

Würzburger Jahrbücher für die  
Altertumswissenschaft  
Neue Folge



Herausgegeben von  
Thomas Baier, Michael Erler und  
Matthias Steinhart

Band 45

2021

KOMMISSIONSVERLAG  
FERDINAND SCHÖNINGH · WÜRZBURG

Anschrift der Redaktion: Würzburger Jahrbücher für die  
Altertumswissenschaft, c/o Institut für Klassische Philologie,  
Residenzplatz 2, Südflügel, D-97070 Würzburg

Redakteure dieses Bandes:

Birgit Breuer  
Marcel Moser

Vorgeschlagenes Zitiersiegel: WJA

ISBN 978-3-87717-646-7  
© 2021

Druck und Einband: Druckerei Bussard, D-96163 Gundelsheim

# Inhalt

KAREN PIEPENBRINK: Lachen in der antiken Rhetorik. Attische Demokratie und späte römische Republik im Vergleich .....	5
KEIRAN CARSON: “Occasional Moles” The Establishment of an Ovidian Novelty .....	33
PETER SCHENK: Zeitgenossen, Väter und Söhne. Beobachtungen zur Stellung der Konon-Vita im Feldherrenbuch des Cornelius Nepos .....	79
BERNHARD GALLISTL: Klemens von Rom und sein Kult auf der Krim .....	101
TOBIAS HIRSCH: Funktion und Zweck des Nächtlichen Ausschusses in Platons <i>Nomoi</i> .....	145
PETER GROSSARDT: Zur Frage nach dem Umfang und der Bedeutung der Hinweise auf die Philosophie Epikurs in Flavius Philostrats <i>Vita Apollonii</i> und <i>Heroikos</i> . Eine Entgegnung auf die ‚Evaluation‘ von Gerard Boter .....	193
CHRISTIAN GNILKA: Der Auftritt der <i>Avaritia</i> bei Prudentius, psych. 454ff. ....	243
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....	249



# Lachen in der antiken Rhetorik

## Attische Demokratie und späte römische Republik im Vergleich

KAREN PIEPENBRINK (Gießen)

*Abstract* – The article deals with laughing in the public oratory of classical Athens and late Roman Republic in a comparative manner. It shows structural parallels and differences and interprets them in their political, social and cultural context.

*Keywords* – Laughter, Public Oratory, Comparative History, Athenian Democracy, Late Roman Republic

### 1. Einleitung

Über das Lachen in der antiken öffentlichen Rhetorik, zumal das Bemühen von Rednern, bei ihrem jeweiligen Auditorium Gelächter zu evozieren oder ihm zumindest ein Schmunzeln zu entlocken,<sup>1</sup> ist in den altertumswissenschaftlichen Disziplinen bereits verschiedentlich gehandelt worden, wobei meist entweder der griechische oder der römische Kulturkreis im Blickpunkt standen.<sup>2</sup> Ungeachtet diverser Unterschiede in Ansätzen und Interessen verbindet die betreffenden Studien die Einschätzung, dass wir es mit einem komplexen Phänomen zu tun haben, das sich in methodisch zufriedenstellender Form nur schwer bewältigen lässt.<sup>3</sup> Mehr noch als bei anderen Forschungsobjekten, die sich dem Feld der historischen Anthropologie oder der Emotionsgeschichte zuordnen lassen, besteht bei ebenjener Thematik

<sup>1</sup> Für eine Typologie unterschiedlicher Formen von Lachen in der Antike siehe etwa Halliwell 2008, 7f.

<sup>2</sup> So zum griechischen Bereich u.a. Spatharas 2006; zum römischen z.B. Haury 1955; Viljamäa 1994; Hughes 1997, bes. 189-193; Harries 2007. Beide Kulturräume beleuchtet – mit Schwerpunktsetzung auf den theoretischen Betrachtungen – Celentano 2004.

<sup>3</sup> Hierzu grundsätzlich Beard 2012, bes. 893.

die Gefahr, eigene Vorstellungen und Erfahrungen auf die Antike zu projizieren und so Zirkelschlüsse zu provozieren.<sup>4</sup>

Diese Problematik liegt nicht zuletzt in der Überlieferungslage begründet, insofern sich nur bestimmte Aspekte des Gegenstandes in den Quellen manifestieren,<sup>5</sup> zuvorderst solche, die von den Rednern explizit verbalisiert werden.<sup>6</sup> Dabei handelt es sich zum einen um Bemerkungen zum vermeintlich lachhaften Gebaren eines Dritten, meist des jeweiligen Kontrahenten im forensischen oder ekklesiastischen Kontext, mit denen die Sprecher die Hörer zu Gelächter zu motivieren suchen. Hinzu treten Äußerungen, mit denen Redende das Auditorium zu warnen trachten, Bestrebungen der Gegenseite, zum Lachen zu animieren, nachzugeben. Schließlich finden sich Formulierungen, mit denen Rhetoren ein aktuell oder bei früherer Gelegenheit in der jeweiligen Versammlung aufgekommenes Gelächter kommentieren.<sup>7</sup>

Überlieferungsbedingt nur eingeschränkt zu fassen sind demgegenüber performative Momente, etwa die Art und Weise, wie Redner durch Mimik oder Gestik Lachen erregen. Dass Derartiges praktiziert wurde, ist uns aufgrund verbaler Hinweise zwar hinlänglich bekannt; das unmittelbare Geschehen aber, darunter den Ausbruch und die Verbreitung des Lachens, seine Ausdrucksformen und seine Intensität können wir in der Regel nicht greifen.<sup>8</sup> Ähnlich verhält es sich mit Akten, die sich dem Feld der Situationskomik zuordnen lassen, z.B.

<sup>4</sup> Vgl. Schulten 2002, 227-231; generell zu dem Phänomen Chauré / Nohejl 2014, 7.

<sup>5</sup> Hinzu kommt, dass manches Überlieferte sich heutigen Leserinnen und Lesern nicht mehr unmittelbar erschließt; diesbezüglich z.B. zu Ciceros Bemerkungen über den ‚Witz‘ Berger 1997, 19; Schneider 2000, 498.

<sup>6</sup> Alternativ auf andere einschlägige Gattungen, etwa die Komödie, zu rekurrieren, scheint mir an der Stelle – ungeachtet diverser Parallelen u.a. bei den belachten Objekten – nur eingeschränkt zielführend, da die dortigen Kommunikationsbedingungen sich von denen der öffentlichen Rede unterscheiden. Autoren, die letztgenannten Aspekt weniger stark fokussieren, gelangen diesbezüglich teils zu einer anderen Einschätzung; so z.B. Dover 1974, 23-33; Harding 1994, bes. 201; Horváth 2007.

<sup>7</sup> Letzteres kann sich auf von den Sprechern intendiertes wie auch nichtintendiertes Lachen beziehen.

<sup>8</sup> Zu der Problematik am Beispiel Athens Spatharas 2006, 378.

knappen ironischen Repliken auf Bemerkungen des Widersachers, die im rhetorischen Schlagabtausch spontan formuliert werden.<sup>9</sup> Erschwerend kommt hinzu, dass solche sich vor allem im Rahmen von Redesequenzen ereignen, die sich in den tradierten Fassungen der Reden nicht niedergeschlagen haben, und so, wenn überhaupt, nur sekundär eruierbar sind.<sup>10</sup>

Um Spekulationen zu vermeiden und anachronistischen Fehlschlüssen zu entgehen, empfiehlt es sich m.E., sich auf die nachweislichen Aspekte zu konzentrieren und deren heuristisches Potential bestmöglich auszuschöpfen, speziell durch entschiedene Einbeziehung der jeweiligen Handlungskonditionen. Instruktiv kann dabei ein kulturvergleichendes Vorgehen sein, das mehrere antike Gemeinwesen im Hinblick auf Parallelen sowie Diskrepanzen beleuchtet, deren Ursachen nachgeht und auf diesem Weg die Relevanz spezifischer Aktionsbedingungen klarer zu erkennen vermag, als es bei der singulären Untersuchung eines einzelnen Raumes gewöhnlich gelingt. Bei der vorliegenden Thematik bietet es sich an, das klassische Athen und das spätrepublikanische Rom vergleichend zu betrachten.<sup>11</sup>

Bis dato vorgelegte komparatistische Studien zur griechisch-römischen Rhetorik fokussieren gern die rhetorische Theorie und weisen zudem oft eine rezeptionsgeschichtliche Ausrichtung auf.<sup>12</sup> Ein solches Prozedere scheint beim von uns gewählten Schwerpunkt jedoch aus verschiedenen Gründen wenig probat: Zum einen ist der

<sup>9</sup> Solches ist hingegen in der Komödie greifbar; dazu speziell mit Blick auf die Alte Komödie Kloss 2001, 11-33. Aussagekräftige Rückschlüsse auf die öffentliche Rede lassen sich jedoch auch bei dem Gegenstand nicht ziehen.

<sup>10</sup> Im Fall attischer Gerichtsreden gilt das etwa für die sog. „Befragung“ (ἐρώτησις), in der die Parteien die Möglichkeit haben, an die jeweils andere Fragen zu richten; hierzu Bonner 1922, bes. 101f.; Bers 2013, 27.

<sup>11</sup> Zugunsten der beiden gewählten Zeitabschnitte spricht vor allem die zentrale Rolle der öffentlichen Rhetorik in ebenen Phasen; zum heuristischen Wert des Vergleichs von attischer Demokratie und republikanischem Rom generell Martin 1997.

<sup>12</sup> Eingehend studiert werden dabei insbesondere Art und Ausmaß der Adaption griechischer Rhetorik in Rom, die neben intertextuellen Bezügen im einschlägigen Schrifttum speziell die Ausgestaltung der rednerischen Ausbildung und diesbezügliche Kontroversen betreffen; zu dem Komplex u.a. Stroup 2007, bes. 33-36.

diesbezügliche Befund zum klassischen Griechenland begrenzt: Aristoteles und Anaximenes von Lampsakos etwa äußern sich zum Lachen in ihren ‚Rhetoriken‘ nur knapp; die Passage zur Komödie in der *Poetik* des Aristoteles, die ggf. Hinweise auch auf die Redekunst hätte geben können,<sup>13</sup> hat sich bekanntlich nicht erhalten. Zum anderen nimmt Cicero, unsere wichtigste Referenzquelle für entsprechende Rezeptionen im spätrepublikanischen Rom, in seinen einschlägigen Reflexionen im Dialog *De Oratore* weniger jene klassischen Autoren ins Visier, zieht vielmehr – abgesehen von einigen älteren philosophischen Arbeiten – vorzugsweise hellenistische Zeugnisse heran, aus denen uns maximal Fragmente vorliegen.<sup>14</sup> Schließlich vermerkt er, dass die Ausführungen der betreffenden Verfasser ausnehmend spröde und für sein Anliegen wenig anregend seien,<sup>15</sup> was ihn veranlasst, seinerseits ein genuines Vorgehen anzukündigen, das stärker an der Praxis ausgerichtet ist.<sup>16</sup> Vor dem Hintergrund dieser Gemengelage werden wir im Folgenden nicht rezeptionshistorisch, sondern explizit komparatistisch verfahren. Unser Hauptaugenmerk wird dabei auf den erhaltenen Reden liegen.<sup>17</sup> Das zugehörige theoretische Schrift-

<sup>13</sup> Aristoteles gibt in der *Rhetorik* selbst einen derartigen intertextuellen Verweis; siehe Arist. Rh. 1372a1f.

<sup>14</sup> Namensnennungen spart er dabei allerdings aus; zur Forschungsdebatte über seine griechischen Quellen zu dem Sujet Lauwers 1974, 195-198; Pinkster / Leeman / Rabbie 1989, 190-206; Fantham 2004, 188f.; Rabbie 2007, bes. 209. 212-215.

<sup>15</sup> Vgl. Cic. de orat. 2,217; zu seiner Einschätzung griechischer Quellen zu dem Gegenstand Pinkster / Leeman / Rabbie 1989, 173; Celentano 2004, 65; zu grundlegenden Differenzen zwischen seinen Überlegungen und solchen vorausgegangener griechischer Autoren u.a. Pinkster 1995, bes. 252f.

<sup>16</sup> Er kapriziert sich an der Stelle auf das Theorie-Praxis-Problem; die Relation von griechischen und römischen Praxen hingegen beschäftigt ihn in dem Zusammenhang nicht.

<sup>17</sup> Daraus ergibt sich eine Schwerpunktsetzung auf republikanische Zeugnisse; kaiserzeitliche treten demgegenüber aufgrund signifikanter Unterschiede in den Perspektivierungen, die ihrerseits durch die vielfältigen Transformationsprozesse am Übergang von der Republik zum Prinzipat bedingt sind, etwas zurück; zu jenen Unterschieden Beard 2014, 101-105; speziell zum kaiserzeitlichen Umgang mit dem Gegenstand Meister 2014, bes. 26.

tum ziehen wir insoweit heran, als es Hinweise auf die praktische Rhetorik zu geben vermag.<sup>18</sup>

Vergleichende Betrachtungen zu der Materie sind für sich genommen freilich nicht neu, sondern haben antike Vorläufer, die sich allerdings gewöhnlich auf einzelne prominente Redner konzentrieren, namentlich auf Demosthenes und Cicero. Allen voran ist hier Plutarch zu nennen, der die beiden Persönlichkeiten in einer seiner Doppelbiographien in Augenschein nimmt und bei ihnen hinsichtlich unserer Thematik markante Differenzen diagnostiziert. Diese fasst er in für seine Arbeitsweise gängiger Manier unter ethischen Gesichtspunkten und führt sie so primär auf Unterschiede in den Persönlichkeiten zurück,<sup>19</sup> nicht so sehr auf Verschiedenheiten im soziokulturellen oder politischen Setting.<sup>20</sup> Überdies haben wir zu beachten, dass beide Akteure nicht als prototypisch für das Phänomen in ihrer jeweiligen Zeit angesehen werden können: Demosthenes galt bereits im athenischen Umfeld als ausnehmend ‚ernst‘, wohingegen Cicero seitens seiner Umgebung als ungewöhnlich ‚witzig‘ perzipiert und auch kritisiert wurde.<sup>21</sup> Nichtsdestotrotz wird gerade auf der Grundlage ebendieser Beispiele in der Forschung gern gefolgert, dass der Einsatz von Komik und im Verbund damit das Bestreben, Auditorien zum Lachen zu bringen, in der öffentlichen Kommunikation der rö-

<sup>18</sup> Letzteres gilt für den römischen Bereich in höherem Grade als für den griechischen; dahingehend zu den Beispielen Ciceros in *De oratore* Fantham 2004, 198f.; allerdings sind etwa auch bei Aristoteles deutliche Bezüge zur Praxis zu erkennen; dazu Piepenbrink 2020, 159f. Anders verhält es sich mit dessen Aussagen zu dem Themenfeld in philosophischen Texten, bes. der *Nikomachischen Ethik*. Dort operiert er stark mit dem μεσότης-Gedanken, der nur eingeschränkt mit der Redepraxis kompatibel ist; siehe Arist. EN 1128a4-10; zu dem Komplex Lombardini 2003, bes. 209.

<sup>19</sup> Zu seinem Prozedere siehe z.B. Nikolaidis 2014 mit weiterführenden Literaturhinweisen.

<sup>20</sup> Plu. Comp. Dem. et Cic. 50; zu dessen Ausführungen Hands 1962, 116. U.a. Cicero selbst merkt überdies an, dass die attischen Redner ihrerseits in unterschiedlichem Umfang mit ‚Witz‘ gearbeitet hätten, führt das aber ebenfalls vorrangig auf Verschiedenheiten in deren Naturell zurück; siehe Cic. orat. 90.

<sup>21</sup> Zu Demosthenes vgl. D. 19,46; zu Cicero u.a. Quint. inst. 6,3,47-49; Plu. Cic. 27f.; zu jener Kritik an Cicero und ihren möglichen Hintergründen Graf 1997, 31.

mischen Republik von höherem Belang gewesen sei als in der attischen Demokratie.<sup>22</sup> Wir werden zu beobachten haben, inwieweit sich diese These verifizieren lässt bzw. in welcher Form sie ggf. modifiziert oder präzisiert werden kann.

Kurzum: Ziel der Arbeit ist, nach strukturellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Umgang mit dem Lachen zu forschen und diese auf der Basis von Parallelen und Differenzen in den Handlungsbedingungen der beiden Gemeinwesen zu interpretieren. Was die Detailanalyse einzelner Textstellen betrifft, so baut die Untersuchung auf den bereits vorgelegten einschlägigen Studien auf.<sup>23</sup> Um der Komplexität der Materie gerecht zu werden, wird ein breites Spektrum relevanter Aspekte in den Blick genommen. Diese umfassen inhaltliche Momente, Gattungsfragen, Motive und Intentionen der Beteiligten, Spezifika des Konfliktaustrags sowie schließlich die Konzeption des Redners in der jeweiligen Gesellschaft.

## 2. *Parallelen*

Eine erste, für unsere Thematik einschlägige Parallelie zwischen klassischem Athen und spätrepublikanischem Rom, die in der Forschung zudem schon mehrfach betrachtet wurde, lässt sich im Lachen über das ‚Andere‘ konstatieren: Alterität wird dabei seitens der Zeitgenossen gern in physischen Merkmalen einzelner Personen ausgemacht;<sup>24</sup> hinzu tritt der Komplex des ‚unschicklichen‘ resp. ‚peinlichen‘ Verhaltens. Letztgenanntes geht mit einer weiteren Konvergenz einher: Im Fall der öffentlichen Rhetorik haben wir es mit Formen von Lachen zu tun, die den üblichen gesellschaftlichen Konventionen folgen – im Unterschied etwa zu spezifischen Typen ritualisierten Lachens im Rahmen von Festen, die mit karnevalesken Umkehrungen oder gezielten Normendigressionen verknüpft sein können.<sup>25</sup> Verbreitet begleitet das Lachen über deviantes Tun als Reaktion auf Fehlverhalten,

<sup>22</sup> So etwa Pinkster / Leeman / Rabbie 1989, 173.

<sup>23</sup> Siehe die in Anm. 2 angeführte Literatur.

<sup>24</sup> Hierzu mit Belegen Corbeill 1996, bes. 25. 55f.; grundsätzlich zu der Erscheinung Gottwald 2009, bes. 19-23.

<sup>25</sup> Zu derartigen Formen und dortigem Lachen dagegen Rösler 1986, 36f.; Rösler 1993, bes. 79; Clarke 2007, 19f.

das zugleich schambesetzt ist, vor allem auf abweichendes sexuelles Gebaren bei Männern, namentlich solches, das mit Effeminiertheit in Verbindung gebracht wird.<sup>26</sup> Derartiges Tun gilt darüber hinaus als ‚unehrenhaft‘ und kollidiert mit den üblichen Verhaltenserwartungen. Im Bereich der Gerichtsrhetorik können dem Beklagten spezielle Tatbestände zur Last gelegt werden, in denen dergleichen unmittelbar zum Tragen kommt, in Athen z.B. jener der ‚Hybris gegen die eigene Person‘, die besonders im Zusammenhang mit der Selbstprostitution eines Bürgers diagnostiziert wird.<sup>27</sup> Daneben lassen sich entsprechende Vorhaltungen ergänzend zum eigentlichen Tatbestand formulieren, um den Beschuldigten nachhaltig persönlich zu diskreditieren.<sup>28</sup>

Von den drei zentralen Genres der öffentlichen Rede prädominiert in beiden Gemeinwesen beim Streben nach Lachen die Gerichtsrede. Dabei kann sowohl die Kläger- wie auch die Beklagtenseite mit Lachen operieren. Letztere praktizieren dies gleichwohl in höherem Grade, so dass das Gros unserer Belege Verteidigungsreden bzw. auf diesen Typus der Rede bezogenem rhetorisch-theoretischen Schrifttum entstammt. Die betreffenden Sprecher agieren primär in der Weise, dass sie das Ansinnen des Klägers als ‚nicht ernst zu nehmen‘, teils gar als ‚nicht ernst gemeint‘ charakterisieren, etwa indem sie dessen Vorhaltungen nicht nur als haltlos, sondern als geradezu grotesk desavouieren, oder aber indem sie versuchen, jenen durch Attribuierungen unterschiedlichster Art, die seine äußere Erscheinung, seine Sprechweise bzw. sonstige persönliche Eigenheiten betreffen, welche von gängigen Normen abweichen, als skurril zu zeichnen.<sup>29</sup> Hierzu begegnen moderate Varianten, welche nicht zum Ziel haben, die Kläger massiv anzugehen, sondern ihrerseits humorvoll gehalten sind, teils gar ein Mitlachen oder -schmunzeln des Betroffenen zulassen, aber auch solche, die aggressiv motiviert sind und

<sup>26</sup> Aus dem attischen Bereich etwa Aeschin. 1,43. 80. 84. 135; D. 54,20; aus dem römischen z.B. Cic. dom. 139.

<sup>27</sup> Das markanteste Beispiel bietet hier die Anklagerede des Aischines gegen Timarchos (Aeschin. 1); dazu u.a. Halperin 1990, bes. 94f.; Cohen 2003, bes. 153.

<sup>28</sup> Dahingehend zu Athen Halliwell 1991b, 293; zu Rom Corbeill 1996, 143-146.

<sup>29</sup> So etwa Lys. 24,18; dazu Halliwell 1991b, 293; Cic. S. Rosc. 50; Mur. 68; Arch. 8; har. resp. 8.

wo der Vorwurf der ‚Lächerlichkeit‘ erhoben wird, um die eigentlich juristischen Argumente noch zu intensivieren. Die Intention ist indes bei beiden Vorgehensweisen die gleiche: Es gilt, die Sympathien der Richter zu gewinnen, um jene zu einem milden Urteil zu bewegen.<sup>30</sup> Bei der zweiten Variante lachen Beklagter und Juroren maliziös und exkludierend über den Kläger, bei der ersten ist das Lachen tendenziell freundlicher gehalten und weniger stark ausgrenzend.<sup>31</sup> Daneben können wir in Athen wie in Rom in Verteidigungsreden beobachten, dass Beklagte die ‚Harmlosigkeit‘ des eigenen Tuns herausstreichen, um so bei den Richtern Lachen zu evozieren. In solchen Fällen richtet sich dieses nicht gegen den Prozessgegner, sondern auf die eigene Person. Ziel ist offenkundig, ein gemeinsames Lachen mit den Juroren über einen situativen Lapsus herbeizuführen, der mit momentaner Ungeschicklichkeit, Gutgläubigkeit oder anderen unverfänglichen Umständen begründet wird.<sup>32</sup>

Kläger unternehmen demgegenüber in beiden Gemeinwesen deutlich seltener den Versuch, die Richter und etwaige umstehende Zuhörer zum Lachen zu provozieren. Deren Zurückhaltung geht einher mit der Überzeugung, dass Sprecher, denen vorrangig darum zu tun ist, die ‚Ernsthaftigkeit‘ ihres Anliegens zu kommunizieren, besser auf sämtliche Arten von Komik verzichten sollten. Das meint gleichwohl nicht, dass nicht auch solche das Phänomen des Lachens zur Sprache bringen können. Sie praktizieren dies aber vorzugsweise mit kritischen Implikationen, etwa indem sie die Juroren warnen, sich von den ‚Späßen‘ der Gegenseite täuschen und so zu einem unverhältnismäßig günstigen Urteil verleiten zu lassen.<sup>33</sup> Setzen Kläger doch einmal ihrerseits auf Lachen, so präferieren sie im Normalfall die aggressi-

<sup>30</sup> Siehe z.B. Lys. 24,18; Cic. Sull. 25; hierzu mit Blick auf die attische Demokratie Giangrande 1972, 8; Hall 1995, 56; Hall 2006, bes. 387-390; Spatharas 2006, 374; zur späten römischen Republik am Beispiel Ciceros Corbeill 1996, 4-8.

<sup>31</sup> Zur Differenzierung jener beiden Typen auch Hügli 2001, Sp. 1f.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Lys. 1,13; D. 54,20; Cic. Caecin. 32.

<sup>33</sup> Siehe u.a. D. 19,23; 21,39. 151. 194; 24,15. 137; 54,13; 56,43; Aeschin. 1,132. 167. 175. Hinzu tritt der Gedanke der Würde der Dikasterien, die in Sonderheit mit dem Areiopag assoziiert wird – mit der Konsequenz, dass es vor allem dort als unstatthaft gilt, ein Lachen hervorzurufen, welches das Ansehen jener Einrichtung beschädigen könnte; vgl. Aeschin. 1,84; dazu Bouchet 2010, bes. 327f.

sive Stoßrichtung. Ihr Ansinnen ist dann gewöhnlich, die Verteidigungsstrategie der Gegenseite als in grotesker Manier unzureichend und der Schwere des Delikts nicht angemessen zu schildern.<sup>34</sup> Nicht selten zielen sie explizit auf ein Lachen, das mit ‚Empörung‘ einhergeht und ggf. zur Konsequenz hat, dass die Juroren dem Beklagten die Aufmerksamkeit entziehen, ihn gar unterbrechen und so eine geordnete Verteidigung unmöglich machen.<sup>35</sup> All diese Praktiken verhalten sich in beiden Kulturreihen grundsätzlich komplementär zu anderen Maßnahmen, mit denen Prozessierende die Juroren emotional anzusprechen suchen, beispielsweise dem Streben nach ‚Mitleid‘ oder nach ‚Zorn‘.<sup>36</sup>

Eine weitere Konvergenz ist schließlich darin zu sehen, dass es sich bei den Bestrebungen der Redner, Lachen hervorzurufen, generell um eine heikle Strategie handelt, die leicht zu entgleiten vermag und deren Effekte von den Akteuren – trotz aller Anstrengungen – nicht sicher zu prognostizieren oder gar zuverlässig zu steuern sind: So besteht grundsätzlich das Risiko, dass ein zunächst heiteres Lachen in ein aggressives umschlägt.<sup>37</sup> Überdies läuft ein Sprecher Gefahr, dass ein anfänglich gegen den Kontrahenten gewendetes Lachen sich schließlich gegen ihn selbst richtet, seine rhetorische Absicht unterminiert und ihn als Person kompromittiert.<sup>38</sup> Derartigen Fehlschlägen trachten die Sprecher – so die Beobachtungen aus tradierten Reden wie auch die Hinweise im theoretischen Schrifttum – in Sonderheit durch die Wahl adäquater Formen von Komik vorzubeugen: In Frage kommt nach allgemeinem Dafürhalten etwa die ‚Ironie‘, die gern in Verbund mit dem ‚Witz‘ besprochen wird: Sie scheint zwar

<sup>34</sup> Gerade in öffentlichen Prozessen zeichnen sie deren Tun darüber hinaus gern als Bedrohung für die Polis insgesamt; siehe z.B. Aeschin. 1,175; 3,76. 227; D. 24,137.

<sup>35</sup> Siehe etwa Din. 1,16; D. 50,26; Cic. Phil. 2,93. 98; 3,21; Cic. Verr. 1,19; 2,2,148.

<sup>36</sup> Dazu mit Verweisen auf weitere Forschungen Piepenbrink 2014 und 2016.

<sup>37</sup> Zur grundsätzlichen Differenzierung der beiden Formen sowie ihren Überschneidungen in den beiden Gesellschaften Halliwell 1991b, 283-286; Stewart 1994, bes. 32; Celentano 2004, 58-60; Spatharas 2006, 374.

<sup>38</sup> Dies wird in beiden Bereichen sowohl in theoretisch-rhetorischen Schriften reflektiert wie auch in der Praxis der Rede angebracht; siehe zum griechischen Raum Arist. Rh. 1419b3-9; dazu Bremmer 1997, 20; Arnould 1998, 19f.; zum römischen Cic. orat. 88f.; dazu Beard 2014, 107f.

vor Missverständnissen nicht gefeit, wird zuweilen gar als maliziös wahrgenommen, genießt aber den Vorzug, in keinem Fall als plump, ordinär oder stillos abqualifiziert zu werden.<sup>39</sup> Als tendenziell ungeeignet gelten hingegen – ungeachtet ihrer Eingängigkeit – alle Varianten von ‚Possenreißerei‘, welche der öffentlichen Kommunikation gerade in politischen Institutionen unwürdig scheinen, wie auch sämtliche Typen von Auftritten, welche mit ‚theatralischen‘ Gesten operieren und den Sprecher so in die Nähe von Schauspielern rücken.<sup>40</sup>

### 3. Diskrepanzen

Neben jenen Parallelen lassen sich Diskrepanzen ausmachen, die teils gradueller, teils substantieller Natur sind, sämtlich aber auf strukturelle Unterschiede im Handlungsrahmen verweisen. Beginnen wir mit einigen inhaltlichen Beobachtungen: Das Bekenntnis zur Ironie als einer für die Forensik geeigneten Form ist in Rom stärker ausgeprägt als in Athen.<sup>41</sup> In Athen begegnet es vor allem in der rhetorischen Theorie.<sup>42</sup> Selbst deren Verfasser aber geben gelegentlich zu bedenken, dass Bemerkungen jener Art als diskreditierend aufgefasst zu werden vermögen.<sup>43</sup> In der praktischen Oratorik dagegen wird Ironie des Öfteren mit einem betont elitären Habitus sowie einer negativ konnotierten ‚sophistischen‘ Instruktion des Sprechers assoziiert und dementsprechend kritisch betrachtet.<sup>44</sup>

In der römischen Oratorik ebenfalls intensiver verbreitet als in der attischen ist das Lachen über physische Defekte des Gegenübers.

<sup>39</sup> Vgl. etwa Cic. dom. 92; grundsätzlich zu der Erscheinung mit weiteren Belegen Heckel 2009, bes. 17f.; von Pippich 2017, 31.

<sup>40</sup> Siehe u.a. Aeschin. 1,175; D. 19,23; 21,194; Cic. de orat. 2,239. 242. Hier kommt nicht zuletzt die geringe soziale Wertschätzung des Mimen zum Tragen; dazu Duncan 2006; Worman 2008; Serafim 2017, bes. 82. In Rom war es für einen Sprecher essentiell, seine ‚Würde‘ zu wahren und dazu den Kriterien für die Zuschreibung von *gravitas* und *dignitas* gerecht zu werden; vgl. Cic. de orat. 2,221. 228-230. 235-237. 247; Brut. 158. 186.

<sup>41</sup> Dahingehend zu Cicero Canter 1936, bes. 462-464.

<sup>42</sup> Siehe bes. Arist. Rh. 1419b8f.; dazu Grant 1924, 28f.; Arnould 1998, 19f.; vgl. Anaxim. 1441b20-23; hierzu Halliwell 2008, 222.

<sup>43</sup> Vgl. Arist. Rh. 1379b31.

<sup>44</sup> Dazu mit Belegen u.a. Dreßler 2014, bes. 77.

Nach bisherigem Forschungsstand ist dies vor allem durch den Umstand bedingt, dass in Rom in höherem Grade die Vorstellung besteht, dass körperliche Merkmale Ausdruck des Charakters seien, die – ausgenommen Kriegsverletzungen, die in dem Zusammenhang tabuiert sind – vielfach in der Verantwortung des Trägers liegen und so ggf. auch verlacht werden dürfen.<sup>45</sup> In Athen gelten sie – speziell wenn es sich um Erscheinungen handelt, die durch eigenes Tun nicht unmittelbar beeinflusst werden können – eher als naturgegeben.<sup>46</sup> Ein anderer möglicher Grund, der in dem Kontext bislang wenig diskutiert wurde, ist m.E. in der ausgeprägten Wertschätzung der Ästhetik in Athen zu sehen, die sich bekanntlich auch auf den eigenen Körper erstreckt und diesbezügliche Mokierungen leicht als Angriff auf die Ehre des Einzelnen verstehen lässt.<sup>47</sup> Direkt verknüpft mit besagtem Spott über Eigentümlichkeiten beim Äußeren des Kontrahenten sind in Rom Wortwitze über die *cognomina* der Betreffenden, welche mit den Eigenheiten des römischen Namenwesens in der Oberschicht verbunden sind.<sup>48</sup> Jene ‚Beinamen‘, die oft bereits von den Vorfahren übernommen werden, bezeichnen gern unschöne physische Eigenheiten und eignen sich so als Ansatzpunkte für Späße.<sup>49</sup> Vergleichbares existiert in Athen aufgrund der Verschiedenheiten im Namensystem selbstredend nicht.

Als weiterer gradueller Unterschied kommt hinzu, dass Spott, der auf den Bereich sexuellen Fehlverhaltens zielt, sich in Rom nicht vergleichbar gezielt auf männliche Akteure kapriziert, sondern verstärkt auch prominente Frauen aus deren *familia* einbezieht,<sup>50</sup> was u.a. mit der grundsätzlich anderen Rolle familiärer Gefüge im politischen

<sup>45</sup> Zu dem Komplex mit Belegen Corbeill 1996, bes. 16; Bell 1997, 15; Craig 2004, 201.

<sup>46</sup> Aristoteles beispielsweise rechnet sie in seiner *Rhetorik* den ‚Glücksgütern‘ zu; vgl. Arist. Rh. 1360b21-23; 1361b3-14.

<sup>47</sup> Zu jener Wertschätzung mit Belegen Konstan 2014, bes. 77f.

<sup>48</sup> Zu den Hintergründen u.a. Solin 2017, 141-145.

<sup>49</sup> Dazu Corbeill 1996, 57-98; Rosillo-López 2017a, bes. 99.

<sup>50</sup> Das berühmteste Beispiel ist Clodia, die Schwester des P. Clodius Pulcher, zu der Cicero sich v.a. in seiner Rede *Pro Caelio* extensiv äußert; dazu Geffcken 1973, bes. 27-43; Volpe 1977, 318-322; Hickson-Hahn 1998, 24f.; Tatum 2011, bes. 173.

Raum zu tun hat.<sup>51</sup> Politisch motivierte Angriffe auf Frauen, die letztlich männliche Anverwandte anvisieren, sind in der attischen Rhetorik rarer und in geringerem Umfang mit komischen Implikationen versehen.<sup>52</sup> Auch beschränken sie sich zumeist auf die Ehefrauen, namentlich auf die Frage nach deren bürgerlichem Status.<sup>53</sup>

Eine Besonderheit der römischen Praxis ist zudem darin zu sehen, dass Sprecher in Verteidigungsreden nicht nur in solchen Situationen auf heiteres Lachen resp. wohlwollendes Schmunzeln setzen, in denen sie eigene Schwächen konzedieren, sondern zudem dort, wo sie auf vermeintliche Unzulänglichkeiten ihres Gegenübers zu sprechen kommen. Dies korreliert u.a. mit dem Faktum, dass in Rom in Zivilprozessen wie auch in Strafsachen im Normalfall Advokaten wirken,<sup>54</sup> die den Klägern gegenüber anders zu agieren imstande sind als ein Beschuldigter, welcher *pro domo* spricht.<sup>55</sup> Hinzu kommen Spezifika des römischen Bindungswesens, allem voran die Tatsache, dass gerade die im öffentlichen Leben aktiven Angehörigen der Führungs- schicht sich in komplexen Bindungsgeflechten bewegen, in denen sie nicht selten mit konkurrierenden Anforderungen, darunter Loyalitäts- konflikten, konfrontiert sind. Hiervor sind auch Verteidiger nicht ge- feit, die im Rahmen des Gerichtspatronats ihren Klienten zu unter- stützen haben, gleichzeitig aber auch mit den Klägern in Beziehung stehen und jene nicht vollends verprellen dürfen.<sup>56</sup> In derartigen Konstellationen ist der Betreffende gehalten, moderate Formen des

<sup>51</sup> Zur Orientierung über diese vielerforschte Thematik siehe z.B. Harders 2017.

<sup>52</sup> Als einschlägigen Fall kennen wir – neben dem der Aspasia, der zweiten Frau des Perikles, der sich jedoch nicht in erhaltenen Reden niedergeschlagen hat – vor allem den der vormaligen, möglicherweise aus Thrakien stammenden Prostituierten Neaira, die mit dem der politischen Elite Athens zuzurechnenden Stephanos liiert ist; siehe D. 59; zu dem Fall Bakewell 2008-2009.

<sup>53</sup> Das wiederum steht in Zusammenhang mit dem restriktiven, auf Perikles zurückgehenden Bürgerrechtsgesetz; zu dem Komplex u.a. Coşkun 2013.

<sup>54</sup> Hierzu im Vergleich mit der attischen Gerichtspraxis Crook 1995, 30-37.

<sup>55</sup> Ein solcher läuft bei einem derartigen Vorgehen leicht Gefahr, sein Ziel einer effektiven Verteidigung zu verfehlen.

<sup>56</sup> Zu dem Phänomen David 1992, 171-211; Rollinger 2014, 280-306; Ganter 2015, bes. 35-38.

Angriffs zu wählen, die etwa auf markante persönliche Merkmale anspielen.<sup>57</sup>

Darüberhinausgehende substantielle Unterschiede sind hinsichtlich der involvierten Personen, der Intentionen und der institutionellen Settings auszumachen. Anders als in Athen, wo zumindest die Richter mehrheitlich den nicht-privilegierten Schichten zuzurechnen sind, entstammt in Rom die Mehrzahl der in das Geschehen involvierten dem Senatoren- oder wenigstens dem Ritterstand.<sup>58</sup> Versuche von Sprechern, Auditorien über ihre Kontrahenten zum Lachen zu animieren, sind dort vorrangig in Kommunikationszusammenhängen zu beobachten, in denen Angehörige der Elite interagieren. Noch deutlicher als auf die bereits erwähnten Gerichtsprozesse trifft dies auf Senatssitzungen zu, in deren ‚Disputen‘ (*altercationes*) mit ähnlichen Mitteln gearbeitet werden kann wie in forensischen Auseinandersetzungen, darunter mit Spott über das Gegenüber.<sup>59</sup> Als eine spezielle rhetorische Gattung kommt an der Stelle auch die Invektive ins Spiel, die im Senat, vor Gericht, aber auch in außerinstitutionellen Kontexten zum Einsatz gebracht zu werden vermag und in der ebenfalls nicht selten mit maliziöser Komik operiert wird.<sup>60</sup> Für die sog. ‚Verleumdungen‘ (*διαβολαῖ*) in attischen Anklagereden, die in der Forschung gelegentlich mit der römischen Invektive verglichen worden sind,<sup>61</sup> gilt das so nicht. Letztere konzentrieren sich in höherem Maße auf den forensischen Raum und zielen in weitaus geringerem Umfang darauf, beim Auditorium Lachen zu evozieren. Die römische Praxis

<sup>57</sup> Ein treffliches Beispiel finden wir in Ciceros Rede *Pro Murena* in der Auseinandersetzung des Redners mit Ser. Sulpicius Rufus und M. Porcius Cato, die ihrerseits die Anklage vertreten; dazu Bürge 1974, 13f.; Fantham 2004, 202; ähnlich gelagert ist der Fall in *Pro Caelio*, hierzu Geffcken 1973, 9; zu diesen und weiteren Beispielen siehe van der Wal 2007.

<sup>58</sup> Zur sozialen Zusammensetzung der attischen Dikasterien Hansen 1995, 189-192; zur Besetzung der römischen *indicia publica* Jones 1972, 55-70; zu den Akteuren in den verschiedenen Typen ziviler Gerichte in Rom Kelly 1976, bes. 134-136.

<sup>59</sup> Vgl. Ramsey 2007, bes. 132.

<sup>60</sup> Als einschlägiges Beispiel ließe sich hier Ciceros Schrift *In Pisonem* anführen; zu dem Komplex Powell 2007, bes. 19f.; grundsätzlich zu der Erscheinung Craig 2004, bes. 193-195. 199; Dominik / Smith 2011, bes. 3.

<sup>61</sup> Vgl. Koster 1980, bes. 76-90; Harding 1994, 199-201.

hingegen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der charakteristischen Interaktion innerhalb der Nobilität, die sowohl durch das Prinzip der Konkurrenz um Status und Ehre wie auch das Postulat der Einordnung in die Gruppe und der Ausrichtung auf die *res publica* gekennzeichnet ist.<sup>62</sup> Höhnische Bemerkungen über vermeintliches Fehlverhalten von Einzelpersonen, die darauf abheben, diese zu degradieren oder zu einer Verhaltungsregulierung anzuhalten, lassen sich vor dem Hintergrund trefflich anbringen.<sup>63</sup> Anders als im Senat oder vor Gericht wird dergleichen in *contiones* und damit in der Konfrontation mit der *plebs* nur eingeschränkt praktiziert.<sup>64</sup> Dies geht einher mit dem Umstand, dass ein schichtenübergreifendes, die gesellschaftlichen Hierarchien nivellierendes Lachen in der öffentlichen Kommunikation in Rom nur selten angestrebt wird. Wenn ein Redner Derartiges praktiziert, intendiert er zumeist ein Lachen, das sich auf die eigene Person richtet – etwa im Sinne einer Geste, die geeignet ist, für den Moment Nähe zur *plebs* herzustellen und als Ausdruck von ‚Jovialität‘ zu deuten ist.<sup>65</sup> In Sonderheit begegnet dies in Ansprachen von Feldherren an ihre jeweiligen Truppen.<sup>66</sup>

In politischen Institutionen der attischen Demokratie hingegen existieren keine vergleichbaren Hierarchien. Dort stoßen wir vielmehr verbreitet auf das Phänomen, dass die Protagonisten vor Gericht, die

<sup>62</sup> Zu ersterem Hölkeskamp 2011, bes. 26f.; van der Blom 2017, bes. 332f.; zu letzterem etwa Corbeill 2002, 197f.; Arena 2017, bes. 154.

<sup>63</sup> Vgl. Graf 1997, 31; grundsätzlich Jehne 2020, 34.

<sup>64</sup> Das steht keinesfalls in Kontrast zu der Erwartung, dass ein Sprecher gerade in Reden vor *contiones* ‚urbanitas‘ beweisen solle, was in Rom die Befähigung zum ‚Esprit‘, auch im Sinne von ‚Witz‘, einschließt; vgl. Hölkeskamp 1995, 27; zur Verknüpfung von *urbanitas* und ‚Witz‘ Ramage 1963, 396-404.

<sup>65</sup> Dazu Bücher 2006, 45f.; zu dem Phänomen grundsätzlich Jehne 2000, bes. 214. 224f.

<sup>66</sup> Ein prominentes Beispiel ist M. Servilius Pulex Geminus (167 v.Chr.), der – um die Soldaten zu beschwichtigen, die aufgehetzt durch den Militärtribunen Ser. Sulpicius Galba gegen die Verleihung eines Triumphs an L. Aemilius Paullus revoltiert hatten – in einer Ansprache seine in den verschiedenen Kriegen erlittenen Verwundungen präsentiert, dabei versehentlich auch seine angeschwollenen Genitalien entblößt und so bei der Truppe Lachen ausgelöst habe; siehe Liv. 45,39,17f.; dazu Connolly 2007, 61f.; Hall 2014, 6f. Zu den speziellen Bedingungen in der Kommunikation zwischen Feldherren und Soldaten in Ansprachen im Feld Chrissanthos 2004.

ihrerseits mehrheitlich privilegierten Kreisen entstammen, vereint mit den teils sozial niedriger gestellten Dikasten über ihren Gegenspieler lachen. Die Akteure demonstrieren dabei ihre Verbundenheit mit den Richtern und betonen darüber hinaus deren politisch begründete Macht. Intendiert ist hier zudem nicht die Einordnung der belächten Personen in eine Elite, sondern in die Polisgemeinschaft insgesamt. Nachdrücklicher als in Rom wird dies auf institutionellem Wege, d.h. mittels Gerichtsprozessen zu erlangen gesucht.<sup>67</sup> Demzufolge wird, wie oben bereits angedeutet, gern mit Nachdruck für massive Sanktionen plädiert und vor ‚verharmlosendem‘ Lachen gewarnt.

Eben jene Strategie findet sich in Athen auch in Demogorien. Einen Großteil der Belege, in denen die Materie zur Sprache kommt, machen Stellen aus, in denen ein Redner die Mitbürger in der Ekkliese davon abzubringen sucht, sich von seinem Kontrahenten zum Lachen animieren zu lassen und so die Brisanz einer politischen Situation zu unterschätzen.<sup>68</sup> In eine ähnliche Richtung zielen die in Athen gleichfalls gängigen Warnungen, personenbezogenen Späßen Aufmerksamkeit zu schenken und darüber die Sachfragen aus dem Blick zu verlieren.<sup>69</sup> Zugleich haben wir Hinweise auf das umgekehrte Prozedere, dass ein Sprecher sich darüber mokiert, dass sein Gegenspieler suggeriere, die Stadt befände sich in einer prekären Situation, um so die Dignität seines (des Gegenspielers) Ratschlags herauszustellen.<sup>70</sup> Motive dieser Art begegnen in jenem Genre in Rom normalerweise nicht, wofür sich mehrere Gründe benennen lassen: Vergleicht man diesbezüglich mit den *contiones*, so ist insbesondere anzuführen, dass dort keine analogen offenen Kontroversen um politische Positionen ausgetragen werden,<sup>71</sup> in denen es für Rhetoren angezeigt wä-

<sup>67</sup> Dies korrespondiert nicht zuletzt mit der Konzeption der Demokratie als ‚Nomokratie‘; zu dem Themenfeld grundsätzlich Gehrke 1995, bes. 33f.

<sup>68</sup> Siehe etwa And. 4,29; D. 4,45; 8,67; 9,54; 14,26; 16,19; 17,7. 15. 17; 18,85; 19,272; 42,15; 50,26; [D.] 10,20. 69. 75; Aeschin. 2,112. 136; 3,76. 227; Hyp. 2, col. 4; frg. 5, col. 21.

<sup>69</sup> Vgl. z.B. D. Prooem. 53,4.

<sup>70</sup> Zu dem Komplex vgl. Aeschin. 3,207; D. 19,23; 21,194.

<sup>71</sup> Vgl. Mouritsen 2013, 77. Nichtsdestotrotz ist der deliberative Charakter dortiger Reden in der Forschung umstritten; zur Debatte hierüber Arena 2013, 196.

re, die Sachlichkeit der gegnerischen Redebeiträge zu hinterfragen.<sup>72</sup> Hinzu kommt, dass römische *oratores* nicht vergleichbar entschieden über reale Bedrohungen des Gemeinwesens handeln,<sup>73</sup> wie dies in der attischen Polis – zuvorderst mit Bezug auf äußere Feinde – regelmäßig geschieht.<sup>74</sup>

Eine weitere essentielle Differenz kommt in dem Phänomen zum Ausdruck, dass persönliche Angriffe – darunter solche in Form von Spott – in Rom auch außerhalb forensischer Auseinandersetzungen vielfach als legitim gelten und von den Betreffenden in erheblichem Umfang toleriert werden.<sup>75</sup> Athener reagieren diesbezüglich tendenziell sensibler und sehen sich rascher in ihrer Ehre gekränkt.<sup>76</sup> Dies korrespondiert mit dem Umstand, dass Verbalinjurien als juristischer Tatbestand in Athen weiter gefasst sind. Obendrein kann der Prozessgegner bei diversen Gelegenheiten der Beleidigung bezichtigt werden, auch in Hinsicht auf Situationen, in denen er sich mutmaßlich über sein Gegenüber lustig gemacht hat. Ein vorzügliches Bei-

<sup>72</sup> Dies korreliert mit den Unterschieden in den Funktionen der Volksversammlungen, indem nach heutigem Forschungsstand attische Ekklesien in höherem Maße als ‚Entscheidungsorgane‘ fungieren, wohingegen römische *comitia* eher ‚Konsensorgane‘ darstellen; dazu u.a. Flraig 1998.

<sup>73</sup> Reflexionen zum Niedergang der *res publica* – etwa in der Phase der beiden Triumvire oder während der Diktaturen Caesars – finden sich in der Epistolographie, in Sonderheit dem Briefwerk Ciceros, nicht hingegen in der öffentlichen Rhetorik, die in diesen Zeiten nur noch sehr eingeschränkt existent ist; vgl. Bringmann 2003, 173-211; speziell mit Blick auf die Phase des Zweiten Triumvirats Osgood 2006.

<sup>74</sup> Das gilt für die Ära des athenisch-spartanischen Dualismus ebenso wie für die einschlägigen außenpolitischen Konflikte des 4. Jh., welche die erhaltenen attischen Demogorien thematisch dominieren.

<sup>75</sup> Gesetzliche Einschränkungen hinsichtlich persönlicher Schmähungen etc. existieren dort in geringerem Umfang als im klassischen Athen; zudem reicht die römische Parrhesie an der Stelle weiter, vgl. Robinson 1940, bes. 53; Pina Polo 1996, 15; Rosillo-López 2017b, bes. 32-34.

