочинении Феофана – *Сказании о грехах*, – которое, однако, в составе самого сборника не сохранилось.³² В *Псалтыри* следованной (РНБ, Сол. № 769/879) сохранился рисунок, сделанный архимандритом Феофаном в соловецкой тюрьме, с подписью “Печать царя Соломона” (рис. 2, см. о нем ниже). На переплетных листах другой рукописи – *Скитского патерика* (РНБ, Сол. № 648/706) – встретились материалы карельско-русского “словаря”, который архимандрит Феофан составлял, сидя в соловецкой тюрьме (рис. 5).

Литературное наследие афонского писателя, перу которого принадлежат, по меньшей мере, два сочинения о Святой горе, написанные в кирилловской ссылке, заслуживает отдельного исследования. Надеюсь выполнить такое исследование в дальнейшем, в настоящей статье постараемся воссоздать биографию Феофана.³³

Опыт реконструкции биографии Феофана

Архимандрит Феофан был личностью весьма одаренной. Он знал не менее пяти языков, писал иконы, вырезал, по афонскому обычаю, кресты, владел даром певческого искусства. Ко времени приезда в Россию ему было, судя по сведениям Посольского приказа, около 35 лет. В грамоте, разосланной после его побега из Кириллова во все “порубежные” города, в качестве его особых примет сообщалось следующее: “Архимарить Феофан – возрастомъ [т. е. ростом. – О. П.] немаль, и в лицѣ нескудень, уса и бороды у него нѣтъ, а рѣчью словесен, и языком греческим, турским, и волоским, и польским навычен, а лѣтъ, сказывал, 35”.³⁴ К указанным в грамоте 4-м языкам следовало бы, по-видимому, добавить еще и латинский, поскольку среди

³² РГБ, ф. 98 (собр. Егорова), № 706. На л. 194 об. этого сборника сделана приписка: “О них же, грехах, *Сказание Феофана, архимарита Святогорского*, писано в сей книге после всего от задней цки” (л. 194 об.). Судя по этой приписке, читающейся после *Хождения Арсения Суханова*, *Сказанием* архимандрита Феофана этот сборник первоначально и заканчивался.

³³ Об архимандрите Феофане как о писателе упоминает К.-Д. Зеemann в своей монографии, посвященной древнерусской паломнической литературе (К.-D. Seemann. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur* [München 1976] 306, 461), однако о нем нет отдельной статьи в *Словаре книжников и книжности Древней Руси*.

³⁴ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 59. Ср.: Леонид (Кавелин), архим. Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582–1706) // *РИБ* 5 (СПб. 1878) 551–552, № 207.

книг келейной библиотеки Феофана имелась “Библия латинская въ полдесть”.³⁵

О его выдающейся способности к языкам говорит и то, что, сидя в соловецкой тюрьме, он начал составлять, готовясь к побегу, карельско-русский словарь. О его художественной одаренности свидетельствует то, что среди икон, привезенных им с Афона, имелась одна, написанная самим Феофаном (“Образ архидиакона Стефана да мучеников Георгия и Димитрия в подножие, написах архимандрит Феофан”).³⁶ О владении им техникой певческого искусства можно судить по тому, что во время кирилловской ссылки он обучал греческим распевам местных клирошан.

Деятельность Феофана до приезда в Россию была связана с Украиной, Молдавией и Афоном; в России же – с Никольским греческим монастырем в Москве и с тремя знаменитыми обителями: Новым Иерусалимом, Кирилловым и Соловками. Достоверных сведений о его происхождении не сохранилось. Архимандрит Леонид (Кавелин) назвал Феофана сербом, но не привел в подтверждение никаких доказательств.³⁷ Митрополит Макарий Булгаков, исследовавший “дело” Феофана в архиве Посольского приказа, считал его “белорусцем” (что, впрочем, не совсем точно).³⁸ Он опирался на свидетельство архимандрита афонского монастыря Святого Павла Иоаникия, который в своей челобитной царю от 9 августа 1665 г. сообщал о Феофане, что “он родом не тамошних стран, белорусец”.³⁹ В действительности же Феофан был, по-видимому, малороссом, о чем свидетельствует митрополит Газский Паисий Лигарид (“А и то де митрополит слышал, что он не греческой породы, а уроженец черкасских казаков”).⁴⁰

Об украинском происхождении Феофана мы можем судить и по его языку, в котором встречаются украинизмы. В *Рассказе о святогорских монастырях* он пишет вместо “оскорбили” – “образили”;⁴¹ в многочисленных письмах и челобитных использует украинские слова: “нехай” (русс. “пусть”), “велицеласкавый пане” (“многомил-

³⁵ См. *Роспись рухляди архимандрита Феофана* в статье: Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 29.

³⁶ *Роспись по скаске архимандрита Феофана и келаря старца Васьяна Константинова монастыря церковной утваре и казнь и рухляде* (РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 41).

³⁷ См. прим. 8.

³⁸ Макарий (см. прим. 6) 227.

³⁹ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9а, л. 35.

⁴⁰ Там же, л. 13; Каптерев (см. прим. 6) 191–192 прим. 2.

⁴¹ “И сокровище, еже образили, взяли в монастырь” (Леонид [см. прим. 8] 9). Речь идет о кладе, найденном пастухом, и отнятом у него двумя монахами из монастыря Дохиар, оскорбившими дар Божий.

стивый господин”), “вязание” (“заточение”), “не чинят” (“не творят”), “лист” (“письмо”), “вызволили” (“освободили”).⁴² Украинизмы проявляются и в языковых особенностях его речи (фонетических, морфологических, синтаксических), отразившихся на письме: “що”, “щоб”, “чим” (русс. “чем”), “монастыриву” (русс. “монастырю”), “сказувати”, “з Ярославля”, “с Кирилова монастиря”, “высвободили”, “до пана гетмана”, “у приказѣ”.⁴³

Образование Феофан получил, по-видимому, в одной из православных коллегий на Украине или в Молдавии (существовавших в то время в Киеве, Кременце, Гощи и Яссах).

Известно, что в конце 50-х – нач. 60-х гг. XVII в. Феофан жил в Яссах при дворе правителя Молдавии. Он был духовником юного господаря Стефаницы Лупу (сестра которого была замужем за сыном гетмана Украины Богдана Хмельницкого). Об этом сообщает его недруг Паисий Лигарид, который и сам в 50-е гг. XVII в. проживал при дворе господаря Валахии: “А какъ де онъ [Феофан. – О. П.] жилъ у волоскаго владѣтеля, Васильева сына, у Стефана воеводы въ крестовыхъ попахъ, и онъ де ему, митрополиту [Паисию Лигариду. – О. П.], какъ онъ ѣхалъ къ великому государю, много пакости чинилъ”.⁴⁴ Враждебность Феофана к Лигариду объяснялась, конечно, тем, что ему хорошо было известно о тайном латинстве митрополита Газского, сумевшего лестью получить сан от Иерусалимского патриарха. В своем письме к патриарху Никону, написанному из кирилловской ссылки, Феофан называет Паисия не иначе как “Газским проклятым еретиком”.⁴⁵

Во время пребывания Феофана в Молдавии среди духовных чад его была Анна Могила, дочь бывшего молдавского господаря Иеремии и двоюродная сестра митрополита Киевского Петра Могилы. В конце 1650-х гг. она вышла замуж за коронного гетмана Речи Посполитой Станислава Потоцкого. Через несколько лет, когда Феофан оказался в России, известие о том, что он был духовником жены гетмана Потоцкого, послужило одной из главных улик для обвинения его в “лазутчестве”.

⁴² РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 50–53.

⁴³ Там же, л. 50–53, 57, 99.

⁴⁴ Там же, л. 13.

⁴⁵ ГИМ, Синод. собр. грамот № 1070. О Паисии Лигариде см.: Каптерев (см. прим. 6) 181–207; Л. Лавровский. Несколько сведений для биографии Паисия Лигарида, митрополита Газского // *Христианское чтение* (1889): 11–12, 672–736; П. Пирлинг. Паисий Лигарид: Дополнительные сведения из римских архивов // *Русская старина* 109 (1902) 337–351; Е. Ф. Шмурло. Паисий Лигарид в Риме и на греческом Востоке // *Труды V съезда русских академических организаций за границей в Софии 14–21 сентября 1930 года* 1 (София 1932) 532–588.

В Москву он приехал в июле 1663 г.⁴⁶ Вместе с ним прибыли келарь Кастамонитова монастыря грек Вассиан с монастырской казною, волошанин дьякон Самуил и два украинца: дьякон Паисий и служка Иван. Оба дьякона и служка пристали к Феофану в пути, который пролегал через Яссы, Львов, Бучач (имение Потоцких на Подолье), Киев, Переяславль. С собой Феофан привез путивльского казака Терентия Шестакова, выкупленного им из плена.⁴⁷

Проведя 3 месяца в Москве, он совершил тайную поездку к патриарху Никону в Новый Иерусалим, что и положило начало всем его последующим неприятностям. Во время их встречи в октябре 1663 г. Феофан передал Никону книгу униатского миссионера Неофита Родина, изданную Паисием Лигаридом в Риме, которая серьезно компрометировала восточного иерарха в глазах православных москвитов.⁴⁸ Книга была издана Пантелеимоном Лигаридом (таково было мирское имя будущего Газского митрополита) в Конгрегации Пропagанды веры с посвящением кардиналу Франциску Барберини, племяннику папы Урбана VIII.⁴⁹ Теперь же этот тайный иезуит, выпускник греческой коллегии св. Афанасия в Риме был призван судить Московского патриарха.⁵⁰

Никон незамедлительно воспользовался столь важной для него уликой. О книге, привезенной ему архимандритом Феофаном, он написал в своих *Возражениях на ответы Паисия Лигарида*, сославшись при этом и на некоторые другие сведения, которые сообщил ему афонский архимандрит: “Неции же о нем повествуют, яко несть православныя св. Восточныя Церкви, но Западныя, Римскаго Костела. У папы был 30 лет дьяконом, и в мутьянах-де был многое время, и вельми на-сеян римския ереси. <...> Да на него свидетельство привез св. Афонския горы монастыря Констинова архимандрит Феофан — книжицу “Толкование на “Величит душа моя Господа”, а та книжица друкована в Риме, и в ней имя его, Паисиево, есть мирское”.⁵¹

Своей неприязни к Паисию Лигариду архимандрит Феофан, по-видимому, не скрывал и в беседах с московскими вельможами, приглашавшими его в свои дома. Чтобы опорочить столь неприятного ему обличителя, Паисий Лигарид тайно распустил слухи о нем, будто тот

⁴⁶ РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 14.

⁴⁷ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9, л. 3; Фонкич (см. прим. 22) 41.

⁴⁸ Νεοφύτου Ροδίνου. Ἐξήγησις εἰς τὴν ὥδην τῆς Θεοτόκου τοῦτέστιν εἰς τὸ Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ τοῦ Κύριου... (Romae, Typis et impensis sacr. Congr. de Propaganda Fide 1637).

⁴⁹ Лавровский (см. прим. 45) 714–715.

⁵⁰ Шмурло (см. прим. 45) 532–588.

⁵¹ Макарий (см. прим. 6) 421–422 прим. 25.

является “лазутчиком” гетмана Потоцкого, приехавшим в Москву для сбора сведений “о государевых ратных людях”. Он припомнил, что Феофан был духовником жены гетмана С. Потоцкого; что путь его в Москву пролегал через замок Потоцких на Волыни, где проживала его духовная дочь, через Львов и другие “польские города”, где святогорский архимандрит получал на содержание “королевского жалованья по ефимку на день”; а также и то, что Феофан был родом из “черкассских казаков”, воевавших теперь на стороне гетмана Потоцкого.⁵² Паисий Лигарид не преминул донести русским властям и о том, что, находясь в Москве, архимандрит Феофан “поздно ввечеру и с утра рано с монастыря один сходил невѣдомо куда, и в новой Немецкой слободе был”.⁵³

В “деле” архимандрита Феофана имеется несомненное свидетельство о том, что донос на него был подготовлен Газским митрополитом и его ближайшим окружением. Ссылка на это содержится в справке Посольского приказа, подготовленной для доклада царю:

...а греческия власти и греченя, которыя в то время были на Москвѣ, сказали, что он, архимарить Феофан, былъ у полского короля, и жил у гетмана Потоцкого, и женѣ ево былъ отцемъ духовнымъ, и гетман отпустил ево к Москве для разсмотренья государевыхъ ратныхъ людей и провѣдыванія всякихъ вестей.⁵⁴

Как следует из материалов “дела” Феофана, никаких оснований для обвинения его в шпионаже не было. В вину ему были поставлены все прошлые прегрешения: самовольная поездка к патриарху Никону; а также то, что он не сообщил в Посольском приказе о грамотах, которые привез из Святой горы; и то, что “на трапезе с патриархом многие рѣчи говорил”; “и у мирских людей в домех будучи, <...> многие рѣчи говорил же”; и что служил литургию в приходских церквях, не спросив царского позволения.⁵⁵

Но особое подозрение вызвали настойчивые просьбы Феофана отпустить его на Афон, с которыми он стал регулярно являться в Посольский приказ после поездки к патриарху Никону. Когда же ему было указано, что на Правобережной Украине около Киева объявились неприятели московского царя – “полские и литовские люди, и ляхи, и татарове” – и что теперь не время просить об отъезде, Феофан опрометчиво заявил, что ему “полские и литовские люди и татарове не

⁵² РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 12–13.

⁵³ Там же, л. 12.

⁵⁴ Там же, л. 58.

⁵⁵ Там же, л. 10–12.

страшны”, и продолжил “докучать” просьбами об отъезде.⁵⁶ Этим он окончательно уверил посольских дьяков в их подозрении.⁵⁷

Впрочем, Паисий Лигарид ввел в заблуждение не одних только дьяков Посольского приказа. Ему поверил и выдающийся историк Русской церкви митрополит Макарий Булгаков, который воспроизвел в своем труде версию о мнимом “лазутчестве” архимандрита Феофана без должной исторической критики.⁵⁸

Отметим, что сам Феофан вполне ясно осознавал истинные причины царской опалы и своей ссылки в Кириллов монастырь. Об этом он писал в письме к патриарху Никону из кирилловской ссылки: “Не вѣдахомъ обычая сея землѣ и тайно бѣхъ у твоего великаго святительства. И за сие хождение прияхъ нынѣ заточение и наругание, и наречен быхъ азъ от Алмаза прелагатай и исходникъ. “Смущаеши, – рече, – осудареву землю, и самого, – рече, – осудара во небрежении имѣеши”. И сице оттолѣ ожидаху времени соперники мои Газский проклятый еретикъ и с соковники своими, и тако заточению предаша”.⁵⁹

11 марта 1663 г. в Посольском приказе был подготовлен государев указ о ссылке архимандрита Феофана в Кириллов монастырь.⁶⁰ Узнав об этом, архимандрит Феофан попытался бежать из монастыря в чужом платье, но был схвачен подьячим Иваном Истоминым и присланными с ним стрельцами. По словам жившего в греческом монастыре сербского митрополита Феодосия, Феофан только рукой махнул и сказал в отчаянии: “Пошол-де я на Соловки”.⁶¹

Но место его ссылки оказалось не столь отдаленным, и Феофан был выслан в Кириллов монастырь.⁶² По пути в ссылку он отправил из Ярославля письмо патриарху Никону с просьбой, чтобы тот написал о нем царскому духовнику Лукьяну Кирилловичу и ближнему советнику государя Федору Михайловичу Ртищеву с просьбой заступиться за

⁵⁶ Там же, л. 11.

⁵⁷ О крайней подозрительности русских к иноземцам пишут многие путешественники XVII в. См., например, записки сирийского дьякона Павла Алеппского (*Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским*, пер. с арабского Г. Муркоса 2 [М. 1897] 104).

⁵⁸ Макарий (см. прим. 6) 227–229.

⁵⁹ ГИМ, Синод. собр. грамот № 1070. В 1665–1666 гг. патриарх Никон послал несколько грамот (все они были перехвачены) к четырем вселенским патриархам, в которых называл афонского архимандрита Феофана в числе своих сторонников, оказавшихся из-за него в заточении (см.: С. К. Севастьянова. *Эпистолярное наследие патриарха Никона* [М. 2007] 626).

⁶⁰ Черновик указа сохранился в “деле” архимандрита Феофана (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 7–9).

⁶¹ Там же, л. 15.

⁶² Там же, л. 10.

него.⁶³ Еще два письма он отправил некоему “пану Яремовичу, педагогу детей епископовых”, чтобы тот известил о Феофане местоблюстителя Киевской митрополии епископа Мефодия, а тот написал бы “лист” об освобождении его к “пану гетману” (Ивану Брюховецкому) и к “пану судья” (Петру Забеле) и к Ф. М. Ртищеву.⁶⁴ Наконец, еще одно послание было адресовано им некоему иеродьякону Арсению с просьбой написать “листы” все к тому же заступнику малороссов Ф. М. Ртищеву, и к епископу Мефодию, и к гетману Ивану Брюховецкому (“через тые козаки, що есть из Запорожья”).⁶⁵ Все эти письма были посланы Феофаном на имя патриарха Никона, но, по-видимому, до остальных адресатов так и не дошли.

К счастью для Феофана, условия ссылки его в Кириллов монастырь были не слишком строгими. В царской грамоте, посланной властям Кириллова монастыря 18 марта 1664 г., повелевалось не стеснять афонского архимандрита и относиться к нему с почтением:

И вы б тому архимандриту Феофану сказали наше, великого государя, милостивое слово, чтоб онъ не оскорблялся; велено ему у вас в Кирилловъ монастырь не за опалу побыть. И велѣли ему почестъ чинить по монастырьскому чину, и пищу и питьѣ давати ему противу дву братьев довольно; и тесноты ему и братье его, которые съ ним сосланы, и никакова оскорбления чинити не велѣли.⁶⁶

Следуя царскому указу, в Кирилловом монастыре архимандриту Феофану оказывали все почести, подобающие его сану. В церкви он служил в архимандричьем облачении, с митрой на голове, украшенной золоченными херувимами. В повседневной жизни дружил с бывшим монастырским келарем Матфеем Никифоровым.⁶⁷ По его просьбе он написал *Рассказ о святогорских монастырях*⁶⁸ и *Изложение богослужебного устава Святой горы*, которое дошло до нас в единственном списке, принадлежавшем Матфею Никифорову (РНБ, Соф. № 1103).⁶⁹

Как отметил Д.-К. Зеeman, в *Рассказе о святогорских монастырях* Феофан сообщает, кому посвящен главный собор каждого из мона-

⁶³ Там же, л. 50.

⁶⁴ Там же, л. 51–52.

⁶⁵ Там же, л. 53.

⁶⁶ РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 7–8.

⁶⁷ О кирилловском келаре Матфее Никифорове см.: З. В. Дмитриева. *Вытнны и отписные книги Кирилло-Белозерского монастыря XVI–XVII вв.* (СПб. 2003) 140–163.

⁶⁸ Сборники, включающие *Рассказ архимандрита Феофана о святогорских монастырях*, указаны в кн.: Seemann (см. прим. 33) 461.

⁶⁹ О сборнике Соф. № 1103 см.: Дмитриева (см. прим. 67) 154.

стырей, сколько в нем келий и пещер, кто был их основателем. Но главное внимание он обращает на святыни, хранящиеся в афонских обителях, перечисляя, какие в них находятся чудотворные иконы и мощи святых.⁷⁰ Благодаря этому сочинение Феофана значительно превосходит по полноте все прочие описания Святой горы, бытовавшие в русской книжности XVII в. Между прочим Феофан сообщает и о книжных сокровищах святогорских монастырей: упоминает о том, что в монастыре Есфигмен находилось, по словам книгохранителей, около 9000 пергаменных книг.

Второе сочинение Феофана – *Изложение богослужебного устава Святой горы* – состоит из 12 глав, в которых описаны особенности богослужения в афонских монастырях: малой и великой вечерни, утрени, литургии, литии, а также ряд чинопоследований: монашеского пострижения, елеосвящения над болящим братом, иноческого погребения и крестного хождения вокруг монастыря.

Представление о стиле этого сочинения можно составить по небольшому фрагменту, в котором святогорец весьма иронично изображает принятый у русских обычай петь величание святому перед его иконой в центре храма:

Величания же в наших греческих и старословенских [монастырях. – О. П.] во Святѣй горѣ нѣсть, и не поют, ниже аналоя поставляют, якоже здѣ. Мнит ми ся, яко от своего высокоумнаго обычая и челоуѣкоугодия, а не богоугодия сие позорище. Облекшеся, окружать, обыдут аналой и стоят облеченны, аки фелоне хотяще продати; позорствуются мирови, ничтоже чтуще, ниже поюще, но яко болваны стояще. Смѣху подобно и уставу наругательно есть.⁷¹

Очевидно, во время пребывания в Кирилловой обители архимандрит Феофан имел возможность свободно пользоваться книгами из монастырской библиотеки. В июне 1665 г. он прочитал взятый в библиотеке майский том четых миней, содержащий *Житие Феодосия Печерского* и *Киево-Печерский патерик* (РНБ, Соф. № 1375). В конце книги он оставил две записи о том, когда он закончил чтение и когда возвратил книгу в монастырскую библиотеку.

В конце июня 1665 г. произошло событие, которое привело Феофана в совершенное смятение. После настойчивых обращений к царю греческих иерархов, остававшихся в Москве, царь повелел возвратить из Кириллова монастыря афонского келаря Вассиана вместе со всей монастырской казной, чтобы затем отправить казну Кастамонитова монастыря на Афон. Но архимандриту Феофану царь повелел

⁷⁰ Seemann (см. прим. 33) 306.

⁷¹ РНБ, Соф. № 1103, л. 197–197 об.

“до государеву указу побыть в Кирилове монастырь”.⁷² Понимая, что после отъезда его спутника с монастырской казной надежды его на освобождение станут совсем призрачными, архимандрит Феофан уговорил келаря Вассиана не покидать его, сказавшись больным. Но 2 октября 1665 г. из Посольского приказа пришло новое повеление отправить афонского келаря с казною в Москву.⁷³

В тот же день дьякон Моисей, один из кирилловской братии, сообщил Феофану, что слышал в келье у тамошнего архимандрита, что Феофану ждать нечего и что теперь его закуют. Он рассказал, что и раньше слышал такие же речи на кирилловском подворье в Москве.⁷⁴ Посоветовав Феофану бежать, Моисей научил его, как перелезть через крепостную стену и в каком направлении идти. Вместе с афонским архимандритом вызвались бежать еще два ссыльных киевлянина – черный поп Анатолий и монах Киево-Печерского монастыря Мирон. Готовясь к побегу, они, по словам тюремного сторожа Ферапонта, “сѣдели много время и лошки дѣлали, и говорили меж себя по своему языку невѣдомо что”.⁷⁵

Но бежать Феофану пришлось одному. В ночь на 7 октября 1665 г., выломав окно задней кельи, он перелез по веревке через старую крепостную стену.⁷⁶ В материалах “дела” архимандрита Феофана сохранились подробности его путешествия: как он шел по ночам, ориентируясь по звездам, в надежде добраться по реке Шексне до Новгорода, а оттуда – в Иверский монастырь (находившийся под управлением патриарха Никона).⁷⁷ Сохранились сведения о поимке его тремя крестьянами Рукиной слободки, которые, однако, получив от него мешочек с деньгами, перевезли его через реку, снабдили огнивом и посохом, рассказали, где находятся заставы для его поимки, и указали путь к Спасо-Каменному монастырю.⁷⁸

⁷² РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 19, 21.

⁷³ Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 21.

⁷⁴ РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 31.

⁷⁵ Там же, л. 23. Судя по переписке монастырских властей, в Кирилловом монастыре было 6 ссыльных малороссов, которые не отличались смиренным нравом: “А нынѣ тѣхъ ссыльныхъ иноземцовъ 6 человекъ, и межъ собою по своему языку знаютъ и умышляютъ всѣ о побѣгѣ, подь началомъ жить не хотятъ” (Из рукописей Е. В. Барсова [см. прим. 7] 24).

⁷⁶ “А с собою он взял книгу Псалтырь со вослѣдованием в четъ, да грамоту ставленую, печать вислая на красном воску, пиногеръ [трут. – О. П.] с огнивомъ, рукавицы исподка вязанные, коты, мешечик холщевой с сухарями, осмнатцать золотых, один в них двойной, денег 5 рублевъ 17 алтын 2 денги, панегая мѣдная невелика, на ней киотец свинцовой, гребень роговой” (РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 28).

⁷⁷ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 58; Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 23.

⁷⁸ РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 29.

Но побег оказался неудачным: через 10 дней Феофана поймали в устье реки Кубены крестьяне Подольного монастыря и 18 октября привезли назад в Кириллов монастырь.⁷⁹ Здесь Феофан написал исполненное горечи письмо келарю Матфею Никифорову, в котором рассказал, как и по чьему научению бежал из монастыря.⁸⁰

После поимки Феофан пообещал уморить себя голодом;⁸¹ но потом, надеясь попасть в Москву, “сказал за собой слово государево”.⁸² Он просил дать ему в столице очную ставку с архимандритами трех афонских монастырей (Святого Павла, Ватопеда и Есфигмену), прибывших в Москву за милостыней, которые могли бы за него поручиться.⁸³

11 декабря 1665 г. кирилловские власти с огромным для себя облегчением отправили Феофана по царскому указу в Соловецкий монастырь.⁸⁴ В своих письмах в Москву они доносили о нем, что “человѣкъ он лютой, не в крѣпи ему быть нелзя”.⁸⁵

5 июля 1666 г. об освобождении ссыльного архимандрита ходатайствовал собор афонских монастырей.⁸⁶ Но в это время Феофан уже был на Соловках, где его поместили в Головленкову тюрьму, известную особой строгостью содержания. Вместе с ним в соловецком заточении находились еще два афонских монаха (Кирилл Ватопедский и Герасим Ксиропотамский), а также митрополит Гревенский Макарий и игумен Виктор из Лубенского Мгарского монастыря.⁸⁷

В Соловецком монастыре ссыльному святогорцу было запрещено “давать бумагу и чернила”, но этот запрет, по-видимому, нарушался.⁸⁸

⁷⁹ Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 22.

⁸⁰ РГАДА, ф. 196, оп. 2, д. 71, л. 31.

⁸¹ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 91.

⁸² Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 27.

⁸³ РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1663 г., д. 9 а, л. 89, 96–98.

⁸⁴ Из рукописей Е. В. Барсова (см. прим. 7) 28.

⁸⁵ Там же, 24.

⁸⁶ “Пишетъ же свѣтлое ти царство и о Феофанѣ архимандритѣ Коонстамонитском [так в ркп. – О. П.], како безчинно ходилъ есть, и мы слышавше вели оскръбихомся о немъ, яко безчиние его на нас приходит. Что отвѣцати, не вѣмы! Точно якоже Богъ просвѣтит царское ти сердце, сътвори съ нимъ милость, подражая своего Царя Христа...” (Н. Гиббенет. *Историческое исследование дела патриарха Никона* 2 [СПб. 1884] 889).

⁸⁷ *Соловецкие акты* (см. прим. 9) 78–80, 95–100, 114–117; Чумичева (см. прим. 10) 161–163.

⁸⁸ В июле 1666 г. соловецкий келарь Савватий Обрютин и казначей Варсонофий жаловались царю на нарушения запрета строгого содержания соловецких заключенных, среди которых назван и “афонской архимандритъ лазутчикъ Феофанъ” (*Материалы для истории раскола за первое время его существования* / Под ред. Н. И. Субботина. 3 [М. 1878] 100–101).

Кроме того, ему разрешили выдавать душеполезные книги – Псалтырь и Патерик, в которых он оставил записи о себе.

Одна из них сохранилась на рисунке, сделанном по просьбе другого узника, чернеца Питирима, на чистом листе *Псалтыри следованной* (Сол., № 769/879, л. 732 об.). Рукопись эта была создана на Соловках в 70–80-е гг. XVI в. Ко времени прибытия Феофана в Соловецкий монастырь эта книга, по-видимому, считалась уже ветхой и ее не жалко было выдать узнику Головленковой тюрьмы. В конце рукописи помещен целый ряд календарно-пасхальных таблиц и несколько чистых листов. На одном из них афонский ссыльный нарисовал киноварью рисунок космологического содержания под названием “Печать царя Соломона” (рис. 2).

В центре рисунка изображен круг, внутри которого помещен магический квадрат с палиндромом: “rotas sator rotas sator” (представляющий сокращенную форму известного магического квадрата “sator agerepо tenet opera rotas”).⁸⁹ С внешней стороны круга изображены 12 колен Израилевых, вокруг нее – 7 планет: “Кронъ”, “Зевсъ”, “Аррей”, “Афродита”, “Ермесь”, “Апполонъ” и неизвестный нам “Бириусъ”; вверху обозначены два светила – “Солнце” и “Луна”. Внутри круга сделана надпись: “Печать царя Соломона. Кто изочтет, премудръ буде(т)”. В другой надписи по краю круга указано: “† Сия печать Соломона царя, сына Давидова, царствовавшаго въ Израили лѣтъ 40”. Внизу рисунка стоит подпись: “Сию Печать написахъ азъ, Феофан, архимандрит Святой горы Афонския, в турмѣ сѣдя”; чуть выше продолжено: “завитом инока Питирима, тожде в турмѣ суща, в лѣто 7174 [1666]”.

По талмудической легенде, в этой надписи, вырезанной на перстне, царь Соломон скрыл премудрость, полученную им от Бога, дававшую ему власть над духами.⁹⁰ Согласно преданию, сохранившемуся в древнерусских рукописях (РНБ, Погод. № 1561), царь Соломон повелел добыть в Ефиопии драгоценный камень “афракс зеленый”, поместить его в перстень из чистого золота и “вырѣзать на нем печать сию, чтобы всегда взирати на него и на печать” и знать заранее, что случится в по-

⁸⁹ О магическом квадрате “Sator” см.: H. Hofmann. Satorquadrat // *RE Supplementband* 15 (1978) 478–565; F. Dornseif. *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig – Berlin 1922). Об изображении “Сатор”-квадрата в древнерусской письменности см.: W. F. Ryan. Solomon, Sator, Acrostics and Leo, the Wise in Russia // *Oxford Slavonic Papers* 19 (Oxford 1986) 47–61; T. van der Baar. On the Sator formula // *Signs of Friendship: To Honor A. G. F. van Holk: Slavist, Linguist, Semiotician* (Amsterdam 1984) 307–316; Алфавит // *Православная энциклопедия* 2 (М. 2001) 61.

⁹⁰ И. Я. Порфирьев. *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях* (Казань 1873) 71–76, 127; Д. А. Ровинский. *Русские народные картинки* (СПб. 1881) III, 187; IV, 581–586; V, 95.

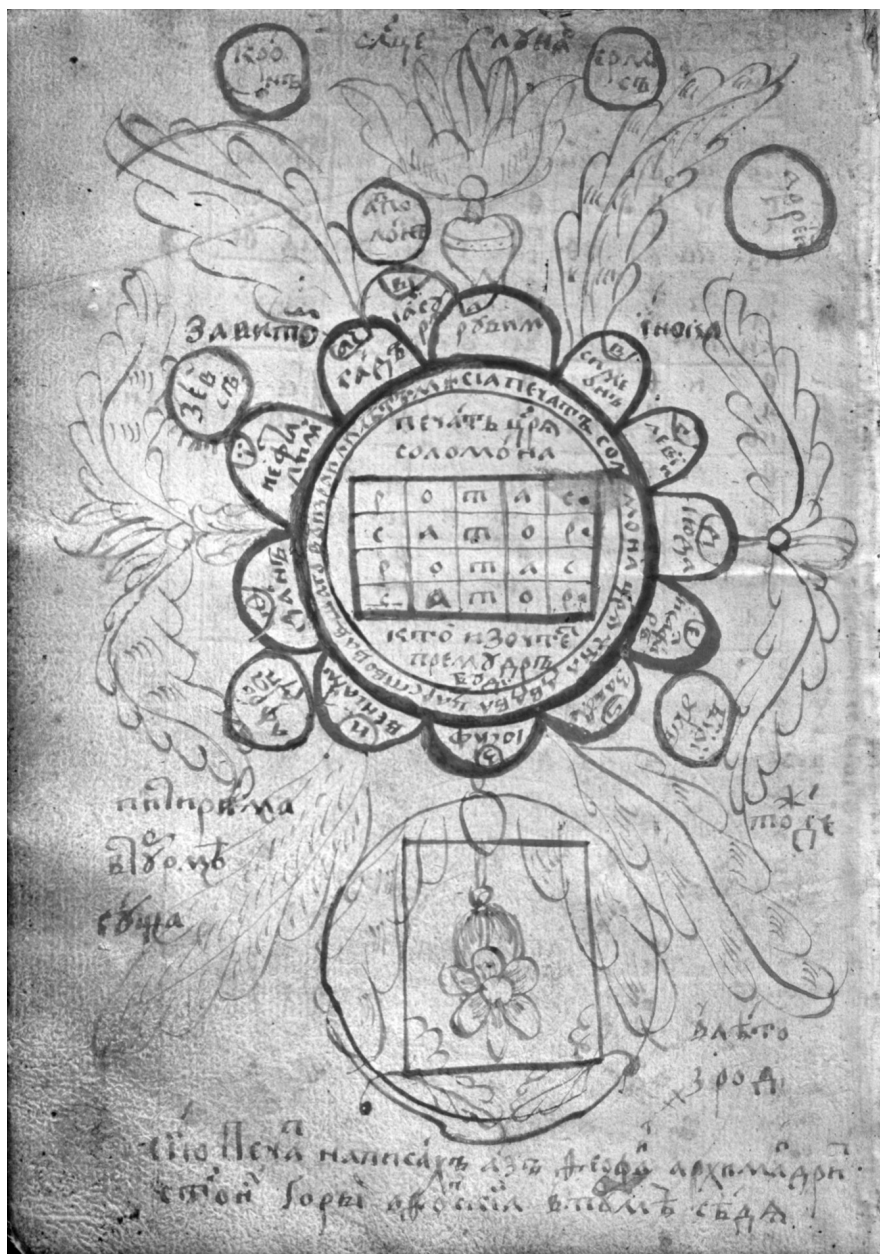


Рис. 2. "Печать царя Соломона".

Рисунок архимандрита Феофана в *Псалтыри следованной*,
выданной ему в соловецкой тюрьме
(Сол. № 769/879, л. 732 об.)

ходе или в сражении.⁹¹ Владевший тайной печати царя Соломона становился, таким образом, обладателем сокровенных знаний.⁹²

В древнейшем славянском списке “Печати царя Соломона” (первой четв. XV в.), буквы “Сатор”-квадрата истолкованы как символическое обозначение гвоздей, вбитых при распятии в ноги и руки Христа.⁹³ В древнерусских рукописях XVI в. магический квадрат, именуемый “Печатью царя Соломона”, чаще всего помещали среди календарно-хронологических таблиц, которые использовали в пасхальных расчетах.⁹⁴ В соловецкой рукописи рисунок архимандрита Феофана также присоединен к комплексу календарно-пасхальных таблиц, но имеет иное – богословское – содержание.

Святогорец изобразил космологическую систему, состоящую из Солнца, Луны и 7 планет, которая основывается, очевидно, на сочинении Иоанна Дамаскина *Точное изложение православной веры*, но содержит по сравнению с ним две “лишние” планеты (“Аполлон” и “Бириус”). В трактате же Иоанна Дамаскина небесная сфера состоит из 7 поясов, в каждом из которых совершает течение одна из планет (Крон, Зевс, Арес, Солнце, Афродита, Гермес и Луна), причем Солнце и Луна входят в число указанных 7 планет (Кн. 2, гл. 6–7).⁹⁵

В целом рисунок Феофана свидетельствует о богословской эрудиции святогорца и о знакомстве его с античной культурой и подтверждает высказанное ранее предположение о том, что он, скорее всего, получил образование в одной из православных коллегий на Украине или в Молдавии.

Еще одной книгой, которую читал Феофан, находясь в соловецкой тюрьме, был *Скитский патерик* (Сол. № 648/706). В нем он также оставил записи о себе, желая, чтобы о его пребывании в Соловецком монастыре осталась хоть какая-нибудь память. А чтобы его записи не заметили тюремщики, он сделал их в недописанных строках книги (рис. 3 и 4).

⁹¹ А. И. Соболевский. *Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы* (СПб. 1903) 428–433.

⁹² Одну из легенд, рассказывающую об изгнании неким Елеазаром злого духа из бесноватого после того, как к ноздрям его была приложена печать с корнем царя Соломона, приводит Иосиф Флавий в *Иудейских древностях* (VIII, 2, 5). В Древней Руси этот рассказ Иосифа Флавия был известен через посредство переводной *Хроники* Георгия Амартола (В. М. Истрин. *Хроника Георгия Амартола в древнем славянонорусском переводе* 1 (Пг. 1920) 145.

⁹³ *Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века* (М. 1987) 559.

⁹⁴ Руан (см. прим. 89) 49; А. А. Романова. *Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв.* (СПб. 2002) 21, 82, 155, 178–179, 207, 248, 251–252, 257, рис. 32.

⁹⁵ Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры* (М. 1992) 34, 37.

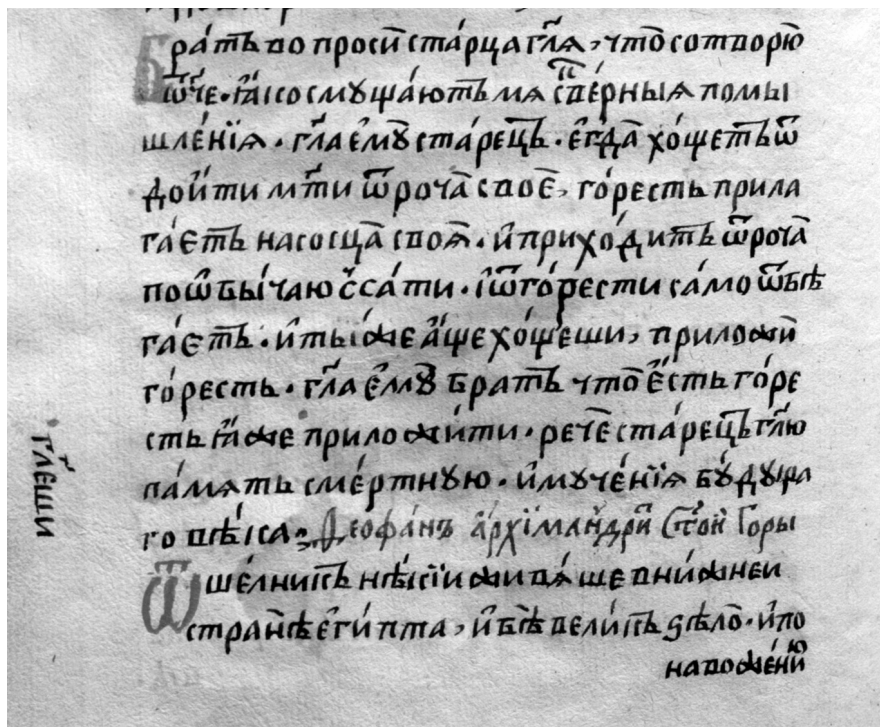


Рис. 3. Запись Феофана в пробеле недописанной строки
Скитского патерики (см. 3-ю строку снизу)
(Сол. № 648/706, л. 222 об.)

Начало записи он поместил на л. 222 об. (в свободном пространстве 3-й строки снизу): “Феофанъ архимандритъ Святой горы”. Окончание же ее находится на следующем листе: “в заточении сѣдя, чтох сию книгу” (6-я строка снизу).

Проведя два года в соловецкой тюрьме и не ожидая ни малейшего облегчения своей участи, Феофан решил бежать из монастыря. Узнав, что на материке ему придется иметь дело не только с русскими поморами, но и с жившими там карелами, он начал изучать карельский язык. Учителем его, по-видимому, был один из его соузников. На переплетных листах той же книги, выданной ему для чтения, Феофан стал записывать карельские выражения и слова с переводом их на русский язык: “вирита тули” – “зажги огонь”; “юмала апух” – “Бог на помощь”; “кази” – “кошка”; “койра” – “собака”; “гукка” – “волк”; “опаштати” – “учу”; “карлакси” – “по-корѣлску”; “кирюта” – “пиши” и т. д. (рис. 5). Отметим, что эти записи святогорца, включающие 80 словарных статей, являются древнейшим памятником лексикографии карельского языка.

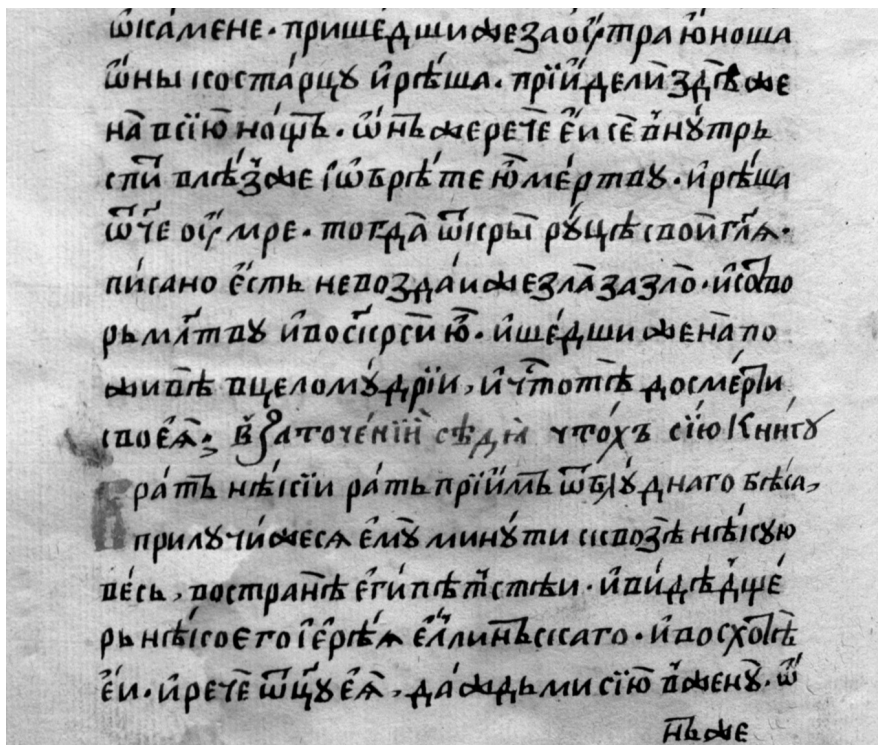


Рис. 4. Продолжение записи Феофана в пробеле недописанной строки *Скитского патерики* (см. 6-ю строку снизу) (Сол. № 648/706, л. 223 об.)

Еще одна запись была сделана им на последнем листе той же книги:

Многи скорби праведным, и отъ всѣхъ их избавит я Господь. Хранит Господь вся кости их (*Пс.* 33, 19–20) (рис. 6).

Очевидно, с этой надеждой на помощь Божию Феофан и решился на побег из соловецкой тюрьмы.

В ночь на 1 октября 1668 г., выломав окошко тюрьмы, архимандрит Феофан бежал вместе с двумя союзниками – новгородским попом Сысоем Андреевым и калекой Андреем Веревкиным, наказанным за убийство отсечением руки и ноги.⁹⁶ В октябре Белое море редко бывает

⁹⁶ Новгородский священник Сысой Андреев, как и Феофан, был сослан по делу патриарха Никона (Гиббенет [см. прим. 86] 114; *Дело о патриархе Никоне* [СПб. 1897] 181–190, № 41). О втором спутнике Феофана Андрее Веревкине стряпчий Игнатий Волохов рассказывал следующее: “У него одна рука осталась да голова, а то весь кругомъ за воровство обесеченъ; и тою одною рукою извощика зарѣзаль” (Чумичева [см. прим. 10] 61).

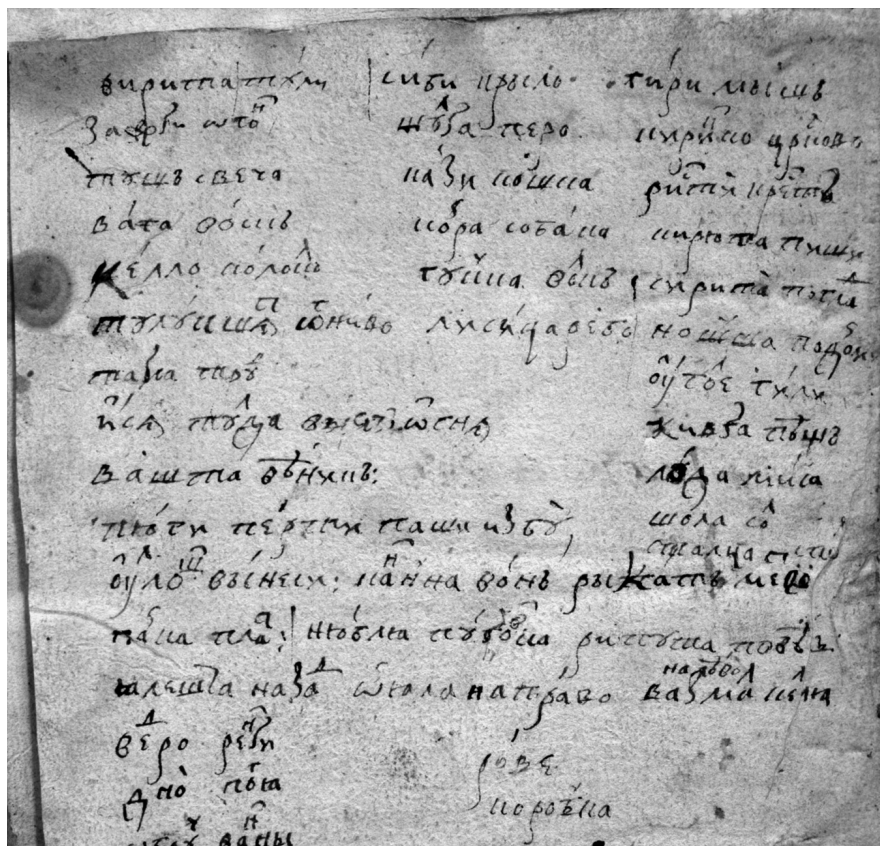


Рис. 5. Материалы карельско-русского “словаря”,
записанные Феофаном на переплетных листах *Скитского патерики*
(Сол. № 648/706)

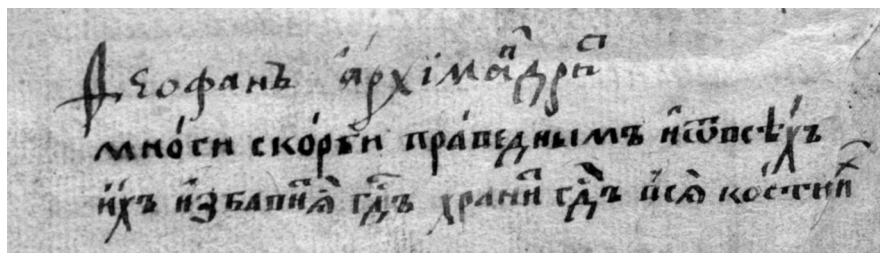


Рис. 6. “Многи скорби праведнымъ...” (Пс. 33, 19–20).
Запись Феофана на последнем листе *Скитского патерики*
(Сол. № 648/706, л. 272 об.)

спокойным, и погони за ними не посылали.⁹⁷ В январе 1669 г. жители Кеми нашли на Шуерецком острове обломки разбитого судна и тела двух беглецов – архимандрита Феофана и Андрея Веревкина (тело третьего узника унесло море). Обоих утопших доставили в Соловецкий монастырь и там похоронили. Так закончилось странствование святогорского архимандрита Феофана в Русской земле.

Что же осталось после пребывания его в России?

Сохранились многочисленные списки иконы *Троеручицы*, привезенной им патриарху Никону в Новый Иерусалим.⁹⁸ Дошел до нас его *Рассказ о святогорских монастырях и Изложение богослужебного устава Святой горы*.⁹⁹ Уцелели материалы карельско-русского “словаря” и загадочный рисунок в соловецкой Псалтыри. Наконец, сохранились записи на полях монастырских рукописей, напоминающие об этой странной судьбе, – малоросса, побывавшего за неполные сорок лет своей жизни духовником молдавского господаря, архимандритом афонского монастыря, узником Кирилловской и Соловецкой обителей и закончившего свой путь в студеной волне Белого моря.

О. В. Панченко

ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)

The article deals with adventures of an Athos archimandrite Theophanes in Russia in 60ies of 17 century. Ukrainian by origin, he was a confessor of the Moldavian ruler, and then – archimandrite of the Kastamonitou monastery. When Theophanes came to Russia he took side of the disgraced patriarch Nikon. On suspicion of espionage in favour of the Polish king Theophanes was exiled to Solovki, which cost him his life. The author surveys Old Russian manuscripts, which contain Theophanes' works: a description of Athos' monasteries and his paper on the differences of monastic rules between the 'Holy Mountain' and Russia. The article also discusses Theophanes' astrological drawing the *Seal of Solomon*, a Karelian-Russian phrasebook compelled by him, and his letters to patriarch Nikon.

⁹⁷ РГАДА, ф. 125, 1668 г., оп. 2, д. 68, л. 1–2. Позже соловецкие власти писали в челобитной к царю от 16 июня 1669 г., будто в погоню за беглецами было послано 10 трудников, которые пропали в море (*Соловецкие акты* [см. прим. 9] 111–112; Чумичева [прим. 10] 191).

⁹⁸ Оригинал иконы, хранившийся в Воскресенской монастыре, считается утраченным.

⁹⁹ Текст *Изложения богослужебного устава Святой горы* готовится мною к публикации.

ÜBER DEN WANDEL EPISCHER BAUFORMEN IM LATEINISCHEN EPOS DER NEUZEIT¹

Das Epos ist eine Gattung, die von ihrer Tradition beherrscht ist. Bestimmte Motive oder Bausteine werden immer wieder verwendet, durch viele Jahrhunderte hindurch.

Ein Baustein, der selten in einem Epos fehlt, ist der Seesturm. Darin pflegt der betroffene Held in einer Rede seine Empfindungen auszudrücken. Wir denken besonders an die Worte von Odysseus und Aeneas: Beider Entsetzen ist groß, der Tod steht ihnen vor Augen, jeder wünschte, zuvor als Held im Krieg um Troja an Land gefallen zu sein, das wäre ruhmreicher gewesen und hätte ihm – unausgesprochen, aber wohl vorschwebend – zudem eine geziemende Bestattung gesichert und den Eingang in die Unterwelt nicht verschlossen. Die Klage über dieses Schicksal ist freilich nur bei Odysseus ausgebreitet, andererseits ist es für Aeneas besonders schmerzlich, daß er nicht vor den Augen der Väter im Kampf um die Vaterstadt fallen durfte: Vergilische Verdichtung auf edles Heldentum und *pietas*. Aber insgesamt doch einigmaßen ähnlich.

Recht anders hingegen die Worte des Francesco Sforza (1401–1466), die diesem Francesco Filelfo in seinem Epos *Sphortias* (1451 ff.)² in den Mund legt, als ihn eine ähnliche Naturgewalt bedroht, nämlich Hochwasser und gewaltiger Regen (2, 721–729):

At dux ...
Haec ait (intrepidae tanta est fiducia mentis):
"O pater omnipotens, cui sunt mortalia curae
Omnia, qui nostram delesti sanguine culpam
Vulneribusque tuis, siquid vel nescius unquam
In te demerui, dignas me solvere poenas
Coge tibi, sed parce meis, aut mitius, opto,
respice nos, genitor, tam saeva pericula pellens".

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages vom 21. Juni 2010 in der Bibliotheca Classica Petropolitana. Die liebenswürdige Aufnahme, besonders durch die hochgeschätzten Kollegen Alexander Verlinsky und Alexander Gavrilov, ist mir unvergänglich, und es ist mir eine besondere Freude, daß meine folgenden Bemerkungen in die Festschrift für Alexander Gavrilov aufgenommen wurden und ich auch so meine Verehrung für den Jubilar ausdrücken darf.

² Zitiert aus Textblättern eines Vortrages, den Jeroen De Keyser am 3.8.2009 in Uppsala hielt. De Keyser plant eine kritische Ausgabe.

Aber der Fürst spricht diese Worte (so groß ist das Vertrauen des furchtlosen Gemüts): “Allmächtiger Vater, der du für alles Menschliche sorgst, der du unsere Schuld getilgt hast durch dein Blut und deine Wunden: Wenn ich je, auch unbewußt, gegen dich gesündigt habe, so laß es mich angemessen dir büßen, doch schone die Meinen, oder erbarme dich gnädig unser, ich bitte dich, und nimm von uns diese grimmige Gefahr”.

Der Held ist hier ein Christ: Er weiß sich in der Allmacht Gottes und erkennt sich, auch nach der Erlösertat Christi, als sündigen Menschen; er ist, sollte er gesündigt haben, zur Buße bereit, bittet aber um Gnade für seine Gefährten. Aber ausdrücklich nichts von Todesfurcht, nichts von gewünschtem früheren Heldentod, keine Sorge um das weitere Schicksal des Leibes nach dem Tod, denn davon hängt nichts ab. Auf weltlichen Ruhm verschwendet dieser Held keinen Gedanken, er will nur als reuiger Sünder und seine Nächsten Liebender vor seinem Schöpfer stehen.

Dies ist kein Einzelfall: Ganz ähnlich spricht z.B. Karl Martell im Epos *Martellus* von Pierre de Boissat (Lyon s. a., 1639?), als ihn ein fürchterlicher Seesturm bedrängt (p. 67 f.):

Et “Vos fata Deum, nostrae vos conscia vitae
Sidera testor”, ait, “vestro si numine spreto
Si sine pace vehor, non tantum Australibus undis,
Sed condensato peream male fulminis imbre.
Carolus immiti sane volvatur in unda,
Detur et hoc unum pelago caput! [unkompletter Vers!]
At nostri comites quid demerueri pericli? ...
Ah Deus! Ah hominum superumque aeterna potestas!
Per si quid merui, si quid meruisse dedisti,
Pone modum ventis, miserosque hos eripe fato”.

Und er spricht: “Euch, göttliches Geschick, ihr Gestirne, die ihr mein Schicksal kennt, rufe ich an: Wenn ich euer Walten mißachtet habe, wenn ich mit euch verfeindet einherfahre, so mag ich nicht nur von den Wogen des Südsturms elend zugrunde gehen, auch unter geballtem Hagel des Blitzes. Fürwahr, die wütende See mag Karl umherschleudern, und dies Haupt allein werde dem Meer preisgegeben. Aber meine Gefährten, welche Gefahr haben sie nur verdient? ... Ach, Gott! Ach, ewige Macht über Erde und Himmel! Wahrlich, wenn ich etwas recht getan habe, wenn du mir vergönnt hast, etwas recht zu tun, dann mäßige die Winde und entreiße die Armen diesem Geschick”.

Und es gibt auch einen sehr frühen Text, der verwandt ist, nämlich die Rede des byzantinischen Feldherrn Iohannes in dem Seesturm von Corippus *Iohannis* (I, 286–305):

Omnipotens verbi genitor rerumque creator ...
Sin sua peccantem damnant delicta Iohannem
Iudice te, quocumque alio me comprime leto,
Pro Petro nunc parce meo.

Allmächtiger Erzeuger des Wortes und Schöpfer aller Dinge ... Wenn aber nach deinem Richtspruch den Johannes seine Sünden verdammen, so zermalme mich mit einem anderen Tod, wie du willst, schone mich aber jetzt um meines (Sohnes) Petrus willen.

Die allgemeine christliche Grundlage ist evident.³ Im besonderen gibt es zwei Bibelstellen, die ein sehr genaues Vorbild für die beobachtete Haltung darstellen: Im Sturm auf dem See Genezareth schilt Jesus seine furchtsamen Jünger als "Ihr Kleingläubigen" (*Mt. 8, 26, Quid timidi estis, modicae fidei?*): Ein Gläubiger hat keinen Grund zur Furcht, Gott ist ja bei ihm. Schuldbewußtsein und Selbstaufopferung für die anderen hingegen hat seine Wurzel oder jedenfalls seine Parallele darin, daß der Prophet Jonas, im Seesturm seine Schuld erkennend, sich als Opfer für die anderen, Unschuldigen in die Fluten stürzen will (*Jon 1, 12*: "Nehmt mich und werft mich ins Meer, so wird euch das Meer still werden. Denn ich weiß, daß solch groß Ungewitter über euch kommt um meinetwillen"). In engster Entsprechung zu den Jonas-Worten ruft denn auch Ignatius von Loyola in seinem Seesturm (*Le Brun, Ignatias*, zuerst Paris 1661; zitiert nach dem Druck Augsburg 1696, p. 271):

"Mene petunt maria?" ajebat. "Mea crimina fluctus
Ferre negant, sitiuntque reum fera monstra cruorem.
Mittite me in pelagus, socii; placabilis ibo
Victima, quam superi poscunt, navemque levabo".

"Verlangt das Meer nach mir?" sprach er. "Die Fluten weigern sich, meine Sünden zu tragen, und die wilden Ungeheuer dürsten nach meinem schuldigen Blut. Werft mich ins Wasser, Gefährten; ich will das Versöhnungsoffer sein, das der Himmel fordert, und will das Schiff von seiner Last befreien".

Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß zwischen den vier zitierten epischen Texten tatsächliche Rezeption stattgefunden hat – für Coripp ist die Annahme ohnehin problematisch, da die editio princeps der *Iohannis* erst 1820 erfolgte. Mir scheint, daß sich solche Worte konsequent ergeben in

³ Zu der Coripp-Stelle und ihrem grundsätzlich christlichen Charakter vgl. auch M. Lausberg, "Parcere subiectis. Zur Vergilnachfolge in der *Iohannis* des Coripp", *JAC* 32 (1989) 105–126, hier 120.

dem Augenblick, da jemand ein christliches Epos mit christlichen Helden schreibt.⁴

Dazu muß man sich klarmachen, daß die neulatinische epische Dichtung von Petrarca an stets christliche Dichtung ist.⁵ Das gilt nicht nur da, wo es sich ohnehin von selbst versteht, in der gesamten biblischen und hagiographischen Epik, sondern auch in allen Gedichten mit historischem, scheinbar dem Weltlichen verhafteten Stoff. Von 1300 bis mindestens 1700 ist anderes auch gar nicht möglich (und zuvor, im Mittelalter, natürlich erst recht nicht). Die Welt, in der der Dichter steht, ist vom Christentum bestimmt, und ebenso die Welt, die er darstellt. Ein Held, der nach dem Erlösertod Christi auftritt, kann nur ein christlicher sein. Das strahlt sogar auf Stoffe aus frühen und selbst vorchristlichen Epochen aus, in denen Helden mindestens stark prächristlich geprägt werden, wie z. B. Titus, der Sohn des Kaisers Vespasian, bei der Eroberung Jerusalems.⁶ Und sogar in Alexander dem Großen hat man christliche Züge *avant la lettre* angelegt,⁷ und dasselbe gilt auch für Petrarcas Scipio.⁸ Meistens ist der Held ja auch ein König oder Fürst, und ein solcher hat seine Macht von Gottes Gnaden, ist ein Stellvertreter Gottes auf Erden. Es blieb also gar nichts anderes übrig, als einen Helden ganz aus dem Christlichen zu entwerfen, und wenn es sich gar noch um einen ausdrücklichen Streiter für das Christentum handelte, wie Constantin den Großen, Karl Martell, Gottfried von Bouillon, Scanderbeg oder Juan d'Austria, dann war alles andere überhaupt ausgeschlossen. In ihrem Wirken offenbart sich der göttliche Heilsplan ebenso wie in allem biblischen Geschehen.

⁴ Das soll nicht heißen, daß jedes einzelne christliche Epos seinen Helden im See-sturm so sprechen läßt. Nur in wenigen Punkten oder auch in keinem einzigen ergibt sich Übereinstimmung mit dem oben Beobachteten z. B. in Ugolino Verinos *Carlias* 1, 101–113, Riccardo Bartolinis *Austrias* 4, 421–426, Nicolò Partenio Giannettasios *Xaverius Viator* 17 (Neapel 1721). Andererseits kann sich die beschriebene christliche Haltung auch in anderen Gefahren zeigen. So bittet Columbus in Giulio Cesare Stellas *Columbeis* (London 1585) fol. B 4 v. f., als seine Flotte von Hunger bedroht ist, Gott möge ihn, den Sünder, strafen, die Gefährten aber schonen; er fürchte den Tod nicht, strebe auch nicht nach Ruhm, sondern allenfalls nach einem Tod, der dem Ruhme Gottes diene. Ähnlich Johannes Nepomuk in der *Nepomuceneis* (anonym erschienen, die Initialen "P. M. E." unterdes aufgelöst zu Matteo Eudocio Persici, [Prag] 1773) 2, 119 ff., in prophetischer Vision des Unheils, das durch die Hussiten-Kriege kommen werde: Gott solle nur ihn wegen seiner Sündhaftigkeit strafen, das Volk aber verschonen.

⁵ Zu Petrarca vgl. besonders E. Klecker, "Vergilimitation und christliche Geschichtsdeutung in Petrarcas *Africa*", *WS* 114 (2001) 645–676.

⁶ In den Jerusalems-Epen von Petrus Apollonius Collatius, *Excidii Ierosolymitani libri IV* (Mailand 1481), und von Ioannes Petrus de Alexandro, *Hierosolymae Eversae libri X* (Neapel 1613).

⁷ So in der *Alexandrias* des Franciscus Xaverius Alegre (Bologna 1776).

⁸ Klecker (o. Anm. 5) 661.

Damit wird aber das neulateinische Epos, bei aller Ähnlichkeit, die es zunächst mit dem paganen Epos der Antike aufweist, einem grundlegenden Wandel in zahlreichen Bauformen unterworfen. Einiges davon will ich im folgenden betrachten.

Natürlich kann im christlichen Epos der Götterapparat nicht derselbe bleiben wie im paganen. Gottvater, meist umgeben von der Jungfrau Maria, Engeln und Heiligen, tritt an die Stelle Jupiters; Satan mit den Dämonen der Hölle übernimmt die Rolle des Widersachers, die im paganen Epos meistens Hera/Juno innehat. Dies ist jedenfalls die reine Form, die am Ende der Entwicklung steht und die in vielen Fällen begegnet. Es gibt auch Misch- und Übergangslösungen, mitunter recht kuriose, etwa wenn die Jungfrau Maria ihre Botschaft an Johanna von Orléans durch Iris übermitteln läßt (Humbertus Monsmoretanus, *Bella Britannica*, Paris 1513) oder wenn Ludwig XIII. von Frankreich in einem Hugenottenkrieg, also einem Krieg zwischen christlichen Konfessionen, von Jupiter, Diana und Mars unterstützt wird, die Hugenotten hingegen durch Discordia und Juno (Abraham Remmius, *Borbonias*, Paris 1623). Neben solchem offenbar unreflektierten Nebeneinander christlicher und paganer Mächte (das z. B. auch eingangs bei Filelfo zu beobachten war, denn das bewußte Hochwasser sendet Neptun, für seine Besänftigung hingegen sorgt Gottvater) steht ein harmonisierendes In-Eins-Setzen, eine Identifikation paganer Götter mit dem Christengott, so bereits in Petrarcas *Africa*, wo die oberste Gottheit Züge von Jupiter und Christus vereint. Andererseits können die paganen Götter, Augustinus folgend,⁹ auch gerade als Dämonen der Hölle aufgefaßt werden, so oft bei Mantuanus (1448–1516) und etwa auch bei Petrus Rossetus (um 1525).¹⁰

Dies aber beiseite. In seiner reinen Form führt der christliche übernatürliche Apparat zu einer Polarisierung der Kräfte: Während im paganen Epos der Götterstreit im Olymp bleibt, also sozusagen in der Familie, kämpfen jetzt die Mächte des absolut Guten und absolut Bösen gegeneinander. Eine Versöhnung, wie sie gegen Ende der *Aeneis* zwischen Jupiter und Juno geschlossen wird, ist nicht mehr möglich. Es ist aber auch nicht mehr möglich ein erbitterter Streit in der Götterversammlung wie im zehnten Buch der *Aeneis* zwischen Venus und Juno: Wir sind jetzt im Himmel, da wird nicht gestritten! Zwar begegnen auch im christlichen Epos durchaus noch Auseinandersetzungen, die vor Gottvater getragen werden, aber die sind ausgesprochen milde und zurückhaltend. Ein Beispiel aus einem

⁹ Z. B. Enarr. in Ps. 96, 12: “arrogavit (sc. diabolus) sibi honorem divinum et omnibus daemoniis; et implevit templa paganorum, et persuasit simulacra, et persuasit illa sacrificia offerri sibi”. Mindestens vorbereitet ist diese Auffassung bereits im 2. Jh. durch Justinus Martyr, 1. *Apologie* 5, wo die paganen Götter als Dämonen, böse Geister erklärt werden.

¹⁰ Vgl. zu ihm Verf., *Ancilla Calliopeae* (Leiden 2007) 94 ff., bes. 98 ff.

Judith-Epos, der *Juditha Vindex* des Bartolomeo Tortoletti (Rom 1628): Als die Bedrängnis der Stadt Bethulia durch Holofernes am größten ist, tritt der Schutzengel des Volkes Israel voller Sorge vor Gott und bittet um Hilfe, ähnlich wie Venus im ersten *Aeneis*-Buch vor Jupiter tritt, aber erheblich respektvoller, ohne jeden Vorwurf, nur zaghaft daran erinnernd, es habe da doch einmal einen Beschluß Gottes gegeben. Dazu tritt nun aber noch ein weiterer Engel, der Schutzengel der Assyrer, also der Aggressoren, der für diese geltend macht, man dürfe sie doch nicht einfach dem Untergang und der Verdammnis preisgeben, auch ihnen müsse man wenigstens die Möglichkeit gewähren, sich von ihren Götzen abzuwenden und zum wahren Gott zu bekehren.

Die dadurch aufgeworfenen Fragen werden sachlich und ohne alle Schärfe erörtert, und mit dem Ergebnis sind alle zufrieden. Explizit heißt es sogar zum Schluß (p. 125):

nempe a Superis discordia campis
Exulat et reditum nequiquam affectat ad astra.

Denn aus den himmlischen Gefilden ist die Zwietracht verbannt und trachtet vergebens nach einer Rückkehr zu den Gestirnen.

Ähnliche Diskussionen gibt es um die viel entscheidendere Frage, ob die Menschen nach dem Sündenfall strenge Bestrafung oder Erbarmen verdient haben, zwischen himmlischen Geistern, die etwa Iustitia und Clementia heißen können, und hier verkündet Gottvater dann seinen Willen, die Menschheit durch seinen Sohn von der Erbsünde erlösen zu lassen. Da pflegen Iustitia und Clementia sich in schwesterlicher Liebe zu umarmen. Das folgt dem Muster des sogenannten Streites der Töchter Gottes, ausgehend von *Ps.* 84, 11: “*misericordia et veritas occurrerunt, iustitia et pax deosculatae sunt*”.

Das krasse Gegenbild sehen wir in den *Concilia infernalialia* mit ihren gräßlichen Ungeheuern mit Hufen und Hörnern und feurigem Atem und Vipern und Nattern überall. Hier schreit alles in geifernder Wut durcheinander.

Es leuchtet ferner ein, daß man in diese Unterwelt nicht mehr einen christlichen Helden schicken kann, auf daß er dort über seine Zukunft sich belehren lasse oder gar einer Heldenschau teilhaftig werde, so wie es Odysseus und Aeneas geschieht. Es kommt nur eine Entrückung in den Himmel, zum Sitz Gottes, ins *Caelum Empyreum* in Frage, und als antikes Modell ist nur noch das *Somnium Scipionis* verwendbar (in das sich dann freilich eine Vergilische Heldenschau einkreuzen läßt). Auch dies ist bereits in Petrarca's *Africa* so, hier ist es der ältere Africanus, der einen solchen Traum hat. Diese Umorientierung der Heldenschau hat Elisabeth

Klecker in einem Vortrag 1996 in Würzburg grundlegend ausgeführt und mit zahlreichen Beispielen belegt.¹¹

Die Polarisierung der übernatürlichen Mächte führt weiter zu einer Polarisierung von Held und Gegenspieler: Im christlichen Epos ist der Held ganz fromm, edel und gut, barmherzig, demütig usw., der Widersacher ist in allem das genaue Gegenteil. Dem einen hilft der Himmel, dem anderen, so gut sie kann und darf, die Hölle.¹² Besonders in Gedichten, die Religionskriege darstellen, sind die Gegner des rechten Christenglaubens stets verworfenste Bösewichte, ob nun die türkischen Sultane und Paschas oder die arianischen Gotenfürsten oder die Führer der Hugenotten.

Ein wichtiger Zug im christlichen Helden ist, daß er bei allen tapferen und siegreichen Taten gegenüber seinen Feinden auch Gnade üben kann. Berühmt ist die frühchristliche Debatte um den Schluß der *Aeneis*, wo Aeneas gegenüber Turnus eben ohne *pietas*, wie die Christen sie verstehen, handelt, kein Erbarmen kennt. Marion Lausberg hat gezeigt, daß bereits Coripp in der *Iohannis* den christlichen Gegensatz zu dieser Szene einmal formuliert hat: Iohannes schon das Leben eines maurischen Gegners namens Labbas, der, vor ihm die Waffen streckend, unter Beschwörung von dessen Vater und Sohn um Gnade gebeten hat (*Ioh.* 8, 575–583).¹³ Ähnliches geschieht im neulateinischen Epos immer wieder. Tiefer begründet ist eine solche Begnadigung, wenn der Bedachte daraus auch den entscheidenden Nutzen zieht und sich daraufhin zum Christentum bekehrt.¹⁴ Entschieden zugespitzt hat Pierre Mambrun den Schluß seines *Constantinus*¹⁵ als christliches Gegenstück zum Schluß der *Aeneis*: Licinius ist bereits im alles krönenden Zweikampf von Constantin zu Boden gestreckt, er kann nur noch um sein Leben bitten, also ganz wie Turnus gegenüber Aeneas. Dabei weist nun Licinius, mit einer nicht geringen Unverschämtheit, darauf hin, daß Constantin ja für das Christentum streite, und Christus habe doch gelehrt, man solle seinen Feinden verzeihen.

¹¹ *Facilis descensus Averno*, Vortrag 11.12.1996 in Würzburg. Soviel ich weiß, hat sie diese Beobachtungen leider nicht publiziert; s. aber auch *WS* 114 (2001) 669 f.

¹² Vgl. D. Maskell, *The Historical Epic in France* (Oxford 1973) 186; Verf., “‘Fortia facta cano Lodoici’ – Über die Heroisierung der Gegenwart durch das transformierte Epos der Antike”, in: E. Osterkamp (Hg.), *Wissensästhetik* (Berlin – New York 2008) 161–170, hier 166.

¹³ Lausberg (o. Anm. 3) 106 f.

¹⁴ So zweimal im *Liladamus* des Jacques Mayre (Avignon 1686): Alif, ein maurischer Schiffskommandant, der sich ergibt, später seine Reue beteuert und erklärt, sich taufen lassen zu wollen, was dann auch geschieht (p. 150, 157 ff.), und ein Ibrahim, der als Janitschar christliche Eltern hatte, also christlich erzogen war und durch seine Begnadigung die Möglichkeit erhält, zu seinem früheren Glauben zurückzukehren (Buch 8 und 11).

¹⁵ *Constantinus sive Idololatria Debollata* (Paris 1658).

Und Constantin folgt, nach kurzem inneren Ringen, dieser Mahnung und spricht die gewichtigen Worte (p. 283):

“Christus te hoc funere, Christus
Eximit et vitam meliora in fata reservat”.

Es folgt der letzte Vers des Gedichts, der klar macht, daß Constantin somit, aus christlicher Sicht, einen doppelten Sieg errungen hat, über Licianus und über sich selbst:

Dixit et ex uno geminos tulit hoste triumphos.

Andererseits gerät der wahre Held nicht in Anfechtungen und Konflikte oder jedenfalls gerät er dabei nicht ernsthaft ins Wanken. So etwas wie Aeneas in seiner Zerrissenheit zwischen Dido und Italien begegnet nicht. Überhaupt müssen wir uns darauf besinnen, daß in einer durch und durch christlich verstandenen Welt Tragik gar nicht möglich ist. Infolgedessen gibt es auch im christlichen Epos keine Tragik, dafür ist einfach kein Platz vorgesehen. Denn Leiden sind für den christlichen Helden nützlich, es sind Prüfungen, die Gott ihm schickt, und diese gehen nie über die Kräfte ihres Opfers, sollen diese vielmehr gerade steigern – das wird immer wieder ausdrücklich gesagt –, oder es sind Strafen für Sünden, also gerechtfertigt und überdies vorteilhaft, da dem Betroffenen somit schon hienieden die Zeit im Fegefeuer abgekürzt wird.¹⁶ Sünden werden vergeben, wenn sie aufrichtig bereut werden, die Verstockten hingegen erhalten die gerechte Strafe. Die göttliche Gerechtigkeit ist eine vollkommene, und zudem ist der Christengott barmherzig, im Gegensatz zu den Göttern der Antike, die auch selbstsüchtig und grausam sein können wie ganz gewöhnliche Menschen, und nur dann entstehen Tragödien.¹⁷

Sehen wir uns, den Gesichtspunkt der Anfechtungen verfolgend, noch weiter das Phänomen der Liebe im christlichen Epos an: Schon Vergil war ja in der entscheidenden Grottenszene sehr zurückhaltend, aber immerhin kam man doch zur Sache. Das aber kann im christlichen Epos nie und nimmer geschehen. Wenn Versuchungen an einen Helden herantreten, so bleibt er standhaft, wie in Mambruns *Constantinus* ein Priscus, der, wegen einer Paula von schwülen Träumen und Visionen heimgesucht, diese mit dem Kreuzzeichen vertreiben kann. Oder es wird unterschieden: Kleinere Helden

¹⁶ Vgl. etwa Petrus Angelius Bargaeus, *Syrias* (Florenz 1591) Buch 12.

¹⁷ Man denke an Phaedra: Nicht sie, sondern Hippolytus hat ja Aphrodite beleidigt, gleichwohl muß sie untergehen; der Wahnsinn des Hercules entsteht aus nichts anderem als aus Heras gleichsam menschlich-unbeherrschter Eifersucht; Apollo gegenüber Oedipus, Iuno und Venus gegenüber Dido stehen um keinen Deut besser da.

können sich doch ein wenig, aber nie entscheidend von Vorspiegelungen der Venus beeindrucken lassen, wie eine Gruppe von Johannitern auf Aphrodites Insel Cypern, aber ein Priester, den sie dabei haben, vertreibt auch hier den sündigen Spuk; der eigentliche Held hingegen, der Großmeister Liladamus (Philippe de Villiers de L'Isle Adam), ist bei diesen Abenteuern gar nicht dabei, sondern hat eine tief geistige Begegnung mit einer Carolina Lusignan, worin diese nicht weiter geht, als daß sie ihren Wunsch äußert, in den entsprechenden Damenorden, den der Johanniterinnen einzutreten (Mayre, *Liladamus*, Buch 3–4). Recht häufig ist auch die Lösung, eine Liebe als langes Schmachten aus der Distanz zu fassen, die der oder die Liebende erst im Augenblick des Todes offenbart.¹⁸ Bereichernd kann hinzutreten die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen: Die Sultanstochter Alarina liebt Scanderbeg und stirbt vor Kummer, weil er ihr unerreichbar ist; immerhin wird sie zuvor noch Christin.

Ein interessanter Fall ist Helena im *Scanderbegus*: Sie liebt Memnon – beide sind Christen –, hat diesen aber in Kriegswirren verloren; nun wird sie von Mehmet, dem Sohn des Sultans, bedrängt, so daß sie die Jungfrau Maria anfleht, sie zu verteidigen, und ihr ewige Jungfräulichkeit gelobt. Dann findet sie unverhofft ihren Memnon doch wieder, muß sich diesem aber entziehen, um ihr Gelübde nicht zu brechen. In einem Duell tötet Mehmet den Memnon. Verzweifelt bittet Helena darauf die Jungfrau Maria, sie sterben zu lassen – Selbstmord ist ja nicht erlaubt! Und Maria läßt sie gnädig sterben. Das kann einem schon etwas spitzfindig jesuitisch vorkommen – nun ja, de Bussières war ein solcher. Und unbeirrt setzt er ans Ende dieser Episode eine Apostrophe von geballter Christenstrenge (7, 20):

Sis magnum exemplum (si forte haec carmina curant)
Virginibus, thalamosque doce pro morte pacisci.

Ein großes Beispiel sollst du sein den Jungfrauen (wenn sie denn um solche Verse sich kümmern) und sie unterweisen, die Ehe hinzugeben für den Tod.

Somit wird aus dem Schicksal dieser Helena übrigens ein christlicher Kontrast zu Vergils Dido: Das Gelübde, sich keinem Mann zu verbinden, wird hier gehalten, wenn auch unter Schmerzen, sogar gegenüber dem noch lebenden Geliebten, und als nach dessen Tod Kummer und Verzweiflung unerträglich werden, bittet sie den Himmel, sie sterben zu lassen, tut aber selber nichts für dieses Ende.

¹⁸ Cymodocus zu Scanderbegs Verlobter Irene im *Scanderbegus* von Jean de Bussières (Lyon 1658), Abdenadir zu Martia in de Boissats *Martellus*, Caestius zu Penaea in D'Alessandros *Hierosolyma Eversa*.

Halten wir fest, daß es bei guten Christenmenschen natürlich nicht zu einem Selbstmord kommen kann, anders als im paganen Epos. Dieses Ende suchen und finden im christlichen Epos nur die ganz schwarzen, verstockten und unrettbaren Sünder, wie etwa der Sultan Murat im *Scanderbegus* (8, 26 f.) und die westgotische Königin Goswintha im *Recaredus* von Jacques Mayre.¹⁹

Selbstmord ist nicht erlaubt, Selbstverstümmelung aber schon, wenn es zum Beispiel gilt, einer sündhaften Liebe zu entkommen, gemäß *Mt.* 5, 29: "Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf's von dir. Es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe, und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde". Danach handelt, freilich ohne den Schriftbezug zu explizieren, Beroë, eine junge, schöne Christin in Byzanz, die, um die Liebe des Heiden Iphicrates abzuwehren, sich beide Augen ausreißt – und überdies diese Augen jenem Iphicrates zustellen läßt, auf einem goldenen Teller, mit der Botschaft: *Quae sit Christiadum virtus hoc munere discat.*²⁰

Leid ist gut, wenn es einem christlichen Helden widerfährt, es prüft und läutert ihn, wie schon zu bemerken war. Das wirkt sich auch auf folgende typische Szene aus: Ein großer Held geht offensichtlich in der Schlacht seinem schicksalhaften Tod entgegen: Das erweckt im Himmel Schmerzen, es regen sich Kräfte oder Fürbitten, das Schicksal abzuwenden. So in der *Ilias*, als Sarpedon den Kampf mit Patroklos sucht (16, 431 ff.): Da beklagt sich Zeus vor Hera, daß sein vielgeliebter Sohn jetzt sterben muß, und möchte es verhindern, Hera verweist es ihm natürlich, und Zeus vergießt blutige Tränen, er, ein Gott! Nur graduell anders in der *Aeneis*, als Pallas seinem Schicksal entgegengeht: Hercules versucht eine Fürbitte bei Jupiter, ohne Erfolg, und ist von tiefem Schmerz bewegt: *magnumque sub imo Corde premit gemitum lacrimasque effundit inanis* (10, 464 f.). Ganz anders im Christentum. Der Tod ist ja die Pforte zur Seligkeit, zum Jammer ist da kein Grund. Für Elricus, den französischen Held königlichen Geblüts im *Scanderbegus*, verwendet sich, als er seinen Wunden zu erliegen droht, sein Schutzengel bei der Jungfrau Maria. Doch Maria bescheidet, es sei dem Elricus bestimmt, zu fallen, dies sei für ihn auch das bessere Los, das ihn vor den üblichen Versuchungen der Jugend und den Mühen und Gefahren eines weiteren Lebens bewahre: *His monstis lethum eripiet*. So ist denn kein Grund zur Klage, und der Engel nimmt die Seele seines Schützlings in Empfang (de Bussièrès, *Scanderbegus* 8, 13). Spannender die Gestaltung in Mambruns *Constantinus* (p. 274 ff.): Auch dort kann der Franke Herricus seinem Tod nicht mehr entgehen; da erbittet der Erzengel Michael für ihn

¹⁹ J. Mayre, *Recaredus sive Hispania tota Catolica* (Avignon 1690) 298.

²⁰ Mambrun, *Constantinus* (Paris 1658) 6.

bei Gottvater, daß wenigstens seine Seele gerettet wird, die Seele dieses Helden, der der Ahn aller Könige Frankreichs sein soll. Zu diesem Zweck muß allerdings Herricus, der schon auf den Tod verwundet ist, noch erst getauft werden: Sein Waffenträger erkennt das Gebot der Stunde, belehrt ihn in größter Eile über die Grundlagen der christlichen Religion und spendet ihm das Taufsakrament. Der Dichter beschließt die Episode mit einer Seligpreisung.

Dieses Motiv ist überhaupt sehr beliebt, daß ein zum Christentum Vordisponierter auch zum Christentum findet. So die sarazenische Amazone Martia im *Martellus*, die von dem Franken Childobrandus besiegt, gefangen genommen und im gleichen Augenblick tief ins Herz geschlossen wird; sie erwidert dann die Liebe, und natürlich will Childobrand nichts anderes, als sie heiraten. Dazu aber muß sie erst getauft werden, erhält einen Schnellunterricht im Katechismus und wird zur Taufe geführt; da aber erkennt ihr greiser Vater auf ihrer – zur Taufe entblößten – Schulter ein Muttermal, das die Amazone als seine Tochter ausweist: Durch unglückliche Umstände war sie ihm als Kind abhanden gekommen, war da aber natürlich schon getauft – was ihre erneute Taufe erübrigt und zudem erklärt, warum sie sich so leicht dem christlichen Glauben aufschloß. Ähnlich erinnert sich der Mohammedaner Osmanes, in der Schlacht tödlich verwundet, der frühen Lehren seiner Mutter, die ihn stets zum christlichen Glauben bringen wollte, und läßt sich von seinem Waffenträger taufen (*Scanderbegus* 8, 23 f.).

Die Bewährung als Held und der Ruhm daraus, das ist zwar wichtig, aber wirklich entscheidend ist allein das Seelenheil. Dies läßt sich garantieren durch die Taufe unmittelbar vor dem Tod, aber ein erheblich ruhmvollerer Weg dahin führt durch das Martyrium. Märtyrer genießen denn auch – abgesehen davon, daß es eigentlich keine Unterschiede innerhalb der Seligkeit gibt – ein besonders hohes Ansehen im christlichen Jenseits, sie folgen in der Rangordnung der Heiligen nach den Evangelisten, den Aposteln, den Patriarchen und den Propheten des Alten Testaments an fünfter Stelle und stehen noch vor den Kirchenvätern, Mönchen und Eremiten. Daher sieht man stets seinem Martyrium mit größter Wonne entgegen, es stellt sich hier etwas ein, das auf den ersten Blick ein *amor mortis* zu sein scheint, wie wir ihn aus Lucan kennen.²¹ Es sind dort unter anderem die Opiterginer, oberitalische Hilfstruppen Caesars, die von Pompeianern umzingelt beschließen, nicht zu dem aussichtslosen Kampf anzutreten, sondern sich gegenseitig umzubringen (Luc. 4, 474 ff.). Lucan macht deutlich, daß er dies nicht als Feigheit oder Verzweiflung versteht und auch nicht als Opfermut in einem höheren militärischen Interesse,

²¹ Zu dem Begriff s. W. Rutz, "Amor mortis bei Lucan", *Hermes* 88 (1960) 462–475.

sondern als den festen Willen, die Freiheit über die Wahl des Todes sich nicht entwinden zu lassen. Lucan begreift dies als *virtus*; ihr Träger zeichnet sich dadurch aus, daß er nicht bereit ist, "seine Handlungsfreiheit aufzugeben und sich zu ergeben".²² Damit wird aber klar, daß dieser *amor mortis* sich von der Todesbereitschaft, ja Todessehnsucht jener Christen, die ihrem Martyrium entgegengehen, doch erheblich unterscheidet. Gleich ist zwar, daß keiner von beiden den Tod fürchtet, auch die Schmerzen nicht, die zuvor noch zu erleiden sind. Aber die Opiterginer bewahren ihre *virtus* und erringen Ruhm, was zwar achtbare, aber nur diesseitige Güter sind. Die christlichen Märtyrer hingegen erringen ewiges Seelenheil, ein jenseitiges und ganz unvergleichlich höheres Gut.²³

Zu diesem Zweck allerdings dürfen sie sich nicht selber töten, auch nicht ein gegenseitiges Morden verabreden. Sie wünschen dieses Ziel mehr als alles andere, aber sie dürfen es nicht von sich aus herbeiführen. Sie sind also gerade nicht frei, anders als die Opiterginer bei Lucan. Das kann zu recht eigenartigen Situationen führen: Als Constantin nach der Schlacht an der Milvischen Brücke in Rom einzieht, kann er zahlreiche Christen aus dem Kerker befreien, die schon von Maxentius dazu verdammt waren, den Löwen vorgeworfen zu werden. Nun wird daraus nichts, und was ist ihre Reaktion?

tristi sub corde dolebant
In manibus fractas lauros sperataque caelo
Gaudia differri et retro fugientia regna.

(Mambrun, *Constantinus* p. 187)

Breit und prunkvoll ausgeführt ist dieses Paradoxon in der Erzählung vom Ende der Thebaeischen Legion, die in Cellots *Mauritias* gegeben wird.²⁴ Diese Legion aus lauter Christen weigert sich, wie üblich, den heidnischen Göttern zu opfern. Der Kaiser Maximian (historisch ca. 240–310) befiehlt daraufhin eine Dezimierung der Legion, was allgemeines Frohlocken bei den Thebaeern auslöst, dann aber Enttäuschung bei denen, die von diesem Los nicht getroffen werden. Da sie sich weiter weigern, die römischen Götter zu verehren, befiehlt der Kaiser eine zweite Dezimierung in der schärferen Form des *fustuariums*, bei dem die Ausgewählten nicht

²² *Ibid.* 464.

²³ Kennzeichnend etwa Francesco Mauri in seiner *Franciscias* (Florenz 1571), einem Epos über das Leben des Hl. Franz von Assisi, wo der Ruhm weltlicher Heldentaten abgewertet wird als "(gloria) deicta solo, proclivi serpere cursu, Voce hominum contenta cani plausuque foveri" (13, 633 f.).

²⁴ Louis Cellot, *Mauritias Andegavensis* (La Flèche 1628) Buch 2.

enthauptet, sondern mit Knütteln und Steinen getötet werden. Auch dies kann den Willen der Legion nicht beugen, im Gegenteil, sie verlangen nun ausdrücklich vom Kaiser den Tod für alle (p. 65):

Saevire in paucos lentum est, peccavimus una,
Nostra in morte salus, mortem te poscimus omnes.

Und nun kommt es zu einer regelrechten Schlacht der heidnischen Truppen gegen die christliche Legion, wobei diese aber keinerlei Gegenwehr leistet. Die Komposition dieser 'Schlacht' ist absolut klassisch, in einer Steigerung von Einzelschicksalen und Metzelszenen bis zum Ende des Fahnenträgers Exuperius, der vom Speer des Posthumus, des heidnischen Kommandeurs, getroffen wird. Soweit war das ein Kampf aus der Ferne mit Wurfgeschossen, jetzt folgt der Nahkampf mit Schwertern, dem zuletzt Mauritius erliegt (p. 73):

Victus sponte ruit, et molliter incubat arvis,
Et Christum, Christum morienti voce susurrat.²⁵

Alles dies wird als früheres Geschehen erzählt bei einem Mahl in einem Kloster. Dieses Mahl ist karg und bescheiden, wie es christlicher Askese entspricht – auch in anderen christlichen Epen ist das oft so, Mambrun z. B. schildert selbst die Mahlzeiten am Hof Constantins, des Kaisers, immer nur ganz kurz, ohne bei der Üppigkeit von Speis und Trank oder dem Prunk des Tafelgerätes zu verweilen. Und in der *Mauritias* wird diese Erzählung nicht nach dem Mahl gegeben, wie etwa in der *Aeneis* Buch 2 und 3, sondern während der Mahlzeit; dies entspricht dem klösterlichen Brauch, wonach bei Tisch etwas vorgelesen wird, um Müßiggang zu vermeiden, der bei Lektüre oder auch Erzählungen nach dem Mahl einträte, und um die Zeit der Nahrungsaufnahme nicht ohne weiteren Nutzen oder gar in genußvoller Zuwendung allein zu Speis und Trank zu vergeuden.

Alle diese Veränderungen, die das christliche Epos gegenüber dem paganen zeigt, sind letzten Endes nicht überraschend. Der christliche Held fürchtet keine Gefahr für seinen vergänglichen Leib; er übt die christlichen Tugenden der *clementia* und der Enthaltsamkeit von fleischlicher Liebe und üppigen Tafelgenüssen. Sein höchstes Ziel ist es, für seinen Glauben als Märtyrer zu sterben. Kurz, all sein Trachten richtet sich auf das Jenseits, alles Diesseitige gilt ihm nichts. Alle diese Eigenheiten ergeben sich mit

²⁵ Mit exquisiter Erinnerung an das Ende des Ceyx bei Ov. *Met.* 11, 567: "Nominat Alcyonen ipsisque immurmurat undis".

zwingender Konsequenz, sobald ein Dichter unerschütterlich auf dem Boden des Christentums steht.

Vielleicht war es aber doch nützlich, einige Beobachtungen zu diesen Veränderungen vorzulegen, auch wenn jeder, der die Grundlagen des Christentums kennt und einen hellen Verstand besitzt, sie sich selber erschließen könnte.

Ludwig Braun
Würzburg

В статье изучается эволюция основных мотивов античной эпической поэзии в христианском эпосе XV–XVII вв. Так, обращаясь с молитвой к божеству во время бури, герой чаще всего готов безропотно принять смерть и просит лишь пощадить его товарищей. Христианский ‘Götterapparat’ не знает раздоров и примирений. Одиссей и Эней спускались в преисподнюю, христианский герой поднимается в эмпиреи.

Поляризация сил добра и зла приводит к резкому контрасту между образами главного героя и его антагониста: первый наделен всеми возможными добродетелями (особенно подчеркивается милосердие), последний – всеми пороками.

Главный герой чужд внутренним конфликтам, а христианское мировоззрение исключает трагичность сюжета: божество не знает несправедливости, а земные страдания героя лишь сокращают его муки в чистилище.

Любовная интрига возникает, если один из влюбленных исповедует другую веру или дал обет безбрачия.

Самоубийство героя исключено (он может лишь просить бога послать ему смерть), зато его смерть, особенно мученическая, открывает ему дорогу к вечной жизни и воспринимается как счастливый исход. Доля мученика заменяет христианскому герою воинскую славу.

ЛАТИНСКАЯ ГЕНРИАДА: ЭПИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ДВОЙНОМ ЗЕРКАЛЕ

Перевод *Генриады* на латинский язык, выполненный Никола Ко де Каппвалем (Nicolas (?)¹ de Caux de Carpeval, латинский вариант – Calcius Carraval(l)is), – поздний, но не последний² перевод новоязычного эпического произведения на древний язык, – безусловно, представляет собой вполне маргинальное явление для французской и немецкой культуры XVIII в., представителем которых был его автор. С какой-то стороны, эта маргинальность подчеркивается: в эпоху французского интеллектуального доминирования переводить с французского языка первоклассное произведение первоклассного автора на язык, на котором его прочтут разве что ученые педанты (в подавляющем большинстве способные ознакомиться и с оригиналом) – сам по себе весьма экстравагантный поступок. С другой стороны, то, что руководило трудом автора, – сознание уходящего единства европейской словесности, не может не вызвать уважения и интереса у современного исследователя.

О самом Ко де Каппвале (1712?–1774) известно очень мало.³ Он родился в окрестностях Руана в начале XVIII в. (карточка Французской

¹ P. Benhamou. *Index des “Lettres sur quelques écrits de ce temps”: 1749–1754, d’Elie Catherine Fréron* (Genève – Paris 1985) 40: “Nicolas Caux de Carpeval, Apologie du goût français, relativement à l’opéra. 1754”.

² Пример: около полувека спустя, уже в совершенно другую литературную эпоху и совершенно другой по характеру эпос: J. Berlichingen. *Herrmann und Dorothea, von Göthe*. In: *lateinische übersetzt...* (Jagsthausen 1825).

³ *Biographie universelle ancienne et moderne, ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont distingués par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes. Ouvrage entièrement neuf, rédigé par une Société de gens de lettres et de savants VII* (Paris 1813) 438. Некоторые другие просмотренные нами справочники сообщают ту же самую информацию (мы воспроизвели ее скудную биографическую часть, не перечисляя литературные труды). Все они не сообщают даже имени – только инициал N. Имя было случайно обнаружено нами в одном справочнике (прим. 1); трудно сказать, какие основания были у его составителей, и полной уверенности в его истинности у нас нет. Отметим в скобках, что биографическому мейнстриму противоречит указание, обнаруженное нами в кн.: J.-F. Adry. *Notice sur le Collège de Juilly...* (Paris 1816) 28: “Среди преподавателей Жюйи нужно отметить Луи-Франсуа-Этьенна де Ко де Каппваля, который трудился здесь в 1730 году. Затем он направился к пфальцскому

Национальной библиотеки дает 1712 г. с вопросительным знаком),⁴ поступил на службу курфюрста Пфальцского Карла-Теодора,⁵ на которой и умер. “Маннгейм привлекал тогда множество достойных иностранцев, которые предавались своим трудам под взором государя, друга наук и искусств, который вызвал их расцвет в своих странах”.⁶ Карлу-Теодору посвящен труд де Каппваля, и о его истории нужно сказать несколько слов.

В предисловии к поэме *Парнас* де Каппваль дает такую оценку *Генриады*: “Для меня это только часовня; замечательная, если угодно, но все-таки часовня; а нужен храм. Таков мой образ мыслей; у каждого свой, и я обращаюсь к настоящим знатокам.

Любуясь красотою *Генриады* в подробностях, я молчу о порядке и о фабуле поэмы; это благоразумное молчание – и чтобы его оправдать, достаточно сказать, что я перевел *Генриаду* латинскими стихами и рассчитываю выпустить ее в свет, посвятив самому Автору. Нельзя игнорировать мои чувства по отношению к нему; но я переводчик, а не идолопоклонник. Иногда нужно несколько снисходительности, но лести – никогда; дружба не делает меня несправедливым”.⁷

Это суждение, – на наш взгляд, оно свидетельствует о большой литературной проницательности и критическом даре автора, – вызвало резкую реакцию. Пьер-Луи д’Акен, автор ехидной сатиры о его творчестве, пишет: “Я удивлен, Г. Ко, что столь великий человек, как вы, удостоил перевода на латынь слабую *Генриаду*; вы ответите, – в и без того пропащее время и в форме развлечения. С другой стороны, вы были когда-то регентом в провинциальном коллегииуме, и это произведение – скорее ваших учеников, чем ваше”.⁸ Барон Мельхиор Гримм

двору в Маннгейм <...>. Он перевел *Генриаду* латинскими стихами”. Учитывая совпадение в деталях с документом, цитируемым ниже, мы считаем, что у этих сведений большая вероятность быть достоверными. Но, безусловно, они делают гипотетическую дату рождения – 1712 г. – совершенно невероятной.

⁴ <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12047330q/PUBLIC>. Notice n°: FRBNF 12047330.

⁵ Карл-Филипп Теодор (1724–1799), с 1742 г. Карл IV, пфальцграф, курфюрст Пфальцкий и герцог Юлиха и Берга; Карлом II, курфюрстом Баварским, он стал уже после смерти нашего героя, в 1777 г. При нем Маннгейм стал одним из культурных центров европейской значимости.

⁶ A. Collini. *Mon Séjour auprès de Voltaire et Lettres inédites que m’écrivit cet homme célèbre jusqu’à la dernière année de sa vie* (Paris 1807) 213. Там же сообщается, что Ко де Каппваль вступил в Маннгейме в брак, получал от курфюрста пенсион и умер в том же городе.

⁷ Caux de Cappeval. *Le Parnasse, poème héroïque, contenant des Essais sur les campagnes du Roi* (Paris 1752) 7–8.

⁸ P.-L. d’Aquin de Chateau-Lyon. *Observations sur les œuvres poétiques de M. de Caux de Cappeval, Natif de Normandie, Ex-Oratorien, ancien Régent d’un Collège de*

заметил и не благословил: “Г. Ко де Каппваль – холодный и плоский версификатор <...>. Чтобы предупредить падение этой поэмы, он перевел ее латинскими стихами и опубликует ее в этом новом наряде <...>. Сам он со всей скромностью отмечает, что это единственный надежный способ передать *Генриаду* потомству; т. е. без г-на Ко она к нему б не попала. Это потомство будет весьма удивлено, обнаружив что-то общее между г-ном Вольтером и г-ном де Ко”.⁹ Когда перевод впервые выйдет в свет, барон не оставит желчного тона: “Г. Ко де Каппваль, состоящий при пфальцском дворе, только что издал *Генриаду* в латинских стихах. Ему остается только стать каким-нибудь Вергилием, чтобы воздать эту честь, сколь блистательную, столь и лестную; но я полагаю, что *Генриаду* продолжат читать по-французски”¹⁰ (в этом барон ошибся; читателей у нее не будет уже через несколько десятилетий ни на каком языке). Зато *Mercure de France* 1769 года, откликаясь на журнальную публикацию отрывка,¹¹ пишет: “Несколько лет тому назад в одном журнале появился образчик перевода *Генриады* латинскими стихами г-на де Ко де Каппваля, вполне подходящий для того, чтоб составить представление о таланте переводчика. Прежде всего восхищались верностью перевода – почти дословной и в прекрасных стихах; здесь были стихи, столь удачно воспроизведенные почти слово в слово, что кто-то полагал писать г-ну Вольтеру, что обнаружен латинский оригинал его поэмы и что за ним остается только заслуга

*Province, par M. le chevalier de ***. Avec une lettre du véritable auteur du “Siècle littéraire”, à M. le chevalier de *** (La Haye 1754) 5.*

⁹ 15 февраля 1757 г. M. Grimm. *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot, depuis 1753 jusqu’en 1790. Nouvelle édition, revue et mise dans un meilleur ordre, avec des notes et des éclaircissements, et ou se trouvent retablees pour la première fois les phrases supprimées par la censure impériale* III (1756 – 1760) (Paris 1829) 101.

¹⁰ M. Grimm (прим. 9) VIII (Paris 1830) 308.

¹¹ Сам Ко (см. ниже) называет *L’Année littéraire*; судя по указателю Dante Lénardon. *Index de l’Année littéraire (1754–1790)* (Genève 1979), это может быть следующая публикация (в данном указателе № 880): “(Jean) Chapelain, La Pucelle. Edited by (N.) de Caux de Cappeval. (François Marie Arouet) de Voltaire, La Henriade. Translated into Latin by (N.) de Caux de Cappeval. *Recueil de poésies diverses relativement à la gloire de la France. Edited by (N.) de Caux de Cappeval* VIII (1756) 279–284. См. также J.-M. Quérard. *La France Littéraire, ou Dictionnaire Bibliographique des Savants, Historiens et Gens de Lettres de la France, ainsi que des littératures étrangères qui ont écrit en Français, plus particulièrement pendant les XVIII^e et XIX^e siècles* X (Paris 1839) 303: “Аббат Ко де Каппваль первым попытался перевести *Генриаду* латинскими стихами. В 1746 году он напечатал в *Меркурии*, во втором июньском томе, перевод восьмидесяти первых стихов I песни. Переводчик заявил о желании напечатать книгу в 1756 г.; и Флерон с похвалой отзывался об этом в *L’Année littéraire* VIII (1756) 336–337. Однако в течение тринадцати лет никакой книгопродавец не пожелал взять на себя этот труд”.

изящного и верного переводчика. <...> Тем не менее – говорят – не нашлось книготорговца в Париже, кто пожелал бы взять на себя печатание его труда; это доказывает, что вкус к латинской поэзии уже не в моде во Франции. В прошлом веке печатники оспаривали бы друг у друга честь познакомить другие европейские нации с шедевром французского Вергилия. Правда, многие иностранцы владеют нашим языком, но лишь малая часть – основательно, и прежде всего языком поэзии”.¹² На следующий год в журнале появилась пространная реакция переводчика,¹³ признавшего эту заметку лучшим критическим отзывом о его переводе (р. 122); он сообщает, что в латинской поэзии его оракулами были всегда Вергилий и Гораций (р. 123), довольно подробно мотивирует некоторые свои переводческие решения, в т. ч. ориентацию в ряде случаев на язык Св. Писания (р. 128 sqq.), оправдывает необходимостью метрические вольности (напр., со словами *Catholicus* и *Politica*, которые невозможно употребить в гекзаметре – р. 133), настаивает на точности своей версии (р. 135–136) и сообщает подробности о совместной с Вольтером подготовке двуязычного издания, которое Вольтер планировал посвятить дофину (р. 141–142), и о последующих неудачах.

Тем не менее латинская *Генриада* – впервые опубликованная двумя десятилетиями позже того момента, когда автор публично заявил о ней, – выдержала несколько изданий. В первый раз – в 1772 году: *La Henriade de M. de Voltaire. Nouvelle édition, en vers latins et français, dédiée à S. A. S. Electorale Palatine Charles-Théodore, par M. de Caux de Cappeval, au service de la Cour Palatine. Aux Deux-Ponts, à l’Imprimerie Ducale, & se trouve à Paris, Chez Lacombe, Libraire, rue Christine. M. DCC. LXXII. Voltarii Henriados editio nova, Latinis versibus et Gallicis, quam dedicat Serenissimo Potentiss. Princ. Elect. Palatino Carolo-Theodoro, Calcius Cappavallis, ex Aulæ Palatinæ servitio. Biponti, Typis Ducalibus, & Parisiis, Apud Lacombe, Bibliopolam, viâ Christ. M. DCC. LXXII.* От титульного листа и до последней строки книга двуязычна: слева – французский текст, справа – латинский. Реакция была разной. *L’Avantcoureur*¹⁴ писал: “Образованные люди уже встречали аплодисментами некоторые отрывки из этого перевода, напечатанные в жур-

¹² Traduction littérale de quelques vers de la Henriade... // *Mercure de France, dédié au Roi. Par une Société de Gens de Lettres* 1 (1769) 90–91; 95–96.

¹³ Caux de Cappeval. Lettre en réponse aux réflexions d’un Anonyme, sur quelques traductions de la Henriade en vers latins, insérées dans le *Mercure* d’Octobre 1769 // *Mercure de France*... Aoust 1770: 122–148, датировано 20 ноября 1769 г.

¹⁴ *La Henriade de M. de Voltaire, nouvelle édition, en vers Latins & Français*... // *L’Avantcoureur, Feuille Hebdomadaire, Où sont annoncés les objets particuliers des Sciences, de la Littérature, des Arts, des Métiers, de l’Industrie, des Spectacles, & les Nouveautés en tout genre* (1772) 35, 558.

налах. Кажется, они желали, чтоб автор завершил свою работу, полезную для иностранцев, которые, не будучи близко знакомы с французским языком, по крайней мере смогут прочесть на языке Виргилия лучшую современную эпическую поэму. Переводчик, в добрый час вскормленный чтением поэтов Августова века, счастливо употребил разнообразные и ритмичные формы латинской поэзии, чтоб из перевода исчезли все виды принужденности и рабства, не удаляясь при сем от верности, коей должно требовать в переводе. Каждый латинский стих соответствует французскому, который он выражает. Этот труд можно рассматривать как очень хорошую классическую книгу для молодых людей, желающих ускорить свое продвижение в обоих языках”. Позже *Journal philosophique & chrétien* в рецензии на *Traduction des 190 premiers vers du Poème des Jardins du P. Rapin, proposée par l’Académie des Belles-Lettres de Montauban* (par M. l’Avocat Le Mayeur) дает еще более лестную оценку: “Напротив, пусть прочтут латинский перевод, дословно и метрически верный, который дал нам г-н Ко де Каппваль: можно было бы сказать, что недостатки *Генриады* исчезают, так сказать, вместе с языком, в котором они содержатся. Если когда было можно сказать, что перевод превосходит оригинал, это как раз такой случай”.¹⁵ Зато оценка *Journal des beaux-arts et des sciences* более чем холодна: “Этого перевода ждали долго, и – осмелимся сказать – он ни в малой мере не исполняет ожиданий, которые мог вызывать. Но почему можно было льститься надеждой, будто подобное предприятие могло бы вообще быть успешным? Поставить перед собой цель, чтобы каждый латинский стих соответствовал французскому, который он выражает, значило бы безусловно возложить на себя труд, где невозможно найти искры огня, одушевляющего оригинал [Предисловие, строка 19]. Ставить перед собой цель воспроизвести бесконечное множество деталей, для которых латинский язык неудобен, значит подвергнуться и иным трудностям, непобедимым и для тех, кто счел бы себя наилучшими знатоками хорошего латинского языка”.¹⁶ *Journal des sçavans* дает амбивалентную характеристику: “Главная заслуга этого перевода – то, что он воспроизводит оригинал стих к стиху с изрядной точностью; но эта точность – несколько рабская, и самое внимание к тому, чтоб в латинском стихе было все – и только – то, что есть в оригинале, время от времени придает стихам перевода вид технических стихов”.¹⁷ Рецензия *The Critical Review*

¹⁵ *Journal philosophique & chrétien* 4 (1790) 34, в примечании.

¹⁶ Voltarii Henriados, Editio Nova, latinis versibus & gallicis... // *Journal des beaux-arts et des sciences* 4 (1772) 561–562.

¹⁷ Voltaire. Nouvelle Edition en vers Latins & François... // *Journal des sçavans, avec des extraits Des meilleurs Journaux De France & d’Angleterre*... 58: 9 (1773) 5.

отличается практичным подходом: “Нелегко угадать причину, которая могла побудить г-на де Ко де Каппваля перевести *Генриаду* Вольтера латинскими гекзаметрами. Была ли эта тягостная и почти невыполнимая задача способом сделать комплимент поэту, который известен, в общем, как человек, поддерживающий – хотя и без большого рвения – идею современного латинизма, или же распространить и обеспечить репутацию оригинала, столь давно известного всей Европе, который, безусловно, переживет все свои переводы?”¹⁸ Второе, маннгеймско-франкентальское издание вышло уже посмертно, в 1775 году: *Voltarii Henriados Libri Decem, Latinis Versibus et Gallicis; adposito duplici poemate, quod accurate semper ad versum respondet. Editio nova, probe recognita et castigata. Auctore Calcio Cappavalle, Ex Aulae Palatinae Servitio. Mannhemii, Impensis C. F. Schwan. MDCCLXXV*. Сохраняя прежнее посвящение, оно не имеет уже французского титульного листа, хотя в остальном композиция удержана; добавлено предисловие, опущенное в первом издании, и пропавшее оттуда самому переводчику непонятно каким образом стихотворение в честь Вольтера – также на обоих языках. Следующее издание – парижское: оно называется так же, как маннгеймское, и отличается только выходными данными: Parisiis. Apud L. La Porte, Bibliopolam, In via Nucum.¹⁹ По составу оно также тождественно маннгеймскому. Для второй половины XVIII в. это нужно расценить как большой успех.

Мы зададим переводу только один филологический вопрос. Новоевропейский эпос – подражание античному; в основном – римскому, и в первую очередь – Virgiliu. Нас интересует стратегия переводчика в тех местах, когда автор очевидным образом не мог не опираться на Virgiliu. Это и будет заявленным в заголовке эффектом “двойного зеркала”. В качестве примера используем описание морской бури из I книги – один из самых ярких эпических топосов (отметим, что структурно начало *Генриады* очень сильно ориентируется на Virgiliu). Текст приводится по второму, маннгеймскому изданию (французский – р. 16, латинский – р. 17).

¹⁸ Voltarii Henriados, Editio Nova, Latinis Versibus et Gallicis... // *The Critical Review: or, Annals of literature. By A Society of Gentlemen* 36 (1773) 310.

¹⁹ К сожалению, мы не располагаем экземпляром этого издания; доступная в сети электронная копия экземпляра Баварской Государственной библиотеки (<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10102209-7>) содержит очень неразборчивую дату, правда, с окончанием VI и с рукописной пометой 1776 (что отражено и в каталожной карточке). Все французские ресурсы датируют книгу 1777 годом. По-видимому, справедливо: цензурное разрешение имеет дату 3 декабря 1776 г., а регистрация привилегии – 18 января 1777 г.

On lève l'ancre, on part, on fuit loin de la terre;
 On découvrait déjà les bords de l'Angleterre;
 L'astre brillant du jour à l'instant s'obscurcit;
 L'air siffle, le ciel gronde, et l'onde au loin mugit;
 Les vents sont déchaînés sur les vagues émues,
 La foudre étincelante éclate dans les nues,
 Et le feu des éclairs, et l'abîme des flots,
 Montraient partout la mort aux pâles matelots...

Латинский перевод таков (курсив мой – А. Л.):

Anchora jacta redit; properant, terrasque relinquunt,
 Jamque oculis steterat cernenda Britannia portu,
 Cum subito *nox atra* diem *caligine condit*.
 Sibilat aethra furens, *polus intonat*, unda remugit;
 Prosiluere omnes, bacchantur et aequore venti:
 Nubibus ignescunt reboantia fulmina ruptis,
 Flammantisque *ruina poli*, pontusque dehiscens
 Terrificant miseros *praesentis* imagine *mortis*.

Переводчик, безусловно, не может игнорировать образец; он этого и не делает, маркируя свой перевод виргилиевскими словосочетаниями, которые, кроме того, не мотивированы напрямую вольтеровским текстом (ср. *Aen.* I, 89–91: *ponto nox incubat atra; / intonuere poli et crebris micat ignibus aether / praesentemque uiris intentant omnia mortem*). Но нельзя не обратить внимания и на то, что из трех словосочетаний ни одно не сохраняет прежней, виргилиевской формы; таким образом связь с оригиналом не только подчеркивается, но и – одновременно – несколько вуалируется, использование его элементов нельзя признать чрезмерным и назойливым.

Но Виргилий присутствует в этом переводе и за рамками описания бури в I книге *Энеиды*. На него ориентировано употребление *remugit* в конце стиха (на сей раз уже подсказанное вольтеровским текстом непосредственно); ср. *Aen.* IX, 504: *sequitur clamor caelumque remugit*; XII, 722: *gemitu nemus omne remugit*.

Важно отметить, что есть у Ко де Каппваля точки пересечения и с иными латинскими эпиками. Напр., с Силием Италиком (*Pun.* II, 609–611): *Quae postquam congesta uidet feralis Erinys, / lampada flammiferis tinctam Phlegethontis in undis / quassat et inferna superos caligine condit*. В отличие от виргилиевских словосочетаний, силиевское не подвергается никакой трансформации и занимает в стихе Ко де Каппваля то же место, что и в оригинале. Аналогичный случай и с Валерием Флакком (*Arg.* VIII, 334): *crebra ruina poli caelestia limina laxat*. Отметим, что это единственный случай в латинском эпосе, когда *ruina* стоит не в конце стиха.

Безусловно, возникает вопрос: являются ли эти словосочетания случайными совпадениями или сознательными заимствованиями? Для того чтобы дать убедительный ответ, нужен более представительный статистический материал, нежели тот, которым располагаем мы и который был представлен в данном рассуждении. Тем не менее предварительное умозаключение, что латинист, отваживающийся на перевод столь крупного эпического произведения, должен быть знаком с классической латинской литературой во всем ее объеме, несмотря на стилистическую ориентацию на век Августа, должно быть признано весьма вероятным. Столь же вероятным будет и наш общий вывод: эффект “двойного зеркала” опирается на эпическую традицию в целом, маркируя непосредственный образец, но, с одной стороны, не делая этого навязчиво, а с другой – не ограничиваясь им.

А. И. Любжин

Отдел редких книг и рукописей НБ МГУ

La version de la *Henriade* en latin, faite par M. Caux de Cappeval (Calcius Cappavallis, ex-Oratorien au service d'électeur Palatin Charles-Théodore), fut la traduction bien tardive d'une épopée moderne. La publication de l'ouvrage a été annoncée déjà en 1752, et la franchise du traducteur dans l'appréciation de son original lui coûta la colère de baron de Melchior Grimm, philosophe et écrivain célèbre de l'époque; mais elle ne s'accomplit qu'en 1772 (*La Henriade de M. de Voltaire. Nouvelle édition, en vers latins et français, dédiée à S. A.S. Electorale Palatine Charles-Théodore, par M. de Caux de Cappeval, au service de la Cour Palatine. Aux Deux-Ponts, à l'Imprimerie Ducale, & se trouve à Paris, Chez Lacombe, Libraire, rue Christine. M. DCC. LXXII. Voltarii Henriadis editio nova, Latinis versibus et Gallicis, quam dedicat Serenissimo Potentiss. Princ. Elect. Palatino Carolo-Theodoro, Calcius Cappavallis, ex Aulæ Palatinæ servitio. Biponti, Typis Ducalibus, & Parisiis, Apud Lacombe, Bibliopolam, via Christ. M. DCC. LXXII*). Deux rééditions parurent un peu après en 1775 à Paris et à Mannheim.

Ayant examiné la version des lieux communs de la tradition épique, surtout de ceux empruntés de Virgile, et les ayant comparés à l'original antique on peut bien voir que l'interprète marque par quelques expressions virgiliennes l'affinité du modèle latin et de l'épopée moderne, ce qu'on peut appeler l'effet du double miroir. Mais en même temps Caux de Cappeval, loin d'en abuser, se servit des expressions appartenantes aux autres poètes épiques de Rome impériale, p.e. de Valerius Flaccus et de Silius Italicus, pour mettre en jeu non seulement le modèle immédiat de l'épopée moderne, mais toute la tradition épique de Rome.

DIE KLAGE DER ARIADNE

Es mag paradox sein, dem verehrten Jubilar, dem alles Klagen fremd ist und der so viel zur Verständigung und wohl auch Freundschaft über alle Grenzen hinweg beigetragen hat, ausgerechnet eine Klage zu senden. Aber in dem vielschichtigen Ariadne-Mythos ist die Klage (oft) nicht das letzte Wort, sondern mündet in Glück und Liebe.