<sup>76</sup> Zur ausgeprägten Sensibilität diesbezüglich in der attischen Gesellschaft und deren Konsequenzen für die Grenzen der freien Rede Halliwell 1991a, 48. Ausgenommen sind hier Bereiche der öffentlichen Kommunikation mit außergewöhnlichen Rahmenbedingungen, speziell jener der Komödie; dazu etwa Carey 1994, 71f.; Halliwell 2004, 135-141. Inwieweit sich dies auch im Recht niedergeschlagen hat, ist umstritten; dazu Wallace 1994, 113-115; Sommerstein 2002, bes. 132. 143.

spiel bietet die demosthenische Rede *Gegen Konon*, in welcher der Kläger dem Beklagten u.a. vorhält, ihn im Anschluss an eine Schlägerei, aus der er Verletzungen davongetragen habe, durch ein Spottlied verhöhnt zu haben.<sup>77</sup>

Eine letzte hier anzuführende Diskrepanz tut sich darin auf, dass in Rom im rhetorisch-theoretischen Schrifttum wie auch in realen Reden vielfach und wie selbstverständlich angemerkt wird, dass ‚witzig‘ im Sinne von ‚geistreich‘ zu sein und ein Auditorium zum Lachen bringen zu können zu den zentralen Merkmalen eines ‚guten‘ Redners gehöre.<sup>78</sup> In Athen finden sich in theoretischen Reflexionen zwar vereinzelt Überlegungen, die in eine ähnliche Richtung weisen, doch lassen sie dem Gegenstand keine vergleichbar große Aufmerksamkeit zuteilwerden.<sup>79</sup> In der praktischen Rhetorik im Kontext der Demokratie dagegen ist bereits die Frage nach dem Typus eines ‚guten‘ Redners prinzipiell heikel – selbst ein trefflicher Vertreter seiner Zunft wird hier ambivalent bewertet,<sup>80</sup> insofern er mit der Vorstellung vom Ideal des (gewöhnlichen, nicht rhetorisch instruierten) Bürgers als Sprecher kollidiert.<sup>81</sup> Dessen ungeachtet wird die Figur des Redners auch in Athen als Faktum toleriert und mit einschlägigen Erwartungen besetzt, die allerdings bevorzugt Aspekte der Macht fokussieren,<sup>82</sup> wohingegen Fragen des Stils und der Performanz – zumindest im 4. Jh., dem die Mehrzahl unserer Reden entstammt – nur sporadisch und in spezifischen Situationen zur Sprache kommen.<sup>83</sup>

<sup>77</sup> D. 54,9; zu der Stelle und ihrer Relevanz in unserem Zusammenhang Halliwell 1991b, 287f.; Lombardini 2003, 214f.; Brüggenbrock 2006, 221f.

<sup>78</sup> Siehe etwa Cic. Brut. 236. 247. 290. 322; Quinct. 11; generell zur Relevanz vortragstechnischer Aspekte in der Differenzierung von ‚gutem‘ und ‚schlechtem‘ Redner in der späten römischen Republik Wisse 2013, 178-185.

<sup>79</sup> Siehe bes. Arist. Rh. 1412a19-35, der den Gegenstand im Zusammenhang mit dem ‚Vortrag‘ anbringt, welcher für seine Konzeption des Redners jedoch nicht konstitutiv ist.

<sup>80</sup> Dazu mit Belegen Ober 1989, 105-108; Arthurs 1994, bes. 6f.

<sup>81</sup> Zu diesem Komplex Mossé 1984, bes. 196-198; Rubinstein 1998; Hesk 1999, bes. 215-218; Farrar 2010, 190-197.

<sup>82</sup> Hier geht es vor allem darum, welche Aufgaben ein Redner wahrnehmen und wie sich dessen Kompetenzen zu denen des Demos verhalten sollten.

<sup>83</sup> Ein Beispiel findet sich in der Anklagerede des Aischines gegen Timarchos, in der – im Kontext einer sog. δοκιμασία βητόρων – dem Beschuldigten u.a. ein

#### 4. Zusammenfassung

Bei einer vergleichenden Betrachtung des Umgangs mit dem Lachen in der öffentlichen Rhetorik zwischen der attischen Demokratie und der späten römischen Republik haben wir markante Konvergenzen, aber auch deutliche Diskrepanzen zu konstatieren. Beide lassen sich zu einem erheblichen Grad auf der Grundlage von Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in den jeweiligen Handlungsbedingungen interpretieren. Die besprochenen Ähnlichkeiten stehen großenteils in Zusammenhang mit weitreichenden Parallelen in der rhetorischen Praxis, die nicht nur die formale Gestaltung der Beiträge betreffen, sondern u.a. auch in der gezielten Evokation von Emotionen in der forensischen Oratorik auszumachen sind.<sup>84</sup> Juroren zum Lachen zu motivieren, um ihre Sympathien zu erlangen, ist hier ebenso gängig und legitim, wie sie zu ‚Mitleid‘ oder ‚Zorn‘ zu animieren. Die Verschiedenheiten hingegen sind im Wesentlichen strukturellen Unterschieden in der soziopolitischen Verfasstheit der beiden Gemeinwesen geschuldet. Für Rom haben wir hinsichtlich der Provokation von Lachen in der Rede zu unterscheiden zwischen der Interaktion innerhalb der sozialen Elite und der Kommunikation mit der *plebs*. In Athen hinwiederum wird – den Gepflogenheiten der demokratischen Ordnung entsprechend – im politischen Leben im Normalfall schichtenübergreifend mit Lachen operiert. Insgesamt aber ist in jener Polis eine größere Skepsis gegenüber der Materie zu konstatieren als in Rom. Dies geht nicht zuletzt mit der Tatsache einher, dass in Athen – bedingt durch die weniger ausgeprägte Rolle familialer resp. amicaler Netzwerke im Bereich des politischen Lebens – bei Auseinandersetzungen in öffentlichen Institutionen in geringerem Umfang loyalitätsbedingt Rücksichten genommen und zu dem Zweck Attacken durch scherhafte Bemerkungen entschärft werden müssen. Darüber hinaus wird in Athen – in der forensischen wie auch der demagogischen Praxis – in höherem Grade ‚Sachorientierung‘ angemahnt, um den An-

Mangel an Dignität im Auftritt als Redner vorgeworfen wird; siehe Aeschin. 1,26f.; dazu Carey 2017, 272f.

<sup>84</sup> Letzteres begründet sich u.a. damit, dass in beiden Fällen die Jurisdiktion kein autonomes System darstellt, sondern in hohem Grade in die soziopolitischen Strukturen ‚eingebettet‘ ist.

forderungen der Politik zu entsprechen. Mit Blick auf das Lachen wird eher mit aggressiven Formen gearbeitet, die sachbezogene, d.h. je nach Fall rechtlich oder politisch fundierte Angriffe nicht mildern, sondern in ihrem Effekt sogar forcieren sollen. Der Umstand, dass jenes Lachen als ausnehmend scharfe Waffe fungieren kann, korreliert mit der Gegebenheit, dass die Toleranz gegenüber Hohn und Spott im öffentlichen Leben – im Vergleich zu Rom – insgesamt eher schwach ausgebildet ist. Dies seinerseits hat ursächlich mit der ausgeprägten Referenz der attischen Bürger auf die eigene Ehre zu tun, die stark auf den Einzelnen bezogen und mit hoher persönlicher Sensibilität vergesellschaftet ist.<sup>85</sup>

Grundsätzlich lässt sich die eingangs angesprochene These von der größeren Relevanz des Lachens in der öffentlichen Rhetorik des spätrepublikanischen Rom gegenüber dem demokratischen Athen bestätigen. Essentiell aber scheint mir in dem Zusammenhang, dass dies nicht lediglich auf kontingenzen Faktoren beruht – etwa individuellen Präferenzen, Talenten oder mutmaßlichen Defiziten jener Oratoren, deren Schriften sich erhalten haben –, sondern auf strukturelle politische, soziale und kulturelle Merkmale zurückzuführen ist.

Karen.Piepenbrink@geschichte.uni-giessen.de

<sup>85</sup> Auf Rom trifft letzteres nicht in vergleichbarem Umfang zu, da die Angehörigen der sozialen Elite sich dort in höherem Maße als Mitglieder einer Gruppe verstehen und daraus ihren Status herleiten; zu dem Komplex etwa Hölkeskamp 2018, bes. 70-73.

*Bibliographie*

- Arena, V., Roman Oratorical Invective, in: Dominik, W.J. / Hall, J. (edd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, MA 2007, 149-160.
- , The Orator and his Audience. The Rhetorical Perspective in the Art of Deliberation, in: Steel, C. / van der Blom, H. (edd.), *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013, 195-209.
- Arnould, D., *Le ridicule dans la littérature archaïque et classique*, in: Trédé, M. / Hoffmann, Ph. (edd.), *Le rire des anciens*, Paris 1998, 13-20.
- Arthurs, J., The Term ‚Rhetor‘ in Fifth- and Fourth-Century B.C.E. Greek Texts, in: *Rhetoric Society Quarterly* 23 (1994) 1-10.
- Bakewell, G., Forbidding Marriage: Neaira 16 and Metic Spouses at Athens, in: *The Classical Journal* 104 (2008-2009) 97-109.
- Beard, M., *Les Romains riaient-ils?*, in: *Annales* 67 (2012) 893-909.
- , *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling, and Cracking Up*, Berkeley / Los Angeles / London 2014.
- Bell, A.J.E., Cicero and the Spectacle of Power, in: *Journal of Roman Studies* 87 (1997) 1-22.
- Berger, P.L., *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin / New York 1997.
- Bers, V., Performing the Speech in Athenian Courts and Assembly. Adjusting the Act to Fit the bēma?, in: Kremmydas, C. / Powell, J. / Rubinstein, L. (edd.), *Profession and Performance. Aspects of Oratory in the Greco-Roman World*, London 2013, 27-40.
- van der Blom, H., How to Make or Break a Public Career in Republican Rome through Public Speeches, in: Haake, M. / Harders, A.-C. (edd.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik. Bilanzen und Perspektiven*, Stuttgart 2017, 325-334.
- Bonner, R.J., Wit and Humor in Athenian Courts, in: *Classical Philology* 17 (1922) 97-103.
- Bouchet, Ch., Rire devant l’Aréopage? (Eschine, I, 84), in: *Ktèma* 35 (2010) 315-328.
- Bremmer, J., Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture, in: id. / Roodenburg, H. (edd.), *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge / Oxford / Malden 1997, 11-28.
- Bringmann, K., *Krise und Ende der römischen Republik (133-42 v.Chr.)*, Berlin 2003.
- Brüggenbrock, Ch., *Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit*, Göttingen 2006.

- Bücher, F., *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik*, Stuttgart 2006.
- Bürge, A. (trans., comm.), *Die Juristenkomik in Ciceros Rede Pro Murena*, Zürich 1974.
- Canter, H.V., *Irony in the Orations of Cicero*, in: *American Journal of Philology* 57 (1936) 457-464.
- Carey, C., *Comic Ridicule and Democracy*, in: Osborne, R. / Hornblower, S. (edd.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, 69-83.
- , *Style, Persona and Performance in Aeschines' Prosecution of Timarchos*, in: S. Papaioannou, S. / Serafim, A. / da Vela, B. (edd.), *The Theatre of Justice. Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric*, Leiden / Boston 2017, 265-282.
- Celentano, M.S., *Smiles and Laughter. The Comic in Ancient Greece and Rome. A Rhetorical Perspective*, in: Calboli Montefusco, L. (ed.), *Papers on Rhetoric VI*, Rom 2004, 55-80.
- Chauré, E. / Nohejl, R., *Introduction*, in: id. (edd.), *Humour and Laughter in History. Transcultural Perspectives*, Bielefeld 2014, 7-14.
- Chrissanthos, S.G., *Freedom of Speech and the Roman Republican Army*, in: Sluiter, I. / Rosen, R.M. (edd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden / Boston 2004, 341-367.
- Clarke, R., *Looking at Laughter. Humor, Power, and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B.C. – A.D. 250*, Berkeley / Los Angeles / London 2007.
- Cohen, D., *Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, in: Golden, M. / Toohey, P. (edd.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh 2003, 151-166 [zuerst 1987].
- Connolly, J., *The State of Speech. Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton / Oxford 2007.
- Corbeill, A., *Controlling Laughter. Political Humour in the Late Roman Republic*, Princeton, NJ 1996.
- , *Ciceronian Invective*, in: May, J.M. (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden / Boston / Köln 2002, 197-207.
- Coşkun, A., *Weitere Überlegungen zu den Voraussetzungen und Folgen des Perikleischen Bürgerrechtsgesetzes. Naturalisierung und Epigamie im Klassischen Athen*, in: *Klio* 95 (2013) 391-404.
- Craig, C., *Audience Expectations, Invective, and Proof*, in: Powell, J. / Paterson, J. (edd.), *Cicero. The Advocate*, Oxford 2004, 187-213.
- Crook, J.A., *Legal Advocacy in the Roman World*, Ithaca, NY 1995.
- David, J.-M., *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République Romaine*, Paris / Rom 1992.

- Dominik, W.J. / Smith, Ch., Introduction: Praise and Blame in Roman Oratory, in: Smith, C. / Covino, R. (edd.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea 2011, 1-15.
- Dover, K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- Dreßler, J., *Wortverdreher, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen*, Berlin et al. 2014.
- Duncan, A., *Performance and Identity in the Classical World*, Cambridge 2006.
- Fantham, E., *The Roman World of Cicero's De oratore*, Oxford 2004.
- Farrar, C., *Taking our Chances with the Ancient Athenians*, in: Hansen, M.H. (ed.), *Démocratie athénienne – démocratie moderne: Tradition et influences*, Vandœuvres 2010, 167-217.
- Flaig, E., *War die römische Volksversammlung ein Entscheidungsorgan? Institution und soziale Praxis*, in: Blänscher, R. / Jussen, B. (edd.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen des gesellschaftlichen Ordnens*, Göttingen 1998, 49-73.
- Ganter, A., *Was die römische Welt zusammenhält. Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin / Boston 2015.
- Geffcken, K.A., *Comedy in the Pro Caelio. With an Appendix on the In Clodium et Curionem*, Leiden 1973.
- Gehrke, H.-J., *Der Nomosbegriff der Polis*, in: Behrends, O. / Sellert, W. (edd.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*, Göttingen 1995, 13-35.
- Giangrande, L., *The Use of spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, Den Haag / Paris 1972.
- Gottwald, C., *Lachen über das Andere. Eine historische Analyse komischer Repräsentationen von Behinderung*, Bielefeld 2009.
- Graf, F., *Cicero, Plautus and Roman Laughter*, in: Bremmer, J. / Roodenburg, H. (edd.), *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge / Oxford / Malden 1997, 29-39.
- Grant, M.A., *The Ancient Rhetorical Theories of the Laughable. The Greek Rhetoricians and Cicero*, Madison, WI 1924.
- Hall, E., *Lawcourt Dramas. The Power of Performance in Greek Forensic Oratory*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40 (1995) 39-58.
- , *The Theatrical Cast of Athens. Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford 2006.
- Hall, J., *Cicero's Use of Judicial Theater*, Ann Arbor, MI 2014.
- Halliwell, S., *Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens*, in: *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991) 48-70 [= Halliwell 1991a].

- , The Uses of Laughter in Greek Culture, in: *Classical Quarterly* 41 (1991) 279-296 [= Halliwell 1991b].
- , Aischrology, Shame, and Comedy, in: Sluiter, I. / Rosen, R.M. (edd.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden / Boston 2004, 115-144.
- , *Greek Laughter. A Study in Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
- Halperin, D.M., The Democratic Body. Prostitution and Citizenship in Classical Athens, in: id. (ed.), *One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love*, New York / London 1990, 88-112.
- Hands, A.R., Humour and Vanity in Cicero, in: *Collana di Studi Ciceroniani* 2 (1962) 115-125.
- Hansen, M.H., *Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin 1995 [engl. Orig. 1991].
- Harders, A.-C., Familienbande(n): Die politische Bedeutung von Verwandtschaft in der römischen Republik, in: M. Haake / A.-C. Harders (edd.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik. Bilanzen und Perspektiven*, Stuttgart 2017, 197-214.
- Harding, P., Comedy and Rhetoric, in: Worthington, I. (ed.), *Greek Rhetoric in Action*, London 1994, 196-221.
- Harries, B., Acting the Part. Techniques of the Comic Stage in Cicero's Early Speeches, in: Booth, J. (ed.), *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orators and Beyond*, Swansea 2007, 129-147.
- Haury, A., *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden / Paris 1955.
- Heckel, H., Was ist Ironie?, in: Glei, R.F. (ed.), *Ironie. Griechische und lateinische Fallstudien*, Trier 2009, 15-31.
- Hesk, J., The Rhetoric of Anti-Rhetoric in Athenian Oratory, in: Goldhill, S. / Osborne, R. (edd.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge 1999, 201-230.
- Hickson-Hahn, F., What's So Funny? Laughter and Incest in Invective Humor, in: *Syllecta Classica* 9 (1998) 1-36.
- Hölkeskamp, K.-J., *Oratoris maxima scaena. Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik*, in: Jehne, M. (ed.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart 1995, 11-49.
- , Self-serving Sermons: Oratory and the Self-Construction of the Republican Aristocrat, in: Smith, C. / Covino, R. (edd.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea 2011, 17-34.
- , Ethos – Ehre – Exzellenz. Antike Eliten im Vergleich III: Die politische Klasse der römischen Republik, Göttingen 2018.
- Horváth, L., Hyperides' Rede gegen Athenogenes und die zeitgenössische Komödie, in: *Wiener Studien* 120 (2007) 25-34.

- Hügli, A., Lachen, das Lächerliche, in: Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Vol. 5, Tübingen 2001, Sp. 1-17.
- Hughes, J.H., *Inter tribunal et scaenam. Comedy and Rhetoric in Rome*, in: Dominik, W.J. (ed.), *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*, London / New York 1997, 182-197.
- Jehne, M., *Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik*, in: Linke, B. / Stemmler, M. (edd.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart 2000, 207-235.
- , *Freud und Leid römischer Senatoren. Invektivarenen in Republik und Kaiserzeit*, Göttingen 2020.
- Jones, A.H.M., *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Oxford 1972.
- Kelly, J.M., *Studies in the Civil Judicature of the Roman Republic*, Oxford 1976.
- Kloss, G., *Erscheinungsformen komischen Sprechens bei Aristophanes*, Berlin / New York 2001.
- Konstan, D., *Beauty. The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford 2014.
- Koster, S., *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980.
- Lauwers, P., *Marcus Tullius Cicero over de lach*, in: *Hermeneus* 45 (1974) 194-204.
- Lombardini, J., *Civic Laughter, Aristotle and the Political Virtue of Humor*, in: *Political Theory* 41 (2003) 203-230.
- Martin, J., *Zwei Alte Geschichten. Vergleichende historisch-anthropologische Betrachtungen zu Griechenland und Rom*, in: *Saeculum* 48 (1997) 1-20.
- Meister, J.B., *Lachen und Politik. Zur Funktion von Humor in der politischen Kommunikation des römischen Principats*, in: *Klio* 96 (2014) 26-48.
- Mossé, C., *Politeuomenoi et idiōtai. L'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV siècle*, in: *Revue des Études Anciennes* 86 (1984) 193-200.
- Mouritsen, H., *From Meeting to Text. The contio in the Late Republic*, in: Steel, C. / van der Blom, H. (edd.), *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013, 63-82.
- Nikolaidis, A.G., *Morality, Characterization, and Individuality*, in: Beck, M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford 2014, 350-372.
- Ober, J., *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, NJ 1989.

- Osgood, J., Eloquence under the Triumvirs, in: *The American Journal of Philology* 127 (2006) 525-551.
- Piepenbrink, K., Zwischen archaischem Verhaltenscodex und Polisbezug. Die Argumentation mit ‚Zorn‘ in attischen Gerichtsreden, in: *Hermes* 142 (2014) 143-161.
- , Zum Umgang mit ‚Mitleid‘ in der öffentlichen Gerichtspraxis. Vergleichende Überlegungen zur attischen Demokratie und späten römischen Republik, in: *Klio* 98 (2016) 413-435.
- , Die Rhetorik des Aristoteles und ihr Verhältnis zum historischen Kontext, Stuttgart 2020.
- Pina Polo, F., *Contra arma verbis. Der Redner vor dem Volk in der späten römischen Republik*, Stuttgart 1996.
- Pinkster, H., The Structure of Cicero’s Passage on the Laughable in *De oratore* II, in: Longée, D. (ed.), *De usu. Études de syntaxe latine offertes en hommage à Marius Lavency*, Louvain 1995, 247-254.
- Pinkster, H. / Leeman, A.D. / Rabbie, E. (ed., comm.), M. Tullius Cicero. *De oratore libri tres. Vol. 3: Buch II*, 99-290, Heidelberg 1989.
- von Pippich, W., Ironie in der Antike, in: Bunke, S. / Mihaylova, K. (edd.), *Im Gewand der Tugend. Grenzfiguren der Aufrichtigkeit*, Würzburg 2017, 17-41.
- Powell, J.G.F., *Invective and the Orator. Ciceronian Theory and Practice*, in: Booth, J. (ed.), *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orators and Beyond*, Swansea 2007, 1-23.
- Rabbie, E., Wit and Humor in Roman Rhetoric, in: Dominik, W.J. / Hall, J. (edd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, MA 2007, 207-217.
- Ramage, E.S., Urbanitas. Cicero and Quintilian. A Contrast in Attitudes, in: *American Journal of Philology* 84 (1963) 390-414.
- Ramsey, J.T., Roman Senatorial Oratory, in: Dominik, W.J. / Hall, J. (edd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, MA 2007, 122-135.
- Robinson, L., *Freedom of Speech in the Roman Republic*, Baltimore, MD 1940.
- Rösler, W., Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 23 (1986) 25-44.
- , Über Aischrologie im archaischen und klassischen Griechenland, in: Döpp, S. (ed.), *Karnevalesk Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Trier 1993, 75-97.
- Rollinger, Ch., *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Rosillo-López, C., Popular Public Opinion in a Nutshell. Nicknames and Non-Elite Political Culture in the Late Republic, in: Grig, L. (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge 2017, 91-106 [= Rosillo-López 2017a].

- , *Public Opinion and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge [= Rosillo-López 2017b].
- Rubinstein, L., *The Athenian Political Perception of the idiōtēs*, in: Cartledge, P. / Millett, P. / von Reden, S. (edd.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens*, Cambridge 1998, 125-143.
- Schneider, W.Ch., *Vom Salz Ciceros. Zum politischen Witz, Schmäh und Sprachspiel bei Cicero*, in: *Gymnasium* 107 (2000) 497-518.
- Schulzen, P., *Ancient Humour*, in: Jongman, W. / Kleijwegt, M. (edd.), *After the Past. Essays in Ancient History in Honour of H.W. Pleket*, Leiden / Boston / Köln 2002, 209-231.
- Serafim, A., *Attic Oratory and Performance*, London / New York 2017.
- Solin, H., *Zur Entwicklung des römischen Namensystems*, in: Haake, M. / Harders, A.-C. (edd.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik. Bilanzen und Perspektiven*, Stuttgart 2017, 135-153.
- Sommerstein, A.H., *Die Komödie und das ‚Unsagbare‘* in: Ercolani, A. (ed.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart / Weimar 2002, 125-145.
- Spatharas, D., *Persuasive ΓΕΛΩΣ*. Public Speaking and the Use of Laughter, in: *Mnemosyne* 59 (2006) 374-387.
- Stewart, Z., *Laughter and the Greek Philosophers. A Sketch*, in: Jäkel, S. / Timonen, A. (edd.), *Laughter down the Centuries. Vol. I*, Turku 1994, 29-37.
- Stroup, S.C., *Greek Rhetoric Meets Rome. Expansion, Resistance, and Acculturation*, in: Dominik, W.J. / Hall, J. (edd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden, MA 2007, 23-37.
- Tatum, W.J., *Invective Identities in Pro Caelio*, in: Smith, C. / Covino, R. (edd.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea 2011, 165-179.
- Viljamaa, T., *Quintilian's Theory of Wit*, in: Jäkel, S. / Timonen, A. (edd.), *Laughter down the Centuries. Vol. I*, Turku 1994, 85-93.
- Volpe, M., *The Persuasive Force of Humor. Cicero's Defense of Caelius*, in: *Quarterly Journal of Speech* 63 (1977) 311-323.
- van der Wal, R.L., *‘What a funny consul we have!‘ Cicero's Dealings with Cato Uticensis and Prominent Friends in Opposition*, in: Booth, J. (ed.), *Cicero on the Attack. Invective and Subversion in the Orators and Beyond*, Swansea 2007, 183-205.
- Wallace, R.W., *The Athenian Laws against Slander*, in: Thür, G. (ed.), *Symposion* 1993. *Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln / Weimar / Wien 1994, 109-124.

- Wisse, J., The Bad Orator. Clumsy Delivery and Political Danger, in: Steel, C. / van der Blom, H. (edd.), *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013, 163-194.
- Worman, N., *Abusive Mouths in Classical Athens*, Cambridge 2008.



## “Occasional Moles”

### The Establishment of an Ovidian Novelty

KEIRAN CARSON (Bury St Edmunds)

*Abstract* – An intriguing passage in Seneca the Elder contains an anecdote, which details the suggested removal of three lines from Ovid’s works; two lines are preserved (am. 2,11,10 & ars 2,24), the third omitted. When it has received attention, the anecdote tends to attract a provision of a line from the Ovidian corpus to solve the mystery. I propose to deal with the anecdote in a slightly different manner and focus instead upon the two known lines to seek to understand why these particular verses were selected. I shall provide the Senecan passage to contextualise the controversy and then fully survey how the two known lines have previously been interpreted. Thereafter, a methodology, based on common rhetorical peculiarities, will be outlined to test whether or not these lines are unique. Initially, I shall use the methodology as a gauge on the Ovidian lines previously suggested as a solution to the mystery, to establish whether the methodology can further corroborate any of these hypotheses. The range will then be broadened to include the entire Ovidian corpus. Finally, the investigation will be extended to a wide range of Greek and Latin pentametric lines. The primary purpose of this article is to gauge how singular the criticised rhetoric actually is within the entirety of classical elegiac poetry; as such, no attention will be paid to the dating of the verse: poetry prior to, contemporary with, and posterior to Ovid’s works will be investigated. My methodology will show that the two known lines are indeed rhetorically unique and support the reasoning for their isolation by Seneca; it will also demonstrate that if the third line shared the same rhetorical peculiarities (this, of course, need not be so), it is no longer extant in the Ovidian corpus.

*Keywords* – Ovid, Ovidian aesthetics, Seneca the Elder, lacunae, missing verses, literary mysteries, elegiac poetry, pentameter, rhetoric, compound adjectives, parallelism, mirrored syntax, Grecisms

0. *Testimonium: Seneca, Controversiae 2,2,12 \**

*Declamabat autem Naso raro controversias et non nisi ethicas; libentius dicebat suasorias: molesta illi erat omnis argumentatio. Verbis minime licenter usus est nisi in carminibus, in quibus non ignoravit vitia sua, sed amavit. Manifestum potest esse, quod rogatus aliquando ab amicis suis, ut tolleret tres versus, invicem petit, ut ipse tres exciperet, in quos nihil illis licet. Aequa lex visa est; scripserunt illi quos tolli vellent secreto, hic quos tutos esse vellent: in utrisque codicillis idem versus erant, ex quibus primum fuisse narrabat Albinovanus Pedo, qui inter arbitros fuit:*

*Semibovemque virum semivirumque bovem;*

*Secundum:*

*Et gelidum Borean egelidumque Notum.*

*Tertium:*

.....

*Ex quo adparet summi ingenii viro non iudicium defuisse ad compescendam licentiam carminum suorum, sed animum. Aiebat interim decentiorem faciem esse, in qua aliquis naevos esset.*

But Naso used to declaim *controversiae* rarely, and none at all except ethical ones; he used to state *suasoriae* more enthusiastically. Every adducement of proof was irritating to him. He did not employ his words without restraint except in his poems, in which he did not ignore his faults, but loved (them). Evidence is able to be (supplied for this, by) the fact that, when once asked by his friends to remove three verses, he asks in turn that he himself make an exception of three (verses), against which no permission be granted to them. The condition seemed fair; the friends wrote in secret the verses which they wished to be removed, he, those which he wished to be safe(ly retained). In both notebooks the verses were the same. Albinovanus Pedo, who was among the judges, reported that the first verse was:

*Semibovemque virum semivirumque bovem*

\* I should like to record my thanks to Professor Fögen, Professor Ingleheart and the anonymous reviewer arranged by the *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* for their careful readings of earlier drafts, their perceptive criticisms, and bibliographical recommendations.

The second:

*Et gelidum Borean egelidumque Notum*

The third:

.....

From this (anecdote) it appears that the man of the utmost talent did not lack the critical acumen to check the lack of restraint in his poems, but the intention. Sometimes he used to say that a face, on which someone had moles, was more attractive.<sup>1</sup>

### 1. Introduction

The above anecdote has several problems, which should be addressed, before plunging into the investigation proper. Since only two lines are cited, there is an obvious textual difficulty.<sup>2</sup> Müller’s (1887, 136) *apparatus criticus* shows that *tertium* has no corroboration from the manuscript tradition, but is added to indicate the suspected *lacuna*. Ramia (2014, 89-90), reliant on Winterbottom’s (1974, 265) treatment of the Senecan narrative, suggests that the textual difficulty here is capable of two answers: either there is an omission and the third line

<sup>1</sup> All translations in the article are the author’s own. It has been pointed out to me by Professor Fögen that the final line is capable of an alternative understanding by taking *interim* with the accusative and infinitive construction rather than *aiebat*; i.e. “He used to say that *sometimes* a face was more beautiful, etc.”. Such an interpretation would naturally qualify the employment of rhetorical flourishes to occasional, rather than habitual, use. It should also be observed that the conclusion finds earlier echoes within erotic poetry and oratorical criticism. The lyricist Alcaeus was reportedly attracted by the flaw of a mole on a boy’s finger, see Cic. N. D. 1,28.79. The example of a facial flaw aiding attractiveness is later found in Mart. 7,25,26. For further examples of the range of recycled biographical traits or transferred anecdotes for Graeco-Roman literary figures, see Fairweather 1974, 259-261. 266-268. Nevertheless, the trope of a lover’s blindness is conventional, cf. Lucr. 4,1153-1169; Hor. sat. 1,3,38-40. Beyond the erotic topos, the use of *naevus* finds precedence: note the use of *maculosa*, when Encolpius details rhetorical flaws in Petron. 2,6,2.

<sup>2</sup> On the generally corrupt nature of Seneca’s text, see most recently Winterbottom 2019, 16-43, where varied discussion of emendations, interpretations, and omissions are provided for the corpus.

cited by Seneca has been lost in the course of its manuscript transmission or the third line was unknown to, or forgotten by, Seneca himself when recording the anecdote.<sup>3</sup> The upshot of these two options is profound for those who are in the pursuit of the missing line. If the first option is accepted, the whole Ovidian corpus is open for the search; if, however, the second option is believed, it becomes less likely that the famous Ovidian works contain the omission. Thus, it is more plausibly found among the poet's juvenilia or the first edition of the *Amores*. As these works are no longer available, the fragments of the poet's work are the only recourse left to us.<sup>4</sup> Beyond the textual difficulties the setting of the anecdote raises further complications, the corollary of which would likewise delimit the range of Ovidian works that should be treated in the inquiry. Although no geographical setting is indicated, it is very hard to imagine the convivial party happening after Ovid's exile to Tomis. Therefore, a Roman, or at the very least an Italian, setting is to be imagined. If this is so, it would naturally exclude those works written in Ovid's exilic period.<sup>5</sup> There

<sup>3</sup> It is disputable whether or not Seneca referred to texts or relied solely on his own memory in his composition of the *Suasoriae* and the *Controversiae*. For the important literary and thematic use of memory in Seneca's work see Gunderson 2003, 29-58; Trinacty 2009, 260 similarly raises the problem without taking any definitive stance; Fairweather 1981, 37-42, after extended discussion, leans towards the conclusion that written aids were used by Seneca and the promotion of memory instead of written evidence should be grounded in the Platonic tradition, which was hostile to writing over memory.

<sup>4</sup> As will be seen later, a number of scholars – including Scarcia 2000, Ballester 2013, and Ramia 2014 – have identified a line from the Ovidian fragments to answer the issue.

<sup>5</sup> Among the scholars to make this point, Wheeler 1925, 11 is an early representative. His reasons are not particularly convincing, as he limits the anecdote to Ovid's early period on the basis that the amicable poetic challenge smacks of youthful bravado and playfulness in its tone. Recent scholars have likewise stressed the dating of the anecdote to support their conclusions, including Ballester 2013, 27 and Ramia 2014, 89. Initially, Ramia is somewhat hesitant, as he notes that Seneca's text is written after 37 AD and would theoretically permit any Ovidian verse being identified. Thereafter, however, he stresses that the poetic judgement must have happened prior to Ovid's exile and consequently excludes all the exilic poetry from the range of options. For those who subscribe to the minority view that Ovid's exile was merely a literary fiction, the problem

are also several doubts expressed about the authenticity of the anecdote. These criticisms never actually state a convincing reason for the doubt cast. The most explicit criticism is voiced by Frecault (1972, 53), who suggests that the anecdote seems too good to be true and that Ovid must have been endowed with incredible perspicacity to anticipate his friends' suggestions.<sup>6</sup> Along this line of argumentation may be included criticisms which deem the style of the two known lines as so characteristically Ovidian as to exclude any clear identification for the third verse.<sup>7</sup> An unequivocal assertion along these lines is

is removed. I do not share it myself; for the history of the thesis see van der Velden 2020, 336-342.

<sup>6</sup> Further baseless undermining of the anecdote is found hinted at in Fraenkel 1945, 7, Sharrock 1994, 129 and Ramia 2014, 89. Professor Ingleheart has pointed out to me that the flavour of the piece, concentrating on Ovid's love of his own faults, “smacks of biographical invention”. For the general role of anecdotes in Latin literature, see Haight 1940, for a rather uncritical overview, and Saller 1980, whose work on the problems accruing around anecdotal evidence for the principate is capable of, and invites, wider application. Fairweather 1974 provides abundant pabulum for the fictions that creep into ancient biography.

<sup>7</sup> Ancient criticisms on Ovid's indulgence of rhetorical embellishments are found elsewhere: Seneca the Elder (*contr. 9,5,17*) notes that Scaurus dubbed Montanus “the Ovid among rhetoricians”, due to his inability to leave well alone in his speeches. Quintilian (*inst. 10,1,88*) deems Ovid's epic poetry contaminated through his characteristic license; he reiterates the sentiment (*inst. 10,1,98*) by noting that, if Ovid regulated his tendencies, his poetry would be much improved, as his tragedy *Medea* demonstrated. Against these criticisms it should be recalled that Seneca the Elder (*contr. 7,1,27*) also records evidence of the pithiness and restraint that Ovid could exercise. When appraising the following hexameter by Varro of Atax (*omnia noctis erant placida composta quiete*), Ovid reportedly suggested the line would be improved, were the final hemistich deleted and the sentiment concluded at the caesura. Seneca's mixed appraisal of Ovid's work – contrasted to Quintilian's more negative assessment – can helpfully be compared to the appraisal concerning Ovid's friend Junius Gallio; see *Pont. 4,11*. Gallio had strong connections with the Senecan family and even adopted one of Seneca's sons – Lucius Iunius Gallio Annaeanus. Consequently, he is portrayed by Seneca (*contr. 10, pr. 13*) as a prominent and expert declaimer. Nevertheless, later writers on oratory tend to condemn Gallio's rhetorical baubles in a way reminiscent of Ovidian excess: he is explicitly criticised by Tacitus because of his *tinnitus* (jingling) and is linked with Maecenas' bombastic oratory; see *Tac. dial. 26,1*. Quintilian similarly disparages Gallio's oratorical style by comparison at *inst. 9,2,91*. Fashions naturally change over time, but it is interest-

made by Wheeler (1925, 10): “the third verse is not given, but any reader could easily find hundreds in Ovid that would serve”.<sup>8</sup> Finally, for a later parallel to the Senecan anecdote recorded in the Ovidian tradition, see the following manuscripts: *Freiburg University Library* Ms. 380 and *British Library* Ms. Harley 219.<sup>9</sup>

The consequences of the above for my article are as follows. When trying to identify Ovid’s absent line, which is of secondary importance to my investigation, verses from the pre-exilic poetry will

ing to note that Seneca can unequivocally praise Gallio’s style, whilst displaying a more tempered judgement on Ovid’s. Both seem – the loss of Gallio’s work necessarily hampers any conclusiveness – to have broadly shared similar rhetorical traits.

<sup>8</sup> In this light, consider also Foster 1909, 55 – who provides three alternatives for the missing line and adds that there are many pentameters in Ovid with similar repetitions – and Ramia 2014, 78.

<sup>9</sup> These manuscripts record a story concerned with Ovid’s best and worst lines. The emphasis adjusts from one concerned with aesthetics to morality as the arbiter, and from a pagan to a Christian context. In the tale two 13th century clerics travelled to Ovid’s tomb in Tomis; they then considered among themselves which Ovidian verse should be deemed best, and which worst. Thereafter, Ovid’s ghost supposedly appeared and selected two verses from *Heroides* in answer. His best was from epist. 17,98 (*est virtus placitis abstinuisse bonis*; some editions prefer *licitis* for *placitis*), which outlines Helen’s assertion that virtue shuns even pleasurable (or permitted) joys; the worst is provided by Phaedra’s attempts to seduce Hippolytus through an appeal to the precedent of Jupiter’s banishment of moral scruples in epist. 4,133 (*Iuppiter esse pium statuit, quodcumque iuvaret*). The text here is a little marred and the sentiment often reduced to a pentametric version (*omne iuvans statuit Iuppiter esse pium*); the *appendix criticus* to Palmer’s edition (1898, 22-23) for line 132 demonstrates that a number of verses were thought to be added by *pessimi poetae* immediately after the line. Without getting bogged down in textual critical matters concerning the authenticity or authorship of these two lines or rehashing whether the double letters – to which epist. 17,98 belongs – are Ovidian or not, the entirely bogus tale shows itself as a clear later parallel to Seneca’s anecdote and its concern with Ovidian criticism. For details on the anecdote see Rand 1925, 138 and Goldschmidt 2018, 101-102; Dimmick 2002, 274 offers a reading which unites the two anecdotes and amplifies the points treated here. Aside from comparable controversies within the Ovidian tradition, Seneca the Elder provides another similarly tantalising problem concerning a supposedly Virgilian quotation. As the present footnote is already quite lengthy, this controversy has been placed in an appendix for those interested.

carry more weight. However, for the primary focus of my article – which investigates a wide range of Latin and Greek elegiac poetry to gauge the frequency of such rhetorical features exhibited in the two known lines – the criticisms above carry no weight at all. Once the methodology is established to investigate the rhetoric in these works the veracity of the Senecan anecdote is immaterial and it will remain to be seen whether “hundreds” of similar verses can be found in Ovid and other poetry of the same metre.

As the anecdote itself has now been contextualised, it is a convenient place to present an overview of the various scholarly interpretations that coalesce around the two known lines, before detailing the methodology to be adopted. Five broad categories (structure, stylistic effects, intertextual antecedents, later imitations, and originality) will suffice to accommodate an appraisal of each line’s distinctiveness and demarcate their shared characteristics to inform the methodology.

## 2. Amores 2,11,10 (*et gelidum Borean egelidosque Notos*)

The line has marked structural and stylistic interest: the pentameter employs both parallelism and repetition. As McKeown (1998, 236-237) observes, these features are found elsewhere in Ovid even in the later exilic poetry and among hexametric works.<sup>10</sup> The use of *-que* to coordinate the repetition in the second hemistich, further marks this line as an example of *versus echoici*.<sup>11</sup> Maltby (1999, 382-384) includes the Ovidian line (alongside epist. 4,112) as a later example of Tibullus’ innovative use of this device. Although Tibullus is not given to Ovid’s overly rhetorical iteration, Maltby makes several significant points for *versus echoici*: the feature was distinctively Tibullan and unemployable by Propertius; the style is markedly Hellenistic and frequently betrayed its origin by being heavily employed by Tibullus in poems noted for their Hellenistic background; it was frequently used by Tibullus as a

<sup>10</sup> For later pentametric examples see Ov. *trist.* 4,7,16 & 18. Both lines will be treated later; line 16 (*tergeminumque virum tergeminumque canem*) with its parallelism and repetition comfortably meets both outlined requirements. For a hexametric comparison, see Ov. *met.* 1,325-326.

<sup>11</sup> I.e. either the repetition of a word at the beginning and end of the couplet or at the start of each hemiepex in the pentameter.

distinctive closure device. In the two Ovidian examples cited, Maltby stresses the use of Greek proper names (e.g. Boreas, Notus) seem calculated by Ovid to point to the Hellenistic aesthetic. Conflicting views have been advanced with reference to the originality of the line. In Wilkinson's (1955, 21-23) discussion of the largely formulaic features of the *propempticon* (am. 2,11), he singles this line out (alongside a few others) as being so distinctively Ovidian that it provides an individual stamp to a hackneyed theme. Boyd (1997, 25), by contrast, is at pains to show the imitative nature of am. 2,11,9-10. Her discussion focuses on the catalogue of winds provided by Homer.<sup>12</sup> Boyd notes that in Virgil's imitation of the line (Aen. 1.85-86), only the opening pair of winds are named; she deems Ovid's couplet, with the use of all four Homeric winds, as a poetic form of one-upmanship against Virgil's earlier Homeric allusion. The use of the rare compound *egelidus* provokes varied commentary. McKeown (1998, 237-238) notes the prefix is ambiguous and deliberately selected to mark both comparison and distinction: it could be deemed privative ("not cold") or intensive ("very cold").<sup>13</sup> Elsewhere Wills (1996, 451), when treating the stylistic effect of repetition through compounds, believes that the line has a Catullan echo. By noting that am. 2,10 thematically and linguistically recalls Catull. 64 and that the use of the rare compound *egelidus* may similarly recall Catull. 46,1, Wills suggests that the repetition and the twinning of Greek proper nouns may be felt in Catull.

<sup>12</sup> Hom. Od. 5,295-296: σὸν δ' Εὖρος τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρός τε δυσαής / καὶ Βορέης αἰθρηγενέτης, μέγα κῦμα κυλίνδων.

<sup>13</sup> A range of citations support either interpretation. The hot or cold temperature of the South wind is also furnished with examples. In passing, it may be noted that the identification of the South wind as warm (*tepidus* [...] *Notus*) in Ovid's work (Ib. 34) is used by Radford 1927, 360-361, among other instances of repeated phrases in the two poets, to argue for the Ovidian authorship of Lygdamus' poetry, see Tib. 3,4,96 (*tepidos* [...] *Notos*). Radford's reasoning is that Ovid and Lygdamus are the only Latin poets, who describe the South wind as warm rather than cold. Nevertheless, as McKeown's citations show, the later prose works of Pliny the Elder and Seneca the Younger also provide instances of *Notus* as a warm wind. Elsewhere, Lygdamus is identified as Ser. Sulpicius Rufus or Sulpicius Postumius, who is variously interpreted as the brother or father of the poetess Sulpicia, the nephew of Messalla, or the uncle of Ovid's third wife; see Syme 1978, 116; Butrica 1993; Lewis 2013, 167-173.

31,1-5 (*paene insularum, Sirmio, insularumque / [...] Thuniam atque Bithunos*). Later echoes of the line include: three lines from a choral ode, *Phaedr.* 1129-1131, by Seneca the Younger, an author similarly censured on stylistic grounds by Quintilian;<sup>14</sup> and a hexametric line from Nonnos' *Dionysiaca* 39,112.<sup>15</sup> Furthermore, Boreas and Notus are coupled in the same *sedes* of a pentametric line by Claudian *Carmina Graeca Epigramma* 5,2 (= A.G. 1,5,3);<sup>16</sup> *et gelidus* elsewhere begins a pentametric line at A.L. 202,8 (= Shackleton Bailey A.L. 151,8).

### 3. Ars amatoria 2,24 (*semibovemque virum semivirumque bovem*)

This line, famed for its mannerism, is deemed so characteristically Ovidian that it is frequently employed to explain or excuse other suspect elements in Ovid's corpus. Wilkinson (1955, 84), for instance, uses it to portray Ovid as a “juggler of words”, when defending the authenticity of epist. 3,3-10: the marked epanalepsis of these lines earlier led to their rejection by Lachman. Nagle's (1994, 193-194) review of Keith's work references the line to support a supposed bilingual pun at fast. 2,89: the phrase *sine lite* is rendered *alite*, as if the preposition functioned as a Greek privative alpha. Differing assessments of the line attribute various motives for the suitability of the rhetorical style to match the subject. In Fraenkel's (1945, 7-8. 183) verdict the line betrays a ‘modernist’ streak that opposed accepted critical standards. Nevertheless, Fraenkel counters any criticism of the line's rhetorical superfluity by noting that the parallelism perfectly captures the essence of the minotaur. He shows that Ovid elsewhere used comparable rhetorical techniques to capture the creature's dual form, cf. epist. 2,70. 10,102. 10,127. One may add here Coleman's (2010, 283-286) identification of Ovid's harnessing of stylistic flaws to artistic effect: she shows that the minotaur is elsewhere marked by pro-

<sup>14</sup> *Euros excipiunt, excipiunt Notos, / insani Boreae minas / imbriferumque Corum*; see McKeown 1998, 237. On Seneca the Younger's use of Ovid see Maguiness 1956 and Coffey / Mayer 1990, 13-15.

<sup>15</sup> Εὑρόν ἀκοντίζοντα καὶ αἰχμάζοντα Βορῆα; see McKeown 1998, 237.

<sup>16</sup> τίς πῆξεν; Βορέης ή τίς ἔλυσε Νότος. It should be noted that the linking of Boreas and Notus occurs in other positions in poetry: compare e.g. the hexametric opening of A.G. 1,5,3 (οὐ νότος, οὐ βορέης).

nounced jingling in the cacemphaton at epist. 10,71 (*morerere recurvo*). In Lateiner's (1990, 226) estimation, Ovid's style is distinctly avant-garde. Mathematically symmetrical arrangement, sound effects, repetition are each carefully delineated: the catalogued effects include the fact that each hemiepes is composed of seven syllables spread across two words with repeated prefix *semi-* to distinguish the minotaur's split nature; the chiastic arrangement; the reiteration of every syllable in the second hemiepes; the pause at the diaeresis; the onomatopoeic alliteration of M and V sounds, suggestive of lowing cattle. By contrast, Sharrock (1994, 129-131) takes the couplet (ars 2,23-24) as her focus. She considers the hybrid composition of elegiac verse (hexameter + pentameter) ideally depicts the two hybrid characters: the half man / bird Daedalus and the half man / bull minotaur. Sharrock argues the stately hexameter line with its spondaic core and alliteration achieve an epic effect for Daedalus; the rapid rhythm and tonal change in the pentameter aid the change of focus to the minotaur.

The line's intertextual background is interesting. Rusten (1982, 332-333) observes that the phrasing, sentiment and central ideas depend upon a passage from Empedocles' poem Περὶ φύσεως.<sup>17</sup> Of particular note is the use of comparable compounds to characterise monstrous forms. Rusten notes, however, that Ovid's innovation is to contract Empedocles' four lines and four compound adjectives into a single line using two compound adjectives. Beyond Greek scientific literature, Wills (1996, 416) sees the line as engaging with an iambic line from Catull. 4,27: *et gemelle Castor et gemelle Castoris*.<sup>18</sup> Ars 2,24 became symptomatic of Ovid's own rhetorical style and generated later imitations. The most ingenious of these is found in Milton *elegiae* 1,5,122 (*semicaperque Deus, semideusque caper*).<sup>19</sup> As Godolphin (1940, 355) perceptively notes, Milton is not only aping Ovid's criticised

<sup>17</sup> πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι / βουγενῆ ἀνδρόπρωτα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἔξανατέλλειν / ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν / τῇ δὲ γοναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γνίοις.

<sup>18</sup> The Catullan line was humorously adapted *verbatim* elsewhere in *Catalepton* 10,25.

<sup>19</sup> Limitations of space have necessitated the avoidance of Neo-Latin poetry in the later overview of pentametric lines, but Milton's line demonstrates that such an extension may prove worthwhile.

technique, but also beating Ovid at his own game; the initial hemiepes is taken from fast. 4,752 and then, through parallelism and repetition, is made even more Ovidian than the original. Besides Milton’s version, a later attempt to capture the nature of a half-man / half-bull may also be mentioned in this context cf. Drac. satisf. 38 (*et qui homo bos fuerat de bove factus homo est*).

The line has commanded a mass of comment on individual rhetorical features that mark its individuality. Wills (1996, 277-278. 414-416. 436) identifies three distinct methods of repetition in the line: 1) mirrored syntax through synonymous phrases; 2) parallel half lines divided at the caesura or diaeresis; 3) repetition involving simple and compound versions of the same word. The literary antecedents for these methods of repetition are illuminating and varied. The first method is prominent in Horace and Ovid; the second is favoured by Propertius and Ovid, rare in Tibullus and Martial;<sup>20</sup> the third betrays Alexandrian origins and is attested in earlier Latin poetry.<sup>21</sup> The use of the compound *semibos* warrants further attention. Both Fairweather (1981, 199) and Ramia (2014, 91) consider it an Ovidian neologism. This may be so (the absence of so much classical literature makes all such pronouncements tentative); nevertheless, the adoption of Empedocles’ poem within the line somewhat nullifies the originality. However, when we consider the literary tastes of Ovid’s patron, Mesalla, and his rhetorical teacher, Arellius Fuscus, the aesthetic use of the compound gains significance. It may first be observed that the use of the compound transgresses Tibullan standards; Maltby (1999, 386-387. 396-397) demonstrates Tibullus’ eschewal of compound adjectives and Ovid’s more innovative employment of them. Contrariwise, by recalling the Greek model of the line, the use here accords with Mesalla’s avoidance of Grecisms: Mesalla was famed for his *latinitas* and would habitually translate a Greek term for a Latin equiv-

<sup>20</sup> It should be noted that Propertius tends to employ the device for closural purposes.

<sup>21</sup> For Hellenistic antecedents, Wills cites the chiastic repetition of simple and compound verbs in a couplet by Bion 1,1-2 (*αιάζω [...] ἀπώλετο / ὄλετο [...] ἐπαιάζουσιν*); for an earlier Latin example cf. Lucil. 1058 (*inberbi androgyni, barbati moechocinaedi*). The repetition of compounds is found elsewhere in Ovid, cf. e.g. epist. 3,73-74; met. 14,673.

alent.<sup>22</sup> Maltby (1999, 379) demonstrates that both Tibullus and Ovid tended towards their patron's taste here; Propertius, by contrast, frequently deployed Grecisms.<sup>23</sup> Arellius Fuscus' influence on Ovid is contentious.<sup>24</sup> Nevertheless, it can be shown that a hallmark of Fuscus' style was the coining of striking compound adjectives.<sup>25</sup> More minor stylistic points include: (a) the reduplication of the enclitic *-que*

<sup>22</sup> See Porphyron 1,10,28 for Mesalla's substitution of *funambulus* for σχοινοβάτης. Although Mesalla famously baulked at the admission of Greek words in his oratory, it is nevertheless attested in the Virgilian *Appendix* that he was wont to compose bucolics and love elegies in Greek, see Knorr 2005, 398.

<sup>23</sup> The wider aesthetics of a 'Mesallan circle' are tantalising, but beyond the scope of this article. We may, however, quickly trace a few problems involved. In Cronin's (1970) investigation of sigmatism in Tibullus and Propertius it is shown that the former employed sigmatism much more than the latter. When we recall that Mesalla himself wrote a treatise on the letter S (Quint. inst. 1,7,35), it is tempting to ascribe it to wider Mesallan aesthetics; nevertheless, problems accrue as Lygdamus avoided sigmatism, see Cronin 1970, 180. In several ways Ovid seems to conform and expand characteristic Tibullan aesthetics; this is particularly felt in the adoption and uniform use (barring a few exceptions in the later works) of the disyllabic close to the couplet. Nevertheless, other stylistic elements, as has already been shown in the two surveys, are markedly alien to Tibullus' method. For a convenient elementary recipe of the Ovidian distich see Tate 1835; for an amusing attack on the dominance of Ovidian aesthetics informing verse composition, in preference to Catullus' freer style, see Harrison 1943. Howe 1916 argues that the rhetorical flourishes, so frequent in Ovid, are a necessary corollary to his standardisation of the disyllabic close: the rhetoric here is meant to disguise and mute the potential monotony the uniform cadence provides.

<sup>24</sup> Sen. contr. 2,2,8 details the formative influences of Arellius Fuscus and Porcius Latro on Ovid. Owing to textual difficulties, there is doubt as to which orator made the greater impact on Ovid; for Latro see Fairweather 1981, 264-270, for Fuscus see Huelsenbeck 2011. The distinction between the two is significant: Fuscus habitually declaimed in Greek (Sen. suas. 4,5) and his style is dubbed overwrought and luxuriant (Sen. contr. 2, pr.), Latro (like Mesalla) eschewed Greek in his oratory and cultivated a natural effortless style (Sen. contr. 1., pr.); for further on Fuscus' convoluted Asiatic style see Fairweather 1981, 246. 251. 270-276.

<sup>25</sup> See Lindner 1862, 14 on the use of *indenuntiatus* and other distinctive Fuscine vocabulary; more recently Huelsenbeck 2011, 190. With the exception of individual words an appraisal of Seneca's quotations to furnish individual orator's style is no simple matter, for the problems involved see Fairweather 1981, 42-49.

in each hemistich, cf. Luck (1961, 252). Luck, primarily concentrating on the exilic poetry, notes several arrangements for the construction, including those instances where the reiteration occurs – as here – after an intermediate word.<sup>26</sup> (b) The ‘jingle’ effect created by terminating each hemiepēs with an iambic word, has received varied commentary.<sup>27</sup> Raven (1965, 107) consequently stresses elegiac poets’ avoidance of terminating the first hemiepēs in a disyllable.<sup>28</sup> The eschewal of the construction, particularly by Tibullus, is in contrast to the markedly Tibullan rhythm of the final hemiepēs, concluding as it does in a rapid pentasyllable + disyllable;<sup>29</sup> see too Maltby’s identification of Tibullan features in am. 2,11,10 above. (c) The line is distinguished by being of the ‘reversible’ pentameter type, whereby the two halves can be placed in either hemiepēs, without any rhythmic or semantic disturbance, cf. Platnauer (1951, 14-15).<sup>30</sup>

#### 4. Further Points on the Two Lines

A few points, encompassing both lines, should be added. Both lines seem to have initiated a later echo in Ovid’s exilic poetry: for ars 2,24

<sup>26</sup> In passing, it may be noted that Luck adds that Ovid provides no instances of rhyming phrases linked with *-que* without an intermediate word; once again trist. 4,7,16 & 18 (see above page 39) are focused on when comparing the effect. The use of the enclitic in Ovid’s work is also treated by Lateiner 1990, 235 and Maltby’s comments above on the role of *-que* in echoed verses should be recalled.

<sup>27</sup> See e.g. Postgate 1910, xxxi; Smith 1913, 98-99; Radford 1923c, 296; Siefert Jr. 1952, 24; Raven 1965, 107. Smith – after identifying the avoidance of an iambic clash as an evolution of Hellenistic standards begun by Callimachus – acknowledges that Ovid habitually avoided the iambic coincidence, but would occasionally admit it for stylistic effect. Radford, however, goes much too far in using Tibullus’ eschewal of the construction as a cause for his ascription of those poems (2,2. 3. 5) that do betray the device to another poet: Lygdamus, whom Radford elsewhere identifies as Ovid.

<sup>28</sup> As Siefert Jr. 1952, 24 notes, the jingling repetition characteristic of Ovid is also achieved through his adoption of simple sentence structures.

<sup>29</sup> For the structural use Ovid made of a pentasyllable in the second hemiepēs, see Nagle 1987, 87-88.

<sup>30</sup> He adds am. 2,11,36 (*Nereidesque deae Nereidumque pater*) as a further Ovidian example.

see trist. 4,7,18 (the second hemiepes *semibovemque virum* is repeated); for am. 2,11,10 see Pont. 4,12,35 (*tepidus Boreas et sit praefrigidus Auster*; here *Notus* is exchanged for *Auster* but the relative temperature of North and South winds persist). Thus the condemned style is reaffirmed in the mature period. Both lines are also syntactically inessential: ars 2,24 is linked by apposition to *conceptum crimine matris* in the preceding line; am. 2,11,10 is merely a continuation of the list of objects to the verb in the preceding line. Both lines could easily be deleted without any harm to the syntax as a whole.<sup>31</sup> Both lines also engage in comparison and contrast in each half, through clever wordplay of their adjectival complements; Fairweather (1981, 199) is far too narrow in interpreting the criticism of the two lines by Seneca as the pairing of contrasting words, rather than the diction itself. Essentially, Ovid's use of comparison and contrast here can be compared to how the rhythm of a standard pentameter line can be viewed. It could be viewed as a parallel arrangement of two dactyls and one *longum* in each half; alternatively, the structure could be understood as composed – mirror fashion – as two dactyls, a central spondee, and two anapaests.<sup>32</sup> As the survey has demonstrated both lines commanded extensive comments on the use of the compounds in each line to achieve effect; the manipulation of compound forms to provide point is elsewhere criticised by Seneca as vulgar and facile; see suas. 7,11.<sup>33</sup> Another shared feature is the use of the enclitic *-que* at the antepenultimate position of the second hemiepes and the use of parallelism within each hemiepes; both are treated by Siebert Jr. (1952, 39. 62-63). Finally, the rhythm found in the final hemiepes, formed from a pentasyllable and a disyllable, adds a speed to the lines

<sup>31</sup> Lyne 1984, 27-28 is explicit on this point, when he states with reference to the two lines: “content, even sense, is clearly subordinate to formal conceit”. Fraenkel 1945, 172, however, is more supportive of the importance of the two lines; after noting that they appear “too loud and gaudy” for many, he stresses that they are both “expressive of a definite idea”.

<sup>32</sup> For the latter interpretation of the pentameter line see the *Fragmenta Sangallensis* in Keil 1874, 639.

<sup>33</sup> See further Wills 1996, 451 and Edward 1928, 112. 153-154 for the *cacozelia* involved here.

that is favoured by Tibullus and infrequent in Propertius; for relative statistics in elegiac poetry see Giarratano (1908, 32-33).

### 5. *Methodology*

Sufficient background has been provided for the anecdote and the two known lines; a formula can now be established, which links together as many points of commonality between the two known verses. The salient features are as follows: each verse is fashioned from two phrases, separated at the diaeresis, and joined by a coordinating conjunction; each of the two phrases retains the same order of complementary adjective preceding its substantive; the phrases follow a standard pattern, the adjectives are linked by some form of repetition and the substantives are at variance; the adjective in the second hemiepes is of compound formation; the first hemiepes to each line is dactylic and mimics the rhythm of the second half; the second half of each line contains a pentasyllable and a disyllable; the pentasyllable also includes an enclitic conjunction placed in the antepenultimate position.

This basic framework of the common features for the parallelism and repetition found in the two identified lines is adequate to gauge the frequency of the rhetoric in elegiac poetry as a whole. Nevertheless, the implications of the overview to the two known lines should not be forgotten. Further commonalities, which may be deemed just as important, included both the syntactic superfluity of each line and the ambiguous word play that both links and separates each phrase: in ars 2,24 the same three words are used in each half, but their varied placement notes the radical shift of emphasis in a description of the same creature; in am. 2,11,10 the compound adjective *egelidum* can be seen as marking a similarity or contrast in the winds’ temperature.

The methodology traced out above will be employed in the examination of elegiac poetry to establish how often such rhetoric occurs. When seeking to use the method for the peripheral focus of the inquiry, namely the identification of the missing verse, the following should be remembered. Given the nature of the anecdote, it is highly unlikely that the third line can be found in the post-exilic poetry. As both known lines seem to have generated a variant line in the exilic poetry, any line which exhibits the rhetorical features delineated

above and finds a later echo in the exilic poetry would prove an excellent candidate for the solution to the mystery. The motive for the extensive surveys above (besides furnishing a practical methodology of shared rhetorical traits), has been to note the difficulties involved in the employment of each line to solve the mystery. It will readily be seen that, although there are many points of comparison, there are equally distinctions. Ars 2,24 is the more perfectly balanced and interchangeable: each half contains the same syllables, ends with a disyllable and has antepenultimate enclitic *-que*. The broad rhetorical background of each line differs too: the arrangement of ars 2,24 seems decidedly more Propertian; am. 2,11,10 more Tibullan. It is to be recalled that both Propertius and Tibullus favoured the differing effects for purposes of closure. A cautionary note should thus be sounded. Both known lines provide ample scope to investigate the rhetorical peculiarities that inform the methodology here adopted and to note the aesthetic particularity of these rhetorical characteristics across ancient elegy. They do not, however, allow us to categorically identify the absent line: the third line may have contained a different set of rhetorical flaws. It will be sufficient here to see whether or not the method adopted lends any support to any lines previously selected as the missing verse or supplies another Ovidian line for consideration.

### *6. Internal Evidence*

The ten lines that have been selected as possible candidates for the missing line by Ramia (2014) provide a convenient initial test of our methodology.<sup>34</sup> These lines are: 1) Ov. am. 3,4,40 (*Romulus Iliades*

<sup>34</sup> Ramia's article provides a sound background to the controversy; this has obviated the need to extensively detail many contextual concerns. Ramia's article can conveniently be divided into two points of focus: the first (79-87), presents a conspectus of certain proposed answers to the controversy and related matter from antiquity up to the early twenty first century; the second (88-94), offers Ramia's own assessments of the propositions and concludes with his support for one of the proposed lines to solve the problem. Ramia tries to provide the motives that guided each proposition, but, as he frequently acknowledges (80. 82. 85. 87. 88), these motives are often unexplained, since the controversy has mainly been treated in a peripheral manner in the form of a footnote in works

*Iliadesque Remus); 2) Ov. ars 2,204 (tu male iactato, tu male iacta dato); 3) Ov. ars 2,300 (gausapa si sumpsit, gausapa sumpta probat); 4) Ov. ars 3,322 (Tartareosque lacus tergeminumque canem); 5) Ov. epist. 4,144 (oscula aperta dabus, oscula aperta dabis); 6) Ov. epist. 15,40 (nulla futura tua est, nulla futura tua est); 7) Ov. trist. 4,7,16 (tergeminumque virum, tergeminumque canem); 8) Ov. trist. 4,7,18 (centimanumque Gygen, semibovemque virum); 9) Sen. benef. 4,14,1 (quae quia non licuit non dedit, illa dedit); 10) Quint. inst. 9,3,70 (cur ego non dicam, Furia, te furiam?).<sup>35</sup>*

When applying our methodology to these hypotheses, a number of lines can be immediately discounted. Initially, we can discount every line that is not constructed solely from two noun and adjective phrases. This eliminates 2 (with its pronoun, adverb, participle construction), 3, 5, 6, 9, and 10 (for their use of finite verbs and, in the final two examples, lack of parallelism in each hemiepexis).<sup>36</sup> Having

with an entirely different main focus. Indeed the only works that take the controversy as their primary concern are the recent articles of Ballester 2013 and Ramia 2014.

- <sup>35</sup> As limitations of space militate against a wide review of each line, it is only fair to outline Ramia's own conclusion to the problem. Ramia ends up by restricting his own review to the fragments of Ovid's work, on the basis that, were the absent line from Ovid's famous transmitted works, it would have been recorded by Seneca. Consequently, he lends his support to Ballester's proposition (2013), recorded in Quintilian. Ramia deems the pun contained in *Furia / furiam* of a piece with the wordplay found in the two known lines. He adds that the trisyllabic ending of *furiām* betrays its early composition, thus meeting the timeframe restrictions of the anecdote. As will be obvious, different methodologies will necessarily yield different results; Ramia's article is to be recommended for an alternative approach to the problem.
- <sup>36</sup> As the verb in the sixth example is *esse*, it may be considered an exception. The line could, however, also be discounted due to the fact that each hemiepexis is repeated *verbatim*. It may be countered that, although each half is repeated *verbatim*, each half is still syntactically distinct as the first half forms the protasis of the preceding line, the second half the apodosis. In answer to this objection, I would assert that as the first half belongs syntactically to the preceding line, the two halves do not form an equal balance to each other in a comparable manner to the two known examples. Moreover, as each half is syntactically important, the line does not betray the same superfluity as the two given examples. Nevertheless, the line is striking and in the same year as Ramia's article, another proposal for this line as an answer to the riddle was supplied, see Thorsen 2014, 157.

excluded six propositions, four examples remain formed of two noun / adjective phrases. Applying further details of the outlined methodology on these lines, allows additional narrowing. Example 1, despite adhering to the rhythm of the known lines and providing an enclitic in the antepenultimate position, differs markedly in arrangement and formation. It is arranged in a chiastic manner and its adjectival forms offer only repetition but not variation. Consequently, this example can be removed. Examples 7 and 8 are both from the *Tristia*, as such they are weak candidates for the missing verse, since they are outside the timeframe of the anecdote; the use of repetition without variation of the compounds in 7 and unrelated compounds in 8 distances them further from our methodology. Before passing these lines over, however, a significant fact should not be overlooked. The two pentametric lines are united within the same poem with only one hexameter line between them. Also trist. 4,7,18, in its final hemiepes, echoes ars 2,24 (*semibovemque virum*);<sup>37</sup> we earlier observed that both known lines supply echoes in Ovid's exilic poetry. These two observations dictate that example 7 be considered a little closer. In formation it approximates very nearly to the outlined formula; it contains the same rhythm, has an appropriately placed enclitic, and consists of two adjective / noun phrases with at least a compound adjective in the second half. The only way in which it deviates from the formula is by virtue of the fact that the compound adjectives offer only repetition and no variation. Nevertheless, the placement of the line so close to a line, which seems to purposely recast ars 2,24, should give pause. Might Ovid here have intentionally echoed two of the lines previously criticised in his earlier works? This naturally leads on to the final line we have to consider, example 4. This line was reported in Gibson's commentary (2003, 228) as the solution to the problem, on McKeown's suggestion. Rather frustratingly no reason is attributed. In the absence of any stated motive, it may be assumed that McKeown considered the formation of the line and its later echo in the exilic poetry sufficient. As will be seen, this line contains the echo in its final hemiepes, as is the case with ars 2,24 and trist. 4,7,18.

<sup>37</sup> It is to be further noted that the first hemiepes (*centimanumque Gyn*) finds its analogue in am. 2,1,12.

The line adheres to the rhythm and placement of the enclitic as already observed in the two known lines; its adjectives and substantives follow the same placement and there is a compound adjective in the second half. Nevertheless, the line does not seem to betray the same parallelism as the two known examples. There is no etymological link or audible repetition found in either the adjectives or nouns; clever wordplay is also absent. The example is certainly tempting, it fits the right time frame and meets many of the criteria demanded here, but not entirely.

After evaluating these ten lines, no manifestly obvious answer is found to the issue, despite the temptations of ars 3,322. It remains to examine the rest of the Ovidian corpus to see whether or not a better example, which meets the set criteria, may be identified. Beginning our overview, the first example to consider is am. 1,3,14 (*nudaque simplicitas purpureusque pudor*). This line is formed of two parallel phrases with the enclitic suitably placed, the lack of iteration or correspondence of adjectival forms, however, rules against it. An example from the same poem as one of the known lines may also be noted, am. 2,11,36 (*Nereidesque deae Nereidumque pater*).<sup>38</sup> Here the rhythm, word placement and use of the enclitic are sufficiently similar. Nevertheless, the adjectives, which in the second half is a substantive and in the first linked to *deae* by apposition, display no variation other than the fact that they show different case endings. This variation of case endings somewhat disrupts the harmony of the two parallel phrases. Am. 2,17,24 (*frigidus Eurotas populiferque Padus*) contains two parallel phrases, but no other link to the criteria. Am. 2,18,24 (*Hippolytique parens Hippolytusque legant*) offers initial repetition in each half, but the use of a finite verb and the lack of an adjective in the second half undermines it.<sup>39</sup> Epist. 1,98 (*Laertesque senex Telemachusque puer*) offers the same virtues and flaws as am. 1,3,14 above. Epist. 4,112 (*Pirithoum Phaedrae Pirithoumque tibi*) despite containing initial repetition in each half, offers little else sought for. Epist. 15,54 (*Nisiades matres Nisiadesque nurus*) by virtue of its spondee in the first hemiepes, it is a

<sup>38</sup> For the Ovidian nature of this type of repetition, when considered with other late Republican and Augustan poets, see Radford 1923d, 179-180.

<sup>39</sup> For a brief treatment of this type of repetition in Ovid see Radford 1923d, 180.

weaker example of am. 2,11,36 above. For fast. 4,342 (*perpetuum pacem, perpetuumque ducem*), see epist. 15,54 above. In fast. 5,142 (*pervigilantque lares, pervigilantque canes*) the repetition involves finite verbs, and the line does not contain two noun and complement phrases. Ib. 347 (*Tisamenique patri, Callirhoesque viro*) suffers the same faults as am. 1,3,14; it also belongs to the exilic period. In Ib. 632 (*impiger Hyrtacides Hyrtacidaeque comes*), the chiastic order and lack of adjectival variation, aside from the gender and number of its respective case endings, rule this example out. Epiced. Drusi 204 (*Ausoniae matres Ausoniaeque nurus*) is a weaker example, due to the spondee in the first half, of a line like am. 2,11,36 above. Elsewhere in Ovid's work weaker examples of parallelism or repetition betraying some similarities to the formula may be found at: am. 2,15,10. 3,3,22; ars 1,494. 1,622. 3,168. 3,182. 3,322; epist. 15,184. 16,62; fast. 1,140. 1,302. 1,384. 1,462. 2,236. 5,324. 6,60; trist. 1,5,60. 2,150. 3,9,30. 5,14,36; Pont. 4,2,40. 4,16,6; Ib. 360; Epiced. Drusi 438.<sup>40</sup>

In sum, after testing the methodology on the extant Ovidian corpus, no true parallel can be identified. This demonstrates that if the missing line adhered to the methodology outlined, it is no longer extant. The investigation has, however, shown how distinctive the two known lines are. It remains to pursue the inquiry and gauge their uniqueness with reference to a broader range of data.

<sup>40</sup> Repeated effects that occur outside of the single pentametric line have been excluded; therefore examples such as trist. 12,20 & 22, where the opening hemiepes of each pentameter line is repeated (*iam iam tacturas*), or am. 1,9,1-2, where the same phrase forms the first hemistich of the hexameter and the final hemiepes of the pentamer (*militat omnis amans*), have been ignored. An example from Ovid's oratory may be given here too, see Sen. contr. 2,2,11. In a declamation concerning a wife, who attempts suicide on behalf of her husband, Ovid compares her to Evadne and Alcestis: *perit aliqua cum viro, perit aliqua pro viro*. Huelsenbeck 2011, 187-190 notes two points of interest: the comparison and phrasing owes its origin to Arellius Fuscus; Ovid used the comparison later in ars 3,15-22.

### 7. External Evidence

Having considered Ovid’s own poetry and found no exact parallel for the two lines, despite quite a few very similar versions, it would now be appropriate to test our methodology on pentametric lines in other Greek and Latin elegiac poetry to see how rare the rhetoric actually is. Although the sample may not be comprehensive and excludes Neo-Latin poetry, the range selected is quite broad, encompassing as it does early Greek poetry up until Late Antiquity, and in the case of some epigrams from the *Anthologia Graeca* stretching well into the Byzantine period. The Greek works considered will be the *Anthologia Graeca*, the remains of Elegiac poetry found in the Greek papyri and Gerber’s edition of Greek elegiac poetry, the Greek verse inscriptions, and the elegiac works of Callimachus. The Latin sample is equally broad in its timeframe and covers the poetry written in the Republican period up until late Antiquity (early 7th century), the writers or works examined will include: Catullus, Tibullus, Propertius, the *Appendix Vergiliana*, Aulus Sabinus, the *Priapea*, Martial, Ausonius, Prudentius, Paulinus of Nola, Claudio, the *Epigrammata Bobiensia*, Sidonius, Dracontius, Ennodius, Fortunatus, along with the disparate Latin poetry contained in the *Anthologia Latina* (Riese’s and Shackleton Bailey’s editions) in Baehrens’ *Poetae Latinae Minores* in Duff & Duff’s *Minor Latin Poetry* and in the verse inscriptions collected by Buecheler and the fragments found in Baehrens’ and Morel’s editions. Consequently the range is broad and plentiful enough to gauge how singular the two criticised lines actually are.

### 8. Evidence from Greek Elegiac Poetry

Beginning our overview with Greek elegiac poetry, it will be seen that iterative rhetorical devices are in no short supply. We find the following types: (1) lines where each hemiepodes contains its own internal repetition, e.g. Tyrt. 11,32 (Gerber, 56): ἐν δὲ λόφον τε λόφῳ καὶ κυνέν κυνέῃ, cf. Thgn. 954 (Gerber, 310), A.G. 9,122,4. 16,197,2. 16,251,6; (2) lines where only one hemiepodes contains internal repetition, e.g. Call. Epigr. 52,4: ἀς ἄτερ οὐδ' ἀνταὶ ται χάριτες χάριτες, although the cacophony found at the end of the first hemiepodes and continued at the start of the second brings this close to the first example, see too Call. Epigr. 53,2; (3) lines where each hemiepodes repeats each other,

like two lines from a single Greek epigram, e.g. A.G. 7,548,2 & 4: ἐστὶ Δικαιοτέλους; ἐστὶ Δικαιοτέλους & κεῖνος ὅδ' ἐστιν ἀνήρ; κεῖνος ὅδ' ἐστιν ἀνήρ, cf. Ov. epist. 15,40 discussed above; (4) forms where an audible rather than an etymological link unites the repetition, e.g. A.G. 11,222,2: ΛΕΙΧΕΙ γὰρ ΧΕΙΛΩΝ, κὰν ἵσα, κὰν ἄνισα, cf. A.G. 11,339,2. 16,368,4; (5) versions where a complete line is repeated elsewhere in the same poem as a refrain, e.g. A.G. 1,116,2 & 4: δῶρ' ἀπὸ κρυστάλλων, δῶρ' ἀπὸ σαρδονύχων; (6) forms where partial repetition occurs over alternate lines of the same poem, e.g. A.G. 9,215,2: δς δ' οὐδὲ φθιμένοις, οῦποτ' ἀν οὐ φθιμένοις, (where the final hemiepes recurs to form the first hemiepes of the fourth line) or A.G. 11,388,2 & 4 where the phrase ἐν τῷ ζῆν εἶναι is employed as the opening hemiepes in each line; (7) versions which are echoed in a later line of the same poem, not *verbatim*, but with marked correspondence, e.g. A.G. 12,245,2 & 4: τῶν ἄλλων ζώων τοῦτ' ἔχομεν τὸ πλέον & τῶν ἀλόγων ζώων οὐδὲν ἔχοντι πλέον; (8) lines which are repeated in separate poems, e.g. the conclusion to each of the following lines A.G. 14,20,2 & 14,21,2: παρθένου εὐρήσεις νίέα καὶ φονέα, also note the following inscriptions: *Inscriptiones Graecae Metricae* 53,2 a & b where the following concludes each version: ἔξωλης εἴη Κυψελιδᾶν γενέα, and cf. *Inscriptiones Graecae Metricae* 197 a & b, which open with the same initial hemiepes: (a) μνῆμα τόδ' Ἰππάρχου· στείχε δίκαια φρονῶν & (b) μνῆμα τόδ' Ἰππάρχου· μὴ φύλον ἔξαπάτα; (9) lines where two phrases are employed to form the pentameter, but displaying different oblique cases, e.g. A.G. 6,332,2: κοίρανος ἀνθρώπων κοιράνῳ ἀθανάτων, or Thgn. 1288 (Gerber, 370): Ἰασίου κούρην παρθένον Ἰασίνην; (10) linked parallel phrases, whose rhythm, asyndetic nature and structure differs from Ovid's two lines, e.g. A.G. 9,823,6: Ὑδριάδες Νύμφαι, Νύμφαι Ἄμαδρυάδες, cf. also A.G. 16,278,4; (11) versions which display iteration between each hemiepes and mark a contrast, but whose rhythm and arrangement differs from Ovid's lines, e.g. Thgn. 1258 (Gerber, 366): ὄργην ἄλλοτε τοῖς ἄλλοτε τοῖσι φύλην, and, similar in arrangement with marked audible repetitions between each hemiepes, Thgn. 818 (Gerber, 290): ὅττι δὲ μοῖρα παθεῖν, οὐτὶ δέδοικα παθεῖν; (12) forms where each hemiepes has marked repetition, but whose structure or rhythm differs from Ovid's versions, e.g. Thgn. 520 (Gerber, 246): ὡς εὐ̄ μὲν χαλεπῶς, ὡς χαλεπῶς δὲ μάλ' εὐ̄, or A.G. 9,394,2: καὶ τὸ ἔχειν σε, φόβος; καὶ μὴ ἔχειν σ', δύνη; (13) lines formed of compound adjectives with repeated

prefixes, e.g. A.G. 5,76,2: εύσφυρος, εύμήκης, εύοφρυς, εύπλόκαμος ; (14) lines whose effect is dependent upon the reiteration of verb forms, e.g. A.G. 6,84,6: σώζετο Νικαγόρα, σώζε δὲ Νικαγόραν, cf. A.G. 7,555,2. 7,560,6. 9,206,2. 9,427,6. 12,175,8; (15) lines whose iteration is governed by prepositions, e.g. A.G. 7,381,4: σύμπλοος εἰς ἄγρην, σύμπλοος εἰς Ἀίδην, cf. A.G. 7,579,2. 7,606,4. 9,205,2. 9,787,2. 16,348,4; (16) versions which depend on the iteration of adverbs, e.g. A.G. 9,148,6: πῶς ἄμα σοὶ κλαύσω, πῶς ἄμα σοὶ γελάσω ; (17) lines where a single noun or adjective alone is repeated or audibly linked in each hemiepes, often twinned with a conjunction, e.g. A.G. 7,433,2: ἀ Λακεδαιμονία τὸν Λακεδαιμόνιον, A.G. 9,573,6: καὶ κλαιωμαλίη, καὶ γελοωμαλίη, A.G. 16,315,4 καὶ φιλαριστείδης καὶ φιλοθουκυδίδης, the compound forms of the last two examples are especially noteworthy. Finally, there are many examples where the pentameter line is split in two to mark a logical comparison or contrast between each half. Here, the repetition is not as marked as the lines already cited, and it may be noted that Greek epigrams often use the device to note a contrast between life and death, mortal and immortal, cf. A.G. 5,94,4. 7,42,4. 9,357,2. 10,122,2. 12,203,2. 14,41,2. 15,46,6. 16,364,4.

In sum, despite the frequency of repeated stylistic effects that Greek elegiac poetry supplies, there is not a single example that accords to the methodology selected to isolate the characteristics found in Ovid’s two lines.

### *9. Evidence from Latin Elegiac Poetry*

As Latin elegiac verse is more plentiful than the Greek poetry at our disposal, it will be convenient to present an overview by individual poets and collections of poetry, rather than collectively.

#### *9.1. Catullus*

Catullus offers little comparable to the Ovidian lines. The most noteworthy line, through its polysyndetic use of *atque* and iteration of *alia* in the second hemiepes, is provided by 68,152: *haec atque illa dies atque alia atque alia*. The absence of correspondence here is not surprising, despite the earlier echoes of Catullus noted in the surveys for ars 2,24 and am. 2,11,10. It is well known that Ovid was little influenced by

Catullus' epigrams, but heavily by his lyrics, see Ferguson (1960, 340).<sup>41</sup>

### 9.2. *Tibullus*

Despite Maltby's (1999, 382-384) claim that Tibullus' use of *versus echoici* were formative upon Ovid's later stylistics, there are few examples of such reiterative devices in the *corpus Tibullianum* as a whole. When they do occur, verbs often govern the reiteration.<sup>42</sup> The most striking examples are 1,1,78: *dites despiciam despiciamque famem*, 1,4,82: *deficiunt artes; deficiuntque doli*, 1,7,64: *candidior semper candidiorque veni*, 2,5,100: *caespitibus mensas caespitibusque torum*. Less convincing examples are found at 2,1,90 and 2,3,58. Regarding the other poets in the corpus, see 3,3,16. 3,4,74; 3,5,24; 3,9,6.

### 9.3. *Propertius*

Although, as Foster (1909, 55-59) demonstrates, rhetorical iteration is markedly prevalent in Propertius (especially when contrasted with Tibullus) and may well have informed and guided Ovid's later practice, when applying the methodology we are using to isolate the two Ovidian lines, Propertius contains nothing comparable. In consequence, I cannot agree with Foster's comparison of the two Ovidian lines in relation to Propertius in anything other than a general way. For the closest examples in Propertius' work, see 1,12,20: *Cynthia*

<sup>41</sup> It may be pointed out that the fragmentary line *cur ego non dicam, Furia, te furiam?* identified by Ballester and Ramia (see above page 49) as the missing line, is deemed by Ferguson to be influenced by the Catullan pentameter 81,6: *audes, et nescis quod facinus facias.*

<sup>42</sup> Indeed, Tibullus' art tended to avoid such obvious effects of parallelism between the hemistichs. A comparable measure can be provided with another stylistic effect which Tibullus used very sparingly. Radford 1923c, 296 observes the infrequency with which Tibullus allowed the first hemiepes to conclude in a disyllable to avoid the consequent jingle created by his frequent adoption of a disyllable to conclude the second hemistich. Although the point Radford makes with the data, namely to reassign Tib. 2,2,3 & 5 and the Lygdamus poems to an Ovidian authorship, may be objected to, it is nevertheless clear through his citations and a perusal of Tibullus' poetry that such rhetorical repetitions and jingles as are to be found plentifully in Ovid's works are very seldom found in Tibullus.

*prima fuit, Cynthia finis erit*, 1,20,26: *hunc super et Zetes, hunc super et Calais*, 2,1,38: *hic Ixioniden, ille Menoetiaden*, 2,3,38: *tu quia poscebas, tu quia lentus eras*, 2,3,44: *uret et Eoos, uret et Hesperios*, 2,9,36: *sive ea causa gravis sive ea causa levis*, 2,15,36: *huius ero vivus, mortuus huius ero* (cf. the often repeated formulas of life and death used in Greek epigram, noted above), 2,16,2: *maxima praeda tibi, maxima cura mibi*, 2,22a,34: *hic ego Pelides, hic ferus Hector ego*, 2,25,10: *sive ego Tithonus sive ego Nestor ero*, 2,26b,56: *parus et Orion, purus et Haedus erit*, 2,28b,42: *vivam, si vivet; si cadet illa, cadam*, 2,30b,24: *hoc si crimen erit, crimen Amoris erit*, 3,20,30: *semper amet, fructu semper amoris egens*. For weaker examples of the device see: 1,2,30. 1,10,22. 2,4,2. 2,5,28. 2,6,42. 2,8,6. 2,15,50. 2,16,46. 2,18b,22. 2,26a,16. 2,26b,28. 2,28a,14. 3,22,10. 4,9,18.

Two things may be noted in passing on the findings here. A brief glance of the citations will show that although Propertius used such rhetorical repetitions frequently, most of the instances contain main verbs. In contrast to Ovid’s lines, the Propertian examples are a fundamental part of the syntax of the couplet and not merely a case of *ars gratia artis*. Secondly, it will be noted that the instances in Propertius’ works are heavily confined to his earlier books and almost entirely absent from books 3 and 4. Thus, at the very stage where Propertius’ metrical usage approximated more closely to the Tibullan standard (particularly the disyllabic close to the couplet), which became standardised by Ovid, was also the stage where marked repetition between the two halves of the couplet became noticeably infrequent in his work. This is, of course, demonstrably different from Ovid, who coupled metrical purity with a marked use of rhetorical iteration, parallelism, and a plethora of rhetorical devices, as has already been noted.

#### 9.4. *Sabinus*

In his responses to Ovid’s *Heroides*, Sabinus does not avail himself of echoing this particular characteristic of Ovid’s poetry.<sup>43</sup> The nearest

<sup>43</sup> The author of the responses by Sabinus is, of course, a contentious issue. Purser in Palmer’s posthumously published edition of the *Heroides* (1898, xxvii) ascribes the authorship to Angelus Quirinus Sabinus in circa 1467. Whether authentic or

line to consider is epist. 1,118: *Herculeam Sparten Nestoremque Pylon*, where the structure is comparable, the rhythm different, and little audible correspondence between the initial adjectives. Other weaker examples include epist. 2,56: *non amor alterius, non amor ullus habet*, and epist. 3,92: *sive tuos ignes pellere, sive meos*.

### 9.5. Appendix Vergiliana

The *Appendix Vergiliana* affords few examples and nothing directly comparable to Ovid's two lines. The only examples deserving mention are *Copa* 20: *est hic munda Ceres, est Amor, est Bromius, Catalepton* 9,44: *tam procul haec gnato, tam procul haec patria*,<sup>44</sup> *Maecenas* 44: *tam non ille tener, tam gravis hostis erat*,<sup>45</sup> *Maecenas* 46: *fortis erat circa, fortis et ante ducem*. Weaker correspondences are found at *Catalepton* 9,60; *Maecenas* 98 & 156.

### 9.6. Priapea

The *Priapea* provides little for this investigation. The two examples afforded are 24,4: “*propter olus*” *dicas “hoc ego?”* “*Propter olus*”, and 38,4: *quod peto, si dederis, quod petis, accipies*.

### 9.7. Martial

Despite Martial's widespread imitation of Ovid, this particular rhetorical device is absent. The most noteworthy examples of rhetorical iteration are found at epigr. 30(26),4: *credidimus remum credidimusque ratem*, epigr. 31(27 prius 29),8: *pugnare pares, succubuere pares*, 7,12,10: *per genium Famae Castaliumque gregem*, 9,68,10: *nam vigilare leve est, pervigilare grave est*, 9,68,12: *accipis ut clames, accipere ut taceas*. Also in the *Supposticia* of Schneidewin's edition is the following, numbered 10,12: *nec reddit unda fluens, nec reddit hora ruens*. As will be noted, all the examples

not, the author did not choose to imitate the rhetorical quirk that is here investigated.

<sup>44</sup> In Baehrens (Vol. ii) the line is given as *tam procul hoc Latio, tam procul hac patria*.

<sup>45</sup> This line is reported elsewhere with weaker correspondence. In Duff & Duff's edition (Vol. 1, 1935, 125) the line is printed *quam nunc ille tener, tam gravis hostis erat*.

above involve verbs. Less convincing forms of correspondence are found at 1,57,2. 1,57,4. 3,76,4. 4,78,8. 9,97,12. 10,44,2. 10,48,16. 10,82,6. 11,5,2. 11,73,2. 12,4(5),4. 12,29,16. 12,48,10. 14,140(139),2. For further on Martial's use of rhetorical parallelism, with comparisons across ancient literature which will complement the present examination, see Siedschlag's section on the *Isokolische Pentameter* (1977, 111-114).

### 9.8. Ausonius

Ausonius, never shy to imitate the classical poets, is the author who comes closest to the investigated rhetoric. In his work there are eight pentametric lines formed of two parallel adjective / noun phrases. *Parentalia* 16,4 (Green, 34): *morigerae uxoris lanificalaque manus*, has two genitive phrases, the rhythm, however, differs and there is little repetition in the compound adjectives save homoeoteleuton; *Professores* 20,6 (Green, 55): *alter ut Ausonius, alter ut Arborius*, differs in rhythm and arrangement but does offer conjunctions in each half; *Epitaphia* 2,4 (Green, 60): *coniugii vindex, ulti adulterii*, offers a chiastic arrangement with genitive nouns on the extremes and nominative adjectives within, the rhythm, asyndetic structure and case variation are markedly different from Ovid's lines; *Epitaphia* 7,2 (Green, 61): *carus et Atridis, carus et Aeacidis*, is exactly like *Professores* 20,6 (cited above); Epigr. 64,4 (Green, 82): *exteriore Myron, interiore deus*, has a parallel rhythmical structure, slight variation between the two adjectives, an asyndetic arrangement; Ep. 8,32 (Green, 201): ὀκτὼ Θουκυδίδου, ἐννέα Ἡροδότου, does not contain sufficient correspondence between the two halves, but should be included here too; from Green's Appendix A (Green, 673) is Epigr. 9,2: *ligneus ut Daphne, saxeus ut Niobe*, which is similar to *Professores* 20,6 and *Epitaphia* 7,2. Nevertheless, the best example, which comes very close to Ovid's versions, is Epigr. 80,2 (Green, 87): *caprigenumque pecus, lanificosque greges*. Here the rhythm, use of conjunctions in each half, and employment of compound adjectival forms in the order adjective – noun, and the accusative cases for each phrase mirror Ovid's. The only differences that weaken the correspondences are that the adjectives are not linked etymologically in any way and the phrases are syntactically much more important than Ovid's versions, as they are the object of the verb *assimulas* in line 3. Thus they are not included solely for the sake of artistic fancy. Elsewhere in his

work, Ausonius offers lines formed from four accusative nouns linked by conjunctions, see *praefationes variae* 1,20 (Green, 3): *Aemilium aut Scauram Berytiumque Probum*; for lines with initial repetition in each half, with further logical correspondences in the remainder, see Epigr. 60,4 (Green, 81): *qualis sum nolo, qualis eram nequeo*, cf. Appendix A (Green, 674), Epigr. 15,2: *hoc pereunte fugis, hoc fugiente peris*; lines with correspondences throughout each half that note a contrast, see Epigr. 84,2 (Green, 88): *nec male olere mibi nec bene olere placet*; lines whose correspondence is reserved for the final half of each hemiepes, see Epigr. 84,2 (Green, 91): *Papia lex placuit, Iulia displicuit*, cf. *Caesares, Galba*, 4 (Green, 201) for the use of *placere* : *complacuisse dehinc, displicuisse prius*. In sum, Ausonius comes very close to the type of line we are seeking to identify and, aside from a few quibbles, Epigr. 80,2 is the nearest in ancient literature we can now get to Ovid's lines, outside of Ovid's own work.

### 9.9. *Prudentius*

Prudentius offers little of value to this study, for the closest examples see *perist.* 11,32. 11,86. 11,112. 11,122.

### 9.10. *Paulinus of Nola*

Paulinus of Nola betrays some fondness for rhetorical iteration, but offers no true comparison. The most noteworthy repetition concerns the two examples of each hemiepes containing internal repetition found in the *Appendix*, see *carm. app.* 3,200: *de sancto sanctus, de pietate pius*, and *carm. app.* 3,202: *de vero verus deque deus est*. Other instances deserving citation include *carm.* 21,291: *et non ambo senes, sed tamen ambo patres*; *carm.* 25,2: *virgo puer Christi, virgo puella dei*; *carm.* 31,56: *virgine conceptus, virgine natus homo*; *carm.* 31,592: *Celse, dolor patribus, gloria, Celse, patrum*; *carm. app.* 1,54: *sperni non timeat, spernere non soleat*; *carm. app.* 1,76: *quaerere nil cupiunt, perdere nil metuunt*; *carm. app.* 3,34: *quodve agimus cuncto tempore quove agimus*; *carm. app.* 3,188: *nec nimium durus nec nimium facilis*; *carm. app.* 3,224: *ante deus homo est, nunc deus ex homine*. Further examples include *carm.* 31,2. 100. 146. 432; *carm. app.* 3,58 & 140.

### 9.11. Claudian

Claudian is of little use for this examination. The most interesting line to cite is the treble use of the conjunction *et* and fourfold cacophony found in *Epistula ad Serenam* 31,44: *et pecus et Segetes et domus ampla fuit*. Other examples include *Epithalamium dictum Honorio Augusto et Mariae* 6,20: *iam Phrygias caedes, iam Simoenta canit*; *De consulatu Stilichonis* 3, *praefatio* 22: *Hannibal antiquo saerior Hannibale*; *De paupere amante* 15,2: *sed toleranda fames, non tolerandus amor*; *De mulibus Gallicis* 18,2: *imperio nexas imperioque vagas*; *De sene Veronensi qui Suburbium numquam egressus est* 20,22: *plus habet hic vitae, plus habet ille viae*.

### 9.12. Epigrammata Bobiensia

The *Epigrammata Bobiensia* has very little of note. The only lines worth mentioning are 22,2. 41,2. 55,2.

### 9.13. Sidonius Apollinaris

Sidonius likewise has little use for this study. The only lines worthy of note are epist. 4,18 (line 6 of the attached poem): *gloria magna viri, gratia parva loci*; carm. 3,2: *messibus et gregibus, vitibus atque apibus*; carm. 8,14: *contemptu tardo, iudicio celeri*; carm. 10,14: *Pallas tum cristis, Delia tum pharetris*.

### 9.14. Dracontius

Dracontius, despite a certain fondness for repeated effects, offers no example of the Ovidian type. For the best rhetorical repetitions see satisf. 58 (with its triple repetition arranged as a chiasmus): *et bona mixta malis et mala mixta bonis*; satisf. 66: *vipera saepe iuvat, vipera saepe nocet*; satisf. 82: *cuncta creanda parans cuncta creatu forens*; satisf. 88: *Lucifer hoc docuit, Sirius hoc monuit*; satisf. 166: *ut sibi regna daret ut daret et suboli*; satisf. 220: *tempora eunt vitae, tempora mortis eunt* (again the comparison with life and death is to be noted). Other lines to consider are satisf. 2. 10. 70. 112. 212. 240. 248. 252. 254 (with final hemiepes = *tempora temporibus*). 260.

9.15. *Ennodius*

Ennodius is of little value. The only lines worth citing all use verb forms for their repeated effects: carm. 1,6,24: *qui lapides soluit, qui solidavit aquas*; carm. 2,1,8: *funeribus iunxit funera multa suis*; carm. 2,76,6: *qui accusat ridens, qui perimit placidus*; carm. 2,122,2: *non potes esse Maro, sed potes esse moro*.

9.16. *Venantius Fortunatus*

Venantius Fortunatus delights in repeated stylistic effects. Nevertheless, despite the range of examples, none conforms to the formula sought. The most noteworthy example concerns the multiple reiterations, at its height approaching a fivefold repetition (or sixfold if concentrating on initial audible coincidence), found in the opening five pentameters (the hexameter lines also continue the iterations) of a poem from the Appendix, see carm. app. 5,2: *qui caput es capitum, vir capitale bonum*; carm. app. 5,4: *qui decus atque decens cuncta decenter agis*; carm. app. 5,6: *qui potes ipse potens, quem iuvat omnipotens*; carm. app. 5,8: *spes bona vel bonitas, de bonitate bonus*; carm. app. 5,10: *florum flos florens, florea flore fluens*. Such is the effectiveness here that the rhetoric bleeds into a line of the immediately following poem: carm. app. 6,10: *de genito et genita bis genitalis ava*. Other noteworthy examples from his work include carm. 5,5,148: *ut tu laus illi, laus sit et ille tibi*; carm. 6,1,20: *Mars habet ecce duces, pax habet ecce decus*; carm. 6,10,34: *clare decore tuo, care favore meo*; carm. 7,8,22: *hinc levat umbra diem, hinc fugat unda sitim*; carm. 7,25,26: *qui modo mitto apices; te rogo mitte pices*; carm. 8,1,14: *notus in urbe fuit, notus in orbe pater* (an obvious echo of Mart. 1,1,2, which is itself modelled on Ov. trist. 4,10,128-129); carm. 9,1,10: *tu genus ornasti, te genus ornat avi*; carm. 10,15,2: *nobilitas generis nobilior genitis*. Other examples to consult would include carm. 1,15,110. 2,16,32. 3,11,6. 5,5,68. 5,12,2. 6,3,34. 6,5,92. 6,5,118. 6,10,56. 7,8,50. 8,3,248. 9,2,96. 9,2,114. 9,8,2. 10,16,8. 11,23,2. 11,26,10; carm. app. 2,68. 2,100. 20,4; sup. carm. app. 1,42. 2,2 (whose line with its repetition of *crux* is comparable to A.L. 379,6 [Riese] and *Carmina epigraphica* [Buecheler] 906,10).