Die folgende Darstellung konzentriert sich indes auf die Klage und ihren Ort im Gesamtgeschehen des Mythos. Da muss gleich am Anfang konstatiert werden, dass es in der griechischen Literatur eine Klage der Ariadne nicht gibt, was kein Zufall der Überlieferung sein dürfte.¹ Die ersten Ausprägungen dieses wohl alten Mythos scheinen für eine Klage der Ariadne keinen Raum zu bieten, denn sie setzen eine Verbindung zwischen Ariadne und Dionysos noch vor dem Erscheinen des Theseus voraus. So jedenfalls sind die Hinweise auf Ariadne in den homerischen Epen zu verstehen. Während die Erwähnung der Einrichtung eines Tanzplatzes für Ariadne in Knossos im Kontext der Schildbeschreibung in der *Ilias* (18, 592) eine Beziehung zu Dionysos nur vermuten lässt, wird die Verbindung Ariadnes mit dem Gott deutlicher in der schwer zu deutenden Bemerkung der *Odyssee* (11, 323–325), Theseus habe Ariadne von Kreta nach Athen bringen wollen, doch habe Artemis auf der Insel Dia² Ariadne auf Veranlassung des Dionysos getötet. Vorausgesetzt ist offensichtlich, dass Ariadne in Liebe zu Theseus Dionysos verlassen hat. In allen späteren Bezeugungen des Mythos ist Ariadne die Verlassene und Theseus derjenige, der sie im Stich lässt. Das ist zuerst bezeugt bei Hesiod, der auch einen Grund für das Verhalten des Theseus angibt, nämlich die Liebe zu einer anderen Frau namens Aigle (Fr. 297 Merkelbach – West). Plutarch, dem das Hesiodfragment zu verdanken ist, berichtet von vielen und widersprüchlichen Versionen des Schicksals Ariadnes auf Naxos, nämlich (*Theseus* 20):

¹ Für alles Folgende ist grundlegend R. Schlesier, "Ariadne", in: *Der Neue Pauly*, Supplementband 5 (2006) 140–150 mit vielen Belegen. Gute Interpretation auch der Zeugnisse der bildenden Kunst bei S. Brenner, *Ariadne in Vergangenheit und Gegenwart*. Diss. (Berlin 2000). Für die musikalischen Gestaltungen vgl. auch W. Kirsch, "Ariadne – Theseus – Dionysos. Zur Rezeption eines antiken Mythos in der musikdramatischen Kunst", in: F. R. Varwig (Hg.), *Ainigma. Festschrift für Helmut Rahn* (Heidelberg 1987) 77–94.

² Nach Kallimachos, Fr. 163 ist Dia der alte Name für Naxos.

1. Ariadne ist von Theseus im Stich gelassen und hat dann Selbstmord begangen.

2. Ariadne ist von Seeleuten nach Naxos gebracht worden, wo sie dann mit dem Dionysospriester Oinaros zusammengelebt hat.

3. Ariadne ist von Theseus verlassen, weil dieser eine andere Frau liebte.

4. Ariadne hat von Theseus zwei Söhne, nämlich Oinopion und Staphylos.

5. Theseus wird mit Ariadne durch einen Seesturm nach Kypros (nicht: Naxos!) getrieben. Nur die schwangere und seekranke Ariadne geht an Land, Theseus fährt weiter. Die einheimischen Frauen nehmen Ariadne auf, kümmern sich um sie. Doch stirbt sie noch vor der Niederkunft. Der trauernde Theseus lässt Ariadne bestatten und stiftet zwei Statuen der Ariadne.

6. Nach naxischer Lokaltradition gab es jeweils zwei Personen mit Namen Minos und Ariadne. Dionysos hat die eine Ariadne auf Naxos geheiratet, die andere (jüngere) ist von Theseus geraubt worden, dann aber auf Naxos zurückgelassen worden und dort gestorben.

Die von Plutarch in *eine* Begebenheit zusammengezogenen Versionen 2 und 3 passen nicht zueinander und müssen getrennt werden. Nur die auf Hesiod zurückgeführte Version 3 bietet die Möglichkeit einer Klage Ariadnes. Doch ist eine ausgeformte Klage bei Hesiod unwahrscheinlich. Indessen kennt Hesiod die Hochzeit Ariadnes mit Dionysos und deren Deifikation (*Theog.* 947–949). Die Hochzeit war später ein gängiges Thema im Zusammenhang mit der Klage. Durchgesetzt hat sich die Fassung, wonach Theseus Ariadne nach Athen bringen wollte, sie auf der Zwischenstation in Naxos aber verlassen hat. Nur an dieser Stelle ist einer Klage der Ariadne möglich.

Pherekydes, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts alles Vorgefundene zusammengefasst hat, berichtet (*FGrHist* F 148), dass Theseus sich am Strand der Insel zum Schlafen niedergelegt habe und Athena zu ihm getreten sei mit der Aufforderung, Ariadne zu verlassen und sofort nach Athen zurückzukehren. Die klagende Ariadne wird alsbald von Aphrodite getröstet mit dem Versprechen, Dionysos würde erscheinen und sie zur Frau nehmen. Auffallend an dieser Version ist, dass kein Makel auf Theseus fallen soll, der nur auf göttliches Geheiß Ariadne verlässt und dass Ariadne in keine allzu unangenehme Situation gerät. Theseus als athenischer Nationalheros gewann schon im 6. Jahrhundert für die Athener eine so starke Vorbildfunktion, dass Peisistratos den Hesiodvers, wonach Theseus Ariadne zugunsten einer anderen Frau im Stich lässt, athethiert hat (Plutarch, *Theseus* 20). Und im 5. Jahrhundert steigert sich seine Bedeutung als (angeblicher) Begründer der attischen Demokratie. Daher wundert es auch nicht, dass die Tragödie das Thema: Klage der Ariadne gemieden zu haben scheint.

Der *Theseus* des Euripides (*TrGF V*, 1 F 381–390 Kannicht) spielt jedenfalls auf Knossos. Als Bühnenfiguren treten neben Theseus Minos, ein Bote und ein Hirte auf, wahrscheinlich auch Ariadne, da der Wollfaden erwähnt ist, den Theseus von Ariadne erhalten hat, um aus dem Labyrinth herauszufinden. Ein ähnliches Szenario dürfte der *Theseus* des Sophokles aufweisen, von dem allerdings nur zwei Wörter erhalten sind (*TrGF IV F* 246 Radt).³ Im Mittelpunkt der sophokleischen und der euripideischen Tragödie stand die Heldentat des Theseus, seine Gefahr und die Befreiung Athens von den Tributleistungen, die der kretische König Minos auferlegt hatte.

Die Vasenmalerei des 5. Jahrhunderts kennt nicht nur die Begegnung von Theseus und Ariadne auf Kreta, sondern auch die schlafende Ariadne, die von Theseus verlassen wird, aber nur in der Form der göttlichen Weisung (Athena, Hermes), wodurch Theseus an seine Pflicht erinnert wird, so schnell wie möglich nach Athen zurückzukehren und damit unverzüglich seine heroische Rolle zu spielen. Da gelegentlich auf den gleichen Bildkompositionen Dionysos zu sehen ist, der Ariadne wegführt, ist ein sofortiges Auftreten des Dionysos vorausgesetzt, mithin wenig Raum für eine Klage der verlassene Ariadne gegeben. Erst mit dem eigenen Entschluss des Theseus, Ariadne zu verlassen, ist die Voraussetzung für eine Klage gegeben. Ob es in einem nicht erhaltenen hellenistischen Gedicht eine ausgeführte Klage der Ariadne gegeben hat, ist nicht sicher zu entscheiden.

Die erste und zugleich ausführlichste erhaltene Klage der Ariadne findet sich bei Catull (c. 64), hier allerdings als eingelegtes Nebenthema, das jedoch mehr als die Hälfte des ganzen Gedichtes einnimmt.⁴ Das eigentliche Thema ist die Hochzeit von Peleus und Thetis. Ariadne sitzt auf einer Bettdecke, in die der Ariadnemythos eingestickt ist, der aber nun im Gedicht lebendig wird und ein Eigenleben entfaltet. Das Muster ist die homerische Schildbeschreibung (*Ilias* 18, 483–617) mit dem Unterschied allerdings, dass bei Homer und anderen epischen Bildbeschreibungen die Darstellung Bericht bleibt, während bei Catull die Figuren lebendig werden und zu reden beginnen. In diesen Rahmen fügt sich die Klage der Ariadne (132–200) mit der Erzählung des ganzen Theseusmythos (50–265). Die

³ Ob der stark zerstörte P. Oxy. 2352 (= *TrGF IV* 730 a–g Radt) überhaupt einen Text des Sophokles enthält und gegebenenfalls aus dem *Theseus* stammt, ist unsicher. Immerhin tritt hier Ariadne auf. Es kommt aber auch die sophokleische Tragödie *Minos* in Frage, von der außer dem Titel nichts überliefert ist.

⁴ Ausführliche Interpretation bei F. Klingner, „Catulls Peleus-Epos“, in: ders., *Studien zur griechischen und römischen Literatur* (Zürich 1964) 156–224 (über die Klage der Ariadne 192–204) und M. Schwabe, *Bilderreisen und Erzähllabyrinth* (München – Leipzig 2004).

Klage ist eine Anklage gegen Theseus. Er wird als treulos, meineidig, mitleidslos hingestellt. Sein Verhalten wird dann verallgemeinert: So sind die Männer; erst versprechen und schwören sie alle Liebe, sobald aber ihr Verlangen gestillt ist, lassen sie die geliebte Frau fallen. Jetzt setzt, so klagt Ariadne weiter, Theseus sie undankbar den wilden Tieren zum Frass aus und damit der Gefahr eines Todes ohne Bestattung. Theseus hätte sie ja gar nicht heiraten müssen, sie wäre auch als Magd mit nach Athen gekommen und hätte ihm sogar die Füße gewaschen. Aber alles Klagen hat keinen Sinn; niemand hört Ariadne, das Schiff ist schon weit weg, die Insel ist öde, nirgends ein Ausweg. Am Schluss steht eine Verwünschung des Theseus, jetzt wieder verallgemeinert: Die Taten der Männer werden von den Eumeniden, den Rachegöttinnen mit Schlangen im Haar, gerächt. Im Falle des Theseus folgt die Rache sogleich. Das alte Motiv, wonach Theseus vergisst, als Zeichen des Erfolges seiner Mission weiße Segel zu setzen und sich daraufhin der Vater Aigeus ins Meer stürzt, wird als Erfüllung von Ariadnes Verwünschung gedeutet. Abgeschlossen wird die Szene durch das plötzliche Auftreten des Dionysos (Iakchos) mit seinem Gefolge, der sich "in Liebe entflammt" (*incensus amore*, 253) Ariadne nähert und deren Sorgen durch die wilde Musik seines Gefolges bannt. Das Motiv der Liebe (und Hochzeit) zwischen Ariadne und Dionysos ist alt, literarisch belegt zuerst in dem heiteren Schlusskapitel (9) des *Symposion* Xenophons, hier als Pantomime, wobei für den Leser die Kenntnis der Geschichte natürlich vorausgesetzt ist, die sich so auch auf Vasenbildern des 5. Jahrhunderts findet.⁵ Am Schluss erinnert Catull durch die Worte *talibus amplifice vestis decorata figuris* (265) daran, dass die Geschichte nichts anderes als die Stickerei (oder Weberei) auf einer Decke ist.

Die Quellenfrage ist nicht eindeutig zu klären und für die beiden Teile des Gedichtes (Hochzeit von Peleus und Thetis; Theseus-Ariadnemythos) wohl auch getrennt zustellen. Dass Cicero den Vers 111 im griechischen Wortlaut zitiert, kann auf eine Quelle (Kallimachos ?) deuten. Die Klage der Medea bei Euripides (*Medea* 465–519) als Vorbild für Catulls Klage der Ariadne in Anspruch zu nehmen,⁶ ist kaum möglich, da beide Parteien nur die Klage über die Treulosigkeit des Mannes gemeinsam haben, in den einzelnen Motiven und deren Ausgestaltung aber grundverschieden sind. So mag denn ein hellenistisches Gedicht eine Klage der Ariadne enthalten haben, doch ist mit einem starken Eigenanteil Catulls zu rechnen.

Wenn Ovid ein halbes Jahrhundert später bei der kurzen Erzählung des Theseus-Ariadnemythos nur durch die beiden Worte *multa querenti* (sc. *opem Liber tulit*, *Met.* VIII, 177) auf die Klage der Ariadne verweist,

⁵ Zu den Einzelheiten des Kapitels vgl. B. Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar* (Stuttgart – Leipzig 1987) 438–447.

⁶ Klingner (o. Anm. 4) 192.

so mag er sich auf Catull beziehen, aber auch seine eigenen ausgeführten Klagen Ariadnes im Sinn haben, die sich in unterschiedlicher Länge in drei verschiedenen Werken finden.

In der *Ars Amatoria* (I, 525–564) liegt der Akzent ganz auf dem glücklichen Ende, der Verbindung von Ariadne mit Dionysos (Bacchus, Liber). Die Verzweiflung der verlassenen Ariadne wird rückblickend erzählt und dabei die Klage verkürzt auf die Worte: „Grausamer Theseus!... Fort ist der treulose Mann, was wird nun aus mir?“ Ihr Schreien und Weinen wird nicht vorgeführt, sondern beschrieben. Aber sogleich danach erscheint der Gott mit seinem Gefolge vor der erschrockenen Ariadne mit den Worten: „Siehe, ich bin da... fürchte dich nicht. Dich nimmt Bacchus zur Frau. Nimm als Geschenk den Himmel. Du wirst als Sternbild zu sehen sein!“

Der Katasterismos der Ariadne (‘Kranz der Ariadne’) steht denn auch im Mittelpunkt der Schilderung des Festkalenders der *Fasti* (III, 459–516). Die Klage ist nur noch Erinnerung (*memini*, 473) und beschränkt sich auf die Worte: *periure et perfide Theseu* (473). Die Treulosigkeit des Theseus erweist sich nun aber rückblickend als außerordentlich nützlich (*utiliter nobis perfidus ille fuit*, 464), denn nur durch sein Verhalten wird die Klage ausgelöst, die wiederum Dionysos anlockt, der Ariadne heiratet und als Gestirn zur Göttin erhebt. So ist Ariadne durch die Verfehlung des Theseus zur Göttin geworden (*Theseo crimine facta dea est*, 460).

Die wirkungsmächtigste Klage der Ariadne steht in den *Heroidenbriefen* (Her. 10). Es ist eine paradoxe und raffinierte Fiktion, in der Brief und Klage so ineinanderfließen, dass die Situation in der Schwebe bleibt. Ariadne schreibt einen Brief an Theseus von dem Strand aus, von dem das Schiff ohne sie wegfuhr. Die Beschreibung ihrer Klage ist auch hier Erinnerung; entsprechend stehen die Verben in Formen der Vergangenheit, z. B.: *Tempus erat, quo...*(6), *luna fuit* (17), *clamavi in litore* (21). Die dazwischen stehenden präsentischen Formen mag man zunächst als historische oder literarische Präsentia ansehen, sie gewinnen aber so sehr die Oberhand, dass die lebhaft geschilderte Klage wie eine gegenwärtige wirkt. Und wenn sie in die flehentliche Bitte mündet: „Wende das Schiff, Theseus, fahre mit umgewendetem Segel zurück“ (*flecte navem, Theseu, versoque relabere velo*, 151), so scheint die Bitte als noch zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes aktuell. Denn der Brief ist die unmittelbare Fortsetzung der Klage (‘Mein Brief droht von den zitternden Knien herabzugleiten’, 139); er ist also gerichtet direkt nach der Klage an den gerade abgefahrenen, auf dem Schiff befindlichen Theseus. Nun sind alle diese Heroidenbriefe als nicht auf dem normalen Wege ‘zustellbar’ gedacht. Im Falle der Ariadne aber ist der Charakter des Briefes im wörtlichen Sinne als ‘in den Wind geschrieben’ gedacht, jedenfalls unter den damaligen Kommunikationsbedingungen. Heute würde man sagen, Ariadne schreibt auf dem Handy eine SMS, die Theseus auf dem Schiff auf seinem Handy empfangen kann.

Ovids Klage der Ariadne ist durch einige Motive (Treulosigkeit des Theseus, Hoffnungslosigkeit Ariadnes, Öde der Insel, Gefahr vor wilden Tieren) mit der Klage bei Catull verbunden. Die Gesamtkomposition in der Darstellung der Emotionen, der Verlassenheit, der Todesangst, der Erstarrung, Verwünschung und zugleich das Herbeisehnen des immer noch geliebten Theseus ist ganz das Eigentum Ovids. Ovids Klage aber fehlt die für Catull bezeichnende Verallgemeinerung ('So sind die Männer') und die durch Dionysos herbeigeführte Wendung zum Guten am Schluss (die Ovid in der *Ars Amatoria* und in den *Fasti* beibehalten hat). Hier aber endet die Klage trostlos.⁷

Die durch Ovid geschaffene Gattung der Heroidenbriefe hat eine enorme Wirkung erfahren, bot sie doch eine poetisch ansprechende Form, in der Intimität der Briefsituation die psychische Befindlichkeit liebender und von der Liebe enttäuschter Frauen in der Hülle des Mythos und damit verallgemeinert zum Ausdruck zu bringen.⁸ Die Gattung blühte vor allem vom 16.–18. Jahrhundert und so verwundert es nicht, dass auch die Klage der Ariadne nun wieder bekannt wird und in anderer Form auflebt, nämlich zuerst als ein den Einfluss Ovids nicht verleugnendes Libretto, das Ottorino Rinuccini, der für die frühe Oper um 1600 mehrere Libretti verfasst hat, als Text für die Oper *Arianna* von Claudio Monteverdi (1604) geliefert hat, aus der allein die *Klage der Ariadne* (*Lamento d'Ariana*) erhalten geblieben ist. Dieses *Lamento* ist berühmt geworden. Es ist das Urbild aller musikalischen Liebesklagen und zugleich Modell und Prototyp der späteren Opernarie. Die Klage ist schon am Anfang Verzweiflung. Sie beginnt mit den Worten: "Lasciatemi morire" ("Lasst mich sterben"). Niemand kann Ariadne trösten. Gleichwohl fleht sie (wie bei Ovid) Theseus an: "Volgiti, Teseo mio" ("Dreh Dich um, mein Theseus"). Wie bei Ovid klagt sie über die Einsamkeit, Todesangst, Gefahr vor wilden Tieren, Treulosigkeit des Theseus, der tauber sei als eine Schlange. Sie verwünscht ihn, das Schiff möge untergehen und Theseus soll unter den Wellen begraben sein. Dann aber nimmt Ariadne die Verwünschung gleich wieder zurück: "Parlò la lingua sì, ma non già il core" ("Es sprach wohl meine Zunge, nicht mein Herz"). Wie bei Ovid bleibt es bei diesem Ausdruck des Zwiespaltes und der Resignation. Wie im Heroidenbrief Ovids gibt es auch hier keine Erlösung durch Dionysos.

Die musikalische Sprache Monteverdis in der Gestaltung der Klageströme war damals etwas Neues. Das *Lamento* wurde sofort populär, in

⁷ Zur Quellenfrage und zur Interpretation der Epistel vgl. J. Maurer, *Untersuchungen zur poetischen Technik und zu den Vorbildern der Ariadne-Epistel Ovids* (Frankfurt 1990).

⁸ Die Geschichte der Gattung hat umfassend dargestellt H. Dörrie, *Der heroische Brief* (Berlin 1968).

allen Häusern gesungen, unzählige Male nachgebildet, von Monteverdi selber noch zweimal bearbeitet, in unserer Zeit von Carl Orff (1924/5, veröffentlicht erst 1958), in dessen modernisierter Fassung es auch heute aufgeführt wird.

In der Folgezeit sind Klagen der Ariadne geradezu Mode geworden. Für die Zeit von 1600–1800 verzeichnet der *Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts* (1993) 42 Opern, Singspiele und Kantaten mit Klagen der Ariadne, unter anderem von Benedetto Marcello (1727), Balthasare Galuppi (1763), Georg Benda (1775), Joseph Haydn (Kantate für Sopran und Klavier, 1789), – um nur die bekanntesten aufzuzählen. Hinzu kommen zehn Texte verschiedener Literaturgattungen und 14 Gemälde zur gleichen Thematik. Das 19. Jahrhundert ist mit 21 Gemälden, Statuen und Skulpturen, 20 Texten und 21 musikalischen Darstellungen vertreten. Natürlich kann man den Zeugnissen der bildenden Kunst nicht immer ansehen, ob Ariadne gerade klagt; es geht vielmehr um das Einfangen der Atmosphäre, in der eine Klage möglich oder wahrscheinlich ist.

Erwähnenswert⁹ ist das seinerzeit sehr erfolgreiche Melodram *Ariadne auf Naxos* von Georg Benda (1775) nach dem Text des Schauspielers Johann Christian Brandes. Benda gilt als der eigentliche Schöpfer des Melodrams, wonach die Texte gesprochen, von tonmalerischer Musik begleitet, rhythmisiert und durch musikalische Zwischensätze gegliedert werden. Zu Beginn tritt Theseus zur schlafenden (und träumenden) Ariadne, von der er sich mit Mühe losreißen kann. Ariadne erwacht, von Träumen aufgeschreckt. Sie ruft voller Sehnsucht nach Theseus, ahnt aber noch nicht, dass Theseus sie verlassen hat. Erst ein Nymphe (hier: Oreade, also Bergnymphe) öffnet ihr die Augen. Jetzt sieht sie das sich entfernende Schiff. Die anschließende umfangreiche Klage verschont Theseus von schweren Vorwürfen, preist seine Taten (“Und er erschlug das Ungeheuer, nahm mich in seine Arme und entfloh!”) und beklagt ihre Einsamkeit in Todesangst. Die Oreade verheißt Erlösung durch die Götter. Gemeint ist damit aber die Vollendung des Schicksals durch den Tod. Ariadne wird das Opfer Neptuns. In einem gewaltigen Gewitter sieht sie einen Blitz auf sich zukommen und stürzt vor Angst unter Hilferufen (“Hilfe! Theseus!”) vom Felsen ins Meer.

Eine korrigierende Antwort darauf ist Herders im Stil eines Melodrams verfasster Text *Ariadne-Libera* (1802) mit der Deutung, die durch Dionysos bewirkte Vergöttlichung der Ariadne sei Lohn ihrer sittlichen Läuterung. Die Klage ist dann Reue Ariadnes über ihr eigenes früheres Vergehen.

⁹ Ich greife nur wenige signifikante Beispiele auf; weitere Zeugnisse der Rezeption bei Schlesier (o. Anm. 1). Zu den musikalischen Gestaltungen der Klage vgl. auch die Anm. 1 genannten Arbeiten.

Eine ganz besondere Stellung nimmt Friedrich Nietzsches *Klage der Ariadne* ein.¹⁰ Sie ist eines von neun Gedichten, die Nietzsche am 1. Januar 1889 zu dem Zyklus *Dionysos-Dithyramben* zusammengefasst hat.¹¹ Das Gedicht *Klage der Ariadne* ist von höchster poetischer Ausdruckskraft; es ist hohe Poesie. Hinter den Eingangsworten: "Wer wärmt mich, wer liebt mich noch? Gebt heiße Hände" spürt man förmlich die frierende, verlassene Frau, "zitternd vor spitzen, eisigen Frostpfeilen". Wie bei Ovid und Rinuccini/Monteverdi wird der treulose Geliebte zunächst verwünscht ("Weg, weg!") und dann wieder herbeigewünscht ("Komm zurück!"... "alle meine Tränen laufen zu Dir".) Wie bei Catull (und anderen) taucht am Schluss Dionysos auf, aber doch in ganz anderer Funktion. Denn im Unterschied zu allen anderen antiken und modernen Klagen der Ariadne ist der Geliebte, der Ariadne verlassen hat, nicht Theseus, sondern Dionysos. Ariadne fühlt sich von Dionysos verlassen. Das ist eine ganz neue Situation. Denn die Epiphanie des Dionysos hat jetzt den Charakter der Wiederkehr des Geliebten. Mit den Worten: "Muss man sich nicht erst hassen, wenn man lieben soll", gibt Nietzsche zu erkennen, dass er Catull kennt (*odi et amo*) und damit natürlich auch dessen *Klage der Ariadne*. Gleichwohl erinnern nur die Schlussworte des Dionysos: "Ich bin dein Labyrinth" an den Mythos von Theseus und Ariadne. Ob es aus diesem Labyrinth ein Entweichen gibt, bleibt offen.¹²

Dass hier personale Relationen hineinspielen, ist längst gesehen worden. Hinter Ariadne steht Cosima Wagner und hinter Dionysos Nietzsche. Dafür gibt es viele Zeugnisse.¹³ Nietzsche fühlt sich spätestens seit 1889 als Dionysos; er hat die *Dionysos-Dithyramben* mit "Dionysos" unterzeichnet und schreibt 1891 auf Büttenpapier an Cosima: "Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos". Dann schreibt er an Cosima: "Diesmal komme ich als der

¹⁰ Ausführliche, aber etwas nebulöse Interpretation bei K. Reinhardt, "Nietzsches *Klage der Ariadne*", in: *Vermächtnis der Antike* (Göttingen 1966) 310–333.

¹¹ Zu den Einzelheiten der Entstehung der Texte vgl. W. Groddeck (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben* (Berlin 1991). Zur *Klage der Ariadne* II, 176–213.

¹² Dass die Beschreibung des Frierens, des Verlustes an Wärme ("...Geschüttelt ach! Von unbekannten Fiebern, zitternd vor spitzen eisigen Frostpfeilen") "nach dem Modell des großen hysterischen Anfalls" gestaltet sei und mit der Hysterieforschung der Zeit zusammenhinge (Groddeck [o. Anm. 11] II, 210 f.), will mir nicht einleuchten. Eher würde man an Sapphos berühmtes (Nietzsche natürlich bekanntes) Gedicht φαίνεται μοι κῆνος... (31 LP) mit der quasimedizinischen Symptomatologie in der Beschreibung der Verfassung der Liebenden denken. Groddeck (II, 206) meint ferner, dass "Auftreten des Dionysos sprengt die Einheit des Gedichtes". Das überzeugt schon deshalb nicht, weil der Auftritt des Dionysos an dieser Stelle seit Catull geläufig ist und wohl keine "inszenierte Farce" (so Groddeck II, 206) darstellt.

¹³ Die Zeugnisse bei R. Kreis, *Der gekreuzigte Dionysos* (Königshausen 1986); M. Lorenz, *Musik und Nihilismus. Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches* (Würzburg 2008).

siegreiche Dionysos". Und: "Ich habe die Ehe (sc. mit Richard Wagner) immer nur als Ehebruch interpretiert". Nietzsche plante ein nicht zu Ende geführtes (und daher auch nicht aufgeführtes) Satyrspiel mit Ariadne, Dionysos und Theseus (hinter dem sich wohl Richard Wagner verbirgt), der offenbar als eifersüchtig dargestellt werden sollte.

Durch die Identifikation Nietzsches mit Dionysos bekommt der Titel *Dionysos-Dithyramben* einen neuen Sinn und die Bemerkung: "Ich bin der Erfinder des Dithyrambos" eine gewisse Berechtigung. Denn es sind Gedichte einer neuen Art von Dithyrambos, nicht aber Dithyramben im herkömmlichen Sinn, was Nietzsche sehr wohl wusste.¹⁴

Die mythologische Mystifikation von Nietzsches Verhältnis zu Cosima Wagner erschließt jedoch nicht das Wesentliche des Gedichtes. Mag man die Worte Nietzsches in Bezug auf die *Klage der Ariadne*: "Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nicht gelitten worden" für überzogen halten, so sind doch die neun Strophen des Gedichtes von unterschiedlicher Länge, die nichts Statisches, sondern eine ständige unabgeschlossene und daher offene Bewegung markieren, ein Zeugnis überragender Kunst Nietzsches. Nietzsche schließt an das Genos des *Lamento* an; mit den Anfängen der Oper war er, wie schon die *Geburt der Tragödie* zeigt, vertraut. Ebenso kennt er natürlich die vier antiken *Klagen der Ariadne*. Nietzsches Gedicht ist eine stringente und nachvollziehbare Klage der Ariadne, auch wenn alles Spezifische, die konkrete Situation (Naxos) fehlt und demzufolge kaum Motivparallelen mit den erhaltenen *Klagen* zu finden sind. Der Grund dafür ist das erstaunliche Faktum, dass Nietzsches *Klage* ursprünglich gar keine *Klage der Ariadne* war. Denn nahezu der gleiche Text erscheint vier Jahre vorher (1884) in *Also sprach Zarathustra*. Hier aber klagt ein Mann, nämlich der "Zauberer" und sein Gegenüber ist Zarathustra. Entsprechend finden sich maskuline Formen: "Dein stolzester Gefangener"; "dem Einsamsten", die Nietzsche dann für die *Klage der Ariadne* ins Femininum verwandelt hat: "Deine stolzeste Gefangene", "der Einsamsten". Der gesamte übrige Text bleibt wörtlich der gleiche, nur ist die Strophengliederung eine andere und es fehlt (in *Also sprach Zarathustra*) der Auftritt des Dionysos am Schluss. Stattdessen antwortet Zarathustra mit erboster Kritik: "Er nahm seinen Stock und schlug mit allen Kräften auf den Jammernden los"... "Halt ein, du Falschmünzer, du Lügner". Ob sich hinter der Gestalt des Zauberers Richard Wagner verbirgt, ist umstritten und nur vordergründig von Bedeutung. Poetologisch ist bedeutsamer, wie durch die Änderung weniger Buchstaben das gleiche Gedicht in einem ganz anderen Kontext zu einer bezwingenden *Klage der Ariadne* werden konnte. Wäre nicht die Chronologie eindeutig, würde man umgekehrt argumentieren und die *Klage*

¹⁴ In seiner Lyrik-Vorlesung in Basel im Wintersemester 1878/9 formuliert Nietzsche zutreffend: "Erfinder des Dithyrambos ist Arion".

der *Ariadne* für die frühere Fassung ansehen. Die Reihenfolge ist gegen jede poetologische Wahrscheinlichkeit. Da auch die meisten anderen Gedichte der *Dionysos-Dithyramben* aus dem vierten Teil von *Also sprach Zarathustra* stammen, zeigt sich zugleich, dass wir es hier nicht mit Zeugnissen des 1889 beginnenden Wahnsinns, sondern eines klaren Bewusstseins zu tun haben.

Indem Nietzsche als Gegenüber von Ariadnes Klage statt Theseus Dionysos setzt, hat er nicht nur sich selbst hinter einer bedeutenden Gestalt verborgen, sondern zugleich den Schlüsselbegriff seiner Philosophie genannt. Die europäische Antike-Rezeption in der Neuzeit erfolgte vor allem im Zeichen Apolls. Der *Apoll von Belvedere* als das schönste Kunstwerk des Altertums ist Symbol dafür. Der apollinischen Klarheit setzt Nietzsche den Rausch des Dionysischen entgegen. War es in der frühen *Geburt der Tragödie* die Vereinigung des Apollinischen mit dem Dionysischen als Wesensbestimmung der Tragödie und damit der höchsten Kunstform, so verschwindet im Laufe der Zeit das Apollinische aus dem Wortschatz Nietzsches zugunsten des Dionysischen, das in seiner Bedeutung dann so erweitert wird, dass es das Apollinische in sich aufnimmt.¹⁵

Nietzsche gab den auslösenden Impuls dafür, dass bald nach seinem Tode zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Musik, Literatur und Kunst das Archaische, die 'wilde Antike' geradezu modischer Gegenstand wahrer Dionysosbegeisterung geworden ist. Der gerade 30-jährige Richard Strauss zollt dieser Bewegung seinen Tribut mit der Tondichtung *Also sprach Zarathustra* (1896). Dass seine Klage der Ariadne in *Ariadne auf Naxos* (1912) nicht auf Nietzsche basiert, hängt damit zusammen, dass der Text von Hugo von Hofmannsthal stammt. In dessen Drama *Ariadne auf Naxos* (1910) und entsprechend in der Oper von Richard Strauss befindet sich Ariadne teils vor, teils in einer Höhle und klagt unentwegt, auch im Traum "ewig neue bittere Klagen". Es gibt keine in sich abgeschlossene Klage; es wird vielmehr permanent geklagt. Die vier Najaden (bzw. Dryaden) sagen bzw. singen (bei Strauss): "Ihre Tränen, Ihre Klagen, ach seit wieviel, wieviel Tagen". Schließlich tritt Bacchus (Dionysos) auf, Ariadne tritt aus der Höhle und vermutet mit dem Ausruf "Theseus" den zurückgekehrten Geliebten: "Ich harre deiner, seit Nächten, seit Tagen, seit wie vielen, ich weiß es nicht". Als sie den Gott erkennt, ruft sie aus: "Du Zauberer, du Verwandler!" Nun wird sie zum Leben zurückgeholt: "Und eher stürben die ewigen Sterne, eh' du stürbest aus meinem Arm".¹⁶ Es ist evident, dass

¹⁵ Vgl. G. Picht, *Nietzsche* (Stuttgart 21993) 183 ff.

¹⁶ Zu den Einzelheiten vgl. K. D. Gräwe, *Sprache, Musik und Szene in Ariadne auf Naxos von Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauss*. Diss. (München 1969); L. R. Nickel, *Was bleibt, was bleibt von Ariadne? Hugo von Hofmannsthals Ariadne auf Naxos: Anspruch und Widerspruch*. Diss. (Frankfurt a. M. 1993).

Hofmannsthal mit seiner enormen Bildung sowohl die antiken Klagen der Ariadne (Auftritt des Dionysos am Schluss) als auch die Texte Nietzsches („Du Zauberer“) in Hintergrund hatte.

Unter den zahlreichen neueren Darstellungen des Theseus-Mythos in Musik, Literatur und bildender Kunst¹⁷ sind nur wenige Zeugnisse, die eine Klage der Ariadne enthalten oder enthalten können. Bei Gemälden und Skulpturen einer trauernden Ariadne bleibt ja ungewiss, ob vom Künstler auch ein Ausdruck der Klage intendiert ist. Als Beispiel sei die *Ariadne* von Georg Kolbe genannt. Kolbe (1877–1947) war neben Ernst Barlach der erfolgreichste und bedeutendste deutsche Bildhauer des 20. Jahrhunderts.¹⁸ Seine *Ariadne* (1918) ist eine kleinplastische, sitzende Figur, die mit angewinkelten Armen traurig und sehnsuchtsvoll in die Ferne blickt.¹⁹ Der biographische Hintergrund legt eine Klage nahe.²⁰ Kolbe bezieht sich wohl nicht auf einen antiken Text, sondern auf Nietzsches *Klage der Ariadne*. Denn von Nietzsche war er in der Atmosphäre der allgemeinen Nietzschebegeisterung fasziniert. Der Entwurf für ein Nietzsche-Denkmal in Weimar ist ein gewichtiges Zeugnis dafür. In die gleiche Richtung geht auch die Skulptur *Dionysos* (1959) im Georg-Kolbe-Hain (neben dem Museum), der (aufgestellt 1965) nicht als schwärmender oder tanzender, weinseliger Gott dargestellt ist, sondern ernst und konzentriert, vielleicht angeregt durch Nietzsches *Geburt der Tragödie*. In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Plastik *Zarathustras Erhebung* (1932–1941, Guss 1950). Das Motiv der Klage wird von Kolbe wieder aufgenommen in einer Figur *Klage* (1921), die eine hockende Frau mit gesenkten und weit ausgebreiteten Armen zeigt. Kolbe hat dann 1932 noch einmal eine *Ariadne* geschaffen, eine überlebensgroße Gipsfigur, die im Krieg zerstört wurde.²¹ Den Ausdruck einer Klage vermittelt sie nicht.

¹⁷ Die Zeugnisse findet man bei J. D. Reid, „Ariadne“, in: *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts* (Oxford 1993).

¹⁸ Zum Werk Kolbes vgl. U. Berger, *Georg Kolbe – Leben und Werk* (Berlin 1990) und dies., *Georg Kolbe (Museumskatalog)* (Berlin 1997–1998). Dr. Ursel Berger ist Direktorin des seit 1950 bestehenden Georg Kolbe-Museums (ursprünglich sein Atelier) in Berlin, Sensburger Allee 45. Für freundliche Auskünfte danke ich Frau Berger.

¹⁹ Abbildung bei W. R. Agard, *Classical Myths in Sculpture* (Wisconsin 1951) 168 (nicht in dem Anm. 18 genannten Katalog). Von dem Gipsmodell sind 1919 in Dresden mindestens zehn Exemplare in Terrakotta hergestellt. Das Gipsmodell befindet sich in der Dresdner Skulpturensammlung. Eine Ausführung in Terrakotta steht im Gewerbemuseum in Dresden, die anderen sind in Privatbesitz (Mitteilung von Ursel Berger).

²⁰ Kolbe war seit 1917 in Istanbul, wo er zwei Ateliers hatte und mit dem deutschen Botschafter Richard von Kühlmann befreundet war. Die *Ariadne* spielt an auf die von ihrem Ehemann betrogene oder betrogene Marguerita von Kühlmann (Auskunft von Ursel Berger).

²¹ Die Angabe im *Oxford Guide to Classical Mythology* (o. Anm. 17) 210, die Ariadneskulptur von 1932 befinde sich in der Eremitage in Leningrad/St. Petersburg kann

Aus dem Bereich der Musik wären die Oper *L'abandon d'Ariana* von Darius Milhaud (1927) und *Ariadna* von Darius Milhaud (1927) zu erwähnen. Bedeutsam ist, dass der Komponist Wolfgang Rihm Nietzsches *Klage der Ariadne* (Uraufführung München 2001) unter dem Titel *Aria/Ariadne. Szenario für Sopran und kleines Orchester* in Musik gesetzt²² und in seine Oper *Dionysos* (Uraufführung bei den Salzburger Festspielen 2010) in verschiedenen Brechungen integriert hat.²³ Das letzte Wort hat sie in dieser Oper nicht.

Denn nach der Klage kommt Dionysos mit Leben und Festesfreude, die nun auch dem Jubilar zuteil werden möge.

Hellmut Flashar
München

Дав краткий обзор вариантов мифа об Ариадне в античности, автор подробнее останавливается на произведениях, содержащих плач покинутой Ариадны (Cat. 64, 10; Ov. *Her.* 10), и прослеживает историю рецепции этого мотива в литературе Нового времени (либретто Ринуччини к опере Монтеверди “Ариадна”, “Ариадна на Наксосе” Георга Бенды, “Ariadne-Libera” Гердера и “Плач Ариадны” Ницше).

nicht richtig sein, da die riesige Figur im Krieg zerstört wurde. Nach Mitteilung von Ursel Berger ist auch die Ariadne-Statuette von 1918 nicht in St. Petersburg, sondern die Figur *Genius*, die man vielleicht als eine trauernde Ariadne deuten kann.

²² Ich vermeide das Wort “vertont”, weil Rihm einmal (1986) gesagt hat: “Selbstverständlich kann man Nietzsche nicht vertonen. Man kann überhaupt nichts vertonen, am wenigsten Nietzsche” “Text und Musik bringen einen neuen Text hervor” (zitiert nach dem Programmheft der Aufführung 2009 in Basel).

²³ Näheres bei H. Flashar, “Die Oper *Dionysos* von Wolfgang Rihm”, in: *Festschrift Hans Jaskulsky* (Bochum 2010) 29–38.

LITERARISCHE VORTRAGSKUNST IN PETERSBURG

Vortragskünste gehören zu den ältesten Künsten der Menschheit: Priester, Propheten und Dichter, später Rhapsoden, Rezitatoren, Schauspieler und Spaßmacher deklamierten, rezitierten, kantilierten oder sangen, häufig begleitet von Instrumentalmusik oder von Pantomime und Tanz. So unterschiedlich die Vortragenden, so unterschiedlich ihr Publikum, die Gattungen, Darbietungsformen und Wirkungsweisen. Sie können Zwiesprache mit den Göttern halten oder an ruhmvolle Taten und die Heroen der Gemeinschaft erinnern; sie können zu Tränen rühren, Trost spenden oder jubeln machen. Allein durch die Magie von Stimme und Wort regten sie die Phantasie ihrer Zuhörer an und versetzten sie auf einen anderen Schauplatz; gaben Deutungen des Lebens im Spiegel von Lehrsätzen, Geschichten und Anekdoten; oder unterhielten ihr Publikum, vertrieben die Langeweile und provozierten schallendes Gelächter.

Seit der griechischen Antike ist Mnemosyne, die Göttin der Erinnerung, ihre Muse. Als Tochter von Himmel (Uranos) und Erde (Gaia) hat sie jene Künste gestiftet, die im Gedächtnis begründet sind, wie Tanz, Gesang und Poesie. Nicht umsonst rufen die Dichtersänger (Aoiden) seit alters den Beistand dieser Muse an. In schriftlosen oder schriftarmen Zeiten hatten sie das kulturelle Gedächtnis ihrer Gesellschaften zu tradieren. Hunderte, ja Tausende von Versen trugen sie auswendig vor und vermittelten dadurch die Kunde von Göttern und Heroen, von Gesetzen und Verheißungen. Am Beispiel von serbokroatischen Volkssängern hat der amerikanische Altphilologe Milman Parry noch in den 1930er Jahren die Leistungen der homerischen Sänger wiederzuerkennen geglaubt. Was jenen möglich war, nämlich aus dem Gedächtnis Tausende von Versen vorzutragen, das mußte auch den griechischen Aoiden vor der Verschriftlichung der homerischen Epen möglich gewesen sein.¹

Seitdem sich Lesen und Schreiben verbreitet haben, ist diese Kunst allerdings in ihrem Ansehen gesunken. Das kulturelle Gedächtnis beruht von nun an nicht mehr ausschließlich auf dem individuellen Gedächtnis und der Autorität des Vortragenden, sondern auf den Archiven der Schrift. Das

¹ Vgl. A. Lord, *The Singer of Tales*, ed. by S. Mitchell, G. Nagy (Cambridge, Mass. 2000).

schriftlich Fixierte gilt es zu hüten und auszulegen.² Den Dichtersängern treten die Rhapsoden und Rezipitoren zur Seite, die vergegenwärtigen, was aufgeschrieben ist und bereits als Text zirkuliert. Bei den alle vier Jahre stattfindenden Panathenaia zur Zeit der Peisistratidai wurden die homerischen Epen abschnittsweise von Rhapsoden vorgetragen,³ dabei mußte der Textbestand der Epen beachtet werden.⁴ Dementsprechend geringer war das soziale Ansehen dieser ‘Gesangs-Zusammennäher’. Wie man Platons Dialog *Ion* entnehmen kann, sind sie für Sokrates nicht länger Dolmetscher der Götter, sondern Dolmetscher der Dolmetscher, also der Dichter (Aoiden), deren Texte schriftlich vorliegen.⁵

Schon Johann Gottfried Herder, der Entdecker der Traditionen auditiver Poesie in Deutschland, hat eine mediengeschichtliche Deutung dieser Veränderungen gegeben, als er meinte, daß mit der “Einführung der Buchstabenschrift” in Griechenland vom 7. vorchristlichen Jahrhundert an die Kunst der Dichtersänger allmählich “untergegangen” sei. “Es entstand Prosa, aus dem Hexameter ein prosaischer Periodus; die Sagen der Menschen wurden Buchstaben anvertrauet; es verstummte die Stimme der Musen, die als Töchter Mnemosynens, den Schatz des menschlichen Gedächtnisses vorher allein aufbewahren und lebendig verbreitet hatten. Bücher waren das Grab des Epos”.⁶ Die Vortragskunst der Rhapsoden und Rezipitoren, wie wir sie seit der griechischen Antike, seit gut 2.700 Jahren also kennen, hat diesen Medienwechsel vom Gedächtnis zur Schrift zu ihrer Voraussetzung. Potentiell wird sie zur ‘Lesung’.

Als diese Kunst Mitte des 18. Jahrhunderts in Westeuropa (z. B. in Frankreich, England und Deutschland, später dann in Rußland) machtvoll erneuert wurde und man ihre ästhetischen, emotionalen und gemeinschaftsbildenden Werte gegenüber dem stummen individuellen Lesen wiederentdeckte, verstärkte sich dieser Bezug auf Texte womöglich noch. Vortragskunst wurde zur ‘Charakteristik’ (wie man um 1800 sagte): Sie interpretierte literarische Texte, die häufig bereits durch eine stumme Lektüre bekannt waren oder nach dem Vortrag noch einmal still gelesen werden konnten. Nicht die Leistung des Gedächtnisses der Vortragskünstler stand im Mittelpunkt, sondern deren Kunst, einen Text mit der Stimme so zu vergegenwärtigen, daß die Zuhörer zu eigener Phantasietätigkeit

² “Daß gepflegt werde / Der feste Buchstab, und bestehendes gut / Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang”, wie es in Hölderlins ‘Patmos’ heißt.

³ H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie* (Berlin 1958) 23.

⁴ J. Latacz, “Rhapsoden”, *Der Neue Pauly* X (2001) 947 f.

⁵ Vgl. idem, “Rezitation”, *ibid.*, und “Aoiden”, *Der Neue Pauly* I (1996) 820 f.

⁶ J. G. Herder, “Homer, ein Günstling der Zeit”, in: J. G. Herder (Hg.), *Werke in zehn Bänden*, VIII: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, hg. H. J. Irmischer (Frankfurt a. M. 1998) 93.

angeregt werden und entsprechende Emotionen empfinden. Der Rhapsode hatte idealiter hinter dem Text zurückzutreten, er sollte, nach einer Forderung von Goethe, „als ein höheres Wesen in seinem Gedicht nicht selbst erscheinen, er läse hinter einem Vorhange am allerbesten, so daß man von aller Persönlichkeit abstrahierte und nur die Stimme der Musen im Allgemeinen zu hören glaubte“.⁷

Seitdem es elektronische Mnemotechniken gibt, erscheint die Gedächtniskunst vollends überholt. Wozu noch das Gedächtnis schulen, wenn das richtige Wort jederzeit durch technische Hilfsmittel wie Teleprompter abgelesen werden kann? Das „memorierende Verhalten gegenüber Texten, die durch elektronische Nachrichten- und Speichertechnik zeitgleich in alle Welt verbreitet und noch mit den bescheidensten Mitteln allenthalben reproduziert werden“ können, sei antiquiert, so wird behauptet.⁸ In der Tat ziehen selbst große Redner und Vortragskünstler es vor, vom Blatt abzulesen oder sich elektronischer Souffleusen zu bedienen, weil sie sich ihres Gedächtnisses nicht mehr sicher sind. Eine Versagens-Angst sucht sie heim. Andererseits sind die Erwartungen des Publikums an sie, die Texte korrekt wiederzugeben, gestiegen. Immer weniger wird geschätzt, wenn Rezitatoren vom Text abweichen, nach Belieben kürzen oder eigene Formulierungen einflechten, wie dies noch in den 1960er Jahren im deutschen Sprachbereich üblich war.

Über solchen Entwicklungen wird leicht vergessen, daß man ein Publikum kaum wirkungsvoller in Bann schlagen kann als durch die Kunst der Memoria. Nichts mitreißender, als mit dem Vortragenden von Eisscholle zu Eisscholle zu springen, immer in der Gefahr zu stocken, abzugleiten und zu versinken oder aber im Rausch des Gelingens zu vergessen, daß hier überhaupt eine Klippe besteht. Ich habe diese Kunst einmal in Petersburg erlebt, als mich Alexander Gavriloŭ zu einem Vortragsabend mit dem russischen Rezipator Mihail (Mihajlowitsch) Kosakow mitnahm.⁹

⁷ J. W. Goethe, „Über epische und dramatische Dichtung“, in: J. W. Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bänden: Ästhetische Schriften 1771–1805*, hg. F. Apel (Frankfurt 1998) 447.

⁸ Vgl. A. Meyer: „Das 20. Jahrhundert. Musikalische Lyrik im 20. Jahrhundert“, in: H. Danuser (Hg.), *Musikalische Lyrik*, Teil 2: *Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Außereuropäische Perspektiven* = S. Mauser (Hg.), *Handbuch der musikalischen Gattungen VIII*: 2 (Laaber 2004) 225–329, 225.

⁹ Mihail Kosakow (1934–2011) in Leningrad aufgewachsen, war als Schauspieler, Regisseur, Deklamator und Autor hervorgetreten. 1992 wanderte er nach Israel aus, kehrte aber nach einigen Jahren nach Rußland zurück. Kosakow stammte aus einer Philologenfamilie, die Beziehungen zum Kreis der russischen Formalisten, aber auch zu Dichtern wie Achmatowa und dem Nachwuchs-Genie Brodskij unterhielt. Kosakow hatte Brodskij also noch selber kennengelernt und miterlebt, wie dieser seine Gedichte rezitierte. – Wenn Kosakow ein Brodskij-Gedichte wie ‘Pilgrim’

Auf dem Programm standen lyrische Texte “Von Puschkin bis Brodskij” (29.6.2007), – wovon ich übrigens kaum ein Wort verstand, weil ich im Russischen nur Anfängerkenntnisse habe. Kosakov trug seine Texte in zwei jeweils 70-minütigen, durch eine Pause getrennten Abschnitten vor. Er sprach frei, ohne einen Souffleur vor oder hinter sich und auch ohne Manuskript oder Spickzettel zur Hand zu haben. Dieses riskante Arrangement sollte sich gleich zu Beginn des Abends furchtbar rächen, als er bei einem Brodskij-Gedicht einen Hänger hatte. Anderthalb Minuten lang suchte er ratlos den Bühnenboden ab, als ob er den Vers-Anschluß wie einen verlorenen Faden wieder aufnehmen könnte. Doch passierte ihm dergleichen kein zweites Mal. Nachdem er sich wieder in die Stromschnellen der Wortfluten gestürzt hatte, fand er, wie berauscht vom eigenen Überdem-Wasser-Schwimmen, wie im ‘Flow’, nun auch die Kräfte, um sich ohne weiteren Unfall durch sein Programm hindurchzusprechen. Unter anderem trug er mit einer Art von finsterner Wildheit den ‘Ehernen Reiter’ von Puschkin vor, ein Langgedicht, das allein 25 Minuten in Anspruch nahm und die Zuhörer, die den Text seit Schulzeiten kannten, zu Begeisterungstürmen hinriß.

An Kosakovs Vortragskunst konnte man studieren, wie Memoria und Gestik zusammenspielen. So komplex nämlich die Kunstgriffe der Memoria auch sein mögen, Kosakov schien vor allem die Verbindungskanäle zu Gestik und Mimik zu aktivieren. Die Worte bildeten offenbar zusammen mit Tonfällen, Gesten und Körperhaltungen ein kommunizierendes System von Gedächtnisspeichern, die Wort-Erinnerungen sind mit gestisch-motorischen Erinnerungen gekoppelt. Wenn immer sich Kosakov die jeweils nächste Wendung des Texts ins Gedächtnis rufen wollte, ahnte er nicht allein die Worte, sondern die zu den Worten gehörenden Gesten und Körperhaltungen voraus, und indem er diese auszuführen im Begriffe war, kamen ihm auch schon die Worte auf die Sprechwerkzeuge. Offenbar sind sie als Schemata senso-motorisch in Hand, Mimik und Haltung verkörpert, noch bevor sie phonetisch laut werden. Eine Mneme wacht in der Physis, so könnte man Walter Benjamin variierend sagen:¹⁰ eine gestisch-mimische

vortrag (vgl. <http://www.youtube.com/watchgl=US&v=n0r3WNkM8X4>), so mochte man Echos der Dichterstimme hören. – Einer der Verse von Brodskij, die Kosakov an jenem Petersburger Abend vorlas, lautete: “Talent ist die Nadel, und der Faden – Stimme”. Hinweis von Alexander Gavrilo.

¹⁰ W. Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, in: R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hgg.), *Gesammelte Schriften I* (Frankfurt a. M. 1974) 392. – Zu dieser engen Verbindung von Sprechen, Motorik und Mnemotechnik hat Erich Drach, ein Theoretiker der Sprechkunst, in den 1920er Jahren eine interessante Beobachtung festgehalten (E. Drach, *Die redenden Künste* [Leipzig 1926] 133): “Als in den Kriegsgefangenenlagern [des Ersten Weltkriegs] exotische Gefangene ihre Lieder und Kampfrufe zu phonographischer Aufnahme vortragen sollten [für das Berliner Lautarchiv],

Erinnerungsspur, welche Klang und Worte assoziiert. Als ob die körperlichen Bewegungen oder deren Antizipation eine Art von Echoraum bildeten, in dem sich der Klang von Worten formen könnte. So konnte man an diesem Abend verfolgen, wie Kosakov Gesten und Tonlagen einzunehmen im Begriff war, von denen er wußte oder ahnte, daß sie mit bestimmten Worten oder Versen assoziiert waren und die dann auch prompt ins Gedächtnis zurückkehrten. Ganze Textpassagen wurden so aufgerufen.

Tonfall und Gestik hatten dabei unterschiedliche Funktionen. Der Tonfall repräsentierte jeweils die Haltungen des Vortragenden, so wie sie vom Text gefordert wurden: ironisch, spöttisch, anklagend, klagend, verbittert, aufbegehrend, humorvoll, begütigend, belehrend, strafend, enthusiastisch begeistert etc. Solche Tonfälle charakterisierten ganze Redeeinheiten, von Strophen oder von Versen. Anders die Gesten: Sie stellten gegenüber den Tonfällen die mikro-segmentalen Gliederungsmittel dar, waren unerläßlich für die jeweils nächste Wendung: unterstreichend, erwägend, hinweisend, abweisend, heranziehend, ausholend, winkend, drohend, ausfallend, anrufend, beschwörend, klarstellend etc. So distinkt die jeweiligen Funktionsbereiche, so genau waren Tonfälle und Gesten doch aufeinander bezogen: Jene gaben den akustischen Rahmen von größeren Redeeinheiten vor, diese segmentierten im Mikrobereich.

Daß sich ein Vortragskünstler der Gefahr des Versagens seines Gedächtnisses aussetzt und diese dann in der Sprechsituation vor Zuhörern bannt, hat ihm von jeher Anerkennung und Autorität eingebracht – wie in anderer Weise dem Theaterschauspieler und anderen Sprechern, welche die freie Rede praktizieren. Für die Zuhörer ist und bleibt es ein grundlegender Unterschied, ob ein Text vorgelesen oder auswendig aufgesagt wird (fr. 'par coeur'). Der Text wird dann nicht zitiert, sondern verkörpert. Der Rezitator läßt den Zuhörer an der Geburt des Textes teil haben, der hier und jetzt vor unseren Augen und Ohren entsteht, als ob es kein vorgängiges Script dazu gäbe. Wir können dann gar nicht mehr unterscheiden und wir sollen wohl auch nicht mehr unterscheiden können zwischen dem Text, so wie er ist, und so wie er in diesem Augenblick von diesem Rezitator entwickelt wird. Er soll uns gar nicht anders erscheinen als in der Gestalt, in der er jetzt erklingt. Jede distanzierende Eigenstellung des Vortragenden scheint aufgegeben und Vortrag und Vorgetragenes – Signifikant und Signifikat – zu einer symbolischen Einheit verschmolzen, die man nicht weiter aufschlüsseln kann: das Was des Vorgetragenen vom Wie seiner Darbietung nicht zu trennen. Eben diese Verschmelzung der Aufführung mit dem zugrunde liegenden Text zu einem eigenen Werk, eben zum

führten sie jedesmal die zugehörigen Tänze vor dem Aufnahmetrichter aus, und sowie der Aufnahmeleiter sie bat, zu besserem Gelingen vor dem Apparat stille zu stehen, war es mit der Leistung überhaupt aus, der Vortragende nicht mehr imstande, fortzufahren.

Sprechkunstwerk, ist eine der Voraussetzungen der absorbierenden Kraft, welche die Vortragskunst ausüben und selbst in Zeiten allgegenwärtiger Medientechnologien glanzvoll behauptet kann.

Goethe sprach einmal in einem Brief an seinen Freund Zelter von einer „Art Symbolik fürs Ohr, wodurch der Gegenstand, insofern er in Bewegung oder nicht in Bewegung ist, weder nachgeahmt noch gemalt, sondern in der Imagination auf eine ganz eigene und unbegreifliche Weise hervorgebracht wird, indem das Bezeichnete mit dem Bezeichnenden in fast gar keinem Verhältnisse zu stehen scheint“.¹¹ In der Symbolik fürs Ohr vergißt der Zuhörer die Wirkung einzelner Kunstmittel und glaubt, die Sache selber in ihrer Bewegtheit vor sich zu sehen. Das Bezeichnete des Gehalts scheint dann mit dem Bezeichnenden unauflöslich verbunden zu sein. Der Fortgang des Vortrags und die Erzeugung innerer Vorstellungsbilder bilden eine einzige Bewegung, und der Vortrag vollendet sich in der angeregten Einbildungskraft, in der Absorption des Zuhörers.

Solche Überlegungen verdanke ich dem Abend in Petersburg – nicht zufällig jener Stadt, in der in den 1920er Jahren die empirische Erforschung und die Theorie der Vortragskunst im Umkreis der formalistischen Schule begründet wurden, als Lehre vom ‘klingenden Wort’.¹²

Reinhart Meyer-Kalkus
Wissenschaftskolleg zu Berlin

Размышления о современном искусстве рецитации и его связи с античной и новогреческой традицией.

¹¹ Brief an Zelter vom 6. März 1810, in: J. W. Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, um vierzig Bände*, Abt. II, Bd. 6/33, hg. R. Unterberger (Frankfurt a. M. 1993) 538.

¹² Vgl. P. Brang, *Das klingende Wort: zu Theorie und Geschichte der Deklamationskunst in Russland* (Wien 1988) 25 f.; П. Бранг, *Звучащее слово. Заметки по теории и истории декламационного искусства в России* (М. 2010).