### 9.17. Anthologia Latina

The disparate poems that form the *Anthologia Latina* offer plentiful scope for rhetorical forms of repetition.<sup>46</sup> There are, however, no instances that conform to the pattern identified by our methodology. Of the various forms of repetition found, the following types may be noted: (1) a line where each hemiepes is repeated *verbatim*, see 658,26: *nolo tacere velis, nolo tacere velis!*;<sup>47</sup> (2) lines where each half is identical, except for the concluding word in each hemiepes, see 33,4: *carmine somnus adest, carmine somnus abest*, 275,4: *nec volo quod satiet nec volo quod cruciet* (cf. Mart. 1,57,4), 916,5 (note that a pentameter line begins the poem): *altera nonne oculis, altera nonne comis*, cf. also 907,2: *non nox absque gelu, non notus absque suo*; (3) lines that occur *verbatim* as refrains in the same poem, see 727,18 & 20: *candidus hinc unus carboneique duo* (it is to be noted that this is anticipated in line 16 also: *candiduli bini, unicus atque niger*), 875,2 & 4: *ut placeat domino, cogitat Ursidius*; (4) similar to the above, are lines in the same poem that reiterate substantial parts of each line, see the quadruple refrain in 907,4. 6. 8 & 10: *non sine carne pilus, non sine pelle caro / non sine pisce lacus, non sine sorde palus / non sine fraude forum, non sine mure penus / non sine voce sonus, non sine luce dies*; this sequence is initiated by 907,2 (see above) and itself seems to trigger a similar rhetorical form in the immediately following poem, see 908,4: *laus sine lite domus, laus sine fure locus*; (5) lines formed of two reiterated phrases, see the chiastically arranged shift of adjective and noun forms in 766,18: *triplicitas simplex, simplicitasque triplex*; (6) lines fashioned from two adjective + noun phrases without other coincidence between the two halves, see 605,2: *servator patriae, conditor eloquii*, 766,2: *gnara puerperii, nescia coniugii*, 867,2: *Gorgones vultus saxificumque nefas*; (7) lines where a cognate form is thrice reiterated, see 766,22 for the use of noun, adjective and verb form of *mori*: *et mortem iussit mortuus ipse*

<sup>46</sup> For purposes of citation Riese’s edition has been selected; for the different numbering of poems in Shackleton Bailey’s edition see his comparison table (1982, 378-382).

<sup>47</sup> This line is to be especially noted since, in arguing that the missing line from Ovid’s trio is epist. 15,40 (*nulla futura tua est, nulla futura tua est*), Thorsen 2014, 157 declares, on a suggestion from Reeve, that it must be the missing line as it is “the only pentameter in extant Latin literature in which the first and second half are identical!”.

*mori*; (8) lines whose coincidence is solely audible and not etymological, see 897,62: *deposuisse deum non pudisset eum*; (9) lines which repeat more than one word in each half, see 258,2: *esse potes liber, non potes esse pater*, 379,6: *crux mihi refugium, crux mihi certa salus*, 434,2: *quominus hoc videar, cur tamen hoc videor* (noticeable as the coincidence occurs at the end of each half), 451,4: *sive fuit fatum, seu fuit ille deus* (with slight variation in form, as with preceding example), 683,4: *hinc mibi larga domus, hinc mibi census erat*, 683,26: *sint tibi Vitalis, sint tibi laeta modo*, 898,2: *quid sensu? Ratio. Quid ratione? Deus*; (10) lines which repeat the same initial word in each hemiepes, see 35,2: *sic coit ut perimat, sic parit ut pereat*, cf. 102,6. 242,8. 339,6. 395,10. 436,2. 462,24. 610,2. 766,20. 901,2. (11) lines where the concluding word of the first hemiepes, is echoed by the initial word of the second, see 415,14: *et quos decepit, decepit illa tamen*. Also to be included are the 42 poems (= 38-80, note poem 42 is absent) whose opening hemistich for the hexameter line forms the final hemiepes of the pentameter, see e.g. 38: *omnia casus agit. Fatum consulta sequuntur. / cedamus fatis: omnia casus agit* (cf. Ov. am. 1,9,1-2 *militat omnis amans [...] militat omnis amans*). The following poem after this sequence also uses the hexameter and pentameter lines to mark reiteration; poem 81 is arranged in quatrains and over its 32 verses, the first hexameter line is re-echoed by the fourth pentameter line, and the second pentametric line by the third hexametric, thus forming 16 reiterations across 8 stanzas.

### 9.18. Carmina Epigraphica

The verse inscriptions collected by Buecheler, which form the concluding volume of Riese's *Anthologia Latina*, have only minimal use for this investigation. There is one line remarkable for its use of monosyllables and reiteration, see 1095,2: *nec scio quit nunc sim nec scio quit fuerim*; one line with triple polyptoton of *docere* and strong alliterative use of *-qui*, see 1251,2: *docta loqui doctus quique loqui docuit*; and a pair of parallel phrases, varying their oblique cases in a repetitive unit arranged as a chiasmus, see 1412,8: *eloquio mores, moribus eloquium*. Other coincidences tend to be less strong and often restricted to echoing the word at the start of each hemiepes (sometimes another word in each hemiepes is repeated and placed in an alternative position in each half as well), see 906,10 (repetition of *crux*, see above). 1041,8. 1050,2. 1122,6 (here the repetition occurs at the end of each hemiepes).

1142,26 (differs, it contains a polyptoton on *iungere* and audible coincidence in two nouns: *quos iungit tumulus, iunxerat ut thalamus*). 1163,2. 1164,10. 1189,8 (only noted due to the two parallel phrases arranged adjective – noun in each case. There is no other coincidence between the phrases). 1218,6. 1281,4. 1307,8 (one phrase, formed from three adjectives and a noun: *perfidus infelix horrificusque dies*). 1371,18. 1407,2.

### 9.19. *Fragmenta*

The Latin fragments offer only a little for the present study. Licinus line 2 (Morel, 46) has the following: *quaeritis ignem? Ite huc; quaeritis? Ignis homost.* A hexameter line formed of two accusative prepositional phrases is found in Cicero (Morel, 72): *in montes patrios et ad incunabula nostra*. An anonymous pasquinade against Augustus (Morel, 103) provides the following: *sexque deos vidi Mallia sexque deas*. Interestingly, this line was argued by Garlow (1936, 103-105) to be Ovidian and the *carmen* and *error* that caused his relegation; the idea is, however, rightly scoffed at by Thibault (1964, 83). Another attack (Morel, 132) on a different emperor, here Nero, has: *sustulit hic matrem, sustulit hic patrem*. Another popular verse against an emperor (Alexander Severus) provides reiterated initial half lines in its hexameter and pentameter verses: *te manet imperium*; see Baehrens (Vol. vi, 381). As an explanation for μετάθεσις (Morel, 181), the following occurs: *eripis ut perdas, perdis ut eripias*. The following quatrain (Morel, 185) directly reiterates each pentametric and hexametric line with a variance of word placement: *esse bonus si vis, cole divos, optime Pansa, / omine felici, Pansa, precare deos. / Pansa optime, divos cole, si vis bonus esse, / deos precare, Pansa, felici omne*. This is the first of a series of reciprocal verses (see poems 88-93 in Morel, 185-186), including a line which twins its repetition through an iambic and a pentametric line. In sum, the fragments, despite offering fertile ground for repeated rhetorical effects, do not contain a line comparable to Ovid’s two.

### 10. Conclusion

In conclusion, two points have been established. First, the method chosen shows that the third line cannot be discovered in Ovid’s works through a comparison of the shared rhetorical features of *ars 2,24* and *am. 2,11,10*. Although *trist. 4,7,16* may well contain the ech-

oed ghost of such a line, given Ovid's playful reworking of the criticised technique in his exilic period, strict observance of the formula prohibits support for this. A similar reservation is likewise found for ars 3,322 proposed by McKeown, which seems to be a forerunner to trist. 4,7,16 in its final hemiepes. In fact, no extant Ovidian line fully satisfies the method. Second, and far more significantly, the application of the formula to a wide range of Greek and Latin elegiac poetry has revealed how singular the two known lines are. With the exception, and that slightly debatable, of one line in Ausonius, no other pentametric line in this broad range satisfies the criteria, despite the frequent adoption of repeated rhetorical formulae and phraseology and the similarly frequent placement of phrases in the accusative case within the pentameter of the couplet. This is a striking conclusion, given the great tolerance and widespread use of repetition within Latin poetry; for the pervasiveness of repetition see Poteat (1912, 42), Raby (1934, 43-45) and Wills (1996, 473-477). Indeed it could be pointed out from the fragments of one of the named critics of the anecdote, Albinovanus Pedo, that ostentatious repetition *per se* was not of itself an issue.<sup>48</sup> It is not the repetition alone but the whole structure of the line and the compounded adjective in the second half, which when used collectively seemed a rhetorical step too far. This suggests, if nothing else, that Ovid certainly did not need to rely on clairvoyance to anticipate his friends' suggested deletions. This, of course, runs counter to the various glib assertions that any number of lines in Ovid could easily be found of a similar style. They cannot and cannot elsewhere in ancient literature. Although no answer can be provided for the elusive third line by this method, it has, nevertheless, made clear how striking and unparalleled the two known lines actually are.

<sup>48</sup> For the 22,5 lines of Pedo, see Sen. suas. 1,14. Note the conclusion for lines 1 (*diem solemque relictum*) and 16 (*dies orbemque relictum*); the refrain is emphasised by the use of the feminine caesura in each line (in contrast to the masculine in the intervening matter save line 8) and the use of *relinqui* at the end of line 10.

## 11. Appendix

As was noted in footnote 9, the missing Ovidian verse is by no means the only literary puzzle that Seneca the Elder has provided. One may compare the equally enigmatic use of *plena deo* (Sen. suas. 3,5-7). The phrase is purported to be a Virgilian imitation and became something of a literary *topos*. No record of the phrase is found in Virgil’s text. Various explanations have been advanced to solve the mystery; a brief survey of the stances adopted is instructive in the present context. In Seneca’s account there are three attributed imitations of *plena deo* all connected to Ovid’s circle: the rhetor Arellius Fuscus recasts the phrase to characterise Calchas as *numine impleat*; Junius Gallio mocks Nicetes’ exaggerated oratorical style, by dismissing him incongruously as *plena deo* to both Messala and Tiberius; Ovid himself uses *feror hac illuc, vae, plena deo* in a fragment from his tragedy (presumably with reference to Medea). Beyond Seneca’s citations, scholars point out the following echoes: Horace (carm. 2,19,6) uses the phrase *plenoque Bacchi* to detail his prophetic rapture by Dionysus. Doubts are expressed as to whether Virgil influenced Horace, or *vise versa*. Ovid’s *Fasti* (1,474) describes Carmentis’ prophetic powers as *ore dabat vero carmina plena dei*. Finally, the later Latin epicists supply their own variants: Lucan. 9,564 (Cato): *deo plena*; Val. Fl. 1,230 (Idmon): *plenus fatis Phoeboque quieto*; Stat. Theb. 10,164-166 (Thiodamas): *visu audituque tremendus / impatiensque dei, fragili quem mente receptum / non capit*; Sil. 3,673 (Zeus Ammon’s shrine in Libya): *loca plena deo*; Sil 5,80 (Corvinus): *plenus et ipse deum*.

As is evident, all the above examples (excepting Sil. 3,673) are used with reference to a person; whatever tone is employed, the phrase denotes prophetic rapture. Given this association, all the scholars in this survey associate the phrase *plena deo* to a Virgilian context involving the Sibyl in Aen. 6,40-80.<sup>49</sup> The main controversy of

<sup>49</sup> The use of the phrase in Sil. 3,673 to qualify the neuter plural *loca*, has, nevertheless, prompted other interpretations. Scarcia 1996 uses the association to argue that the phrase originally stood in Virgil’s text around Aen. 6,13 (qualifying *tecta*) to depict the Sibyl’s shrine. As Feddern 2013, 284 notes, Scarcia’s interpretation has attracted a few disciples; the Sibyl as referent, however, is far more appealing owing to the weight of the other evidence.

the phrase is easily summarised: does *plena deo* represent a phrase that originally stood in an earlier edition or recitation from Virgil's sixth book, or does it merely represent a paraphrase of a Virgilian scene coined by Ovid or his literary circle?

Proponents of the phrase being originally Virgilian are more numerous. Norden (1893, 506-511) tackled the issue extensively and identified two places from Aen. 6 that best mark the origin of the phrase: either lines 50-51, which describe the god's approach to the Sibyl (*adflata est numine quando / iam propiore dei*), or lines 78-79, which portray her possession by the god (*magnum si pectore possit / excussisse deum*). Norden argues strongly for the latter. This section is seen as an extended rewording of an original *plena deo*; a delineation of Virgil's manner of composition and revision follows to support the hypothesised emendation. Norden offers two motives for the alternative version. Firstly, Norden believes that the phrase *plena deo* too forcefully denotes a sexual union that takes place between the Sibyl and the god; the revised version therefore represents a softening of an episode deemed shocking or open to ridicule.<sup>50</sup> Although Austin (1977, 66-67) finds the idea fanciful, the notion that sexual congress with a divinity is necessary for effective prophecy is later restated by Skulsky (1987, 58-60). Secondly, Norden identifies a stylistic motive for the change, which involves the use of the perfect infinitive (*excussisse* – line 79) instead of the present infinitive, a Grecism that Tibullus had recently introduced *metri causa*. As this employment of the perfect infinitive is customarily avoided by Virgil, Norden believes the instance here disguises a later reworking of the episode, after the Tibullan innovation had received acceptance within literary circles.

The two places marked by Norden as the original location for *plena deo*, similarly attracted Edward (1928, 121-122). He suggests that simple emendation could restore the phrase: either Aen. 6,51 (*plena deo, iam to cessas in vota precesque, / Tros, ait, Aeneas*) or Aen. 6,71 (*plena deo nondum patiens*). After toying with the notion that the phrase would suit a Bacchic context (such as Amata's rapture in Book 7), Borthwick (1972, 411-412) observes that Servius glosses lines 6,50-51 with the

<sup>50</sup> This proposition is fleshed out at greater length in Norden's later commentary on Book 6 (1903, 143-145).

phrase *plena deo*; consequently, he is more definitive as to the original placement. Deeming Edward’s emendations clunky, Borthwick suggests the first draft for lines 50-51 may have run as follows: [...] *maiorque videri, / nec mortale sonans, adflata est numine quando, / nondum plena deo.*

A different track is pursued by two Italian scholars. Della Corte (1971, 102-106) suggests, by reference to the earlier context of the third *Suasoria*, that the phrase should not be understood as a literal Virgilian quotation, but rather the summary of the Virgilian scene involving the Sibyl. Earlier in suas. 3,4-5, Seneca reports that Arellius Fuscus imitated a Virgilian description of the moon (georg. 1,427-429 & 432-433); it is clear that the declared allusion is merely thematic and not literal. Given the absence of *plena deo* from Virgil’s text and the loose attribution of allusiveness elsewhere in Seneca’s work, Della Corte concludes that the phrase may be a paraphrase, popularised by Ovid and his circle. Berti (2007, 282-290) follows Della Corte’s reasoning and provides further support. Although he deems the allusion best fits the Sibyl episode in Aen. 6,49-51, he cautions against the reliance on Servius (like Borthwick above), as similar statements by Servius are found at Aen. 3,443 and Aen. 6,262. He adds that Macrobius’ comment to Aen. 6,65 betrays similar sentiments. Berti adds three supplementary points to argue against a Virgilian origin to the phrase. Firstly, he notes that when Gallio uses the phrase to mock an overly dramatic orator before Tiberius, he needs to explain the allusion. Were it from Virgil’s *Aeneid*, Berti believes this would be unnecessary. Secondly, Berti postulates that the phrase originated as a paraphrase in Ovid’s tragedy *Medea* and that its original context (now lost) would have made clear the allusion to the Sibyl scene. This Ovidian usage then passed into the currency of the rhetors as a witty dismissal of exaggerated oratory and was deemed Virgilian owing to Ovid’s inspiration for the scene *in toto*. Finally, Berti adduces a comparable problem at Sen. contr. 1,2,22. In this *controversia*, the term *inepta loci* is dubbed Ovidian (*Ovidianum illud “inepta loci”*), the phrase is absent from Ovid’s own works and is only found at Priap. 3,8; the context concerns Scaurus’ criticism of a rhetorical *faux pas* by Murredius. Beck (2001, 95-105), instead of viewing the Priapic poem as Ovidian, would repunctuate the phrase and make the whole statement come from Scaurus: “*illud Ovidianum inepta loci*” meaning “that

Ovid like remark of yours is rhetorically inappropriate".<sup>51</sup> Beck's thesis informs Berti's understanding of the two phrases ascribed to Virgil and Ovid respectively; Berti sees the lack of a complete verse cited in each instance as a strong indication that neither the phrase *plena deo* is literally Virgilian, nor *inepta loci* Ovidian.

Supplementary points can be added to Berti's interpretation. On the suspicion that Ovid's *Medea* coined *plena deo*, Berti supplies three corresponding references in Seneca the Younger's tragedy *Medea* that may betray Ovidian allusions. Engagement with the Ovidian fragment's content or context is hypothesised at Sen. Med. 123-124. 382-386. 937-939. Hine's commentary (2000, 131. 155) likewise observes the Ovidian reference to Sen. Med. 123-124 and notes to Sen. Med. 382 that the word "enteos" (Greek ἐνθεος, latinised earlier as *plena deo*) is first found in Seneca's tragedies. Beyond the citations given by Berti, Trinacty (2009, 269-271) believes that line 86 (*huc fert pedes et illuc*) similarly betrays an allusion to the Ovidian fragment. The suitability of an Ovidian origin for the phrase finds further minor support within 44 pseudo-Ovidian lines interpolated in a manuscript (*Fondo Patetta* 314) of Ovid's *Metamorphoses* Book 8, see Anderson (1975). In line 3 we find: *namque Iovi sacrum cum plenus numine flamen*; in line 23 *plena deo iam totus habet praecordia flamen*. Although Anderson's (1975, 10. 13) commentary acknowledges the two other Ovidian references, the usages here may well put the lie to Anderson's appraisal of the general incompetence of the interpolator. Slight support may also be traced in Peirano's (2013) use of the Senecan episode, as Seneca explicitly states that the Ovidian allusion was openly performed without any notion of plagiarism (*non subripiendi causa, sed palam mutuandi*). Peirano's article concerns the ethics of appropriate literary borrowings in the ancient world as distinct from plagiarism: in her view, for an allusion to be free of the charge of literary theft the borrowing must be used creatively. It is naturally hazardous – as creative literary usage is quite capacious – to place undue weight on Peirano's notion here and claim that the Ovidian treatment must necessarily have re-cast the phrase.

<sup>51</sup> I have had difficulty in sensibly rendering this proposed version and have relied upon Morgan's (2003, 70) translated summary.

Finally, Feddern (2013, 307-311) offers the most recent extended treatment of the controversy and returns to champion the Virgilian origin of *plena deo*. Feddern notes that in the three attributed uses quoted by Seneca the Virgilian origin for the phrase is clearly expressed and he goes on to add that were the phrase not Virgilian it would be astonishing if nobody in Seneca’s period noticed this. Concerning Berti’s ascription of the phrase to Ovid and the later popularity of the phrase among orators, Feddern sensibly points out that it is not possible to verify whether Ovid influenced Gallio and Fuscus, or *vice versa*. Feddern thereafter stresses that alternative versions and revisions of Virgil’s text should occasion no surprise, given the painstaking revisions that Virgil habitually practiced. The point is supplemented by a brief demonstration of the Virgilian quotations found in the texts of Seneca the Elder and the Younger. There are several lines quoted which deviate from the text as it is transmitted; whether they depend upon faulty memory or alternative versions that were circulating cannot be determined.<sup>52</sup> By way of conclusion, Feddern suggests that Norden’s earlier observation on the peculiar use of the perfect infinitive in line 79 appropriately conceals the original version. To Feddern’s mind it represents the substitution of one Grecism for another: *plena deo*, a latinised form of the Greek ἐνθεος, gave way to a line embracing the Greek employment of the perfect infinitive.

In sum, despite the wide popularity of *plena deo*, its exact origin and definition has been constantly contested.<sup>53</sup>

kaydc1@gmail.com

<sup>52</sup> For further ‘misquotations’ elsewhere in ancient literature including the frequent misquotation of Virgil by Seneca the Younger, see the brief overview by Owen 1931, 97.

<sup>53</sup> Although the survey has pointed out several important trends the controversy has generated, it may well be noted that the Horatian reference has largely been ignored. Would not this allusion, given the publication of Horace’s *Odes* in 23 B.C., challenge the ascription of the phrase to Ovid? It should, at any rate, be explained by those who deem *plena deo* Ovidian, why the Horatian reference is to be sidelined.

*Bibliography*

Latin texts consulted (note that both the texts of Ausonius and Claudian contain some stray Greek epigrams):

- Baehrens, E. (ed.), *Poetae Latini Minores*. 6 Vol. [including *Fragmenta Poetarum Romanorum*], Leipzig 1879-1886.
- Barber, E.A. (ed.), *Sexti Properti Carmina*, Oxford 1960.
- Buecheler, F. (ed.), *Anthologia Latina. Pars Posterior. Carmina Epigraphica*, Leipzig 1897.
- Canali, L. / Romana Nocchi, F. (edd.), *Epigrammata Bobiensia*, Soveria Mannelli 2011.
- Duff, J.W. / Duff, A.M. (edd., trans.), *Minor Latin Poets*. 2 Vol., Cambridge / Massachusetts 1935.
- de Duhn, F. (ed.), *Dracontii Carmina Minora, Plurima Inedita ex Codice Neapolitano*, Leipzig 1873.
- Ellis, R. (ed.), *Appendix Vergiliana*, Oxford 1907.
- Green, R.P.H. (ed.), *Ausonii Opera*, Oxford 1999.
- Hall, J.B. (ed.), *Claudii Claudiani Carmina*, Leipzig 1985.
- Hallam, G.H. (ed.), *The Fasti of Ovid*, London 1920.
- Hartel, W. (ed.), *Magni Felicis Ennodii Opera Omnia*, Vienna 1882.
- (ed.), *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, Vienna 1894.
- Kenney, E.J. (ed.), *P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*, Oxford 1965.
- Leo, F. (ed.), *Venanti Honori Clementiani Fortunati Presbyteri Italici Opera Poetica*, Berlin 1881.
- Loers, V. (ed.), *P. Ovidii Nasonis Heroides et A. Sabini Epistolae*, Cologne 1829.
- Mohr, P. (ed.), *C. Sollius Apollinaris Sidonius*, Leipzig 1895.
- Morel, W. (ed.), *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennum et Lucilium*, Stuttgart 1927.
- Müller, H.J. (ed.), *L. Annaei Senecae Patris Scripta Quae Manserunt*, Leipzig 1887.
- Mynors, R.A.B. (ed.), *C. Valerii Catulli Carmina*, Oxford 1958.
- Owen, S.G. (ed.), *P. Ovidi Nasonis Tristium Libri Quinque*, Ibis, Ex Ponto Libri Quattuor, Halieutica, Fragmenta, Oxford 1915.
- Peterson, W. (ed.), *Quintiliani Institutionis Oratoriae Liber X*, Oxford 1903.
- Postgate, J.P. (ed.), *Tibulli Aliorumque Carminum Libri Tres*, Oxford 1914.
- Riese, A. (ed.), *Anthologia Latina*, Leipzig 1869.
- Schneidewin, F.W. (ed.), *M. Val. Martialis Epigrammaton Libri*, Grimaë 1862.

- Shackleton Bailey, D.R. (ed.), *Anthologia Latina*, Stuttgart 1982.  
— (ed.), *Marcus Valerius Martialis. Epigrammata*, Munich / Leipzig 1990.  
Showerman, G. (ed., trans.), *Ovid. Heroides & Amores*, Cambridge / Massachusetts 1914.  
Smithers, L.C. / Burton, R. (edd.), *Invocation to Priapus. Priapeia sive diversorum poetarum in Priapum lusus*, London 1890.  
Thomson, H.J. (ed., trans.), *Prudentius*. Vol. 2, Cambridge / Massachusetts 1953.

Greek texts consulted:

- Gerber, D.E. (ed., trans.), *Greek Elegiac Poetry from the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge / Massachusetts 1999.  
Mair, A.W. / Mair, G.R. (edd., trans.), *Callimachus. Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus*, Cambridge / Massachusetts 1955.  
Page, D.L. (ed., trans.), *Select Papyri. Poetry*, Cambridge / Massachusetts 1941.  
Paton, W.R. (ed., trans.), *The Greek Anthology. 5 Vol.*, Cambridge / Massachusetts 1916.  
Preger, T. (ed.), *Inscriptiones Graecae Metricae*, Leipzig 1891.  
Trypanis, C.A. / Gelzer, T. / Whitman, C.H. (edd., trans.), *Callimachus. Aetia, Iambi, Hecale, and Other Fragments. Musaeus. Hero and Leander*, Cambridge / Massachusetts 1975.

Secondary Literature:

- Ballester, X., *Ovid’s Lost Line*, in: *Anuari de Filologia Antiqua et Mediaevalia* 3 (2013) 25-29.  
Butrica, J.L., *Lygdamus, Nephew of Messalla*, in: *Liverpool Classical Monthly* 18 (1993) 51-53.  
Cameron, A., *The First Edition of Ovid’s Amores*, in: *Classical Quarterly* 18 (1968) 320-333.  
Coffey, M. / Mayer, R., *Seneca. Phaedra*, Cambridge 1990.  
Coleman, K.M., *Cacemphaton in the Labyrinth. Ovid, Heroides 10.71*, in: *Mnemosyne* 63 (2010) 280-286.  
Cronin, P.A., *Sigmatism in Tibullus and Propertius*, in: *The Classical Quarterly* 20 (1970) 174-180.  
Dimmick, J., *Ovid in the Middle Ages. Authority and Poetry*, in: Hardie, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, 264-287.

- Fairweather, J., Fiction in the Biographies of Ancient Writers, in: *Ancient Society* 5 (1974) 231-275.
- , *Seneca the Elder*, Cambridge 1981.
- Ferguson, J., Catullus and Ovid, in: *American Journal of Philology* 81 (1960) 337-357.
- Foster, B.O., On Certain Euphonic Embellishments in the Verse of Propertius, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 40 (1909) 31-62.
- Fraenkel, H.F., *Ovid. A Poet Between Two Worlds*, Berkeley / Los Angeles 1945.
- Frecaut, J.M., *L'Esprit et L'Humour Chez Ovide*, Grenoble 1972.
- Garlow, L.W., A Guess as to Why Ovid Was Exiled, in: *Classical Journal* 32 (1936) 103-105.
- Godolphin, F.R.B., Notes on the Techniques of Milton's Latin Elegies, in: *Modern Philology* 37 (1940) 351-356.
- Goldschmidt, N., *Ovid's Tombs. Afterlives of a Poetic Corpus*, in: ead. / Graziosi, B. (edd.), *Tombs of the Ancient Poets. Between Literary Reception and Material Culture*, Oxford 2018, 101-122.
- Gunderson, E., *Declamation, Paternity, and Roman Identity – Authority and the Rhetorical Self*, Cambridge 2003.
- Haight, E.H., *The Roman Use of Anecdotes*, New York 1940.
- Harrison, E., Latin Verse Composition and the Nasonian Code, in: *Classical Review* 57 (1943) 97-101.
- Howe, G., A Type of Verbal Repetition in Ovid's Elegy, in: *Studies in Philology* 13 (1916) 81-91.
- Huelsenbeck, B., *Seneca Contr. 2.2.8 and 2.2.1. The Rhetor Arelius Fuscus and Latin Literary History*, in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 66 (2011) 175-194.
- Keil, H. (ed.), *Grammatici Latini. Vol. VI. Scriptores Artis Metricae*, Leipzig 1874 [Cambridge 2009 reprint].
- Knorr, O., Three Orators and a Flawed Argument (*Hor. Sat. 1.10.27-30*), in: *Classical Journal* 100 (2005) 393-400.
- Lateiner, D., Mimetic Syntax. Metaphor from Word Order, Especially in Ovid, in: *American Journal of Philology* 111 (1990) 204-237.
- Lewis, A.M., The Family Relationships of Ovid's Third Wife. A Reconsideration, in: *Ancient Society* 43 (2013) 151-189.
- Lindner, F.G., *De Arelio Fusco Commentatio*, Breslau 1862.
- Luck, G., Notes on the Language and Text of Ovid's *Tristia*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 65 (1961) 243-261.
- Maguinness, W.S., *Seneca and the Poets*, in: *Hermathena* 88 (1956) 81-98.

- Maltby, R., Tibullus and the Language of Latin Elegy, in: Adams, J.N. / Mayer, R.G. (edd.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*, Oxford 1999, 377-398.
- McKeown, J.C., Ovid. *Amores*. Text, Prolegomena and Commentary in Four Volumes. Vol. II. A Commentary on Book One, Prenton 1989.
- , Ovid. *Amores*. Text, Prolegomena and Commentary in Four Volumes. Vol. III. A Commentary on Book Two, Prenton 1998.
- Nagle, B.R., Ovid "Facile" or "Formulaic"?, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 25 (1987) 73-90.
- Nikolaidis, A.G., Some Observations on Ovid's Lost *Medea*, in: *Latomus* 44 (1985) 383-387.
- Ogle, M.B., The Lover's Blindness, in: *American Journal of Philology* 41 (1920) 240-252.
- Palmer, A. (ed.), P. Ovidi Nasonis *Heroides* with the Greek Translation of Planudes, Oxford 1898.
- Platnauer, M., *Latin Elegiac Verse. A Study of the Metrical Usages of Tibullus, Propertius and Ovid*, Cambridge 1951.
- Poteat, H.M., *Repetition in Latin Poetry. With Special reference to the Metrical Treatment of Repeated Words*, New York 1912.
- Raby, F.J.E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*. Vol. I, Oxford 1934.
- Radford, R.S., The Juvenile Works of Ovid and the Spondaic Period of his Metrical Art, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 51 (1920) 146-171.
- , The Priapea and the Vergilian Appendix, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 52 (1921) 148-177.
- , Tibullus and Ovid. The Authorship of the Sulpicia and Cornutus Elegies in the Tibullan Corpus, in: *American Journal of Philology* 44 (1923a) 1-26.
- , Tibullus and Ovid. Part II, in: *American Journal of Philology* 44 (1923b) 230-259.
- , Tibullus and Ovid. Part III, in: *American Journal of Philology* 44 (1923c) 293-318.
- , The Language of the Pseudo-Vergilian *Catalepton* with Especial Reference to its Ovidian Characteristics, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 54 (1923d) 168-186.
- , The Ovidian Authorship of the Lygdamus Elegies, in: *Classical Philology* 22 (1927) 356-371.
- Ramia, J., Hacia la Recuperación del Tercer Verso de Ovidio (Sen. *Contr. 2.2.12*), in: *Estudios Clásicos* 146 (2014) 75-96.
- Rand, E.K., *Ovid and His Influence*, London 1925.
- Raven, D.S., *Latin Metre*, London 1965.

- Rusten, J.S., Ovid, Empedocles and the Minotaur, in: *American Journal of Philology* 103 (1982) 332-333.
- Saller, R., Anecdotes As Historical Evidence for the Principate, in: *Greece and Rome* 27 (1980) 69-83.
- Sharrock, A., Seduction and Repetition in Ovid's *Ars Amatoria* II, Oxford 1994.
- Siedschlag, E., *Zur Form von Martials Epigrammen*, Berlin 1977.
- Siefert Jr., G.J., Meter and Case in the Latin Elegiac Pentameter, in: *Language* 28 (1952) 9-126.
- Smith, K.F., *The Elegies of Albius Tibullus*, Darmstadt 1913 [1971 reprint].
- Syme, R., *History in Ovid*, Oxford 1978.
- Tate, J., *Richmond Rules to Form the Ovidian Distich*, London 1835.
- Thibault, J.C., *The Mystery of Ovid's Exile*, Berkeley / Los Angeles 1964.
- Thorsen, T.S., *Ovid's Early Poetry. From His Single Heroides to His Remedies Amoris*, Cambridge 2014.
- Trinacty, C., Like Father, Like Son? Selected Examples of Intertextuality in Seneca the Younger and Seneca the Elder, in: *Phoenix* 63 (2009) 260-277.
- van der Velden, B., J.J. Hartman on Ovid's (Non-) Exile, in: *Mnemosyne* 73 (2020) 336-342.
- Weiden Boyd, B., *Ovid's Literary Loves. Influence and Innovation in the Amores*, Ann Arbor 1997.
- Wheeler, A.L., Topics from the Life of Ovid, in: *American Journal of Philology* 46 (1925) 1-28.
- Wilkinson, L.P., *Ovid Recalled*, Cambridge 1955.
- Wills, J., *Repetition in Latin Poetry. Figures of Allusion*, Oxford 1996.
- Winterbottom, M., Problems in the Elder Seneca, in: id. (ed.), *Papers on Quintilian and Ancient Declamation*, Oxford 2019, 16-43.

### Bibliography for the Appendix:

- Anderson, W.S., A New Pseudo-Ovidian Passage, in: *California Studies in Classical Antiquity* 8 (1975) 7-16.
- Austin, R.G. (ed., comm.), *P. Vergili Maronis. Aeneidos Liber Sextus with a Commentary*, Oxford 1977.
- Beck, M., *Inepta loci* (Sen. *Contr. 1.2.22*): ein Ovidianum?, in: *Hermes* 129 (2001) 95-105.
- Berti, E., *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.
- Borthwick, E.K., Nicetes the Rhetorician and Vergil's *plena deo*, in: *Mnemosyne* 25 (1972) 408-412.

- Della Corte, F., *Plena Deo*, in: *Maia* 23 (1971) 102-106.
- Edward, W.A. (ed., trans., comm.), *Seneca the Elder. Suasoriae*, London 1928.
- Feddern, S. (ed., comm.), *Die Suasorien des älteren Seneca. Einleitung, Text und Kommentar*, Berlin 2013.
- Hine, H.M. (ed., trans., comm.), *Seneca. Medea*, Eastbourne 2000.
- Morgan, L., Child’s Play. Ovid and his Critics, in: *Journal of Roman Studies* 93 (2003) 66-91.
- Norden, E., *Vergilstudien*, in: *Hermes* 28 (1893) 501-521.
- (ed., trans., comm.), *P. Vergilius Maro. Aeneis* Buch VI, Leipzig 1903.
- Owen, S.G., Ovid’s Use of the Simile, in: *Classical Review* 45 (1931) 97-106.
- Peirano, I., *Non subripiendi causa, sed palam mutuandi. Intertextuality and Literary Deviancy Between Law, Rhetoric and Literature in Roman Imperial Culture*, in: *American Journal of Philology* 134 (2013) 83-100.
- Scarcia, R., *Plena deo. Vicende di una glossa virgiliana*, in: *Euphrosyne* 24 (1996) 237-246.
- Skulsky, S., The Sibyl’s Rage and the Marpessan Rock, in: *American Journal of Philology* 108 (1987) 56-80.



# Zeitgenossen, Väter und Söhne.

## Beobachtungen zur Stellung der Konon-Vita im Feldherrenbuch des Cornelius Nepos

PETER SCHENK (Köln)

*Abstract* – Cornelius Nepos' life of the Athenian general Conon is part of a diverse network of contextual references. It includes motifs which are not simply given by historical events but show the creative drive and even the inventiveness of the narrator. Although this network of relationships begins with Lysander, it connects, above all, the Athenian generals Alcibiades and Timotheus. Thus, the generals of the Peloponnesian War and of the following rise of Athens are connected to each other. The father-son-grandson relationship as represented by Conon, Timotheus and his son Conon portrays a continuation into the next generation as well as the last climax of Athenian Power during the Second Athenian League. The life of Conon appears as a link between these two historical developments. At least, parts of Nepos' *Lives of the Foreign Generals* should therefore be seen as historiographical literature in the form of biographical compilations.

*Keywords* – Cornelius Nepos, Life of Conon, literary strategy, structure of *On Foreign Generals*, network of historical relationships, fathers and sons

### 1. Einleitung

„Die Biographien der ersten Heptade, von Miltiades, Themistokles, Aristides, Pausanias, Kimon, Lysander und Alkibiades, stehen für die Glanzzeit Athens in der Zeit vom Sieg bei Marathon bis zum Peloponnesischen Krieg. Die nachfolgenden drei Viten, von Thrasybulos, Konon und Dion, werden durch einen auktorialen Kommentar in der Lebensbeschreibung des Timotheus zur ersten Triade verbunden, die den zweiten Teil und zugleich den Schlusspunkt der ersten Dekade bildet.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Anselm 2004, 72.

Nach diesem Strukturierungsansatz ist die Konon-Vita durch das übergreifende Thema der *libertas* – zwei athenische Befreier werden dem sich zu einem Tyrannen wandelnden Dion gegenübergestellt – mit den Biographien des Thrasybulos und des Dion verbunden.<sup>2</sup> Diese auf den ersten Blick plausible Strukturierung hat jedoch auch Kritik erfahren. Insbesondere wurde moniert, dass die Dion-Vita innerhalb der als „Glanzzeit Athens“<sup>3</sup> apostrophierten Dekade als Fremdkörper empfunden werden müsse,<sup>4</sup> zumal schon durch die historischen Gegebenheiten, die Perserkriege bzw. den Peloponnesischen Krieg, die Viten von Miltiades bis Kimon bzw. von Lysander bis Konon jeweils eine thematische Einheit zu bilden scheinen.<sup>5</sup> Diese Beobachtungen aufgreifend soll mit Blick auf die Implementierung der Konon-Vita in den Kontext des Feldherrenbuches gezeigt werden, dass die Vita in ein weitaus vielfältigeres Beziehungsgeflecht eingebunden ist als bisher erkannt. Der Rezipient wird nämlich bei der Lektüre der Konon-Vita nicht nur deutlicher als bisher gesehen auf die Thrasybulos-Vita zurückverwiesen, sondern in noch stärkerem Maße auf die Viten des Lysander und des Alkibiades und damit auf den Zusammenhang des Peloponnesischen Krieges. Zudem wird sich der Blick auch auf den bisher unbeachteten Umstand zu richten haben, dass mit Konon und Timotheos Vater und Sohn jeweils eine Biographie gewidmet wird. Dies ist insofern bemerkenswert, da das Feldherrenbuch nur noch zwei weitere Vater-Sohn-Paare aufweist, nämlich Miltiades und Kimon sowie Hamilkar und Hannibal. Gerade die Bezüge zwischen der Vita Konons und der seines Sohnes thematisieren, wie noch zu zeigen sein wird, die Revision der Ergebnisse des Peloponnesischen Krieges und verhalten sich damit komplementär zu den Verbindungen zwischen der Konon-Vita und denen der anderen Feldherren dieses Krieges. Zwar folgt Nepos hierbei weitgehend einem Geschichtsbild, das die griechische Historiographie des vierten Jahrhunderts v.Chr. nach dem Aufbau des Zweiten Attischen Seebundes, an dem Konons Sohn Timotheos maßgeblich beteiligt war, etabliert hat-

<sup>2</sup> Vgl. Anselm 2004, 100.

<sup>3</sup> Anselm 2004, 72.

<sup>4</sup> Vgl. Mutschler 2006, 67.

<sup>5</sup> Vgl. Schönberger 1970, 155f.

te,<sup>6</sup> doch bleibt die eigenständige Leistung des Nepos, dieses Bild in die Struktur seiner Biographiensammlung überführt zu haben.

## 2. Die Zeitgenossen

Konon und Thrasybulos sind zweifelsfrei als Befreier geschildert und welcher Leser dürfte sich bei dem Satz *qua victoria non solum Athenae, sed etiam cuncta Graecia, quae sub Lacedaemoniorum fuerat imperio, liberata est* (Con. 4,4)<sup>7</sup> nicht an das Lob des Verfassers für Thrasybulos erinnert haben: *nam quod multi voluerunt paucique potuerunt, ab uno tyranno patriam liberare, huic contigit ut a triginta oppressam tyrannis e servitute in libertatem vindicaret* (Thras. 1,2)? Die fast schon singuläre Leistung des Thrasybulos, seine Heimatstadt Athen sogar von dreißig Tyrannen befreit zu haben, erscheint bei Konon jedoch insofern gesteigert, da er nicht nur als Befreier Athens, sondern sogar ganz Griechenlands bezeichnet wird, was ihn in eine Reihe mit Miltiades und Epaminondas stellt, den einzigen Feldherren, denen sonst noch diese Leistung zugeschrieben wird (Milt. 3,3 / 3,6; Epam. 5,6 / 8,4).<sup>8</sup> Dabei ist die Verbindung zur Vita des Epaminondas die engere: Während Miltiades für seinen letztlich gescheiterten Versuch gelobt wird, die Befreiung aller Griechen vom persischen Joch über die persönlichen Herrschaftsansprüche gestellt zu haben, legt Nepos Epaminondas die Aussage in den Mund, nicht nur Theben vor dem Untergang bewahrt, sondern die Freiheit ganz Griechenlands von den Spartanern erstritten zu haben (Epam. 5,6 / 8,4).<sup>9</sup>

Die Übereinstimmung mit der Konon-Vita besteht aber nicht nur in dieser doppelten Befreiungstat. In der sich anschließenden Lebensbeschreibung des Pelopidas rückt Nepos die Befreiung der Vaterstadt Theben vom spartanischen Joch, die den Weg zur Befreiung Griechenlands durch Epaminondas geebnet habe, in den Mittelpunkt der Darstellung. In dieser Hinsicht stellt er Pelopidas vor

<sup>6</sup> Vgl. Funke 1980, 121.

<sup>7</sup> Zitate aus Nepos nach Marshall 1991.

<sup>8</sup> Zu Timoleon als Befreier ganz Siziliens siehe unten S. 87f.

<sup>9</sup> Zu diesen Stellen in der Vita des Epaminondas vgl. Anselm 2004, 126f.; Stem 2012, 172 und 180-182; Bonaccorso 2013, 34.

Epaminondas (Pel. 1,2-4,1), bezeichnet ihn aber hinsichtlich dessen sonstiger militärischer Leistungen als eine *persona [...] proxima [...] Epaminondae* (Pel. 4,3).<sup>10</sup> Damit verhält sich Pelopidas zu Epaminondas wie Thrasybulos zu Konon. Um nämlich die ‚außenpolitischen‘ Leistungen auf Konon konzentrieren zu können, hat Nepos zuvor die militärischen Erfolge, mit denen Thrasybulos in Konkurrenz zu Konon den Wiederaufstieg Athens beförderte,<sup>11</sup> weitestgehend beiseitegelassen. In seiner Darstellung beschränken sie sich auf die kurze Erwähnung eines Feldzugs, der vor allem den historischen Hintergrund (X. HG 4,8,30) für die ebenfalls knappe Schilderung von Thrasybulos Tod zu liefern scheint (Con. 4,4). Wie bei Epaminondas und Pelopidas<sup>12</sup> sind es nicht nur formale Gründe, die hinter der Gestaltung stehen: Zusammen betrachtet repräsentieren die Thrasybulos- und die Konon-Vita durch die Revision der in Lys. 1,2 / 1,4-5 beschriebenen Maßnahmen des siegreichen Lysander eine historische Entwicklung, den beginnenden Wiederaufstieg Athens, unter zwei unterschiedlichen Aspekten: Thrasybulos befreit vor allem die Heimatstadt von der fremdbestimmten Tyrannis und macht die Stadt dadurch wieder handlungsfähig (Thras. 3,1: *rei publicae procuratio populo redderetur*). Dadurch kann Konon mit seinen kriegerischen Aktivitäten für die weitere Unabhängigkeit Athens und die Befreiung ganz Griechenlands sorgen; diese geht mit den ersten Schritten einer Wiederherstellung der Macht Athens einher, sodass die Schilderung ganz aus der athenischen Perspektive erfolgt.

Seine Leistungen erheben Konon aber nicht nur über Thrasybulos, sondern auch über Dion: Dieser vertreibt zwar einen Tyrannen aus Syrakus, doch handelt es sich dabei auch um einen persönlichen Machtkampf, der Dion am Ende seinerseits zum Tyrannen mutieren lässt.<sup>13</sup> Dagegen war es Konons stetes Bestreben, seine Mitbürger zu schützen (Con. 2,1: *non quaesivit, ubi ipse tuto viveret, sed unde praesidio posset esse civibus suis*). Dieses Bestreben findet schließlich in

<sup>10</sup> Vgl. Anselm 2004, 129; Manuwald 2003, 444f.; Stem 2012, 189-192.

<sup>11</sup> Vgl. Cawkwell 1976; Strauss 1985.

<sup>12</sup> Vgl. Manuwald 2003, 445.

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Vita Holzberg 1989; Anselm 2004, 106-110; Skufca 2018, 93-97; Holzberg 2020, der nachweist, wie Nepos die Darstellung nach den fünf Akten eines Dramas gestaltet hat.

der geschilderten Befreiungstat seine Erfüllung. Hierdurch wird Konon in der Darstellung des Nepos nicht nur zur Gegenfigur zu Dion, sondern zudem zu Lysander: Hatte Sparta mit dem Schlagwort der Befreiung vom athenischen Joch noch seine Kriegsanstrengungen propagandistisch bemächtelt, so geht es Lysander um nichts weniger als die persönliche Herrschaft über alle griechischen Poleis.<sup>14</sup> Im Gegensatz zu diesem Bild eines Tyrannen erscheint Konon als ein wahrer Befreier, und zwar ganz Griechenlands.

Die Stelle in der Konon-Vita, die in herausgehobener Weise eine Verbindung zu den vorangehenden Viten des Lysander, des Alkibiades und des Thrasybulos herstellt, beschließt das erste Kapitel (Con. 1,2f.):

*fuit etiam extremo Peloponnesio bello praetor, cum apud Aegos flumen copiae Atheniensium a Lysandro sunt devictae. sed tum a fuit, eoque peius res administrata est: nam et prudens rei militaris et diligens erat imperator. itaque nemini erat iis temporibus dubium, si affuisset, illam Atheniensis calamitatem accepturos non fuisse.*

Die bestimmenden Stichworte sind *Aegos flumen* bzw. die durch die angebliche Unfähigkeit der Kommandeure verursachte entscheidende Niederlage Athens, die Nennung des Lysander und der durch die Zitation einer zeitgenössischen Meinung bekräftigte auktoriale Kommentar, die Niederlage sei in Anwesenheit Konons nicht möglich gewesen.

Eine ausdrückliche Nennung des Lysander wäre inhaltlich und auch sprachlich nicht notwendig gewesen. An dieser Stelle<sup>15</sup> wird sie den Leser erst einmal an die Schilderung der Schlacht in der Lysander-Vita erinnern, von der Nepos berichtet, dieser verdanke seinen Sieg nicht *virtute exercitus sui*, sondern *immodestia factum est*

<sup>14</sup> Lys. 1,4: *cum banc causam Lacedaemonii dictitassent sibi esse belli, ut Atheniensium impotentem dominationem refringerent, postquam apud Aegeos flumen Lysander classis hostium est potitus, nihil aliud molitus est quam ut omnes civitates in sua teneret potestate, cum id se Lacedaemoniorum causa facere simularet.*

<sup>15</sup> Durch die zweite Erwähnung Lysanders in der Konon-Vita (Con. 4,5) erhält die erste rückwirkend noch die weitere Funktion, die Revision der Erfolge des Lysander hervorzuheben, zumal an der zweiten Stelle nicht von der Niederlage bei Aigospotamoi die Rede ist, sondern von der Zerstörung der Befestigungen Athens und des Piräus durch Lysander.

*adversariorum, qui, quod dicto audientes imperatoribus suis non erant* (Lys. 1,2). Von dort führt ein direkter Weg zur Alkibiades-Vita.<sup>16</sup> In dieser schildert Nepos ausführlich die Episode, nach der die athenischen Feldherren zweimal den klugen Rat des Alkibiades ignorierten, der die finale Niederlage verhindert hätte (Alc. 8). Diese Darstellung findet in der Konon-Vita ihre Fortsetzung, wenn Nepos dort behauptet, in Anwesenheit Konons habe es nicht zur Niederlage kommen können, und dieses Urteil auch noch durch ein zeitgenössisches Zeugnis apodiktisch untermauert. Im übertragenen Sinn wiederholt sich die Anwesenheit des Alkibiades in der Abwesenheit Konons. Hierbei handelt es sich jedoch um eine Modifikation der historischen Gegebenheiten: Gemäß der parallelen Überlieferung hatte Konon sehr wohl an der Schlacht teilgenommen, konnte aber entkommen (X. HG 2,1,28). Indem Nepos eine Veränderung der historischen Tradition vornimmt, entlastet er Konon von einer Miterantwortung für die Niederlage, wie sie sich aus Lys. 1,2 und Alc. 8 ergibt. Schon in der Alkibiades-Vita hatte Nepos unerwähnt gelassen, dass Konon nach der Abberufung des Alkibiades zu dessen Nachfolger ernannt worden war,<sup>17</sup> und im Kontext der Schlacht von Aigospotamoi einzig Philokles als *praetor* der athenischen Flotte genannt (Alc. 8,1 / 8,4). Dies alles geschieht bereits mit Blick auf die Darstellung Konons in dessen Vita. Akzeptiert man diese These, liegt ein weiterer Beleg dafür vor, dass Nepos seine Darstellung dem historischen Zusammenhang entsprechend vitenübergreifend plante.