DIALEKTIK DES GLÜCKS – ERICH FRIEDS GEDICHT "AUF DER HEIMFAHRT NACH ITHAKA"

Zwischen Niewieder
und Immerwieder
das Glück
oder das
was ihm ähnlich sieht
was zurückweicht
beim Näherkommen
aber winkt
als gäbe es es
(als gäbe es dich
als gäbe es mich
als gäbe es
ein Uns-einander-geben)

Es ist natürlich
leicht erkennbar
als Unglück
aber nur
sekundenlang
nur mit aufgerissenen Augen
die noch brennen
nach einem Blick
auf das Glück

Dann lockt es wieder
mit halbgeschlossenen Lidern
Und was so lockt
– meint man –
kann doch das Unglück
nicht sein

Das Unglück
oder das Glück
was immer es ist
hält seine schmale
zerbrechliche Hand
im Schoß
und hält seinen Schoß
in der Hand
und hat helles Haar
und spricht
oder singt
mit weicher Stimme
für Ohren
die sonst nichts mehr
hören wollen
als es¹

Erich Fried, einer der Hauptvertreter der deutschsprachigen politischen Lyrik der sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts und, so Kritikerlegende Marcel Reich-Ranicki, einer der bedeutendsten deutschsprachigen Lyriker nach 1945 überhaupt,² Essayist und Übersetzer, hat zwischen 1939 und 1988 etwa 10 000 Gedichte geschrieben. Er hat

¹ E. Fried, "Auf der Heimfahrt nach Ithaka", in V. Kaukoreit und K. Wagenbach (Hgg.), E. Fried, *Gesammelte Werke* III (Berlin 1993) 97 f. Erstmals publiziert in: E. Fried, *Beunruhigungen. Gedichte* (Berlin 1984).

² Siehe M. Bauer, "Erich Fried", in E. Fischer (Hg.), *Hauptwerke der österreichischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen* (München 1997) 514–517.

infolge seiner politischen Haltung, die man vielleicht als “freiheitlich-utopischen Sozialismus” bezeichnen kann,³ für die seine ‘engagierte’ Lyrik zum Medium wurde, den Verdruss und teilweise Hass der konservativen Gegner auf sich gezogen. Aber er hat auch zahlreiche Ehrungen erhalten, war korrespondierendes Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung und Träger des Georg-Büchner-Preises. Ein Bestseller waren freilich seine 1979 publizierten “Liebesgedichte”, und – geben wir es zu – den meisten deutschsprachigen Lesern wird auf Anhieb nur ein Gedicht wirklich bekannt sein: Die berühmten, in zahlreiche Sprachen übersetzten und auch vertonten Verse von 1983 mit dem Titel “Was es ist”, die mit den Zeilen enden: “Es ist was es ist // sagt die Liebe”.⁴

Erst in jüngerer Zeit hat man die Aufmerksamkeit auch darauf gerichtet, dass sich unter den Gedichten Frieds eine nicht geringe Anzahl findet, die antike Motive, Themen oder Sujets aufnehmen. Es handelt sich zwar nur um rund ein Prozent des gesamten lyrischen Oeuvres, wie Timo Günther ausgerechnet hat, aber damit doch um etwa 100 Gedichte. Hinzu kommen noch Übersetzungen antiker Texte, der *Lysistrata* des Aristophanes und der *Bakchantinnen* des Euripides⁵ sowie zahlreiche Prosatexte.⁶ Fried, Zögling des Wiener humanistischen Gymnasiums Wasagasse, war mit der Antike durchaus vertraut.⁷ Doch auf den ersten Blick wird jedenfalls nicht unmittelbar deutlich, in welcher Weise hier – abgesehen natürlich vom Titel des Gedichtes, “Auf der Heimfahrt nach Ithaka”, – ein antiker Kontext angesprochen wäre. Denn zunächst einmal wird man die Verse als ein Gedicht über das Glück lesen. Frieds 1984 publizierten Verse geben freilich keine Auskunft darüber, was das Glück genau sei, oder wie und ob man es überhaupt erlangen könne. Die vier Strophen beschreiben nur die lebensbestimmenden Wirkungen und verführerischen Kräfte eines für das Glück gehaltenen ‘es’: das allenfalls dialektisch in verschiedenen

³ W. Emmerich, “Ermunterung und Selbstermunterung. Zu einem frühen Widmungsgedicht Erich Frieds an Paul Celan”, in V. Kaukoreit (Hg.), *Gedichte von Erich Fried* (Stuttgart 1999) 120–134, hier 122.

⁴ Natürlich gibt es auch russischsprachige Versionen, beispielsweise “Так что же это” in einem Büchlein mit Friedübersetzungen von Valerij Popov (Эрих Фрид, *Стихи в переводе с нем. Виктора Попова* [СПб. 2000] 10).

⁵ Siehe T. Günther: “‘Fabula docet’ oder: Was Rhetorik *nicht* lehrt. Über einige Aspekte von Erich Frieds Antike- und Rhetorikrezeption”, in B. Seidensticker und M. Vöhler (Hgg.), *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart* (Berlin – New York 2002) 74–96.

⁶ Siehe auch K. Schäfer, “Die Aktualität antiker Mythen in Erich Frieds Erzählungen und Gedichten”, in G. Schury und M. Götze (Hgg.), *Buchpersonen – Büchermenschen. Heinz Gockel zum Sechzigsten* (Würzburg 2001) 293–308.

⁷ Zu seinen Griechisch- bzw. Lateinkenntnissen siehe Günther (wie Anm. 5) 74 f. Anm. 2.

Antithesen von zeitlicher und räumlicher Nähe und Ferne erfasst werden kann. Das dann, wenn man es erfasst zu haben meint, als ein ganz Anderes erscheint – so etwa in der Idealisierung einer menschlichen Beziehung – und das als Unglück zwar erkennbar werden kann, wenn man die vor Verückung brennenden Augen weit genug aufmacht. Dessen ambivalenter, in den Begriffen ‘Schoß’ und ‘helles Haar’ und ‘weiche Stimme’ versinnbildlichter Erotik man sich aber wiederum kaum entziehen mag. Man muss die Lider ja nur halb schließen und sieht dann, was man sehen will – so, wie die Ohren offen sind für die Verheißungen dieses ‘es’, “was immer es ist”. Natürlich ist, da es um die Heimfahrt nach Ithaka geht, von einem Sirenengesang die Rede. Es liegt dabei sicher nicht völlig fern, wenn man bei “hellem Haar” und glückverheißender und doch leicht unglückbringender “weicher Stimme” auch an eher nördliches mythologisches Repertoire denken möchte, die Loreley vor allem, wie wir sie aus Heinrich Heines berühmten Versen kennen.

Frieds Gedicht nun gewinnt in typischer Weise seine sprachliche Wirkung aus der parataktischen Reihung, wobei der Bezug der einzelnen, antithetisch gesetzten Glieder gelegentlich zu wechseln, nicht eindeutig zu sein scheint – was sich noch durch das Fehlen von Satzzeichen ergibt – und somit die syntaktische Struktur den gedanklichen Gehalt mitträgt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch das je unvermittelte Auftauchen der Begriffe ‘Glück’ und ‘Unglück’, die erst wieder im ‘es’, das so nachdrücklich den Schluss des Gedichtes einnimmt, ihre Auflösung finden. Zu Recht hat man davon gesprochen, dass Frieds Poesie die Bewegung des Gedankens in Verse bringe.⁸ Sie sind damit zugleich auch Ausdruck einer “gorgianischen Beredsamkeit”, wie Timo Günther herausgearbeitet hat, die “Betonung der Gebundenheit an den Augenblick”. “Der Mensch lebt gewissermaßen innerhalb der Wahrheit, ohne sie je als solche in ihrer Gesamtheit in den Blick bekommen zu können”.⁹

Doch lässt sich der Rahmen unseres Gedichtes vielleicht noch ein wenig weiter fassen. Nicht um den unheilvollen Einfluss der blonden Nixe auf den Schiffer und seinen Kahn auf dem Rhein geht es, sondern eben um die Irrfahrten des Odysseus, die hier pointiert als Heimfahrt angesprochen werden. Unter den Gedichten Frieds mit antikem Sujet gibt es eine kleine Gruppe, die auf die Abenteuer oder Irrfahrten des Odysseus zurückgreift.¹⁰ Dabei kann man, so meine ich, dieses Gedicht im Blick

⁸ Th. Rothschild, “Dialektische Denkbewegung in lyrischer Gestalt. Zu Erich Frieds Zyklus ‘Überlegungen’”, in H. L. Arnold (Hg.), *Erich Fried, Text+Kritik*, Zeitschrift für Literatur 91 (München 1986) 25.

⁹ Günther (wie Anm. 5) 84 ff., bes. 93.

¹⁰ Vgl. Schäfer (wie Anm. 6) 297–299, die auch in dem Roman “Ein Soldat und ein Mädchen” einen Rekurs auf die *Odyssee* sieht.

auf seinen Titel "Auf der Heimfahrt nach Ithaka" wohl auch als eine poetische Spiegelung einer Lektüre der Figur des Odysseus im Lichte der "Dialektik der Aufklärung" von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno verstehen – eines der klassischen Werke der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ein Odysseus als Urbild des aufgeklärten Bürgers (*bourgeois*, nicht *citoyen*), wie Günter Figal schreibt, dem es gelingt, die im Mythos gefasste Natur mit Hilfe seiner Vernunft zu beherrschen und zu überwinden, auf Kosten freilich einer Selbstverleugnung seiner inneren Natur und um den Preis des Leidens an der verlorenen Unmittelbarkeit: "Zugleich aber bleibt die Natur verlockend; sie ist das Verlorene, das mit der Herrschaft der Rationalität, deren einziger Zweck Selbsterhaltung ist, ausgesperrt wurde. In der Aussperrung lebt der Verlust, und mit ihm die Verlockung. Der Verlockung zu folgen, hieße jedoch, mit diesem Prinzip der Selbsterhaltung zu brechen".¹¹ Ein Schlüsselmotiv bildet vor allem die Begegnung mit den Sirenen. Liest man in der "Dialektik", dass Odysseus sich dem Liede der Lust neige und sie wie den Tod vereitle, dass der gefesselte Hörende zu den Sirenen wolle wie irgendein anderer, nur eben die Veranstaltung getroffen habe, dass er als Verfallener ihnen nicht verfällt,¹² dann klingt dies offensichtlich wider in zwei weiteren, früheren und unmittelbar aufeinander folgenden Gedichten Frieds. So heißt es in den *Sirenen*: "Die sie gehört haben / hören nicht auf sie zu hören", und darauf im *Odysseus*: "hörend / aber nicht hörig // Mit ihrem Lied in den Ohren / sie dennoch vernichten".¹³

Vor diesem Hintergrund, so meine ich, lässt sich das späte Gedicht "Auf der Heimfahrt nach Ithaka" als nostalgische Reflexion aus der Perspektive eines Odysseus lesen. Das mythisch verheißene Glück, die Lockungen der Sirenen, einer Kirke oder Kalypso werden hier in der rationalisierend analytischen Schau des 'es' aufgehoben, ihr Lied in der Betrachtung des Verlockten, aber nicht Angelockten gebannt. Aber, um noch einmal Figal

¹¹ G. Figal, "Odysseus als Bürger. Horkheimer und Adorno lesen die *Odyssee* als Dialektik der Aufklärung", *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2 (2008) 2: 52. Figal fragt in seinem Beitrag vor allem nach der Schlüssigkeit dieser *Odyssee*-Lektüre von Adorno und Horkheimer.

¹² M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a. M. 1969) 67 (zuerst 1947).

¹³ Die Gedichte "Odysseus" und "Sirenen" (in E. Fried, *Gesammelte Werke* [wie Anm. 1] I, 524 bzw. 525) wurden erstmals 1968 publiziert. Ein weiteres Paradigma 'bürgerlicher' Bemächtigung des Mythos bildet bei Horkheimer /Adorno die Erzählung der Passage vorbei an Skylla und Charybdis (Horkheimer, Adorno [wie Anm. 12] 77: "Er [Odysseus] tut der Rechtssatzung Genüge derart, dass sie die Macht über ihn verliert, indem er ihr diese einräumt"). Vgl. dazu Frieds Gedicht "Klassische Entscheidungsfreiheit" (in E. Fried, *Gesammelte Werke* [wie Anm. 1] II, 11 [zuerst publiziert 1970]).

zu zitieren: “Odysseus, der Listige, der die Naturmächte meint überlisten zu können, wird letztlich betrogen. Ihm wird vorenthalten, was er sich auf kunstreiche Weise verschaffen will”.¹⁴ Eine Heimfahrt ist es, so gesehen, im glücklosen Verzicht und die Verse werden zum Ausdruck einer, wie man schön gesagt hat, “schmerzhellen Vernünftigkeit”, die viele der Gedichte Frieds kennzeichnet. Das stört uns auf und befreit uns damit “aus der bequemen Genügsamkeit [...], dem bloß Tatsächlichen zu verfallen, uns mit ihm abzufinden”.¹⁵ Es ist jedenfalls ein anregendes, vielschichtiges Gedicht – und vielleicht nicht allzu sehr ein biographischer Kurzschluss, wenn man bei der Lektüre auch an Erich Frieds eigenes verschlagenes und ruheloses Leben denkt, das als Sohn eines Spediteurs und einer Grafikerin am 6. Mai 1921 in Wien begann, 1938, nach dem Tod seines Vaters infolge eines Gestapo-Verhörs über Belgien nach England führte (wo er mehrmals umzog), nach dem Krieg durch eine rastlose Reise- und Vortragstätigkeit gekennzeichnet war und am 22. November 1988 (wohl eher zufällig) in Baden-Baden endete. Heimfahrt oder ‘Heimkehr’ war für Fried ein auch sonstwo poetisch behandeltes Thema (etwa in einem so betitelten Gedicht),¹⁶ wobei es für ihn freilich bei einem Leben im andauernden Exil blieb.¹⁷ Auf der anderen Seite wurde im Blick auf das “stabile Judentum” Frieds sogar dezidiert argumentiert, dass die Leitfigur der Moderne, Odysseus, auf diesen Autor nicht passe und somit das Leben des Dichters Erich Fried keine Odyssee gewesen sei.¹⁸ Lassen wir also die biographischen Bezüge beiseite, so spiegeln die Verse doch jedenfalls ein Stück Befindlichkeit auch des, wie es Fried einmal in einer Besprechung eines Gedichtes von Paul Celan zum Ausdruck brachte, “Hin- und Hergeworfenen [sic] immer auf Reisen befindlichen Menschen unserer Zeit”.¹⁹ Ein bereits 1951 entstandenes Gedicht mit dem Titel “Wer

¹⁴ Figal (wie Anm. 11) 52.

¹⁵ B. Pinkerneil, “Vom Glück der Hoffnung auf Glück (Interpretation des Gedichtes von Erich Fried “Bevor ich sterbe”)”, in M. Reich-Ranicki (Hg.), *1400 Deutsche Gedichte und ihre Interpretationen X* (Frankfurt a. M. – Leipzig 2002) 83–85, hier 84 f.

¹⁶ S. dazu J. Holzner, “Die Umkehr des verstoßenen Sohnes”, in V. Kaukoreit (Hg.), *Gedichte von Erich Fried* (Stuttgart 1999) 135–146. Ein im Jahr 1978 (in Berlin) veröffentlichter Gedichtband Frieds trägt den Titel “100 Gedichte ohne Vaterland”.

¹⁷ Siehe auch Erich Frieds Äußerungen (aus dem Jahr 1963) zu seinem Zögern, in der Bundesrepublik Deutschland zu wohnen (in V. Kaukoreit [Hg.], *Anfragen und Nachreden. Politische Texte* (Berlin 1994) 26 ff.).

¹⁸ M. Daxner, “Erich Fried. Der österreichische Jude, der aus England deutsche Politik machte – keine Odyssee”, in: J. Stüben und W. Woesler in Zusammenarbeit mit E. Loewy (Hgg.), *Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde*, Acta-Band zum Symposium “Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945”, Universität Osnabrück, 2.–5.6.1991 (Darmstadt 1993) 53–61.

¹⁹ Siehe Emmerich (wie Anm. 3) 125.

nicht ausgeht”, bekräftigt allerdings die existentielle Notwendigkeit, “aus sich herauszugehen und die Gefahr auf sich zu nehmen, vielleicht auch die Richtung zu verlieren”.²⁰ “Wer nicht ausgeht”, heißt es in den beiden letzten Strophen und offensichtlich mit Bezug auf Odysseus, “steht als Weiser / und kürzt dem Listenreichen die Fahrt // Hebt ihm die Lasten vom Kopf / die Laster von den Lenden / und geht ein in den Eingang / ins Ziel ohne Weg”.²¹

Georg Wöhrle
Universität Trier

Поэт Эрих Фрид принадлежит к значительным представителям немецкоязычной литературы 60–70-х гг. XX в. Среди его произведений немало таких, которые опираются на античные мотивы. В статье анализируется загадочное стихотворение “Возвращение на Итаку”, где, на первый взгляд, только название указывает на классическую древность. Автор предлагает рассматривать это и другие стихотворения Фрида, связанные с темой Одиссея, на фоне рецепции этого героя в работах Т. Адорно и М. Хоркхаймера, а также дальнейшего развития той же темы у Г. Фигала: Одиссей символизирует рационалистического человека, который, изгоняя из своего сознания природу и связанные с ней мифы, по-прежнему стремится к ней и чувствует ее привлекательность. Распространенность мотива возвращения у Фрида предполагает, кроме того, биографическое объяснение и может рассматриваться как намек на обретение причастности своей эпохе.

²⁰ Emmerich (wie Anm. 3) 129.

²¹ Im Sinne der in diesem Beitrag erfolgten Interpretation des Odysseus-Motivs bin ich skeptisch bezüglich der Deutung Emmerichs (wie Anm. 3, 129 f.), Odysseus im Gedicht *Wer nicht ausgeht* als “Handwerker des Todes”, als “Verursacher all der “Schrecken” und des “Entsetzen[s]”” zu lesen, “um die es in Frieds Gedicht geht”.

READING SILENCE: THE BOOKS THAT NEVER WERE

In the days of the *res publica litterarum*, the ability to read Latin gave access to a wide range of scholarly work in both humane and scientific subjects. From the early eighteenth century, however, the rise of vernacular writing and publishing began to erode this common space. Correspondence between scholars began to move to the vernacular; there are well-documented cases of spoken Latin being resorted to when scholars met, but national differences in pronunciation often rendered this ineffectual. Meanwhile, some vernaculars came to acquire international status: first French, the standard language of diplomacy, and then (and now) English. In the twenty-first century, the emergence of the Internet, accessible scholarly databases and automatic translation are making it easier to re-establish a *res publica litterarum*, but it is still difficult to investigate, and so to learn from, the scholarly literature published in foreign languages. Occasionally, however, translations offer the monoglot scholar a glimpse of other worlds. One such translation was that made by Myles Burnyeat and Ruth Padel of Alexander Gavrilov's article on silent reading in antiquity.¹ Gavrilov's article brought together a survey of the ancient evidence and modern work on the nature of reading. His rethinking and fresh perception produced a revisionist interpretation of a passage of Augustine which had long been taken for granted as showing that reading aloud had been dominant in antiquity. Gavrilov demonstrated conclusively that the received opinion was wrong. In so doing, he not only argued for a new interpretation, he exposed a long period of silence: the inert silence of assumption, in which nothing had been said (or perhaps even thought) on a point which was assumed to be settled. In this paper, I want to offer Alexander Gavrilov a study of another kind of silence: that of books which never appeared. This is an exercise, then, not in silent reading, but in reading silence. My subject is, to make it clear at the outset, not those ancient works which have not survived, but the scholarly works which for one reason or another we are now unable to read.²

¹ A. K. Gavrilov, "Techniques of Reading in Classical Antiquity", *CQ* 47 (1997) 56–73, with a "Postscript" by Burnyeat at pp. 74–76.

² On the ancient works, see most recently the brief survey by the scholar/publisher R. Stoneman, *Books We Might have Known* (London 2010). R. Birley, *Sunk Without Trace: Some Forgotten Masterpieces Reconsidered* (London 1962), considers six works of English literature once famous but long forgotten.

Mammoths of the silent world: lexica and dictionaries

How does one find books which have never appeared? How can an invisible region be mapped? Anyone who has investigated the history of scholarship is likely to have encountered references to unrealised projects. Many scholars, whether in universities or outside them, have dreamed of producing a great work – an edition of Aeschylus' *Agamemnon*, perhaps, or a new dictionary of Latin or Greek. The great fictional exemplar of this kind of project is the “Key to all mythologies” obsessively worked on by the desiccated scholar Edward Casaubon in George Eliot's novel *Middlemarch*.³ “Key” was in fact the name of a scholar whose career began in the period in which Eliot's novel is set, c. 1830, and who from the late 1840s till his death in 1875 worked on a large Latin-English dictionary. Thomas Hewitt Key was the first professor of mathematics in the University of Virginia, and then professor of Roman literature in another new institution, the University of London. In 1832 he became professor of comparative grammar and headmaster of the University's junior department. Key was introduced to comparative philology by his short-lived colleague Friedrich Rosen (1805–1837), a pupil of Franz Bopp, and from him took the idea of “crude-form analysis” of words. Key's dictionary was planned to be organised on this basis (i.e. listing stems rather than words as lemmata). By 1852 he had reached the letter C, but progress was slow; four years later Key abandoned the crude-form listing principle, and in 1865 he engaged the immigrant German classical scholar Wilhelm Wagner to work with him on the project. The two men fell out (one suspects that Wagner challenged some of the absurd etymologies for which Key was notorious), and little more was done. On Key's death in 1875 his son arranged with Cambridge University Press for the publication of the fragments, but the task turned out to be much bigger than had been anticipated, and the material was published by the Press with only minor editing in 1888.⁴ The editor (J. S. Reid) and the Press must have been disheartened first by the appearance of the new Latin dictionary of Lewis and Short (1879), and then by reading the first annual report of the *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* (1884), which announced

³ R. Travis, “From ‘Shattered Mummies’ to ‘an Epic Life’... in George Eliot's *Middlemarch*”, *IJCT* 5 (1999, 3) 367–382; E. Hale, “Sickly Scholars and Healthy Novels”, *IJCT* 17 (2010, 2) 219–243.

⁴ J. S. Reid (ed.): T. H. Key, *A Latin Dictionary* (Cambridge 1888); D. J. McKitterick, *A History of Cambridge University Press, 3: New Worlds for Learning, 1873–1972* (Cambridge 2004) 107, where for 1878 read 1888. Other rejections are also mentioned at pp. 107–108.

the plan for the *Thesaurus Linguae Latinae*, to most of whose 250 sections scholars had already been assigned.⁵

Lewis and Short's dictionary was an American product commissioned by Harper Bros of New York; it was published simultaneously in the UK by OUP from stereotype plates shipped over from the USA. This unusual arrangement stemmed from the failure of a project conceived in the earlier 1870s, a Latin-English dictionary planned by Henry Nettleship of Oxford and J. E. B. Mayor of Cambridge. This fell through, and in 1875 Nettleship agreed to continue the work alone; but it proved too much for him, and the material assembled was published in 1889 as *Contributions to Latin Lexicography*. The deal with Harpers was presumably seen as a stopgap, to give OUP a position in the market till Nettleship's book was ready. A work on this scale is of course especially liable to non-completion, but the risk was increased in this case by the plan to make the dictionary *de novo*, and not, as nearly all British and American classical dictionaries were, by translating or adapting a German original.

The examples discussed so far already indicate factors likely to prevent books from being completed. In the case of large lexica and dictionaries, the sheer size of the job made this very difficult. In 1829 J. E. Riddle was asked by Oxford University Press to translate Scheller's large Latin-German dictionary (5 vols, 1804), and offered to do so over two years; he kept to schedule, and the book appeared in 1835. H. G. Liddell and R. Scott were commissioned to translate Passow's Greek-German lexicon in 1836; the first edition of "Liddell and Scott" was published in 1843. Thomas Key, like Liddell and Scott, had to fit his lexicographical work in between other occupations, but his initial obsession with the "crude-form" system probably increased his burden. Liddell and Scott were close friends who worked together well; the Mayor-Nettleship collaboration fell apart soon after it began. Earlier on, the Greek-English lexicon prepared by George Dunbar and Edmund Barker had suffered from a lack of genuine collaboration and from Barker's lack of judgement in controlling his material; a weakness already displayed in his contributions to the translation of the Stephanus Greek lexicon published by Abraham Valpy between 1816 and 1826.⁶

⁵ By a curious coincidence, Key's brother-in-law Richard Troward was the author of a reverse vocabulary of Latin (*Latinum inverso ordine vocabularium*), which survives as a 282 pp. MS: University College London, Special Collections, GB 0103 MS LAT 18.

⁶ E. H. Barker and G. Dunbar, *A Greek and English Lexicon* (Edinburgh 1831). For Barker and Dunbar, see their entries in: R. B. Todd (ed.), *Dictionary of British Classicists* (Bristol 2004); Barker is well portrayed by D. J. McKitterick in "Publishing and perishing in Classics: E. H. Barker and the early nineteenth-century book trades", in C. A. Stray (ed.), *Classical Books: Scholarship and Publishing in Britain since 1800*, *BICS* suppl. 101 (London 2007) 7–33.

Of some earlier lexicographical projects we have only distant glimpses. For example, the scholarly radical Gilbert Wakefield apparently planned, while in prison in the 1790s, to assemble a Greek-English lexicon, but died before he could get very far with it. A similar project is reported of the Cambridge scholar Edward Blomfield, the talented younger brother of C. J. Blomfield, who died prematurely: in this case we know that a specimen was printed and circulated, though no copies have been found. News of Blomfield's project apparently discouraged an Oxford man, Alexander Nicholl, who had also planned such a book. In the late 1850s, J. W. Donaldson was beginning a Greek lexicon, incomplete on his death in 1861. Wakefield's and Blomfield's projects predate the earliest published Greek-English lexicon, that of John Jones.⁷ All these large projects were begun by single individuals, as was the never-completed Greek lexicon of Adolf Deismann later on.⁸ Several factors militating against completion are already apparent, then: the size and nature of the task, the weakness or mortality of authors/editors, and the risks of collaboration.

The role of publishers

Another reason for the non-publication of works is simply their rejection by publishers. The standard biographical treatment of scholars consists of an account of their life and work, backed up by a bibliography. But in many cases, behind the latter lurks a list of works unwritten, unfinished or unpublished. Similarly, behind the list of academic posts occupied is hidden another, of those unsuccessfully applied for. A posthumous eulogy may remark on the long and loyal service of a scholar to his or her institution; the list of applications for external chairs throws an ironic light on such praise.

Some examples of rejected works are relatively well known because of the fame of their authors, which has led to intensive and repeated attention from biographers. A good example is A. E. Housman, whose new text of Propertius was offered to Oxford University Press, then Cambridge University Press, then Macmillan, and rejected by them all. After Housman's death in 1936, his friend and executor A. S. F. Gow burnt the manuscript, in accordance with Housman's wishes. The fact of its rejection has been known for some time, but the offer to three publishers in succession has not. The additional information has come from the use of publishers' archives, which in turn belongs to the interaction between the history of scholarship and of books. In the case of OUP, we now know that Housman's proposal was sent to the Oxford Latinist Robinson Ellis, who wrote a lengthy report advising against publication. (He also sent Housman

⁷ J. Jones, *A Greek and English Lexicon* (London 1823).

⁸ A. Gerber, *Deissmann the Philologist* (Berlin – New York 2010) 61–103.

a long letter, presumably summarising his report, and in his innocence was surprised when Housman appeared not to be grateful for the gesture.)⁹ At Cambridge University Press Housman's proposal similarly failed, despite support from the leading Cambridge Latinist J. P. Postgate, with whom he was later to engage in scholarly disputes.

Postgate himself had two proposals rejected by OUP. The first was for an English translation of Madvig's *Verfassung und Verwaltung des Römischen Staates*, offered in 1881, the year when the first of its two volumes was published in Leipzig. The Press's policy was not to publish translations, which it felt to be below its dignity, unless they were needed for the teaching of Oxford undergraduates. This also explains the persistent refusal of the Press to publish a translation of Fustel de Coulanges' *La Cité Antique* (1864), which was offered to them three times by as many individuals in the period 1868–1890.¹⁰ In the light of the explanation given to him of this policy, it is curious that two years later, in November 1883, Postgate offered a translation of Pindar's Nemean Odes. He was asked to send in a manuscript, and did so; but in January 1884 the offer was declined, on the ground that the translation was "too fragmentary for independent publication". The willingness of the Delegates to consider the manuscript may have been influenced by two factors. First, Postgate's brother, recently drowned in Oxford, had been an undergraduate at Pembroke, the college of Bartholomew Price, the OUP secretary with whom Postgate corresponded, and who suggested that his offer would be welcome. Second, Postgate was secretary of the Cambridge Philological Society from 1879, was sent complimentary copies of OUP classical publications, and offered to collate comments for the revision of both Lewis and Short and Liddell and Scott (interleaved copies were sent to Cambridge in 1881). Postgate, clearly, was someone the Press wished to treat with respect.

The larger the scale of the project, the more likely it is to collapse before publication can be achieved – as we have seen in the case of Key's dictionary. A striking example is the edition of Polybius commissioned by OUP in 1767. The Oxford scholar allotted the task resigned two years later and it was given to Philip Williams of New College. Williams's work on the edition was facilitated by his appointment as a Fellow of Winchester College, the oldest of English public (i. e. private) schools, where he had no teaching responsibilities but had access to an excellent library. It was only in the early 1790s, however, that he began sending material to the Press

⁹ D. J. Butterfield and C. A. Stray (eds.), *A. E. Housman: Classical Scholar* (London 2009) 11, 100, 114 n. 46, 187 n. 121; C. A. Stray, "Classics 1780–1896", in S. Eliot (ed.), *A History of Oxford University Press 2* (Oxford 2012).

¹⁰ T. C. Barker, who had offered in 1868, published his translation in London in 1871 as *Aryan Civilisation*.

for printing. Meanwhile, Schweighaeuser's edition (8 vols, 1789–1795) was being published. When Williams's edition was completely printed, the press decided to add Schweighaeuser's index to it, but in 1804 they decided this was impracticable, and then abandoned the book altogether. Williams returned the money he had been paid to make the edition, and the printed sheets were destroyed.¹¹ This sad story shows how a large project undertaken by an individual can run into trouble, depending in part on their other commitments; also how a slow project can be overtaken by a speedier rival. But the method of commissioning is also relevant. In this period, OUP's standard procedure was to select an author and then commission a young Oxford graduate to make a text on the basis of an earlier edition, obtaining new manuscript evidence where possible, from the Bodleian Library or from libraries on the Continent, and adding or copying a Latin translation for Greek texts. In most cases this method proved effective, but there were occasions when we find the Press attempting in vain to find out what had happened to books commissioned over a decade earlier. In one case, the records show that anxious rebukes were sent to a graduate who had been allowed to borrow a manuscript: did he still have the manuscript? and had it been damaged while in his care?¹²

Much of the material used so far has come from the archive of Oxford University Press; let me turn to Cambridge University Press to see how many unpublished books can be found in its records. The minutes of the Press's Classical Sub-Syndicate (committee) for 1900–1910 record over a dozen rejections. Some rejected books were later offered to other publishers: thus a handbook of Greek metre by J. W. White of Harvard, declined in 1910, was published by Macmillan in 1912. A. W. Smyth, whose offer of a study of "a numeral law in the *Iliad*" was declined in 1911, had it published by Longmans in 1914 as *The Composition of the Iliad*.¹³ As with Housman's new text of Propertius, the sequence of proposals shows that books were often offered first to one or both of the university presses, and only if rejected by them to the respectable but less prestigious house of Macmillan.

The CUP archive throws light on the difficulties caused by J. E. B. Mayor (1825–1910; professor of Latin 1872–1910), whose vast learning was not

¹¹ Williams's proof copy survives in Winchester College Library; it is a large folio of over 1000 pages, and the extreme difficulty of adding Schweighaeuser's substantial index (730 pp.) helps to explain the abandonment of the book.

¹² See Stray, "Classics 1780–1896" (n. 9).

¹³ Smyth was a learned amateur (he was librarian to the House of Commons). His book, subtitled "An essay on a numerical law in the *Iliad*"; claimed that the poem had originally consisted of 13,500 lines in 45 segments of 300 lines each. The book was genially ridiculed by T. W. Allen in *CR* 28 (1914, 7) 230–231.

accompanied by an ability to organise it, nor to collaborate efficiently with others. In 1878 the press published an edition of books 3 and 4 of Bede's *Ecclesiastical History* by Mayor and J. R. Lumby, which reached a third edition in 1891. In that year, they asked Lumby to work with Mayor again to bring out an edition of the first two books. His reply was forthright:

...one portion of the conditions renders the work impossible. I value highly Prof. Mayor's work when it is done, but I don't know how to get it done. After innumerable promises that he would do something for these books, now, at the end of 6 or 8 years, the commencement of his part of the work is as far off as ever, nor do I think the case would be different in 8 years more. Further waiting for him must be undertaken by some younger man than I. I withdraw from all further connexion with the proposed edition.¹⁴

Mayor we have already met as the defaulting collaborator of Henry Nettleship on the OUP Latin dictionary; both cases point to the interaction of two causes of failure – the risks of collaboration, and the inability of some individuals to collaborate. Such cases throw an interesting light on collaborative works which *have* been published. A famous example is Liddell and Scott's Greek lexicon, the work of two friends who, having completed the first edition (1843), went on, with the help of German and American scholars, to produce five more editions before Scott's death in 1887 and another two before Liddell's in 1898. In any comparison of the two projects, however, we must remember that Mayor and Nettleship seem to have planned to make a dictionary *de novo*, whereas Liddell and Scott began by translating Passow's lexicon.¹⁵

Diversions from scholarship: politics and religion

Another Cambridge scholar, Richard Jebb (1841–1905), was very different from Mayor. His famous edition of Sophocles appeared between 1883 and 1896 at roughly two-year intervals. Jebb was a methodical writer who worked from a template already established for his first volume. He also had the advantage, while professor of Greek at Glasgow from 1875 to 1889, of being free for half of every year, when he returned to Cambridge and worked on his edition. Yet the final volume of his Sophocles, covering the fragments, never appeared, largely because from 1891 till his death he represented his university in Parliament.¹⁶ When he died in 1905 Jebb had done very

¹⁴ CUP archives, Cambridge University Library, Pr. b. 13 g, J. R. Lumby to C. J. Clay, 4 June 1891.

¹⁵ Passow's name appeared on their title page till the fifth edition of 1861.

¹⁶ He had been elected regius professor of Greek there in 1889.

little work on the fragments, which after being given for completion to the dilatory Walter Headlam (d. 1908) were eventually edited by A. C. Pearson (3 vols, 1917). The Sophocles fragments were not the only project to be undermined by Jebb's parliamentary duties. In the 1890s, George Macmillan, of the publishing firm of that name, suggested several books to Jebb, some of which he agreed to write, but none of which ever emerged into the light of day. One was a history of Greek literature, designed at first as one, later as three volumes. In the late 1890s, OUP proposed using the text of Jebb's Sophocles editions for their new Oxford Classical Text series. CUP blocked this proposal, but later on raised the possibility of an OCT of Sophocles incorporating the fragments. Jebb's career illustrates, then, both the curtailment of scholarly work by non-academic commitments, and the role of competition between publishers in blocking publications.

The specifics of Jebb's case are perhaps unusual, but in a sense they constitute a replay of a pattern common earlier in the nineteenth century. Until religious restrictions were removed in 1871, Oxford and Cambridge dons worked in an environment where the shadow of the Church of England was cast over the practice of scholarship. This shadow had begun to lift from the mid-1850s, but in the first half of the century, men had been promoted from college fellowships to church positions. Consider the editors of the *Museum Criticum* (1813–1826), J. H. Monk and C. J. Blomfield, and of the *Philological Museum* (1831–1833), Julius Hare and Connop Thirlwall. By 1830 the first two were bishops, and remained so till they died in the 1850s. The second two also gained Church preferment, Thirlwall eventually becoming a bishop. After leaving their university (they were all Cambridge men), they ceased to publish on classical topics, with only two exceptions. In the 1840s Monk, a disciple of Porson who had produced two editions of Euripides plays while still in Cambridge, brought out two more, though anonymously. This may reflect an original plan to continue the work of the master by attempting a complete edition of the poet. The other exception is Thirlwall's *History of Greece* (8 vols, 1835–1844). Thirlwall began this after being given a rural church position in 1834, and continued it after being made Bishop of St David's in 1840. In this case too, therefore, an original plan encouraged continuing work despite ecclesiastical preferment. The overall pattern remained, however: the tendency to recruit talented classical scholars into the Church curtailed the prosecution and publication of scholarly work.¹⁷

¹⁷ Monk and Blomfield were the best-known examples of the 'Greek play bishop', a category first identified in those precise terms in 1857, but discussed earlier on. See A. Burns and C. A. Stray, "The Greek Play Bishops", www.oxforddnb.com; idem, "The Curious History of the Greek Play Bishop: An Essay in Victorian Episcopal Taxonomy", forthcoming.

It could be said that both orthodoxy and heterodoxy discouraged scholarly work: orthodoxy led to church positions, while heterodoxy could lead to expulsion from the college and university posts which gave time for scholarship. Paradoxically, however, such expulsion could promote scholarly publishing, by forcing expelled scholars to make a living from books. A notable case is that of Frederick Paley, who was expelled from Cambridge in 1846 after being accused of converting a fellow-student to Roman Catholicism. In the next twenty years Paley produced a long series of books, including editions of Aeschylus, Sophocles, Euripides, Hesiod, Theocritus and Propertius. His productivity arose from necessity, especially after he had a wife and three children to support.¹⁸

Towards a history of silence

There is perhaps something paradoxical about speaking about silence – especially if one's speech destroys its own subject, as with Thomas Carlyle. Charles Darwin remembered in his autobiography that

[Carlyle's] talk was very racy and interesting, just like his writings, but he sometimes went on too long on the same subject. I remember a funny dinner at my brother's, where, amongst a few others, were Babbage and Lyell, both of whom liked to talk. Carlyle, however, silenced every one by haranguing during the whole dinner on the advantages of silence. After dinner Babbage, in his grimmest manner, thanked Carlyle for his very interesting lecture on silence.¹⁹

Carlyle took from Goethe the notion that we begin to err as soon as we speak; silence is golden. Being Carlyle, however, he made the point at excessive length, relegating even good talkers to silence. In this paper I have suggested that a particular kind of silence, that of unpublished books, deserves the attention of historians of scholarship. Just as the history of failure complements that of success, so the stories we can tell of the scholarly works we can read is given an extra dimension by what we can find out about those we cannot read. This silent world, which ignorance renders homogeneous, once explored turns out to be (as one might, after all, expect) as full of variety and nuance as its sibling, the world we knew already.

¹⁸ One might think that Catholic scholars had larger family burdens; but Paley's contemporary the Anglican Richard Shilleto, barred from a college fellowship not by religion but by marriage, had 12 children. His work as a private tutor prevented him from publishing much, and his unfinished edition of Thucydides I was completed by Paley after his death.

¹⁹ Ch. Darwin, *Autobiography*, ed. N. Barlow (London 1902) 112. Thomas Carlyle, Scottish man of letters; Charles Lyell, geologist; Charles Babbage, mathematician and inventor.

In his discussion of the reception of Robert Chambers's *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844) in London society, James Secord declared that "There is no history of silence".²⁰ Silence is an absence of sound (or in this case, writing), but an absence that can be looked for, characterised and measured. Its nature and the shapes it takes can be identified from the presences (e.g., of discussion, writing, publication) which surround it, precede or follow it. A productive way of finding such shapes is to look behind the scenes of public discussion and publication, to find patterns of failure, rejection, abandoned projects and so on. To take just one of the examples discussed above: it would be simple enough to state, on the basis of published books, that Fustel de Coulanges' *La Cité Antique* had little impact in England in the last quarter of the 19th century. The series of offers of translations made to OUP shows that such a statement needs serious qualification. One way to identify the nature of such silences is to take a clearly-defined area such as an academic topic, or a published series – as in Graham Whitaker's examination of the Oxford Classical Texts that were proposed, planned or commissioned, but which for one reason or another never appeared.²¹

Another strategy which could be adopted is to look for a particular kind of silence. One might, for example, look for cases of expurgation, where texts or sections of texts are removed out of concern for their predicted effect on particular kinds of readers.²² An obvious example is that of Juvenal, whose sixteen satires have often shrunk to thirteen in published editions. The best-known English edition, that of J. E. B. Mayor, offers a curious contrast between the editor's characteristically massive accumulation of evidence and his refusal to include Satires 1, 6 and 9 in the book. Mayor was a compulsive collector of parallel passages and annotator of books, as can be seen from his copies of English, Latin and Greek dictionaries, and he had large stores of evidence on the three excluded satires; he simply did

²⁰ J. A. Secord, *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation* (Chicago 2000) 158. On how this history might be written, Secord is silent, though he later (515) suggests that every reading "partially covers those that came before". Secord was apparently unaware that another Cambridge historian, Peter Burke, had previously published "Notes for a Social History of Silence" in *The Art of Conversation* (Cambridge 1993) 123–142.

²¹ G. H. Whitaker, "What You Didn't Read: The Unpublished Oxford Classical Texts", in C. A. Stray (ed.), *Oxford Classics: Teaching and Learning 1800–2000* (London 2009) 154–167.

²² Very little has been published on this topic, a notable exception being K. J. Dover's "Expurgation of Greek literature", in: *Les études classiques aux XIXe et XXe siècles: leur place dans l'histoire des idées* (Geneva 1980) 55–82. See S. J. Harrison, C. A. Stray (edd.), *Expurgating the Classics* (London 2011).

not publish them. Of even greater concern to nineteenth-century sensibilities were the epigrams of Martial. When the OCT series was being planned in the mid-1890s, his text was dealt with in a unique way: W. M. Lindsay, the scholar commissioned to assemble an OCT, was also contracted to make a volume of *Epigrammata Selecta*.²³

In some cases, work which is known in one period becomes forgotten later on. Birley's book deals with works which have simply fallen out of fashion. Other relegations to silence are the result of deliberate policy. Alexander Gavrilov himself has played a part in bringing back to notice the work of Russian scholars who had earlier been dismissed or exiled in the Stalinist era.²⁴ There have been cases where scholars whose work was celebrated in their lifetime have become largely unread in the following generation: two examples in Britain are Richard Jebb and Gilbert Murray. In both cases, however, an increasing interest in the history of scholarship has helped to bring them back to the attention of scholars, if not to a wide readership.²⁵

I have written so far as if scholarship belonged either to the world of speech or of silence; but of course the matter is not so simple. A long continuum runs from silence to the peaks of fame, where we find work which is not just known, but celebrated. The progressive aspect of scholarship leads to works which were pioneering in their time becoming discarded as their results are absorbed into later studies. When Fraenkel's massive edition of the *Agamemnon* appeared in 1950, it was widely seen as a permanent milestone in the study of the play. The view within its publishers, OUP, was that it would never go out of print: but it did so in 2003. An earlier OUP book also seen as a landmark, Syme's *Roman Revolution* of 1939, like Fraenkel's, retains respect for its learning, and (unlike Fraenkel's) for the style in which its learning is conveyed. Syme's book, however, has long been recognised as a powerful and brilliant expression of a particular style of historiography, one which focused on Rome, not Italy, and on elites, not their social inferiors. The book has not fallen silent, but its voice has

²³ OUP archive, CPCO 1044. Lindsay did not produce the selection, and the task was passed to two schoolmasters, who drew on Lindsay's full OCT, and also assembled an expurgated school edition. The *Epigrammata Selecta* was uniquely anomalous – even in appearance, since though it followed the OCT format, it was bound in green rather than in brown.

²⁴ А. К. Гаврилов, *О филологии и филологах: статьи и выступления разных лет* (СПб. 2011) [forthcoming]. [*On Philologists and Philology: Articles and Speeches of Various Years* (St. Petersburg 2011)].

²⁵ For Jebb, see P. E. Easterling, "The Speaking Page: Reading Sophocles with Jebb", in: C. A. Stray (ed.), *The Owl of Minerva: The Cambridge Praelections of 1906*, PCPS supp. 28 (2005) 25–46; for Murray, see Stray (ed.), *Reassessing Gilbert Murray* (Oxford 2007).

become one among many. The argument of this paper has been that behind the conversation carried on between such books, and such authorial voices, is a realm of silence occupied by other books which – for reasons I have tried to explore – have never joined that conversation.

Christopher Stray
Swansea University
Institute of Classical Studies, University of London

Откликаясь на статью А. К. Гаврилова “Чтение про себя в древности”, автор рассматривает еще один вид “тишины” – книги, которые не были изданы. Предметом архивного исследования стали некоторые нереализованные проекты английских филологов классиков XIX–XX вв. В качестве продуктивного подхода к созданию “истории тишины” автор предлагает рассмотреть причины, приведшие к незавершенности тех или иных начинаний (напр., масштабность лексикографических проектов, разногласия между сотрудниками, необходимость участия в неакадемической деятельности), а также выстроить модели провалов и отказов от публикаций. В качестве особых видов “тишины” автор выделяет также купюры по цензурным соображениям или судьбы книг, которые некогда считались вершиной филологических достижений, но постепенно утратили свой приоритет.

К ИСТОРИИ ОТКРЫТИЯ ДИДРАХМЫ БОСПОРСКОГО ЦАРЯ СПАРТОКА

О том, что с именем знаменитого ревнителя российских древностей, русского канцлера графа Николая Петровича Румянцева (1754–1826) было связано открытие, обретение и систематизация как крупных нумизматических коллекций (русских, греко-византийских, куфических, татарских, персидских, арабских, турецких и других монет и медалей), так и отдельных сенсационных нумизматических шедевров (черниговская гривна, серебряные слитки из Новгорода, один из златников Владимира Святославича и т. д.), было известно давно (в том числе и из ряда моих статей).¹ В данном случае, как мне кажется, было бы уместно напомнить о таком крупном событии из истории науки об античности, как открытие и обретение Н. П. Румянцевым знаменитого артефакта – серебряной дидрахмы боспорского царя Спартока (ныне хранится в ГИМ).

В принципе, и это событие известно в науке – оно широко обсуждалось в ученом мире того времени;² – но нам важно ввести в научный оборот еще неопубликованное свидетельство самого Н. П. Румянцева об обстоятельствах этой находки. Об этом мы узнаем из его описания путешествия по Кавказу и Крыму, предпринятого им с целью именно “нумизматических приобретений” в июне – августе 1823 г., во французских письмах одному из его научных консультантов и близких друзей – к академику Филиппу Ивановичу Кругу.³ По возвращении из своего поместья в Гомеле он пишет от 22 октября 1823 г.:

Путешествие, которое я только что завершил – это гигантское путешествие, которое должно было бы испугать человека с совершенно расстроенным здоровьем, которому скоро исполнится 70 лет. Все, однако,

¹ См., напр.: И. П. Медведев. Нумизматическое путешествие графа Н. П. Румянцева по Кавказу и Крыму (1823 г.) // *Кумуляция и трансляция византийской культуры: Материалы XI научных Сюзюмовских чтений* (Екатеринбург 2003) 62–65; И. П. Медведев, М. Б. Свердлов. Граф Н. П. Румянцев о древнерусской нумизматике и истории // *Государство и общество в России XV – нач. XX в. Сб. ст. памяти Н. Е. Носова*. (СПб. 2007) 517–524.

² См., например: И. В. Тункина. *Русская наука о классических древностях юга России (XVIII – середина XIX в.)* (СПб. 2002) 265–366; Поль Дюбрюкс. *Собрание сочинений* / Сост. и отв. ред. И. В. Тункина (СПб 2010) I, 49–50; II, 41, рис. 100.

³ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115.

обошлось благополучно, а то, что не обошлось без огромной усталости и больших затрат, все это компенсируется воспоминаниями и впечатлениями, которые останутся со мной до конца жизни и которые произвели на меня эти сказочные страны – Кавказ и Крым.⁴

В письме с “вод Кавказа” от 18 июня 1823 г. Н. П. Румянцев сообщает:

Через плодотворные и достойные возбудить большое любопытство края я преодолел огромное расстояние с быстротой и легкостью, которые меня самого удовлетворяют, и это правда, что я повсюду встречал желание сделать мне одолжение и крайнюю озабоченность моими делами. Во время всего пути, на каждой почтовой станции и здесь беспрестанно я старался приобретать все то, что мог, из монет русских или азиатских <...>. Какой богатейший театр для науки и какая девственная почва для исследований эта страна!⁵

Следуют конкретные просьбы рассмотреть вместе с академиком Х. Д. Френом “собранный мною незначительный урожай”, который высылается на адрес Круга, а также ознакомиться с нумизматической коллекцией “нашего поверенного в делах в Персии г-на Мазуревича”,⁶ находившегося в то время в Петербурге, – на предмет ее оценки и возможной покупки; то же самое – в отношении коллекции “редких медалей Боспорских царей, если не ошибаюсь, из Ольвии”, принадлежащей “осевшему в Каффе г-ну Галлера”,⁷ который также находился в Петербурге. 6 июля 1823 г. Румянцев пишет с Кавказа:

Вот еще заметка о нескольких медалях, которых мне предлагают. Цена их, конечно, не содержит ничего ужасающего, но я не знаю, стоят ли они ее и не слишком ли они тривиальны. Буду ждать, что сообразовите мне сказать по этому поводу Вы, посоветовавшись с Келером (акад. Е. Е. Келер, также один из ученых-экспертов, к помощи которого часто прибегал Н. П. Румянцев. – *И. М.*). Не знаю почему, но я испытываю желание приобрести египетскую медаль.⁸

Уже из Гомеля, от 13 сентября 1823 г., Румянцев пишет:

С Кавказа я переехал в Крым, который объехал весь целиком. В Крыму я купил массу медалей, которые там же и были найдены. Конечно, при-

⁴ Там же. Л. 161 об.

⁵ Там же. Л. 154.

⁶ Возможно, имеется в виду Н. Н. Мурзакевич (1806–1883), историк, археолог, нумизмат. См. о нем: И. В. Тункина // Дюбрюкс (прим. 2) 652.

⁷ См. о нем: Там же, 640.

⁸ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115. Л. 156.

обретая их, я рисковал ошибиться, но сейчас я уже знаю, что не все свои деньги выбросил на ветер. Когда я во время пребывания в Одессе показал их Бларембергу и Стемпковскому,⁹ они стали кричать: “Это чудо!” По их словам, я приобрел серебряную медаль какого-то боспорского царя, который сам по себе известен, но известно было также, что нигде не существовало его медали. Они считают, что только одна эта монета стоит 1000 рублей. Соболаговолите показать ее г-ну Келеру, а затем забрать обратно, сохранить ее у себя до моего возвращения и попросить этого ученого высказать Вам о ней свое мнение.¹⁰

Сообщив 9 октября 1823 г. из Гомеля, что Кругу выслан ящик с приобретенными им на Кавказе и в Крыму медалями и монетами, Н. П. Румянцев просит “отделить от них то, что есть азиатского” с тем, чтобы представить это на рассмотрение акад. Френа, и продолжает:

Все прочее – это медали из Ольвии, из Пантикапеи и из Херсонеса. Я бы хотел представить их на рассмотрение г. Келера и узнать мнение этого ученого о коллекции <...>. Я буду ему в высшей степени обязан, если он не ограничится их простым рассмотрением, а соблаговолит методично расположить их (как все те, которыми я располагаю и которые раньше уже прошли перед его глазами) по маленьким шкафчикам и ящичкам, заказав их изготовление из дуба. Пусть он составит каталог коллекции, если, по его мнению, хотя бы некоторые из этих медалей достойны быть представленными публике для ознакомления. Но в этом случае пусть он позволит мне передать ему через Вас некий подарок в виде какого-нибудь предмета на его вкус, на приобретение которого я выделяю 600 или даже 800 рублей.¹¹

Об оценке коллекции акад. Келером мы узнаем из письма Румянцева от 22 октября 1823 г. (тоже из Гомеля):

Поблагодарите Келера за внимание, которое он соблаговолит уделить моим медалям, и хотя он вынес о них столь безутешное для меня суждение, он смягчил мною неудачу всем тем, что он поручил Вам сказать мне о медали царя Спартока. Теперь, когда он сообщил мне ее ценность,¹²

⁹ Имеются в виду одесские “антиквари” И. П. Бларамберг (1772–1831) и И. А. Стемпковский (1788–1832). Подробно о них – в вышеупомянутых работах И. В. Тункиной.

¹⁰ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115. Л. 157.

¹¹ Там же. Л. 160 об.

¹² По словам самого Келера, дидрахма Спартока оказалась “очень хороша, это бесценный экземпляр и как монета, и как исторический памятник”, поэтому академик оценил ее в огромную сумму 1200 р. См.: И. В. Тункина // Дюбрюкс (прим. 2) I, 49.

я буду хранить ее гораздо тщательнее. Сблаговолите самым настойчивым образом убедить его от моего имени довести до сведения ученых Европы открытие этой медали через посредство напечатанной (и с гравюрами) диссертации, расходы на нее я понесу с удовольствием, и я хочу, чтобы тираж был определен в 200–300 экземпляров.¹³

Как известно, желание графа Румянцева было Келером выполнено,¹⁴ и ему оставалось лишь с наслаждением рассылать экземпляры публикации по разным адресам (о чем мы также узнаем из его письма к Кругу).¹⁵

Завершая, приведем еще один любопытный отрывок из письма Н. П. Румянцева от 9 октября 1823 г.:

Я собрал медали, скупая порою очень мелкие коллекции, издавна собиравшиеся некоторыми частными лицами. Я их покупал также у купцов, торгующих ими, а несколько штук по отдельности – у крестьян в деревнях, где я менял лошадей. На обертке большинства из них Вы найдете их обозначение по-французски. Это г-н Бларемберг, разговаривая со мной, снабжал их такими этикетками, причем с излишней поспешностью, поэтому я не вполне уверен в том, что все этикетки правильны.¹⁶

¹³ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115. Л. 161.

¹⁴ Н. К. Е. Koehler. Description d'une médaille de Spartocus roi du Bosphore Cimmérien du cabinet de Mr. Le Chancelier de l'empire Comte de Romanzoff. Avec un supplément, contenant la description de plusieurs médailles grecques, rares et inédites, qui se trouvent dans le même cabinet // *Serapis* 2 (1824) 45–70 = Idem. *Gesammelte Schriften* II (SPb. 1850) 45–70.

¹⁵ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115. Л. 175, 176 и др. О своей реакции на эту публикацию И. А. Стемповский сообщил П. И. Кёппену (письмо от 27 июня 1824 г.): “На сих днях получил я от достопочтенного нашего канцлера графа Румянцева новую книжку г-на Кёлера с описанием медали царя Спартока. Когда канцлер был прошлого года в Одессе и показывал нам собранные им в Крыму монеты, то мы с г-м Бларамбергом были столь счастливы, что первые узнали сию новую нумизматическую драгоценность. Но мы удерживались, как можно, разглашать о сем, боясь, чтобы открытие наше не послужило поводом г-ну Кёлеру или к отвержению сего памятника, как подложного, или к признанию на нем изображения и имени какого-нибудь сирийского, а может быть и парфянского царя!!! Опыт делает людей недоверчивыми и боязливыми! К счастью, теперь уже нечего нам опасаться в рассуждении судьбы бедного Спартока: он пойдет в потомство под эгидой г-на Кёлера!” (Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 30. Оп. 3. Д. 282. Л. 6. Ср.: И. В. Тункина // Дюбрюкс (см. прим. 2) 49–50.

¹⁶ Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115. Л. 160 об.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Выдержки из подлинного текста писем Н. П. Румянцева
(Архив РАН. СПб. филиал. Ф. 88. Оп. 2. Д. 115),
с сохранением особенности написания.

I. (л. 157)

Homel le 13 Septembre 1823 (помета Круга о получении: 24 Sept. 23).

Monsieur,

J'ai passé du Caucase à la Crimée que j'ai parcouru toute entière <...> J'ai acheté, étant en Crimée, une quantité de médailles qui y ont été trouvées. Certes, je les ai achetées au hasard de me tromper, mais je sais déjà que je n'ai pas jeté tout mon argent par la fenêtre. Lorsque me trouvant à Odessa je les ai détaillées à Mrs de Blaremborg et Stempkofsky, ils se sont mis à crier: Miracle! J'avois, – disoient – ils, – acquis une médaille en argent d'un Roy du Bosphore. Le Roy étoit connu, mais l'on sçavait aussi qu'il n'en existoit de médaille nulle part. Ils ont estimés cette pièce seule comme valant mille Roubles. Je vous l'envoy, Monsieur. Ayez la bonté de la montrer à Mr de Koehler et la retirer ensuite, pour la garder chez vous jusqu'à mon retour et de prier ce sçavant de vous en dire son avis <...>.

II. (л. 160–160 об.)

Homel le 9 Octobre 1823 (помета Круга о получении: 19 Oct. 23).

Monsieur,

il vous sera remis de ma part sans lettre une boîte qui contient diverses médailles et monnoyes que j'ai recueillies soit au Caucase, soit en Crimée. Détachez-en, je vous prie, tout ce qui est asiatique et livrez-le, je vous prie, l'exament de Mr de Froehn, auquel vous voudrez bien faire mes compliments <...>. Tout le reste des médailles d'Olbia, de Panticapée et de Cherson. Certes il y en a qui ne sont point à dédaigner. Je voudrai bien les soumettre toutes à l'examen de Mr de Koehler et connoître l'opinion de ce sçavant sur cette collection <...> je lui serai cependant extrêmement obligé, si au lieu de se borner à en faire un simple examen, il vouloit avoir la bonté de les ranger methodiquement, elles et toutes celles que je possède et qui précédemment ont déjà passées sous ses yeux, dans des petites armoires ou caisses que d'abord nous nous contenterions dans l'espoir d'augmenter beaucoup cette collection, de faire exécuter en bois de chêne. Qu'il en fit un catalogue qui put être imprimé, si, à son avis, plusieurs de ces médailles sont dignes d'être portées à la connoissance publique. Mais qu'il voulut en pareil cas me permettre de lui faire remettre par vous un cadeau à son gré d'un objet, auquel je destine 600 ou bien huit cent Roubles <...>.