Es besteht aber nicht nur eine formal-strukturelle Verbindung zwischen den Viten des Lysander, des Alkibiades und des Konon. Die Struktur wird zur Trägerin einer klaren Aussagefunktion: Lysanders Erfolg wird noch weiter abgewertet, da er letztlich nicht nur von der Leichtfertigkeit der athenischen Führung begünstigt wurde, sondern auch von der Erfolglosigkeit der Bemühungen des Alkibiades und der Abwesenheit Konons.

<sup>16</sup> Wie die jeweils unterschiedliche Schilderung der Charakterisierung Lysanders fungiert, zeigt Anselm 2004, 93; allgemein zu dessen Rolle vgl. Peglau 2011.

<sup>17</sup> Es heißt dort einfach *alium in eius locum substituerent* (Alc. 7,3); vgl. Nipperdey / Witte <sup>11</sup>1913 ad loc. sowie Anselm 2004, 97 Anm. 124.

Durch die so geschaffene Verbindung zur Alkibiades-Vita rückt aber die Konon-Vita ein weiteres Mal an die Seite der Thrasybulos-Vita. Indem einleitend über diesen gesagt wird *primum Peloponnesio bello multa hic sine Alcibiade gessit, ille nullam rem sine hoc* (Thras. 1,3), erscheint Alkibiades auch hier als Referenzpunkt, um die Leistung der geschilderten Person zu verdeutlichen.<sup>18</sup> Insofern ist die Konon-Vita durchaus Teil eines Netzwerkes, das die vier Viten des Lysander, des Alkibiades, des Thrasybulos und des Konon miteinander verbindet. Dabei scheint vor allem die Alkibiades-Vita einen gewissen Schnittpunkt darzustellen, der die vier Viten von Lysander bis Konon thematisch und motivisch in einen Zusammenhang bringt. Damit wird aber die von Anselm betonte Zäsur zwischen der Heptade und der Triade mit Blick auf den historischen Kontext überspielt.<sup>19</sup> Aus der hier vorgestellten Perspektive lässt sich die Positionierung der Alkibiades-Vita hinter der des Lysander auch damit erklären, dass nun die Athener zusammengeführt sind. Lysander steht für die Niederlage Athens, die die Athener Alkibiades und Konon noch hätten verhindern können und deren Revision unter Thrasybulos und Konon einsetzt.<sup>20</sup> Die historischen Entwicklungen scheinen eben doch eine durchaus prägende Funktion für die Anordnung der Viten zu haben.

Gerade unter diesem Aspekt ist eine weitere Parallele zwischen der Alkibiades- und der Konon-Vita aufschlussreich: Schon im Exil befindlich und in einigermaßen sicheren Verhältnissen lebend, beab-

<sup>18</sup> Vgl. zur Beziehung zwischen Alkibiades und Thrasybulos Manuwald 2003, 449-451.

<sup>19</sup> Diese Problematik wird von Anselm 2004, 63 selbst zumindest unterschwellig konstatiert, wenn sie einerseits von einer historischen Gliederung in Perserkriege und Peloponnesischen Krieg spricht, aber andererseits die Heptaden-/Triadengliederung zum Aufbauprinzip erklärt, das diese Einteilung ignoriert; vgl. zu diesem Widerspruch schon Mutschler 2006, 67. Danach kann der letzte Satz der Alkibiades-Vita *reliquos ordiamur* (Alc. 11,6) eben auch auf die anschließenden Viten der Athener Thrasybulos und Konon bezogen werden.

<sup>20</sup> Für Anselm 2004, 64 markiert die Alkibiades-Vita als Abschluss der ersten Heptade den „Untergang Athens am Ende des Peloponnesischen Krieges“. Damit verlöre auch die Bemerkung von Kłowski 2015, 308, an Gewicht, Nepos wolle „die Gruppe mit den größten Heroen Athens nicht mit dem, wie Nepos ihn sieht, miesen Spartaner Lysander ausklingen lassen, sondern mit einem Nepos zufolge dennoch großartigen und glanzvollen Athener“.

sichtigt Alkibiades, der die Unterdrückung Athens nicht ertragen kann, seine Heimatstadt von der Knechtschaft der Spartaner zu befreien. Ihm ist klar, dass er dazu die Unterstützung des persischen Großkönigs benötigt. Um die Dankbarkeit des Herrschers zu gewinnen, will er diesem den unmittelbar bevorstehenden Aufstand des Kyros verraten. Der einzige mögliche Weg, dies zu tun, besteht in einem persönlichen Treffen mit dem Großkönig. Als Vermittler schaltet Alkibiades den Satrapen Pharnabazos ein (Alc. 9,4-10,1). Zur selben Zeit versuchen die Dreißig Tyrannen Lysander zu bewegen, für die Ermordung des Alkibiades zu sorgen; jener wendet sich an Pharnabazos, der den Mord in Auftrag gibt (Alc. 10,2-4).

Alle wesentlichen Motive dieser Passage werden in der Konon-Vita (Con. 2,1-4,1) wieder auftauchen: das Bestreben, sich auch nach der athenischen Niederlage für den Wiederaufstieg Athens zu engagieren, der Versuch, die Perser für dieses Ziel zu gewinnen, hierzu einen untreuen Angehörigen der Herrschaftselite beim Großkönig wegen Verrats anzuzeigen und der dazu notwendige direkte Kontakt mit dem Herrscher. An dem letzten Motiv zeigen sich zwei Unterschiede: Alkibiades handelt aus eigenem Antrieb, Konon im Auftrag des Satrapen, d.h. die Abhängigkeit Konons ist höher als die des Alkibiades. Bei Konon kommt es zu einem, wenn auch indirekten, Kontakt mit dem Großkönig, aus dem sich dann die letztlich erfolgreiche Befreiung Athens herleitet. Das vergleichbare Vorhaben des Alkibiades scheitert, gerade weil er sich nicht der Unterstützung des Herrschers versichern kann, sondern auf Betreiben seiner Gegner umgebracht wird. Durch Konons Einsatz steht am Ende das befreite Athen da, wo Alkibiades es hinbringen wollte. Trotz oder auch gerade wegen seiner engeren Bindung an die Perser erscheint Konon als der Fortsetzer und Vollender der Pläne des Alkibiades.

Zwar ließe sich nun einwenden, dass diese Parallelen eine Folge parallel verlaufender historischer Ereignisse sind. Jedoch weist die Darstellung des Nepos in der Konon-Vita nicht unerhebliche Abweichungen von den sonst überlieferten Ereignissen auf; erwähnt seien nur der sonst nicht belegte Verrat des Tissaphernes (Con. 3,1-4,1) und die daraus resultierende Vorsprache Konons beim Großkönig, Motive, die für die Aussage der Erzählung von nicht unerheblicher

Bedeutung sind.<sup>21</sup> Zudem wird man einem aufmerksamen Leser des Nepos durchaus zutrauen dürfen, die hier aufgezeigte Verbindung nachvollziehen zu können. Dies gilt umso mehr, da ja schon weitere Übereinstimmungen mit und Bezüge zur Alkibiades-Vita aufgezeigt werden konnten, die auch ein zeitgenössischer Rezipient durchaus hätte erkennen können.

Mit Blick auf das bisher Vorgetragene ergeben sich komplexe Verbindungsverhältnisse zwischen den Viten von Lysander bis Konon. Die Dion-Vita erscheint zwar keineswegs als Fremdkörper, da der Kontext mit der Thrasybulos- und der Konon-Vita über das Motiv der Befreiung von der Tyrannis ja gegeben ist. Dabei wird dieses Thema im Verlauf der Dion-Vita entscheidend erweitert: Gegenstand ist ja nicht nur die Befreiung von und die Entstehung einer Tyrannis, ja es geht in letzter Konsequenz um die Tyrannis selbst und die mit ihr verbundenen negativen Umstände.<sup>22</sup> In diesem Bedeutungskontext ist jedoch die Verbindung der Dion-Vita zu der des Timoleon entscheidender, der von Nepos als Gegenbild zu Dion dargestellt wird.<sup>23</sup> Wenn Nepos Timoleon als Befreier der Heimat einführt (Timol. 1,1: *namque huic uni contigit, quod nescio an nulli, ut et patriam, in qua erat natus, oppressam a tyranno liberaret*), schlägt er damit nicht nur den Bogen zurück zur Charakterisierung des Thrasybulos,<sup>24</sup> sondern durch die Befreiung von Syrakus (Timol. 1,1: *et a Syracusanis, quibus auxilio erat missus, iam inveteratam servitudinem depellere*) und nicht zuletzt durch die Befreiung und Wiederherstellung ganz Siziliens (Timol. 1,1: *totam Siciliam, multos annos bello vexatam a barbarisque oppressam, suo adventu in pristinum restituere*) auch zu der des Konon (Con. 4,4: *qua victoria non solum Athenae, sed etiam cuncta Graecia [...] liberata est*; Con. 5,2: *dare operam coepit, ut Ioniā et Aeoliā restitueret*

<sup>21</sup> Vgl. Nipperdey / Witte 111913 zu Con. 2; Wirth 1994 zu Con. 3,1 und 4,1; Kraft / Olef-Krafft 1993, 342f.; Anselm 2004, 104f.

<sup>22</sup> Vgl. Anselm 2004, 110; Skufca 2018, 93-97.

<sup>23</sup> Vgl. Anselm 2004, 146; Stem 2012, 18 Anm. 60 und jetzt ausführlich Skufca 2018, 97-106.

<sup>24</sup> Thras. 1,2: *nam quod multi voluerunt paucique potuerunt, ab uno tyranno patriam liberare, huic contigit ut a triginta oppressam tyrannis e servitute in libertatem vindicaret*; vgl. Moreno Ferrero 1991 sowie Anselm 2004, 144.

*Atheniensibus*); diese ist damit in einen weiteren Kontext eingebunden, der das ganze Buch strukturell bestimmt.

### 3. Väter und Söhne

Ein zweiter Faktor, durch den die Konon-Vita in die Strukturen des Feldherrenbuches eingebunden wird, ist die Beziehung zur Vita seines Sohnes Timotheos. Neben Konon und Timotheos gibt es nur noch zwei weitere Vater-Sohn-Paare, Miltiades und Kimon sowie Hamilkar und Hannibal. Diese beiden Paare sind für die Strukturierung des Buches bedeutsam: Miltiades und Kimon markieren Anfang und Ende der Perserkriege, Hamilkar und Hannibal thematisieren die ersten beiden Punischen Kriege und bilden insofern eine in sich geschlossene Einheit.<sup>25</sup> Die Viten Konons und seines Sohnes Timotheos beschließen jeweils eine Reihe athenischer Feldherren: Die Timotheos-Vita bildet den Endpunkt einer Triade, die mit den Viten des Iphikrates, Chabrias und Timotheos den letzten Höhepunkt der athenischen Hegemonie thematisiert und die zentrale Zäsur im Feldherrenbuch darstellt. Mit Konon findet die Reihe athenischer Feldherren des Peloponnesischen Krieges ihr Ende, gleichzeitig nimmt der Wiederaufstieg Athens zu einer großen Macht hier seinen Anfang;<sup>26</sup> mit Konons Sohn findet diese Entwicklung ihren Schlusspunkt.

Die konkrete Ausgestaltung des Vater-Sohn-Verhältnisses stellt sich in den drei Fällen unterschiedlich dar: Während bei den beiden athenischen Paaren die Verbindung ausschließlich durch den Rückgriff von der Vita des Sohnes auf die des Vaters erfolgt, wird bei den beiden Karthagern schon von der Vita des Vaters auf die des Sohnes vorausgewiesen. Neben eher beiläufigen Bemerkungen wie *secum duxit filium Hannibalem annorum novem* (Ham. 3,1) und *post mortem [sc. Hasdrubalis] Hannibal ab exercitu accepit imperium* (Ham. 3,3) handelt es sich vor allem um das für das antike Hannibal-Bild zentrale Motiv des ewigen, vom Vater ererbten Hasses auf die Römer: *huius perpetuum*

<sup>25</sup> Vgl. Reg. 3,5. Die Verbindung mit den *Reges* zur Schlusstriade (Anselm 2004, 61-63) erscheint zweifelhaft.

<sup>26</sup> Die Leistungen des Thrasybulos wurden dagegen von Nepos auf die Befeiung von der Tyrannis konzentriert, siehe oben S. 81.

*odium erga Romanos maxime concitasse videtur secundum bellum Punicum. namque Hannibal, filius eius, assiduis patris obstestationibus eo est perductus, ut interire quam Romanos non experiri mallet* (Ham. 4,3). Dieser Abschluss der Hamilkar-Vita leitet direkt über zur berühmten Schwurszene, mit der Nepos nach der Praescriptio die Lebensschilderung des Hannibal beginnen lässt (Hann. 1,3-2,6) und die Deutung der folgenden Lebensbeschreibung vorgibt.<sup>27</sup> Aber auch die beiden anderen Erwähnungen Hannibals in der Vita seines Vaters werden im Verlauf der Hannibal-Vita wiederaufgenommen.<sup>28</sup> Diese ungewöhnlich enge, weil reziproke Verbindung wird der Tatsache geschuldet sein, dass beide Viten – im Gegensatz zu den beiden anderen Fällen – nicht nur unmittelbar hintereinander stehen, sondern auch gemäß der römischen Perspektive eine direkte historische Kausalität und Kontinuität zum Ausdruck bringen sollen. Die Hamilkar-Vita wird zur Vorbereitung der Lebensbeschreibung Hannibals, der als größter Gegner Roms das Buch über die ausländischen Feldherren effektvoll beschließt und nach den Nepos eigenen Worten (Hann. 1,1) wie kein anderer zum Vergleich mit den römischen Feldherren einlädt.

Die Viten des Miltiades und seines Sohnes Kimon verbindet das elende Ende des Miltiades, der wegen eines militärischen Misserfolgs auf der Insel Paros zur Zahlung von fünfzig Talenten verurteilt worden war. Da er diese Summe nicht aufbringen konnte, wurde er ins Gefängnis geworfen, wo er auch verstarb (Milt. 7,6). Diese Erzählung wird direkt zu Beginn der Kimon-Vita fortgesetzt:<sup>29</sup> Da er nach dem Tod des Vaters die diesem auferlegte Geldstrafe nicht bezahlen konnte, musste auch er ins Gefängnis (vgl. Cim. 1,1). Um Kimon aus dem Gefängnis zu bekommen, lässt sich dessen Schwester Elpinike gegen den Willen Kimons auf eine Ehe mit Kallias ein, da dieser bereit ist, im Gegenzug die Geldstrafe für Kimon zu begleichen. Aus dem Ge-

<sup>27</sup> Vgl. zuletzt Stem 2018, 49.

<sup>28</sup> Vgl. Ham. 3,1 mit Hann. 2,3: ‘pater meus’ inquit ‘Hamilcar puerulo me, utpote non amplius novem annos nato, in Hispaniam imperator proficiscens [...]’ sowie Ham. 3,3 mit Hann. 3,1: *hoc [sc. Hasdrubale] quoque imperfecto exercitus summam imperii ad eum [sc. Hannibalem] detulit*; vgl. auch das gleiche taktische Vorgehen nach der Niederlage (Ham. 1,4 und Hann. 6,2).

<sup>29</sup> Vgl. Anselm 2004, 90.

fängnis freigelassen beginnt Kimon seine Karriere als letzter großer Feldherr Athens in der Zeit der Perserkriege.

Diese einleitende Episode<sup>30</sup> führt Kimon einerseits als aufrechten Charakter ein, der seine Schwester nur aus Geldnot und um des eigenen Vorteils willen in keine unstandesgemäße Ehe<sup>31</sup> geben will. Andererseits fällt ein ungünstiges Licht auf die Athener, deren *leges* zu einem solchen Arrangement zwingen.<sup>32</sup> Damit ist aber ein zentrales Motiv, die *invidia* der Mitbürger, vorgegeben, das nach des Nepos eigenen Worten das Schicksal des Kimon mit dem seines Vaters verknüpft (Cim. 3,1: *incidit in eandem invidiam quam pater suus ceterique Atheniensium principes*).<sup>33</sup>

Beiden Vater-und-Sohn-Paaren ist gemeinsam, dass eine Erzählung bzw. Teile einer Erzählung aus der Vita des Vaters in der des Sohnes fortgeführt werden und dort wichtig für die Darstellung werden.

In der Timotheos-Vita<sup>34</sup> folgt der Rückgriff auf die Vita des Vaters wie im Falle Kimons direkt zu Beginn (Timoth. 1,1):

*Timotheus, Cononis filius, Atheniensis. hic a patre acceptam gloriam multis auxit virtutibus: fuit enim disertus, impiger, laboriosus, rei militaris peritus neque minus civitatis regendae. multa huius sunt paeclare facta, sed haec maxime illustria.*

Es wird hier allerdings keine Erzählung aus der Vita des Vaters fortgeführt (Kimon) oder eine historische Abfolge sichtbar (Hannibal), sondern die Fortführung betrifft die Eigenschaften und Leistungen des Timotheos, der mit diesen den vom Vater ererbten Ruhm noch weiter gesteigert habe. Der Fokus in der Darstellung des Konon war von Anfang an ausschließlich auf dessen militärische Fähigkeiten ausgerichtet: Er ist der Feldherr, der im Peloponnesischen Krieg bedeu-

<sup>30</sup> Vgl. dazu Brescia 2013, 51-57. Die Episode selbst findet sich z.B. noch bei Sen. contr. 9,1; Plu. Cim. 4,481b-c; D.Chr. 73,253,D1-5=56,6.

<sup>31</sup> Nepos will dies offenbar durch die Charakterisierung des Kallias als *Callias quidam, non tam generosus quam pecuniosus, qui magnas pecunias ex metallis fecerat* (Cim. 1,3) verdeutlichen.

<sup>32</sup> Vgl. Cim. 1,1: *neque legibus Atheniensibus emitti poterat, nisi pecuniam, qua pater multatus erat, solvisset.*

<sup>33</sup> Vgl. Anselm 2004, 89.

<sup>34</sup> Zur Timotheos-Vita vgl. Milne 1994, 109-112; Anselm 2004, 116-118.

tende Erfolge erringt und mit dem es nicht zur entscheidenden Niederlage bei Aigospotamoi gekommen wäre (Con. 1), der in persischen Diensten die Hegemonie der Spartaner beendet und damit seine Heimatstadt wie ganz Griechenland befreit (Con. 2-4), aber an dem zu ehrgeizigen Projekt der Rückeroberung Ioniens und Äoliens scheitert (Con. 5). Der Sohn verfügt dagegen nicht nur über militärische Fähigkeiten, sondern in mindestens gleichem Maße – hervorgehoben durch die Litotes *neque minus* – auch über Erfahrung in der zivilen Regierungstätigkeit: *rei militaris peritus neque minus civitatis regendae* (Timoth. 1,1). Diese Fähigkeiten werden Timotheos nur von Nepos zugeschrieben,<sup>35</sup> spielen aber in der Vita selbst, die sich alleine auf die militärischen Erfolge konzentriert, keine Rolle. In der Intention des Nepos erscheint der Sohn, indem er über zivile und zugleich über militärische Eigenschaften verfügt, als der vollkommenere Typus eines *dux*.<sup>36</sup> Indem Timotheos so als ruhmreicherer Erbe seines Vaters Konon erscheint, wird dieser erzähltechnisch zur Folie für die Darstellung seines Sohnes.

In eine ähnliche Richtung geht die zweite Erwähnung Konons in der Vita seines Sohnes (Timoth. 2,3):

*cuius laudis ut memoria maneret, Timotheo publice statuam in foro posuerunt. qui bonos  
huius uni ante id tempus contigit, ut, cum patri populus statuam posuisset, filio quoque daret.  
sic iuxta posita recens filii veterem patris renovavit memoriam.*

Wieder ist es der Sohn, der nicht nur im wörtlichen Sinn neben den Vater gestellt wird, sondern, indem er dessen Ruhm erneuert, den Vater natürlich auch übertrifft. Allerdings berichtet Nepos nur von der Statue des Timotheos, obwohl sich bei zeitgenössischen Autoren (vgl. Aeschin. Or. 3,243; D. Or. 23,197f.) die Nachricht findet, dass außer Timotheos auch Iphikrates und Chabrias durch die Aufstellung einer Statue für ihre Taten geehrt worden seien. Mit dieser Reduzierung entspricht die Darstellung des Nepos dennoch durchaus realen Gegebenheiten, da Statuen allein zu Ehren von Konon und Timotheos auf der Agora Athens und auch an anderen Orten aufgestellt worden

<sup>35</sup> Vgl. Bradley 1967, 103.

<sup>36</sup> Vgl. Anselm 2004, 117.

waren.<sup>37</sup> Indem er nur diese Tradition aufgreift, schafft Nepos hier eine exklusive Verbindung zwischen den Statuen des Konon und des Timotheos. Für die strukturelle Verbindung innerhalb des Buches ist zudem bedeutsam, dass Nepos diese Ehrung als Fazit der von Timotheos erreichten Eroberungen und der Wiedergewinnung der Seeherrschaft durch Athen (Timoth. 1,2-2,2) platziert.<sup>38</sup> Zwar wird die Statue des Vaters in dessen Vita nicht erwähnt, sie ist aber nach dem Zeugnis des Demosthenes Konon wegen der Beendigung der tyrannischen Vorherrschaft der Spartaner gewährt worden;<sup>39</sup> diese Leistung hatte Nepos in der Konon-Vita mit ähnlichen Worten wie der attische Redner berichtet: *qua victoria non solum Athenae, sed etiam cuncta Graecia, quae sub Lacedaemoniorum fuerat imperio, liberata est* (Con. 4,4). Der Leser des Nepos wird motiviert, von der Erwähnung der beiden Statuen in der Timotheos-Vita zu dieser Nachricht zurückzuschauen, und hat, selbst wenn er das Zeugnis des Demosthenes nicht kannte, folgenden Schluss ziehen können: Der Sohn vollendet, was der Vater durch seinen entscheidenden Sieg über die spartanische Flotte angefangen hatte – auf die Befreiung durch den Vater folgt die Wiedergewinnung der Seeherrschaft durch den Sohn. Diese Aussage gilt umso mehr mit Blick auf den gescheiterten Versuch Konons, den Attischen Seebund wieder zu errichten.<sup>40</sup> Dem Sohn war dies nach

<sup>37</sup> Weitere Statuen Konons und seines Sohnes wurden in den 70er Jahren auf der Akropolis (IG II<sup>2</sup> 3774; vgl. auch Paus. 1,24,3), aber auch auf Samos und in Ephesos aufgestellt; vgl. die Nachweise bei Funke 1980, 122 Anm. 55.

<sup>38</sup> Die Chronologie der Feldzüge des Timotheos hat Nepos kaum beachtet, sondern seinen darstellerischen Intentionen unterworfen, wie Nipperdey / Witte 11913 und Krafft / Olef-Krafft 1993 zu Timoth. 1,2 darlegen; vgl. auch Anselm 2004, 117.

<sup>39</sup> Vgl. D. Or. 20,69f.: καὶ γάρ τοι μόνῳ τῶν πάντων αὐτῷ τοῦτο ἐν τῇ στήλῃ γέγραπται· ‘ἔπειδη Κόνων’ φησίν ‘ἔλευθέρωσε τοὺς Ἀθηναίους συμμάχους.’ ἔστιν δὲ τοῦτο τὸ γράμμα, ὃ ἄνδρες δικασταί, ἐκείνῳ μὲν φιλοτιμίᾳ πρὸς ὑμᾶς αὐτούς, ὑμῖν δὲ πρὸς πάντας τοὺς ‘Ἐλληνας’ ὅτου γάρ ἂν τις παρ’ ὑμῶν ἀγαθοῦ τοῖς ἄλλοις αἵτιος γένηται, τούτου τὴν δόξαν τὸ τῆς πόλεως ὄνομα καρπούνται. διόπερ οὐ μόνον αὐτῷ τὴν ἀτέλειαν ἔδωκαν οἱ τότε, ἀλλὰ καὶ χαλκῆν εἰκόνα, ὃστερ Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος, ἔστησαν πρώτου· ἥγοῦντο γάρ οὐ μικρὰν τυραννίδα καὶ τοῦτον τὴν Λακεδαιμονίων ἀρχὴν καταλύσαντα πεπανκέναι.

<sup>40</sup> Vgl. Wirth 1994 zu Con. 5,2: *clam dare operam coepit, ut Ioniam et Aeoliam restitueret Atheniensibus.* In der historiographischen Tradition erscheint Konon erst nach den Erfolgen seines Sohnes und „zum Teil bezeichnenderweise zusammen mit

seinen Erfolgen zur See gelungen, weshalb für ihn in Nachfolge seines Vaters ebendiese Statue errichtet wurde, mit der er den schon verblassten Ruhm des Vaters erneuerte. Nimmt man die beiden Erwähnungen des Konon in der Vita des Sohnes zusammen, ergibt sich eine vergleichbare Fortsetzung einer Erzählung, wie sie auch schon für die beiden anderen Vater-Sohn-Paare zu beobachten war. Zudem bedient Nepos mit dem Hinweis auf die Statuen von Vater und Sohn ein für das römische Denken wichtiges Motiv, das der ruhmreichen Tradition einer *gens* ; dieses Motiv evoziert auch die dritte Erwähnung Konons in der Timotheos-Vita, allerdings unter einer veränderten Perspektive.

Timotheos, aufgrund eines militärischen Fehlschlags zu einer Strafzahlung von einhundert Talenten verurteilt, ging ins Exil und verstarb dort (Timoth. 3). Bald reute die Athener das Urteil, das sie nach Darstellung des Nepos aus reiner *invidia* gefällt hatten. Daher reduzierten sie für den Sohn des Timotheos, der nach seinem Großvater Konon hieß und wie Kimon die Strafzahlung von seinem Vater geerbt hatte, die Strafe auf zehn Talente; mit diesem Geld sollte der Sohn des Timotheos zur Wiederherstellung eines Teils der Stadtmauer beitragen. Diesen Vorgang kommentiert Nepos wie folgt (Timoth. 4,1):

*in quo fortunae varietas est animadversa. nam quos avus Conon muros ex hostium praeda patriae restituerat, eosdem nepos cum summa ignominia familiae ex sua re familiari reficere coactus est.*

Die gesamte Passage um den Sohn des Timotheos scheint eine Erfindung des Nepos zu sein<sup>41</sup> und ist von ihm in der Art eines Exkurses in die Lebensbeschreibung eingefügt worden. Das Exemplum für die *moderata sapiensque vita* des Timotheos (vgl. Timoth. 4,2f.) schlösse sich nämlich bruchlos an die Erwähnung seines Todes in Timoth. 3,5 und die Reue der Athener in Timoth. 4,1 an. Warum aber berichtet und kommentiert Nepos die Episode in dieser Weise? Zum

seinem Sohn Timotheos [...] nun schlechthin als der Neubegründer der attischen Seemachtstellung“ (Funke 1980, 121).

<sup>41</sup> Vgl. Nipperdey / Witte 111913 zu Timoth. 4,1; vgl. auch Kirchner 1903, Nr. 8708, der Nepos als Quelle nennt.

einen hebt er das unsichere Walten der Fortuna als geschichtsprägenden Phänomen hervor, durch das auch das Leben des Timotheos geprägt war.<sup>42</sup> Gleichzeitig wird durch die Erwähnung des Timotheos-Sohnes erneut eine gentilizische Tradition über drei Generationen sichtbar. Aber während Vater und Großvater sich um Athen verdient gemacht und Ruhm erworben hatten, ist der Enkel mit der *summa ignominia familiae* belastet und muss aus dem eigenen Vermögen den Mauerbau bestreiten,<sup>43</sup> während der Großvater für den Bau gesorgt und den Athenern die notwendigen finanziellen Mittel aus den Zuwendungen der Perser überlassen hatte (Con. 4,5). Wenn Nepos in der Timotheos-Vita im Widerspruch zur Aussage der Konon-Vita sagt, das Geld sei damals *ex hostium praeda* (Timoth. 4,1) gekommen, soll durch diese offensichtlich bewusste Abweichung die Leistung des Großvaters erhöht und die *ignominia* des Enkels umso deutlicher werden. Am Schicksal des Enkels wird mithin nicht weniger als der Abstieg einer Familie sichtbar, die zum Wiederaufstieg Athens nach dem Peloponnesischen Krieg maßgeblich beigetragen hatte.

Ähnlich verhält es sich mit Menestheus, dem Sohn des Iphikrates, der sowohl in der Vita seines Vaters (Iph. 3,4) als auch in der seines Schwiegervaters Timotheos (Timoth. 3,2) erwähnt wird. Zwar wird Menestheus gegen Ende der Vita seines Vaters mit einer pointierten Bemerkung zu seiner Abstammung zitiert (Iph. 3,4), doch ist im hier behandelten Kontext die Passage aus der Timotheos-Vita wichtiger: In schwieriger Lage für Athen wird Menestheus mit einem Kommando betraut, doch scheinen die Athener seinen Fähigkeiten nicht wirklich zu trauen. Vater und Schwiegervater werden ihm als Berater an die Seite gestellt. Mit dieser Maßnahmne verbinden die Athener die Hoffnung, dass durch deren *sapientia* und *uctoritas* der Feldzug Erfolg haben werde. In der Darstellung des Nepos werden diese zu den eigentlichen Gegenspielern des unfähigen, aber intrigan-ten Chares, während Menestheus selbst gar nicht mehr erwähnt wird. Diese Reduzierung der Rolle des Menestheus und insbesondere das

<sup>42</sup> Vgl. grundsätzlich Havas 1985-1988, bes. 403 mit Bezug auf diese Stelle sowie Anselm 2004, 118.

<sup>43</sup> Sprachlich durch die Formulierung *summa ignominia familiae ex sua re familiari* be-  
tont.

Misstrauen der Athener gegenüber dessen Fähigkeiten finden sich wie die Episode um den Timotheos-Sohn Konon nur hier bei Nepos.<sup>44</sup> Diese Modifikation der historischen Überlieferung dient in der Intention des Nepos zur Charakterisierung und Bewertung: Menestheus erscheint als ein weder seinem Vater noch seinem Schwiegervater ebenbürtiger Feldherr.

Den beiden Söhnen Konon und Menestheus ist in der Darstellung des Nepos also gemeinsam, dass sie es nicht vermögen, in die Fußstapfen ihrer Väter bzw. im Fall Konons auch seines Großvaters zu treten. Da es sich bei ihnen zudem um die einzigen Söhne von Feldherren handelt, die eine etwas ausführlichere Darstellung erfahren, ohne selbst eine eigene Vita zu erhalten,<sup>45</sup> kommt ihnen eine besondere Stellung und Funktion zu. Sie werden zum Beweis dafür, dass es nach Iphikrates, Chabrias und Timotheos keine bemerkenswerten Feldherren mehr in Athen gegeben hat, wie Nepos in einem auktorialen Kommentar zum Abschluss der Darstellung der drei genannten Athener konstatiert (Timoth. 4,4). Von daher scheint es auch kein Zufall zu sein, dass Nepos die für Menestheus blamable Einschränkung der Kommandogewalt nicht in der Vita des Vaters Iphikrates, sondern zusammen mit dem Schicksal des Timotheos-Sohnes Konon in der Lebensbeschreibung des Timotheos schildert, der die Trias der letzten großen Feldherren Athens beschließt.<sup>46</sup>

Die Konon-Vita ist Teil eines vielfältigen Netzwerks inhaltlicher Bezüge. Dabei handelt es sich nicht nur um Motive, die einfach von den historischen Ereignissen vorgegeben werden, sie sind vielmehr im Kern dem Gestaltungswillen und mitunter sogar dem Erfindungsreichtum des Erzählers geschuldet. Sie wurden von Nepos hinreichend markiert, um für den zeitgenössischen Adressaten erkennbar zu sein. Für diesen wird damit in erster Linie ein Beziehungsgeflecht

<sup>44</sup> Vgl. Isoc. 15,129; D.H. Din. 13; vgl. dazu Nipperdey / Witte 111913 zu Timoth. 3,1; Kirchner 1903, Nr. 9988.

<sup>45</sup> Die beiläufige Bemerkung über den missratenen Sohn des Pelopidas (Epam. 10,1) dient ausschließlich zur Profilierung des Epaminondas.

<sup>46</sup> Insofern liegt hier dieselbe Gestaltung vor, mit der Nepos das Ende der spartanischen bzw. thebanischen Macht durch den Tod des Agesilaos und des Epaminondas markiert; vgl. zu diesen beiden Viten Anselm 2004, 132 mit Anm. 253.

deutlich, das die athenischen Feldherren von Alkibiades bis Timotheos verbindet. Dabei sind einerseits die Feldherren des Peloponnesischen Krieges und des dann folgenden Wiederaufstieg Athens miteinander verbunden, andererseits findet über die Vater-Sohn-Enkel-Beziehung von Konon, Timotheos und Konon die Fortführung in die nächste Generation und den letzten Höhepunkt athenischer Macht statt. In der Rückschau erscheint die Konon-Vita damit als eine Art Verbindungsgelenk zwischen den Feldherren des Peloponnesischen Krieges und dem Wiederaufstieg Athens zum Zweiten Seebund. Mit dieser Ausrichtung folgt Nepos augenscheinlich der historiographischen Tradition, wie sie sich im 4. Jahrhundert v.Chr. herausgebildet hatte.<sup>47</sup> Eventuell liegt hier auch einer der Gründe, warum Nepos Konon in seine Liste der griechischen Feldherren aufgenommen hat.

Die Konon-Vita liefert mit ihrer Einbeziehung in ein Netzwerk von anderen Biographien einen weiteren Hinweis darauf, dass nicht nur die Reihung der Viten, sondern auch deutlich markierte Beziehungen zwischen ihnen der Darstellung historischer Zusammenhänge dienen. Die beherrschenden Gestalten der ersten 13 Viten sind die zehn athenischen Feldherren, von denen eine ganze Reihe durch innere Beziehungen miteinander verbunden ist.<sup>48</sup> Von den Spartanern werden mit Pausanias und Lysander nur die beiden Sieger in den Perserkriegen und im Peloponnesischen Krieg genannt, während Gestalten wie Brasidas gar nicht erwähnt werden.<sup>49</sup> Die Vita des Dion mag auch wegen der in ihr entwickelten Thematik der Tyrannis aufgenommen worden sein, doch bildet die auktoriale Bemerkung des Nepos am Ende der Timotheos-Vita, die das Ende der athenischen Macht markiert (Timoth. 4,4), den Schlussstein für die

<sup>47</sup> Vgl. Funke 1980, 120f.

<sup>48</sup> Das gilt auch für die athenischen Feldherren der Perserkriege, wie allein schon das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Miltiades und Kimon sowie die sehr parallel gestalteten Erzählungen der Miltiades- und der Themistokles-Vita belegen; vgl. dazu Murphy 1956.

<sup>49</sup> Zu dieser Thematik vgl. Dionisotti 1988 (vgl. auch Krafft / Olef-Krafft 1993, 441 und Stem 2012, 110 Anm. 58), wo allerdings nur das Fehlen des Perikles erklärt wird, da es sich weniger um einen Feldherren als vielmehr um einen politischen Führer gehandelt habe.

athenische Phase. Die hier vorgelegten Untersuchungen weisen unbeschadet der Richtigkeit einiger zahlenbasierter Strukturen darauf hin, dass die Grenzen zwischen rein numerisch erfassten Gruppierungen durch die historische Kohärenz einzelner Biographien überspielt werden. Es verfestigt sich insofern der Eindruck, dass zumindest Teile des Feldherrenbuches als historiographische Literatur in der Form von Biographiensammlungen verstanden werden sollen. Die damit zu Tage tretende Betonung der historischen Zusammenhänge weist auf deren nicht zu unterschätzende Bedeutung, sodass eine rein auf Zahlenverhältnissen beruhende Strukturierung den komplexen Verhältnissen in der Tat nicht vollauf gerecht wird.

[ala69@uni-koeln.de](mailto:ala69@uni-koeln.de)

*Bibliographie*

- Anselm, S., Struktur und Transparenz. Eine literaturwissenschaftliche Analyse der Feldherrenvitae des Cornelius Nepos, Stuttgart 2004.
- Bonaccorso, G., Cornelio Nepote e le virtù di Epaminonda, in: Solaro, G. (ed.), *La Roma di Cornelio Nepote*, Rom 2013, 21-49.
- Bradley, J.R., The sources of Cornelius Nepos, Diss. Harvard 1967.
- Brescia, G., Cimone ed Elpinice in Nepote, Seneca retore e Baculard d'Arnaud, in: Solaro, G. (ed.), *La Roma di Cornelio Nepote*, Rom 2013, 51-91.
- Cawkwell, G.L., The Imperialism of Thrasybulos, in: *The Classical Quarterly* 26 (1976) 270-277.
- Dionisotti, A.C., Nepos and the Generals, in: *Journal of Roman Studies* 78 (1988) 37-49.
- Funke, P., *Homónoia und Arché. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (404/3-387/6 v.Chr.)*, Wiesbaden 1980.
- Havas, L., Zur Geschichtskonzeption des Cornelius Nepos, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1985-1988) 401-411.
- Holzberg, N., Literarische Tradition und politische Aussage in den Feldherrenvitae des Cornelius Nepos, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 15 (1989) 159-173.
- , Erzählstruktur und narrative Technik in der Dion-Vita des Cornelius Nepos, in: *Rheinisches Museum* 163 (2020) 174-189.
- Kirchner, J., *Prosopographia Attica*. Vol. 2, Berlin 1903.
- Kłowski, J., Forschungsbericht zu Cornelius Nepos, beginnend mit Geigers Cornelius Nepos und den Arbeiten, die den Erfolg dieser Schrift vorbereitet haben, in: Dunsch, B. /Prokoph, F. (edd.), *Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu Cornelius Nepos aus Fachwissenschaft, Fachdidaktik und Unterrichtspraxis*. Mit einem Forschungsbericht und einer Arbeitsbibliographie, Wiesbaden 2015, 267-330.
- Krafft, P. / Olef-Krafft, F. (ed., trans., comm.), *Cornelius Nepos. De viris illustribus. Biographien berühmter Männer*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1993.
- Manuwald, G., Der zweite Mann in Theben. Zur Pelopidas-Vita des Cornelius Nepos, in: *Hermes* 131 (2003) 441-455.
- Marshall, P.K. (ed.), *Cornelii Nepotis Vitae cum Fragmentis*, Stuttgart [1977] 1991.
- Milne, I.M., Nepos' Biographies as Encomia. A Philological and Linguistic Analysis, Diss. Ann Arbor 1994.

- Moreno Ferrero, I., Una nueva aproximación al DVI de Nepote, in: Guerreira, A.R. (ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca 1991, 199-217.
- Murphy, P.R., The structure of Nepos' Lives of Miltiades and Themistocles, in: *The Classical Journal* 52 (1956) 125-128.
- Mutschler, F.-H., Rezension zu 'Sabine Anselm, Struktur und Transparenz', in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 258 (2006) 64-72.
- Nipperdey, K. / Witte, K., *Cornelius Nepos*, Berlin 111913.
- Peglau, M., Die *caritas patriae* des Alkibiades bei Nepos, in: Heil, A. / Korn, A. / Sauer, J. (edd.), *Noctes Sinenses. Festschrift für Fritz-Heiner Mutschler zum 65. Geburtstag*, Heidelberg 2011, 379-385.
- Schönberger, O., Cornelius Nepos. Ein mittelmäßiger Schriftsteller, in: *Das Altertum* 16 (1970) 153-163.
- Skufca, A., Tyrant and Anti-tyrant. Archetypes and Exemplarity in Cornelius Nepos' Sicilian *Lives*, in: Cairns, F. / Luke, T. (edd.), *Ancient Biography. Identity through Lives* [ARCA 55], Prenton 2018, 89-106.
- Stem, R., The political biographies of Cornelius Nepos, Ann Arbor 2012.
- , Exemplarity and Identity in Cornelius Nepos, in: Cairns, F. / Luke, T. (edd.), *Ancient Biography. Identity through Lives* [= ARCA 55], Prenton 2018, 25-52.
- Strauss, B.S., Thrasybulus and Conon. A Rivalry in Athenian Politics in the 390s B.C., in: *American Journal of Philology* 105 (1985) 37-48.
- Wirth, G. (ed., trans., comm.), *Cornelius Nepos. Gesammelte Werke*. Lateinisch-deutsch, Amsterdam 1994.



# Klemens von Rom und sein Kult auf der Krim

BERNHARD GALLISTL (Hildesheim)

*Abstract* – The martyrdom of Clement of Rome as the third or even direct successor of Saint Peter is attested relatively late. The records of his banishment by Trajan, his drowning at Chersonesus and his tomb on the Crimean coast date to the second half of the fourth century. In the ninth century, a transfer of his mortal remains to Rome is reported. This study is the first to take the perspective of the Greek influenced region in which the tomb was located. In this context, recovering and transferring the mortal remains prove to be the liturgical narrative of a festive procession to the cathedral of Chersonesus. This procession repeated the former route from the extra-urban sanctuary of the city goddess Artemis Parthenos to her intra-urban temple. The cult of Clement offers another example of a “Kultverdrängung durch Translation von Märtyrergebeinen” (Kötting) which was observed in the second half of the fourth century and could also mean a continuation of the old festival structures.

*Keywords* – Clement of Rome (veneration of relics), Early Christian martyrdom, Chersonesus Taurica (church history), Crimea (ancient cults)

## 1. Einleitung

„Zu den rätselhaftesten Figuren der frühen christlichen Kirche zählt zweifellos Clemens Romanus, den die Tradition – freilich historisch nicht korrekt – als dritten Nachfolger des Petrus auf dem Stuhl des römischen Bischofs bezeichnet. Der anonyme Brief der römischen Gemeinde an die Kirche von Korinth, der bereits kurze Zeit nach seiner Abfassung mit dem Namen Clemens verbunden wurde, machte ihn weithin bekannt.“<sup>1</sup> Dieser sogenannte ‚1. Klemensbrief‘, in dem sich „die Kirche Gottes, die zu Rom in der Fremde lebt“ einen Autoritätstitel über die anderen Ortskirchen zuspricht, genoss in der alten Kirche „zwar nicht durchweg kanonisches, aber doch besonderes Ansehen.“<sup>2</sup> Man datiert diesen um die erste Jahrhundert-

<sup>1</sup> Ziegler 2009.

<sup>2</sup> Löhr 2003, 115.

wende. Nicht viel später dürfte ein weiterer, an den Herrenbruder Jakobus als dem ‚Bischof der Bischöfe‘ in Jerusalem gerichteter, Brief entstanden sein, in dem Clemens erklärt, vom Apostelfürsten Petrus ordiniert und als Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhl eingesetzt worden zu sein.<sup>3</sup> In solcher Begründung des römischen Petrusamtes im Evangelium liefert seine Person das missing link.<sup>4</sup>

## 2. Die ersten Nachrichten

Angesichts seiner Bedeutung erstaunt es, dass die Überlieferung vom Märtyrer Clemens erst relativ spät einsetzt. Erstmals betitelt ihn Rufin (um 397) als Märtyrer, während dessen Zeitgenosse Hieronymus dies noch nicht tat.<sup>5</sup>

In die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts legt man die Entstehung der als *martyrium Clementis* bekannten Schrift von seinem Martyrium in der Verbannung durch Trajan auf der Krim. In den Marmorbrüchen von Chersonesos, die es in Wirklichkeit nicht gab, bekehrte er seine Mitgefangenen und tat Wunder. Zur Strafe warf man ihn mit einem Schiffsanker um den Hals in die See. Gottes Engel aber bargen den Leichnam des Ertränkten auf dem Meeresgrund in einem Steinbehältnis und errichteten darüber einen marmornen Tempel. Während seine Jünger am Ufer trauerten, wich das Meer zurück und gab vor ihnen die Stelle seines Grabes frei. An jedem Jahrestag wiederhole sich seitdem das Wunder, sodass die Pilger trockenen Fußes dorthin kommen könnten. An einem dieser Jahrestage habe sich das nachfolgende *miraculum* ereignet: Beim Festmahl nach dem Gottesdienst kam vorzeitig die Flut zurück. Ein Junge, den die Eltern aus den Augen verloren hatten, blieb in den Wogen verschollen. Als sich nach Jahresfrist das Meer wieder senkte, fanden sie ihr Kind lebend und un-

<sup>3</sup> Vgl. Wehnert 2010, 47-54.

<sup>4</sup> Lib. pontif. 123: *Hic ex praecepto beati Petri suscepit ecclesiae pontificatum gubernandi, sicut ei fuerat a Domino Iesu Christo cathedra tradita vel commissa.* Vgl. Ziegler 2007, 50; Reinhardt 2018, 28-30.

<sup>5</sup> Vgl. Rufin. apol. Orig. 3; Hier. vir. ill. 15. Vgl. auch Paschke 1966, 68 Anm. 4; Hofmann 1992, 48.

versehrt im Grab neben dem toten Märtyrer, der es in der Zwischenzeit beschützt und ernährt hatte.<sup>6</sup>

Intertextuelle Bezüge zu den Schriften des im Jahre 397 verstorbenen Nektarios von Konstantinopel machten für Risch dessen Autorschaft wahrscheinlich.<sup>7</sup> Risch vermutet weiter, ohne freilich zu konkretisieren, das Vorhandensein einer älteren „Lokaltradition von Cherson[esos]“, die dem Autor schon vorgelegen habe.<sup>8</sup> Die weiter reichende Frage, ob Martyrium und Begräbnis des Klemens vor der Krimküste nur das Konstrukt einer römischen Heiligengeschichtsschreibung sind, oder ob es bereits eine einheimische Überlieferung dazu gegeben hat, soll hier untersucht werden.

Unsere Quellen kommen überwiegend aus dem Westen. Eine Bezugnahme auf örtliche Überlieferung findet sich immerhin bei der am weitesten zurückführenden Nachricht: Papst Julius I. (337-352), der in diese Gegend gereist sei, um den Irrglauben zu beseitigen, habe auf Engelsweisung den Leib des Klemens geborgen und nach Rom mitgenommen. Nachdem das Wasser – außerhalb des Anniversars – den Meeresboden freigab, hatte dieser die Reliquien zunächst „ans Ufer“ schaffen lassen und dort eine Kirche errichtet, die man seither mit dem Schiff aufsuche. An der Stelle des Grabes selbst habe sich der Meeresboden zu einer Insel erhoben, auf der die Einheimischen eine weitere Kirche mit einem Kloster erbauten.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Vgl. *Miraculum Clementis* 12 (Risch 2008, 178).

<sup>7</sup> Vgl. Risch 2008, XXII.

<sup>8</sup> Risch 2008, XI Anm. 52: „Das miraculum Clementis ist die kunstvolle Bearbeitung eines Stoffes, der vermutlich erwachsen ist aus einer Lokaltradition von Cherson.“ Rischs Hinweis auf Elżbieta Jastrzębowska (2003) führt hier nicht weiter, da deren ‚archäologischer Befund‘ für Klemens auf der Krim nur ein negatives Ergebnis erbrachte.

<sup>9</sup> Psalter des Odalric von Reims, Bibliothèque municipale ms 15 (de Gaiffier 1974, 315-319): *Iulius papa in regionem ubi sanctus Clemens iacebat, ad destruendam haeresim, que illis in partibus pululaverat, perrexit. Cumque, peracta negocio, idem papa ab illis partibus regredi inciperat, apparet ei angelus Domini, dicens: 'Noli recedere; a Domino enim tibi precipitur ut revertaris et transferas corpus sancti Clementis quod hactenus in mare iacuit.'* Cum Iulius: *'Quomodo, inquit, hoc potest fieri, cum mare non parciatur, nisi in die natalis eius? Cui angelus ait: 'Hoc erit tibi signum quod Dominus tibi precipiat reverti, quia mare in occursum tuum parciatur.'* Perrexit ibi et transtulit corpus sancti Clementis, et posuit illud super ripam et edificavit ibi ecclesiam, et assumens de corpore eius reliquias, Romam

Odalric, Propst von Reims, dem wir die Überlieferung dieser Nachricht verdanken, setzt diese in einen doppelten Erzählerahmen. Sein Gewährsmann ist Bischof Roger II. von Châlons-sur-Marne, der 1048 in Kiew für seinen König Heinrich I. von Frankreich beim Großfürsten Jaroslav um dessen Tochter Anna warb. Jaroslav habe diesem von der Translation durch Julius I. erzählt und die Kopfreliquien von Klemens und seinem Gefährten Phöbus gezeigt, die er selbst auf einem Kriegszug aus Chersonesos mitgenommen hatte. Tatsächlich hatte Odalric die Notiz wohl direkt aus der westlichen Chronistik genommen, wo sie bei Julius I. (einmal mit der genauen Jahresangabe 357) ohne diesen Rahmen tradiert ist.<sup>10</sup> Dem Großfürsten in den Mund gelegt wird sie zu seiner Anerkennung der römischen Oberhoheit. Die vorgewiesenen Kopfreliquien wiederum dürften in der Tat keine unwichtige Rolle als Herrschaftsinsignien bei dieser bedeutsamen dynastischen Heirat gehabt haben.<sup>11</sup>

Auch wenn nicht anzunehmen ist, dass Julius I. tatsächlich auf die Krim gereist ist, zeichnet sich in der Nachricht sein zeitgenössischer Hintergrund ab. Sein Pontifikat (337-352) liegt in der Zeit, in der sich die Kirche mit ihrer Verwaltung in die diokletianische Reichsorganisation eingliederte. Unter ihm regelte das von Constans

*secum detulit. Contigit autem ut, illo deferente, die quo reliquias cum summa honorificentia populus recipisset Romanus, eodem die sepulcrum, quod in mari relicturn erat cum solo se super mare erigeret et fieret insula, ubi illius regionis homines basilicam construxerunt et congregationem. Ex tunc, ad illam ecclesiam navigio itur.* Vgl. zudem Albrecht 2010.

<sup>10</sup> Vgl. Florentius Wigorniensis, ad annos 333-355 (Dawson 1592, 16f.). Zur Jahresangabe „a. 347“ vgl. *Eulogium Historiarum* (Haydon 1863, 267). *De translatione corporis eiusdem* gleichfalls ohne Bezugnahme auf Jaroslav nach dem *martyrium* und den Wundern des heiligen Klemens in der Fassung des Gregor von Tours, vgl. Hagiographische Sammelhandschrift (12. Jahrhundert) Bibl. Casanatense Ms. 1055, f. 129v; BHL 1857b.

<sup>11</sup> Vgl. Poppe 1971. Der *Nestorchronik* (116,9-20) zufolge war es Vladimir I., der nach seiner Taufe in Chersonesos mit seiner Braut Anna von Byzanz auch die Kopfreliquien des Klemens und seines Gefährten nach Kiew überführte. Thietmar von Merseburg (7,52) erwähnt das Grab von Vladimir und Anna in einer Klemenskirche in Kiew. Das Übergehen des Patriarchen von Konstantinopel bei der Wahl des Metropoliten von Kiew im Jahre 1147 erfolgte mit der Begründung, die Synode der Rus verfüge über die Reliquie des Kopfes des heiligen Klemens genau so wie die Griechen über die Hand des heiligen Johannes, vgl. Podskalsky 1982, 839f.

und Constantius II. einberufene Konzil in Serdica (343) das Gericht über die Bischöfe mit der Appellation an den Bischof von Rom. In der Begründung *sanctissimi petri apostoli memoriam honoremus* war der Autoritätstitel, den die Gemeinde von Rom im 1. Klemensbrief aus der Märtyrer-Memoria des Petrus abgeleitet hatte, nun zum Rechtstitel geworden.<sup>12</sup>

Der Rechtsstatus der Märtyrer fand seine Kodifizierung im Gesetzeswerk des Theodosius (386) und in den Beschlüssen des 3. Konzils von Karthago (401), wo untersagt wurde, die Leiber der Märtyrer zu teilen, fortzubewegen oder zu verkaufen. An den Ort ihres Begräbnisses waren *Martyrien* zu errichten, während solche Erinnerungsstätten beseitigt werden mussten, wenn Reliquien oder sonst ein unmittelbarer Bezug zum Märtyrer fehlten.<sup>13</sup> Die Märtyrergräber und ihre lokalen Traditionen unterstanden somit der staatlichen Aufsicht.

Erste Voraussetzung für eine solche war eine zuverlässige Dokumentation. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Nachricht des *Liber Pontificalis* glaubhaft, dass Julius I. das päpstliche Archiv, zu dessen Grundlagen die Märtyrerakten gehörten, neu organisierte.<sup>14</sup> Darüber hinaus sind dort für Julius I. auch namhafte Kirchengründungen in Rom erwähnt (z.B. Santa Maria in Trastevere). Der zwischen Esquilin und Caelius gelegene *titulus Clementis* könnte ebenfalls dazu zählen. Eine Dediaktion *sancto martyri Clementi* mit dem Namen des Papstes Siricius (384-399) beweist, dass in der Basilika San Clemente schon am Ende des 4. Jahrhunderts ein Kult des Titelheiligen als Märtyrer bestand.<sup>15</sup>

Wenn man damals sein Grab nicht in den Coemeterien Roms lokalisierte, sondern an der nordöstlichen Peripherie des Reichs, liegt in der Tat die Vermutung nahe, dass eine entsprechende Verehrungsstätte auf der Krim bereits vorhanden war. Mit dem Martyrium des Petrusnachfolgers und römischen Bischofs im Exil, das man zu einem

<sup>12</sup> Vgl. Sieben 1983.

<sup>13</sup> Vgl. Cod. Theod. 9,17,7; *Concilia Africæ* CCSL 149, 359; Caner 2002, 234.

<sup>14</sup> Vgl. Lib. pontif. 1,75. Wegen der Vernichtung der gesamten Archivbestände unter Diokletian erachtete Bresslau / Klewitz 1904, 51 die „Nachricht über die Organisation des Archivdienstes durch Papst Julius I.“ für „unglaubwürdig“. Diese Vernichtung in diokletianischer Zeit ist freilich nicht belegbar.

<sup>15</sup> Vgl. Thompson 1984, XXI; de Rossi 1870, 146-149.

bereits kursierenden *Klemensroman* hinzufügte, ließen sich die Überlieferungen harmonisieren.<sup>16</sup> Wir erinnern uns, dass Rufin, dem wir eine lateinische Version des *Klemensromans* verdanken, von Klemens erstmalig als einen Märtyrer sprach. Die Translation seiner Gebeine nach Rom hätte den Kreis schließen können. Ort seiner römischen Reliquienverehrung im 4. Jahrhundert (die Ausstattung der Kirchen mit Reliquien war im Innenbereich der Hauptstadt noch nicht üblich) ist vielleicht Velletri gewesen, wo Gelasius I. (492-496) die Kathedrale als *ecclesia sancti Clementis* benannte und im 9. Jahrhundert (870, siehe unten) die Aufbewahrung von Klemensreliquien erwähnt wird.<sup>17</sup>

Das Grab auf der Krim musste seine Bedeutung nicht einbüßen. Der Bezug zu Rom begründete vielmehr dort seinen universalen Ruf.<sup>18</sup> Gregor von Tours (gestorben 594), der das *miraculum Clementis* in einer Kurzfassung festhielt, erwähnt eine wundertätige Klemensreliquie, die ein Pilger aus Limoges von der Krim nach Hause brachte.<sup>19</sup> Der Archidiakon Theodosius nennt in seinem Handbuch über heiligen Stätten, das er zwischen 518 und 531 aus unterschiedlichen Quellen zusammenstellte, für Chersonesos eine Schiffsprozession „aller, Volk und Priester“ zum Grab des Klemens, wenn dort am Tag seines Martyriums das Meer 6 Meilen weit trocken falle. An der *ara* des Märtyrers werde dann ein Zeltdach aufgestellt sowie ein Altar für die Gottesdienste, die man eine Oktav lang feiere. Dabei fänden Wunder

<sup>16</sup> Der *Klemensroman*, eine klassische Wiedererkennungsgeschichte, die den jungen Klemens nach seiner Begegnung mit Petrus wieder mit seinen Eltern und Geschwistern zusammenführt, hat ihren Ursprung im Syrien des frühen 3. Jahrhunderts, vgl. Wehnert 2010, 15. Ob der Protagonist schon von Anfang an als Römer vorgestellt wurde, ist ungewiss.

<sup>17</sup> Vgl. Ivo Carnotensis, *Decretum* 3,115 = PL 161, 223; *Epistola ad Gaudericum episcopum Velliternensem* = MGH Epp. 7,2,436. Leo Marsicanus, der Verfasser der (unten ebenfalls näher behandelten) *Legenda Italica* über die Klemenstranslation 860 war Kardinalbischof von Ostia und Velletri (letzteres seit Mitte des 10. Jahrhunderts mit Ostia zu einem einzigen suburbikaren Bistum vereint), vgl. Meyvaert / Devos 1955, 417. In Velletri wird noch heutzutage am 23. November das Büstenreliquiar des Klemens um die Kathedrale getragen, vgl. Sansone 2000, 47-51.

<sup>18</sup> Die Kathedrale von Chersonesos war – im Osten eher selten – dem heiligen Petrus geweiht, vgl. Albrecht 2010, 163.

<sup>19</sup> Vgl. Greg. Tur. glor. mart. 35f.; Albrecht 2010, 166f.

statt, insbesondere Dämonenaustreibungen am Anker des Martyriums, der dort ebenfalls stehe.<sup>20</sup>

### 3. Die Wiederauffindung des Klemensgrabes 860/861

Der ausführliche Bericht von der feierlichen Wiederauffindung der Klemensreliquien am 30. Dezember 860 (bzw. 30. Januar 861) liegt in westlicher wie in östlicher Version vor. Noch nahe an der Berichtszeit steht die Zusammenfassung, die der römische *bibliothecarius* Anastasius (gestorben um 878) in seinem Antwortbrief an den Bischof Gauderich von Velletri gibt:<sup>21</sup>

Der *bibliothecarius* erinnert zunächst daran, dass sein Adressat in Velletri „die mit Aufwand gefundenen Reliquien des Klemens in seiner Kirche niedergelegt“, in Rom aber eine prächtige *oratorium* errichtet und dem Klemens sein privates Vermögen vermachte. Gauderich, der zu diesem Zeitpunkt auch von Johannes Diaconus eine Schrift über Leben und Martyrium des Heiligen zusammenstellen lässt, hat den *bibliothecarius* gebeten, hierfür das noch nicht bekannte griechische Material zu übersetzen. Anastasius antwortet, zwar sei das Leben des Heiligen bereits ausreichend lateinisch dokumentiert, nicht aber die Auffindung seiner Reliquien. Über die letztere habe aber der (uns besser als der *Slavenapostel* Kyrill bekannte) „Philosoph“ Konstantin aus Thessalonike kürzlich berichtet, auch wenn er seinen Namen dabei aus Bescheidenheit unerwähnt ließ. In dessen Bericht stehe aber zusammengefasst folgendes:

„Wegen unserer Sünden hatte an den Jahrestagen des Märtyrers das bekannte Wunder des Meeresrückgangs aufgehört und der einstige Eifer für seine Verehrung abgenommen. Beim Ansturm der Barbaren an der Grenze des Reichs

<sup>20</sup> *Civitas Cersona, quae est ad mare Pontum; ibi dominus Clemens martyriszatus est. In mari memoriam eius cum corpus missus est. Cui domino Clementi anchora ad collum ligata est, et modo in natale eius omnes in barcas ascendunt populus et sacerdotes, et dum ibi uenerint, maris desiccat milia VI, et ubi ipsa arca est, tenduntur super se papiliones et ponitur altaris et per octo dies ibi missas celebrantur et multa mirabilia ibi Dominus facit. Ibi daemonia excluduntur. Si quis uero de uxasticis ad ipsam anchoram adtingere potuerit et eam tetigerit, statim liberatur.* Vgl. Geyer 1898, 143f; Albrecht 2010, 161f.

<sup>21</sup> Vgl. MGH Epp. 7,2,436-438. Zur Klemensvita des Johannes Diaconus vgl. Orlandi 1968.

war das *templum* zerstört und der Ort unbewohnbar geworden. In der Hauptstadt selbst musste sich der Bischof mit den wenigen verbliebenen Bewohnern verschanzen wie in einem Gefängnis. Unter diesen Zuständen war selbst die Erinnerung an den Ort der *archa* mit den Reliquien des Clemens verloren gegangen.“

Soweit Konstantins Bericht. Er selbst, Anastasius, habe auf der Synode in Konstantinopel (869/870) vom Bischof Metrophanes von Smyrna, der sich einst als Verbanter des Photios in Chersonesos aufgehalten hatte, mehr über die begleitenden Umstände erfahren. Von Kaiser Michael zu den Chasaren gesandt sei Konstantin auf seinem Weg durch Chersonesos gekommen, wo er in alten Dokumenten nach *templum*, *archa* und *insignia* des Clemens forschte und schließlich Bischof Klerus und das Volk begeistern konnte, mit ihm am Meeresstrand danach zu suchen. Den Hergang der Suche selbst habe Metrophanes nicht anders erzählt als Konstantin in seinem Bericht. So führt der *bibliothecarius* seine mündliche und seine schriftliche Quelle zusammen.

Im Folgenden benennt Anastasius noch kurSORisch einen *sermo declinatorius*, dessen Übersetzung er ebenfalls beilegen wolle, außerdem eine Rolle mit Hymnen, die er in ihrem musikalischen Rhythmus freilich für unübersetzbare halte. Erst im letzten Satz kommt die Translation der aufgefundenen Reliquien nach Rom zur Sprache. Weil aber der Adressat Gauderich diese selbst als Augenzeuge miterlebt hatte, müsse man nicht näher darauf eingehen.<sup>22</sup> Mehr erfahren wir nicht darüber. Auch die Beziehung zu den eingangs im Zusammenhang mit Velletri erwähnten Reliquien bleibt unklar. Trotz oder gera-

<sup>22</sup> *Qualiter autem reliquiae ipsius semper memorandi Clementis crebro dicto asportante philosopho in Romam delatae atque reconditae sunt, non necesse habeo scribere, cum et ipse inspector factus non nescias.* Widersprüchlich zu diesen Äußerungen ist die Bemerkung des *bibliothecarius* in einem Brief an Karl Kahlen vom 23. März 875: *Denique vir magnus et apostolicae vitae preceptor Constantinus philosophus, qui Romam sub venerabilis memoriae Adriano iuniori papa veniens sancti Clementis corpus sedi suaee restituit quique totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendaverat [...],* vgl. MGH Epp. 7,433. Wenn Konstantin/Kyrill die Reliquien in der Tat eigenhändig nach Rom gebracht haben sollte, wäre nicht einzusehen, warum ihn Anastasius und Gauderich damals nicht selbst befragten, anstatt ihre Informationen nachträglich über einen Dritten aus einem Konzilsprotokoll zu ergänzen.

de wegen der offenbleibenden Fragen besticht die kritische Differenzierung, die der *bibliothecarius* Anastasius zwischen seinen verschiedenen Quellen anstellt.

Auf direkter oder indirekter Grundlage dieses Dossiers – allerdings entfernt von methodischer Differenzierung – verfasste zwei Jahrhunderte später der Kardinalbischof Leo Marsicanus von Ostia und Velletri (gestorben 1115) die heute allgemein so genannte *Legenda Italica*.<sup>23</sup> Dort steht Konstantin/Kyrill von vornehmerein im Mittelpunkt. Von Michael III. als Glaubensbote zu den Chasaren gesandt, hatte Konstantin von Gott den Auftrag erhalten, das Grab des Klemens zu finden und den Gläubigen wieder zugänglich zu machen. Es war vernachlässigt und vergessen, nachdem das Wunder des Meeresrückgangs schon seit langer Zeit ausblieb und Barbareneinfälle das Land weitgehend entvölkerten. Mit göttlicher Führung gelangte er gemeinsam mit dem Bischof und dem Militäroberen von Chersonesos am 30. Dezember des Jahres 860 auf einem Schiff zum angezeigten Ort, einer Insel. Dort fanden sie die Gebeine in der Erde und holten diese feierlich in die Stadt ein, um sie in der Kathedrale niederzulegen. Nach erfüllter Mission bei den Chasaren nach Konstantinopel zurückgekehrt wurde Konstantin/Kyrill von Michael III. sogleich weiter zum Fürsten Ratislav gesandt, um gemeinsam mit seinem Bruder Methodius auch bei diesem die christliche Botschaft

<sup>23</sup> Die *Translatio S. Clementis* ist im Folgenden zitiert nach Meyvaert / Devos 1955. Dem Prolog zufolge verfasste Leo die Schrift im Auftrag des Kardinals Anastasius von San Clemente als Lesetext am Klemenstag. Zwei weitere Schriften hatte Leo für die Kleriker von Velletri geschrieben: *De origine beati Clementis* sowie *De ordinatione seu cathedra sancti Clementis*, letztere (noch rudimentär erhalten) für die Lesung am Fest der *cathedra S. Clementis* am 23. Januar, vgl. Meyvaert / Devos 1955, 417. Die *Sclavorum litterae* sowie die *Relatio inventoris Clementis corporis*, die Leo als Quellen seiner *Translatio* benennt, sind nicht erhalten, vgl. Meyvaert / Devos 1956, 189-240. Ebenfalls ins Ende des 11. Jahrhunderts datiert der Freskenzyklus in San Clemente über das Leben des Heiligen, vgl. Carmassi 2001. Die erst in Handschriften des 14. Jahrhunderts oder später greifbare altslawische Konstatinsvit ist als Kompilation in ihrem Wert umstritten (Betti 2008, 88: „la trama narrativa, grazie alla quale si snoda autonomamente il racconto, è scarna e sacrificata alla continua inserzione di altri testi, probabilmente dotati di una loro individualità originale e senz’altro anteriori.“). Auf sie wird in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen.

zu verkünden. Die Mährer zeigten sich hocherfreut bei der Kunde, dass die Brüder die Reliquien des Heiligen mit sich führten, und ebenso, dass Konstantin/Kyrill das Evangelium in ihre Sprache übersetzt hatte. Die Nahtstelle ist deutlich. Noch eben hatten die Reliquien in der Kathedrale von Chersonesos ihre Aufbewahrung gehabt. Wie Konstantin/Kyrill sie an sich genommen hat, wird nicht gesagt. Dass das Klemensgrab bei den Mährern bereits hohes Ansehen hatte und der Missionar einen Gegenstand daraus für seine Segens- und Weihehandlungen mit sich führte, kann glaubhaft erscheinen,<sup>24</sup> nicht aber dieser Umweg für den ganzen Heiligenleib. Noch dringender erklärungsbedürftig wäre, weshalb Michael III. die Reliquien nicht selbst in seiner Hauptstadt behielt. Folgen wir aber der *Legenda Italica* weiter: Nach Verlauf einiger Jahre forderte Papst Nikolaus I. die Brüder auf, ihm in Rom den neugebildeten Klerus der Mährer vorzustellen. Als sie dort ankamen, war Nikolaus I. schon verstorben. Der neue Papst Hadrian II. (intronisiert am 14. Dezember 867) eilte, voller Freude, „den Nachfolger des Apostelfürsten Petrus an dessen eigenen Sitz aufzunehmen“, den Reliquien vor die Tore entgegen und legte sie in der Petersbasilika nieder. Dass sie die endgültige Aufbewahrung schließlich in der Titelkirche des Heiligen am Esquilin fanden, wird wie beiläufig erst zwei Jahre später erwähnt, als Konstantin/Kyrill starb und in San Clemente bestattet wurde.<sup>25</sup> Hier zeigt die Erzählung eine weitere Nahtstelle.

Welches war die Sendung Konstantins/Kyrills bei den Chasaren gewesen? Im Jahr 860 hatte sich für Michael III. die militärische Lage zugespielt. Die Araber, die bis zum kleinasiatischen Schwarzmeerhafen Sinope vorgedrungen waren, gefährdeten den Bestand des Reichs. Nachdem im Juni auch die Rus angegriffen und Konstantinopel bela-

<sup>24</sup> Vgl. Vortrakekreuz und Christusbild im Gepäck der Missionare Gregors I. in England nach Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 26.

<sup>25</sup> Meyvaert / Devos 1955, 461: *in ecclesia B. Clementis, cuius corpus multo suo labore ac studio repertum hoc detulit*. Der Tod Konstantins/Kyrills ist auf den 14. Februar 869 datiert. Der Unterschrift im Fresko von San Clemente zufolge brachte Nikolaus I. die Reliquien vom Vatikan in die Basilika: *Huc a Vaticano fertur p(a)p(a) Nicolao innis divinis q(uo)d aromatib(us) sepelivit*. Kyrill und Methodius werden nicht genannt, vgl. Carmassi 2001, 11.

gerten, war die Bedrohung vollkommen.<sup>26</sup> Dem Kaiser musste an der Allianz der Völker im Nordosten gelegen sein. Ihr Übertritt zum (katholischen) Christentum bedeutete ein Bündnis mit Ostrom. Wenn der kaiserliche Gesandte Konstantin auf seiner Mission das Grab des Märtyrers feierlich (auf-)suchte, konnte er das allgemeine Ansehen nutzen, das dieser dort bis ins Großmährische Reich hinein genoss. Ein solcher Hoheitsakt an der Stätte des Petrusnachfolgers konnte nicht gleichgültig am kirchlichen Rangstreit zwischen Rom und Ostrom vorbeigehen, der seit der einseitigen Einsetzung des Photios als Patriarch von Konstantinopel (858) eskaliert war. In der Auseinandersetzung um die Zuständigkeit für die Bulgaren erklärte Photios im Frühjahr 867, die „gottlosen Rus“, welche „erst noch kürzlich Plünderung und Zerstörung in seiner Hauptstadt anrichteten, hätten nun einen Bischof bei sich empfangen und den christlichen Glauben angenommen“.<sup>27</sup> Für das Ende des gleichen Jahres berichtet die *Legenda Italica* in Rom die Ankunft Konstantins/Kyrills und seines Bruder mit dem jungen Klerus der bekehrten Slawen unter Mitführung der Klemensreliquien. Dass die Legation des ‚Philosophen‘ Konstantin auf der Krim und seine Beteiligung bei der Auffindung der Klemensreliquien auch noch Thema auf dem Konzil von 869/870 in Konstantinopel war, erfahren wir durch den *bibliothecarius* Anastasius, der als Protokollant für Hadrian II. daran teilgenommen hatte.<sup>28</sup>

Was sagt die östliche Überlieferung? Eines der ersten Zeugnisse der slawischen Liturgie, der zu Ende des 10. oder Beginn des 11. Jahrhunderts geschriebene *Codex Assemanianus*, enthält in seinem Kalendar am 30. Januar den Eintrag: „Übertragung der ehrwürdigen Gebeine des heiligen Römischen Papstes Clemens.“ In diese frühe Zeit datiert die Slawistik auch die Lesung in Form einer Rede (*slovo*) zu diesem Fest, die allerdings erst in der handschriftlichen Überlieferung des 16. Jahrhunderts fassbar ist.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Treadgold 1997, 451f.

<sup>27</sup> Enzyklika an die Patriarchen des Ostens, vgl. Grumel 1972, 120; Majeska 2005.

<sup>28</sup> Vgl. Grotz 1970, 214f. Der *bibliothecarius* konnte sich also auf sein Protokoll stützen.

<sup>29</sup> Cod. Vatic. Slav. 3, f. 141v, vgl. Vajs / Kurz 1955, 284. Das *slovo* wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe und lateinischen Übersetzung von Vašica 1948.

Bei Beginn des Niedrigwassers brach ein Kollegium der Chersoniten mit einem Schiff zu einer ‚Halbinsel‘ auf. Dort kam erst in der Nacht und bei Fackelschein zuerst eine Rippe aus der Erde zum Vorschein, dann das Haupt und schließlich die restlichen Gebeine, die man in einem Behälter barg. Nach dem Gottesdienst am Morgen trug der Bischof diesen auf seinem Haupt zum Schiff. Dann übernahm der Militäroberen die weitere Führung auf dem Weg zur Stadt, wo die Bewohner den Heiligen schon an den Toren begrüßten und die Kunde seiner Auffindung hörten. Am Ende des Tages kamen die Reliquien zuerst in die Kirche des heiligen Sozon, dann in die des heiligen Leontios, wo Männer und Frauen abwechselnd Nachtwache (*pannychis*) hielten. Am folgenden Morgen trug sie der Bischof durch die Straßen der Stadt und legte sie schließlich in der Kathedrale nieder.

Der Redner verrät mit einer Bescheidenheitsfloskel, dass er von sich spricht, wenn er den Militäroberen (Strategos) Nikephoros nennt.<sup>30</sup> Nikephoros sowie der Bischof (Metropolit) Georgios werden auch in der *Legenda Italica* als die Vertreter der Obrigkeit aufgeführt. Der *slово* nennt darüber hinaus zwei weitere Personen: Solomo, den Chorleiter und Priester der Kirche des heiligen Prokopius, und den Digitsa, einen ortskundigen Mann aus dem Volk, welcher dem Kollegium den näheren Weg weist. Bei Letzterem handelt es sich vermutlich um den *memorophylax*, wie man den ‚Memorienwächter‘ nannte, der gewöhnlich im Märtyrergrab selbst wohnte, um dieses zu bewachen, die Pilger zu bewirten und die Votivgaben zu verwalten.<sup>31</sup>

Was den Ablauf der Auffindung und Einholung betrifft, stimmen östliche und westliche Version weitgehend überein. Die Differenz des Datums zwischen 30. Dezember 860 (in der *Legenda Italica*) und 30. Januar 861 dürfte nur einer unterschiedlichen Kalenderzählung geschuldet sein. Anders verhält es sich mit dem kaiserlichen Legaten Konstantin/Kyrill, dessen Name im *slово* und im originalen Bericht (wie er dem Anastasius vorlag) überhaupt nicht vorkam, der aber in der *Legenda Italica* als Hauptmotor des Geschehens auftritt. Dies gilt

<sup>30</sup> Vašica 1948, 65: *licet dignitate minor fuerit*. Der Titel eines *magister militum et dux Chersonis* ist seit 488 belegt, vgl. Schwarze 2017, 273; Khrapunov 2012, 132.

<sup>31</sup> Vgl. Thomassin 1787, 647; Caner 2002, 234.

für die Nachrichten über seine Missionierung der Chasaren und Mährer, vor allem aber für die Translation der aufgefundenen Gebeine nach Rom. Im *slovo* schließt das Ereignis mit der *depositio reliquiarum* in der Kathedrale von Chersonesos.

Andererseits geht die slawische Version mit ihren zahlreichen zwischengeschalteten liturgischen Anweisungen wiederum markant über die *Legenda Italica* hinaus. Liedanfänge an jeder Wegetappe zeigen an, dass der *slovo* als ‚Drehbuch‘ einer Prozession diente, mit der man das Geschehen am Jahrestag des 30. Januar neu in Szene setzte.<sup>32</sup> Wenn beim Einzug in die Stadt gar in beiden Versionen der Bericht von der Auffindung selbst zum öffentlichen Vortrag kommt, wird die Legende selbstreferenziell zum Teil des Rituals, das sie beschreibt.<sup>33</sup> Das Ritual war gewiss älter als der Anlass, es 860/861 aufzuzeichnen. Wir erinnern uns, dass der Archidiakon Theodosius die Schiffsprozession der Bewohner von Chersonesos zum Klemensgrab (dort am Tag des Martyriums) bereits in der 30er Jahren des 6. Jahrhunderts erwähnte.<sup>34</sup>

Die Translation durch Julius I. ist von Johannes Hofmann als eine „lediglich etwas durcheinandergebrachte Überlieferung“ betrachtet worden.<sup>35</sup> Gegen ihn wandte Stefan Albrecht ein, diese lasse sich „so nicht aus dem weit verbreiteten *martyrium Clementis* bzw. den *miracula Clementis* ableiten“. Es falle „schwer zu glauben, dass die Auffindungsgeschichte, wie sie uns für Konstantin-Kyrill überliefert ist, der gestalt deformiert worden sein kann, denn der Name, der Grund des Aufenthalts, die Art der Auffindung, die Tatsache, dass die Insel erst nach der Auffindung entstand, dass dort eine Kirche erbaut worden sei, dass zuvor der Papst am Ufer eine Kirche erbaut habe: All das findet keine Entsprechung bei Konstantin-Kyrill.“<sup>36</sup> Mehrere

<sup>32</sup> Vgl. Hannick 1988.

<sup>33</sup> *Slovo* c. 5: *ibique sermo de translatione legeretur*, vgl. Vašica 1948, 69; *Legenda Italica* c. 5: *recitato [...] inventionis eius mysterio*, vgl. Meyvaert / Devos 1955, 459.

<sup>34</sup> Geyer 1898, 144: *modo in natali eius omnes in barcas ascendunt, populus et sacerdotes, et cum ibi venerint, mare desiccat milia Vi, et ubi ipsa arca est, tenduntur super se papiliones et ponitur altare, et per octo dies ibi missae celebrantur.*

<sup>35</sup> Hofmann 1992, 66.

<sup>36</sup> Albrecht 2010, 158f.

Translationen müssten zudem einander nicht ausschließen.<sup>37</sup> Das *corpus integrum* zu besitzen, war ein beliebter Anspruch, auch wenn es in Wirklichkeit nur um Teile ging. Dass von der Intention des hagiographischen Berichts generell auch sonst nicht immer die volle historische Belastbarkeit zu erwarten ist, dürfte bekannt sein. Albrecht erblickt in der Julius-Tradition das Glied einer kontinuierlichen Überlieferung, die sogar noch über das *martyrium* zurückreiche:

„Die *Translatio facta a Iulio papa* könnte [...] in einer Zeit entstanden sein, als das höchstwahrscheinlich in Rom entstandene Martyrium auch in Cherson[esos] bekannt geworden ist, also im 5. Jh. Dort hatte man, wie Hofmann überzeugend dargelegt hat, ein sich auf einer Insel befindliches heidnisches Osiris-Heiligtum in ein christliches Clemens- Heiligtum umgewandelt und den Kult etabliert.“<sup>38</sup>

#### 4. *Isis und Osiris*

Diesen Bezug zum Gott Osiris, der „ertränkt und nach langer Suche von seiner trauernden Gattin Isis wieder aufgefunden“ wurde, hatte Johannes Hofmann in seiner Klemensstudie von 1992 aufgestellt.<sup>39</sup> Sein Indiz waren die intertextuellen Bezüge in Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride* (c. 16), mit denen Reinhold Merkelbach die Pseudoklementinen als *Klemensroman* dem Genre der beliebten *Isisromane* (mit ihrer Verwendung von Mysterienmotiven) zuwies.<sup>40</sup> Hinzu traten kultgeschichtliche Erwägungen wie das Zusammenfallen des Klemenstages mit der ägyptischen Festzeit für die Auffindung des Osiris im November.<sup>41</sup> Dies führte insgesamt zur Vermutung eines

<sup>37</sup> Albrecht 2010, 164: „Bedenkenswert sind [...] Überlegungen, [...] die davon ausgehen, dass es vor der Auffindung durch Konstantin-Kyrill noch weitere Auffindungen gegeben haben mag“ mit Hinweis auf Franko 1906, 236 und Tredafilov 2003.

<sup>38</sup> Albrecht 2010, 162.

<sup>39</sup> Hofmann 1992, 108.

<sup>40</sup> Vgl. Merkelbach 2001, 317.

<sup>41</sup> Mommsen (CIL 1,359/360. 40f.) identifizierte (1862) die *heuresis* am November in den *Kalendarii Rustici* mit der ägyptischen Suche nach Osiris am 19. Hathor, der bei der Einrichtung des julianischen Kalenders mit dem 24. November zusammenfiel; de Lagarde (1884, 40) zog die weitere Verbindung zum Klemens- tag.

früheren Isis- und Osiriskultes auf der Klemensinsel, der in die Verehrung des Märtyrers übergegangen sei.<sup>42</sup> Hofmann sah darin ein weiteres Beispiel für eine „Kultverdrängung durch die Translation von Märtyrergebeinen“ nach der Mitte des 4. Jahrhunderts, die Bernhard Kötting beobachtet hatte.<sup>43</sup>

Schon Köttings früheste Fälle beweisen, dass eine solche „Verdrängung“ auch mit einer Adaption des Vorgängerkultes verbunden sein konnte.<sup>44</sup> Unsere erste (am Beginn der Regierung des Caesar Gallus 351-354) überlieferte Reliquientranslation ist die Übertragung des Babylas aus einem Coemeterium in das Temenos des Apollotempels von Daphne bei Antiochia, das auch der Veranstaltungsort für die alljährlichen Olympischen Agone der Hauptstadt war. Diese Agone wurden – den Verdammungsreden des Johannes Chrysostomus zum Trotz – noch bis 520 gefeiert.<sup>45</sup> Ebenso wenig bedeutete die Translation der Märtyrer Kyros und Johannes in Menouthis bei Alexandria (412) das Ende des Inkubationsbetriebes am dortigen Isistempel, sondern eine längere Koexistenz von paganem und christlichem Heilkult.<sup>46</sup>

Lässt sich eine solche „Kultverdrängung“ also auch am Klemensgrab festmachen? Auch wenn die ägyptische Verehrung von Isis und Osiris über den gesamten Mittelmeerraum hin Verbreitung fand, feh-

<sup>42</sup> Hofmann 2019, 266: „In der ersten Legende ist davon die Rede, dass das auf einer Meeresinsel bei Cherson[esos] gelegene Clemensgrab alljährlich am Gedenktag des Heiligen durch gottgewirktes Zurückweichen des Meeres zugänglich wird, während die zweite Legende von der wunderbaren Auffindung eines am Clemensgrab zurückgelassenen und ertrunken geglaubten Kindes erzählt. In beiden Wunderlegenden dürfte jeweils ein Motiv des Isis- und Osirismythos aufgegriffen und in Gestalt einer christlichen Auferstehungslegende zu einer Ätiologie der Clemensgrbinsel und der zugehörigen Jahreswallfahrt umgeformt worden sein“.

<sup>43</sup> Vgl. Hofmann 1992, 109; Kötting 1965, 17f.

<sup>44</sup> Vgl. später Gregor I. zur Bekehrung der Engländer: *Et quia debet his etiam hac de re aliqua solennitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum [...] religiosis convivis solennitatem celebrent.* (Brief an Mellitus, vgl. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 1,30 = MGH Epp. 2 [Gregorii I. papae Epistulae], L. XI, Nr. 56, S. 331).

<sup>45</sup> Vgl. Hahn 2013, 82.

<sup>46</sup> Vgl. Grossmann 2006.

len für ihren Kult bei Chersonesos konkrete Belege, sodass ein solcher, wenn überhaupt vorhanden, eher unbedeutend gewesen sein dürfte. Beim Ansehen, das der Petrusjüngers Klemens genoss, sollten wir freilich auch beim „verdrängten“ Vorgänger Entsprechendes erwarten. Artemis, das griechische Äquivalent zur ägyptischen Isis,<sup>47</sup> war als Artemis Parthenos die Stadtgöttin von Chersonesos.

### 5. Die taurische Parthenos, Hera von Samos und Dionysos

Die Klemensreliquien wurden nach Abschluss der Prozession in der Kathedrale niedergelegt, Wasser mit ihnen geweiht und an die Gläubigen verteilt. Letzteres lässt an einen Ort im Baptisterium denken.<sup>48</sup> Die Fundamente der Kathedrale von Chersonesos – nach dem Ausgräber auch *Uvarov-Basilika* genannt – mit ihrem Baptisterium grenzen unmittelbar ans Meer.<sup>49</sup> Den Synaxarien zufolge wurde der Bau vom Bischof Kapiton errichtet, der (um die Mitte der 80er oder am Beginn der 90er Jahre des 4. Jahrhunderts) mit einer Besatzungstruppe des Kaisers Theodosios I. nach Chersonesos kam. Kapiton hatte an dieser Stelle den „Tempel des Bildes der Parthenos“ niederreißen lassen.<sup>50</sup> Die Klemensprozession fand ihren Abschluss also dort, wo das Heiligtum der Stadtgöttin gewesen war.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Vgl. Witt 1971, 141-151.

<sup>48</sup> Rekondition von Reliquien im Baptisterium bei Greg. Tur. Franc. 10,31,18; vit. patr. 7,2 = MGH SS rer. Merov. 1,1,535. 1,2,237, vgl. Bauerreiß 1949, 61. In der Grotte von Sumela weihte man das Quellwasser mit der Kreuzreliquie des Klosters. Das Wasser wurde „gegen mäßige Vergütung an die Gläubigen überlassen, verteilt oder ausgesprengt“ (Fallmerayer 1841, 57).

<sup>49</sup> Vgl. Khrushkova 2017.

<sup>50</sup> Vinogradov 2013, 54: βούλετο δὲ τὴν τοῦ Παρθενίου εἰδώλου λεγόμενον ναὸν τῶν Ἑλλήνων καθελεῖν καὶ εἰς ἀγίασμα οἴκου θεοῦ ἀνοικοδομῆσαι ἐπ’ ὄνόματι τοῦ ἀγίου καὶ ἐνδόξου καὶ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου, vgl. auch Mogarichev et al. 2012, 43f; Zuckerman 1991, 547.

<sup>51</sup> Eine weitere Bezugnahme auf die Parthenos findet sich in der Notiz über den ersten Bischof von Chersonesos, Basileus, dass dieser seine Wohnung in einer *Parthenon* genannten Höhle genommen haben soll, vgl. Mogarichev et al. 2012, 48f. Sein Name erinnert an das sakrale Amt des βασιλεύς, dessen Träger in Chersonesos neben dem Priester der Parthenos (vgl. θεὰ βασιλισσα Παρθένος in IOSPE 1<sup>2</sup> 352) genannt wird oder eine Person in seinem Umfeld war, vgl. Guldager Bilde et al. 2007, 139.

Die Parthenos von Chersonesos war als *taurische Artemis* in ganz Griechenland berühmt wie berüchtigt. Herodot berichtet von der Gepflogenheit der ‚Taurer‘, ihr alle Fremden zu opfern und die enthaupteten Leiber von ihrem Tempel aus einen Abhang hinunter ins Meer zu stürzen.<sup>52</sup> Euripides gibt ihr den Beinamen der ‚Hirschtöterin‘ (*elaphebolos* oder *elaphia*).<sup>53</sup> Als Göttin mit der Hindin erscheint Parthenos wenig später auch auf den Münzen von Chersonesos, was dafür spricht, dass im frühen 4. Jahrhundert v.Chr. ihre Verehrung „bereits den Platz des wichtigsten Poliskultes einnahm“.<sup>54</sup> Die inschriftlichen Zeugnisse bestätigen dies bis in die späte Zeit. In einem Proxenie-Dekret des 2. Jahrhunderts n.Chr. siegelt die θεὰ βασίλισσα Παρθένος als erste vor den Magistraten der Stadt.<sup>55</sup>

#### 6. Was wissen wir über ihren Kult? <sup>56</sup>

Strabon (7,4,2) kennt zwei Heiligtümer der Parthenos von Chersonesos: ‚Ἐν ᾧ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἡς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεως ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον, ἔχον νεῶν τῆς δαίμονος καὶ ξάνον.‘

Zunächst hatte sie ihren Tempel in der Stadt mit einem Holzbild (*xoanon*), das gesondert genannt wird, was auf eine gewisse Eigenständigkeit des Idols gegenüber der Göttin deutet. Möglicherweise hat es ihren männlichen Kultgenossen repräsentiert.<sup>57</sup> Hundert Stadien weiter lag die „nach ihrem Namen genannte“ Landspitze *Parthenion*, die eponym auf ein weiteres Heiligtum der Göttin an diesem Standort hinweist. Das Kap Chersonesos (auch Kap Fanary oder Leuchtturm-

<sup>52</sup> Vgl. Hdt. 4,103. Die *taurische Artemis* ist keine ‚ungriechische‘ Gottheit. Die barbarische Herkunft ist Element des Mythos selbst, vgl. Burkert 1972, 252. Die wilde Natur der Göttin steht als Aspekt polar ihrer segenspendenden Kraft gegenüber.

<sup>53</sup> Vgl. E. IT 1113f. 1230.

<sup>54</sup> Kovalenko 2014, 69.

<sup>55</sup> Vgl. IOSPE I<sup>2</sup> 359 (129/130 n.Chr.); Nadel 1977, 89. Siehe oben Anm. 51.

<sup>56</sup> Guldager Bilde, 2003; Braund 2018, 15-95.

<sup>57</sup> Vgl. E. IT 87f. 1384f. In Patrai besaß das übers Meer gebrachte *xoanon* des Dionysos *Aigymnetes* einen Tempel in der Stadt und einen gemeinsamen Kult mit der Stadtgöttin Artemis *Triklaria*, vgl. Paus. 7,21,6.

halbinsel genannt) liegt in der Tat etwa 20 km südöstlich vom antiken Chersonesos entfernt. Strabon, der seine Beschreibung als Küstenfahrt von West nach Ost anlegt, nennt nach dem *Parthenion* das „alte, niedergelegte Chersonesos“. Es handelt sich um die städtische Siedlung, deren Fundamente am östlichen Ufer des Kaps ergraben wurden.<sup>58</sup> William Rubruk, der im Mai 1253 am Kap vorüber nach Osten segelte, sah „eine Insel mit dem von Engelshand geschaffenen Tempel“ des heiligen Clemens.<sup>59</sup> Er bestätigt damit das Vorhandensein der Kirche „am Ufer“, die Julius. I. erbaut haben soll. Rubruk konnte auf seiner Umfahrung nur diese gesehen haben, wobei ihm die Landzunge wie eine Insel erschien. Die Insel des Klemensgrabes selbst liegt auf deren gegenüberliegend Seite, vom äußeren Meer nicht einsehbar, in der ‚Kosakenbucht‘. Diese Bucht schneidet westlich vom Kap fördeartig tief ins Land und ist am Ende, wo auch die Klemensinsel liegt, nur durch einen 1 km schmalen Isthmus vom Ostufer mit dem offenen Meer getrennt. Grabungen auf der Insel in der Kosakenbucht ergaben Fundamente einer Kirche mit einer Art Krypta, Münzen aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts sowie weitere Baureste, die man als eine im 8. Jahrhundert zerstörte Vorgängerkirche deutete.<sup>60</sup> Der aufgestellte Anker, von dem Theodosius sprach, sowie der Typus des Inselgrabs selbst lassen einen frühen Kultplatz der Seefahrer vermuten.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Vgl. von Stern 1917, 5f; Zedgenidze 2016, 597.

<sup>59</sup> *Itinerarium* 1,2 (Wyngaert 1929, 165): [...] *civitatem, quae dicitur Kersona in qua fuit Sanctus Clemens marterizatus. Et navingantes coram ea vidimus insulam in qua est templum illud quod dicitur angelicis manibus praeparatum.* Noch auf Karten des 18. Jahrhunderts wird am Kap Chersonesos (Fanary) eine Klemenskirche eingezeichnet, vgl. Rockhill 1900, 43.

<sup>60</sup> Vgl. Albrecht 2010, 160; Esser 1964, 141.

<sup>61</sup> Eine Insel mit dem Grab des Achilleus, der als *Pontarches* eine beherrschende Gottheit am nördlichen Schwarzen Meer war, wurde an mehreren Orten lokalisiert. Auf der Insel Alsos vor dem Dnjepr-Liman, auf der man später das Grab des ertränkten Hieromärtyrers Aitherios von Chersonesos zeigte (vgl. Holubeanu 2009, 242), hatte ein extraurbanes Heiligtum von Olbia für den Kult des Achilleus und der Iphigeneia bestanden, vgl. Bujeskich 2006. Der Anker am Klemensgrab, der bei seiner Berührungen die Besessenen heilte (vgl. Geyer 1898, 144) lässt an ekstatische Bräuche denken. Vgl. auch den Anker der Argo an der

Bei Niedrigwasser, wenn man trockenen Fußes auf die Insel gelangte, war die Bucht an ihrem oberen Ende sicherlich nicht zum Anlegen geeignet. Die Schiffe ankerten besser an der Außenküste, an welcher der Isthmus in ein sandiges Ufer ausläuft (heute als Golybaya Buhta ein Badestrand). Auf der nördlich darüber aufsteigenden Steilküste hatte Rubruk die große Pilgerkirche sehen können. Dort standen vielleicht zuvor schon Strabons *Parthenion* und der von Herodot und Euripides erwähnte Tempel der taurischen Parthenos. „Extraurbane Heiligtümer auf Vorgebirgen oder an markanten Punkten der Küstenlinie dienten als Landmarken der Navigation und zeigten für die von See herannahenden Fremden Territorialgrenzen an.“<sup>62</sup>

Ein inschriftliches Dekret der Polis Chersonesos (um 110 v.Chr.) benennt eine *pompe* (Prozession) am Fest der *Partheneia*. An diesem Anlass verliehen Rat und Volk dem Diophantos als dem Feldherrn des Mithridates VI. Eupator von Pontos einen goldenen Kranz und eine bewaffnete Bronzestatue auf der Akropolis neben den Altären der Parthenos und der Chersonasos (wohl einer eponymen Stadtgottheit). Diophantos hatte den Skythenkönig Palakos besiegt, nachdem Parthenos, „die beständige Schutzgöttin der Chersoniten“, seinem Heer mit „Zeichen in ihrem Heiligtum“ Mut eingeflößt und ihm selbst in der Entscheidungsschlacht Beistand gegeben hatte.<sup>63</sup> Parthenos war eine Gottheit der Epiphanie, die auch sonst den Chersoniten ihre Siege schenkte.<sup>64</sup> Es ist anzunehmen, dass sich die Zeichen in ihrem Heiligtum ([τ]ῶν ἐν τῷ ἱερῷ γενομένων σημείων) an dem Holzidol (*xoanon*) manifestierten, das auch Strabon erwähnt.<sup>65</sup> Solche Bilder wurden am Festtag aus dem Tempel gebracht und öffentlich gezeigt, was man als Epiphanie der Gottheit erlebte.<sup>66</sup> Braund

Mündung des Phasis neben dem Heiligtum einer Göttin vom *Meter*-Typus in Arr. Peripl.M.Eux. 12.

<sup>62</sup> Eckert 2011, 109.

<sup>63</sup> Vgl. IOSPE I<sup>2</sup> 352.

<sup>64</sup> Vgl. Speyer 1980, 68 = Speyer 1989, 282.

<sup>65</sup> Vgl. für *σημεῖον* wie *signum* für das Götterbild selbst Luc. Syr.D. 33; Apollod. 3,12,3; Verg. Aen. 2,171-175; Graf 1997, 947. Vgl. auch die eigentätige Bewegung und die Wunderzeichen des taurischen Götterbildes bei E. IT 1165-1167.

<sup>66</sup> Baudy 2001, 42f.: „Solche xoana bestanden aus schlanken, nur rudimentär anthropomorphisierten Holzpfählen oder Brettern. Gerade sie aber besaßen die Gel-

macht wahrscheinlich, dass die Prozession an den *Partheneia* zwischen den von Strabon genannten Heiligtümern verlief, nämlich dem städtischen Tempel der Göttin mit ihrem Bild und dem *Parthenion* am Kap.<sup>67</sup> Es ist der genaue Weg, den später die Prozession mit den Klemensreliquien ging.

Die Stadtgottheit mit ihrem wirkenden Bild, zu deren Typ wir die Parthenos rechnen können, weist öfter den Zusammenhang mit einem Ritual der Suche auf: “the god who disappears and takes the whole of life with him, who is sought for, brought back, and appeased by ritual.”<sup>68</sup> Ein solches “ritual of the ‘search’ and the advent bringing in this image, which represents the advent of wealth and affluence” ist im Grundmuster noch erkennbar, wenn Konstantin / Kyrill auf der Krim in ein verwüstetes und entvölkertes Land kam, das vergessene Grab des hochverehrten Märtyrers wiederfand und seine Gebeine triumphal in die Stadt einholte. Auch die Form der Schiffsprozession verweist zurück auf den alten Poliskult.

Auf Samos feierte man das ‚Bindefest‘ (*Tonaia*) der Hera an ihrem *Heraion* ca. 8 km außerhalb der Hauptstadt in der Nähe zur Küste. Es hieß, dass tyrrhenische Seeleute eines Nachts das hölzerne Idol der Göttin aus dem Tempel geraubt und aufs Schiff gebracht hatten, mit diesem an Bord aber nicht ablegen konnten, so dass sie es wieder ans Ufer warfen. Die Priesterin des Tempels, die das Bild vermisste und nach ihm suchte, fand es morgens am Meerestrand von unwissenden Anwohnern an einen Lygosbaum mit den Zweigen festgebunden wieder. Sie band es los und brachte es nach einer Reinigung an seinen alten Ort im Tempel zurück. Beim jährlichen Fest spielte man die Kultlegende nach. Das Idol wurde aus dem Tempel gebracht, am

tung besonderer Heiligkeit und sollten älter sein als die künstlerisch vollendeten Statuen. Im unbetretbaren Innern der Tempel unter Verschluss gehalten, waren sie vor Profanierung geschützt. Zum Einsatz gelangten sie nur an Festen, um eine Epiphanie der betreffenden Gottheiten kultisch zu vergegenwärtigen. Zu diesem Zweck wurde das Holzbild in einer Prozession umhergetragen“.