III. (л. 161–161 об.)

Homel le 22 Octobre 1823 (помета Круга о получении: 12 Nov. 23).

Monsieur,

<...> Remerciez, je vous prie, Mr de Koehler de l'attention qu'il a bien voulu donner à mes médailles, et quoiqu'il aye porté sur elles un jugement si désolant pour moi, il a bien adouci mes revers par tout ce qu'il vous a chargé de me dire sur la médaille du Roi Spartocus. Depuis qu'il m'en a appris le mérite, je la garderai bien soigneusement. Veuillez, Monsieur, lui faire de ma part les plus vives instances de porter à la connoissance des sçavants de l'Europe par une dissertation imprimée et avec gravures la découverte de cette médaille. J'en supporterai les fraix avec un plaisir et je désire qu'on en tira deux cent ou deux cent cinquante exemplaires <...> Il est vrai, Monsieur, que le voyage que je viens d'acheter est un voyage gigantesque qui devoit effrayer un homme d'une santé tout à fait délabrée et qui dans peu vas avoir 70 ans. Je m'en suis très bien tiré. Je n'ai pu l'achever sans beaucoup de fatigue et beaucoup de dépenses, mais tout est recompensé par les souvenirs et les impressions que me laissent pour le reste de la vie ces magiques contrées le Caucase et la Crimée <...>

И. П. Медведев

Санкт-Петербургский институт истории РАН

The author publishes extracts from the correspondence between Nikolaj P. Rum'ancev, a famous Russian antiquarian and coin collector, and his friend and adviser academician Philipp I. Krug concerning the discovery of king Spartocus' didrachm, which was later published by Heinrich Koehler.

DIE BRIEFE DES ERBPRINZEN BERNHARD VON SACHSEN-MEININGEN AN WILAMOWITZ

Bis zum jetzigen Zeitpunkt sind außer einigen gewichtigen Briefwechseln zahlreiche Briefe von und an Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff publiziert worden. Unter den Korrespondenten befinden sich beispielsweise Studienfreunde (Diels), Lehrer (Usener, Bernays), Schüler (Paul Friedländer), Kollegen (Ed. Schwartz), Dichter und Schriftsteller (Ricarda Huch, Robert Friedländer). Eine Ausnahmestellung nehmen Wilamowitzens offizielle Schreiben an den einflußreichen Ministerialdirektor im preußischen Kultusministerium, Friedrich Althoff, über Berufsangelegenheiten ein. Alle diese Briefe, seien sie von Wilamowitz geschrieben oder an ihn gerichtet, unterscheiden sich in Ton und Stimmung gemäß dem Grad der Bekanntheit und Vertrautheit nicht unerheblich. Fast allen ist aber gemeinsam, daß Wilamowitz als der Selbstbewußtere und Überlegene auftritt und ihm seine Briefpartner mit großer Hochachtung und Verehrung, gegen Ende seines Lebens gar Huldigung begegnen. Wenn man von den Briefen der Frühzeit absieht, gilt dies sogar für den Briefwechsel mit seinem (späteren) Schwiegervater Theodor Mommsen. Nach den Gründen dieses Verhältnisses der Korrespondenten zueinander braucht man nicht lange zu suchen; da ist zunächst Wilamowitzens Herkunft, die ihn von vorneherein mit einem natürlichen Gefühl der Überlegenheit ausgestattet hat, welches von seinen Partnern wie selbstverständlich respektiert wird. Darüber hinaus ist es seine Stellung in Universität und Wissenschaft, kurz sein stupendes Wissen, seine große Gelehrsamkeit, die früh von anderen festgestellt und anerkannt worden ist (vgl. dazu auch Brief Nr. 1). Das Besondere an den hier edierten Briefen ist nicht so sehr, daß sie aus Wilamowitzens Frühzeit stammen, sondern daß wir in der Person des Erbprinzen Bernhard von Sachsen-Meiningen (1851–1928) einen etwa gleichaltrigen Briefpartner haben, der es sich – soweit ich sehe – wie kein anderer auf Grund seiner adeligen (fürstlichen) Abkunft herausnehmen konnte, völlig natürlich und ungekünstelt mit Wilamowitz ἐξ ἴσου zu verkehren ("auf gleicher Augenhöhe", wie es heute im Politikerjargon statt "gleichberechtigt" heißt).

Die im Folgenden edierten fünf Briefe befinden sich im Göttinger Wilamowitz-Nachlaß (Nr. 891 a), für die Publikationsgenehmigung danke ich dem Leiter der Handschriftenabteilung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek, Dr. Helmut Rohlfink. Sie sind alle von Hand geschrieben und hier diplomatisch, d. h. mit allen Inkonsequenzen und unter

Beibehaltung aller Abweichungen von der heutigen Orthographie, wiedergegeben. Ob sich Wilamowitzens Gegenbriefe erhalten haben, ist ungewiß, mir ist es jedenfalls bisher nicht gelungen, sie ausfindig zu machen.

Während es sich hier erübrigt, Wilamowitzens Leben auch nur zu skizzieren und sein Werk und seine Persönlichkeit vorzustellen, ist es für das Verständnis der Briefe unerlässlich, einige Bemerkungen über den Lebensgang, die Studien und die Reisen des Erbprinzen vorausszuschicken.

Der Erbprinz *Bernhard* Friedrich Wilhelm Albrecht Georg, später als Bernhard III. Herzog von Sachsen-Meiningen und Hildburghausen, wurde am 1. April 1851 zu Meiningen geboren, wo er am 16. Januar 1928 starb. Er folgte seinem Vater, dem Herzog Georg II. (1826–1914), nach dessen Ableben am 25. Juni 1914 in der Regierung nach. Nach der Niederlage des Deutschen Kaiserreiches erklärte er am 10. November 1918, wie andere regierende Fürsten auch, seinen Thronverzicht.

Verheiratet war der Erbprinz seit dem 18. Februar 1878 mit Charlotte, Prinzessin von Preußen (1860–1919); zur Verlobung ein knappes Jahr zuvor hatte Wilamowitz ihn beglückwünscht, wie sich aus Nr. 1 ergibt (dem hier als Nr. 1 gedruckten Brief geht also ein Gratulationsschreiben von Wilamowitz voraus). Charlotte war die Tochter des damaligen Kronprinzen Friedrich (geboren 1831), des späteren sogenannten 88 Tage-Kaisers (9. März – 15. Juni 1888), und seiner Gemahlin, der Princess Royal Victoria von Großbritannien und Irland, der späteren Kaiserin Friedrich (1840–1901). Der Erbprinz war also ein Schwager des späteren Kaisers Wilhelm II.¹ Über die Hochzeit des Erbprinzen mit Charlotte erfahren wir einiges aus den Briefen, die Victoria an ihre Mutter, die englische Queen Victoria (1819–1901) geschrieben hat. Ihnen können wir auch entnehmen, daß Bernhard und seine Frau durch die Machenschaften Bismarcks und seiner Gefolgsleute nach dem Tod Friedrichs III. ihr, der Kaiserin Friedrich, entfremdet wurden.²

Zur Hochzeit des Erbprinzen – es war eine Doppelhochzeit, da gleichzeitig die Prinzessin Elisabeth von Preußen den Erbgroßherzog Friedrich August von Oldenburg heiratete – erschien nicht nur eine Festzeitung, auch die Traureden des Predigers wurden gedruckt: 1. Fest-Zeitung zur Vermählungs-Feier Sr. Hoh. Bernhard, Erbprinz von Sachsen-Meiningen, mit I(hrer) K(öniglichen) Hoheit Charlotte, Prinzessin von Preußen [...] zu Berlin am 18. Februar 1878. Berlin 1878 (4 S.). 2. Rudolf Koegel, Traureden und Kirchgangs-Predigt am 18. und 19. Februar 1878 in der Schloßkapelle

¹ Vgl. *Genealogisches Handbuch des Adels* I (= *Genealog. Handb. der Fürstlichen Häuser* I) (Glücksburg – Ostsee 1951) 145–148; und LXX (= *Genealogisches Handbuch der Fürstlichen Häuser* X) (Limburg 1978) 183–186.

² F. Ponsonby (hg.), Wilhelm II. (eing.), A. Mayer (deutsche Übertr.), *Briefe der Kaiserin Friedrich* (Berlin 1929) 178–182; 378; 413.

zu Berlin zur kirchlichen Vermählungsfeier der Prinzessin Charlotte von Preußen mit [...] dem Erbprinzen von Sachsen-Meiningen [...]. Ansprachen über Römer 12, 12 und Offenbarung 2, 10. Berlin 1878 (22 S.). Und sogar der Jenenser Klassische Philologe Moritz Schmidt (1823–1888) fühlte sich bemüßigt, den Erbprinzen mit einer Begrüßungsschrift in der Heimat zu empfangen:

Bernardum principem [...] olim Heidelbergae seminarii philologorum socium [...] nunc post sacra nuptiarum solemnia cum Carlota uxore sua [...] a. d. VI. Cal. April. 1878 Meiningam patriam in urbem [...] intrantem pia voce salutatum esse voluit Mauricius Schmidt. Jena 1878.

Wie es seinem Stand entsprach, schlug der Erbprinz die militärische Laufbahn ein. Schon 1867 wurde er Sekondeleutnant im 95. Infanterie-Regiment, unterbrach im Sommer 1870 seine Studien (dazu unten), um am Krieg gegen Frankreich teilzunehmen. 1878 wurde er zum Major befördert und stieg weiter in der militärischen Hierarchie auf: 1880–1882 gehörte er dem Generalstab an, 1891 wurde er zum Generalleutnant befördert, 1895 zum kommandierenden General des 6. Armeekorps. Nach seinem Rücktritt 1903 wurde er schließlich zum Generalinspekteur der 2. Armeeinspektion und 1909 zum General-Feldmarschall ernannt, um nur einige Stationen seiner Karriere zu nennen.³

Doch war der Erbprinz kein einseitiger Militär, sondern ein Mann weitreichender geistiger und kultureller Interessen. Neben seinen juristischen Studien, die er mit dem Sommersemester 1869 in Heidelberg aufnahm, hörte er vor allem Vorlesungen des Gräzisten Hermann Köchly (1815–1876), der, selbst ein begeisterter und begeisternder Lehrer und Verehrer des griechischen Altertums,⁴ dem Erbprinzen eine "tiefe Liebe zum Volk der Griechen, ihrer Sprache und alten Kultur" einpflanzte, ihn "wahrhaft" zu einem "Philhellenen" machte.⁵ Doch besuchte er "nicht nur Köchlys

³ Vgl. Brockhaus' *Konversations-Lexikon*¹⁴ (= Neue revidierte Jubiläums-Ausgabe) XVII (Leipzig 1904) 145; und: *Der Große Brockhaus*¹⁵ II (Leipzig 1929) 593.

⁴ E. Böckel, *Hermann Köchly: Ein Bild seines Lebens und seiner Persönlichkeit* (Heidelberg 1904) 378: "Daß sein [Köchlys] Feuer nicht nur leuchtete, sondern auch erwärmte, dürfen all seine Schüler ihm aus vollem Herzen bezeugen". Das Werk ist "Seiner Hoheit dem Erbprinzen Bernhard von Sachsen-Meiningen ehrfurchtsvoll gewidmet".

⁵ Ernst Meyer im Nachwort (410) der *Briefe Schliemann*: E. Meyer (hg.), *H. Schliemann, Briefwechsel I–II* (Berlin 1953–1958). (Der 2. Band [aus dem alle Zitate stammen] enthält neun Briefe von Schliemann an den Erbprinzen, von denen der letzte in griechischer Sprache verfaßt ist [Nr. 21, 57, 91, 97, 118, 121, 125, 179 und 340], und zwei Briefe des Erbprinzen [Nr. 142, 151]. In Nr. 47 wird ein Brief des Erbprinzen erwähnt). Schliemann bewunderte in einem Brief an den Erbprinzen (11. Dezember 1880)

Vorlesungen, sondern freute sich auch, privatim durch ihn in das Verständnis griechischer und römischer Literaturwerke eingeführt zu werden”.⁶ So entwickelte sich eine innige Freundschaft, die bis an das Lebensende Köchlys andauerte. Schon im Frühjahr 1870 planten beide eine Reise nach Griechenland, deren Zustandekommen aber durch den Kriegsausbruch am 16. Juli 1870 vereitelt wurde.⁷ Der Erbprinz zog in den Krieg und nahm den Aischylos mit ins Feld, wie sich aus dem Briefwechsel Köchlys mit dem Erbprinzen ergibt;⁸ nach dem Sieg wohnte er der Kaiserproklamation am 18. Januar 1871 in Versailles bei.⁹

Kurz danach, um Mitte August 1871, bereiste der Erbprinz gemeinsam mit Köchly, der auf Grund seiner Beschäftigung mit Caesar und den antiken Kriegsschriftstellern großes Interesse an strategischen und taktischen Fragen der Kriegführung hatte, die Schlachtfelder des letzten Krieges und ließ sich die militärischen Operationen erklären,¹⁰ nachdem man zuvor den Sieg im Hause Köchlys mit einer Aufführung der Aischyleischen *Perser* gefeiert hatte, wobei die Chöre unter Musikbegleitung gesungen wurden und der Erbprinz die Rolle des Boten übernommen hatte.¹¹

Auch als der Erbprinz seine Studien im Wintersemester 1871/1872 in Leipzig fortsetzte, blieb man in freundschaftlicher Verbindung, brieflich und durch gegenseitige Besuche. Korrespondiert wurde vornehmlich über Köchlys Prosaübersetzung der *Perser* des Aischylos und ihrer öffentlichen Aufführung mit Gesang und Deklamation in Heidelberg am 9. März 1876, welcher der Erbprinz beiwohnte.¹²

Zur Aufführung erschien die Übersetzung *der Perser* im Druck: “Verdeutsch und ergänzt von Hermann Köchly. Die Gesangspartien in ihren Original-Rhythmen componiert von ***” (Heidelberg 1876). Der Erbprinz hat sich in den folgenden Jahren weiterhin mit den Persern beschäftigt: *Text zu den Gesangspartien der Tragödie des Aeschylos: “Die Perser” nach der*

“Euer Königlichen Hoheit Enthusiasmus für das ruhmreiche griechische Alterthum” (*Ibid.*, 117 Nr. 91) und urteilt damit, vielleicht unbewußt, zu einseitig, insofern als er das Interesse des Erbprinzen am modernen Griechenland außer acht läßt. Allgemeiner und richtiger U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Erinnerungen* (Leipzig 21929) 154: in dem Erbprinzen hatte “Köchly eine nie erloschene Liebe zu Griechenland entzündet”.

⁶ Böckel (o. Anm. 4) 318.

⁷ Böckel (o. Anm. 4) 328 f.

⁸ *Ibid.* 333 f. (Brief Köchlys an den Erbprinzen vom August oder September 1870); 335 ff. und 344 ff. weitere Auszüge aus Briefen Köchlys.

⁹ *Ibid.* 346.

¹⁰ *Ibid.* 351.

¹¹ *Ibid.* 350 f.

¹² Dazu Böckel (o. Anm. 4) 387 f. Vgl. 381; 382 (Treffen mit dem Prinzen in Thüringen); 384 f. (Besuch des Erbprinzen im neuen Hause Köchlys im August 1874); 385 f. (Korrespondenz über “die gewaltige Persertragödie”).

Verdeutschung von H. Köchly. Die Gesangpartien sind in ihren Original-Rhythmen componirt [von Bernhard, Erbprinz von Sachsen-Meiningen] (Heidelberg 1882; 16 S.). Etwas später erschien ein Werk, das eindeutig bezeugt, daß der Erbprinz der Komponist war: Richard Rackwitz, *Verbindender Text zu den von S. Hoheit dem Erbprinzen Bernhard von Sachsen-Meiningen komponierten Chorgesängen aus den "Persern" des Aeschylus* 1885 (vorhanden in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle). – Dazu paßt gut, daß auch Böckel von der "gemeinsamen Arbeit" spricht:¹³ "Der Erbprinz war zur ersten Aufführung [*der Perser*] nach Heidelberg gekommen [am 9. März 1876] und erlebte die große Freude, seine und des verehrten Lehrers gemeinsame Arbeit so schön gelingen zu sehen".

Im Winter 1872/1873 unternahm der Erbprinz eine Orientreise, worüber er Köchly ausführlich berichtete,¹⁴ im Anschluß daran besuchte er im Frühjahr Griechenland. Während dieser Reise (am 4. Mai 1873) inspizierte er zum ersten Mal die Befestigungsanlagen von Eleutherai und Aigosthena in der Megaris (dazu Nr. 1 und 3). Speziell die Bereisung der Peloponnes machte Wilamowitz im Gefolge des Erbprinzen mit.¹⁵ Als er die Reisegruppe in Olympia führte, unterlief ihm das Mißgeschick, daß er eine Stelle des Pausanias falsch verstanden hatte und sich als Reiseleiter der Gruppe gründlich blamierte: Daher resultierte seine spätere Abneigung und Abqualifizierung des Pausanias (dazu unten zu Brief Nr. 2).

Am 5. Januar 1875 war der Erbprinz, der in Potsdam seinem Dienst oblag, so weit als Archäologe und Kenner Griechenlands ausgewiesen, daß er als ordentliches Mitglied in die unter der Leitung von Ernst Curtius stehende Berliner Archäologische Gesellschaft aufgenommen wurde, und zwar zusammen mit dem griechischen Gesandten in Berlin, Alexandros Rizos Rangabé (1810–1892), dem russischen Staatsrat Victor Hehn (1813–1890), Georg Treu (s. u. Anm. 60) und dem deutschen Gesandten in Athen, Josef Maria von Radowitz (1839–1912).¹⁶ Schon diese Namen zeigen, in welch hochrangigen Gelehrten- und Diplomatenkreisen der Erbprinz verkehrte. Wilamowitz charakterisiert die Gesellschaft dieser Zeit wie folgt:¹⁷

Die archäologische Gesellschaft war immer erfreulich durch das Zusammentreffen mit Menschen, die man sonst nicht sah. Der Erbprinz von Meiningen, damals bei den Gardefüsilierten, fehlte selten. Mir war Victor Hehn besonders merkwürdig, denn sein berühmtes Buch "Kulturpflanzen und Haustiere" hatte mich entzückt; sein "Italien", das jeder lesen soll, der das Land besuchen will, war noch nicht erschienen. Er kam nach dem

¹³ Böckel (o. Anm. 4) 387 f.

¹⁴ *Ibid.* 380 f.

¹⁵ Vgl. Wilamowitz (o. Anm. 5) 154 ff.

¹⁶ Die Angabe nach: *Archäologische Zeitung* 33 (N. F. 8) (1876) 57.

¹⁷ Wilamowitz (o. Anm. 5) 173.

gemeinsamen Essen noch in den Schwarzen Bären mit. Nur zögernd zog ich die Zigarrentasche heraus, als ich gerade neben ihm saß, denn er hatte das Rauchen in seinem Buche als barbarisch hart verurteilt. Da lachte er vergnügt, steckte sich eine schwere Havanna an und sagte: "Warum nicht? Wir sind doch Barbaren?" Selbst warf er nicht oft eine Bemerkung in die Unterhaltung, aber sein Mienenspiel zu beobachten reichte hin, eine scharfe Kritik herauszuerkennen.

Vom September bis November 1876 begab sich der Erbprinz zusammen mit seinem Lehrer Köchly auf die schon lange in Aussicht genommene Italien- und Griechenlandreise. Über sie sind wir durch Böckels Köchlybiographie¹⁸ und die dort abgedruckten Briefe Köchlys und die Reiseberichte des Erbprinzen¹⁹ gut unterrichtet. Der Besuch der Festungen von Eleutherai und Aigosthena am 25. bis 27. Oktober war schon von der schweren Erkrankung Köchlys überschattet, der er auf der Rückreise am 3. Dezember 1876 in Triest erliegen sollte; zunächst ist er zwar, wie der Prinz berichtet, noch "von der größten Heiterkeit und Frische [...]". Die Befestigungen von Eleutherai interessieren ihn aufs höchste; sein Tagebuch ist voll von Notizen darüber". Aber an dem Abstecher nach Aigosthena konnte er nicht mehr teilnehmen.²⁰ Spätestens auf dieser Reise ist der Prinz mit Heinrich Schliemann persönlich bekannt geworden, mit dem er bis an dessen Lebensende in freundschaftlicher Verbindung stand. In seinem Reisebericht schreibt er:²¹

Bei unserem Besuche [...] in Mykene [Anfang Oktober 1876] hatten wir das Glück, die ersten zu sein, welche unter dem am Tage vorher durch Schliemann ausgegrabenen Löwentore auf dem uralten Pflaster hindurchschritten, auf einem Pflaster, das wohl schon der Fuß des Agamemnon betreten hatte.

Der erste Brief Schliemanns an den Erbprinzen, vier Monate vor der Begegnung in Mykene geschrieben, stammt schon vom 9. Juli 1876,²² ist aber noch von großer Zurückhaltung geprägt. Schliemann beklagt sich über unüberwindliche Schwierigkeiten, die seinen weiteren Ausgrabungen in Troia entgegenstehen und schließt mit den Worten:

Einstweilen werde ich nun hier in Mykene oder Orchomenos Ausgrabungen machen und will mit Vergnügen Ew. Königl. Hoheit darüber berichten, falls es Sie interessieren sollte.

¹⁸ Böckel (o. Anm. 4) 398 ff.

¹⁹ *Ibid.* 407–410; 412–414.

²⁰ *Ibid.* 413 f.

²¹ *Ibid.* 410.

²² *Briefe Schliemann* (o. Anm. 5) 50 (Nr. 21).

Alle anderen Briefe von und an Schliemann sowie die Erwähnungen des Prinzen im *Briefwechsel Schliemann-Virchow* fallen erst in die Zeit ab Mitte 1879. Am 6. Juli jenes Jahres schreibt Schliemann an Virchow (Nr. 35), daß er mit dem Erbprinzen "sehr befreundet" sei. Bereits am 28. Mai 1879 zitiert er gegenüber einem Dritten (Wilhelm Rust) aus einem Brief des Prinzen an ihn,²³ der nach dem jetzigen Stand der erste nachweisbare Brief des Erbprinzen an Schliemann zu sein scheint. Drei Probleme oder richtiger Anliegen und Bitten Schliemanns sind es, die den Schwerpunkt ihres Briefwechsels und der Erwähnungen des Prinzen in den Virchowbriefen bilden:

1. Die Besorgung von Ausgrabungsgenehmigungen (Fermanen), insbesondere in der Troas und an den Dardanellen.

2. Die Überführung von Schliemanns "Trojanischen Altertümern" nach Berlin.

3. Und (in der Regel im Zusammenhang mit 1. und 2. stehend) die Besorgung von Orden und Auszeichnungen durch Vermittlung des "Kaiserlichen Schwiegervaters" für Personen, die sich um Schliemanns Ausgrabungen oder den Transport seiner trojanischen Altertümer verdient gemacht haben und die er sich weiter verpflichten will.

Eine weitere längere Reise nach Griechenland unternahm der Erbprinz im Frühjahr 1884 "zum Zweck des Studiums der neugriechischen Literatur und Sprache",²⁴ während deren er vom 16. April bis 6. Mai bei Schliemann in Athen logierte. Kurz zuvor, Anfang April, hatte er dessen Ausgrabungen in Tiryns und der Aufdeckung eines "vorhistorischen Palastes" beigewohnt, "einer Entdeckung, von welcher ich glücklicher Augenzeuge sein konnte", so der Erbprinz am 30. Dezember 1884 an Schliemann.²⁵ Die Kenntnisse der neugriechischen Sprache waren jetzt so gefestigt, daß der Prinz eine Übersetzung von Schillers Fiesko publizieren konnte: Ἡ συνωμοσία τοῦ Φιέσκου ἐν Γενούῃ. Δημοκρατικὴ τραγωδία ὑπὸ Φρεδερίκου Σχιλλέρου. Μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς Γερμανικῆς εἰς τὴν Ἑλληνικὴν γλῶσσαν ὑπὸ Βερνάρδου, πρίγκηπος διαδόχου τῆς Σαξωνίας-Μάϊνιγγεν. Ἐν Βερωλίνῳ τύποις Ἀδελφῶν Unger (Th. Grimm) 1888. Πωλεῖται ἐν τῷ ἐν Ἀθήναις βιβλιοπωλείῳ Καρόλου Μπέκ [Karl Beck]. 1888.²⁶ Auch den "Don Carlos" und Lessings "Nathan der Weise" hat er

²³ *Briefe Schliemann* (o. Anm. 5) 76 (Nr. 47).

²⁴ Brockhaus' *Konversations-Lex.* (o. Anm. 3). *Briefe Schliemann* (o. Anm. 5) 173 f. (Nr. 151) und J. Herrmann, E. Maaß, Chr. Andree, L. Hallof (bearb., hg.), *Die Korrespondenz zwischen Heinrich Schliemann und Rudolf Virchow. 1876–1890* (Berlin 1990) Nr. 396, 400.

²⁵ *Briefe Schliemann* (o. Anm. 5) 199 (Nr. 179) und *Schliemann – Virchow* (o. Anm. 24) Nr. 398, in dem Schliemann Virchow am 12. April 1884 darüber informiert.

²⁶ Bezeugt ist diese Übersetzung durch den *National Union Catalog* 49, 638 Sp. 2 (ich habe sie nicht einsehen können).

ins Neugriechische übersetzt, wie Wickert weiß,²⁷ von dem der Erbprinz als „großer Griechenlandverehrer und mit dessen Sprache, Geschichte und Literatur völlig vertraut“ charakterisiert wird.

Als am 27. Oktober 1889 die Hochzeit der Prinzessin Sophie von Preußen (1870–1932) mit dem griechischen Kronprinzen Konstantin in Athen gefeiert wurde, war der Erbprinz mit seiner Frau, einer Schwester der Prinzessin Sophie und Wilhelms II., ebenfalls zugegen.²⁸

Um die Jahrhundertwende war das Ansehen des Erbprinzen im Bereich der Altertumswissenschaften und ihrer Förderer so groß, daß Adolf von Harnack aus Anlaß des 200-jährigen Jubiläums der Preußischen Akademie der Wissenschaften den Antrag stellte, ihn „als Patron griechischer Studien“ als Ehrenmitglied aufzunehmen, womit er aber scheiterte – vermutlich war der Erbprinz den etablierten Gelehrten zu wenig gelehrt²⁹ (er hatte ja kaum Publikationen vorzuweisen). – Dagegen wurde der Erbprinz – ebenso wie seine Schwiegermutter, die Kaiserin Friedrich – zum Ehrenmitglied des Deutschen Archäologischen Instituts gewählt.³⁰

Zu den Briefen im allgemeinen und zu einzelnen Briefen:

Sieht man von dem eher unbedeutenden Brief Nr. 5 aus dem Jahre 1887 ab, stammen die Briefe aus einer Zeit (1877–1879), zu der Wilamowitz sein erstes Ordinariat in Greifswald innehatte (seit dem Sommersemester 1876) und sich nur noch selten in Berlin blicken ließ (vgl. Nr. 3 und 4). Danach scheint der Kontakt, zumindest der briefliche, aufgehört zu haben, nur 1887 sendet der Erbprinz Wilamowitz zusammen mit einem kurzen Begleitschreiben ein nach seinem Urteil wohl mißratenes Buch über die alt- und neugriechische Sprache zur Durchsicht. Nr. 4 zeigt aber, daß man auch mit persönlichen Zusammenkünften rechnen muß. Ich will aber nicht ausschließen, daß das beiderseitige Verhältnis unter den späteren freundschaftlichen Beziehungen des Erbprinzen zu Schliemann, den Wilamowitz für einen Scharlatan hielt, gelitten hat; doch ist in seinen *Erinnerungen* davon nichts zu spüren (vgl. 154, 158, 159 und 173).

Der ungezwungene, ja geradezu spaßige und ironische, gelegentlich auch selbstironische Ton, der von großer Vertrautheit und Gleichrangigkeit der Korrespondenten zeugt, ist überall mit Händen zu greifen, meist in

²⁷ L. Wickert, *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Archäologischen Instituts von 1879 bis 1929* (Mainz 1979) 194.

²⁸ HRH Prince Nicholas of Greece, *My Fifty Years* (London 1926) 94. Zur Hochzeit vgl. die Briefe der Kaiserin Friedrich (o. Anm. 2) 415–417 und 445 f. *Genealogisches Handbuch des Adels* I (o. Anm. 1) 25.

²⁹ Kurz zu diesem Vorgang s.: W. Hartkopf, *Die Berliner Akademie der Wissenschaften: Ihre Mitglieder und ihre Preisträger 1700–1990* (Berlin 1992) XII.

³⁰ Wickert (o. Anm. 27) 147.

Einzelheiten, wie sogleich in Nr. 1 (“der Sie bekanntlich Alles wissen!”) oder Nr. 3 (“Wollen Sie ...”) und ähnlich Nr. 4. Vor allem aber ist der zweite Brief durchgehend in witzig-scherzhaftem und (selbst)ironischem Ton gehalten, wozu auch einige Kreationen wie die Sprachmischung in “moutarde après dinner” und die Verballhornung des von Wilamowitz verachteten Pausanias zu “Paffsanias” gemäß der neugriechischen Aussprache zu zählen sind. Daß auch die Form “Willamovitz” bzw. “Willamowitz” in der Anrede (Nr. 4 und 5) darunter fällt, ist unwahrscheinlich; da liegt wohl eher ein unabsichtliches Versehen vor.

Um die Einzelerklärungen zu den Briefen nicht allzu sehr ausufern zu lassen, gebe ich vorweg einige Erläuterungen. Nr. 1 und 3 werden die von Ernst Ziller (1837–1923) gefertigten Zeichnungen der Festungsanlagen von *Eleutherai* (heute Gyphtokastro) und *Aigosthena* (heute oberhalb von Porto Germano) in der Megaris erwähnt, die der Erbprinz mit einer Beschreibung herauszugeben gedenkt. Der Erbprinz hatte diese Kastelle zum ersten Mal am 4. Mai 1873 besucht, als sich unter anderen auch Wilamowitz in seinem Gefolge befand,³¹ und ein weiteres Mal zusammen mit dem in Athen tätigen Architekten Ernst Ziller vom 25. bis 27. Oktober 1876 genauer inspiziert (damals begleitete ihn Hermann Köchly, der allerdings schon gesundheitlich stark angegriffen war). Darüber hat er in der Sitzung der Berliner Archäologischen Gesellschaft vom 2. Januar 1877 berichtet, worüber in der von Ernst Curtius herausgegebenen *Archäologische[n] Zeitung* 35, 1877 (1878), 25 zu lesen ist:

Den ersten Vortrag hatte *S(eine) H(oheit) Erbprinz von Sachsen-Meiningen* übernommen, welcher die im vorigen Herbst von ihm unter Assistenz des Architekten Ziller aus Athen bewirkte topographische und architektonische Aufnahme der beiden befestigten Plätze *Eleutherai* und *Aigosthena* erläuterte.³²

1879 hat der Erbprinz Zeichnungen und Erläuterungen in einem nur mit “B.” unterzeichnetem Beitrag publiziert³³ und diesen nicht nur Wila-

³¹ Wilamowitz (o. Anm. 5) 158.

³² Aus der folgenden Notiz ergibt sich, daß der Erbprinz die beiden Kastelle zuerst am 4. Mai 1873 besucht hatte. Das genaue Datum des zweiten Besuchs nach F. Ficker, “Ernst Ziller: Ein sächsischer Architekt und Bauforscher in Griechenland”, in: G. Morzinek, B. und P. Mazurek (hgg.), *Die Familie Ziller* (Lindenberg im Allgäu 2003) 16. Vgl. dazu den Anhang.

³³ “Eleutherae und Aigosthena”, *Zeitschrift für Bauwesen* 29 (1879) 285–288, Tafel 44–45 in dem dazugehörigen Atlas. Der Aufsatz und die Zeichnungen Zillers sind in der Literatur völlig unberücksichtigt geblieben. Zillers Zeichnung des Südostturms von Eleutherai jetzt bei Ficker (o. Anm. 32) 17. Ernst Ziller (1837–1923) wird bisweilen mit seinem Verwandten Ernst Paul Ziller (1847–1915) verwechselt, z. B. *Briefe Schlie-mann – Virchow* ([o. Anm. 24] 604).

mowitz (Nr. 3), sondern auch Schliemann, mit dem er in freundschaftlichem Verkehr stand, zugeschickt, wie sich aus einem Brief desselben an Virchow vom 1. August 1879 ergibt:³⁴

Der Erbprinz von Meiningen in Potsdam schickt mir sein Pamphlet³⁵ mit Plänen von Aigosthena und Eleuthera, in dem er uns auf's herzlichste zu sich einladet. Ich habe ihn daher gebeten, seinen kaiserlichen Schwiegervater um den Orden für [Frank] Calvert zu bitten.

Der Aufsatz war schwer zu verifizieren, da er in der unmittelbar nachfolgenden und auch späteren Literatur sonderbarerweise nie genannt wird. Schon in dem 1895 erschienenen Beitrag von E. F. Benson,³⁶ den Ober (s. sogleich) 168 Anm. 101 als "still the basic work" bezeichnet, sind der Erbprinz und Ziller übergangen oder übersehen worden.

Ich nenne hier einige weitere Arbeiten, denen allen die Unkenntnis dieses Beitrags gemeinsam ist (vgl. auch Anm. 52): Josiah Ober,³⁷ M. Sakellariou und N. Pharaklas,³⁸ Robert L. Scranton,³⁹ Ernst Meyer,⁴⁰ Ernst Kirsten.⁴¹

Hinweisen will ich noch auf einen kleinen Widerspruch: Während der Erbprinz in Nr. 1 (Mai 1877) schreibt, er sei gebeten worden, die Zeichnungen von Ziller herauszugeben (wahrscheinlich im Anschluß an seinen Vortrag in der Archäologischen Gesellschaft im Januar 1877), meint er Nr. 3 (4. Juni 1879), daß er diese Idee schon vor sechs Jahren, d. h. 1873 bei seinem ersten Besuch, gefaßt habe. Der Widerspruch ist vielleicht dahingehend aufzulösen, daß er tatsächlich bereits 1873, als Ziller nicht zugegen war, daran gedacht, "die Befestigungen [...] vor dem gänzlichen Vergessen" zu bewahren.

³⁴ *Briefe Schliemann – Virchow* ([o. Anm. 24] 131).

³⁵ Hier in dem für Heutige sehr altertümlichen Sinn von "Brochure", "kleine Schrift" verwendet. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin 21975) 529. Ebenfalls altertümlich ist die Form "einladet", die auch von Wilamowitz noch in einem Brief vom 16. Juni 1930 an Murray verwendet wird (A. Bierl [hg.], *The Prussian and the Poet: the Letters of U. Wilamowitz-Moellendorff to G. Murray* [Hildesheim 1991] 127).

³⁶ E. F. Benson, "Aegosthena", *JHS* 15 (1895) 314–324 (und Tafel 9–10).

³⁷ J. Ober, *Fortress Attica: Defense of the Athenian Land Frontier 404–322 B. C.*, *Mnemosyne Suppl.* 84 (Leiden, etc. 1985) 168–169 (Aig.); 160–163 (Eleuth.).

³⁸ M. Sakellariou, N. Pharaklas, "Megaris, Aigosthena, Ereneia", *Ancient Greek Cities* 14 (1972) Abb. 34–35.

³⁹ R. L. Scranton, *Greek Walls* (Cambridge, Mass. 1941) 81, 167, 176 (Aig.).

⁴⁰ E. Meyer, "Megara", *RE* 15 (1931) 164; 167 zu Aig.

⁴¹ E. Kirsten, "Plataiai", *RE* 22 (1950) 2260; 17 ff. zu Eleuth. und Aig.

Zu Nr. 2 vom 12. November 1878
(Wilamowitz und Pausanias)

Der Brief erlaubt folgende Rekonstruktion des Sachverhalts, wobei als bekannt vorauszusetzen ist, daß Wilamowitz 1877 die Glaubwürdigkeit des Pausanias stark in Zweifel gezogen hatte (dazu sogleich): Auf einer Sitzung der Archäologischen Gesellschaft, wahrscheinlich am 5. November, an der unter anderen Mommsen und der Erbprinz teilnahmen, wurde entweder ein Vortrag über Pausanias gehalten oder – wahrscheinlicher – in einer an einen Vortrag sich anschließenden Diskussion das Pausanias-Problem berührt.⁴² Dabei wurde allgemein bedauert, daß Wilamowitz nicht zugegen war, und zwar, wie der Erbprinz in seiner subjektiven Sicht und Formulierung hinzufügt, „um diesem braven Spießgesellen beizustehen“. Soweit das Geschehen während der Sitzung. Nach der Sitzung saßen der Erbprinz und Mommsen nebeneinander und kamen auf Grund der Thematik wie selbstverständlich auf Wilamowitz zu sprechen: „Die Rede kam auf Sie ganz natürlich a conto Ihres theueren Freundes – Paffsanias“ (in welchem Zusammenhang die Mitteilung seiner Verheiratung erfolgte). An Wilamowitz gerichtet, fährt der Erbprinz dann fort, dieser werde jetzt, nach der Verheiratung, wohl seinen Plan aufgeben, nochmals die Peloponnes zu bereisen, „um diesem schönen Saale an den Kragen gehen zu können und ihn [sic] ganz abzuschlachten“; weiter hofft der Erbprinz, Wilamowitz werde nunmehr milder gestimmt sein und von einem „literarischen Mord“ Abstand nehmen. Der Zusammenhang zeigt, daß (1) Sitzungsteilnehmer Pausanias gegen Wilamowitzens Angriffe in Schutz genommen haben und daß (2) der „theuere Freund“ ebenso ironisch verstanden werden muß wie das folgende „beistehen“. Den Satz „Allgemein wurde bedauert...“ verstehe ich so, daß die (oder: einige) Teilnehmer deshalb Wilamowitzens Abwesenheit bedauerten, da dieser nun seine Argumente gegen die Unglaubwürdigkeit des Pausanias nicht vortragen konnte, die sie glaubten leicht widerlegen zu können.⁴³ Ein Problem stellt das Pronomen „ihn“ (ganz abzuschlachten) dar. Streng grammatisch bezieht es sich auf „den Saal“, der Sinn wäre dann: Die Fürsprecher des Pausanias zu widerlegen. Wahrscheinlicher aber ist (mit Rücksicht auf den folgenden „literarischen Mord“), daß dem Erbprinzen als Objekt Pausanias vorgeschwebte und der Sinn ist: die völlige Unzuverlässigkeit und Scharlatanerie des Pausanias zu

⁴² Die in der *Archäologische[n] Zeitung* veröffentlichten Berichte über die Sitzung der Archäologischen Gesellschaft vom 5. November 1878 und frühere Sitzungen lassen nicht erkennen, daß über Pausanias gesprochen wurde. Vgl. Bd. 36, 1878 (1879) 166 (und 29, 76, 133).

⁴³ Denn daß die Fürsprecher des Pausanias unter den Sitzungsteilnehmern die Mehrheit bildeten, zeigt der folgende Satz „um diesem schönen Saale an den Kragen gehen zu können“ mit aller Deutlichkeit.

erweisen; denn der “brave Spießgeselle” ist ein tüchtiger Mittäter (nämlich zusammen mit dem von ihm ausgeschriebenen Quellenautor).

Die Situation, die hätte eintreten können, wenn Wilamowitz zugegen gewesen wäre, entbehrt nicht einer gewissen Brisanz oder gar Explosivität. Denn es hätte leicht zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen dem jugendlichen Heißsporn und dem Vorsitzenden der Archäologischen Gesellschaft, dem ehrwürdigen *senex* Ernst Curtius (1814–1896), kommen können, dessen Anwesenheit als wahrscheinlich vorausgesetzt werden kann. Curtius leugnete zwar in seinem *Peloponnesos* (2 Bde. Gotha 1851/52) keineswegs einige Versehen des Pausanias (1, 211 Anm. 10; 2, 93 Anm. 1), hatte aber insgesamt eine völlig entgegengesetzte Meinung von dessen Arbeitsweise, ohne den er sein Peloponnes-Werk nicht hätte verfassen können. Vgl. 1, 81 f. und vor allem 1, 123 f.:

Aeltere Reisewerke erwähnt und benutzt er [Pausanias] gar nicht; er zieht es vor, seine Orts- und Monumentenkenntniss unmittelbar aus der Anschauung und der mündlichen Ueberlieferung zu schöpfen. Seine Gewährsmänner sind die Exegeten von Argos, Sikyon, [...] Olympia, wo die verschiedenen Gattungen der Kunstdenkmäler ihre besonderen Exegeten hatten. [...] Pausanias ist nicht Geograph. [...] Pausanias ist auch kein Historiker. [...] Aber als Topograph ist er treu und zuverlässig, sein Zeugniß ist unverdächtig. [...] Durch ihn allein ist eine wissenschaftliche Chorographie des Peloponnes möglich.

Durch Wilamowitzens Abwesenheit ist den Anwesenden das Schauspiel einer offenen Auseinandersetzung erspart geblieben; aber schon damals dürfte der Grund der zwischen den beiden herrschenden Abneigung gelegt worden sein, die später durch Wilamowitzens Kritik am klassizistischen Charakter von Curtius’ *Griechischer Geschichte* noch verstärkt wurde.

Da Wilamowitzens Verhältnis zu Pausanias in den letzten Jahren erschöpfend behandelt worden ist, gebe ich hier nur die wichtigsten Fakten nebst einigen Literaturangaben. Wilamowitz hatte im Gefolge des Erbprinzen die Peloponnesreise mitgemacht und die Gruppe am 18. April 1873 in Olympia geführt, und zwar an Hand des Pausanias, worüber er selbst berichtet:

Weiter ging es flußaufwärts. Es hatte sich schon so gefügt, daß die geographischen und topographischen Fragen mir vorgelegt wurden; ich hatte den Pausanis mit, auch in Athen mich etwas vorbereitet. [...]. Aber hier am Alpheios wollte nichts stimmen, konnte es auch nicht, denn Pausanias beschreibt den Weg in umgekehrter Richtung. Das war zwar schon früher bemerkt, aber davon wußte ich nichts, und meine geringe Schätzung des auch jetzt noch von den meisten Archäologen kanonisierten Sophisten stammt von dieser Erfahrung.⁴⁴

⁴⁴ Wilamowitz (o. Anm. 5) 156.

Diese Erfahrung führte dazu, daß er bald darauf in dem berühmten Aufsatz “Die Thukydideslegende”⁴⁵ nachzuweisen suchte, daß Pausanias ein gedankenloser Abschreiber und Konfusionist sei und aus zweiter Hand zitiere. Dieses Urteil hat er später mehr oder weniger abgewandelt öfter wiederholt, gegen Ende seines Lebens gelangte er aber zu einer etwas günstigeren Einschätzung des Pausanias.⁴⁶

Besonders verdrießlich dürfte Wilamowitz gestimmt haben, daß es Schliemann in seinem naiven Glauben an die epische und späte Überlieferung gelang, auf Grund einer eigenen, von der damaligen Forschung abweichenden Interpretation einer Pausaniasstelle im September 1876 die großartigen mykenischen Königsgräber aufzufinden, worüber er später (17. Dezember 1882) en passant an den Erbprinzen schrieb:⁴⁷

Nur wollte ich zuerst die Königsgräber in Mykene ausgraben, deren Lage mir ja aus Pausanias bekannt war, denn ich hatte die betreffende Stelle (II, 16) anders verstanden als Curtius und Andere.⁴⁸

Ob man allerdings Wilamowitzens bald darauf erfolgten Angriffe auf die Glaubwürdigkeit des Pausanias (in der “Thukydideslegende”) als Replik “auf Schliemanns Coup in Mykene” betrachten kann,⁴⁹ ist mir doch sehr zweifelhaft.⁵⁰

Die Briefe

[Nr. 1]

Berlin, / den 5^{ten} Mai 1877 / Invalidenstr. 111

Lieber Wilamowitz!

Meinen herzlichen Dank vorerst für Ihre freundliche Gratulation zu meiner Verlobung.

⁴⁵ U. von Wilamowitz-Moellendorff, “Die Thukydideslegende”, *Hermes* 12 (1877) 344–347 (= *Kl. Schr.* III 19 ff.).

⁴⁶ “Reiseerlebnisse des Pausanias”, *Forschungen und Fortschritte* 7 (1931) 51–52.

⁴⁷ *Briefe Schliemann* (o. Anm. 5) 149.

⁴⁸ Vgl. auch H. Schliemann, *Mykenae* (Leipzig 1878 [= Darmstadt 1964]) 65 ff.

⁴⁹ Ch. Habicht, *Pausanias und seine Beschreibung Griechenlands* (München 1985) 174.

⁵⁰ *Literatur*: Habicht (o. Anm. 49) 169–180; W. J. Schneider, “Buchgelehrsamkeit und Feldstudien. Neues über U. von Wilamowitz-Moellendorff und sein Verhältnis zu Pausanias Periegeta”, in: “*Origine Cujavus*”. *Beiträge zur Tagung anlässlich des 150. Geburtstages von U. von Wilamowitz-Moellendorff*, *Xenia Torunensia* 4 (Torunii 1999) 157–177; P. Dräger (hg. und komm.), “Otto Kern, *Wilamowitz in Greifswald*”, *Eikasmos* 14 (2003) 331–392 (zu Pausanias 375–377, mit Lit.); *Briefe Wilamowitz – Fränkel* (u. Anm. 54) 28–30, 44, 65 f. (mit Anm. 65, 68, 83); *Briefe Mommsen – Wilamowitz* (u. Anm. 66) 69 Anm. 207 und 254 Anm. 762 (Mommsens Brief vom 18. Mai 1878 verdeutlicht, daß er in der Pausaniasfrage auf Wilamowitzens Seite stand).

Ad 2 eine Bitte um Ihren Rath – der Sie bekanntlich Alles wissen!⁵¹

Ich bin gebeten worden, die Zeichnungen von Ziller von Eleutherae und Aigosthena herauszugeben, kann das aber nicht ohne ein Paar Worte des begleitenden Textes thun. Dazu ist aber nothwendig, daß ich die einschlägige Literatur wenigstens in ihren Hauptwerken einsehe.

Sie nannten mir bei Ihrer letzten Anwesenheit zur archäologischen Gesellschaft ein französisches Werk über Aigosthena, dessen Namen ich vergessen habe.⁵²

Würden Sie die große Freundlichkeit haben, mir den Namen der Schriften⁵³ über meinen Gegenstand zu nennen oder nur wenigstens anzugeben, wo ich dieselben einsehen und mich über sie informieren kann?⁵⁴

Mit bestem Gruße bin ich stets / Ihr

freundschaftlich ergebener / Bernhard ErbprvSMgen.

Was sagen Sie dazu, daß Lüders den künftigen König von Griechenland erzieht? Hoffentlich wird er ihm mehr Interesse einimpfen für die klassischen Stätten und Fundgruben seines Landes wie [sic] der jetzige Herrscher besitzt.⁵⁵

semper Idem.⁵⁶

⁵¹ Bereits sieben Jahre zuvor schreibt Diels in ähnlich ungezwungener Diktion an Wilamowitz (25. Mai 1870): „Doch da fällt mir ein, Du bist ja Doctorandus. Mach die Sache nur kurz, wissen tust Du ja zuvil [sic] dazu“ (M. Braun, W. M. Calder III, D. Ehlers [hgg. und komm.], *„Lieber Prinz“: Der Briefwechsel zwischen Hermann Diels und U. von Wilamowitz-Moellendorff (1869–1921)* [Hildesheim 1995] 28).

⁵² Bei dem „französischen“ Werk könnte es sich handeln um: A. Lebègue, *De opidis et portibus Megaridis ac Boeotiae in Corinthiaci Sinus littore sitis* (Paris 1875) 56–79. Den Hinweis auf dieses und einige andere oben genannte Werke zu Aigosthena (und Eleuthera) verdanke ich Roland Oetjen (Bremen). Der Erbprinz zitiert in seinem Beitrag außer Böckh nur L. Roß, *Archäologische Aufsätze I* (Leipzig 1855) 236 f.

⁵³ Zunächst hatte der Erbprinz nur „die Schriften“ geschrieben, später korrigiert zu „den [sic] Namen der Schriften“ (rectius erat „die Namen der Schriften“).

⁵⁴ Einen Tag später (am 6. Mai) schreibt Wilamowitz leicht übertreibend an Fränkel (W. M. Calder III, R. Kirstein [hg. mit Komm.], *„Der geniale Wildling“: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff und Max Fränkel. Briefwechsel. 1874–1878. 1900–1903*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1999, 5 [Göttingen 1999] 56): „der kleine Meinigen hat mich mit etlichen Fragen bestürmt, weil er seine festungen publicieren will: bei Ihnen doch!“ Mit dem letzten Zusatz meint Wilamowitz vermutlich „in der *Archäologischen Zeitung*“, deren Redakteur Fränkel ab Bd. 34, 1876 (1877) war.

⁵⁵ Nach einem Brief von Wilamowitz an Mommsen vom 21. Mai 1875 (Nr. 17) gehörte der Erbprinz neben Prinz Friedrich Carl von Preußen und dem Diplomaten Joseph Maria von Radowitz zu Lüders’ „hohen Gönnern“. Zu Lüders’ Erziehungstätigkeit am griechischen Hof vgl. Prince Nicholas (o. Anm. 28) 17–22; 34; 46–47. Konstantin I. (1868–1923) regierte von 1913 bis 1917 und von 1920 bis 1922. Der „jetzige Herrscher“ (sein Vater) war Georg I (1845–1913). Vgl. das *Genealogisches Handbuch des Adels I* (o. Anm. 1) 24 ff.

⁵⁶ „Immer Derselbe“ (d. h. „stets der Ihre“ oder „Ihr treu ergebener“ wie Nr. 2, 3) nach Cic. *Tusc.* III, 31. Vgl. Georg Büchmann: G. Haupt, W. Hofmann (hgg.), *Ge Flügelte Worte* (Berlin ³²1972) 533. Dagegen war „Semper idem“ („immer dasselbe“),

[Nr. 2]

Potsdam, / den 12. November / 1878

Mein lieber Wilamowitz!

Neulich nach der archäologischen Gesellschaft hatte ich die Ehre neben Ihrem Herrn Schwiegervater zu sitzen und musste von ihm zuerst erfahren, daß Sie sich in den Besitz eines solchen gesetzt haben. Hieraus muß man mit logischer Schärfe schließen, daß Sie in den Stand der heiligen Ehe getreten sind.⁵⁷

Zweck dieser Zeilen ist es nun, Ihnen zu Ihrer Verheirathung meinen allerherzlichsten Glückwunsch zu senden.

Möge Ihnen an der Seite der Tochter des großen Mommsen ein recht heiteres Geschick erblühen und Sie nicht gezwungen werden Ihren Mehlvorrath ganz in Gestalt von Suppe aufzuessen. Als wir uns das letzte Mal sahen, ahnte ich nicht, daß ich Sie das nächste Mal als Ehemann begrüßen müsste. Nur meiner gänzlichen Unwissenheit dieses wichtigen Ereignisses ist es zuzuschreiben, daß ich gar keine Notiz davon genommen, sondern mit meinem Glückwunsche nur so nachhinke – moutarde après dinner.⁵⁸ Sie werden mir aber wohl ohne große Versicherung glauben, daß er ehrlich und aufrichtig gemeint ist.

Die Rede kam auf Sie ganz natürlich a conto Ihres theueren Freundes – Paffsanias. Allgemein wurde bedauert, daß Sie nicht zugegen waren, um diesem braven Spießgesellen beizustehen.⁵⁹

Ihren Vorsatz, extra den Peloponnes nochmals zu bereisen, um diesem schönen Saale an den Kragen gehen zu können u(nd) ihn ganz abzuschlachten, werden Sie wohl jetzt nicht mehr ausführen. Es wird Ihnen nicht erlaubt werden.

ironisch die Eintönigkeit des militärischen Dienstes oder die Konstanz des menschlichen Wesens mit all seinen Vorzügen und Schwächen bezeichnend) der Wahlspruch der Wilamowitz-Moellendorffs: *Genealogisches Handbuch des Adels* CXXXVII (= *Adelslexikon* XVI) (Limburg 2005) 198; Bd. VI (= *Gräfliche Häuser* I) (Glücksburg 1953) 496. Vermutlich spielt der Erbprinz darauf an.

⁵⁷ Wilamowitz hatte am 20. September 1876 in Berlin Marie Mommsen (geboren in Breslau am 28. Juni 1855, gestorben in Berlin am 15. September 1936) geheiratet. Vgl. z. B. *Genealogisches Handbuch des Adels* XVI (1957) 525; LXXIX (1982) 475. Wie gegenüber dem Erbprinzen hatte Wilamowitz seine Heirat auch gegenüber Max Fränkel geheimgehalten. Vgl. *Briefe Wilamowitz – Fränkel* (o. Anm. 54) 13, 78 (Nr. 39). Dazu auch E. Mensching, *Nugae zur Philologie-Geschichte* XII (Berlin 2002) 21–23.

⁵⁸ Das seit dem 16. Jahrhundert nachgewiesene Sprichwort lautet “C’est de la moutarde après dîner” und bedeutet, daß sich eine Sache erst dann einstellt, wenn sie überflüssig oder nutzlos ist, obwohl man sie zu einem früheren Zeitpunkt hätte gebrauchen können. Im Deutschen etwa “Senf als Dessert”. Die Sprachmischung unterstreicht noch ebenso wie die Form “Paffsanias” den scherzhaften Ton, und dies noch um so mehr, als der Erbprinz auf Grund seiner Unkenntnis gar nicht früher hätte gratulieren können.

⁵⁹ Es war die Sitzung vom 5. November 1878. Der Bericht über diese Sitzung in der *Archäologische Zeitung* 36 (1878/1879) 166 läßt ebenso wenig wie frühere Berichte erkennen, daß über Pausanias referiert oder in der Diskussion gesprochen wurde (s. o. Anm. 42).

Hoffentlich sind auch mildere Gefühle, als die des literarischen Mordes, in Ihre Brust gezogen.

Ist man einmal verheirathet, so klebt man doch mehr oder weniger an der Scholle; da man nicht mehr nur für sich zu sorgen hat, so wird man schwerer zu mobilisieren. Als Treu neulich von seiner, schon angetretenen, Abreise nach dem Süden sprach, wurde mir ganz weh ums Herz.⁶⁰ Das ist der Fluch der Bekanntschaft mit den klassischen Landen, daß einem immer wieder, gleich den Wandervögeln, das Heimweh nach dorthin überfällt. Doch nun habe ich bald vier Seiten voll, diejenige Zahl, welche Sie für einen jeden Brief als erforderlich in Anspruch nehmen, und nichts als Geplauder geschrieben.

Empfehlen Sie mich, Ihren alten Reisegegnossen, als solchen Ihrer Frau Gemahlin unbekannter Weise auf das Beste und vergessen Sie nicht ganz

Ihren treu ergebenen

Bernhard ErbprvSMgen.

[Nr. 3]

Potsdam / den 4. Juni / 1879

Lieber Wilamowitz!

Für Ihren freundlichen Glückwunsch zur glücklichen Geburt meines Töchterchens sage ich Ihnen wenn auch etwas verspätet, doch darum nicht minder herzlich, meinen besten Dank.⁶¹ Es geht ja der kleinen Weltbürgerin, Gott sei Dank, so vortrefflich, wie man nur wünschen kann und wird sie bald durch die Taufe auch ein nicht mehr unbenamstes baby sein.

Anbei schicke ich Ihnen etwas, was Sie hoffentlich in gute Rückerinnerung setzen wird. Mir ist es eine stolze Freude, meine Idee, welche ich vor sechs Jahren fasste, verwirklicht und die Befestigungen Eleutherai's u(nd) Aigosthena's vor dem gänzlichen Vergessen gerettet zu haben. Wann endlich, per Deos immortales, wird man Sie wieder einmal in Berlin sehen? Wollen Sie sich für die Ewigkeit, gleich einem Griechen im Walde, versteckt halten, abseits von der großen Straße?

Aber ich muß schon schließen und bitte Sie nur, den gedruckten Text, der von mir stammt, als Fortsetzung dieser Zeilen anzusehen.⁶²

Immer verbleibe ich / Ihr / treu ergebener / Bernhard.

⁶⁰ Der Archäologe Georg Treu (1843–1921) war seit 1882 Direktor der Antikensammlung in Dresden und Professor daselbst an der Technischen Hochschule und Kunstakademie. Vgl. den Nachruf von F. Studniczka in *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 73: 2, 1921 (Leipzig 1922) 51*–62*. Danach K. Hitzl, *Archäologenbildnisse* (Mainz 1988) 83–84. O. Kern, *Meine Lehrer* (Hildesheim 2008) 69, 271 (mit weitere Lit.).

⁶¹ Prinzessin Feodora Victoria Auguste war am 12. Mai 1879 geboren worden, sie starb am 26. August 1945 auf Schloß Neuhoff bei Schmiedeberg (Schlesien), wahrscheinlich im Verlauf der Nachkriegswirren. Verheiratet war sie seit 1898 mit Heinrich XXX. Prinz Reuß jüngerer Linie (1864–1939). Vgl. *Genealogisches Handbuch der Fürstlichen Häuser* I (o. Anm. 1) 136 f. (Reuß); 146 (Sachsen-Meiningen).

⁶² Bei dem "gedruckten Text" wird es sich um eine Danksagung aus Anlaß der Geburt seiner Tochter handeln.

[Nr. 4]

Potsdam / den 20. Sept. / 1879

Lieber Willamovitz [sic]!

Vom Manöver heim gekehrt, fand ich zu meiner großen Freude und Überraschung Ihren freundlichen Brief und die Übersetzung des Euripides Herakles vor.⁶³ Ersteren las ich sofort, zu letzterem musste ich mir doch erst etwas Zeit verschaffen. Haben Sie für Ihre Güte und treues Gedächtniß den allerbesten Dank! Nachdem ich die Tragödie mit vielem Interesse überwunden, kann ich zur Feder greifen, um Ihnen meine Dankbarkeit auszusprechen.

Es ist ein wunderliches Stück Alterthum, welches Sie in unser geliebtes Deutsch übertragen haben, dem modernen Begriffe eines Drama recht ferne stehend, höchst merkwürdig durch die in ihm öfter ausgesprochenen atheistischen und grob materialistischen Anschauungen. Der Wahnsinn, welcher über den Helden herein bricht, kommt ohne eine Spur von innerem Grunde, rein äußerlich von der Canaille Hera, und steht der Kindermord in keinem Zusammenhang mit dem ersten Theile. Man kann es mehr "dramatisierte Sage", als: "Drama" benennen. Dabei verkenne ich nicht die hochpoetischen und philosophischen Stellen, welche den Dichter und den Übersetzer von Gottes Gnaden kennzeichnen.

Auch gegen den Letzteren möchte ich einige Kritik nicht ganz unterdrücken, spare mir dieselbe aber auf eine persönliche Zusammenkunft. Jedenfalls wünsche ich uns Allen Glück zu einer neuen deutschen Übersetzung eines antiken Drama's, welches, durchweg wahrhaft deutsch geschrieben, für jeden gut und leicht zu lesen ist. Donner, Streckfuß sind doch oft kaum zu verstehen, oder wirken komisch, statt erhaben.⁶⁴

⁶³ Offensichtlich hat Wilamowitz seine Herakles-Übersetzung (*Wilamowitz-Bibliography* Nr. 33) dem Erbprinzen als Antidoron für dessen Beitrag über Aigosthena und Eleutherai (o. Anm. 33) zugeschickt. Zu beachten ist die spaßig-ironische Ausdrucksweise "Nachdem ich die Tragödie <...> *überwunden*" (habe), die Charakterisierung des Dramas und die angekündigte Kritik des Erbprinzen.

⁶⁴ Die Übersetzung des Euripides von Johann Jakob Christian Donner (1799–1875) erschien zuerst in drei Bänden Heidelberg 1841/1845/1852 (³1876); auch Aischylos (1854), Sophokles (1839; ⁸1875) und viele andere griechische und lateinische Autoren hat er übertragen. Karl Streckfuß (1779–1844) dagegen hat sich durch Übersetzungen aus dem Italienischen verdient gemacht, besonders erfolgreich waren seine Übertragungen der *Göttlichen Komödie* Dantes (3 Bde. [Halle 1824/1826; ²1834]) und von Torquato Tassos *Befreites Jerusalem* (Leipzig 1822; ²1835). Vgl. zu ihm Hans-Otto Hügel, in: W. Killy (hg.), *Literatur-Lexikon: Autoren und Werke deutscher Sprache* XI (Gütersloh 1991) 253 f. R(einhard) M(üller), *Deutsches Literatur-Lexikon. Biograph.-bibliographisches Handbuch* XX (Bern ³2000) 614–616. Zu Donner vgl. M. Then, in: *Killy Literaturlexikon* III (Berlin ²2008) 84–85. Der Zusammenhang zeigt, daß es dem Erbprinzen hier allgemein auf die Qualität von Verdeutschungen ankommt, nicht speziell auf Euripides-Übertragungen.

Zum Schlusse gratulire ich Ihnen von Herzen zur Geburt eines Töchterchen's.⁶⁵
Möge das liebe Kleine recht gesund und frisch aufblühen und seinen Eltern nur Freude machen. Schreit es ordentlich?

Werden Sie denn sich nicht bald einmal wieder in hiesiger Umgebung zeigen und dann ein Lebenszeichen von sich geben?

Nun leben Sie recht wohl! Nochmals besten Dank für Ihre freundliche Zusendung von

Ihrem / freundschaftlich ergebenen / Bernhard v. S. M.

[Nr. 5]

Charlottenburg / den 3. März / 1887

Lieber Willamowitz!

Sie, als großer Kenner der alten und neuen hellenischen Sprache, kann ein Büchlein, welches soeben erschienen, nicht unberührt lassen, und dies um so weniger, als Sie ja selbst mit Lust, Liebe und Grobheit den großen Kampf gegen die Dummheit aufzunehmen sich nicht scheuen.⁶⁶

Indem ich Ihnen dasselbe zur Durchsicht empfehle bin ich immer

Ihr freundlich ergebener / Bernhard Erbprinz v. S. Meiningen.

Anhang

Bericht über den Vortrag des Erbprinzen vom 2. Januar 1877 in der Berliner Archäologischen Gesellschaft (vgl. dazu oben S. 553 mit Anm. 32–33): *Archäologische Zeitung* 35, 1877 [1878] 25–26:

Den ersten Vortrag hatte *S(eine) H(oheit) Erbprinz von Sachsen-Meiningen* übernommen, welcher die im vorigen Herbste von ihm unter Assistenz des Architekten Ziller aus Athen bewirkte topographische und architektonische Aufnahme der beiden befestigten Plätze *Eleutherae* und *Aigosthenae* [sic] erläuterte. Die Entstehung der Befestigung von Eleutherae sei nicht früher als zur Zeit des Epaminondas anzusetzen, weil damals Athen zuerst einen bedenklichen Einbruch von Theben zu befürchten hatte und hierzu einer möglichst sicheren Deckung des Kithairon-Passes bedurfte. Als Ausgangspunkt diene ein alter aus Polygonquadern erbauter Wartt-

⁶⁵ Dorothea Maria von Wilamowitz-Moellendorf wurde am 15. Juli 1879 in Greifswald geboren, sie starb in Göttingen am 24. März 1972. Seit 1905 war sie mit dem Archäologen und Epigraphiker Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen (1864–1947) verheiratet. *Genealogisches Handbuch des Adels* XVI (1957) 525 und LXXIX (1982) 475. Zu Hiller s. Kern (o. Anm. 60) *passim* (254: Lit.).

⁶⁶ Das Buch, vielleicht eine kurze Darstellung der alt- und neugriechischen Sprache, konnte ich nicht verifizieren. Mit "Grobheit" bezieht sich der Erbprinz auf Wilamowitzens heftige Polemik in literarischen Auseinandersetzungen, die selbst Mommsen veranlaßten, Wilamowitz deutlich zu tadeln. Vgl. W. M. Calder III, R. Kirstein (hgg.), *"Aus dem Freund ein Sohn": Theodor Mommsen und U. von Wilamowitz-Moellendorff. Briefwechsel 1872–1903* (Hildesheim 2003) 67 ff. (1. Aufl. [Berlin 1935] 41–43) und *Briefe Wilamowitz – Fränkel* (o. Anm. 54) 66 f.

hurm, der den Pass bis zu seinem Kamme beherrschte. In passendem, der Oertlichkeit sich anschliessenden und hinreichenden Raum für die Besatzung gewährendem Abstände wurde die Ringmauer mit Wehrgang, vorspringenden Thürmen und zwei Thoren um jene Warthe gezogen, so dass diese als letzter Stützpunkt eine neue Bedeutung gewann. Einen anderen Charakter zeigt Aegosthenae, eine in Ober- und Unterstadt gegliederte feste Stadt. Jene, 350 Meter vom Meere auf einem Felsplateau gelegen, ist der ältere Theil, von vorzüglichem Mauerwerk umgeben, welches den natürlichen Felsenkonturen auf das engste sich anschliesst. Der Grundriss ist vollkommen sicher zu verfolgen, doch ragen Mauern und Thürme nur noch auf der Ostfront über das Niveau des Hügels. Ein besonderes Interesse erweckt der Südostthurm, der bei einem ersten Besuche (4. Mai 1873) tadellos bis auf den obersten Stein erhalten war und durch seine beiden Giebelmauern den Beweis liefert, dass nicht alle hellenischen Festungsthürme mit Zinnen gekrönt waren. Von der Akropolis zum Meere erstreckte sich in späterer Zeit die Unterstadt, wie überall umhergestreute Ziegelscherben und sonstige Baureste beweisen. Die an der Nordseite gezogenen Schutzmauer hat die Akropolis und den Hafen verbunden, obschon jetzt Lücken vorhanden sind und der sichere Anschluss an die Burg nicht festzustellen war. Die zum Schutze der Stadt von Süden her nothwendige Schlussmauer ist nicht vorhanden und scheint niemals zur Ausführung gekommen zu sein.

Korrektur-Zusatz. Zu S. 552 mit Anm. 30: Und zwar wurde der Erbprinz am 21.04 1891 zum Ehrenmitglied des DAI ernannt (*Athen. Mitt.* 16 [1891] 370; *Röm. Mitt.* 6 [1891] 252; *Arch. Anz.* 1892, 45), die Kaiserin Friedrich am 11.12 1896, an welchem Tage in jenem Jahr das Winckelmannsfest gefeiert wurde (*Athen. Mitt.* 22 [1897] 487; *Röm. Mitt.* 11 [1896] 323; *Arch. Anzeiger* 1897, 57). Für die Nachweise danke ich Uta Dirschedl vom Archiv des DAI in Berlin. – Der “Nachlaß Sr. Hoheit Herzog Bernhard III. von Sachsen-Meiningen und seiner Gemahlin, Ihrer Königlichen Hoheit, der Herzogin Charlotte von Sachsen-Meiningen, Prinzessin von Preußen” wurde am 15. Oktober 1928 bei Jacob Hecht, Kunst- und Auktionshaus, Berlin versteigert und in einem so betitelten Katalog publiziert (*Illustr. Katalog* Nr. 78. Berlin 1928. 30 S.).

Zu (S. 559) Anm. 58: Zum Sprichwort “C’est de la moutarde après dîner” vgl. [Pierre-Antoine Lebourg] de la Mésangère, *Dictionnaire des proverbes français*. (Paris 1823) 411: “Pour dire: Une chose tardive, devenue inutile dans un temps, et qui eût fait plaisir auparavant”. Ferner A. Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi...* (Milano 1929) 55 f.

Wilt Aden Schröder
Universität Hamburg

Публикация пяти писем У. Виламовицу наследного принца Бернхарда фон Саксен-Майнинген (1851–1928), который, избрав карьеру военного, был вместе с тем эрудитом и эллинофилом: занимался топографией и историей древней Греции, посещал раскопки Г. Шлимана, переводил на новогреческий язык сочинения Шиллера и Лессинга, был избран почетным членом Берлинского Археологического общества.

CAMBRIDGE, LEIPZIG, SINAI: TISCHENDORF AND BENECEHEVITCH

In 1876, the Cambridge University Library bought forty-four manuscript fragments from the heirs of Constantin Tischendorf (1815–1874), German Biblical scholar and palaeographer, best known for his travels to remote libraries in the Near East and for his discovery of the *Codex Sinaiticus* in St. Catherine's Monastery in Sinai.¹ The fragments bought by the UL were part of a small collection that Tischendorf kept until his death, by contrast with most of the manuscripts he had brought back from his three travels, which he subsequently sold or donated to libraries in the UK, Germany, and Russia.² In the Cambridge UL, the Tischendorf manuscripts received shelf-marks 1879.1 to 1879.24 for parchment fragments and shelf-marks 1880.1 to 1880.20 for paper fragments, and were catalogued for the first time in 1962, by P. Easterling.³

Among the paper fragments is Cambridge University Library Add. 1880.7, consisting of two folios measuring 218×155 mm, written in the 14th century minuscule with 36 lines to a page, on Western paper,⁴ and containing Libanius' *Letters* in the following order:⁵ 1508 (*inc. mutile* [ἐνθυμοῦ, πόσιν παρὸν ἐν πόλει διατρίβειν]), 1517, 1518, 1524, 1526, 1527, 1533, 1536, and 1540 (*des. mutile* ἔπαινον οὐκ ἐψεύσατο· ἐκρότουν γὰρ [.

While researching the Tischendorf manuscripts in European libraries,⁶ I noticed a paper manuscript in the Leipzig *Universitätsbibliothek* containing among other texts Libanius' *Letters*. The manuscript was first men-

¹ I thank A. K. Gavrilov, *Bibliotheca classica*, St. Petersburg, for drawing my attention to literature about Russian Byzantinists; P. E. Easterling, Cambridge, for her comments and suggestions; P. Géhin, *IRHT*, Paris, for his expert advice on Sinai manuscripts; and Ch. Mackert, *Universitätsbibliothek Leipzig*, for his kind help during my visit to the library.

² N. Tchernetska, "The Tischendorf Greek Palimpsests", *Appunti romani di filologia* 2 (2000) 107–126, at 107–109.

³ P. Easterling, "Hand-list of the Additional Greek Manuscripts in the University Library, Cambridge", *Scriptorium* 16 (1962) 302–323.

⁴ Easterling (n. 3) 320.

⁵ Numbered as in: R. Förster (ed.), *Libanii Opera* IX (Leipzig 1927). Förster describes the Cambridge manuscript in vol. IX, 96–97.

⁶ I thank the British Academy for supporting in 2007–2009 my project "Greek manuscripts of Constantin Tischendorf" (Award number SG-4698).

tioned by Tischendorf in 1845, upon return from his first journey in 1844. Shortly afterwards the manuscript was given to the library in Leipzig under the shelf-mark Cod. Tisch. VII.⁷

The manuscript, **Leipzig Universitätsbibliothek Gr. 38** consists of 33 folios measuring ca. 220×150 mm, written in minuscules in 36 lines to a page, on Western paper with watermarks. At some point, folios were rearranged and are now in a confusing order. The manuscript contains works by Aelius Aristides, Plutarch, Nicephorus Gregoras, and Libanius, as follows:⁸

- (1r–5v) Aelius Aristides, *Cyzicena panegyrica*: title Κυζικῶν περὶ τοῦ νοαοῦ, *inc.* Ἄ]πασι μὲν, ὡς ἐγὼ νομίζω, *des.* καὶ ἴσως μετρίως ἔχει (W. Dindorf, *Aristides* I [Leipzig 1829, repr. 1964] 382–400)
- (5r–7r) Aelius Aristides, *De Smyrna epistula*: title Αὐτοκράτορι Καίσαρι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ σεβαστῷ καὶ αὐτοκράτορι Καίσαρι Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ σεβαστῷ Αἴλιος Ἀριστείδης χαίρειν, *inc.* Πρότερον μὲν, ᾧ θειότατοι βασιλεῖς, *des.* οὐδεπώποτ' ἂν ἥλπισεν (Dindorf 762–767)
- (7r–9v) Aelius Aristides, *Palinodia de Smyrna*: title Τοῦ αὐτοῦ παλινωδία ἐπὶ Σμύρνῃ, *inc.* Ἑμοὶ δέ, ᾧ ἄνδρες Ἑλληνες, συνέβη ταῦτόν ὅπερ, *des.* Ἑλλησι νῦν τε καὶ ὕστερον (Dindorf 428–438)
- (9v–16v) Plutarch, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*: title Πλουτάρχου πῶς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ, *inc.* Τίς τῶν λόγων, ᾧ Σόσσιε Σενεκίων, *des.* οἷς ἂν εἰς ὄνυχα ὁ πηλὸς ἀφίκηται (F. C. Babbitt, *Plutarch's moralia* I [Cambridge, Mass. 1927, repr. 1969] 400–456)
- (16v–21v) Plutarch, *De curiositate*: title τοῦ αὐτοῦ περὶ πολυπραγμοσύνης, *inc.* Ἄπνουν ἢ σκοτεινὴν ἢ δυσχέιμερον οἰκίαν, up to ὁ δ' ἀπηλλαγμένος τῆς νόσου, continues on f. 33r

⁷ C. Tischendorf, “Rechenschaft über meine handschriftlichen Studien auf meiner wissenschaftlichen Reise von 1840 bis 1844”, *Jahrbücher der Literatur* 110 (1845) Anzeige-Blatt 8–9 nr. 12, without identifying the texts. He mentions Libanius in the following issue: *Jahrbücher der Literatur* 112 (1845) Anzeige-Blatt, 40–42; and the rest in his “Die Manuscripta Tischendorffiana in der Universitätsbibliothek zu Leipzig”, *Serapeum* 8 (1847) 67 nr. 14 (Cod. Tisch. VII); and in *Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata...* (Leipzig 1855) 38–43.

⁸ Based partly on V. Gardthausen, *Katalog der griechischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig* (Leipzig 1898) 51–52, and on Förster (n. 5) VI (1911) 291–292.

- (22r–24v) Libanius, *Filii abdicati defensio* (*Declamatio* 46): continues from f. 32v τούτων οὐκ ἐσκέψατο παραμυθίαν, *des.* θρηνῶν τὴν γυναῖκα τεθνήξομαι (Förster, *Libanii opera*, vol. VII)
- (24v–28r) Libanius, *Demosthenis se incusantis oratio* (*Declamatio* 20): no title, *inc.* Μετὰ τὰ ἐν Χαιρωνείᾳ Φίλιππος, *des.* ἐγὼ δὲ σεμνύνων τὰ ὑμέτερον κατορθώματα (Förster, *Libanii opera*, vol. VI)
- (28r–30v) Nicephorus Gregoras, *Liber prosphonematicus*: title Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ λόγος προσφωνηματικὸς εἰς βασιλέα, *inc.* Ὡς λίαν ἡδὺς καὶ φαιδρὸς, *des.* ἐνιαυτῶν περιόδους εἶη συνήδεσθαι
- (31r–32v) Libanius, *Filii abdicati defensio* (*Declamatio* 46): no title, *inc.* Ἔχον τις γυναῖκα καὶ ὧν ὑπὸ πατρὶ ἀπεδήμησεν, [up to] βιωσόμενος ἐν δάκρυσιν. ὁ δὲ ἀντὶ, continues on f. 22r (Förster, *Libanii opera*, vol. VII)
- (33r) Plutarch, *De curiositate*: continues from f. 21v, ταύτης καὶ φύσει πρῶος ἀγνοήσας, *des.* καὶ συγγένειαν τοῦ ἐπιτηδεύματος (M. Pohlenz (ed.), *Plutarchi moralia* III [Leipzig 1929, repr. 1972] 311–332).

Similarities between the Cambridge and Leipzig fragments leave no doubt that the two originally belonged to the same manuscript, as is frequently the case with Tischendorf, who – deliberately or not – would split the manuscripts obtained into several parts. This fact was noted by many scholars, who successfully reunited *membra disiecta Tischendorffiana*, and even connected them to original manuscripts, some of these still preserved in St. Catherine’s Library in Sinai or in other libraries “in the East”.⁹ Likewise, the story of the Libanius *et al.* manuscript does not end with the reunification of the Cambridge and Leipzig parts.

In 1911, Vladimir Benechevitch (1874–1938), the leading Russian palaeographer and one of the best experts on Sinai,¹⁰ published the

⁹ For examples, S. G. Engberg, “Sinai, Tischendorf, and the Greek manuscript fragment Cambridge University Library Add. 1879.1”, *C&M* 39 (1988) 253–258; M. van Esbroeck, “Deux feuillets du Sinaiticus 492 (VIII–IX siècle) retrouvés à Léningrad”, *AB* 96 (1978) 51–54; N. Tchernetska, “Membra disiecta Cantabrigiensia: Two Tischendorf fragments identified”, *Scriptorium* 56, 1 (2002) 119–126.

¹⁰ For his biography, see И. П. Медведев (ed.), “В. Н. Бенешевич: Судьба ученого, судьба архива”, in: И. П. Медведев (ed.), *Архивы русских византистов в С.-Петербурге* [I. P. Medvedev, “V. N. Benechevitch: fate of the scholar, fate of the archive”, in I. P. Medvedev, *Archives of Russian Byzantinists in St. Petersburg*] (СПб. 1995) 339–380. For Western readers, the most accessible of Benechevitch’s work is *Les manuscrits grecs du mont Sinai et le monde savant de l’Europe depuis le XVIIe siècle*

first volume of his catalogue of Sinai manuscripts,¹¹ based in part on unpublished notes by Porphyry Uspensky (1804–1885), another traveller “to the East”.¹² At the end of his catalogue, Benechevitch compiled a list of manuscripts and fragments of Sinaitic origin kept in European libraries. This proceeding was a brilliant innovation, given the history of the library and its manuscripts, and one that distinguishes the Benechevitch catalogue from his contemporaries. Particular attention was paid by Benechevitch to the then Public Library in St. Petersburg, as it hosted manuscripts brought back by both Tischendorf and Uspensky.¹³ But Benechevitch also examined holdings of other libraries, including those with manuscripts coming from Tischendorf, such as the Leipzig *Universitätsbibliothek*. In some cases, Benechevitch managed to trace down dispersed fragments to their original manuscripts, most often still kept in St. Catherine’s Library. In other cases, he only suggested Sinaitic origin, without being able to indicate the original manuscript precisely.

In his catalogue, Benechevitch indicated that the Cambridge and Leipzig fragments of Libanius’ *Letters* belonged together and were in fact parts on the same manuscript, **Sinai Gr. 1198**.¹⁴ He referred to a 1876 journal article by R. Förster,¹⁵ editor of Libanius, who was the first to connect the Cambridge and Leipzig fragments to each other and to the Sinai manuscript.

Sinai Gr. 1198 is a paper manuscript of 115 folios, measuring ca. 215×150 mm, copied in the 14th century. It contains Libanius’ *Declamations*, *Orations*, and *Letters*.¹⁶ The text begins on f. 1r with *Legatio Menelai*

jusqu’ à 1927, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 21 (Athens 1937).

¹¹ В. Н. Бенешевич, *Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае* [V. N. Benechevitch, *Description of Greek manuscripts in St. Catherine’s Monastery in Sinai*] I (СПб. 1911).

¹² П. Успенский, *Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 году* [P. Uspensky, *The first journey to the Sinai monastery in 1845*] (СПб. 1856); idem, *Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году* [*The second journey to the Sinai monastery in 1850*] (СПб. 1856). Produced in the 1850s–1860s, these notes were intended to become the first catalogue of the Greek manuscripts of the library, see Benechevitch (n. 11) xiv, xxii.

¹³ The Tischendorf manuscripts entered the library in the late 1850s, the Uspensky manuscripts in 1883, *Собрание греческих рукописей. Опись. Он. 1 672 а* [*Collection of Greek Manuscripts. Inventory. Nr 672 a*] (Л. 1985) 1–2.

¹⁴ Benechevitch (n. 11) 524–525 and 649.

¹⁵ R. Förster, “Zur Schriftstellerei des Libanios”, *Jahrbücher für Classische Philologie* 22 (1876) 491–504.

¹⁶ Based on Benechevitch (n. 11) 524–525; V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum* (Oxford 1886) 246; and Förster (n. 5) I (1903, 2) 335–336, IX (1927) 96–98, as well as on a microfilm of the manuscript available in the IRHT.

(*Declamatio* 3): *inc. mutile*]καὶ ποῖς ἂν τις χρήσαιτο τοῖς λοιποῖς μετέθηκεν, ὦ Τρωες;¹⁷ on f. 2v *des.* καὶ πολεμήσομεν ἑτέρων. The text finishes on f. 115r with *Epistula* 342 Σελευκίῳ: no title, *inc.* Εἰ μὲν ἐλάττω σοὶ πέμπειν, *des.* τὸ βραδέως ἁμείνω μακρῶ που βέλτιον.

Tischendorf mentions the manuscript in 1845, among manuscripts that he saw in the monastery's metochion in Cairo, during his first trip to the East.¹⁸

Förster established that the Cambridge two folios originally fitted between f. 111 and f. 112 of the Sinai manuscript.¹⁹ Indeed, on f. 111v of Sinai Gr. 1198 the last words are καὶ τῶν ἐν ἐκείναις λουτρῶν, which come from *Epistula* 1508 Σελεύκῳ, and the text continues on f. 1r of Cambridge UL Add. 1880.7: ἐνθυμοῦ, πόσοι παρὸν ἐν πόλει διατρίβειν. On f. 2v of the Cambridge fragment the last words are ἔπαινον οὐκ ἐψεύσατο· ἐκρότουν γὰρ, which come from *Epistula* 1540 Ἀμμιανῶ, and the text continues on f. 112r of the Sinai manuscript: καὶ Ἡράκλεις ἔλεγον (the title τῷ αὐτῷ on f. 2v of the Cambridge fragment refers to the title Ἀμμιανῶ of the preceding letter). As for the Leipzig folios, Förster believed that they originally were at the beginning and at the end of the Sinai manuscript.²⁰

These identifications either had never been noticed or were subsequently forgotten by the libraries in question. The Benechevitch catalogue remained unfinished: the third volume only appeared in 1917.²¹ Moreover, due to its gaps, sometimes idiosyncratic descriptions,²² and perhaps the fact that it was written in Russian and published in St. Petersburg, it has been all too often ignored by scholars. Yet, imperfect and incomplete as it is, it has remained the best and most reliable scholarly catalogue of the Sinai manuscripts for the large part of the 20th century, and even until today.

¹⁷ In fact, the first line of f. 1r became illegible until the words ὦ Τρωες, and the beginning is copied by a later hand on the opposite verso.

¹⁸ *Jahrbücher der Literatur* 112 (1845) Anzeige-Blatt 32: "Ms. III auf Papier, in Quart, aus dem vierzehnten Jahrh. Das Manuscript ist zu Anfang mangelhaft. Der erste Titel heisst: περὶ ἀπληστίας, der zweite ὅτι τὸ πλουτεῖν ἀδίκως etc. Es sind also Deklamationen des Libanius, dem auch der weitere Inhalt angehört, nämlich πρὸς φωνητικὸς ἰουλιανῶ und λιβανίου τοῦ σοφιστοῦ ἐπιστολαί".

¹⁹ Förster (n. 5) I (1903, 2) 336: "Inter 111 et 112 duo folia exciderunt quae hodie sunt in bibliotheca universitatis Cantabrigiensis Ms. Add. 1880.7".

²⁰ Förster (n. 5) VI (1911) 291–292: "Per se stat codex Lipsiensis bibliothecae universitatis gr. 38 (Tischend. VII) (=Li) saeculo XIV diligenter exaratus e monasterio S. Catherinae Sinaitico, cuius cum codice gr. 1198 olim unum volumen ita effecit ut ipse principium et finem, ille medium teneret, a Tischendorffio Lipsiam transvectus".

²¹ Benechevitch (n. 11) III (СПб. 1917).

²² For example, his description of Gr. 1198 concludes with words "this is not interesting", Benechevitch (n. 11) 525.

The subsequent numerous lists and inventories often only add to confusion around the Sinai manuscripts.

After the discovery of new holdings in the St. Catherine's Library in 1975,²³ there has been a renewal of interest in Sinaitic manuscripts, and scholars have began connecting dispersed fragments systematically. Among the most prominent projects of recent years are the *Specimina Sinaitica*,²⁴ the St. Catherine's Library Conservation Project,²⁵ which focuses on bindings, and the latest endeavour to reunite all parts of the *Codex Sinaiticus* virtually.²⁶ In this context, it might be useful to pay closer attention to the descriptions, claims, and identifications of the Benechevitch catalogue.

Natalie Tchernetska
Paris

В университетской библиотеке Кембриджа хранится греческая рукопись XIV в. из коллекции К. Тишендорфа, содержащая письма Либания (Add. 1880.7). Ее сходство с рукописью того же собирателя из библиотеки лейпцигского университета (Gr. 38) позволяет предположить их принадлежность к общему источнику. В качестве такового Р. Ферстер в 1876 г. предложил Синайский кодекс (Gr. 1198). Эту идею поддержал В. Бенешевич в своем каталоге синайских манускриптов (1911–1917). Автор статьи привлекает внимание к этим атрибуциям, а также к каталогу Бенешевича, который, несмотря на незавершенность, и по сей день остается наиболее авторитетным сводом синайских рукописей.

²³ L. Politis, "Nouveaux manuscrits grecs découverts au Mont Sinai: Rapport préliminaire", *Scriptorium* 34, 1 (1980) 5–17; Τα νέα ευρήματα του Σινά (Athens 1998).

²⁴ D. Harlfinger – D. R. Reinsch – J. A. M. Sonderkamp – G. Prato, *Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai* (Berlin 1983).

²⁵ Directed by N. Pickwoad.

²⁶ See the website of the Codex Sinaiticus project at www.codexsinaiticus.org.

ВОСПОМИНАНИЯ ОБ Э. ЦИННЕ И В. ШАДЕВАЛЬДТЕ*

Вергилий и "космический эпос": Эрнст Цинн

Товарища, бывшего на первом "приемном часе" Эрнста Цинна¹ в Тюбингене, я спросил, каков новый профессор. Он сказал: "Человеколюбив". Пусть этот эпитет открывает главу, посвященную ему, хотя это, конечно, не исчерпывающее определение его глубокой личности. Цинн, тогда сорокашестилетний, был сравнительно молодым профессором. Когда я глядел на него сбоку, его отважный, ясно очерченный профиль, гладкая, черная как смоль шевелюра, плотно облегающая могучий череп, и тонко вырезанные остроконечные уши, напоминали мне античных сатиров или Мефистофеля в театральных представлениях двадцатых годов. Однако, как только я усаживался напротив него, черты его лица представлялись мягкими и добрыми. Соответственно и в разговоре его ирония не была разрушительной, а, по примеру Сократа, способствовала проявлению добра и правды.

Слова "приемный час" или "аудиенция" также описывают некую грань его личности. Он умел слушать, точнее: активно внимать словам собеседника. Этот редкий дар сочетался со способностью наблюдения и опытом физиономиста. Глубокое знание людей позволяло ему поощрять каждого из своих многочисленных учеников соответственно его особым способностям. Таким образом его школа повлияла на самые различные отрасли классической филологии.

Не жалея себя, он вел бесконечное число разговоров с кандидатами, выбирая лучших государственных стипендиатов. На заседаниях соответствующей – весьма затейливой – институции² он следил за соблюдением высоких научных и человеческих критериев, возмущаясь, например, тем, что однажды в начале заседания забыли вспомнить умерших в данном году. Он был глубоко убежден, что так называемая

* Посвящаю эту главу своих воспоминаний А. К. Гаврилову, прирожденному филологу, дорогому другу и соратнику в борьбе за классическую филологию и классическое образование. Я не забыл его совета "не переводить, а сочинять порусски". Воспоминания выйдут из печати под редакцией Е. Федоровой и Г. Пешковой в издательстве "Лабиринт".

¹ Ernst Zinn (1910–1990).

² Нем. "Studienstiftung".

“традиция” охватывает целую цепь поколений, живо взаимодействующих между собою.

Но не раз на “аудиенциях” участники менялись ролями: когда ученик ставил перед ним научную проблему или просто слушал – говорил он долго и обстоятельно. Такие часы нередко заменяли студенту целые месяцы собственных разысканий. Подчас ответы далеко выходили за пределы заданного вопроса. Слушатель чувствовал себя обогащенным сверх ожидания, вроде мальчуганов в VI Эклоге Вергилия, которые заставили старого Силена спеть им песню, а получили вместо нее универсальный эпос о начале мира, о богах и людях, о любви и смерти.

Обширный кругозор его опирался на редкий дар: непогрешимую память. Говорят, что в молодости он любую страницу, прочтя один раз, помнил наизусть. Досконально изучил он пять специальностей: латынь, греческий, немецкий, историю и археологию. Однажды, указывая на полку с рукописями, он объяснял мне: “Это – те лекции, которые я слушал студентом. Каждую из них я мог бы повторить вам дословно”. В его устах это звучало не как хвастовство, а как трезвая констатация факта. Впрочем, он никогда не говорил о своих способностях. Запрещал он себе цитировать своего любимца Рильке (которого, конечно, знал наизусть). Однажды он слушал лекцию Шадевальдта и, когда тот “застрял”, приводя стихи Гёте, подсказал ему продолжение. Шадевальдт, не поверив, запротестовал, что это не слова поэта, но на следующей лекции признался, что Цинн был совершенно прав.

Когда какой-нибудь коллега публиковал книгу, Цинн, бывало, замечал как бы мимоходом: “Да-с, только он знает слишком мало о своем предмете”. Таковым был его отзыв на труд известного философа Гадамера *Истина и метод (Wahrheit und Methode)*. И в самом деле, он обладал такими знаниями, которые даже в данном случае как бы позволяли ему высказаться подобным образом. Однако когда он неоднократно в присутствии студента называл своего коллегу, индолога Глазенаппа,³ “Носоклопом” или “Нап-чиком” (используя часть фамилии с уменьшительным суффиксом, чтобы подчеркнуть малость роста), ирония Цинна-сатира явно одерживала верх над хорошим вкусом Цинна-профессора.

Часто он жаловался на то, что с каждым ученым умирают и погребаются все его знания и что каждому поколению, даже каждому человеку приходится начинать учиться снова. Почти никогда не публиковал он собственных монографий. Зато о его труде свидетельствуют монументальные издания (Рильке и Касснера),⁴ снабженные учеными

³ Helmuth von Glasenapp (1891–1963).

⁴ Rudolf Kassner (1873–1959), философ-культуролог, влиявший на поэтов, современных ему: Гофманнстала, Рильке, Уайлда и Валери.

введениями и богатейшими комментариями (напр. *Книга друзей* Гофмансталя).⁵ Эти книги проживут дольше, чем многие заносчивые, но минутные публикации так называемых плодовитых ученых. Сравнивая каждое слово своего любимца Рильке с рукописями, он в течение многих лет жертвовал своими каникулами – да еще все время подвергался недоверчивому надзору со стороны дочери поэта, позволявшей ему работать только тогда, когда у нее было время следить за ним. Так как он ради удобства читателя не печатал так называемого “научно-критического аппарата”, его кропотливая работа вовсе не бросается в глаза.

И в своих латинских семинарах он с самого начала приучал нас проверять текст по фотокопиям рукописей. Таким образом я очень скоро перестал бояться палеографии и посещения библиотек. Правда, многих студентов лекции Цинна отпугивали обилием материала и отсутствием системы, но памятливы мне и отдельные товарищи, которые, как загипнотизированные им, с лекции сразу же бежали в библиотеку “к источникам”, за редкими книгами, упомянутыми мастером. Это меня утешало в печали о том, что он сознательно пренебрегал педагогикой, говоря, например: “Этого только не доставало! Готовиться *мне*? И для этих франтов?” Такая форма университетского аристократизма была мне совершенно непонятна. Надо признать, он помнил все детали и без подготовки, но помогать студентам отделять зерна от плевел – это почему-то было не его делом.

Незадолго до смерти он сказал, что самого главного сделать не успел. Вопреки этой самокритике и вопреки распространенному мнению, будто он писал мало на классические темы, при публикации его очерков⁶ оказалось, что его тонко разработанные научные доклады и статьи составляют не только превосходную, но и объемистую книгу.

Начинался его рабочий день невероятно рано, поскольку для научных трудов он пользовался тишиной утренних часов. Когда он в восемь часов утра приходил на свои лекции *Введение в филологию* – вооруженный двумя обширными кожаными саквояжами, набитыми книгами и множеством записок, – этот час студентам казался почти еще ночным, а для него тогда рабочий день оказывался уже позади. Было в порядке вещей, что он тогда уже чувствовал себя усталым и иногда терял нить какого-то объяснения в лекции. Вдруг слышится мне его голос: “Господин Альбрехт, нить!” Достаточно было шепнуть ему реплику, и лекция продолжалась...

Вследствие столь своеобразного распорядка он был способен и среди бела дня удаляться в объятия Морфея. Памятна мне захватывающая дух автомобильная поездка из Бонна в Кёльн среди зимы. За ру-

⁵ Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), крупный немецко-австрийский поэт.

⁶ *Viva Vox. Römische Klassik und deutsche Dichtung* (Frankfurt 1992).

лем сидел любезный кёльнский коллега, а Цинн устроился поудобнее на заднем сиденье. Находясь рядом с водителем как бы “вторым пилотом”, я был занят по горло: поскольку справа и слева от нас стояли застрявшие в снегу машины, а мостовая была скользкой, как каток, я с трудом успокаивал кёльнского друга, читая занесенные снегом надписи и хваля его ловкость... Благополучно доехав, мы вдруг слышим голос Цинна: “Какая спокойная, отрадная поездка!” Он все время спал сном праведника... Должно быть, не много существует профессоров, заснувших на собственном курсе. Одним прекрасным вечером, в семинаре Цинна, студент читал длинный доклад монотонным голосом. Мастер, уставший от трудов дня, сидел возле центрального отопления. Вдруг мы заметили, что он задремал... Будучи гражданином двух миров, он мне иногда напоминал фигуры из рассказов Э. Т. А. Гофмана: с одной стороны – ученый, как “Архивариус Линдгорст”,⁷ с другой – хоть и не огненная саламандра, но как бы “вещий водяной” или Гомерей Протей, “морской пронизательный старец”.⁸

Пусть на лекциях Цинн не блистал искусством оратора – лекции, по его убеждению, не должны были иметь “характера докладов”, – но зато в веселом обществе его “спичи” отличались остроумием и живостью. Однажды он у себя дома в честь гостей произнес забавную речь о трех цветах: зеленом, голубом и красном. Зеленый, конечно, представлял собой надежду, голубой – верность. Тут он высказал убеждение, характерное для него: “Верность – сама собой разумеется”. Но когда он, заговорив о красном цвете, стал восхвалять любовь в горячих выражениях, его маленький сын прервал речь отца восклицанием: “Папа, ты ми-илый!”

И в самом деле, он принадлежал к тем людям, для которых нравственность “разумеется сама собой”. В духе Шиллера, которого Цинн любил смолоду, либеральные идеи и нелюбовь к тиранам были существенной частью его семейной традиции, с тех пор как его дед, крупный психиатр, в год революции (1848 г.) был изгнан из Берлина, а швейцарцами не только принят, но и произведен в почетные граждане.

Тем не менее Эрнст Цинн не был кислым моралистом. Немецким латинистам – которые тогда односторонне настаивали на гражданских доблестях римлян – он показал, что римляне “не состояли исключительно из прусских и швабских достоинств, но и умели жить” (так он выразился, выступая после доклада французского коллеги). Он стремился установить связь между поэзией и реальной жизнью римлян, не избегая и темы эротики и опираясь на исторические и археологические

⁷ Персонаж сказки Гофмана *Золотой горшок*, в бюргерском мире – архивариус, а в поэтическом – огненная саламандра.

⁸ *Одиссея* 4, 384 сл., в переводе В. А. Жуковского.

памятники. Но знание реалий не причиняло ущерба его привязанности к словесности, а помогало ему вписывать творчество поэтов в их физическое и духовное окружение.

В этом отношении музыкальная сторона латинского стихосложения приобретала для его исследований решающее значение. Его диссертация об ударе в лирике Горация свидетельствует о необыкновенной чуткости слуха. Это качество проявлялось и в декламации немецких и английских текстов, но незабвенно мне, как он в течение зимнего семестра на двенадцати заседаниях читал нам всю *Энеиду* по-латыни. Мы каждую неделю переводили с трудом книгу за книгой, чтобы следовать за его чтением. По сей день помню *Энеиду* лучше многих других текстов (исключая, конечно, моего любимца Овидия). Установленная Цинном практика читать вслух тот текст, которым он занимался с научными целями, на лекциях и в семинаре, оказалась полезным педагогическим новшеством. Упомянем и его перевод десятой книги *Метаморфоз* Овидия, чем он – вместе с художником Геннингером⁹ – способствовал живому влиянию античного текста на современность.

Охотно он приглашал студентов к себе – на таких вечерах стипендиаты читали, например, сцены из *Фауста* Гёте, *Макамы Харири* Рюккерта¹⁰ или представляли *Шпигеля-Кошечку* Келлера.¹¹ Для него и для нас его жена – молодая, спортивная и энергичная – воплощала Музу. Эта высокообразованная музыкантша обладала очаровательным сопрано и прекрасно играла на рояле. Однажды она мне аккомпанировала – блестяще и как бы без труда играя скрипичную сонату Цезаря Франка, пробный камень для пианиста. Владевшая русским языком, она, вероятно, единственный человек в Германии, читавший мою русскую книжечку о Тургеневе. К моей жене она питала особенную симпатию, потому что обе родили по парочке близнецов (комментарий коллеги: “Право, Вы подражаете учителю во всех отношениях!”).

И после того, как я в 1963-м г. – совершенно неожиданно для себя – получил Гейдельбергскую кафедру (чем наряду с другими, наверное, обязан и ему) нить не оборвалась. В свое замечательное издание *Книги друзей* Гофманстала он несколько лет спустя вписал вторичное посвящение мне. К собственным стихам о том, что мы благодарим судьбу за дружбу, продолжавшуюся уже в течение семи лет, он прибавил таинственный латинский гекзаметр, якобы приснившийся Теннисону. Несмотря на классический язык, содержание этой загадочной строки

⁹ Manfred Henninger (1894–1986).

¹⁰ Friedrich Ruckert (1788–1866), немецкий поэт, ориенталист и филолог-классик.

¹¹ Gottfried Keller (1819–1890), крупный швейцарско-немецкий писатель и поэт.

в силу своей неопределенности несет печать современности: *Immemorabilem per fulva crepuscula palpans* (“На ощупь сквозь рыжие сумерки неизреченного”). Мнится, будто приходишь в какую-то неведомую местность, в которой все заманчиво и ново. Таким представлялось мне учение у Эрнста Цинна: пути открывались во все стороны и взор устремлялся в будущее. Вот почему меня при встрече с ним увлекла филология в самом широком понимании слова, которую он воплощал. Многое, казавшееся давно известным, превращалось в целину. Но, прочувствовав всю чуждость античности, я был поражен, что она опять начинала говорить со мной непосредственно и с новой силой оказывать свое влияние. Смелая прозорливость учителя открылась мне, когда я в минуту малодушия спросил его: для кого же мы пишем? Он ответил: “Для внуков”.

Еще раз Гомер и Платон: мгновения внутренней свободы

Под конец моей деятельности в Тюбингене я вдруг оказался счастливым владельцем малюсенькой машины, серенькой, как мышка, – шурин, выигравший ее в лотерею, продал мне ее очень дешево. Так случилось, что однажды я имел честь возить по весеннему Тюбингену вдвойне драгоценный груз: профессоров Цинна и Шадевальдта.¹² Последний задумчиво смотрел в окно на цветущие сады. Слышу его голос: “Чем старше становлюсь, тем более меня – почти как ребенка – радует чудесная природа”. Не менее прямо, почти простоудушно, он подходил к античным текстам. Это с первого же семестра очень помогало нам учиться. Говаривал он, что существуют две разновидности непосредственности: первая – начинающего, обязанного, конечно, прежде всего усвоить научную дистанцию между собой и изучаемой материей. Однако, пройдя строгую школу критики, специалист – по его словам – обретал “вторую непосредственность”: по отношению к текстам. Эта способность, которой он обладал в высшей мере, позволяла ему устанавливать связи между греческими текстами и жизнью, античной и современной.

В самом деле, на лекциях по греческой лирике он так живо представлял нам личность каждого поэта, как будто бы все они были его знакомыми. Так я понял, что Архилох отнюдь не “архи-плох” (как острил мой дед Альбрехт), и что представление о человеке у лириков отличалось от героического эпоса: речь шла не о герое, а о “маленьком, ловком парне” (σικρός τις объяснял Шадевальдт: “Ясное дело, что правильный перевод слова τις здесь ‘парень’”). Таким образом мнимое

¹² Wolfgang Schadewaldt (1900–1974).

расстояние между античными и современными греками вдруг как бы исчезало. Не менее живыми и захватывающими были лекции о досократиках. Об *Одиссее* Шадевальдт говорил – что сегодня трудно представить – в присутствии двухсот пятидесяти человек. Тогда для студентов разумелось само собой, что следует слушать и профессоров других специальностей. Наряду с удивительно свежим Нестором латинистов, Вейнрейхом,¹³ философом Шпрангером,¹⁴ богословом Тилике¹⁵ и археологом Швейцером¹⁶ Шадевальдт принадлежал к тем, на лекции которых тюбингенскому студенту просто полагалось наведываться.

Он шутиливо извинялся, когда читал нам печатный перевод (его собственный!), ибо тогда считалось, что студенты должны усваивать множество текстов в оригинале, и было запрещено пользоваться переводами. Готовясь к экзамену, приходилось читать в оригинале четырех авторов (в моем случае Платона, Фукидида, Гомера и Еврипида). И после экзамена я ежегодно во время вакаций прочитывал всего Гомера, отдыхая и оживая в целебном климате его свежего языка.

В семинаре по *Никомаховой этике* Аристотеля Шадевальдт учил нас углубляться в философские термины при помощи индекса Боница, а также словаря Киттеля к *Новому Завету*, превосходного пособия и для понимания языческих текстов. Смежность филологии и теологии для Цинна и Шадевальдта заключалась в том, что тогда в обеих специальностях очень бережно обращались со словами и текстами. А родство диалогов Платона с живым разговорным языком мне открыл Гильдебрехт Гоммель,¹⁷ благородная голова, царственная осанка и смелая поступь которого как бы преображала атмосферу аудитории, как только он входил.

Семинары Шадевальдта для старших студентов проходили у него дома, по понедельникам с восьми часов вечера почти до полуночи; в конце семестра его жена еще угощала нас чаем. В довольно узкой, но высокой комнате, как бы у ног великого Гёте, веймарское издание сочинений которого занимало целую стену, мы теснились с обеих сторон длинного стола. Нас было около двенадцати участвующих, среди них умерший слишком рано Конрад Гайзер,¹⁸ который раз и навсегда воплотил для меня благородство и человеческий лик истинного философа. Памятны мне и Клаус Бартельс, *vir humanissimus*, позже работавший в Цюрихе, и Юрген Випперн, уже тогда горячий приверженец “неписаного учения” Платона. Упомянем также ученую сотрудницу

¹³ Otto Weinreich (1886–1972).

¹⁴ Eduard Spranger (1882–1963).

¹⁵ Helmut Thielicke (1908–1986).

¹⁶ Bernhard Schweitzer (1892–1966).

¹⁷ Hildebrecht Hommel (1899–1996).

¹⁸ Konrad Gaiser (1929–1988).

профессора Ингеборг Шудомы и барона Фрейтага,¹⁹ знатока логики и математики, однажды – *privatissime et gratis*²⁰ – показавшего мне восстановленную им счетную машину философа Лейбница, производившую, например, массы безупречных латинских гексаметров. Со знаменитым учеником Шадевальдта, Кремером,²¹ я познакомился позже: под маской строгого ученого и проницательного мыслителя скрывался крайне чуткий, очень добрый человек. Философия для него была не только игрой ума. К сожалению, та часть профессионального цеха, которая считает серьезность непростительным грехом, недооценивала эту незаурядную личность.

Темой семинара был диалог Платона *Тимей*, являвшийся полторы тысячи лет основным текстом науки, и Шадевальдт не был бы Шадевальдтом, не ставь он перед нами вопроса, прав ли Платон. Сам он указывал на то, что учение Платона о пяти стереометрических телах, составляющих мир, явно основано на принципе математического объяснения вселенной. На этом высоком умозрительном уровне он открывал сходство с современной физикой – например, Гейзенберга²² – заменившей наивный материализм эпикурейского атоизма более отвлеченным математическим подходом. Остро обсуждалась сложная роль “пространства” или “места” (χωρά) и “материи” (ύλη) в *Тимее*. Некоторые товарищи ловко находили выход – отождествляя то или другое с платоновым принципом “неопределенной диады” (ἀόριστος δυάς) или даже с “не существующим” (μη ὄν). Менее спекулятивной и более плодотворной была, на мой взгляд, тема, тогда заданная мне: отношение между вечностью и ее подвижным образом, временем, – вопрос, занимавший меня и позже в связи с Августином.

Короче говоря, обсуждались основные темы: человек и природа, космология и космогония. Взаимодействовали и методы разных дисциплин; оказывалось, что одна из лучших работ о *Тимее* была написана известным германистом,²³ а философ Фрейтаг неустанно шпынял нас вопросами логики, которыми пренебрегать было невозможно. Что касается проблемы “устного учения” Платона, то я уверен, что труды Гайзера и Кремера переживут многие другие исследования, посвященные этому философу. Но еще важнее кажется мне беспокоивший меня и позже вопрос – бывший пружиной семинара Шадевальдта, – прав ли Платон.

¹⁹ Bruno Baron Freytag von Lörtinghoff (под. близ Риги в 1912, умер в Тюбингене в 1996), профессор философии.

²⁰ Оборот университетского жаргона.

²¹ Hans-Joachim Krämer (под. в 1929).

²² Cp. W. Heisenberg. *Der Teil und das Ganze* (München 1969).

²³ Konrad Burdach (1859–1936).

Для одного из моих товарищей Шадевальдт перевел следующий отрывок Софокла, который привожу в русском переложении Ф. Ф. Зелинского:

Что знанию доступно – я тому
Учусь; что в силах ум найти, ищу;
А что желать лишь может сердце наше,
О том богов смиренно умоляю.²⁴

В то время как Цинн – одним обилием своих знаний – глубоко убеждал нас в трудности нашей специальности, Шадевальдт осуществлял зеркально-противоположную, но не менее важную функцию. Он дарил нам мгновения внутренней свободы. Однажды он сказал мне доброе слово – в момент, исключаящий тривиальные недоразумения: “Господин Цинн очень ученый и благородный человек, но – прошу вас понять меня правильно – освободитесь от этого влияния. У вас есть чувство стиля. Вам нужно писать”. Правда, я обоих учителей и их влияния на себя никогда не считал несовместимыми. Ни от того, ни от другого не отрекаюсь. Оба они знали, что, по Платону, филология – не только любовь к словам, но и к *слову*, логосу. Оба они для меня – если вспомнить начало этого отрывка, посвященного Шадевальдту, – дорогие и бесценные спутники в путешествии моей жизни. Но в минуты упадка духа я подчас с благодарностью вспоминал дружеский совет знатока греческой литературы.

Михаэль фон Альбрехт
Гейдельберг

Der Heidelberger Altphilologe M. von Albrecht erinnert sich an seine Tübinger Lehrer.

²⁴ Фрагмент 843 в изданиях: A. C. Pearson (Cambridge 1917), H. Lloyd-Jones (Cambridge, Massachusetts 1996), S. Radt. *Tragicorum Graecorum Fragmenta* 4 (Göttingen 1999). Перевод по изданию: М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо (изд.), *Софокл, Драмы. В переводе Ф. Ф. Зелинского* (Москва 1990) фр. 479.

К ВОПРОСУ О ЦЕЛЯХ, ОРГАНИЗАЦИОННЫХ ФОРМАХ И СОДЕРЖАНИИ АРИСТОКРАТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В XVIII ВЕКЕ

*От прадеда, что не пошел я в общие школы,
а учился дома у хороших учителей и понял,
что на такие вещи надо тратить не жалея.*

Марк Аврелий. *Размышления* I, 4¹

“Объявляю с величайшей радостью и удовольствием, что успешно сдал мой экзамен, который потребовал немало усердия, усилий и энергии, чтобы сделать приятно вашему сиятельству и моим наставникам,”² – писал 28 января 1781 г. тринадцатилетний граф Йозеф Каройи (1768–1803) своему отцу. Этот отпрыск влиятельного венгерского аристократического рода четвертый год обучался в расположенном в венгерском городе Вац дворянском коллегииуме, названном по имени императрицы Марии Терезии *Collegium Nobilium Theresianum Vaciense*. Мальчик читал Корнелия Непота и Юлия Цезаря, изучал философию и математику, писал письма на венгерском, латинском, немецком, французском и итальянском языках. Он без усталости упражнялся в верховой езде, играл на фортепьяно, приглашал патрона коллегииума, венского архиепископа Кристофа Мигацци, на обед, молился вместе с профессорами за здоровье своего отца – щедрого мецената учительствующего ордена пиаристов.³ Заботливый гофмейстер,⁴ капеллан Винце Хенеи (1740–?), неустанно заботился об успехах мальчика в науках и искусствах, его

¹ Цит. по: Марк Аврелий Антонин. *Размышления*. Издание подготовили А. И. Доватур, А. К. Гаврилов, Я. Унт (СПб. 1993) 5.

² Magyar Országos Levéltár (Budapest [далее – MOL]) P 398. Károlyi család levéltára, Missiles. № 35056. Письмо Й. Каройи к А. Каройи, 28.I.1781 г. Здесь и далее переводы цитат из источников сделаны автором статьи.

³ Если Общество Иисуса основал Игнатий Лойола, то другой испанский дворянин, Иосиф Калазанца, в 1607 г. создал монашеский орден пиаристов, ставший главным конкурентом иезуитов на ниве народного просвещения. Его члены, которых по-русски в прошлом также именовали “пиары” или “отцы благочестивых школ” (*patres scholarum piarum*), принимали обет безвозмездного обучения юношества.

⁴ В данном контексте “гофмейстер” – это частный учитель и наставник при молодом дворянине (по латыни он назывался *praefectus*, по-немецки *Hofmeister*, по-французски *gouverneur*).

физическом здоровье, веселом настроении и достойном поведении. Проведя в Ваце семь лет, Йозеф отправился в имперскую столицу, где брал частные уроки права и истории у профессоров Венского университета. “Маленький” *grand tour* по Богемии и Саксонии в 1787 г. увенчал образование единственного наследника состояния Каройи.

Современные историки больше не ставят под сомнение стремление аристократии раннего Нового времени дать своим детям всестороннее образование. Речь идет, скорее, об исследовании особенностей форм и целей получения знаний, умений и навыков.⁵ В изучении истории Австрийской монархии в XVIII в. особо важную роль сыграла книга Грете Клингенштайн о социальном возвышении чешско-австрийского дома Кауницев. Автор рассмотрела образование, полученное будущим государственным канцлером, в контексте сходных карьерных устремлений современного дворянства. Она доказала, что дворянство гибко приспосабливалось к новым требованиям блистать эрудицией и обладать разносторонними знаниями, чтобы укрепить таким образом свои претензии на ведущие позиции в обществе.⁶

Исследования по истории европейских элит помогают понять, что отличало аристократа, посещавшего общеобразовательное учебное заведение, от его одноклассников мелко-дворянского происхождения. Американский историк Марк Мотли убедительно доказал, что речь в первую очередь идет о передаче “культуры социальных отличий, основанных на кодификации поведения, этикете, контроле за манерами и жестами”, которая возносила аристократию на недостижимую высоту.⁷ Немецкий историк Рональд Аш справедливо отмечает, что повсюду в Европе аристократия стремилась к сохранению своей “культурной гегемонии”.⁸ ее целью было оставаться образцом для восхищения, подражания и зависти. В данной статье мы рассмотрим, как удавалось отцу Йозефа Каройи сочетать в образовании сына получение знаний с признаками социальной исключительности, обеспечить сыну культурную гегемонию и при этом сделать его превосходство очевидным для окружающих.⁹

⁵ J. Lukowski. *The European Nobility in the Eighteenth Century* (Basingstoke 2003) 57.

⁶ G. Klingenstein. *Der Aufstieg des Hauses Kaunitz. Studien zur Herkunft und Bildung des Staatskanzlers Wenzel Anton* (Göttingen 1975) 112–253.

⁷ M. Motley. *Becoming a French Aristocrat: The Education of the Court Nobility 1580–1715* (Princeton 1990) 10, 13.

⁸ R. G. Asch. *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit* (Cologne – Weimar – Wien 2008) 156.

⁹ Cp.: O. Khavanova. Born or brought up to be a Hungarian aristocrat? Count Antal Károlyi educates his Son József // G. Haug-Moritz, H. P. Hye, M. Raffler (Hgg.). *Adel im “langen” 18. Jahrhundert* (Wien 2009) 73–88.

В распоряжении современного историка есть всего несколько специальных исследований по образовательным стратегиям в Венгрии раннего Нового времени. Трудно сказать, в какой мере образование, полученное Йозефом Каройи, может считаться господствующей, типичной или исключительной моделью. Как справедливо отметил венгерский историк Чаба Шашфи: “Приходится удивляться, как авторы обобщающих трудов, озаглавленных ‘история образования’, остаются глухи к проблеме взаимодействия школы и общества, социальной направленности образования и его последствий”.¹⁰ Какова была средняя продолжительность обучения молодых венгерских аристократов? По каким критериям аристократические семьи выбирали коллегий или университет? В какой мере молодые аристократы (или их родители) интересовались формами, содержанием, функциями и целями образования? Как воспитание в родительском доме соотносилось с образованием в учебном заведении? Что отличало образование, получаемое дворянством, в особенности аристократией, от образования для простолюдинов? Означало ли это больший комфорт, возможность иметь при себе гофмейстера и деньги на карманные расходы? Идет ли речь о праве нерегулярного посещения занятий и страстном увлечении верховой ездой и фехтованием? Или же, не в последнюю очередь, дело в понимании того, что образование и знание этикета рано или поздно пригодятся на государственной службе, при дворе, в общении с представителями своего сословия и для более грамотного воспитания собственного потомства? В данной статье предпринята попытка восстановить историю обучения одного венгерского аристократа в контексте культурной политики венского двора и усилий дворянства сделать образование социально отличным и превосходным по форме.

Граф Йозеф Каройи родился в семье, которая сыграла важную роль в истории Венгрии.¹¹ С 1662 г. бароны Каройи занимали (лишь с небольшими перерывами) должность фёйшпана¹² в отдаленном, но стратегически важном комитате Сатмар в восточной Венгрии (большая часть его территории, включая административную столицу Сату-Маре, находится ныне в Румынии). Прадед Йозефа, Шандор

¹⁰ Cs. Sasfi. Az oktatás társadalomtörténeti megközelítése: négy dunántúli nemesifjú kiművelése a reformkorban // *Korai* 3/4 (2001) 20–52.