<sup>67</sup> Braund 2018, 55: “the fact that her festival evidently centred upon a procession (at which the general was crowned) indicates the connection between her urban and extra-urban centre on Cape Parthenium”.

<sup>68</sup> Burkert 1982, 123. 132.

Strand lustriert, mit einem Opferkuchen genährt und zurückgeführt.<sup>69</sup> In einer Anekdote erfahren wir von einer bewaffnete Parade der jungen Mannschaft mit einem Opfer an den Altären des Heraion.<sup>70</sup> Im übrigen kennen wir die *Tonaia* als heiteres Volksfest, an dem man – mit dem heiligen Lygos der Göttin bekränzt – ausgiebig aß und trank.<sup>71</sup> Eine ‚Heilige Straße‘ zeigt mit zahlreichen Statuen an ihrem Rand, dass auf ihr Prozessionen zwischen der Hauptstadt und dem Heraion abliefen. Die Eingangssituation am Temenos des Heraion ist dennoch gegenüberliegend zur Imbrasosmündung gewandt, wo die Riten am Bild stattfanden und der ‚Heilige Hafen‘ einen Ankerplatz für Schiffe bot. Dies spricht für einen parallelen Prozessionsweg zur See, der zudem der feierlichere war.<sup>72</sup>

Die Göttinnen von Samos und Chersonesos teilen noch mehr Gemeinsamkeiten. Hera führte, wie auch ihre Insel, den Beinamen *Parthenia*.<sup>73</sup> Von der taurischen Artemis wiederum erzählte man ebenfalls die Entführung ihres Idols vom Tempel aufs Schiff.<sup>74</sup> In Sparta wurde eine Holzstatue, die man am Fest der Artemis als *Orthia* mit Zweigen vom Lygosbaum fesselte, als das von Orestes und Iphigeneia übers Meer entführte Bild der taurischen Göttin angesehen, das zwei junge Spartaner am Strand auffanden.<sup>75</sup>

Wie zu Hera und Artemis gehört die rituelle Suche ebenso auch zu Dionysos.<sup>76</sup> Auf Lemnos erzählte man vom Königs Thoas, der im Gewand des Gottes aus dem Tempel des Dionysos an den Strand

<sup>69</sup> Vgl. Menodot. FGrHist 541.

<sup>70</sup> Vgl. Polyen. 1,23,2.

<sup>71</sup> Vgl. Burkert 1982, 119.

<sup>72</sup> Vgl. Mohr 2013, 22f. 41. In Milet gab es neben der Seeverbindung (über die Landestelle von Panormos) eine *Heilige Straße* zum extraurbanen Heiligtum in Didyma, vgl. Herda 2006, 22. 261. In Chersonesos war die Hauptstadt mit dem „alten Chersonesos“ am Kap auch auf dem Landweg verbunden. „Spuren einer beide Städte verbindenden Straße“ waren noch im 19. Jahrhundert zu sehen, vgl. Becker 1856, 24.

<sup>73</sup> Vgl. Call. Del. 49 mit Scholion; A.R. 1,187; Paus. 8,22,2. Für *Parthenios* als Bezeichnung für den Imbrasos vgl. Call. Fr. 599 Pfeiffer; Str. 10,2,17; IG XII,6 2,594.

<sup>74</sup> Vgl. E. IT 1122-1130. 1291.

<sup>75</sup> Vgl. Paus. 3,16,9-11; Graf 1979.

<sup>76</sup> Vgl. Nilsson <sup>3</sup>1967, 461f.; Zimmermann <sup>2</sup>2008, 48.

geführt und in einer *larnax* (Holzkiste) ins Meer gestoßen wurde, wo er in Ikaria (oder auch an einem anderen Küstenort) wieder an Land kam.<sup>77</sup> „Merkwürdigerweise wird der Tod des Osiris in eben dieser Weise erzählt: Seth schließt ihn in eine *larnax* ein, der Nil trägt ihn hinaus ins Meer. Bereits für die Griechen des 5. Jahrhunderts waren Osiris und Dionysos identisch.“<sup>78</sup> Die *larnax*, in welcher der König von Lemnos als Dionysos verkleidet übers Meer schwamm, führt zur Leidensgeschichte des Gottes selbst. Mit seiner Mutter Semele von Kadmos ausgesetzt kam der neugeborene Dionysos in einer solchen *larnax* in Prasiaia an der Küste Lakoniens an. Die Bewohner der zeitweise bedeutenden Hafenstadt, die darin die tote Mutter neben ihrem lebenden Kind fanden, errichteten dieser ein Grab und ließen den jungen Gott bei sich aufwachsen.<sup>79</sup>

Das Wort *larnax* hat in Aussetzungsmethoden dieser Art noch seine umfassendere Bedeutung des Truhenbehälters behalten, während es im klassischen Griechisch nur noch den Sarg bezeichnete.<sup>80</sup> Beides trifft zu, wenn im *miraculum Clementis* die Eltern ihr Kind in der aus dem Wasser aufgetauchten *larnax* des toten Märtyrers wiederfinden.<sup>81</sup> Das *miraculum* bietet gewissermaßen eine märchenhafte Variation seines *martyriums*.<sup>82</sup>

Auch Dionysos konnte im Wasser den Tod erleiden.<sup>83</sup> Der Tod des Gottes ist nie endgültig. Im Apollotempel von Delphi, wo man

<sup>77</sup> Vgl. A.R. 1,620-626. In der Fassung des Valerius Flaccus (2,242-302) ist Thoas Sohn des Dionysos und landet in seiner Holztruhe am Heiligtum der taurischen Artemis, deren Priester er wird, ähnlich auch in Hyg. fab. 15.

<sup>78</sup> Burkert 1972, 213-215.

<sup>79</sup> Vgl. Paus. 3,24,3f.; Burkert 1972, 213.

<sup>80</sup> Vgl. Brummer 1985, 106. 123-133.

<sup>81</sup> *Miraculum Clementis* 8-12: τὸ δὲ ἦν ἐν τῇ τοῦ ἀγίου λάρνακι καταλειφθέν, vgl. Risch 2008, 173-178.

<sup>82</sup> Vgl. Hofmann 1992, 111-117. Zu einem Engelwunder als Ikonenmotiv vgl. Schäfer 1855, 341: „Michael und Gabriel retten das Kind aus der Tiefe des Meeres. Drei Mönche [...] haben einen großen Stein an den Hals des Kindes gebunden, und stürzen es kopfüber ins Meer. Und zu beiden Seiten des Kindes schweben die zwei Erzengel und erfassen es. Außerhalb des Meeres ist ein Kloster und in ihm ist eine Kirche und in demselben schläft das Kind und hat den Stein an seinem Halse.“

<sup>83</sup> Vgl. Paus. 2,37,5; Burkert 1972, 197f.

man das Grab des Dionysos zeigte,<sup>84</sup> brachten am Winterbeginn die Männer ein ‚geheimes Opfer‘, während die Frauen auf dem Parnass den Gott als *liknites* ‚erweckten‘.<sup>85</sup> Das *liknon*, die Getreideschwinge, war seine Kinderwiege (die *larnax* ist das maritime Pendant).<sup>86</sup> Der orphische Mythos ließ Titanen den neugeborenen Dionyosos zerreißen, die Amme Hipta aber sein Herz in einem *liknon* auf ihrem Haupt zur Göttermutter tragen, die das Kind wieder zum Leben erweckte.<sup>87</sup> Auf bildlichen Darstellungen sehen wir, wie die Priesterin mit dem *liknon* auf dem Haupt den Thiasos anführt.<sup>88</sup>

An einen solchen dionysischen Festzug mit dem *liknon* werden wir erinnert, wenn in der Klemensprozession der Bischof (in der *Legenda Italica* Konstantin/Kyrill) in Begleitung der jubelnden Menge die gefundenen Reliquien in einem *loculus* auf dem Haupt ans Schiff trägt.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Vgl. Pfister 1909, 387f.

<sup>85</sup> Vgl. Paus. 10,4,3; Plu. E Delph. 9; Nilsson 1967, 570.

<sup>86</sup> Vgl. Simon 1962.

<sup>87</sup> Vgl. Orph. Fr. 99 Kern (= 329II Bernabé); Nilsson 1950, 497. Der Beiname Κραδιάῖος für dieses Dionysoskind, der die Wörter für das Herz (κραδία) wie auch für den Feigenbaum (κράδη) evoziert, lässt an ein phallisches Kultgerät aus Feigenholz denken, das also Idol und Reliquie in einem gewesen wäre, vgl. Kerényi 1951, 247f.; Hupfloher 2000, 94 Anm. 4.

<sup>88</sup> Der Krater des Polygnotos aus Spina zeigt das mit einem Tuch bedeckte *liknon* auf dem Haupt einer Priesterin, die den Thiasos zu einem Götterpaar im Tempel führt, vgl. ARV<sup>2</sup> 1052,25. 1680. Siehe auch A.G. 6,165,5f: φορηθὲν πολλάκι μιτρόδετου λίκνον ὑπερθε κόμης.

<sup>89</sup> *Legenda Italica* c. 5: *ipse met sanctus vir super proprium caput sanctarum reliquiarum loculum levans, ad narim cum ingenti universorum subsequentium tripudio detulit; slovo c. 5: venerabilis episcopus beatum loculum in capite portans cum quodam fideli adstante in arca reposuit*, vgl. Vašica 1948, 68 (zu *loculus* für die Staurothek vgl. Egeria itin. 37,1). Ein anderes Mysterienelement ist bereits zuvor zu erkennen, wenn die Auffindung der Reliquien im Schein der Fackeln und unter allgemeinem Jubel erfolgt, vgl. *slovo* c. 4-5: *Iluminatione apta illuminati in terram exoptatam procidimus [...]. Illuxit nobis sanctum praeclarum caput inclytum Clementis [...] statim beata vox exclamarit: Gaudete [...]. Ecce enim caput beatum tamquam sol lucide nobis ex inferni profunditate illuxit. Quo voce audita omnes subito laetitia affecti hymnum laudis ad Deum effundebant*, vgl. Vašica 1948, 67f. Zur Auffindung der Persephone bei ihrem Aufstieg aus der Unterwelt an den Eleusinen vgl. Lact. epit. 18 (23),7: *facibus accensis per noctem Proserpina inquiritur et ea inventa ritus omnis gratulatione ac taedarum iactatione finitur*, vgl. Burkert 1982, 304.

### 7. Die Festtermine

Die ältesten Kalendereinträge für Clemens finden wir in der römischen *depositio martyrum* (um 336) am 9. November, im syrischen Martyrologium (um 411) am 22. Januar sowie im karthagischen Martyrologium (nach 500) am 23. November.<sup>90</sup> Nachfolgend verfestigte sich der Termin des Martyriums in der letzten Novemberwoche am 23. November in Rom, am 24. und 25. November in Konstantinopel. Die Auffindung der Reliquien notiert die *Legenda Italica* am 30. Dezember 860, der slawische *slovo* am 30. Januar 861 – bei letzteren mit entsprechendem Jahresfest.<sup>91</sup> Zur Erinnerung an die Amtseinsetzung durch den Apostel Petrus feierte man in Rom ‚nach altem Brauch‘ die *cathedra S. Clementis* am 22. Januar.<sup>92</sup> Die Termine konzentrieren sich insgesamt um den November und den Januar.

Festzeiten zu Beginn und Ende des Winters ergaben sich auch bei der Parthenos von Chersonesos. „Unmittelbar vor Wintereinbruch“ und bereits „durch die aufkommenden Stürme beeinträchtigt“ siegte Diophantos über die Skythen. Wenn seine Mannschaft davor die Wunderzeichen der Göttin in ihrem Heiligtum sah, ergibt sich eine Feier im späten Herbst. Als er nach der Niederschlagung eines weiteren Aufstandes die Krim „am Beginn des Frühlings“ endgültig unter die Kontrolle von Pontos gebracht hatte, ehrte man den Feldherrn an den *Partheneia*.<sup>93</sup> Das Dekret ist mit dem 19. Tag im Monat

<sup>90</sup> Vgl. Lietzmann 1903, 5. 7. 9. Dass mit Clemens im syrischen Kalendar der Bischof von Rom gemeint ist, geht schon daraus hervor, dass der gleiche Kodex (London BL Add. 12150) auch die Pseudoklementinen enthält. Der namensgleiche Clemens von Ankyra hat seinem Tag am 23. Januar. Das Menologium Basileios' II. vermischt die Traditionen, wenn dort Clemens von Rom am 25. November in Ankyra den Märtyrertod durch Verhungern stirbt, sein Leichnam aber durch die Gläubigen weiter nach Chersonesos gebracht und von den Heiden im Meer versenkt wird, vgl. PG 117, 178.

<sup>91</sup> Der Eintrag findet sich auch in mehreren Evangelieren und Apostoloi, vgl. Hannick 1988, 229.

<sup>92</sup> Vgl. Meyvaert / Devos 1955, 412.

<sup>93</sup> IOSPE 1<sup>2</sup> 352: τοῦ καιροῦ συγκλείοντος εἰς χειμῶνα [...] ἄκρου τοῦ ἔαρος, vgl. Vunukov 2001, 168.

Dionysios datiert, der vom Frühlingsfest der *Dionysia* seinen Namen hat.<sup>94</sup>

Dionysos hatte ebenfalls seine Festzeiten in Herbst und Frühjahr. In Delphi begann am Winteranfang mit der ‚Erweckung‘ des Dionysos *liknites* eine dreimonatige Festperiode.<sup>95</sup> Der Winterbeginn war in Griechenland die Zeit der ‚Ländlichen Dionysia‘.<sup>96</sup> In Italien feierte man in der zweiten Novemberhälfte das Fest der ‚Auffindung‘ (*heuresis*) des Dionysos oder des ägyptischen Osiris.<sup>97</sup> Für eine Hafen- und Handelsstadt wie Chersonesos bedeutete der Winteranfang in erster Linie das Einstellen der Seefahrt.<sup>98</sup> Dort sah man sich in besonderem Maß auf die Gunst der Götter angewiesen. Das Kap der Krim bezeichnetet das Nordende des Korridors zwischen den beiden großen Strömungskreisen des Schwarzen Meeres, der die direkte Passage über das offene Meer nach Kleinasien und zurück ermöglicht.<sup>99</sup> Chersonesos, das dieser Lage seine Schlüsselstellung im Schwarze Meerhandel verdankte, war damit freilich auch den extremen Wittringsverhältnissen im Herbst ausgesetzt, die man schon im Diophantosdekret beklagte.<sup>100</sup>

Die Seestädte an der Ionischen Küste begingen die zu Frühlingsbeginn allgemein gefeierten *Dionysia* als Rückkehr des Dionysos aus dem Meer, weshalb das Fest dort auch *Katagogia* (Ankunftsfeier) hieß.<sup>101</sup> Das Schiff, auf dem der Gott (als Statue) in den Hafen ein-

<sup>94</sup> Vgl. Ginzel 1911, 384.

<sup>95</sup> Vgl. Plu. E Delph. 9.

<sup>96</sup> Vgl. Lyd. mens. 4,158; Scholia in Ar. Pl. 1129; Pickard-Cambridge 21988, 42.

<sup>97</sup> Vgl. CIL 1,359/360. 40f. Mommsen, siehe oben Anm. 41.

<sup>98</sup> Vgl. Vegetius, *Epitoma Rei Militaris* 4,39; Plin. nat. 21,47; Arist. Mete. 2,5.

<sup>99</sup> Vgl. McInerney 2015, 308. Diese Strömungsverhältnisse bedingten möglicherweise auch den periodischen Wassertiefstand am Klemensgrab.

<sup>100</sup> IOSPE I<sup>2</sup>, 352: κωλυθείς δὲ διὰ χειμῶνας. Vgl. eine spätere Katastrophe während des Krimkrieges nach Grinevetsky 2014, 62: „Am 14. November 1854 wurde die HMS Prince vor Balaklawa [Strabons Symbolon-Hafen, 25 km südöstlich vom Kap Chersonesos] durch einen orkanartigen Sturm binnen kurzer Zeit aus der Verankerung gerissen und vollständig zerstört. 34 britische und französische Kriegsschiffe sanken, 1.500 Menschen ertranken.“

<sup>101</sup> Nilsson 31967, 583: „Die Epiphanie des Dionysos im Frühling wurde zur Eröffnungsfeier der Schifffahrt, weil er übers Meer herkam.“ *Katagogia*-Feste sind

fuhr, wurde von den Ankertauen gelöst und auf die Agora gezogen. Die Zeremonie war ein großes Staatsfest, an dem der Einzug des Gottes sicherlich auch einen entsprechenden Auftritt der Stadtregierung bedeutete. So geschah es, wie man annimmt, im Rahmen der *Katagogia* von Ephesos, dass im Frühjahr 41 v.Chr. der neue Herrscher über Asien, Mark Anton, von den bakchantisch verkleideten Bewohnern als *Dionysos Charidotes* und *Dionysos Meilichios* bejubelt in die Stadt einzog. Der Triumvir brachte der Artemis in ihrem Tempel ein großes Opfer und hielt Gericht über seine früheren Gegner.<sup>102</sup>

Im Frühjahr hatte auch Artemis, die Schutzherrin der Häfen, ihre Zeit.<sup>103</sup> Als *Tauropolos* regierte sie das Sternzeichen des Stiers, das mit dem Aufgang am Frühjahrsäquinoxium den Seeweg zu den ‚Taurern‘ wieder öffnete.<sup>104</sup> Ähnliches gilt für ihre ägyptische Verwandte. Die Korinther veranstalteten am ersten Frühjahrsvollmond eine große Prozession zum abfahrenden Isisschiff (*Ploia phesia*) an den Hafen. Der römische Kalender verzeichnet dieses *navigium Isidis* am 5. März.<sup>105</sup>

Im christlichen Chersonesos standen Feiern für Clemens am Anfang und am Ende der Winterperiode: im Herbst sein Martyrium im Meer, im Frühjahr seine Einholung auf dem Schiff. Das praktische Grundmuster besteht jeweils im *adventus* der Regierenden in ihre Hauptstadt. Spektakuläre Siegesfeiern wie für Diophantos oder Markus Antonius, auch wenn sie erst den Anlass für eine Aufzeichnung gaben, sind dabei die Ausnahme. Es waren die regulären Auftritte der grundsätzlich immer siegreichen Obrigkeit, die sich mit der religiösen Feier verbanden. Gleiches ergibt sich auch für den Kult der ersten Märtyrer.<sup>106</sup>

in Smyrna, Ephesos, Priene und Milet inschriftlich belegt, vgl. Burkert 1972, 223.

<sup>102</sup> Vgl. Plu. Ant. 24,3; App. BC 5,4,15; Tassignon 2003, 82.

<sup>103</sup> Vgl. A.G. 6,105,1; Call. Dian. 39. 259. Zum Seeausfahrtsfest der Delphinien in Athen und Aigina unter dem Schutz der Artemis und des Apollon vgl. Mommsen 1864, 46f.

<sup>104</sup> Vgl. McInerney 2015, 308. Damit käme der Name der ‚taurischen‘ Halbinsel selbst aus der nautischen Himmelsbeobachtung der Griechen.

<sup>105</sup> Vgl. Egelhaaf-Gaiser 2000, 53.

<sup>106</sup> Vgl. Ulp. Dig. 1,116. 7, 1; Williams 2012, 162-167; McCormac 1972.

### 8. Smyrna, Ephesos und Karthago als Parallelfälle

Polykarp von Smyrna liefert mit der Verehrung seiner verbrannten Gebeine das erste bekannte Fallbeispiel für einen Märtyrerkult. Dieser Schüler des Johannes und erste Bischof von Smyrna wurde am zweiten des Monates Xanthikus, am 23. Februar, einem *Großen Sabbat*, vom Prokonsul Lucius Statius Quadratus (155-157) verurteilt und bei den eben stattfindenden Zirkusspielen hingerichtet. Lane Fox identifizierte diesen *Großen Sabbat* – wegen deren Gleichzeitigkeit mit den Gerichtstagen – mit den *Dionysia/Katagogia*, die in Smyrna als Einzug des Dionysos auf einer Trireme „zur ersten Frühlingszeit“ im Monat Anthesterion (Januar/Februar) stattfanden.<sup>107</sup>

Unmittelbar mit der Feier der *Katagogia* verbunden ist in Ephesos das Martyrium des Paulusschülers und Bischofs Timotheos an einem 22. Januar (um 97). Dieser starb an diesem Fest unter den Steinen und Stöcken der aufgebrachten Teilnehmer, die er vom ‚Wahnsinn‘ (*insania*) der heidnischen Feier abhalten wollte.<sup>108</sup> Die Umstände seines Todes unterscheiden den Märtyrer kaum von den mythischen Gefolgsleuten oder Gegnern des Gottes wie Ikarios, Orpheus und Pentheus, die unter den Steinwürfen und Knüppeln der dionysischen Festgemeinde ihr Ende fanden.<sup>109</sup> In Wahrheit hätte der Prokonsul

<sup>107</sup> Vgl. Fox 1986, 447f., siehe oben Anm. 101. Gaston 2006, 22 schiebt die Vorstellung von den *Dionysia* als einem Fest, das die jüdischen Bewohner (möglicherweise als ihr Purim) mit der Mehrheitsgesellschaft feierten als „interesting but somewhat romantic“ beiseite, ohne in Betracht zu ziehen, dass Zirkusspiele und Gerichtstage unter dem Vorsitz des Prokonsuls in erster Linie einen Staatsakt bedeuteten, der für alle von Wichtigkeit war. Vgl. auch Buschmann 1998, 39. 161. 167f. 260. 366.

<sup>108</sup> *Acta S. Timothei* (Usener 1877, 128): *Finivit autem sanctus et gloriosus apostolus et patriarcha ac martyr Christi Timotheus post uocatarum Catagogiarum, quae est secundum Asianos quidem mensis quarti tricesima, secundum autem Romanos mensis ianuarii uicesima secunda die, regnante in Romanorum ciuitate praedicto Nerva, proconsulante autem Asiam Peregrino.*

<sup>109</sup> *Acta S. Timothei* (Usener 1877, 11f.): *Catagogiarum (sic enim eamdem ipsi uocabant) festiuitatem in diebus quibusdam perficientes, praetexta quidem se ipsos circumponentes et ut cognosci nequirent facialibus uelantes illorum facies, et ropa et imagines simulacrorum portantes, ac cantica ludicra quaedam clamantes, superinsiliebant inordinabiliter liberas et uenerabiles mulieres. Homicidia etiam et alia plura inlicita et nefanda operantes, et multum sanguinem effundentes in designatis locis ciuitatis et haec quasi necessaria ad proiectum animae*

Peregrinus kaum einen Aufruhr mit Lynchjustiz an einem Fest geduldet, an dem er anwesend war. Für die Prokonsuln von Asia waren die *Katagogia* auch der Termin für die erste Gerichtsversammlung (*conventus*) in der Hauptstadt, mit der ihre Reise durch die größeren Städte der Provinz begann, wo sie ebenfalls Gericht hielten.<sup>110</sup> Da man sich in Smyrna offenbar nach dem Terminkalender des Statthalters richtete und das Fest einen Monat später feierte, konnte dieser dort erneut an den *Katagogia* einziehen.<sup>111</sup> Der *Große Sabbat*, an dem Polykarp vom Prokonsul verurteilt wurde, war also vermutlich nichts anderes als die Bezeichnung der Christen und Juden für die *Dionysia* / *Katagogia*, an denen der Prokonsul zur Gerichtsversammlung in die Stadt kam.<sup>112</sup>

Die Genese des örtlichen Märtyrerkultes in der Staatszeremonie ist auch in Karthago wahrscheinlich. Dort erlitten Perpetua und Felicitas ihre Verurteilung und Hinrichtung bei den Spielen zum ‚Geburtsfest des Geta‘ an einem 7. März.<sup>113</sup> Zwei Tage vor diesem liegt

*agentes non sinebant [...] ipsos quos praediximus superportatis palis [rhopalis] et lapidibus usi instum interfecerunt.* Im dionysischen Thiasos schlugen die Feiernden mit ihren (weichen) Thyrsosstäben gegenseitig aufeinander ein. Diodor fabelt, in den Anfangszeiten habe man noch stattdessen im Weinrausch mit Holzstöcken aufeinander losgeschlagen, was manchem das Leben kostete, vgl. D.S. 4,4,6-7 = FGrHist 3 A 274f. Er spielt damit auf die Kultlegende vom Tod des Ikarios an, der die Gabe seines Gastfreundes Dionysos zu den Dorfgenossen brachte und von den Berauschten mit Knüppeln (πόταλοισιν nach Nonn. D. 47,125f.) erschlagen wurde, vgl. Merkelbach 1963, 332f. Zu Pentheus und Orpheus vgl. E. Ba. 355-357. 1096-1100; Ov. Met. 11,27f.

<sup>110</sup> Lehner 2005, 152: „Die Dionysia waren offenbar in besonderem Maße mit dem politischen Leben der Stadt verknüpft [...]. Wie bei den in der ganzen griechischen Welt begangenen Dionysia auch sonst üblich, wurden in Ephesos im Rahmen der Feiern Dekrete von Rat und Volk, etwa die Verleihung des Bürgerrechts an Fremde, verkündet.“ Der 22. Januar fiel als 30. Poseidaon auf den Frühlingsbeginn des asiatischen Kalenders, vgl. Ideler 1825, 413f.

<sup>111</sup> Mit der Feier der *Katagogia/Dionysia* verbundene *conventus*-Sitzungen des Prokonsuls werden in Ephesos für Januar, in Smyrna für Februar/März inschriftlich verzeichnet, vgl. *Inscriptiones Ephesi* 661; Aristid. Or. 50,71-94; dalla Rosa 2012, 271-273. Dem entspricht die literarisch belegte Reiseroute, vgl. Michell 1999, 22-25.

<sup>112</sup> Vgl. 1 Makk 1,43; Strelan 1996, 177f.

<sup>113</sup> Als konkreter Festanlass wird die Verleihung der *toga virilis* an den 14-jährigen Geta 203 vermutet. In einem Teil der lateinischen Textüberlieferung, vollends

im römischen Kalender das *navigium Isidis*, “the launching of the sacred ship, the principal ceremony on the fifth of March.”<sup>114</sup> An diesem war man – so wird zumindest für Korinth berichtet – mit lauten Glückwünschen für die Regierung, das römische Volk und die Seeleute hinunter zum Hafen gezogen.

Solche *vota publica* als Glückwünsche des Beginns waren fester Teil der Staatsfeierlichkeiten. Besondere Bedeutung hatten die *vota decennalia* nach einer zehnjährigen Regierungszeit des Kaisers. Wegen seines exklusiven Aufwands berühmt wurde das Dezennium, das Septimius Severus im Jahr 203 als Jubiläum seiner gesamten Familie feierte.<sup>115</sup> Strenge Christen wie Tertullian, der zu eben dieser Zeit in Karthago wirkte, lehnten die *vota* grundsätzlich ab.<sup>116</sup> Ihre regelrechte Verweigerung hätte wiederum die sakrale Autorität des Kaisers und die Loyalität zu ihm in Frage gestellt.<sup>117</sup>

Die Glücksgöttin Felicitas war eine Erscheinungsform der Isis und damit Schirmherrin des severischen Hauses.<sup>118</sup> So sind auf severischen Prägungen Votaformeln wie FELICITAS PERPETVA, FELIC PERPETVAE AVG, FELICITAS PERPETVA SAEC u.ä. bevorzugt

aber in der griechischen Fassung, ist nur von einem ‚Geburtsfest des Caesar‘ die Rede. Im kappadokischen Caesarea erlitt Gordius das Martyrium am *Natalis Martis*, den die Stadt am 1. März mit Spielen beging, vgl. Leemans 2006, 76: “Christians of Caesarea also participated in the celebrations of 1 March [...] it seems likely that they were still doing this in AD 379”.

<sup>114</sup> Alföldi 1937, 47f. Zu den *vota* für die Regierung bei der Ausfahrt des Isisschiffes am ersten Frühjahrsvollmond in Korinth vgl. Apul. met. 11,5,17.

<sup>115</sup> Vgl. Scott 2017, 154-156; Heffernan 2012, 225. Die Inschrift INDVLGENTIA AVGG IN CARTH auf severischen Münzen aus dem Jahr 203 (SR-6285, RIC IV 26) spricht für „einen bedeutenden Gunsterweis gegenüber Karthago, der auf deren Afrikareise in der ersten Hälfte des Jahres 203 erfolgte“ (Lichtenberger 2011, 105).

<sup>116</sup> Tert. apol. 85,4: *Cur enim vota et gaudia Caesarum casti et sobrii et probi expungimus?* Sordi 1979, 349 sieht dort einen konkreten Bezug auf die Dezennalien des Septimius Severus.

<sup>117</sup> Vgl. für das Schreiben Theodosius I. an den Proconsul Africae Cod. Theod. 16,10,17. Die *vota publica* behielten ihre Bedeutung als Staatszeremonie noch bis ins 6. Jahrhundert, vgl. Graf 2002, 441.

<sup>118</sup> Vgl. Rubin 1977, 164.

zu finden.<sup>119</sup> Als Namen der Märtyrerinnen konnten auch die Christen ihre Wünsche für die Beständigkeit des Glücks bei den Regierenden ausrufen.<sup>120</sup>

Auf den Tag einer Staatszeremonie fiel auch das Märtyrerfest für Karthagos Bischof Cyprian, der vom Prokonsul Galerius Maximus am 13. September 258 festgesetzt und folgenden Tages verurteilt sowie hingerichtet wurde.<sup>121</sup> Am 13. September feierte man in Rom den Stiftungstag des Kapitolinischen Tempels als ein Mahl, mit dem der Senat die Götter Jupiter, Juno und Minerva bewirtete und mit ihnen speiste. Dieses *Iovis epulum* (mit der *probatio equorum* am Folgetag) fand während der *ludi Romani* statt, die als ein großes Volksfest gefeiert wurden.<sup>122</sup> Auch Karthago hatte sein Kapitolium. Cyprian selbst nennt es in seinen Schriften als den Ort, an dem man von den Christen die Teilnahme am Opfer forderte.<sup>123</sup> In der Basilika, die am Ort seiner Hinrichtung errichtet war, zeigte man die *mensa Cypriani*, an der Cyprian selbst gespeist haben soll. An dieser feierte man die Vigil seines Martyriums mit Tanz und ausgiebigen Gelagen, was Augustinus, der uns dies überliefert, heftig kritisiert.<sup>124</sup> Die *passio* berichtet von Cyprian selbst, dass er vor seiner Hinrichtung die Vergünstigung erhalten hatte, die Nacht „mit seinen Tischgenossen und Freunden“ im Haus des Prokonsuls zu verbringen, während das Volk draußen wachte.<sup>125</sup> So übernahm der Märtyrer die Aufgabe des Himmelgottes, der einmal im Jahr bei den Menschen Mahl hielt.

Die Vermutung einer Kultverdrängung am Klemensgrab findet also auch Bestätigung durch analoge Entwicklungen in anderen Metropolen des Reichs.

<sup>119</sup> Vgl. RIC III Commodus 249 (um 192); Medaillon der Iulia Mamaea in Gnechi 1898, 2,83,2; RIC IV Severus Alexander 123, 125 (no. 660, 675).

<sup>120</sup> Augustinus stellt Perpetua und Felicitas mit ihren Namen und die gleichlautenden Votarufe einander gegenüber, vgl. serm. 280-282 = PL 38, 1280-1286; Divjak 2001, 624f.

<sup>121</sup> Vgl. Stuiber 1957.

<sup>122</sup> Vgl. Kroll 1916.

<sup>123</sup> Vgl. Cypr. laps. 8,24; epist. 59,13-18; CIL 8,1013 = Suppl. 12464; Tert. apol. 13.

<sup>124</sup> Vgl. Aug. serm. 113. 311.

<sup>125</sup> Vgl. Pont. vita Cypr. 15.

## 9. Ergebnis

Die Überlieferung vom Martyrium des Klemens und seinem Grab bei Chersonesos auf der Krim enthält von Anfang an Hinweise auf gottesdienstliche Verehrung. Diese beginnt im *martyrium* aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts mit der Klage der Schülergemeinde am Ufer des Meeres, in das der Exilierte an einem Schiffsanker beschwert von den Schergen Kaiser Trajans geworfen wurde. Die See gab vor den Augen der trauernden Jünger das Monument frei, in dem Engel den Leichnam des Gemarterten auf dem Meeresboden geborgen hatten. Seitdem weiche an jedem Jahrestag (23. oder 24. November) erneut das Wasser zurück, um den Pilgernden den Weg dorthin frei zu machen. Das folgend berichtete *miraculum* spielt auf dem Hintergrund eines Gottesdienstes am Grab mit anschließendem Mahl am Fest. Im 6. Jahrhundert erfahren wir von einer Schiffsprozession der Einwohner und des Klerus von Chersonesos zum Klemensgrab am Jahrestag, aber auch von Pilgern, die bis aus dem Frankenreich dorthin kamen. Die Berichte sprechen zumeist von einer Art Gezeiteninsel, auf der das Grab lag. Diese ist wohl identisch mit der Insel in der Kosakenbucht westlich vom Südkap, auf welcher Fundamente einer frühmittelalterlichen Kirche liegen. Neben dieser bestand auch noch eine Pilgerkirche am äußeren Ufer des Kaps, wo sie ein sichtbares Zeichen für die ankommenden und abfahrenden Schiffe war.

Ein Bericht aus dem Winter 860/861 über die Auffindung des Klemensgrabs durch die Obrigkeit von Chersonesos mit der Einholung der Reliquien in die Kathedrale ist sowohl in einer römischen wie auch in einer aus dem griechischen Original übertragenen slawischen Version erhalten.

Die letztere lieferte mit eingeschalteten liturgischen Anweisungen die narrative Grundlage für ein Fest am 30. Januar, bei dem man die Einholung der Reliquien mit einer jährlichen Prozession wiederholte. In der römischen Version wird diese Einholung in den Erzählrahmen der Missionsreisen des ‚Slawenapostels‘ Konstantin/Kyrill gestellt. Dieser habe auf dem Weg zu den Chasaren das vergessene Grab wieder aufgefunden und die Reliquien über eine weitere Missionsreise zu den Mährern schließlich nach Rom in die Basilika San Clemente gebracht, wo sich allerdings die Spuren verlaufen. Eine letzte Translation wird ein Jahrhundert später für Kiew berichtet, wo man die Häupter des Klemens und seines Gefährten Phoibos zeigte, die

Vladimir I. oder dessen Sohn Jaroslav bei einer Eroberung von Chersonesos dem Grab entnommen hatten.

Wiederauffindung und Bergung des Leichnams sind von Anfang an Grundelemente des Kultes am Klemensgrab. Parallelen mit dem Mythos von Isis und Osiris ließen bereits die Vermutung aufkommen (Hofmann), Klemens habe hier im 4. Jahrhundert deren Kult verdrängt. Weiterführend erwies sich ein Vergleich über die Kultformen. Parthenos, die Isis-verwandte Schutzgöttin von Chersonesos, hatte ihr extraurbanes Heiligtum am Südkap gehabt, wo auch das Grab des Klemens lag. Der urbane Tempel der Göttin wiederum hatte sich an der Stelle der Kathedrale befunden, in die man seine Gebeine in jährlicher Prozession einholte.

Ähnlich wie die frühen Märtyrer der großen Metropolen Antiochia, Alexandria, Ephesos, Smyrna und Karthago hatte Klemens in Chersonesos einen älteren Götterkult zwar verdrängt, gleichzeitig aber den antiken Festbrauch in verwandelter Form bis ins Hohe Mittelalter konserviert.

Der Petrusnachfolger und Briefverfasser Klemens steht als einziger römischer Bischof auch im Kalender der Ostkirche. Seiner universalen Bedeutung entsprechend verdienten sein einstiges Grab auf der Krim und die Geschichte seiner Translationen sicherlich noch weitere Beschäftigung.<sup>126</sup>

bernhardgallistl@msn.com

<sup>126</sup> "It was in Crimea, in the ancient city of Chersonesus or Korsun, as ancient Russian chroniclers called it, that Grand Prince Vladimir was baptised before bringing Christianity to Rus [...]. All of this allows us to say that Crimea, the ancient Korsun or Chersonesus, and Sevastopol have invaluable civilisational and even sacral importance for Russia, like the Temple Mount in Jerusalem for the followers of Islam and Judaism." Rede des Präsidenten Wladimir Putin vor der Föderationsversammlung der Russischen Föderation am 4. Dezember 2014. Der Großfürst Vladimir I. ließ sich 988 in Chersonesos vom dortigen Bischof taufen. Als er nach der Taufe mit seiner Braut Anna in die Hauptstadt Kiew reiste, führte er die Kopfreliquien des Klemens und dessen Gefährten Phoibos mit sich, vgl. *Nestorchronik* 116,9-20, siehe oben Anm. 11.

*Bibliographie*

- Albrecht, S., Odalric von Reims und sein Bericht über die Translation der Reliquien des Hl. Clemens, in: *Byzantinoslavica* 68 (2010) 157-171.
- Alföldi, A., *A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the 4<sup>th</sup> century*, Budapest 1937.
- Baudy, G., *Blindheit und Wahnsinn. Das Kultbild im poetologischen Diskurs der Antike. Stesichoros und die homerische Helene*, in: von Graevenitz, G. / Rieger, S. (edd.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 31-58.
- Bauerreiß, R., *Fons sacer. Studien zur Geschichte des frühmittelalterlichen Taufhauses auf deutschsprachlichem Gebiet*, München 1949.
- Becker, P., *Die herakleotische Halbinsel in archäologischer Beziehung*, Leipzig 1856.
- Betti, M., *La formazione della sancta Ecclesia Marabensis (858-882). Fonti e linguaggi di un progetto papale*, Diss. Padova 2008.
- Boronovskij, E. / Croonenbroeck, J. / Schack, W. et al., Das erste Kapitel des ‚*Slovo na presenie moštem preslavnago Klimenta*‘ (Korsuner Legende), in: *Anzeiger für slavische Philologie* 10/11 (1978/1979) 147-162.
- Braund, D., *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region. Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*, Cambridge 2018.
- Bresslau, H. / Klewitz, H.-W., *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*. Vol. 1, Berlin 1904.
- Brummer, E., *Griechische Truhenbehälter*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 100 (1985) 1-168.
- Bujskich, S.V., Kap Bejkuš – Kap des Achilleus: eine Kultstätte des göttlichen Heros im Mündungsgebiet des Bug, in: Hupe, J. (ed.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung*, Rahden 2006, 111-154.
- Burkert, W., *Homo necans. Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.
- , *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Angeles 1982.
- Buschmann, G. (ed.), *Das Martyrium des Polykarp [Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6]*, Göttingen 1998.
- Butler, Th., Saint Constantine-Cyril's 'Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome', in: *Cyrillomethodianum* 17-18 (1993-1994) 15-39.

- Caner, D.F., *Wandering Begging Monks [The transformation of the classic heritage 33]*, Berkeley / Los Angeles 2002.
- Carmassi, P., *Die hochmittelalterlichen Fresken der Unterkirche San Clemente in Rom als programmatiche Selbstdarstellung des Reformpapsttums*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 81 (2001) 1-66.
- Dawson, Th. (ed.), *Chronicon ex chronicis ab initio mundi usque ad annum Domini 1118 deductum*, London 1592.
- Divjak, J. / Wischmeyer, W., „*Perpetua felicitate*“ oder *Perpetua und Felicitas?* Zu ICKarth 2, 1, in: *Wiener Studien* 114 (2001) 613-627.
- Eckert, M., *Die Aphrodite der Seefahrer*, in: *Hephaistos* 28 (2011) 99-124.
- Egelhaaf-Gaiser, U., *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart 2000.
- Esser, A., *Wo fand der hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des hl. Clemens von Rom?*, in: Hellmann, M. (ed.), *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963 [Slavistische Forschungen 6]*, Köln / Graz 1964, 126-147.
- Fallmerayer, J.P. (ed.), *Originalfragmente, Chroniken, Inschriften und anderes Material zur Geschichte des Kaisertums Trapezunt*, München 1841.
- Fox, R.L., *Pagans and Christians*, London 1986.
- Franko, I., *Beiträge zur Quellenkritik der cyrillo-methodianischen Legenden*, in: *Archiv für slavische Philologie* 28 (1906) 161-255.
- de Gaiffier, B., *Odalric de Reims, ses manuscrits et les reliques de saint Clément à Cherson*, in: *Etudes de civilisation médiévale (IXe-XIIe siècles). Mélanges offerts à Edmond René Labande*, Poitiers 1974, 315-319.
- Gaston, L.H., *Jewish communities in Sardis and Smyrna*, in: Ascough, R.S. (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna [Studies in Christianity and Judaism 14]*, Waterloo (ON) 2006, 17-24.
- Geyer, P. (ed.), *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38]*, Wien 1898.
- Ginzel, F., *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Vol. 2, Berlin 1911.
- Gnecchi, F., *I Medaglioni Romani*, Mailand 1898.
- Graf, F., *Das Götterbildnis aus dem Taurerland*, in: *Antike Welt* 10 (1979) 33-41.
- , *Zeichenkonzeptionen in der Religion der griechischen und römischen Antike*, in: Posner, R. / Robering, K. / Sebeok, Th. (edd.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur*

- und Kultur. Vol. 1 [Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 13], Berlin 1997, 939-957.
- , Roman Festivals in Syria Palaestina, in: Schäfer, P. (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Vol. 3, Tübingen 2002, 435-451.
- Grinevetsky, S.R., *The Black Sea Encyclopedia*, Heidelberg 2014.
- Grossmann, P., Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menuthis, in: Czerny, E. et al. (edd.), *Timelines. Studies in Honour of M. Bietak* [Orientalia Lovaniensia Analecta 149], Paris / Löwen 2008, 202-212.
- Grotz, H., *Erbe wider Willen. Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Wien 1970.
- Grumel, V. (ed.), *Les Regestes des Actes du patriarchat de Constantinople*. Vol. 1,1 [Le Patriarchat Byzantin 1,1,1], Paris 1972.
- Guldager Bilde, P., *Wandering Images. From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike*, in: ead. (ed.), *The Cauldron of Ariantas. Studies presented to A.N. Ščeglov*, Aarhus 2003, 165-183.
- Guldager Bilde, P. et al., *Archaeology in the Black Sea Region in Classical Antiquity 1993-2007*, in: *Archaeological Reports* 54 (2007) 115-173.
- Hahn, J., *Die Olympischen Spiele von Antiochia. Zur Geschichte eines Agons im spätantiken Imperium*, in: Gutsfeld, A. (ed.), *Der gymnische Agon in der Spätantike* [Pietas 6], Gutenberg 2013, 75-92.
- Hannick, Ch., *Das Slovo na prenesenie moštem sv. Klimenta als liturgiegeschichtliche Quelle*, in: Farrugia, E.G. / Taft, R.F. / Piovesana, G.K. (edd.), *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress Rome October 8-11 1985*, Rom 1988, 227-236.
- Haydon, F.S. (ed.), *Eulogium historiarum sive temporis*. Vol. 3 [RS 9], London 1863.
- Heffernan, Th.J., *The passion of Perpetua and Felicity*, Oxford 2012.
- Herda, A., *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sogenannten Molpoi-Satzung* [Milesische Forschungen 4], Mainz 2006.
- Hofmann, J., *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kander der griechischen Kirche* [Trierer theologische Studien 54], Trier 1992.
- , *Der heilige Bischof Klemens von Rom, präsent in Ost und West*, in: Kießig, S. / Kühnlein, M. / Möde, E. (edd.), *Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Erwin Möde* [Eichstätter Studien 80], Regensburg 2019, 255-274.

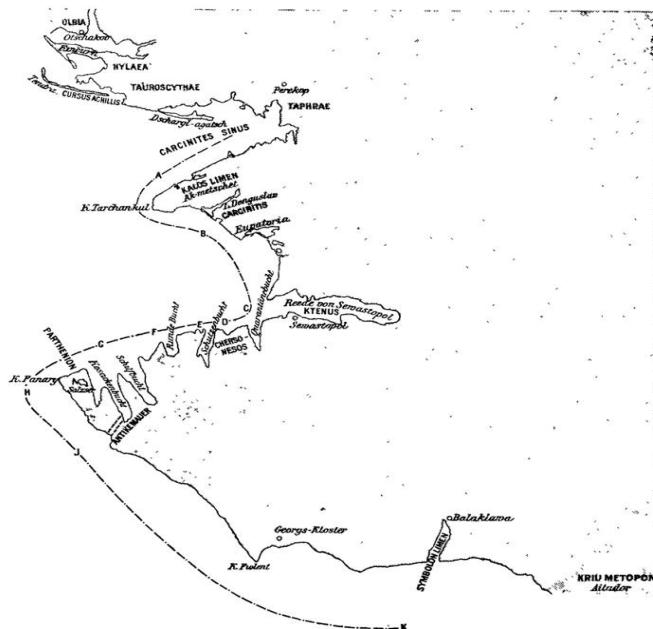
- Holubeanu, I., The Death Place of the Holy Martyr Aetherius, Bishop of Cherson (The 4<sup>th</sup> Century A.D.), in: The archidocese of Tomis (ed.), The Christian Mission on the Romanian Territory during the First Centuries of the Church [*Pontica Christiana Collection 1*], Constanța 2009, 241-252.
- Hupfloher, A., Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter, Berlin 2000.
- Ideler, L., Handbuch. der mathematischen und technischen Chronologie. Vol. 1, Berlin 1825.
- Jastrzębowska, E., Il culto di s. Clemente a Chersoneso alla luce della ricerca archeologica, in: Luisier Ph. (ed.), Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri di Roma. 29 marzo e 22 novembre 2001 [Orientalia Christiana Analecta 268], Rom 2003, 127-137.
- Kerényi, K., Die Mythologie der Griechen. Vol. 1, Zürich 1951.
- Khrapunov, N., The Administration of Chersonesos Taurica between the Empire and the Barbarians from the Third to the Sixth Century, in: International Conference Inter Ambo Maria. Northern Barbarians from Scandinavia towards the Black Sea. Abstracts of presentations, Simferopol 2012, 128-137.
- Khrushkova, I., The Bishop's Basilica ("Uvarov's") of Chersonesos in the Crimea. The Modern View after a Century and a Half of Study, in: *Archaeologia Bulgarica* 31,2 (2017) 27-78.
- Kötting, B., Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, Köln / Opladen 1965.
- Kovalenko, S., Die spätklassische Münzprägung von Chersonesos Taurica, Berlin 2014.
- Kroll, W., Iovis epulum, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, IX,2 (1939) 2013f.
- de Lagarde, P., Mitteilungen 1, Göttingen 1884.
- Leemans, J., The Cult of Mars in Late Antique Caesarea according to the Panegyrics of the Cappadocians, in: *Studia patristica* 39 (2006) 71-76.
- Lehner, M., Die Agonistik im Ephesos der römischen Kaiserzeit, Diss. München 2005.
- Lichtenberger, A., Severus Pius Augustus. Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n.Chr.), Leiden / Boston 2011.
- Lienhard, Th., The *Life* of Constantine, the *Life* of Methodius and the history of the Slavs in the ninth century: a reassessment, in: *Early Medieval Europe* 28 (2020) 57-78.
- Lietzmann, H. (ed.), Die drei ältesten Martyrologien [KIT 2], Bonn 1903.
- Löhr, H., Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet, Tübingen 2003.