¹¹ G. Éble. *A nagykárolyi gróf Károlyi család leszármazása a leányági ivadékok feltüntetésével* (Budapest 1913).

¹² Фёйшпан (по-венгерски *főispán*, на латыни *supremus comes*, по-немецки *Obergespan*) – выборный или наследственный глава администрации комитата (основной административно-территориальной единицы Венгрии). Иногда не вполне точно переводится на русский язык как “губернатор”.

Каройи (1669–1743), в годы войны за независимость 1703–1711 гг. был генералом в армии мятежного князя Ференца II Ракоци (1676–1735), но в конце концов перешел на сторону Габсбургов и стал инициатором соглашения с династией, известного как Сатмарский мир 1711 г. Венгерские сословия тогда отказались от вооруженной борьбы и требования полной независимости королевства; Габсбурги, в свою очередь, прекратили практику жесткой, порой насильственной инкорпорации Венгрии в свои наследственные владения.¹³ В том же году Каройи был дарован графский титул. В 1723 г. он был назначен тайным советником, в 1741 г. Мария Терезия, признав его вклад в победы австрийского оружия, вручила старому графу фельдмаршальский жезл.

Отец Йожефа, Антал (1732–1791), унаследовал семейное богатство, влияние и позиции в Вене. Ему едва исполнилось 9 лет, когда в Прессбурге (в венгерской традиции – Пожонь, ныне Братислава в Словакии) он был представлен императрице Марии Терезии по случаю предстоящего Государственного собрания. В письме к отцу Ференцу Каройи (1705–1758) мальчик рассказывал: “Июля 3-го дня я имел счастье лицезреть ее величество королеву... и привлечь ее высочайшую благосклонность не только к себе, но и к нашей выдающейся семье, а прежде всего – к вашему превосходительству”.¹⁴ В самом деле, благосклонность Марии Терезии сыграла немалую роль в его будущей карьере. В 19 лет Антал Каройи получил камергерский ключ. К тому времени он был уже майором в кавалерийском полку, которым владел его отец.¹⁵ После смерти Ференца Каройи в 1758 г. Антал унаследовал должность фёйшпана комитата Сатмар. Военная служба в годы Семилетней войны (1756–1763) принесла в 1759 г. молодому полковнику боевой орден Марии Терезии. В возрасте 28 лет Антал (по стопам отца) стал ассессором в Септемвиральном суде. В 31 год генерал Каройи владел пехотным полком. Спустя два года он получил должность тайного советника. В 1775 г. граф Каройи занял придворный пост верховного королевского стольника, имевший большое символическое значение. Когда в конце 70-х гг. двор подбирал кандидатов для руководства вновь созданными в Венгрии школьными округами, Анталу Каройи вверили два из девяти округов. Одним из последних назначений стал пост капитана венгерских лейб-гвардейцев

¹³ Á. Kovács. Károlyi Sándor a magyar történetírásban // *Politikai gondolkodás – műveltségi áramlatok. Tanulmányok Irinyi Károly professzor születésének 60. évfordulója tiszteletére*. Szerk. I. Rácz (Debrecen 1992) 59–71.

¹⁴ MOL P 398, № 32706. Письмо А. Каройи к Ф. Каройи. 2.VIII.1741 г.

¹⁵ В Венгрии раннего Нового времени многие аристократы на собственные средства снаряжали и содержали кавалерийские и пехотные полки, которые носили их имя.

в 1787 г. В знак милостивого признания многолетней верной, усердной службы престарелому, больному Каройи в 1790 г. вручили орден Золотого Руна.

Современные историки считают Антала Каройи человеком средних способностей и фигурой, не обладавшей большим политическим влиянием.¹⁶ Между тем, благодаря своей разнообразной деятельности, он был не только заботливым патроном своей многочисленной клиентелы,¹⁷ не ограничивавшейся мелкими дворянами и чиновниками во вверенном ему комитате, но и влиятельной фигурой при венском дворе. Как владелец пехотного полка он имел возможность помогать честолюбивым молодым дворянам начать военную карьеру. Каройи, щедрый меценат ордена пиаристов, став позднее директором королевских школьных округов, был в состоянии материально и морально поддерживать родителей, стремившихся дать своим детям достойное образование. Как капитан венгерской лейб-гвардии он отвечал за отбор молодых провинциальных дворян, отправлявшихся служить при венском дворе. Можно утверждать: граф понимал, что в основе любой успешной карьеры лежит приличествующее образование.

По мере роста состояния и влияния семьи Каройи менялось и понимание целей и задач образования. Представитель “старой гвардии” Шандор Каройи не владел немецким, но хотел, чтобы его дети в совершенстве овладели иностранными языками и изучили науки, необходимые благородным господам.¹⁸ Впрочем, его сын Ференц так и не получил систематического образования. Его внук Антал учился в иезуитском коллегиуме в Трнаве (венгерское название этого ныне словацкого города – Надьсомбат), где давали лучшее в королевстве образование для католической молодежи. В письме к отцу мальчик писал: “Следуя вашему отцовскому наставлению, я обещаю – как в вопросах веры, так и в науках и искусствах – никогда не огорчать моего великодушного батюшку и служить зеркалом и нравственным примером всем окружающим”.¹⁹ Последним штрихом в образовании Антала стал 1750/51 учебный год в Венском университете.²⁰ Обществен-

¹⁶ J. Pál. Karrier a “tudatlanság földén”. Egy főúri kliens a 18. század közepén Kelet-Magyarországon // *Századok* 141 (2007): 6, 1415.

¹⁷ О клиентах Антала Каройи из мелко-дворянского рода Клобушицких см.: О. В. Хаванова. *Заслуги отцов и таланты сыновей: венгерские дворяне в учебных заведениях монархии Габсбургов, 1746–1784* (СПб. 2006) 353–366.

¹⁸ I. Berkeszi. *A gróf Haller fiuk iskoláztatása a XVIII. század első felében* (Budapest 1883) 12–13.

¹⁹ MOL P 398, № 32702, Письмо А. Каройи к Ф. Каройи, 26.III.1741 г.

²⁰ J. M. Kiss. *Magyarországi diákok a bécsi egyetemen, 1715–1789* (Budapest 2000) 52.

ное положение и кругозор графа Каройи позволили так организовать воспитание и обучение его единственного сына Йожефа, чтобы знания и навыки, необходимые для первых лиц государства, соответствовали нормам поведения образцового дворянина и основывались на гордости за свою семью и отечество.

Образование маленького Йожефа (или Пепи, как его называли родители) началось в семье под руководством частных учителей. Роль гофмейстеров в аристократических домах трудно переоценить. Живя в семье под надзором и контролем родителей, сопровождая ребенка в коллегии, университет или *grand tour*, они обладали достаточными знаниями, чтобы помогать справляться с учебными планами, педагогической компетентностью, чтобы воспитать морально зрелого индивида, и, что немаловажно, человечностью, чтобы окружить своего питомца любовью и заботой, которой ему могло не хватать.²¹ Члены учительствующих монашеских орденов, иезуиты и пиаристы, благодаря своим педагогическим навыкам были в числе самых востребованных на этих должностях.

Первым наставником графа Пепи был пиарист Агоштон Казмер (†1776), о котором известно крайне мало.²² По всей вероятности, он обучал мальчика дома, подготавливая к поступлению в один из пиаристских коллегиев. Необычным свидетельством этого учебного процесса стала брошюра, опубликованная в 1776 г. в Вене. В ней перечислены вопросы из различных областей знания, ответы на которые должен был знать восьмилетний Йожеф: Закон Божий, библейская история, хронология, латинский язык, география, политическая система Венгрии (*consuetudines patriae*).²³ В ту эпоху, не знавшую обязательных аттестатов и дипломов об окончании учебного заведения, не было иной возможности декларировать свои успехи в учебе. Родители-аристократы, следуя подобной практике, заявляли обществу: их ребенок получает образование, которое со временем позволит занять в обществе место, предназначенное ему по праву рождения.²⁴

²¹ Ср.: E. Garms-Cornides. Hofmeister auf Grand Tour // R. Babel, W. Paravicini (Hgg.). *Grand Tour: Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*. (Ostfildern 2005) 255–274.

²² В семейном архиве Каройи сохранилось лишь два коротких письма от А. Казмера. См.: MOL P 398, № 37840, Письмо А. Казмера к А. Каройи, 9.V.1775 г.; № 37841, Письмо А. Казмера к А. Каройи, *sine dato*.

²³ *Ausgemachte Fragen aus jenen Wissenschaften, welche Graf József Károlyi von Nagy Károly im 8ten Jahre seines Alters erlernt hat* (Wien 1776).

²⁴ Первый экзамен в Ваце (1777 г.) был отмечен публикацией сходной брошюры. Ср.: *Ausgemachte Fragen aus jenen Wissenschaften, welche Graf Joseph Károlyi von Nagy Károly im 9ten Jahre seines Alters erlernt hat* (Waitzen 1777).

После скоропостижной кончины Казмера пришлось подыскивать для Пепи нового воспитателя. Глава венгерских пиаристов Жигмонд Орос писал Каройи летом 1776 г.: “Я считаю своим первейшим долгом подобрать для вас нового наставника, который придется по душе вашим светлостям не только своей кротостью, порядочным поведением, приличествующим монаху, но и тем, что будет неустанно заботиться о графе Пепи и, наряду с этой заботой, даст ему наставление в надлежащих дисциплинах”.²⁵ Выбор пал на капеллана Винце Ласло Хенеи, профессора математики в вацком Терезианском коллегиуме, в том же году приступившего к своим обязанностям.

Об истории вацкого Терезианского коллегиума известно немного, а значение его несправедливо недооценивается. После Терезианского коллегиума, основанного в Вене в 1746 г. в качестве первой дворянской академии в монархии Габсбургов, этот дворянский коллегиум в венгерском городе на берегу Дуная, реформированный по венскому образцу кардиналом Кристофом Мигацци, стал в 1767 г. второй привилегированной школой, которой позволили носить имя императрицы.²⁶ Как и в большинстве учебных заведений монархии Габсбургов, в вацком Терезиануме действовала система стипендий для воспитанников, чьи родители не были в состоянии оплатить образование своих сыновей. Дети обедневших дворян, зачисленные в коллегиум из филантропических соображений, обучались вместе с сыновьями заслуженных королевских чиновников и аристократов.

Родовое имя Каройи давало Пепи очевидные преимущества, но и высоко поднимало планку требований. Его отец делал ордену щедрые пожертвования, дарил дорогостоящее оборудование для физико-математического кабинета, принимал профессоров у себя дома. Став директором школьного округа, граф будет изыскивать стипендии для протеже кардинала Мигацци. Как следствие, Пепи ждал необычно радужный прием и, при каждой возможности, знаки особого внимания. Юный граф делил спальню всего с одним соучеником (впоследствии, возможно, проживал один) и был окружен заботой своего наставника и слуг. Куратор коллегиума кардинал Мигацци принимал мальчика в своей епископской резиденции, именовавшейся Мигаццибург, приглашал отзавтракать, присутствовал у него на экзаменах. Хенеи описал, как кардинал наблюдал за игрой Йозефа в школьном спектакле: “Хорошо, граф Каройи, очень хорошо, просто замечательно!”²⁷ Маленький Пепи ласково называл кардинала “мой вице-папа”.²⁸ В одном

²⁵ MOL P 398, № 54150. Письмо Ж. Ороса к А. Каройи, 22.VI.1776 г.

²⁶ J. Kisparti. *A Váci Theresianum története* (Budapest 1913).

²⁷ MOL P 398, № 26942. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 1.VI.1778 г.

²⁸ *Ibid.* № 35044. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 17.XI.1777 г.

из писем епископ восклицал: “Пусть Господь даст тебе долгую жизнь, остальное ты найдешь в примерах, которые тебе подают дома, в [этом] славном заведении и в глубине своего замечательного сердца”.²⁹

В то же время, впервые надолго покинув отчий дом и нежно любящих родителей, Йозеф чувствовал себя одиноко и неуверенно. Немецкий историк Хайко Дросте справедливо отмечает, что в раннее Новое время письма были способом сделать физически отсутствовавшего адресата присутствующим символически.³⁰ В мае 1780 г. мальчик признавался отцу: “Я не могу быть счастлив, пока не поцелую руки вашей светлости, обнять же Вас я могу лишь в моих мыслях”.³¹ Маленький граф, по-видимому, испытывал чувство неловкости от того, что был сыном мецената коллегиума и любимцем кардинала. В письме к отцу он признавался: “Я слишком хорошо знаю, что всем, что у меня есть, я обязан отеческой заботе вашего сиятельства и по этой причине я должен стараться доставить вам подлинное удовольствие и удовлетворение”.³²

Гофмейстер регулярно сообщал родителям о блестящих ответах их сына на экзаменах, его прилежании и желании учиться. Через полгода учебы в Ваце отец Хенеи докладывал: “По чистописанию только Антал Алмаши [сын генерала Игнаца Алмаши, служившего в полку Каройи. – О. Х.] может потягаться с нашим графом за первенство, другие же – ни в ответах, ни на письме – не могут к нему даже приблизиться.”³³ Впрочем, гарантией достоверности этого и подобных утверждений может служить лишь желание пиаристов поддерживать свою репутацию блестящих педагогов, предъявляющих строгие требования ко всем ученикам, будь то обедневшие дворяне или светлейшие графы.

Всего Йозеф провел в Ваце семь лет, пройдя полный курс обучения: три класса грамматики, два года в классе *humaniora* (поэтика и риторика) и два года в классе философии. С первых месяцев акцент делался на умение читать и писать на латыни: помимо значительной роли, которую латынь (государственный, “конституционный” язык королевства) играла в политической жизни Венгрии раннего Нового времени, от аристократии этой эпохи ожидалось серьезное знакомство с античной литературой. Принадлежа к господствующему сословию, аристократы с самых ранних лет стремились и мыслить, и вести себя

²⁹ *Ibid.* № 47702. Письмо К. Мигацци к Й. Каройи. 27.XII.1778 г.

³⁰ H. Droste. Briefe als Medium symbolischer Kommunikation // M. Füssel, Th. Weller (Hgg.). *Ordnung und Distinktion: Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft* (Münster 2005) 245.

³¹ MOL P 398, № 35050. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 15.XI.1780 г.

³² *Ibid.* № 35077. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 26.V.1783 г.

³³ *Ibid.* № 26935. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 22.I.1778 г.

самым совершенным образом. Начиная со Средневековья, древние греки и римляне служили высокими нравственными и политическими примерами для подражания.³⁴ Излюбленным автором во всех уголках Европы раннего Нового времени был Корнелий Непот, чьи сочинения считались наиболее подходящими и для овладения латинской грамматикой, и для знакомства с доблестями античных героев.³⁵ Цезарь, Цицерон, Тит Ливий и Сенека также входили в круг обязательных для изучения авторов.³⁶

В вацком Терезиануме большое внимание уделялось преподаванию современных европейских языков. Йозеф делал успехи в немецком, французском, итальянском. Учителя направляли отцу черновики писем с грамматическими и стилистическими поправками,³⁷ чтобы показать успехи и (пока еще) неизбежные ошибки. В последние месяцы пребывания молодого человека в коллегиуме Хенеи писал: “Три последних дня маленький граф с особой радостью и прилежанием посвятил написанию писем: он без всякой помощи сочинил их двенадцать, учитель французского лишь немного подправил в них правописание; в остальном же они составлены лично маленьким графом”.³⁸

В письмах мальчика и его гофмейстера также упоминаются математика и физика, география и архитектура, философия и история. Занятия начинались рано утром и продолжались с короткими перерывами на еду и отдых до позднего вечера. С каждым новым учебным годом вопросы на диспутах и экзаменах становились все более сложными: силы гравитации, инерции и земного притяжения; природа и происхождение человеческого разума; свобода и природа человеческой души; формы Божественного Провидения; доказательства космологической теории Лейбница и пр. Так, 23 июня 1783 г. гордый ученик написал: “Вчера сдал экзамен по космологии, имея долгий диспут с отцом Марцеллом о чудесах и совершенстве мира”.³⁹

Хотя в прошлом членов семьи Каройи – памятуя о компромиссе с династией Габсбургов, заключенном Шандором Каройи – часто рассматривали как предателей, эти “новички” в рядах венгерской аристократии, все еще остававшиеся чуждыми венской придворной среде,

³⁴ G. Walther. Adel und Antike. Zur politischen Bedeutung gelehrter Kultur für die Führungselite der Frühen Neuzeit // *Historische Zeitschrift* 266 (1998): 2, 359–386.

³⁵ G. Bockisch, J. Kłowski. *Cornelius Nepos – Attische Staatsmänner aus römischer Sicht: Themistokles, Alkibiades, Thrasybul* (Bamberg 2006) 7–9.

³⁶ Cp.: R. Bireley. *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700. A Reassessment of the Counter-Reformation* (London 1999) 128–132.

³⁷ Cp.: MOL P 398. № 35073. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 14.XI.1783 г.

³⁸ *Ibid.* № 27026. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 26.III.1784 г.

³⁹ *Ibid.* № 35081. Письмо Й. Каройи и А. Каройи. 23.VI.1783 г.

были в числе тех, кто в частной жизни говорил и предпочитал писать на венгерском языке. Родители Пепи обращали большое внимание как обучению мальчика европейским языкам, так и умению писать по-венгерски, знакомству с историей королевства, его географией и политической системой, а также воспитанию патриотических чувств. Чтобы доставить отцу удовольствие, мальчик усердно переводил Корнелия Непота на венгерский язык и “с удовольствием и по собственной инициативе” читал сочинение “О происхождении венгров” современного ему историка Дёрдя Праи.⁴⁰

Распорядок дня Пепи, как его описал гофмейстер в 1784 г., включал занятия музыкой и верховой ездой.⁴¹ Последнее заслуживает особого упоминания, поскольку молодой венгерский дворянин, сын, внук и правнук армейских генералов, был обязан крепко держаться в седле. Судя по письмам, маленький граф к девяти годам овладел навыками верховой езды. В тринадцать лет у Йожефа было несколько своих лошадей, которых он держал в конюшне кардинала Мигацци. Даже клирик Хенеи, обычно писавший эмоционально сдержанные, рассудительные письма на латыни, перешел на венгерский язык, чтобы в подробном письме воздать должное достоинствам породистого трансильванского жеребца,⁴² очередного подарка Антала Каройи сыну.

Если родителей заботило что-то больше, чем успехи сына в учебе, это было, несомненно, его здоровье. Страдал ли мальчик от желудочных колик, катара дыхательных путей, удаляли ему зуб или обнаруживали у него опухоль в паху, похожую на грыжу,⁴³ всякий раз с ним были верный наставник и сведущий школьный доктор. Их детальные отчеты должны были успокоить родителей и заверить в том, что Пепи ничего не угрожает: “Сначала у маленького графа поднялась температура, он дремал, а просыпаясь, жаловался на слабость, головокружение и головную боль; в пятницу он попробовал что-то есть, но аппетита не было; в 9 часов вечера он принял антиспазматический порошок и травяной отвар, но это вызвало тошноту... Вчера же он весь день читал, жара у него не было, он выглядел лучше, чем накануне, головокружения и головная боль прошли”.⁴⁴ Писем от Йожефа, в которых бы он описывал именно этот эпизод, не сохранилось. Но о подобном недомогании, случившемся несколькими годами позже, граф написал такими словами: “До 15-го сего месяца мог похвастаться добрым здоровьем, но в тот день произошли изменения в моем состоянии, когда

⁴⁰ *Ibid.* № 27007. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 9.VI.1783 г.

⁴¹ *Ibid.* № 27016. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 9.XI.1783 г.

⁴² *Ibid.* № 27010. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 30.VI.1783 г.

⁴³ *Ibid.* № 33. Письмо Абдона к А. Каройи. 30.IV.1781 г.

⁴⁴ *Ibid.* № 27000. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 25.IV.1783 г.

меня одолела какая-то, впрочем, несерьезная, напасть с болями в горле и кашлем. Но, слава Богу, я уже в полном порядке”.⁴⁵

В Ваце не преподавали юриспруденцию, поэтому было решено, что изучать право Пепи поедет в Вену. В июле 1785 г. Йозеф в сопровождении гофмейстера прибыл в имперскую столицу. Юноша проводил время, главным образом, в манеже для верховой езды. Тем временем гофмейстер усердно посещал университетские лекции, чтобы составить свое представление о профессорах права, их ораторских способностях, осведомленности в юриспруденции и, что немаловажно, в знании христианского вероучения. Право графу Йозефу преподавал молодой профессор Франц Антон Цейллер (1751–1828) – будущий автор австрийского Гражданского кодекса;⁴⁶ всеобщую историю читал профессор Леопольд Плех. Аббат Бруматти давал графу уроки итальянского языка.⁴⁷ Этот чисто академический учебный план уравнивали музыка и верховая езда

Трудно сказать, как долго продолжалась учеба Йозефа в Вене. Последнее письмо его наставника датировано 27 января 1786 г. Известно, что с 20 августа по 25 сентября 1787 г. молодой граф путешествовал по Чехии, Саксонии и Моравии в обществе Хенеи и двух слуг. Свои наблюдения и впечатления он обобщил в дневнике, посвященном отцу.⁴⁸ В отличие от классического *grand tour*, который предполагал более длительное пребывание при иноземных дворах и (пусть несистематическое) посещение иностранных университетов,⁴⁹ эту поездку можно назвать скорее *petit tour*. Основными остановками на его пути стали Прага, Дрезден, Оломоуц и Брно. Как во всех подобных путешествиях с дидактическими целями, оно, с одной стороны, предполагало знакомство с природой, промышленностью и сельским хозяйством, фортификационными сооружениями, университетами, библиотеками и музеями, с другой – социализацию в аристократической среде. Ревностный католик, Йозеф посещал мессы в соборе св. Вита в Праге, протестантской кирхе в Дрездене, францисканской церкви в Брно, любовался сокровищами Дрезденской картинной галереи. Любящий сын, молодой граф побывал на поле, где во время Семилетней войны его отец сражался за Габсбургский дом и был ранен. Не забывая о необходимости получения практических знаний, юноша

⁴⁵ *Ibid.* № 35088. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 24.IV.1780 г.

⁴⁶ *Ibid.* № 27041. Письмо В. Хенеи к А. Каройи. 27.VII.1785 г.

⁴⁷ *Ibid.* № 35095. Письмо Й. Каройи к А. Каройи. 17.VII.1785 г.

⁴⁸ MOL P 1503. Károlyi család levéltára. Károlyi Antal. 1. cs. Tagebuch meiner im Jahre 1787 nach Böhmen und Sachsen unternommener Reise.

⁴⁹ Ср.: G. Heiss. Bildungs- und Reiseziele österreichischer Adelige in der Frühen Neuzeit // *Grand Tour* (прим. 21) 217–235.

посетил деревню Херрхут, где действовали фабрики, организованные Моравскими братьями.

К 1788 г. обучение Йозефа Каройи было завершено. Подобно многим своим ровесникам,⁵⁰ он поступил на королевскую службу: в 1790 г. получил должность письмоводителя, в 1791 г. был повышен до секретаря в Венгерском королевском наместническом совете (проброде правительства). После смерти отца в 1791 г. Йозеф стал главой семьи. Он унаследовал должность фёйшпана комитата Сатмар; примерно в то же время ему был пожалован золотой камергерский ключ. Оценка роли Йозефа Каройи в политической и интеллектуальной жизни первых лет правления императора Франца II (1792–1835) выходит за рамки данной статьи и требует привлечения дополнительного материала. Например, необходимо проверить гипотезу венгерского историка Эвы Балаж, что Каройи принадлежал к неформальному кругу прогрессивно мыслящих чиновников.⁵¹ Только безвременная гибель Йозефа на дуэли в 1803 г. положила конец его многообещающей карьере.

В траурной речи 23 мая 1803 г. калочайский каноник Петер Клобушицки вопрошал: “Что я могу сказать о его образовании? Был ли другой аристократический дом в нашем Отечестве, где родители воспитывали бы потомство с большей энергией и затратами, чем родители нашего дорогого Йозефа?”⁵² Не грешил ли он против истины? Нет сомнений, что граф Антал Каройи считал образование как суммой знаний, так и своего рода социализацией, непременным условием взросления венгерского аристократа. Он сделал все возможное, чтобы придать образованию черты исключительности и смягчить созданием душевной атмосферы. Заботливый отец планомерно готовил сына к тому, чтобы тот занял подобающее место в рядах венгерской аристократии и при дворе. Ему удалось примирить гордость за принадлежность к венгерской нации с верностью Габсбургскому дому. Это образование было далеко не самым блестящим в монархии Габсбургов, но, вне всяких сомнений, носило аристократический характер.

О. В. Хаванова

Институт славяноведения РАН

⁵⁰ Gy. Ember. *A M. Kir. Helytartótanács ügyintézésének története, 1724–1848* (Budapest 1940).

⁵¹ É. Balázs. *Berzeviczy Gergely – a reformpolitikus (1763–1795)* (Budapest 1967) 205.

⁵² P. Klobusiczky. *Halottas beszéd* (Bécs 1803) 8.

In der frühen Neuzeit erzeugte die europäische Aristokratie ein spezifisches Bildungsideal, in dem die Erwerbung der notwendigen Kenntnisse und Kompetenzen mit der Übermittlung des für Nicht-Adelige schwer zu imitierenden Benehmens kombiniert wurde. Der Aufsatz handelt von dem Erziehungskonzept, das einer der einflussreichsten ungarischen Aristokraten Anton Graf von Károlyi für seinen einzigen Sohn Josef verfasst hatte. Der Junge lernte zu Hause, im Theresianischen Kollegium zu Waitzen (Vác in Ungarn) und an der Wiener Universität und unternahm eine in- und eine ausländische Erziehungsreise nach Oberungarn und nach Böhmen, Mähren und Sachsen. Anton Graf Károlyi bereitete seinen Sohn stufenweise darauf vor, einen hervorragenden Platz in der ungarischen Aristokratie sowie unter den Eliten der Habsburgermonarchie einzunehmen. Seine Ausbildung war wahrscheinlich nicht die exklusivste in der Monarchie, aber zweifelsohne hatte sie einen aristokratischen Charakter. Nur der vorzeitige Tod Josefs im Duell hinderte ihn, einer der führenden Politiker Ungarns zu werden.

VON ALTENBURG BIS ZEULENRODA: THÜRINGEN IM HERBST 1989

I

*O Thüringen, bei deines Namens Klang
Ist's mir, als hört' ich Weltenstimmen tönen!
Das Land, wo Luther sprach und Goethe sang,
Die Heimat ist's des Herrlichen und Schönen.*

Dieses kleine Gedicht des dänischen Dichters Hans Christian Andersen befindet sich heute im Goethe- und Schiller-Archiv zu Weimar. Es drückt – auch durch die bloße Tatsache seiner Existenz als Werk eines Nichtdeutschen – das aus, was eine der Eigenschaften dieses Landes ausmacht, das zu Recht das "Grüne Herz Deutschlands" genannt wird: die Weltbedeutung, die aus der Enge der regionalen Verwurzelung entspringt.

Das war nicht nur zu Zeiten Luthers, Goethes und Andersens so. Auch im Herbst 1989 fanden auch in Thüringen Ereignisse statt, die durch ihre maßgebliche Rolle bei der gegen die kommunistische Herrschaft in der DDR gerichteten Revolution Weltbedeutung erlangten und die gleichzeitig durch örtliche Bedingungen geprägt sind. Einige dieser Vorgänge konnte ich in meinem Buch schildern, das anlässlich des zwanzigsten Jahrestages des Ausbruchs dieser Revolution erschienen war;¹ diese Schilderungen liegen auch diesem Aufsatz zugrunde, ich verweise im einzelnen aber kaum noch ausdrücklich auf sie: Da nämlich in den Jahren 2009 und 2010 an vielen Orten des Teiles Deutschlands, der vorübergehend die DDR bildete, durch Ausstellungen und Publikationen der zwanzig Jahre zurückliegenden Ereignisse² gedacht wurde, haben inzwischen unsere Kenntnisse so sehr

¹ W. Schuller, *Die deutsche Revolution 1989* (Berlin 2009). Weitere Gesamtdarstellungen: E. Neubert, *Unsere Revolution. Die Geschichte der Jahre 1989/90* (München 2008); I.-S. Kowalczyk, *Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR* (München 2009). In den folgenden Fußnoten führe ich aus Raumgründen all die Literatur nicht mehr an, die in diesen drei Büchern genannt ist.

² Zusammenfassende Arbeiten: H. Hoffmeister, M. Hempel, *Die Wende in Thüringen. Ein Rückblick* (Arnstadt und Weimar 2000) (mir jetzt erst bekanntgeworden); Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (Hg.), *1989–2009, Gesegnete Unruhe. Kampagne 20 Jahre friedliche Revolution. Arbeitsmaterial* (Eisenach 2009); Landesbeauftragte des Freistaats Thüringen für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der

zugenommen, dass die Fülle der Neuerscheinungen für den hier gegebenen Zweck mehr als hinreichend ist.³

Ich beschränke mich wegen der Fülle der Ereignisse auf Thüringen, die auch in dieser Beschränkung nur sehr knapp und exemplarisch wiedergegeben werden können, zum anderen aber auch deshalb, weil Thüringen diejenige deutsche Landschaft ist, deren politische und kulturelle Geschichte in besonderer Weise Deutschland selbst verkörpert. Als einigermaßen

ehemaligen DDR (Hg.), *Thüringen in der Revolution des Herbstes '89* (Erfurt 2009); M. Moritz, H. Moritz, *Ein besonderes Jahr: Thüringen: Mai 1989 / Mai 1990* (Erfurt 2009); Thüringer Landtag (Hg.), *Die "Runden Tische" der Bezirke Erfurt, Gera und Suhl als vorparlamentarische Gremien im Prozess der Friedlichen Revolution 1989/1990* (Weimar 2009); H. Best, H. Mestrup (Hgg.), *Die Ersten und die Zweiten Sekretäre der SED. Machtstrukturen und Herrschaftspraxis in den thüringischen Bezirken der DDR* (Weimar – Jena 2003).

³ Es handelt sich um die – manchmal mir erst jetzt bekannt gewordenen – Einzelpublikationen, die ich alphabetisch nach Orten geordnet hier anführe (und so auch zitiere): Altenburg 1 und 2: Evangelisch-Lutherische Kirchengemeinde Altenburg, Stadt Altenburg (Hgg.), *Begleitheft [1] und Abschlussdokumentation [2] 20 Jahre friedliche Revolution" in Altenburg* (Altenburg 2009); Eichsfeld 1: Stadt Duderstadt (Hg.), *Die Grenze mitten im Eichsfeld. Leid – Hoffnung – Freude* (Göttingen 1991); Eichsfeld 2: Grenzlandmuseum Eichsfeld (Hg.), *Grenze – mitten in Deutschland* (Heiligenstadt 2002); Eisenach: H. Müller-Enbergs, *Die Kreisdienststelle Eisenach und ihr inoffizielles Netz* (Erfurt 2010); Gotha 1: E. Hoffmann (Hg.), *Niemand konnte sie auslöschen. Die friedliche Revolution im Herbst 1989 in Gotha* (Gotha 2001); Gotha 2: M. Wenzel, *Wendezeiten. Gotha* (Erfurt 2009); Ilmenau: *geheimrat: Das Magazin für den Ilm-Kreis*, Nr. 30. November 1999; Jena: Stadtmuseum Jena / Geschichtswerkstatt Jena / Landesbeauftragte MfS-Unterlagen (Hgg.), *Die Friedliche Revolution in Jena. Gesichter des Herbstes 1989* (Jena 2010); Meiningen: H. Strohbusch, *Das Licht kam aus der Kirche. Die Wende in Meiningen 1989-1990* (Meiningen 2009); Mühlhausen 1: R. Rödel, *Mühlhausen 1989 – 15 Jahre danach. "Damit nicht vergessen wird"* (Mühlhausen 2004); Mühlhausen 2: R. Vetter, *Mühlhausen 1989–1990. "Damit nicht vergessen wird" II* (Mühlhausen 2009); Neustadt an der Orla: J. Schönfelder, *Kirche, Kerzen, Kommunisten. Die demokratische Revolution in Neustadt an der Orla 1989/90* (Weimar und Jena 2005); Rudolstadt: K. Christ, H. Franz, D. Offhauf, *Hoffnung beginnt mit der Erinnerung. Rudolstadt im Herbst 1989* (Rudolstadt 2009); Schmalkalden 1: K. Wagner, *Aufbruch im Advent* (Schmalkalden 2009) (DVD); Schmalkalden 2: U. Wagner, *Herbstblätter 89. Fragmente einer Revolution* (Schmalkalden 2009); Sondershausen: S. Bräunicke u. v. a., *Die friedliche Revolution in Sondershausen* (Erfurt 2009); Sonneberg: J. Reich, *Kirche, Kerzen, Klassenkampf. Erinnerungen und protokollarische Notizen aus der Wendezeit im Raum Sonneberg (Thüringen) und Neustadt bei Coburg (Bayern)* (Sonneberg o. J. [nach 1996]); Stadtroda: U. Hartmann (Zusammenstellung), *Die Friedliche Revolution (Wende) in Stadtroda* (Stadtroda 2010); Suhl: D. Weißbrodt, *Die Friedliche Revolution 1989/90 in Suhl* (Suhl 2009); Weimar: C. Victor, *Oktoberfrühling. Die Wende in Weimar* (Weimar 2009); Zeulenroda: Kulturförderverein Dreieinigkeitskirche e. V. und Evangelische Kirchengemeinde Zeulenroda (Hgg.), *20 Jahre friedliche Revolution. 20 Erinnerungen* (Zeulenroda – Triebes 2010).

einheitliches politisches Gebilde existiert es erst seit dem Ende des Ersten Weltkrieges, vorher war es der Inbegriff der deutschen Kleinstaaterei. Jeder dieser Staaten war nach Kräften bestrebt, politische Eigenständigkeit und kulturelles Schöpfungstum zu verkörpern. Daher ist Thüringen das Land, das die größte Dichte von fürstlichen Residenzen aufzuweisen hat, an deren Höfen Musik, Theater und bildende Kunst blühten; aber Thüringen zeigt sich auch in der kaum zählbare Fülle der großen und kleinen verwinkelten Städte mit ihren Marktplätzen und Kirchen, in denen die Künste gepflegt wurden. Sämtliche der im folgenden genannten und oft nahezu unbekannten Städte und Städtchen sind geschichtsträchtig in der unterschiedlichsten Weise – es muß hier bei diesem einmaligen Hinweis bleiben.

Ich hoffe, es freut meinen Deutschland so sehr verbundenen Freund Alexander Gavrilo, zu seinem 70. Geburtstag diese erste aus der neuesten Literatur gewonnene zusammenfassende Darstellung dargebracht zu bekommen.

II

1. Phase Vorbereitung

Wie in der gesamten DDR hatte sich die Herbstrevolution auch in Thüringen schon seit vielen Jahren vorbereitet, jedoch verfälscht diese teleologische Betrachtungsweise den Blick auf das Geschehen. Wenn jemals eine historische Entwicklung offen war, dann waren es diese langen Jahre etwa seit der Konferenz von Helsinki von 1975 mit ihren zunächst nur auf dem Papier stehenden Garantien der Menschenrechte, es hätte natürlich alles ganz anders ausgehen können. Dennoch erfaßte eine allmählich immer mehr zunehmende Unruhe das gesamte kommunistische Herrschaftsgebiet, und als 1985 der neue Generalsekretär der sowjetischen Partei, Michail S. Gorbatschow, zu der Erkenntnis gekommen war, daß die UdSSR mit den bisherigen Methoden nicht werde überleben können, steigerte sich das Tempo der Entwicklung weiter, aber natürlich immer noch nicht zielgerichtet auf das, was dann ab 1989 geschah.

Immerhin nahmen, auch in Thüringen, die Friedensaktivitäten unter dem Dach der evangelischen Kirche allmählich zu, Umweltgruppen gegen die im Sozialismus besonders rücksichtslose und gefährliche aber nach Möglichkeit geheimgehaltene Zerstörung der natürlichen Umwelt bildeten sich, Widerstand gegen den Verfall und den Abriß der alten Stadtkerne regte sich, aber all das geschah in kleinem Maßstab ohne größere Resonanz in der Bevölkerung und unter scharfer Beobachtung durch die DDR-Staatssicherheit. Das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) hatte sich seit dem Helsinki-Prozess und wegen des auch durch Helsinki ermöglichten westlichen Medieninteresses immer mehr auf die vorbeugende Bekämpfung der Opposition verlegt, obgleich weiterhin durchaus auch offen zugegriffen

wurde. Alles in allem glaubte das MfS aber doch, gelegentliche öffentliche Proteste hinnehmen oder ersticken zu können.

Die Kommunalwahlen vom 7. Mai 1989 in der DDR stellten das erste unmittelbar politische Ereignis dar, das im ganzen Land Proteste auslöste. Zum einen stieß auf mehr Unmut als in den vergangenen vier Jahrzehnten die Tatsache, daß es sich mangels konkurrierender Wahlvorschläge um keine Wahl handelte, sondern nur um die offen abzugebende Zustimmung zu vorgegebenen Personenlisten. Selbst in der Sowjetunion – von Polen ganz abgesehen – gab es jetzt die Möglichkeit, geheim unter mehreren Kandidaten auszuwählen; das durch das westliche Fernsehen vermittelte Bild eines KP-Generalsekretärs, der freundlich lächelnd eine Wahlkabine verließ, hatte verheerende Wirkung. Daher war es nicht ohne List, wenn aus oppositionellen Kreisen zwar die Sowjetunion als Vorbild gepriesen, aber gerade hinsichtlich der Wahlen etwas ganz anderes, sozusagen Konterrevolutionäres darunter verstanden wurde. Die Bezirksverwaltung Erfurt des MfS berichtete demgemäß beunruhigt nach oben, es müsse „eingeschätzt werden, daß zur diesjährigen Kommunalwahl das Wahlverhalten der Bürger geprägt wurde [...] insbesondere durch den Wahlmodus in der SU.“⁴ Das offizielle Wahlgesetz schrieb zwar die öffentliche Stimmenauszählung vor, aber wie bisher hatte der sozialistische Staat es für selbstverständlich gehalten, dass das niemand wagen würde. Groß war daher die Überraschung und wohl auch die gelinde Verwirrung, als in der ganzen DDR plötzlich oppositionell Gesinnte an der Auszählung teilnahmen. Auf diese Weise wurde durchgängig festgestellt, dass weder die Wahlbeteiligung noch die Ja-Stimmen die üblichen und auch diesmal unwahrhaftig verkündeten 99 % erreichten: In Altenburg etwa lag die Beteiligung bei 89,5 %, ⁵ und Hochrechnungen für Suhl ergaben an Nein-Stimmen zwischen 7 und 16 %. ⁶ Unter den Diktaturbedingungen waren das schon fast revolutionäre Zahlen, jedenfalls empfand das der sozialistische Staat so, sonst hätte er sie nicht verschwiegen.

Die blutige Unterdrückung der Demonstrationen auf dem Platz des Himmlichen Friedens in Peking und die ostentative Billigung dieser Gewaltanwendung durch Partei und Staat in der DDR riefen einerseits natürlich Angst hervor, gleichzeitig aber auch Empörung und von ihr getragene Überwindung der Angst: Überall in der DDR gab es Proteste, die offen mit der Nennung von Namen und Adressen und unterschrieben an staatliche und Parteiinstanzen gerichtet wurden; so auch in Thüringen.⁷ Den Protestierenden geschah kaum etwas, genauso wenig wie denen, die gegen

⁴ Gotha 1 (o. Anm. 3) 36.

⁵ Altenburg 2 (o. Anm. 3) 12.

⁶ Suhl (o. Anm. 3) 7.

⁷ Altenburg 2 (o. Anm. 3) 13; Jena (o. Anm. 3) 35–38.

die Wahlfälschungen protestiert hatten. Das Regime hielt diese Bewegung für beherrschbar und hatte zudem allmählich größere und tiefgreifendere Sorgen: Das dauerhafteste Strukturmerkmal schon der Sowjetischen Besatzungszone und dann der DDR war die stetige Abwanderung nach Westdeutschland, die, da es verboten war, zumeist als Flucht vor sich ging. Schon zu Beginn der sechziger Jahre war sie zur Massenflucht geworden, die so stark war, daß die Diktatur die Menschen durch ausgeklügelte und schärfste Grenzbewachung einzusperren versuchte, am spektakulärsten durch die Mauer in Berlin, aber auch an den Außengrenzen der DDR und auf See.

Durch den Helsinki-Prozeß und die allgemeine politische Entwicklung im sozialistischen Lager – welch unfreiwillig charakteristische Bezeichnung! – begann der Druck der aus der DDR herausstrebenden Bevölkerung für das Regime existenzgefährdend zu werden. Zum einen wurden die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der DDR auch im Vergleich mit der Entwicklung außerhalb immer unerträglicher, und zum anderen stiegen die Chancen, über das Ausland in die Bundesrepublik zu kommen, immer weiter an. Insbesondere verminderte Ungarn im Zuge seiner bereits im Februar 1989 beschlossenen Abkehr vom Kommunismus seine Grenzbewachung Schritt für Schritt, so daß die Möglichkeiten, über Ungarn hinauszugelangen, immer mehr zunahmen und im Herbst in die Ausreisefreiheit mündeten. Die Angst vor staatlicher Repression in der DDR ging allmählich zurück, und immer mehr Menschen wagten es, offiziell einen Ausreiseantrag zu stellen. Diese Anträge konnten durchaus genehmigt werden, aber häufiger wurden sie abgelehnt oder überhaupt nicht beantwortet. Das vergrößerte den Unmut dieser sogenannten Ausreiser, die anfangen, sich zusammenzuschließen und kleinere Demonstrationen zu veranstalten. Zudem wagte man es in bisher noch nicht dagewesener Weise, auf den Ämtern seinen Zorn sehr deutlich auszudrücken. Die folgenden Äußerungen aus thüringischen Städten sind für die gesamte DDR charakteristisch.

In Meiningen stellte der Rat des Kreises fest: “Die Antragsteller untereinander pflegen enge Kontakte: sie machen sich Mut und stimmen Varianten ihres Vorgehens ab”.⁸ Als typische Äußerung einer aufgebrachten Antragstellerin wird ebenfalls aus Meiningen gemeldet: “Ich finde meinen Weg, verlassen Sie sich darauf und glauben Sie nicht, daß alle hier und viele andere mit mir so ruhig sind. Ihr müßt Euch alle in Acht nehmen, denn die, die lassen sich das nicht mehr bieten, was Ihr mit uns macht”.⁹ Das genehmigte oder ungenehmigte Ausreisen geriet zu einer Massenbewegung. Von Sondershausen heißt es: “Es verging kaum ein Tag, an dem man nicht

⁸ Meiningen (o. Anm. 3) 41.

⁹ Meiningen (o. Anm. 3) 45.

von jemand hörte, von Arbeitskollegen, Nachbarn, Freunden, ehemaligen Schulkameraden, die sich nach Westdeutschland abgesetzt hatten”.¹⁰ Die Zentrale in Berlin, das Politbüro, war der durchaus zutreffenden Ansicht, daß diese Bewegung den Staat allmählich ernsthaft gefährdete, war aber hilflos. Eine Mauer hatte man ja schon gebaut, und sie begann, ihre Wirkung zu verlieren. Die Aktionen der Ausreiser und ihre Sprechchöre “Wir wollen raus” wirkten ansteckend, und sei es nur dadurch, daß sie bei anderen Demonstranten Gegen-Sprechchöre “Wir bleiben hier” hervorriefen. Diese richteten sich zunächst unmittelbar nur gegen das Ausreisen, das als egoistisches Weglaufen interpretiert wurde, bald aber wendeten sie sich gegen das Regime und wurden zur Drohung. Jedenfalls: “Die Massenflucht von DDR-Bürgern wird zum entscheidenden Auslöser für die weitere Entwicklung im Herbst 1989”.¹¹

Ein weiterer Ursprung der revolutionären Ereignisse lag in den schon lange Jahre abgehaltenen Friedensgebeten, die allmählich einen unmittelbar politischen Charakter annahmen. Auch daran hatte die Ausreiserbewegung ihren Anteil, weil die evangelische Kirche diesen drangsalierten Menschen oftmals in verschiedener Weise als Helfer zur Verfügung stand, auch durch Andachten, aus denen sich dann die ersten Demonstrationen entwickelten, wenn die Ausreiser die Kirche verließen und zusammen durch die Stadt zogen; selbst wenn sie von der Polizei gehindert oder gar festgenommen – “zugeführt” – wurden, wirkte das allmählich nicht mehr einschüchternd, sondern steigerte die Empörung. Gerade diese Repressionsmaßnahmen waren ein Faktor, der den von kirchlichen Veranstaltungen ausgehenden Widerstandsgeist weiter anfachte, denn Fürbittgottesdienste für die Eingesperrten und Geldsammlungen zum Bezahlen von Geldstrafen fanden auch in zahlreichen thüringischen Kirchen statt.¹²

Die Friedensgebete, Fürbittgottesdienste und andere Andachten nahmen zunehmend politischen Charakter an, aber wenn Partei und Staat bemängelten, religiöse Veranstaltungen würden für politische Zwecke “missbraucht”, dann verkanteten sie, daß Religion schon immer eine politische Dimension hatte und daß religiöse Gemeinschaften immer auch die Funktion hatten, Hilfe beim Widerstand gegen politische Unterdrückung zu leisten. Im Herbst 1989 unterstützte die Kirche die politischen Bewegungen aber nicht leichtsinnig. Teile von ihr verhielten sich aus verschiedenen Gründen reserviert, um von denen zu schweigen, die geheime Mitarbeiter des MfS waren. Dennoch war es die Kirche, deren Amtsträger – einzelne Pfarrer oder höhere Ränge wie Superintendenten – den Oppositionellen und der Revolution Schutz und Entfaltungsmöglichkeit boten. Wenn es zunächst

¹⁰ Sondershausen (o. Anm. 3) 90.

¹¹ Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 43.

¹² Beispiele Jena (o. Anm. 3) 52–58; Suhl (o. Anm. 3) 6.

Mut erforderte, sich offen zu Widerstandsgruppen zu bekennen, später in Versammlungen das Wort zu ergreifen oder auf eine Demonstration zu gehen, so war es auch mutig, als Pfarrer die Teilnahme an der Feier des 40. Jahrestages der DDR am 7. Oktober mit der Begründung abzusagen: „Es gibt nichts zu feiern“.¹³

Unabhängig von der Ausreiserbewegung und den anderen Entwicklungen traten mit dem Beginn des Herbstes erstmals in der Geschichte der DDR politische Oppositionsgruppen hervor.¹⁴ Neben den unter dem Dach der Kirche existierenden Friedens- und Umweltgruppen gab es schon länger die davon unabhängige „Initiative Frieden und Menschenrechte“ (IFM), aber jetzt ging es Schlag auf Schlag: Das „Neue Forum“ (NF), das für den „Dialog“ mit der bestehenden Macht eintrat, hatte wegen seiner programmatischen Offenheit zunächst lange den größten Zulauf; die „Sozialdemokratische Partei“ der DDR (SDP) stellte, weil sie als „Partei“ auftrat und wegen ihres sehr konkreten, auf die parlamentarische Demokratie ausgerichteten Programms die größte Herausforderung der Diktatur dar; weiter sind neben anderen wirkungsmächtigen Gruppierungen zu nennen „Demokratie Jetzt“ (DJ) und „Demokratischer Aufbruch“ (DA).

Besonders charakteristisch ist aber die Tatsache, daß es zahlreiche weitere nur lokal aktive Gruppen gab, die die unterschiedlichsten Namen hatten. In Thüringen existierten beispielsweise – in verschiedenen Phasen der Entwicklung – „Bürgerinitiative Neue ‘DDR’“ (Sondershausen), „Bürgerinitiative Sonneberg“ (Sonneberg), „Bürgerkomitee“ (Meiningen), „Christliche Verantwortung“ (Leinefelde), „Christliches Zentrum“ (Dingelstädt), „Demokratische Initiative“ (Heiligenstadt), „Demokratische Erneuerung“ (Worbis), „Gesellschaftliche Erneuerung“ (Suhl), „Gruppe 21“¹⁵ (Meiningen), „Initiativgruppe Ärzte“ (Eisenach), „Initiativgruppe Veränderung jetzt“ (Mühlhausen), „Unabhängige Bürgerinitiative“ (Sondershausen), „Vereinigte Bürgerinitiative“ (Friedrichroda).

2. Phase Aufruhr

Die erste Phase der Revolution beschränkte sich noch auf Versammlungen in geschlossenen Räumen, wenn es auch vielfach die oft mehreren Tausenden Platz bietenden Kirchen waren. Falls im Freien Kundgebungen welcher Art auch immer stattfanden, schritten die Sicherheitskräfte ein. Noch in der Nacht vom 6. auf den 7. Oktober ging in Ilmenau Volkspolizei gegen Jugendliche vor, die zusammen zur Stadtmitte zogen, das

¹³ Sonneberg (o. Anm. 3) 4.

¹⁴ Sogar in den Satellitenorganisationen regte sich allmählich Opposition; beispielhaft sei auf den „Brief aus Weimar“ von vier Ost-CDU-Ämterträgern hingewiesen, von denen allerdings einer ein geheimer Agent des MfS war (Weimar [o. Anm. 3] 120–125).

¹⁵ Die Bezeichnung war durch die Dresdner „Gruppe der 20“ inspiriert.

“Deutschlandlied” (“Einigkeit und Recht und Freiheit”) und die “Internationale” (“erkämpft das Menschenrecht”) sangen und “Gorbi hilf uns” und “Freiheit für alle” riefen.¹⁶ Eine neue Phase begann damit, daß in drei sächsischen Städten fast aus dem Nichts Großdemonstrationen stattfanden, deren Dimensionen die Diktatur unvorbereitet trafen, so daß die “Staatsmacht” (ein SED-Ausdruck) zurückweichen mußte, am 7. Oktober Plauen mit 10.000–20.000 Teilnehmern, am 8. Oktober Dresden nach mehreren Tagen bürgerkriegsartiger Straßenschlachten, und am 9. Oktober Leipzig mit 70.000 Demonstranten. Jede dieser Demonstrationen entstand unabhängig voneinander, unter anderem deswegen, weil man unter den Bedingungen der Parteidiktatur kaum miteinander kommunizieren konnte – die erste dieser Demonstrationen in Plauen ist bis heute sehr wenig bekannt und wurde lediglich ein paar Tage später auf konspirative Weise einer nordbayerischen Zeitung bekannt gemacht. Von nun an war den ganzen Oktober über bis in den November hinein das ganze Land in Aufruhr.

Über die Funktion der Information in Diktatur und Revolution bietet die Herbstrevolution, auch in ihrem Thüringer Ablauf, zahlreiche Beispiele. Für jede Diktatur, insbesondere die des zaristisch-sowjetischen Typs, sind die Isolation von der Außenwelt und überhaupt das Abschneiden von Informationen auch über die inneren Verhältnisse konstitutiv. Das zeigte sich schon bei den Dekabristen und zuletzt bei den Umwälzungen der Jahre 1989/1991. Für die DDR waren das westdeutsche Fernsehen und die zunehmend erlaubten Besuche in der Bundesrepublik eine entscheidende Vorbereitung der Revolution, weil sich so konkret zeigte, wie sehr viel anders die Lebensverhältnisse unter identischen kulturell-geschichtlichen Bedingungen sein konnten. Die Opposition innerhalb der DDR wurde durch die Schwierigkeiten der Kommunikation untereinander schwer behindert, zum einen durch die Rückständigkeit der Technik. Das waren vor allem das mangelhafte Telefonnetz oder die Schwierigkeiten bei der Herstellung, Vervielfältigung und Verbreitung von Texten. Der vorsintflutliche Ormig-Apparat und klandestine westliche Hilfe bei der Beschaffung von effektiveren Geräten¹⁷ spielen eine wesentliche Rolle in den Erinnerungen an diese Zeit. Zum anderen war es natürlich die Staatssicherheit mit ihren Überwachungsmethoden und ihrem gelegentlichen Eingreifen, die nach Kräften verhinderte, daß man miteinander kommunizierte.

Wie konstitutiv es für die Diktatur war, die Untertanen von Informationen abzuschneiden, zeigte sich auch in Thüringen dadurch, daß sie in dem Moment zusammenbrach, als man untereinander Verbindung aufnehmen

¹⁶ Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 151.

¹⁷ Auch das Vorsintflutliche war nicht so einfach zu beschaffen: “Zur Vervielfältigung stand uns das Ormig-Vervielfältigungsgerät des Pfarramtes zur Verfügung, das 1982 illegal aus dem Westen eingeführt worden war”. Sondershausen (o. Anm. 3) 55.

und auf die ersten Aktivitäten aufmerksam machen konnte, und natürlich wirkten die Berichte über die ersten Demonstrationen ansteckend. Schon vor dem eigentlichen Beginn der Revolution hielt Bernhard Haupt aus Schmalkalden Kontakt mit der Berliner Zionsgemeinde und wirkte als Kurier,¹⁸ und die Sondershäuser Umweltwerkstatt vom April 1989 hatte ihr Vorbild in der evangelischen Umweltgruppe in Nordhausen;¹⁹ am 24. September war die Informationsveranstaltung in der Leipziger Markuskirche die Initialzündung für das oppositionelle Wirken des Schlossermeisters Siegfried Pietsch aus Mühlhausen und seiner Ehefrau Brigitte,²⁰ am 26. September dann eine ähnliche Veranstaltung in der Erfurter Augustinerkirche für sechs Mühlhäuser Ärzte,²¹ in Schmalkalden konnte sich am 2. Oktober das NF im evangelischen Gemeindehaus vorstellen.²²

Die überfüllte Informationsveranstaltung vom 4. Oktober in der Stadtkirche Peter und Paul in Weimar²³ hatte eine weitreichende Wirkung, so beispielsweise nach Apolda,²⁴ Sondershausen²⁵ und Mühlhausen,²⁶ am 6.10. wurde in der Johanniskirche in Saalfeld vor 1500 bis 2000 Personen für den DA und, von einem Pfarrer aus Neustadt a.d. Orla, für das NF geworben,²⁷ an der entscheidenden Leipziger Demonstration vom 9.10. und an allen folgenden beteiligten sich auch Einwohner Altenburgs,²⁸ und die vom 16.10. wirkte als Auslöser für das erste spektakuläre Friedensgebet in Friedrichroda.²⁹ In Mühlhausen stellte trotz der Drohungen durch die Staatssicherheit der Bäckermeister Martin Burkhardt sein Schaufenster zur Verfügung,³⁰ um über die für den 18.10. vorgesehene Demonstration zu informieren; in Rudolstadt stellten sich am 19.10. in der Stadtkirche die SDP, das NF, der DA und DJ vor,³¹ und die Demonstration des 19.10. im kleinen Zeulenroda stellte immerhin die erste des Bezirks Gera dar.³² Noch

¹⁸ Schmalkalden (o. Anm. 3) 35.

¹⁹ Sondershausen (o. Anm. 3) 36.

²⁰ Mühlhausen 2 (o. Anm. 3) 4.

²¹ Ebd.

²² Schmalkalden (o. Anm. 3) 42.

²³ Sie wird meistens in unpassend säkularer Ausdrucksweise "Herderkirche" genannt, weil Johann Gottfried Herder an ihr gewirkt hatte.

²⁴ Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 104.

²⁵ Sondershausen (o. Anm. 3) 54.

²⁶ Mühlhausen 2 (o. Anm. 3) 4.

²⁷ Neustadt (o. Anm. 3) 57.

²⁸ Altenburg 1 (o. Anm. 3) 7.

²⁹ "Mit der Demonstration können wir die Leipziger nicht allein lassen. Wir müssen die Revolution in die Provinz tragen" – "endlich! Wir sorgen dafür, dass das unter die Leute kommt!" – Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 143.

³⁰ Moritz, Moritz (o. Anm. 2) 132–135.

³¹ Rudolstadt (o. Anm. 3) 42–46.

³² Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 76.

am 27.10. wurde es als ein Erfolg empfunden, als in Altenburg “die Freigabe einer Litfaßsäule für freie Meinungsäußerungen” erreicht wurde.³³

Die Rudolstädter Veranstaltung vom 19.10. ist auch ein eindrucksvolles Beispiel für den Massenandrang zu den oppositionellen Kundgebungen und Demonstrationen überhaupt und damit dafür, daß sie den Nerv der Bevölkerung trafen. Als Versammlungsort war der Gemeindesaal vorgesehen, jedoch gab es so viele Teilnehmer, daß nicht nur in die Stadtkirche umgezogen, sondern daß die Kundgebung gleich anschließend wiederholt werden musste.³⁴ Das geschah vielerorts, ebenso wie das improvisierte Anbringen von Lautsprechern außen an den Kirchen.³⁵ Daher war es nicht nur geistreich, sondern sachgerecht, daß Karl Wilhelm Fricke, der bedeutende Historiker der DDR-Geschichte, in einem Gespräch ein bekanntes Marx-Wort abwandelte: “Die Information wird zur materiellen Gewalt, wenn sie die Massen ergreift”.³⁶

Die Funktion der Informationsveranstaltungen, der Kundgebungen und der Demonstrationen war zum einen die, endlich aussprechen zu können, was einem durch die Diktatur angetan worden war und was bisher nie hatte gesagt werden dürfen.³⁷ Die Bekundungen dessen, was man empfand, gingen dann sehr bald in das über, was man anstrebte; das unterschied sich nicht von dem, was auch sonst in der DDR gefordert wurde, und sei deshalb hier in sehr kleiner Auswahl ohne Rücksicht auf die Chronologie wiedergegeben:

SED das sind 28 Jahre Mauer 40 Jahre Betrug am Volk! 44 Jahre Lügen und Verdummung! – Solidarität mit den Opfern des Terrors in Rumänien – Lügen haben kurze Beine, Modrow, zeig uns doch mal Deine! – 40 Jahre Trennung sind 40 Jahre zuviel! Einheit jetzt! Keine Gewalt Keine Gewalt – 40 Jahre DDR 40 Jahre unkontrollierte Macht – Deutschland einig Vater-

³³ Altenburg 1 (o. Anm. 3) 10.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ein Beispiel von vielen ist Meiningen (o. Anm. 3) 72.

³⁶ Die Rolle des westdeutschen Fernsehens bestand in der Information, weniger in der Verbreitung von Meinungen, anders behauptete das die auch insofern unmarxistische SED-Propaganda. Die bisherigen DDR-Medien verschwiegen zuerst die Ereignisse überhaupt, später stellten sie sie nur stückweise oder verfälscht dar, so daß eigene örtliche Presseerzeugnisse gegründet wurden, wovon die meisten nur kurze Zeit existierten; in Thüringen beispielsweise in Altenburg der “klartext” und das “Altenburger Wochenblatt”, die “Apolda-Information”, die “Gothaer Tagespost”, das “Meininger Tageblatt”, der “Neue Mühlhäuser Anzeiger”, das “Weimarer Wochenblatt”.

³⁷ “Zögern, Abwägen und Angst vor der Staatsmacht bescherten uns schlaflose Nächte. Was würde bei einer Teilnahme uns und unseren Kindern passieren? Hatte ich nicht 1968 an der tschechischen Grenze als NVA-Soldat die Kalaschnikow aufmunitioniert? [...] Freunde, Bekannte oder Fremde, die öffentliche Reden nur als Vorlesen von Manuskripten kannten, traten vor und sprachen frei über Missstände, über Frust und Angst, über Zukunft und Stasi”. (Zeulenroda [o. Anm. 3] 9).

land – Freie und geheime Wahlen-keinen Führungsanspruch der SED – Die Mauer muß weg – SED, das tut weh – Stasi weg-Bürgerschreck – Stasi in die Produktion, wir verdienen Euren Lohn – Freie Wahlen, einzige Chance für unser Land – Wir sind das Volk <Sprechchor> – Demokratie jetzt oder nie <Sprechchor> Schämt Euch was <Sprechchor> – Für Druckgenehmigung und Zensur gilt nur eines: deleatur – Sie taten alles für ihr Volk, sogar an Internierungslager war gedacht! – Es ist aus mit Saus und Braus. SED und Stasi raus – Bürger! Reiht Euch ein! Wir wollen freie Menschen sein! – 28 Jahre unschuldig eingesperrt verantwortlich: SED – Verbundenheit mit den Bürgerrechtlern der CSSR – Wir gedenken der Opfer des Stalinismus – Gorbi Gorbi hilf uns.³⁸

Ein Charakteristikum dieser zweiten Phase der Revolution war, daß die Partei nach dem Scheitern der Versuche, diese nach dem bisherigen Verständnis konterrevolutionären Aktionen gewaltsam zu unterdrücken, durch "Dialoge" retten wollte, was zu retten war. Oft ging es um örtliche Probleme, insbesondere um das Verfallenlassen und Abreißen der alten Stadtkerne. Die bisherige konkrete Herrschaftspraxis bewirkte aber, daß sich in solchen Veranstaltungen oftmals der angestaute Zorn in meist heftigen Anklagen der kommunistischen Funktionäre entlud und es zu keinen sachlichen Diskussionen kam – wie hätten sie auch aussehen sollen, mit einem Dialogpartner, der sie bisher mit Gewalt unterdrückt hatte und sie nicht einmal intern kannte?³⁹

3. Phase Grenzöffnung

Die dritte Phase der Revolution ergab sich fast mit Notwendigkeit aus der zweiten. Das grausamste Herrschaftsmittel war das Grenzregime, das jeglichen Kontakt mit der westlichen Außenwelt verhindern sollte. Demgemäß war eine der zentralen Forderungen des aufständischen Volkes, das generelle Reiseverbot aufzuheben und das Reisen in die Außenwelt

³⁸ Altenburg 2 (o. Anm. 3) 2 – Gotha 1 (o. Anm. 3) 134 <siehe auch Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 203 f. und Weimar (o. Anm. 3) 80 f.>. 170 – Jena (o. Anm. 3) 60, 93 – Meiningen (o. Anm. 3) 72, 90 f. – Rudolstadt (o. Anm. 3) 25, 54 – Sondershausen (o. Anm. 3) 19 – Suhl (o. Anm. 3) 34, 43 – Weimar (o. Anm. 3) 177, 202.

³⁹ Etwa: Moritz, Moritz (o. Anm. 2) 102–105; Meiningen (o. Anm. 3) 133–136; Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 100–102; Rudolstadt (o. Anm. 3) 149–157; Suhl (o. Anm. 3) 18–23; Weimar (o. Anm. 3) 55 f. – Stadtröda (o. Anm. 3) 12. Nur mit diesen drei letzten Zitaten und mit der Erwähnung Rumäniens kann ich hier auf die wesentlichen Tatsachen hinweisen, daß den Demonstranten generell die Verbundenheit mit den anderen – noch – kommunistisch beherrschten Ländern bewußt war und daß große Hoffnungen auf die Entwicklung in der UdSSR gesetzt wurden, auch in dem Wissen, daß ihr die SED-Führung feindlich gegenüberstand; zudem war ihnen auch klar, daß das Nichteingreifen der sowjetischen Armee an der politischen Situation in der Sowjetunion hing.

generell zu gewähren, sei es zur dauernden Übersiedlung, sei es zu einfachen Besuchszwecken. Daher arbeitete die Partei an einem Reisegesetz, das diese Forderungen erfüllte, allerdings denkbar ungeschickt sowie in der irrigen Meinung, der zu erwartende Bevölkerungsabfluß würde sich verkraften lassen. Daraus resultierte die chaotische Maueröffnung am Abend des 9. November⁴⁰ – ausgerechnet an dem Datum der Revolution 1918 in Deutschland! –, aber noch in derselben Nacht der ebenfalls tumultuarische Beginn der Grenzöffnung an der “Staatsgrenze West”, sowie vier Tage später die offizielle Aufhebung der Überwachung der Ostsee, die dem allgemeinen Bewußtsein fast unbekannt geblieben ist, obwohl sich auch dort furchtbare Tragödien abgespielt hatten. Viele Todesfälle an der Grenze waren im übrigen erfolgreich geheimgehalten worden; erst Jahre nach der Wiedervereinigung konnte die vorläufige Gesamtzahl von etwas unter tausend Toten festgestellt werden, mit denen die Flucht aus dem deutschen Teil des sozialistischen Lagers verhindert wurde.⁴¹ Thüringen hatte die längste Westgrenze, und noch in der Nacht vom 9. auf den 10. November stürmten in grenznahen Orten die Bewohner zur Grenze und erzwangen die Öffnung wie in Berlin.⁴²

Die Auswirkung der Grenzöffnung war natürlich genau die, die die Diktatur hatte fürchten müssen: Die Menschen nahmen zum ersten Mal die konkreten Lebensverhältnisse im westlichen Teil desselben Landes wahr, die übrigens teilweise durchaus weniger glänzend waren, als sie die Fernsehwerbung suggeriert hatte, und dadurch wurde ganz deutlich, daß die Partei die Bevölkerung jahrzehntelang belogen hatte, auch die Parteimitglieder und -funktionäre selbst.⁴³ Mehr als alles andere vernichtete

⁴⁰ Meine Auffassung von den Vorgängen in Schuller (o. Anm. 1) 185–200. Lesenswert ist der deutsch-russisch publizierte Essay anläßlich des 20. Jahrestages von U. Lehmann-Brauns, *Die Zukunft des 9. November* (Almaty 2010).

⁴¹ Die Forschungen sind noch im Fluß; siehe H.-H. Hertle, G. Sälter, “Die Todesopfer an Mauer und Grenze. Probleme einer Bilanz des DDR-Grenzregimes”, *Deutschland-Archiv* 39 (2008) 667–676. Zu den Toten an der Mauer in Berlin ist man so weit, daß Ergebnisse publiziert werden konnten: Von 1961 bis 1989 starben dort 136 Personen, siehe *Die Todesopfer an der Berliner Mauer 1961–1989. Ein biographisches Handbuch* (Berlin 2009).

⁴² Meiningen (o. Anm. 3) 171; *Duderstadt und das Untereichsfeld. Lexikon einer Landschaft in Südniedersachsen* (Duderstadt 1996) 155.

⁴³ Das Wort “belogen” ist hier durchaus quellengerecht, denn es wurde beispielsweise auch auf dem 10. ZK-Plenum, auf die Wirtschaftslage bezogen, von hohen SED-Funktionären der Parteiführung entgegengeschleudert. Siehe auch das Plakat auf einer Eichsfelder Demonstration: “Wer log? Der Dia log! Heißt denn das nicht ‘der da log’ oder ‘die da log’? Ach, egal wer da log. Ob der da log oder die da log, ob er log oder sie log, darüber sollte man nicht streiten. Zusammenfassend kann man doch von LOG ‘die logen doch’ ableiten!” (aus: *Der Aufbruch, Plakat der Landesbeauftragten Thüringen* [2009]).

das einen Großteil der allenfalls noch übriggebliebenen Legitimation der Parteiherrschaft: Die "Errungenschaften" der kommunistischen Herrschaft existierten einfach nicht.

4. Phase Debatte um die Wiedervereinigung

Die Forderungen auf den Kundgebungen und Demonstrationen hatten sich den Oktober über bis Anfang November auf die inneren Verhältnisse der DDR bezogen und betrafen die Beseitigung der SED-Diktatur; nur gelegentlich wurde die Beendigung der Spaltung Deutschlands gefordert. Die Wiedervereinigung befand sich nicht im Gesichtskreis der DDR-Bevölkerung, oder sie wurde von dem Großteil der oppositionellen Gruppen zunächst ausdrücklich abgelehnt. Das geschah aus einer Fülle von Beweggründen, darunter teils aus diffusen Sozialismusvorstellungen ("verbesserter Sozialismus"), teils aus vermeintlicher Einsicht in die weltpolitischen Zusammenhänge, teils aus einem deutschen Schuldgefühl wegen der NS-Zeit, teils aus basisdemokratischen Vorstellungen. Kaum jemals war man sich darüber im Klaren, daß die DDR ein von Stalins Sowjetunion aus Herrschaftsgründen geschaffenes künstliches Gebilde war, von dem zu profitieren eigentlich nicht den Grundüberzeugungen der Bürgerrechtler hätte entsprechen sollen, die aber jedenfalls dann verschwinden mußte, wenn ihre Grundvoraussetzung endete oder ins Wanken geriet, nämlich die sowjetische Herrschaft. Anders sah das die Bevölkerung der DDR. Schon der Sturm auf die Grenzen zur Bundesrepublik geschah ja dadurch, daß die Menschen nach Kenntnisaufnahme vom Mauerfall in Berlin ganz selbstverständlich zu den wenigen nur für den Kleinen Grenzverkehr eingerichteten Übergängen strömten, deren Öffnung erzwangen und die Einrichtung neuer durchsetzten – bis überhaupt keine mehr nötig waren.

Die millionenfachen und anhaltenden Besuche im Westen – und dann die von Westlern im Osten – ließen die Künstlichkeit und Sinnlosigkeit der Teilung von Volk und Land in zwei antagonistische Stücke immer anachronistischer und Wiederzusammenkommen als das Natürlichste erscheinen, zumal da durch den Untergang des Kommunismus auch das Antagonistische verschwand. Die Deutschen in der DDR und die in der Bundesrepublik trennte ja nichts Naturgegebenes, sondern nur die durch bewußte politische Entscheidungen herbeigeführten politischen Erfahrungen: Im Osten die Auseinandersetzung mit einem fremden Unterdrückungssystem, die in der Selbstbefreiung endete, im Westen die freie politische, geistige und wirtschaftliche Entfaltung. Da war zu hoffen, daß die Gemeinsamkeiten helfen würden, in gegenseitiger Würdigung der jeweiligen Leistungen diese Unterschiede zu einem gemeinsamen deutschen Geschichtsbewußtsein zu verschmelzen. Eine große Anfangshilfe waren hier die zahlreichen Partnerschaften mit westdeutschen Städten und Kreisen.

Dementsprechend änderten sich sehr bald die Symbolik sowie die Losungen der Demonstrationen und Kundgebungen in Thüringen wie überall: die deutsche Fahne ohne das – oft herausgeschnittene – DDR-Wappen hielt ihren Einzug, neben dem wunderbaren “Wir sind das Volk” erschien “Wir sind ein Volk”, neben der in den letzten Jahren von der SED verschwiegenen Verszeile aus der DDR-Hymne “Deutschland einig Vaterland”. Und es kam die Forderung auf, statt der künstlichen drei “Bezirke” Erfurt, Gera und Suhl wieder Thüringen sein zu können.

Ein in doppelter Weise charakteristischer Vorgang war der am 29. November veröffentlichte Aufruf “Für unser Land” und die sich anschließende Debatte, an der sich Thüringen energisch beteiligte. Er war verfaßt von Intellektuellen, die in einer eher partiellen Opposition zur SED-Diktatur gestanden hatten, aber dann hatten sich ihm auch führende Personen der neuen Bewegungen angeschlossen. Er plädierte für den Erhalt der, allerdings demokratisch verfaßten, DDR als “sozialistische Alternative zur Bundesrepublik”, war jedoch sofort endgültig diskreditiert, als sich ihm zahlreiche Vertreter der bisherigen Parteidiktatur anschlossen, so der SED-Generalsekretär Krenz und der SED-Ministerpräsident Modrow. Charakteristisch für die neu anbrechende Zeit war nun aber auch, daß er öffentlich diskutiert werden konnte, und das geschah ausgiebig.

Thüringische Stimmen, die sich gegen den Aufruf aussprachen kamen etwa aus Gotha: “Von einem jahrzehntelang verhöhnten Volk kann nicht erwartet werden, daß es sich erneut nur durch eine sozialistische Idee zu wirksamer Aktivität begeistern läßt.”, aus Meiningen: “Dieser Aufruf dient der Interessenvertretung einer Gruppe von privilegierten Persönlichkeiten so ganz nach dem Geschmack dieser einen Partei.”, aus Rudolstadt, wo schon am nächsten Tag in einer Stellungnahme erklärt wurde, es sei zu früh, eine Entscheidung in einer einfachen Alternative zu fällen, und aus Sonneberg, wo in der Stadtkirche am 11. Dezember eingewandt wurde, hier solle der Sozialismus “festgeschrieben werden”. Typischerweise erklärte umgekehrt der Erste Sekretär von Neustadt an der Orla: “Wir rufen alle Kommunisten unserer Kreisparteiorganisation auf, ihre Unterschrift für diese Vertrauensabstimmung zu leisten”.⁴⁴ Die gegnerischen Stimmen überwogen zunehmend, und da sich sämtliche Beteiligte darin einig waren, als Kernstück der Revolution freie Wahlen anzustreben, bei denen auch die Frage der Wiedervereinigung eine zentrale Rolle spielen würde, lief die weitere Entwicklung auf deren Abhaltung zu. Sie fanden dann mit eindeutigen Ergebnis am 18. März 1990 statt.

⁴⁴ Gotha 1 (o. Anm. 3) 112 f. – Meiningen (o. Anm. 3) 112 – Rudolstadt (o. Anm. 3) 101–103 – Sonneberg (o. Anm. 3) 81 – Neustadt (o. Anm. 3) 166.

5. Phase Runde Tische und MfS-Besetzung

Das alles bedeutete noch nicht, daß sich die Revolution jetzt auf die Wiedergewinnung der staatlichen Einheit Deutschlands gerichtet hätte. Im Gegenteil zeigt der weitere Verlauf, daß sie ein eigenständiges, aus den Verhältnissen selbst geborenes Ereignis war, denn sie verlief zunächst so, als hätte es die Grenzöffnung gar nicht gegeben. Aus der Einsicht nämlich, daß es nicht genüge, auf Demonstrationen, Kundgebungen und "Dialog"-Veranstaltungen Forderungen an die bisherigen Machthaber zu richten, begann sie, sich in einer Weise zu organisieren, die kein westliches Vorbild hatte. Es entstanden zumeist "Bürgerkomitee" genannte Zusammenschlüsse, die auch durch nach Sachgebieten gegliederte Arbeitsgruppen konkrete Überlegungen trafen, was zu geschehen habe.

Es erwies sich zudem, daß die revolutionäre Bürgerbewegung nicht in der Lage war, selbst die Herrschaft anzutreten, sei es auf örtlicher, sei es auf staatlicher Ebene, sondern zunächst auf die bisherige Infrastruktur angewiesen war. Da auf der anderen Seite die bisherigen Inhaber der Staatsmacht hofften, trotz des augenblicklichen Rückschlags weiterhin eine gewisse Rolle zu spielen und womöglich ihre frühere Macht zurückzugewinnen, gingen sie Bündnisse mit den neuen Kräften ein. So bildeten sich nach polnischem und ungarischem Vorbild aus beiderseitigem Interesse Runde Tische, an denen einerseits die SED, ihre Satellitenparteien und sonstige kommunistisch beherrschte Organisationen, andererseits die Organisationen der Bürgerbewegung teilnahmen. Sie hatten zunächst nur kontrollierende und beratende, dann immer mehr auch beschließende Funktionen, zumal da sie Arbeitsgruppen bildeten und da im Lauf der Monate ohnehin die alten Kräfte immer weiter an Bedeutung verloren; auch dadurch, daß bisherige Satellitenorganisationen der Kommunisten zur Revolution umschwenkten. In Berlin trat am 7. Dezember ein Zentraler Runder Tisch zusammen, aber die bisher auf regionaler und örtlicher Basis gebildeten Runden Tische arbeiteten weiter und es kamen neue hinzu, in jeweils ganz verschiedener Ausgestaltung. Die Protokolle der drei thüringischen Bezirke Erfurt, Gera und Suhl sind jetzt publiziert⁴⁵, und für Gotha sind sie in dem ausführlichen Gesamtbericht veröffentlicht worden.⁴⁶

Die Bildung des Zentralen Runden Tisches in Berlin Anfang Dezember signalisierte die endgültige Beteiligung der Revolution an der politischen Macht und ihren weiteren Ausbau und damit die fünfte Phase der revolutionären Entwicklung. Etwa gleichzeitig fand jedoch ein weiteres

⁴⁵ S. Anm. 2.

⁴⁶ Gotha 1 (o. Anm. 3); s. im übrigen etwa Jena (o. Anm. 3) 126–130; Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 181 ff.; Rudolstadt (o. Anm. 3) 158–170; Suhl (o. Anm. 3) 56–61.

Ereignis statt, das ähnlich konkret war und eine ähnliche Signalwirkung hatte: die Besetzung der Dienststellen für Staatssicherheit und ihre Kontrolle durch die Revolution. Da und dort war schon vorher der Eindruck entstanden, daß das MfS, das unter dem neuen Ministerpräsidenten Hans Modrow in "Amt für Nationale Sicherheit" umbenannt und in der staatlichen Hierarchie zurückgestuft worden war, dabei war, durch Beseitigung von Akten seine Spuren zu verwischen. Die Konsequenzen daraus wurden zuerst in Thüringen gezogen: Am Morgen des 4. Dezember besetzten Bürgerrechtler in Erfurt die MfS-Dienststelle, nachdem sie eine unverhältnismäßig intensive Rauchentwicklung bemerkt hatten, die sie zu Recht auf das Verbrennen von Akten zurückführten. Sofort folgte die gesamte DDR.

Die Vorgänge glichen sich überall, waren aber so vielgestaltig, daß sie an dieser Stelle nur summarisch skizziert werden können. In vielen Fällen erfolgte die Öffnung der Staatssicherheits-Ämter friedlich, in weiteren nur widerwillig, nach zähen Verhandlungen und unter vielen Winkelzügen und Verzögerungen, gelegentlich gab es große Demonstrationen mit tausenden von Teilnehmern, in Einzelfällen gewaltsames Eindringen, besonders dramatisch in Schmalkalden sogar mit Glockengeläut der Stadtkirche St. Georg.⁴⁷

Häufig war es den deutschen Tschekisten gelungen, Akten durch den Reißwolf zu vernichten oder zu verbrennen oder beiseitezuschaffen, manche geheime Anlagen in den offiziellen Gebäuden selbst oder außerhalb wurden erst später entdeckt, aber das meiste konnte gesichert werden. Es wurde, wie auch die aufgefundenen Waffenansammlungen, abtransportiert, und auf dieses Material konnte sich später die Tätigkeit der Bundesbehörde und der Landesbehörden für die MfS-Unterlagen stützen. Bemerkenswert ist, daß Polizei und Staatsanwaltschaft teils mitarbeiteten und etwa die Tätigkeit der Bürgerrechtler gegen die Staatssicherheit schützten oder die Räume versiegelten, teils aber weigerten sie sich oder arbeiteten verdeckt doch weiter mit dem MfS zusammen und halfen später, die Siegel wieder aufzubrechen.⁴⁸

Zwei die Revolution in besonderer Weise fördernde Geschehnisse müssen noch erwähnt werden. Einen besonderen Schub bekamen die Ereignisse dadurch, daß ab November immer neue Fälle von planmäßiger Korruption und Privilegienwirtschaft ans Licht kamen, wodurch sich höhere Funktionäre der angeblichen Arbeiterpartei SED materielle Vorteile aller Art zugeschoben hatten; die Empörung darüber gab der Revolution neuen Zündstoff und bewirkte die Einrichtung von Untersuchungs-

⁴⁷ Schmalkalden (o. Anm. 3) 76–83.

⁴⁸ Zum Teil ausführliche Schilderungen in den in den Anmerkungen 2 und 3 genannten Publikationen.

mitees.⁴⁹ Zweitens schienen die alten Mächte um die Jahreswende allmählich wieder Tritt zu fassen, wohl in der Annahme, daß der Schwung der Revolution nachlasse. Die an sich vom Zentralen Runden Tisch beschlossene und von der Regierung Modrow akzeptierte Abschaffung der Staatssicherheit wurde zunehmend schleppend durchgeführt, und im Januar inszenierte die SED in sehr vordergründiger Absicht in Berlin eine antifaschistische Großdemonstration und versuchte auch in Thüringen, das Gespenst des Neofaschismus an die Wand zu malen. Die gegenteilige Wirkung trat ein: Die Absicht wurde durchschaut, an vielen Orten gab es wieder Demonstrationen mit dem alten Feuer und oftmals sogar mehr Teilnehmern als bisher.⁵⁰

6. Phase Freie Wahlen und Wiedervereinigung

Die DDR-Politik begann nun, allmählich auf die Wiedervereinigung zuzusteuern, Divergenzen gab es nur über die Modalitäten und die Geschwindigkeit des Vorgangs; selbst die inzwischen in PDS, Partei des Demokratischen Sozialismus, umbenannte SED bekannte sich dazu, gab lediglich vor, weitaus mehr Schwierigkeiten als die anderen dabei zu sehen. Sogar Modrow verkündete ein Programm, das er in Übernahme einer Losung der Revolution "Deutschland, einig Vaterland" nannte. Im übrigen begannen die westdeutschen Parteien, auf Einladung der politischen Gruppen der DDR ihren dortigen Pendanten Hilfe zu leisten und zunehmend auch öffentlich dort aufzutreten. Den Anfang hatten die Sozialdemokraten gemacht, indem sie Willy Brandt als Vorsitzenden der etwas mißverständlich so genannten Sozialistischen Internationale zu öffentlichen Vorträgen einluden. Er hielt sie mit all den Gefühlen, deren er fähig war, besonders willkommen war er in Gotha, wo er am 27. Januar am Ort des "Gothaer Programms" von 1875 der Gründung des Thüringer Landesverbandes der SPD – wie sie inzwischen wieder hieß – beiwohnte und auf dem Hauptmarkt sprach, auf dem die großen revolutionären Kundgebungen stattgefunden hatten.⁵¹

Die CDU hatte Schwierigkeiten, mit der Ost-CDU wegen deren Rolle als Satellit der SED zusammenzuarbeiten und entschloß sich erst dazu, als diese sich auch personell von der kommunistischen Staatspartei distanziert hatte. Gerade in Gotha konnte Kohl, auch er ein sehr emotionaler Mensch,

⁴⁹ Beispiele aus Thüringen: Schiebungen von Provinzmachthabern werden geschildert in Mühlhausen 1 (o. Anm. 3) 11; Untersuchungskommissionen gab es z. B. in Meiningen (o. Anm. 3) 163; Rudolstadt (o. Anm. 3) 164–166; Sondershausen (o. Anm. 3) 68 ff.; Suhl (o. Anm. 3) 56; Weimar (o. Anm. 3) 90–101.

⁵⁰ Beispiele aus Thüringen: Altenburg 15.1, 15.000 Teilnehmer, 1, 16; Gotha 12.1, 10.000 Teilnehmer, 35; Meiningen 9.1, 4.500 Teilnehmer, 123; Neustadt a. d. Orla 11.1, 1.400 (Verdreifachung), 208; Sondershausen 15.1, 139.

⁵¹ Gotha 2 (o. Anm. 3) 38 f.

darauf verweisen, daß er als einziger bedeutender westdeutscher Politiker zur Zeit der SED-Herrschaft und sogar noch als Bundeskanzler privat in der DDR gewesen war, um sich persönlich ein Bild von den Verhältnissen im anderen Deutschland zu machen.⁵² Die Bürgerrechtsgruppen ordneten sich neu, ein Teil ging zur SPD, ein anderer zur CDU, andere schlossen sich zu einem "Bündnis 90" zusammen, das mit den Grünen zusammenarbeitete, die großenteils gegen die Wiedervereinigung waren.

Am 18. März entschied das Volk den weiteren Kurs, und zwar offensichtlich unter dem Gesichtspunkt, welche Partei am zügigsten und eindeutigsten eine Wiedervereinigung verwirklichen würde. Daher stimmten für die bisherigen Machthaber nur 16 %, noch viel weniger für das Bündnis 90; das war insofern ungerecht, als dessen Vertreter die Revolution angestoßen und in vielem geformt hatten, folgerichtig aber deshalb, weil sie lange Zeit und zum Teil weiterhin der Vorstellung von einer eigenständigen, basisdemokratischen DDR anhängen. Die absolute Mehrheit – in Thüringen deutlich darüber hinaus – bekamen die Parteien, die eine zügige und eindeutige Verwirklichung der Wiedervereinigung anstrebten, also vor allem die jetzt von de Maizière geführte CDU, die sich mit anderen zu einer "Allianz für Deutschland" zusammengeschlossen hatte und mit den Liberalen und der SPD eine große Koalition bildete. Dementsprechend arbeitete das Parlament, die Volkskammer, und am 3. Oktober 1990 gab es keine DDR mehr, sondern ein einheitliches Deutschland; gleichzeitig war auch staatsrechtlich das Land Thüringen wieder ins Leben getreten.

III

Es gibt einige Phänomene des revolutionären Geschehens, die außerhalb einer solchen chronologischen Betrachtung stehen, allgemeine einerseits und punktuelle andererseits. Zu den generellen ist die Tatsache zu rechnen, daß die Revolution überall, auch in kleinen Orten stattgefunden hat; das hat die bisherige Erzählung deutlich gemacht. Auch die Berufe der Teilnehmer zeigen, daß die Revolution umfassend war: Zwar spielten, der Funktion der Kirche gemäß, viele Pfarrer eine besondere Rolle, aber auch Theaterleute konnten gelegentlich die öffentliche Position des Theaters ins Spiel bringen. Beispielsweise wurde in Rudolstadt schon am 9. Oktober von den am Theater Beschäftigten eine widerständige Resolution beschlossen und in der Folgezeit weitere Aktivitäten ausgeführt;⁵³ in Altenburg wurde ab dem 13. Oktober nach jeder Vorstellung eine Resolution des Dresdner Theaters verlesen, in der es unter anderem hieß:

⁵² J. Schönfelder, R. Erices, *Westbesuch. Die geheime DDR-Reise von Helmut Kohl*, o. O. (Jena 2007); Gotha (o. Anm. 3) 37–39.

⁵³ Rudolstadt (o. Anm. 3) 14–28.

Wir, die wir hier stehen, treten aus unseren Rollen heraus.
 Die Situation in unserem Land zwingt uns dazu.
 Ein Land, das seine Jugend nicht halten kann, gefährdet seine Zukunft.
 Eine Staatsführung, die mit dem Volk nicht spricht, ist unglaublich.
 Eine Parteiführung, die ihre Prinzipien nicht mehr auf Brauchbarkeit untersucht, verliert ihren Führungsanspruch.
 Ein Volk, das zur Sprachlosigkeit gezwungen wird, läuft Gefahr, gewalttätig zu werden.
 Die Wahrheit muß an den Tag.
 Unsere Arbeit steckt in diesem Land. Wir lassen uns das Land nicht kaputtmachen.
 Wir nutzen unsere Bühne, um zu fordern:

1. Wir haben ein Recht auf Information.
2. Wir haben ein Recht auf Dialog.
3. Wir haben ein Recht auf selbständiges Denken und Kreativität.
4. Wir haben ein Recht auf Pluralismus im Denken.
5. Wir haben ein Recht auf Widerspruch.
6. Wir haben ein Recht auf Reisefreiheit.
7. Wir haben ein Recht, die Arbeit der staatlichen Leitung zu überprüfen.
8. Wir haben ein Recht, neu zu denken.
9. Wir haben ein Recht, uns einzumischen.

Das ist eines der großartigsten Dokumente der Revolution in der DDR.

Schließlich haben vielerorts Ärzte eine wichtige Rolle gespielt, gewiß auch deshalb, weil durch die Unfähigkeit der Parteidiktatur die ärztliche Versorgung – mit gesundheitsschädigenden Folgen – besonders mangelhaft war.⁵⁴ In Mühlhausen leiteten Ärzte die Anfänge der Revolution ein, in Hildburghausen sandten Ärzte einen Beschwerdebrief an das ZK, in Eisenach entwaffnete die "Initiativgruppe Ärzte" die dortigen Kampfgruppen und ließ Granatwerfer, Maschinengewehre und Munition abtransportieren.⁵⁵

Im übrigen waren alle Berufe beteiligt, also in charakteristischer Weise sehr oft solche nicht besonders herausgehobenen Charakters, einfache Durchschnittsbürger. Es mag genügen, die Berufe einer Rudolstädter Liste aufzuzählen, auf denen sich Personen als Mitglieder des NF in seiner Gründungszeit anmeldeten.

Bauingenieur, Laborant, Diplomchemiker, Maurer, Sachbearbeiterin, Diplomökonomin, Diplomingenieur, Meister, Verkäuferin, Geschäftsfüh-

⁵⁴ Siehe etwa den Bericht des MfS vom 1. 7. 1988 über die Flucht medizinischen Personals in den Westen und dessen Gründe in: F. Joestel (Hg.), *Die DDR im Blick der Stasi 1988* (Göttingen 2010) 197–200.

⁵⁵ Landesbeauftragte 2009, 19, 20, 25.

rer, Fernmeldemechaniker, Bankkauffrau, Laborantin, Former, Kripenerzieherin, Finanzkauffrau, Zimmerer, Fachinformatör, Ingenieurin, Elektriker, FA-Verkäuferin, FA-Verkäufer, Kaufmann, Elektromonteur, Chemiefacharbeiterin, Elektromeister, Wasserbaufacharbeiter, Elektromeister, Elektromonteurin, Maurer, Elektromonteur, Schlosser, Berufskraftfahrer, Kfz-Schlosser, Fachverkäuferin, Kfz-Schlosser, Kfz-Schlosser, Sekretärin, Sekretärin, Maurer, Sekretärin, Fachverkäuferin, Kraftfahrer, Ärztin, Arzt, Maler, Köchin, Dreher, Maurer, Anlagenfahrer, Lehrer.⁵⁶

In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß Streiks in diesem angeblichen Arbeiterstaat jetzt erstmals und häufig auftraten und dazu dienten, den Forderungen der demokratischen Revolution gegenüber der Parteidiktatur Nachdruck zu verleihen. Beispielsweise verhinderten am 7. November Arbeiter in Gera die Auslieferung von Schutzgittern, die bei dem Vorgehen gegen Demonstrationen verwendet werden sollten; im Dezember und Januar fanden politische Warnstreiks in den Ruhlaer Uhrenwerken statt; am 5. Dezember blockierten Suhler Busfahrer das MfS-Gebäude, um den heimlichen Abtransport von Akten zu verhindern; am 8. Januar gab es einen politischen Warnstreik in Gotha; am 8., 9. und 10. Januar politische Warnstreiks in Stadt und Bezirk Suhl; am 11. Januar politischer Warnstreik in Weimar; am 12. Januar politischer Warnstreik im Mikroelektronik-Werk Erfurt; am 15. Januar in Gotha Streik der Rotkreuzfahrer wegen der mangelhaften Krankentransportfahrzeuge und in Jena politischer Warnstreik; in Gera, Pößneck und Neustadt a.d. Orla politische Warnstreiks; am 16. Januar Lobenstein; am 22. Januar Streik im VEB Brauhaus Mühlhausen für bessere Arbeitsbedingungen.⁵⁷

Besonders hervorzuheben ist schließlich das Alter der Teilnehmer. Zur Überraschung der Herrschenden waren es gerade jüngere Menschen, die den Großteil der Ausreiser wie auch den aktiven Teil der Demonstranten und dann der Mitarbeiter in den revolutionären Gremien stellten. Ein Grund war der, daß den älteren, darunter besonders den Frauen und Männern der Kirche, die brutale Herrschaftspraxis und die Kirchenverfolgung der hochstalinistischen Zeit der fünfziger Jahre – mit dem Niederschlagen des Aufstandes vom 17. Juni 1953 – noch in den Knochen steckte. Jedenfalls ist der Befund der folgende: Im Rat des Kreises Schmalkalden hieß es am 20. September zum Thema der Flüchtlinge: "Die Volksbildung

⁵⁶ Rudolstadt (o. Anm. 3) 118 f.

⁵⁷ Ruhla: Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 190, 194; Suhl (o. Anm. 3) 53; Gotha 1 (o. Anm. 3) 161; Suhl (o. Anm. 3) 58; Weimar (o. Anm. 3) 78–80. 140; Erfurt: Landesbeauftragte (o. Anm. 3) 27; Gotha 2 (o. Anm. 3) 37; Jena (o. Anm. 3) 110 f., 115, 194; Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 160; Lobenstein: Landesbeauftragte (o. Anm. 3) 27; Mühlhausen 2 (o. Anm. 3) 10.

ist insofern an der ganzen Geschichte beteiligt, als die Emigranten zu fast 100% junge Menschen und junge Familien mit Kindern sind”; der Vorsitzende des Rates des Kreises Pößneck am 29. September: Es “wird das Durchschnittsalter der Antragsteller immer jünger. Es beträgt z. Zt. 28 Jahre”. Bei den Kundgebungen in Suhl am 15. und 18. Oktober waren die Teilnehmer “vor allem jüngere Leute. Die Mehrheit ist im Alter von 20 bis 40 Jahren.”; der Vorsitzende des Rates des Kreises Gotha berichtete von einer Demonstration vom 19. Oktober: “Mit Verlassen der Kirche bildete sich sofort ein Demonstrationzug von ca. 200 Personen im Alter zwischen 18–50 Jahren. An der Spitze des Zuges befanden sich bis zu 25 Erwachsene im jugendlichen Alter. Der überwiegende Teil der Demonstranten befindet sich im Alter von 30–40 Jahren”. Für das Friedensgebet vom 25. Oktober in Sondershausen stellte das MfS fest: “Von den Teilnehmern waren ca. 90% Jugendliche bis 25 Jahre.”; in Sonneberg bekannte ein 70jähriger am 11. Dezember: “Wir müssen unserer Jugend sehr dankbar sein. Auch wenn viele ihre Heimat verlassen haben. Sie war und ist mutiger als wir damals. Eigentlich hat sie den Prozeß der Wende herbeigeführt”.⁵⁸

Vielleicht hängt es mit dem jugendlichen Alter zusammen, daß, wenn gesungen wurde, es oft keine traditionellen Lieder waren, sondern solche, die bisher aus dem offiziellen Unterricht oder politischen Veranstaltungen bekannt waren, darunter zwei mit jetzt deutlich anderer Bedeutung. So wird aus Pößneck vom 23. Oktober berichtet: “Bevor die Menschen auseinander gingen, singen sie sogar noch die “Internationale” mit der Textzeile “Erkämpft das Menschenrecht””, oder aus Friedrichroda “We shall overcome”. Aber es waren natürlich die kraftvollen evangelischen Choräle, die auf kirchlichen Veranstaltungen gesungen wurden. Es dürfte Zufall sein, daß ich nicht auf Martin Luthers “Ein feste Burg ist unser Gott” gestoßen bin, aber in Apolda erklang in der Lutherkirche

Wach auf, wach auf, du deutsches Land!
Du hast genug geschlafen.
Bedenk, was Gott an dich gewandt,
Wozu er dich erschaffen.

...

Die Wahrheit wird jetzt unterdrückt,
Will niemand Wahrheit hören;
Die Lüge wird gar fein geschmückt,
Man hilft ihr oft mit Schwören;

⁵⁸ Schmalkalden (o. Anm. 3) 25; Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 41; Suhl (o. Anm. 3) 16; Gotha 1 (o. Anm. 3) 59; Sondershausen (o. Anm. 3) 57; Sonneberg (o. Anm. 3) 85.

in Meiningen wurde "O komm du Geist der Wahrheit" gesungen, in Friedrichroda "Sonne der Gerechtigkeit, Gehe auf zu unsrer Zeit", und in Sonneberg:

Nun danket alle Gott
Mit Herzen, Mund und Händen,
Der große Dinge tut
An uns und allen Enden.

Aus Gera wird zudem berichtet: "Ein besonders erhebender Augenblick war, als Kantor Burghardt Zitzmann auf der Orgel in St. Johannis erstmals die "Siegesfeier" von Max Reger ertönen ließ, worin das "Deutschlandlied" eingebettet ist".⁵⁹

Natürlich haben auch Bibelworte die kirchlichen Veranstaltungen begleitet. Das Christliche Zentrum des Eichsfeldes griff die MfS-Dienststelle in Worbis mit ihren 74 Beschäftigten durch das Wort des Paulus an "so jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen" (2. Brief an die Thessalonicher, 3, 10), und der SED prophezeite es mit Jesus: "Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden" (Lukas 14, 11; auch Matthäus 23, 12). Und am 9. November empfand man die Prophezeiung aus Psalm 126, 1 f. als erfüllt:

Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein. Da wird man sagen unter den Heiden: Der Herr hat Großes an ihnen getan!⁶⁰

Sachsen war mit der revolutionären Entwicklung am schnellsten und zögerte auch nicht, das deutlich zum Ausdruck zu bringen. Gerne wurde dort darauf hingewiesen, daß die Norddeutschen in Mecklenburg und Pommern mit den Demonstrationen hinterherhinkten, und es soll sogar so gewesen sein, daß ihnen deshalb an sächsischen Tankstellen das Tanken schwer gemacht wurde. Aber auch Autos mit thüringischen Kennzeichen soll gesagt worden sein: "Geht Ihr erst mal auf die Straße, dann gibt's auch wieder Sprit für Euch!"⁶¹ Aber Thüringen hat dennoch auch zur Symbolik der Revolution Spezifisches beigetragen. Die Ausreiserbewegung hatte sich dadurch kenntlich gemacht, daß Antragsteller an Autoantennen ein weißes

⁵⁹ Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) 84; Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 143; a. a. O., 103; Meiningen (o. Anm. 3) 60; Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 143; a. a. O., 63. Das Deutschlandlied ist seit der Weimarer Republik die deutsche Nationalhymne; während des Bestehens der DDR nur die westdeutsche.

⁶⁰ Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 135, 136, 105.

⁶¹ Suhl (o. Anm. 3) 16; Sonneberg (o. Anm. 3) 5.

Band befestigten. Jetzt gab es Variationen. In Schmalkalden besorgte der Pfarrer Reinhard Naumann eine Rolle gelbes Band, das den gewaltfreien Protest symbolisieren sollte. „Fortan sah man viele Menschen mit diesem gelben Schleifchen in Schmalkalden und Umgebung. Sogar vom Kirchturm herunter wehte ein riesiges gelbes Band. Die gelben Bänder wurden zum Symbol für die friedliche Revolution in Schmalkalden”.⁶²

In Hildburghausen hatten Handwerker 40 cm lange grüne Bänder – für jedes Jahr des Bestehens der DDR ein cm – als Zeichen der Revolution geschaffen und sie weiter verbreitet, sogar bis Magdeburg: Im Magdeburger Dom erklärten diese Handwerker am 23. Oktober: „Nach 40 Jahren ewigem Rot jetzt das zarte Grün der Hoffnung. Wir haben im Dom diese Hoffnung gelernt. Das grüne Band der Hoffnung soll uns begleiten”, und fortan wurde es auf allen Magdeburger Demonstrationen mitgeführt. In Sonneberg hieß es: „Und so tragen wir weiterhin als Zeichen der Hoffnung im Dunkeln unsere Kerzen und im Hellen das grüne Band der Hoffnung”. In Rudolstadt wurde der Demonstration des 2. November die – jetzt richtig verstandene – Friedenstaube vorangetragen, und Neustadt an der Orla symbolisierte seine Revolution in eigenständiger Weise durch große konzentrische Kreise in den Farben des Regenbogens.⁶³

Am 3. Dezember – also einen Tag vor der Besetzung der MfS-Dienststellen – durchzog eine Menschenkette die gesamte DDR von Norden nach Süden; das geschah nach dem Vorbild der baltischen Menschenkette vom 23. August und symbolisierte damit auch die Verbundenheit mit den Selbstbefreiungsbewegungen in anderen Teilen des Sowjetimperiums. Eine spezifische Menschenkette gab es am 7. Januar über das gesamte Eichsfeld, das durch die Spaltung Deutschlands ebenfalls getrennt worden war. Jetzt standen also 70 km lang Menschen nebeneinander, aus Ost und West, Hand in Hand, durch Thüringen, Hessen und Niedersachsen – von Deutschland nach Deutschland.

IV

Lange Zeit wurden die Herbstereignisse 1989/1990 in der DDR, einen Ausdruck des Generalsekretärs Krenz aufnehmend, „Wende” genannt und dadurch heruntergespielt, obwohl schon damals selbst von kommunistischen Funktionären durchaus auch von „Revolution” gesprochen worden war. Zu dieser nichtssagenden Bezeichnung als bloße Wende mag auch die Tatsache beigetragen haben, daß die Demonstrationen oft durchaus in einer heiter-gelösten Stimmung abliefen und zahlreiche Plakate geistreich-ironisch und

⁶² Schmalkalden (o. Anm. 3) 49 f.

⁶³ Schuller (o. Anm. 1) 151; Sonneberg (o. Anm. 3) 24; Rudolstadt (o. Anm. 3) 47; Neustadt a. d. Orla (o. Anm. 3) Frontispiz u. ö.

witzig waren. Diese Heiterkeit, zu der es auch gehörte, daß Funktionäre gelegentlich einfach ausgelacht wurden, wie etwa die Sekretärin für Agitation und Propaganda von Mühlhausen,⁶⁴ gehörte aber bereits zu einer späteren Phase, in der die ursprüngliche und berechtigte Angst überwunden war. Angst ist wohl der Faktor, der am wenigsten belegt werden muß, dennoch sollen hier einige thüringische Stimmen zu Gehör gebracht werden.

“Ich erinnere mich aber auch an die Angst, die ein ständiger Begleiter war – Angst vor der erwarteten, der vermuteten Reaktion einer gegen seine Bürger hochgerüsteten Staatsmacht. In Erinnerung waren immer die DDR 1953, Ungarn 1956, die CSSR 1968, später Polen [...] Ich erinnere mich – es war während eines der Fürbittgottesdienste in dieser Kirche – wie eine männliche Stimme, bebend vor Erregung, aus einer Empore in das Kirchenschiff rief: “Warum habe ich vor der Stasi mehr Angst als vor einem Atomkrieg!” – “Ich wollte keine Angst mehr haben”. – “Die Furcht zog mit, als in Heiligenstadt am Abend des 23. Oktober die ersten Mutigen mit Kerzen in den Händen von St. Gerhard aus zum Friedensplatz gingen”. – “Nur hinter den Gardinen bewegt sich etwas. Ganz verstohlene Sympathie. Vermischt mit Angst. Es könnte doch alles wieder kippen. Ich kann es den Menschen nicht verdenken. Sie haben 40 Jahre lang Angst gehabt”.⁶⁵

Nun haben die Veranstaltungen und Publikationen zum 20. Jahrestag der Ereignisse 2009 einen Wandel im Sprachgebrauch mit sich gebracht. Von Wende wird kaum noch gesprochen, fast nur noch von Revolution. Das mag zum einen an den vielen neuen Erkenntnissen auch für Thüringen liegen, die diese Bezeichnung unabweisbar machen, zu einem anderen Teil aber wohl auch daran, daß das meist mit dem Zusatz “friedlich” geschieht. “Friedliche Revolution” ist zur allgemeinen Bezeichnung geworden. Damit ist vor allem gemeint, daß kein Blut geflossen ist und von den Revolutionären keine Gewalt angewandt wurde. Es hat gewiß auch mit dem äußeren Bild zu tun, bei dem besonders die mitgeführten brennenden Kerzen den Eindruck äußerster Friedlichkeit vermitteln; “Revolution der Kerzen” wird daher auch gelegentlich gesagt, womit auch die besondere Rolle benannt ist, die die evangelische Kirche gespielt hat. Die auf dem Gebiet der DDR nur schwach vertretene katholische Kirche hielt sich eher zurück, beteiligte sich aber insbesondere dort, wo sie wie auf dem Eichsfeld stärker war. Diese Friedlichkeit bezog sich zudem auf beide Seiten: Anscheinend gibt es Hemmungen, mit Gewalt gegen Menschen vorzugehen, die eine Kerze tragen, und außerdem kann jemand, der mit der

⁶⁴ Mühlhausen 1 (o. Anm. 3) 11.

⁶⁵ Zeulenroda (o. Anm. 3) 19 f. <aus der Erinnerung 2009> – Hoffmeister, Hempel (o. Anm. 2) 30 – Sonneberg (o. Anm. 3) 16 <31.10.>. Zur Funktion der Gardinen heißt es in Rudolstadt, 51 etwas weniger verständnisvoll: “In der Thälmannstraße bewegten sich manche Gardinen. Fenstergucker wollten nicht gesehen werden”.

einen Hand eine Kerze trägt und mit der anderen die Flamme beschützt, nicht selbst Gewalt anwenden.

In diesem Sinne richtete sich der oft in Sprechchören geäußerte Ruf “Keine Gewalt”, der auch häufig auf Spruchbändern und Armbinden zu lesen war, ebenfalls an beide Seiten, nicht nur an die staatlichen Sicherheitskräfte, sondern auch an die Demonstranten. Dennoch ist der Ausdruck “Gewaltfreie Revolution” doch weniger geeignet. Zum einen impliziert er, daß auch von staatlicher Seite keine Gewalt angewandt worden wäre, und das war keineswegs der Fall. Bis zur zweiten Oktoberwoche wurden Demonstrationen gewaltsam und brutal “aufgelöst” und Verhaftete – “Zugeführte” – wurden regelmäßig ebenfalls brutal, teilweise ausgesprochen sadistisch behandelt. Zum anderen vermieden die Aktionen der Teilnehmer keineswegs immer körperliche Gewalt, häufig etwa beim Sturm auf die Staatssicherheits-Dienststellen, wenngleich nie Menschen zu Schaden kamen. Obwohl nun die Demonstrationzüge der Tausende, Zehntausende, in Leipzig sogar der Hunderttausende mit ihren Sprechchören erfreulicherweise etwas sehr, sagen wir, Kraftvolles, wenn nicht auch Drohendes hatten, empfiehlt sich doch alles in allem der Ausdruck “Friedliche Revolution”. Auch für Thüringen.

Wolfgang Schuller
Universität Konstanz

Автор анализирует события осени 1989 г. в Тюрингии, сыгравшие важную роль в свержении коммунистического режима в ГДР.

СПИСОК НАУЧНЫХ РАБОТ А. К. ГАВРИЛОВА*

2002

120. Rede vor dem Verband der Deutschen Stiftungen (Celle, 1 Febr. 2001) // *Forum Deutscher Stiftungen* 18 (Berlin) 39–50.

2003

121. Александр Иосифович Зайцев (1926–2000) // *Греко-латинский кабинет* 4 (М.) 8–11 (русская версия статьи [№ 113]; Nachruf: Alexander Iossifovič Zaicev (1926–2000) // *Gnomon* 7 (2001) 634–635 [=http://www.mgl.ru/5771]
122. Отв. ред.: *Древний мир и мы. Альманах* 3 (СПб.) 398 с.
123. Хронологическая канва жизни А. И. Зайцева // *Там же*, 193–210 (совм. с О. И. Зайцевой).
124. Речь на праздновании 70-летнего юбилея А. И. Зайцева 28 мая 1996 г. // *Там же*, 215–230.
125. Из новейшей историографии русского антиковедения. Рец.: М. А. Wes. *Classics in Russia 1700–1855: Between Two Bronze Horsemen* (Brill's Studies in Intellectual History 33, Leiden – New York – Köln) 366 p.; Э. Д. Фролов. *Русская наука об античности. Историографические очерки* (СПб. 1999) // *там же*, 335–362.
126. *Litterae unciales* // *Hyperboreus* 9: 1, 371–389.
127. Мин херц // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 4, 41–44.

2004

128. Zur Geschichte der Katalogisierung der Münzsammlung von Georg Lüders // *Delectat et docet. Festschrift zum 100-jährigen Bestehen des Vereins der Münzenfreunde in Hamburg*. Hrsg. von M. Mehl [= Numismatische Studien 16 (2004)] (авториз. нем. пер. статьи [№ 76]: История приобретения

* Библиография 1972–2002 гг. (№ 1–119) опубликована в *Hyperboreus* 8 (2002): 1, 392–399, обновляемую версию см. на сайте Bibliotheca classica.

- и каталогизации монетного собрания Георга Людерса // *Монеты, медали, жетоны* [М. 1996] 237–248 [совм. с Г. И. Гинзбург].
129. Речь Виссариона Никейского на Мантуанском соборе о падении Константинополя // *Византийский временник*, НС, 63, 292–316 (совм. с И. П. Медведевым).
 130. Отв. ред.: *Корпус боспорских надписей. Альбом иллюстраций (КБН-альбом). Corpus inscriptionum regni Bosporani (CIRB-album)* (СПб.) 431 с.
 131. К истории КБН и его фотоархива // *там же*, 395–413.
 132. Нем. пер.: *Historischer Überblick: Zur Geschichte des CIRB und seines Fotoarchivs*. Übers. v. F. Martinez Casas (2006) http://www.bibliotheca-classica.org/en/pubs/cirb/cirb_intro.htm.
 133. Ветреная Геба // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 5, 48–51.
 134. Laudatio Isidor Levin // *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch* (2004) 51–55.
 135. Отв. ред.: *Hyperboreus* 10: 1–2. 310 с.
 136. Vorwort // *там же*, 5–9 (совм. с Б. Зайденштикером).
 137. Repertorium-Projekt: Prosopographia classica Petropolitana // *там же*, 226–231 (совм. с А. Л. Верлинским и О. В. Бударagiной).
 138. Таблицы по истории петербургского антиковедения // *там же*, 235–272 (электрон. поддержка: И. М. Егоров).
 139. Я. М. Боровский – редактор и поэт. Речь на заседании 1986 г., посвященном 90-летию Я. М. Боровского // *Cathedra Petropolitana. К 70-летию кафедры классической филологии*. Отв. ред. В. С. Дуров (Philologia Classica 7, СПб.) 99–109.

2005

140. Марк Аврелий. Размышления // *Хрестоматия по литературе Древней Греции. 2. Поздняя классика и эллинизм* (СПб.) 426–446.
141. Четверка коней у Гомера и Русь-тройка Гоголя // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 6, 49–54.
142. Боспорский воин Аполлоний и его поэт (КБН 119). Ч. 1 // *Hyperboreus* 11: 1, 60–85.
143. Боспорский воин Аполлоний и его поэт (КБН 119). Ч. 2 // *Hyperboreus* 11: 2, 215–241.

2006

144. Response by A. Gavrilov, Natalia Pavlichenko, D. Keyer to A. Ivantchik on Eleanor Dickey // *Bryn Mawr Classical Review* 2006.02.15, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2006/2006-02-15.html>

145. Лингвистическая Троя Шлимана // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 7, 16–19.
146. Russische Altphilologen und der Erste Weltkrieg // *Kollegen, Kommilitonen, Kämpfer*. Hrsg. von T. Maurer (Stuttgart) 255–265.
147. *Петербург в судьбе Генриха Шлимана* (СПб.) 447 с. (Рец.: Е. Г. Водолазкин. Кот Василия Григорьевича лучше вас играет! // *Новая газета* 48 (12.12.2008) <http://www.novayagazeta.ru/data/2008/color48/13.html>).
148. Инсценированная софистика в *Алкестиде* Еврипида (*Alc.* 509–545) // *Hyperboreus* 12: 1–2, 77–112.

2007

149. Гамбургский эпиграфист Петер Херрманн (1927–2002) // *Санкт-Петербург–Гамбург. Балтийские побратимы / St. Petersburg–Hamburg: Partnerstädte im Ostseeraum* (СПб.) 260–263.
150. Gavrilov et al. on *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani: Album Imaginum*. Response to 2006.10.16 // *Bryn Mawr Classical Review* 2007.04.30 <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2007/2007-04-30.html>.
151. Пер. с фр.: Записки П. Д. Киселева // *Николай I: Личность и эпоха. Новые материалы*. Сост. Т. В. Андреева (СПб.) 423–424.
152. За строкой старых учебников (χρήστης, gen. plur. χρηστών) // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 8, 33–36.

2008

153. Памяти А. А. Нейхардт // *ВДИ* 2, 212–214 (без подписи).
154. С. Я. Лурье и У. фон Виламовиц-Меллендорф: История заочного сотрудничества // *Всеобщая история и история культуры. Петербургский историографический сборник*. Отв. ред. Б. С. Каганович, Н. Л. Корсакова (СПб.) 45–67.
155. К полемике вокруг *КБН-Альбома*. Письмо в редакцию по поводу статьи И. А. Левинской и С. Р. Тохтасьева “Из новейшей истории Боспорской эпиграфики” // *ВДИ* 2, 155–168 (совм. с Н. А. Павличенко и Д. В. Кейером).
156. Последний дар Изоры // *Абарис. Журнал друзей Санкт-Петербургской классической гимназии* 9, 35–39.

2009

157. Член редколлегии: Я. М. Боровский. *Opera philologica* (СПб.) 623 с. (совм. с В. В. Зельченко и Т. В. Шабуриной).
158. Наследие Я. М. Боровского // *там же*, 562–617.

159. Russia // *Brill's New Pauly* IV (Leiden 2009) 1–18 (пер. статьи [№ 118]: Russland // *Der Neue Pauly* 15 [Stuttgart – Weimar 2002]: 2, 1014–1030).
160. Überlegungen zu Peter Herrmanns Marginalien in den *Griechischen Grabgedichten* W. Peeks // *Hyperboreus* 15: 1, 35–64.

2010

161. Die Übersetzung als Staatsangelegenheit: Die von Katharina II. gegründete *Kommission für Übersetzung der fremden Bücher*, 1768–1783 // S. Rebenich et al. (Hgg.). *Translating Antiquity. Antikebilder im europäischen Kulturtransfer* (Basel – Bern) 21–43.
162. И. А. Шишова (1926–2010) // *ВДИ* 4, 21–22.
163. История классической филологии // *Учебные программы для магистратуры кафедры классической филологии* (СПб.) 54–58.

2011

164. Яков Маркович Боровский // *Двойной портрет. Филологи-классики о филологах-классиках*. Сост. М. Н. Славятинская (М.) 31–39.

В печати

165. Rezeption des euripideischen *Ion* à venir // *Pharos: Journal of the Netherlands Institute in Athens* (2011).
166. Ф. Ф. Зелинский и русская культура // *Древний мир и мы. Альманах* 4 (2011).
167. Нем. пер.: Thaddäus Zielinski im Kontext der russischen Kultur. Übers. v. M. Rutz // Th. Zielinski. *Erinnerungen* (Beiträge zur klassischen Philologie, 2011).
168. Польшк. пер.: Tadeusz Zieliński w kontekście kultury rosyjskiej // *Tadeusz Zieliński (1859–1944): W 150 rocznicę urodzin* (Warszawa 2011).
169. Член редколлегии: *Древний мир и мы. Альманах* 4.
170. М. Хенгель (1926–2009) // *Древний мир и мы. Альманах* 4 (2011).
171. Т. Гельцер (1926–2010) // *Древний мир и мы. Альманах* 4 (2011).
172. *О филологах и филологии. Статьи и выступления разных лет*. Под ред. О. В. Бударагиной, А. Л. Верлинского, Д. В. Кейера (СПб. 2011).
173. Н. В. Шебалин. О первородной любви к слову // *Philologia classica* 8 (СПб. 2011).
174. Самовар – от Средиземноморья до Тулы // *Труды Саратовской научной конференции 2008 г.* (2011).

175. *Академия: античность, Запад, Россия. Опыт исторической семантики // Труды Останкинской конференции* (М. 2011).
176. Jakov M. Borovskij (1896–1994): Poet of Latin in the Soviet Union // Материалы конференции: “ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ – Classics and Communism (The History of the Studies on Antiquity in the Context of the Local Classical Tradition of the Socialist Countries [1944/45–1989/90])”, Budapest 2010.

Составитель О. В. Бударagina