- Majeska, G.P., Patriarch Photius and the conversion of the Rus', in: *Russian History* 32 (2005) 413-418.
- McCormac, S., Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of 'adventus', in: *Historia* 21 (1972) 721-752.
- McInerney, J., "There will be blood ...". The Cult of Artemis Tauropolos at Halai Araphnides, in: Daly, K.F. / Riccardi, L.A. (edd.), *Cities Called Athens. Studies Honoring John McK. Camp II*, Lewisburg 2015, 289-320.
- Merkelbach, R., *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Leipzig 2001.
- , Tragödie, Komödie und dionysische Kulte nach der *Erigone* des Eratosthenes, in: *Antaios* 5 (1963) 325-343.
- Meyvaert, P. / Devos, P., Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la 'Légende italique' résolues grâce à un document inédit, in: *Analecta Bollandiana* 73 (1955) 375-461.
- , Autour de Léon d'Ostie et de sa *Translatio S. Clementis* (Légende italique des ss. Cyrille et Méthode), in: *Analecta Bollandiana* 74 (1956) 189-240.
- Michell, S., *Administration of Roman Asia from 133 BC to AD 250*, München 1999.
- Mogarichev, M.Y. et al., *The lives of bishops of Cherson within the Context of the History of Tauric Chersonesos* [Haptekc. Byzantina Ukrainianensis 1], Charkow 2012.
- Mohr, M., Die Heilige Strasse – Ein „Weg der Mitte“? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis [Zürcher Archäologische Forschungen 1], Rahmen 2013.
- Mommsen, A., *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864.
- Nadel, B., Literary Tradition and Epigraphical Evidence. Constantine Porphyrogenitus' Information on the Bosporan Kingdom of Emperor Diocletian Reconsidered, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 3 (1977) 87-114.
- Nilsson, M.P., Minoan Mycenaean religion and its survival in Greek religion [Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 9], New York 1950.
- , Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft [Handbuch der Altertumswissenschaft V.5.2.1], München 1967.
- Orlandi, I. (ed.), *Iohannis Hymmonidis et Gaudericu Veltorni, Leonis Ostiensis Excerpta ex Clementinis recognitionibus a Tyrannio Rufino translates* [Testi e documenti per lo studio dell' antichità 24], Mailand / Varese 1968.
- Paschke, F., Die beiden griechischen Clementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe

- der Texte [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 90], Berlin 1966.
- Pfister, F., Der Reliquienkult im Altertum, Giesen 1909.
- Pickard-Cambridge, A., The Dramatic Festivals of Athens, Oxford 21988.
- Podskalsky, G., Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237), München 1982.
- Poppe, A., La dernière expédition russe contre Constantinople, in: *Byzantinoslavica* 32,1 (1971) 1-29.
- Reinhardt, V., Pontifex. Die Geschichte der Päpste, München 2018.
- Risch, F.X. (ed.), Die Pseudoklementinen. Vol. 4. Die Clemens-Biographie. Epitome prior. *Martyrium Clementis. Miraculum Clementis*, Berlin et al. 2008.
- Rockhill, W.W., The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, London 1900.
- dalla Rosa, A., Praktische Lösungen für praktische Probleme. Die Gruppierung von *conventus* in der Provinz Asia und die Bewegungen des Prokonsuls C. Iulius Severus (procos. 152/53), in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 183 (2012) 259-276.
- de Rossi, G.B., I monumenti scoperti sotto la basilica di S. Clemente. Studiati nella loro successione stratigrafica e cronologica, in: *Bullettino di archeologia cristiana* 2,1 (1870) 129-168.
- Rubin, Z., The Felicitas and the Concordia of the Severan House, in: *Scripta Classica Israelica* 3 (1977) 153-172.
- Sansone, R., Museo Diocesano di Velletri, Milano 2000.
- Scott, A.G., Cassius Dio on Septimius Severus' Decennalia and ludi Saeculares, in: *Histos* 11 (2017) 154-161.
- Schäfer, G., Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855.
- Schwarze, M.F., Römische Militärgeschichte. Vol. 2. Studie zur römischen Armee und ihrer Organisation im sechsten Jahrhundert n.Chr., Pfungstadt 2017.
- Sieben, H.-J., 'Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus'. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 501-554.
- Simon, E., Zagreus. Über orphische Motive in Campanareliefs, in: Renard, M. (ed.), *Hommages à A. Grenier* [Coll. Latomus 58], Brüssel 1962, 1418-1427 [Taf. 283-286].
- Sordi, M., Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.23.1 (1979) 340-374.
- Speyer, W., Die Hilfe und Epiphanie einer Gottheit, eines Heroen und eines Heiligen in der Schlacht, in: Dassmann, E. (ed.), *Pietas. Festschrift für B. Kötting* [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8],

- 1980, 55-77 [Wiederabdruck in: Speyer, W., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze, Tübingen 1989, 269-291].
- von Stern, E., Bemerkungen zu Strabons Geographie der taurischen Chersonesos, in: *Hermes* 52 (1917) 5-38.
- Strelan, R., Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus [BZNW 80], Berlin 1996.
- Stuüber, A., Cyprianus I, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) 463-466.
- Tassignon, I., *Dionysos et les katagôgies d'Asie Mineure*, in: Motte, A. / Ternes Ch.M. (edd.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome Antiques. Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Turnhout 2003, 81-99.
- Terpstra, T.T., *Trading Communities in the Roman World. A Micro-Economic and Institutional Perspective* [Columbia Studies in the Classical Tradition 37], Leiden / Boston 2013.
- Thomassin, L., *Vetus et nova Ecclesiae Disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Mainz 1787.
- Thompson, G. (ed.), *The Correspondence of Pope Julius I*, Washington D.C. 1984.
- Treadgold, W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford (CA) 1997.
- Trendafilov, Ch., *Chersonska legenda*, in: *Kirilo-metodievska enciklopedija* 4 (2003) 384-388.
- Usener, H., *Acta S. Timothei*, Diss. Bonn 1877.
- Vajs, J. / Kurz, J. (edd.), *Evangeliarum Assemani. Codex Vaticanus 3 Slavicus Glagoliticus 2*, Prag 1955.
- Vášica, J., *Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda chersonská*, in: *Acta Academiae Velehradensis* 19 (1948) 38-80.
- Vinogradov, A.Y., *Херсонес-Херсон: две истории одного города. имена, места и даты в исторической памяти полиса* [= Khersones-Kherson. Zwei Geschichten einer Stadt. Namen, Orte und Daten im historischen Gedächtnis der Politik], in: *Bulletin of Ancient History* 1 (2013) 40-58.
- Vunukov, V.J., *The North-eastern Crimea. An archeological historical essay*, in: Tsetskhladze, G.R. (ed.), *North Pontic Archaeology. Recent Discoveries and Studies* [Colloquia Pontica 6], Leiden / Boston 2001, 149-178.
- Wehnert, J. (ed., trans., comm.), *Pseudoklementinische Homilien. Einführung und Übersetzung* [Kommentare zur apokryphen Literatur 1], Göttingen 2010.
- Williams, T.B., *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* [Novum Testamentum, Supplements 145], Leiden / Boston 2012.

- Witt, R.E., *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.
- Wyngaert, A. (ed.), *Sinica Franciscana*. Vol. 1, Rom 1929.
- Zedgenidze, A.A., ДРЕВНИЙ ХЕРСОНЕС СТРАБОНА. РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ 1985-1990 [= Strabo's 'ancient Chersonesus'. Results of research carried out in 1985-1990], in: *Вестник древней истории* 76,3 (2016) 597-625.
- Ziegler, M., *Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*, Bonn 2007.
- , Rezension zu ‚F.X. Risch (Hrsg.), *Die Pseudoklementinen*. Bd. 4. Die Klemens-Biographie. Epitome prior. Martyrium Clementis. Miraculum Clementis, Berlin u.a. 2008‘, in: *H-Soz-Kult*, 09.03.2009, online aufrufbar unter <[www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-12424](http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-12424)> [letzter Aufruf: 12.11.2021].
- Zimmermann, B., *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Berlin 2008.
- Zuckerman, C., The Early Byzantine Strongholds in Eastern Pontus, in: *Travaux et mémoires* 11 (1991) 527-553.



Die Route des Periplus und die vom Verfasser der Reihe nach gesehenen und erwähnten Punkte:

- A = Kalos Limen,
- B = Karkinitis,
- C = ἄλλος λιμήν, Κτενοῦς,
- D = Chersonesos-Stadt,
- E, F, G = die „drei Buchten“, die heutige Streletzkaja- oder Schützenbucht; die Runde Bucht und die als Einheit gefasste Schilf- u. Kosackenbucht,
- H = Vorgebirge Parthenion,
- I = der Punkt, von dem die Mauern und die Niederlassungen der Kosackenbucht von Meere aus erblickt werden können, die παλαιά Χερσόνησος des Periplus,
- K = der Symbolon-Hafen,
- Δ = Salzsee.

Abb. 1: Situationsplan der bei Strabon 7,4 beschriebenen Küste der taurischen Chersonesos (Ernst von Stern, Bemerkungen zu Strabons Geographie der taurischen Chersonesos, in: Hermes 52 [1917] S. 4).



Abb. 2: Kap Chersonesos (= Strabons *Parthenion*) und Kosakenbucht mit der Klemensinsel, Luftaufnahme von 2000 (Angelina A. Zedgenidze, Chersonesus Taurica. Spatial Organisation and Purpose of the Stronghold on the Isthmus of the Lighthouse Peninsula, in: *Vestnik Drevnej, Istorii* 79 [2019] S. 610 [fig. 1]. National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail: azedgenidze@hse.ru).



Abb. 3: Blick von Alt-Chersonesos auf die Kosakenbucht mit der Klemensinsel, von Südosten (Angelina A. Zedgenidze, Chersonesus Taurica. Spatial Organisation and Purpose of the Stronghold on the Isthmus of the Lighthouse Peninsula, in: *Vestnik Drevnej, Istorii* 79 [2019] S. 628 [fig. 10]. National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia. E-mail: [azedgenidze@hse.ru](mailto:azedgenidze@hse.ru)).



# Funktion und Zweck des Nächtlichen Ausschusses in Platons *Nomoi*<sup>\*</sup>

TOBIAS HIRSCH (Heidelberg)

*Abstract* – The question of the function and the purpose of the Nocturnal Council in Plato’s *Nomoi* has long since been the subject of fierce scholarly debate. Before we begin with a fresh interpretation of Plato’s dialogue, two research opinions are rebutted: on the one hand, the assumption that this institution fulfils a legislative function in the envisioned Cretan colony of Magnesia, and on the other hand, the theory that philosophical self-perfection of its members is the purpose of the Nocturnal Council.

A closer look at the metaphors Plato uses in introducing the Nocturnal Council, the time and place of its meeting, and the recruiting process of its members suggests a different approach. They show a tight connection between the Nocturnal Council and Magnesia’s re-education centre, the so-called *σωφρονιστήριον*. One important function of the Nocturnal Council is the correction of ‘heretics’ in accordance with the political and religious *orthodoxy* established in Plato’s utopian city.

Particular attention shall be paid to the framing of the dialogue and the interlocutors’ characterization. The brief but bloody staseis (constitutional overthrows) of late fifth-century Athens are identified as a common point of reference for both, the historical Plato and the nameless Athenian stranger who leads the discussion in the *Nomoi*. A comparison between the protagonist’s remarks on Athenian history and an autobiographical passage of Plato’s *Seventh Letter* confirms this assumption. The Magnesian constitution, which is gradually developed in the twelve books of Plato’s largest dialogue, aims at institutional stability and the distribution of power to a coherent legal system instead of corruptible individuals. Therefore, the primary purpose of the Nocturnal Council, the so-called ‘anchor’ of the city, is to protect Magnesia from any sort of stasis.

*Keywords* – Plato, *Nomoi*, Nocturnal Council, Stasis

\* Für ihre hilfreichen Anmerkungen fühle ich mich Nicolai Futás sowie Kai Trampedach, für die großzügige finanzielle Unterstützung meiner Arbeit der Gerda Henkel Stiftung zu besonderem Dank verpflichtet.

### 1. Einführung

Als das τέλος, die Vollendung und Bestimmung der zu gründenden Kolonie Magnesia entwirft der athenische Gesprächsführer der *Nomoi* den sogenannten Nächtlichen Ausschuss.<sup>1</sup> Trotz seiner mehrmals hervorgehobenen Bedeutung im Verfassungsgefüge Magnesias erfährt der Nächtliche Ausschuss im Dialog keine präzise Bestimmung hinsichtlich seines Zwecks. Dies erstaunt umso mehr deshalb, weil die Planstadt Magnesia, die der Fremde aus Athen im Zusammenspiel mit seinen beiden Dialogpartnern, dem Kreter Kleinias und dem Spartaner Megillos, entwickelt, sich ansonsten gegenüber den historischen Poleis der klassischen Periode durch einen hohen Grad an institutioneller Systematisierung sowie durch Spezialisierung von Amtsträgern auszeichnet: Die Bestimmung der Beamten, die Entscheidungskompetenzen der einzelnen Ämter sowie das Sakral-, Ehe- und Strafrecht sind in den zwölf Büchern des umfangreichsten platonischen Dialogs minutiös geregelt. Aus diesem institutionellen Gefüge Magnesias und aus dem gängigen Darstellungsschema der *Nomoi* insgesamt fällt der Nächtliche Ausschuss heraus.<sup>2</sup> Das Ziel dieses Beitrags ist es, die Funktion und den Zweck des Nächtlichen Ausschusses zu bestimmen.

Jede diesbezügliche These hat sowohl einerseits die mehrfach betonte Sicherungsfunktion, die dem Nächtlichen Ausschuss in den *Nomoi* als „Anker“ (961c3-6) und „Bewahrung“ (960b1-c1) zugewie-

<sup>1</sup> Vgl. Pl. Lg. 12 960b6-961c10. Der Fachbegriff νυκτερινὸς σύλλογος taucht zweimal in den *Nomoi* auf (10 909a3-4; 12 968a8). Die gängige Übersetzung von σύλλογος mit *Rat* oder *Versammlung* ist problematisch, da beide Begriffe schon als Übersetzungen für die ἐκκλησία bzw. die βουλή verwendet werden, mit denen der νυκτερινὸς σύλλογος in keinerlei Verbindung steht, vgl. Lewis 1998, 14f. Brisson 2001, 162f. schlägt « Collège » als Übersetzung für σύλλογος vor. Die im Folgenden gebrauchte Übersetzung „Nächtlicher Ausschuss“ lässt eine Vorauswahl der Mitglieder dieser Institution vorwiegend, aber nicht ausschließlich, *qua* Amt erkennen und verweist auf eine politische Funktion des Gremiums, wobei die inhaltliche Ausrichtung offengelassen wird.

<sup>2</sup> Vgl. Morrow 1960, 509. Das von Plu. Quaest. Graec. 2 angeführte Beispiel eines νυκτερινὸς σύλλογος im äolischen Kyme wurde eindeutig dem Vorbild der platonischen *Gesetze* nachempfunden, auch wenn es eine Institution ähnlichen Namens durchaus gegeben haben mag.

sen wird, als auch andererseits sein Nichteingreifen in das politische Tagesgeschäft Magnesias zu erklären. Sowohl die Betonung seiner politischen Bedeutung durch den athenischen Fremden als auch die herausgehobene Position seiner Mitglieder im magnetischen Verfassungsgefüge geben, wie ich zeigen werde, Grund zur Annahme, dass die Deutung des Nächtlichen Ausschusses für das Verständnis der *Nomoi* insgesamt sowie des politischen Denkens Platons im Allgemeinen grundlegend ist.

Ein Interpret des Nächtlichen Ausschusses sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass der Athener die skizzenhaften und verstreuten Andeutungen zu dieser Institution bewusst weder systematisiert noch konkretisiert.<sup>3</sup> Die vom Sprecher beabsichtigte Unbestimmtheit des Nächtlichen Ausschusses lieferte und liefert der altertumswissenschaftlichen Forschung den Anstoß für die unterschiedlichsten Deutungsversuche der magnetischen Institution:<sup>4</sup>

Unter Verwendung der historisch-kritischen Methode wurden im 19. Jahrhundert die *Nomoi* insgesamt, und besonders das für den Nächtlichen Ausschuss relevante zwölftes Buch, nach dialoginternen Inkonsistenzen durchsucht.<sup>5</sup> Vom Beginn bis zur Mitte des vergan-

<sup>3</sup> Zu dieser Frage äußert sich der Athener explizit in Pl. Lg. 968e2-5: οὕτω δὲ πάντα τὰ περὶ ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἀν ὄρθως λέγοτο, ἀπρόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων. (unter der Annahme von Asts Konjektur ἀπρόρρητα des überlieferten ἀπόρρητα): „So wäre es zwar nicht richtig, wenn man alles, was hierüber vorgebracht wurde, als *unsagbar* bezeichnen wollte, wohl aber, wenn man es als *unvorhersagbar* bezeichnet, weil es *im Voraus gesagt* nichts von dem Gemeinten klarmachte.“ Vgl. zur zitierten Passage Schöpsdau 2011, 605 und Abschnitt V dieser Arbeit. Der griechische Text ist aus Burnet 1907 entnommen. Die Übersetzung der *Nomoi* orientiert sich hier wie im Folgenden an Schöpsdau / Erler 2019. Außerdem wird die Übersetzung von Schleiermacher in Hülser 1991 herangezogen. Die Anpassungen der Übersetzung stammen vom Verfasser.

<sup>4</sup> Die im Folgenden ausgeführten Forschungsdebatten hinsichtlich seiner Funktion werden durch das offene Ende der umfangreichsten Passage zum Nächtlichen Ausschuss im zwölften Buch der *Nomoi* (die zugleich den Dialog abschließt, 968e8-d3) angeregt und scheinen vom Sprecher beabsichtigt. Für eine Zusammenfassung der Forschungsgeschichte siehe auch Verlinsky 2016, 185-192.

<sup>5</sup> Vgl. Zeller 1839, 117; Bruns 1880, 189-219; Zeller 1889, 967 Anm. 2. Morrow 1960, 515-518 tritt für einen vernünftigen Kompromiss zwischen einer kom-

genen Jahrhunderts legte man den Forschungsschwerpunkt auf den Vergleich des Nächtlichen Ausschusses zum einen mit anderen Institutionen Magnesias und zum anderen mit dem Philosophenstand der *Politeia*.<sup>6</sup> E. Barker kam beispielsweise zu dem Ergebnis, in Form des Nächtlichen Ausschusses seien die Wächter der *Politeia* zurückgekehrt “turned collegiate and set to control, in ways that are never fitted.”<sup>7</sup>

Eine Wende in der Interpretation des Nächtlichen Ausschusses läutete der 1960 von Glenn R. Morrow veröffentlichte Kommentar zu Platons *Nomoi* ein. Gegen Barkers Auslegung schlägt Morrow eine Interpretation vor, die den Nächtlichen Ausschuss mit der magnetischen Verfassung in Einklang zu bringen sucht. Sein Zweck sei: “to help selected officers and distinguished citizens attain a deeper understanding of their laws, sharpened by comparison with the laws of other states, and enriched by insight into the nature of law in general.”<sup>8</sup>

Nach der Veröffentlichung von Morrows Kommentar haben sich im Hinblick auf die Interpretation des Nächtlichen Ausschusses zwei Forschungsstränge herausgebildet. Der erste Forschungsstrang, vertreten u.a. durch L. Strauss, P.A. Brunt und zuletzt M.L. Bartels baut auf Morrows Deutung des Nächtlichen Ausschusses als pädagogischer Institution auf und argumentiert philosophisch: Der Nächtliche Ausschuss habe die Funktion inne, seine Mitglieder zur Erkenntnis der *Arete* zu führen.<sup>9</sup> Ein zweiter Forschungsstrang, v.a. ver-

pletten Neubearbeitung der *Nomoi* durch Philipp von Opus einerseits und der Rückführung jedes einzelnen Wortes auf den Verfasser Platon andererseits ein.

<sup>6</sup> Für letzteren Punkt vgl. Sabine 1937, 85; Müller 1951, 169f.; Levinson 1953, 517.

<sup>7</sup> Barker 1925, 349. Faktisch würde der Nächtliche Ausschuss nach Barkers Auslegung die in den vorhergehenden elf Büchern der *Nomoi* entwickelte Verfassung Magnesias aushebeln. Zu einem ähnlichen Urteil gelangen Shorey 1933, 405 und Guthrie 1978, 5. 373f. In ähnlich Weise konstatiert schon Zeller 1889, 966f., dass „[...] der Staat der Gesetze, wenn seine Verwirklichung versucht würde, doch wieder dem Philosophenstaat der Republik zustreben müsste.“

<sup>8</sup> Morrow 1960, 505.

<sup>9</sup> Vgl. Neschke-Hentschke 1971, 235-238; Piérart 1973, 232f.; Strauss 1975, 182. Gegen Kloskos und für Morrows Ansatz argumentieren Brunt 1993, 250f.; Lewis 1998, 1-3; 19; Benardete 2000, 348; Brisson 2001, 175; Brisson 2003, 221-226; Bartels 2017, 202f.

treten durch G. Klosko; T. Szlezák und C. Bobonich, verfolgt eine politisch-historische Argumentation, setzt sich kritisch mit Morrows These auseinander und sieht den Zweck des Nächtlichen Ausschusses in der Revision und/oder Neuschöpfung von Gesetzen: Ihm komme demnach im politischen System Magnesias eine herausragende Rolle zu.<sup>10</sup> Dabei fehlt es besonders in der jüngeren Forschung nicht an Deutungen, die beide Forschungsstränge zu vermitteln suchen.<sup>11</sup>

Der vorliegende Beitrag stellt sich mit der Grundannahme, dass dem Nächtlichen Ausschuss eine staatstragende Funktion zukommt, zwar in die Tradition des politisch-historisch argumentierenden Forschungsstranges, berücksichtigt aber hinsichtlich der Auswahl der heranzuziehenden Textstellen und dem Fokus auf die Sprecherfiguren des Dialogs die Erkenntnisse des philosophisch argumentierenden Forschungsstranges. Der primäre Zweck des Nächtlichen Ausschusses, so die zentrale These dieses Beitrags, besteht darin, der Entstehung einer Stasis in Magnesia vorzubeugen.

Im zweiten Abschnitt des Beitrags werden unter Berücksichtigung des Gesprächsverlaufs der *Nomoi* zunächst die beiden Erwähnungen des Nächtlichen Ausschusses vor seiner eigentlichen Behandlung im zwölften Buch der *Nomoi* untersucht. Dabei wird sich zeigen, dass dem Nächtlichen Ausschuss über die Bekämpfung der atheistischen *Häresie* bei der Etablierung einer Orthodoxie – und Orthopraxie – die Sicherung der Verfassungstreue der Magneten obliegt.

Im dritten Abschnitt wird eine Neuinterpretation der Gedankenfiguren vorgenommen, über die der Nächtliche Ausschuss eingeführt wird. Dabei werden Verbindungen zwischen der Schilderung des

<sup>10</sup> Besonders Klosko greift in seinen Beiträgen die Ansätze E. Barkers auf. Vgl. Klosko 1986, 234-237; Klosko 1988, 84; Szlezák 1988, 100; Bobonich 2002, 407; Schöpsdau 2011, 580; Verlinsky 2016, 192-95; Flraig 2018, 299f.

<sup>11</sup> Sier 2008, 295 bestimmt das Wesen des Nächtlichen Ausschusses als „das, was den Staat sinngebend-orientierend auf Kurs hält“. Durch die Besetzung mit wichtigen Amtsträgern garantiere er, „dass die philosophische Theorie konstruktiv in die politische Praxis eingreift“. Zuckert 2009, 128-139 sieht die erste Aufgabe des Nächtlichen Ausschusses in der Bildung eines Pools von jungen Männern, die die Begründungen der Gesetze einsehen und sie später verteidigen, die zweite darin, die ‚Tugend‘ zu erkennen und in sich selbst zu verwirklichen. Siehe auch Perkams 2013, 238-245.

Nächtlichen Ausschusses im zwölften und den Gesetzen, Theorien und Institutionen der vorangegangenen Bücher der *Nomoi* aufgezeigt.

Hinweise auf die Funktion und den Zweck des Nächtlichen Ausschusses bieten auch die verstreuten Bemerkungen über Tagungszeit und -ort sowie die Zusammensetzung und Ausbildung des Gremiums. Ihnen wird im vierten Abschnitt nachgegangen werden. Anschließend wird im fünften Abschnitt untersucht werden, inwiefern die Figurenkonstellation und die Rahmenhandlung der *Nomoi* eine sicherheitspolitische Interpretation des Nächtlichen Ausschusses in besonderem Maße rechtfertigen.<sup>12</sup>

Im sechsten Abschnitt wird gezeigt werden, dass die Geißel Griechenlands in vorhellenistischer Zeit, die Stasis, und speziell ihr Auftreten im Athen des späten 5. Jahrhunderts v.Chr. derjenige Erfahrungshorizont ist, vor dem sowohl der athenische Fremde den Entwurf der *Nomoi* insgesamt und des Nächtlichen Ausschusses im Besonderen vorbringt als auch Platon seinen letzten und umfangreichsten Dialog verfasste.

## 2. Der Nächtliche Ausschuss außerhalb des zwölften Buchs der *Nomoi*

Kurt Sier hat richtig beobachtet, dass der Nächtliche Ausschuss kein *ad hoc* Einfall des Atheners ganz am Ende der Gesetzgebung für Magnesia ist, sondern vor seiner ersten namentlichen Erwähnung im zehnten bereits im ersten Buch des Dialogs, am Ende der Gliederung der *Nomoi*, berücksichtigt wird.<sup>13</sup> Durch den Athener von langer Hand geplant, fungiert der Nächtliche Ausschuss später als Schlussstein des

<sup>12</sup> Für den Ansatz, in den Figuren des Gesprächsführers der *Nomoi* und seiner Partner einen Schlüssel für die Interpretation der *Nomoi* im Allgemeinen und des Nächtlichen Ausschusses im Besonderen zu sehen, vgl. Bartels 2017, 197-202.

<sup>13</sup> Vgl. Sier 2008, 292f. zu Pl. Lg. 632c4-d1: κατιδόν δὲ ὁ θεῖς τοὺς νόμους ἄπασιν τούτοις φύλακας ἐπιστήσει, τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ιόντας, ὅπως πάντα ταῦτα συνδήσας ὁ νοῦς ἐπόμενα σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀποφήνη, ἀλλὰ μὴ πλούτῳ μηδὲ φύλαττιά. „Hat er dies alles erkannt, wird der Gesetzgeber über dies alles Wächter setzen, von denen die einen von Überlegung, die anderen von wahrer Meinung geleitet werden, damit die Vernunft dies alles zusammenbindet und als der Mäßigung und Gerechtigkeit dienlich erweist, nicht aber dem Reichtum oder der Ehrliebe.“

magnetischen Verfassungsganzen. Die namentliche Erwähnung des Gremiums lässt gleichwohl mehrere Bücher lang auf sich warten: Im zehnten Buch der *Nomoi* teilt der Fremde aus Athen die Häretiker, also diejenigen Bürger Magnesias, die eine von der in den *Nomoi* propagierten Theologie<sup>14</sup> abweichende Überzeugung vertreten, in drei Gruppen ein: 1. Die Atheisten. 2. Solche, die meinen, die Götter existierten zwar, kümmerten sich aber nicht um menschliche Belange. 3. Solche, die meinen, die Götter existierten und kümmerten sich zwar um menschliche Belange, seien aber durch Opfer bestechlich.

Sodann macht sich der Athener im Gespräch mit Kleinias (Megillos bleibt im Hintergrund) daran, jene drei Häresien nacheinander in Form begründender Gesetzesproömien mittels philosophischer Argumente zu widerlegen.<sup>15</sup> Auf die Proömien folgt das eigentliche Asebie-Gesetz (907d10-909d2), das die drei widerlegten Häresien unter Strafe stellt.<sup>16</sup> Zwei Charaktertypen von Menschen müssten hierbei unterschieden werden, so führt der Athener weiter aus, die jeweils einer der genannten Häresien verfallen könnten. Abhängig von dem jeweiligen Charaktertyp müssten unterschiedliche Strafen verhängt werden, wobei im Folgenden die konkrete Art der Häresie für das Strafmaß unerheblich bleibt. Der erste Charaktertyp umfasse Menschen, deren „ganzer Charakter von Natur aus dem Gerechten zugeneigt ist“ (τὸ παράπαν ἡθὸς φύσει προσγένηται δίκαιον, 908b5), der zweite Menschen, „die [...] in Bezug auf Gelüste und Leiden unbeherrscht sind und eine große Erinnerungskraft sowie einen scharfen Verstand besitzen“<sup>17</sup> (οἵς [...] ἀκράτειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν

<sup>14</sup> Platon ist der älteste griechische Autor, der das Wort *θεολογία* – allerdings nur ein einziges Mal – verwendet (R. 379a5f.). Im Kontext dieses Aufsatzes meint das Wort systematische und innerhalb Magnesias verbindliche Vorstellungen vom Wesen Gottes und seinem Wirken, insbesondere seine Beziehung zu den *Nomoi* über den *voō*, vgl. hierzu Bordt 2006, 43-54, 214f.

<sup>15</sup> Vgl. Pl. Lg. 10 885b4-907d9, dazu Dodds 1951, 219-223; Bordt 2006, 187-214.

<sup>16</sup> Dazu Saunders 1991, 305-309; Brunt 1993, 252f.; Nightingale 1993, 293.

<sup>17</sup> Wörtlich „diejenigen, die Unbeherrschtheiten in Lüsten und Leiden befallen, und denen starke Gedächtniskräfte sowie scharfe Auffassungsgaben zur Verfügung stehen“. Die Verwendung des Plurals bei Abstrakta ist im Griechischen genauso außergewöhnlich wie im Deutschen. Die annähernd gleiche Silbenzahl der Kola (15:16), die Homoioteuta auf -αι und gesuchte klangliche Parallelen *προσπέσωσι* - *παρῶσι* sind zum einen ein Indiz dafür, dass der Wortlaut der zitierte

προσπέσωσι, μνήματα τε ἴσχυραὶ καὶ μαθήσεις ὁξεῖαι παρῶσι, 908c2-4). Neben Sehern, Magiern, Veranstaltern privater Mysterien und Sophisten – die deshalb eine Gefahr darstellten, weil sie in Hinsicht auf Verständnis und Ausübung des Kultes in Konkurrenz zu den politisch verbindlichen Vorgaben der *Nomoi* traten – entstehe aus dem Verhalten der Häretiker der zweiten Gattung, so befürchtet der Athener, eine weitere Gruppe von Unruhestiftern: „Tyrannen, Demagogen und Strategen“ (γίγνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημητρόποι καὶ στρατηγοί, 908d5-6). Deren Aktivitäten sind offensichtlich auf die Herbeiführung einer Stasis und die Beseitigung der magnetischen Verfassung gerichtet. In den moralisch verworfenen und dabei intellektuell begabten Häretikern sieht der Athener eine so große Gefahr für den Fortbestand der erarbeiteten Verfassung, dass er für sie ausschließlich die Todesstrafe (908e1-2) oder die lebenslängliche Einkerkerung irgendwo in der Wildnis (908a5-7) in Betracht zieht. Der Athener hält die Umerziehung (und im Extremfall die Tötung) von Häretikern nicht um des Seelenheils der Delinquenten willen für geboten, sondern weil ihre unorthodoxen Ansichten den Zusammenhalt der magnetischen Gesellschaft gefährdeten, welcher auf dem Glauben an die göttliche Herkunft der politischen Institutionen und Gesetze gründe.<sup>18</sup> Dieser Glaube wird im Proömium des Asebiegesetzes rational begründet und für alle *vernünftig* denkenden Bürger verbindlich. Wiederholt tauchen Wörter aus dem Wortfeld Vernunft auf (νουθετήσεως, σωφρονιστήριον, ἐπὶ νουθετήσει, σωφρονεῖν, μετὰ τῶν σωφρόνων, 908e-909a).<sup>19</sup>

Ein Widerspruch besteht nun in der auf Gemeinsinn fußenden Methode, mit der derartige Unruhestifter ausgemacht werden sollen – nämlich, indem jeder Magnete, der bei den frevelhaften Werken und Worten jener Männer zugegen ist, eine Anzeige bei den Behörden macht (οἱ παρατυγχάνων ἀμονέτω σημαίνων πρὸς ἄρχοντας, 907d10) –

ten Passage auf Platon selbst und nicht auf den Herausgeber der *Nomoi*, Philipp von Opos, zurückzuführen ist. Zum anderen wird deutlich, wie groß der Athener die Gefahr für die Polis einschätzt, die von Häretikern ausgehe, wenn diese zusätzlich mit moralischen Schwächen behaftet sind.

<sup>18</sup> Hierin liegt nach Dodds 1951, 223f. der Unterschied zwischen der magnetischen Umerziehung und der mittelalterlichen Inquisition.

<sup>19</sup> Vgl. Brisson 2001, 164.

und in der Vorgehensweise der Häretiker, die in der Differenz zwischen Sagen und Meinen, zwischen Tun und Absicht, τὸ εἰρωνικόν (908e1-2), zusammengefasst wird.<sup>20</sup> Die Gefährlichkeit der Häretiker liege gerade in ihrer Fähigkeit zur Täuschung der Masse. Die Denunciation von Umtrieben wird jedem Bürger Magnesias zur moralischen Pflicht gemacht und gesellschaftlich mit Anerkennung belohnt.<sup>21</sup> Die bedeutenden Ehrungen, die der Athener den Denunzianten in Aussicht stellt, sind ein Zeichen dafür, dass er das aktive Eintreten für die Polisverfassung längst nicht bei jedem Magneten einfach voraussetzen kann.<sup>22</sup> Sein Grundmisstrauen in die Wirksamkeit der aufwendigen charakterlichen und dogmatischen Volkserziehung in Magnesia legt der Athener nicht ab.<sup>23</sup> Das individuell-moralische Gebot der Denunzierung bedarf der Unterstützung von institutioneller Seite, wenn die Abwehr von Umstürzen in Magnesia nicht dem Gutdünken beliebiger Individuen überlassen werden soll. Diese Aufgabe kommt dem Nächtlichen Ausschuss zu.

Von den drei Gefängnissen Magnesias befindet sich „das allgemeine, für die meisten [Übeltäter] am Marktplatz“, dasjenige, für die erste Gattung der moralisch integren Häretiker, genannt σωφρονιστήριον, bei dem Nächtlichen Ausschuss (περὶ τὸν νόκτωρ συλλεγομένων σύλλογον) und dasjenige für die zweite Gattung der charakterlich verwerflichen Häretiker mitten in der Wildnis (908a1-8). Die jeweilige Lage der drei Gefängnisse versinnbildlicht die Resozialisierungschancen ihrer Insassen: *Gewöhnliche* Kriminelle sind in der Nähe der Agora, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zentrums einer jeden griechischen Polis, untergebracht und dazu be-

<sup>20</sup> Vgl. Lausberg 2008, 446-450. Neben der von Lausberg (3a) behandelten „politisch-taktisch-dialektischen“ Verwendung der Ironie, beispielsweise der Forderung nach einer Leibwache, offiziell zum persönlichen Schutz, inoffiziell zum Aufbau einer Privatarmee wie bei Peisistratos, hat der Athener auch die Ironie als bewusstes Stilmittel z.B. in Form des auf konkrete politische Entscheidungsträger gemünzten Spotts der attischen Komödie im Blick.

<sup>21</sup> Vgl. Goldschmidt 1953, 355-362. Dem Sykophantentum wollte der Athener durch die Ächtung von falschen Denunzianten vorgeifeln.

<sup>22</sup> Für die Skepsis des Athener hinsichtlich des Urteilsvermögens der breiten Masse – auch und gerade seiner Idealstadt Magnesia, vgl. Pl. Lg. 627b; 689b; 690b.

<sup>23</sup> Vgl. Föllinger / Korn 2016, 346f.

stimmt, nach der Abbüßung ihrer Strafe wieder in die Gesellschaft eingegliedert zu werden. Die moralisch verwerflichen Häretiker werden wie Tiere in der „allerwildesten“ Gegend gehalten, dürfen nicht von Freien besucht werden und sollen nach ihrem Tod unbestattet aus dem Land geworfen werden (909a8-d2). Ihre Bestrafung erfolgt grundsätzlich auf Lebenszeit, eine Rückkehr in die Polisgemeinde ist damit ausgeschlossen. Zweck der Inhaftierung ist ausschließlich die Behütung der Magneten vor den umstürzlerischen Gedanken jener Männer.<sup>24</sup> Zwischen diesen beiden Orten liegt das *σωφρονιστήριον*, neben dem Nächtlichen Ausschuss, der wiederum auf der Akropolis angesiedelt ist, wie wir im zwölften Buch erfahren.<sup>25</sup> Die Akropolis gehört zwar einerseits zum Gebiet der Polis, ist aber andererseits kein Ort wirtschaftlicher Aktivität und alltäglichen gesellschaftlichen Umgangs, wie die Agora. Somit markiert dieser Topos die Mittelstellung, die charakterlich untadelige Häretiker zwischen einfachen Verbrechern und charakterlosen Häretikern einnehmen. Einerseits werden sie für fünf Jahre von der Polisgemeinde isoliert, niemand außer den Mitgliedern des Nächtlichen Ausschusses darf Umgang mit ihnen haben. Andererseits wird ihnen, Besserung vorausgesetzt, nach Verbüßung ihrer Haftstrafe im *σωφρονιστήριον* die Rückkehr in die Polisgemeinschaft in Aussicht gestellt.

Dem Namen nach bedeutet *σωφρονιστήριον* Besinnungsanstalt, d.h. eine *Justizvollzugsanstalt*, die darauf abzielt, dass ihre Insassen *σώφρονες* werden – besonnen oder besser *richtig im Kopf*.<sup>26</sup> Wie oben angeführt ist „die seelische Bewahrung“ (*τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ*, 909a4-5) der Insassen für die Polisgemeinschaft das Ziel ihres Aufenthaltes im *σωφρονιστήριον*. Harmlose Auslegungen dieser Institution als „Ort [...], an dem man zur Besinnung oder Vernunft kommen soll“<sup>27</sup> ver-

<sup>24</sup> Der Athener verzichtet aus religiösen Gründen darauf, den Namen des verwunschenen Ortes zu nennen, um keine böse Aura heraufzubeschwören: *τιμωρίας ἔχων ἐπονυμίαν φήμην τινά*, 908a6-7.

<sup>25</sup> Pl. Lg. 969c1-2.

<sup>26</sup> Vgl. Schöpsdau 2011, 450. Der Name der Institution ist ein Euphemismus, der den Zwangscharakter der in ihr geleisteten *Überzeugungsarbeit* beschönigt. Strauss 1975, 155 weist darauf hin, dass der Name an das *φρονιστήριον* in Ar. Nu. 94 erinnert, in dem Aristophanes Sokrates seinen Unterricht abhalten lässt.

<sup>27</sup> Vgl. Pl. Grg. 478d; Schöpsdau / Erler 2019, 683.

decken allerdings den Zwangscharakter dieser Institution, für die sich kein historisches Vergleichsbeispiel im vierten Jahrhundert v.Chr. finden lässt.<sup>28</sup> Verantwortlich für die fünf Jahre währende Indoktrination der Häftlinge ist der Nächtliche Ausschuss, in dem sich die Elite Magnesias versammelt, die sich (in Bezug auf die ständigen Mitglieder) durch einen gefestigten Gottesglauben und die korrekte Anwendung der *Nomoi* in ihren früheren oder aktuellen Ämtern auszeichnet.<sup>29</sup> Nur diese ideologisch geschulten Kader sollen Zugang zu den Insassen des *σωφρονιστήριον* haben, zur „Zurechtrückung des Verstandes“ (ἐπὶ νοθετήσει, 909a4) der Insassen. Da diesen jeglicher Kontakt mit Bürgern verboten ist, die keine Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses sind, und während ihrer fünfjährigen Haftzeit ein tiefgreifendes Umdenken erfolgen soll, ist anzunehmen, dass ihre erwähnten Indoktrinationen durch die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses täglich und zwar zur Tagungszeit des Gremiums vom Morgen grauen bis zum Sonnenaufgang stattfinden.<sup>30</sup> Nur in diesem Falle wäre die erwähnte räumliche Nähe zwischen dem *σωφρονιστήριον* und dem Tagungsort des Nächtlichen Ausschusses zweckmäßig. Der tägliche *Morgenappell* bewirkt zudem die gesellschaftliche Disziplinierung der Häretiker.<sup>31</sup>

Die Erwähnungen des Nächtlichen Ausschusses im zehnten Buch der *Nomoi* zeigen, dass die Institution keine losgelöste Hinzufügung darstellt, für die der Autor keinen anderen Platz als nach dem Ende der Gesetzesbehandlung gefunden hätte. Vielmehr hat der Athener die Notwendigkeit dieser Institution schon weit früher im

<sup>28</sup> Vgl. zum *σωφρονιστήριον* Saunders 1991, 309-312.

<sup>29</sup> Nach Zehnpfennig 2008, 283 hat in den *Nomoi* die Theologie den Zweck, der Masse „den Glauben an die Sinnhaftigkeit des Ganzen und die Bedeutung jedes einzelnen zu vermitteln.“

<sup>30</sup> Nach den Sitzungen des Nächtlichen Ausschusses mussten seine Mitglieder ihren sonstigen Amtspflichten (als Nomophylakes, Euthynen oder Bildungsaufseher) nachgehen. Zuckert 2009, 128f. bemerkt, dass die in Pl. Lg. 12 966c1-968b1 skizzierte theologische Ausbildung die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses gut auf diese Pflicht vorbereite.

<sup>31</sup> Görögemanns 1960, 7-17 macht im Rückgriff auf Pl. Lg. 7 811c-812a darauf aufmerksam, dass die Indoktrination mit den Gesetzen der Polis sowie den sie begründenden Proömien ein wichtiger Bestandteil der Erziehung aller Bürger Magnesias war.

Gespräch erkannt und vorausgesehen.<sup>32</sup> Der Glaube an Götter ist das Fundament, auf dem das Verfassungsgebäude der *Nomoi* errichtet ist. Gerät es durch Atheisten ins Wanken, muss die Institution eingreifen, der die Bewahrung des Entwurfs als Ganzem obliegt. Wenn mit Morrow dem Nächtlichen Ausschuss eine pädagogische Funktion zu attestieren ist, liegt diese nicht als Selbstzweck in “the higher education of its members”<sup>33</sup>, sondern in der Umerziehung von Dissidenten gemäß der in Magnesia vorherrschenden Orthodoxie.

### *3. Drei Moiren, ein Anker und der Kopf*

Am Ende des zweiten Drittels des zwölften und letzten Buches der *Nomoi* führt der Fremde aus Athen die Regelung der Bestattung in Magnesia als letztes einer Reihe von Einzelgesetzen auf, die die letzten zwei Bücher ausfüllen.<sup>34</sup> Entgegen der Lesererwartung leitet das Bestattungsgesetz nicht das Ende des Dialogs ein, sondern bietet dem Athener eine Gelegenheit, zum Nächtlichen Ausschuss überzuleiten, dem das letzte Drittel des zwölften Buches gewidmet ist.<sup>35</sup>

Der *voυοθεσία* fehle noch ein äußerst wichtiger Teil – die Bewahrung des Erreichten auf ewige Zeit sicherzustellen (*τῷ γεννθέντι σωτηρίαν ἐξευρόντα τελέως ἀεί*).<sup>36</sup> Offensichtlich ist dies der allgemeine Zweck des im Folgenden beschriebenen Nächtlichen Ausschusses.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Piérart 1973, 230; Benardete 2000, 344.

<sup>33</sup> Morrow 1960, 507.

<sup>34</sup> Pl. Lg. 12 958c-960b.

<sup>35</sup> Pl. Lg. 12 960b1-c1. Zu verdanken ist diese Beobachtung Benardete 2000, 340, der sie allerdings als “mere coincidence and a poetic flourish” bezeichnet. Vgl. Sier 2008, 293. Das Ende der Einzelgesetze fällt, wie weiter unten in diesem Abschnitt gezeigt werden wird, nicht zufällig mit den Bestimmungen zu den leiblichen Überresten nach dem Tod eines Menschen zusammen.

<sup>36</sup> Pl. Lg. 12 960b7. Brunt 1993, 249 hat erkannt, dass dem Gesetzgeber Magnesias die Bewahrung der Gesetze wichtiger war als ihre Innovation.

<sup>37</sup> Vgl. Sier 2008, 295. Dass den *Nomoi* selbst als paradigmatischem Schulbuch in Magnesia ein kanonischer d.h. prinzipiell unveränderlicher Status zukommt, hat Görgemanns 1960, 7-17 nachgewiesen. Eine Veränderung der Gesetze Magnesias ist höchstens in homöopathischen Dosen vorstellbar. Die Vermischung der eigenen guten mit ausländischen Sitten bezeichnet der Athener als „den größten Schaden“ (950a2-3). Auch im Passus bezüglich der Theoren, die zur Begut-

Der Leser weiß daraufhin aber zunächst genauso wenig wie die Gesprächspartner des Atheners, wie man sich den Nächtlichen Ausschuss konkret vorzustellen habe. In der Folge bedient sich der Athener, jeweils auf Nachfrage des Kleinias, dreier Gedankenfiguren, die einen Hinweis auf die Funktion und den Zweck jenes Gremiums in sich tragen. Die erste dreht sich um die drei Moiren, Lachesis, Klotho und Atropos: Τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθὸ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἀτροπὸν δὴ τρίτην σώτειραν τῶν λεχθέντων [...].<sup>38</sup> Die dritte der Moiren, Atropos, wird als „Bewahrerin des durchs Los Zugeteilten“ bezeichnet. Sie übernimmt die oben mit τῷ γεννηθέντι σωτηρίᾳ bestimmte Funktion des angedachten Gremiums, das im Folgenden mit dem schon vorher erwähnten Nächtlichen Ausschuss identifiziert wird und für welches sie metaphorisch steht.<sup>39</sup> Der Name der Göttin bedeutet Unveränderlichkeit<sup>40</sup> und leitet sich von dem Verb τρέπω – wenden, verändern – und einem α-privativum her. Der Nächtliche Ausschuss wird durch die Analogie zu Atropos auf eine göttliche Stufe gehoben, übersteigt also die rein menschliche Sphäre und ist Teil des *Aufstiegs zum Göttlichen*, der im gesamten Dialog verfolgt wird.<sup>41</sup> Der Name der ersten Moire, Lachesis, wird vom griechischen Wort für *etwas erlösen*, λαγχάνω, abgeleitet. In der *Politeia* steht die Göttin der Verteilung der Lebenslose vor.<sup>42</sup> Mit Bezug auf die Stadt Magnesia

achtung ausländischer Gesetze ausgesandt werden, steht deren Übernahme in Magnesia nicht zur Debatte, vielmehr geht es um die Benachrichtigung des Nächtlichen Ausschusses (951c7-952d4).

<sup>38</sup> Pl. Lg. 12 960c7-8: „Dass Lachesis die erste ist, Klotho die zweite und die dritte Atropos, die Bewahrerin des durch Los Zugeteilten [...].“ Vgl. zur textlichen Grundlage Schöpsdau 2011, 586. Vgl. Strauss 1975, 177.

<sup>39</sup> Der Schwachpunkt derjenigen Interpretationen, die die Aufgabe des Nächtlichen Ausschusses ausschließlich oder vornehmlich in der philosophischen Ausbildung ihrer Mitglieder sehen, besteht in der fehlenden Verbindung zwischen dieser Ausbildung und dem oben genannten Zweck des Gremiums, der in der σωτηρίᾳ der geplanten Stadt besteht. Zu den drei Moiren vgl. Pl. R. 617c. So lobt der Athener die Wichtigkeit der Benennungen (Plural!) aller drei Moiren (τὰ τῶν Μοιρῶν προστήματα, 960c5).

<sup>40</sup> Im Kontext der oben zitierten Passage scheint mir diese Deutung, dem Gedanken des Fremden aus Athen besser zu entsprechen als „Unabwendbarkeit“, vgl. Schöpsdau / Erler 2019, 693.

<sup>41</sup> Vgl. hierfür Abschnitt 5.1 dieser Arbeit.

<sup>42</sup> Vgl. Pl. R. 617d2-e7.

und ihre Verfassung (καὶ πόλει καὶ πολιτείᾳ) ist die Erwähnung der Göttin Lachesis im Zusammenhang mit der Verteilung der Landlose an die neuen Siedler im fünften Buch der *Nomoi* (736c5-745b2) verknüpft. In der zweitbesten Verfassung (nachdem die beste Verfassung, in der alles Eigentum allen gemein ist, beiseitegelassen wurde), soll ein jeder Bürger eines von 5040 Landstücken erlossen (τὸν λαχόντα), dieses wie ein Gemeingut der ganzen Polis betrachten und sich um es „noch mehr achten und pflegen als Kinder ihre Mutter“ (θεραπεύειν αὐτὴν δεῖ μειζόνως ἢ μητέρα παῖδας), ja dieses Land sogar als Gottheit ansehen.<sup>43</sup>

Das erlöste Land sei mit gottgemäßer Ehrfurcht zu behandeln. Die Zahl der Landlose in Magnesia soll nach dem Willen des Athener, wie es einem Gott gemäß ist, unbedingt auf ewig gleich bleiben ([...] ποριζέτω μηχανὴν ὅτι μάλιστα ὅπως αἱ πεντακισχίλιαι καὶ τετταράκοντα οἰκήσεις ἀεὶ μόνον ἔσονται. 740d3-5).<sup>44</sup> Auf der Bildebene besitzt die Moire Atropos den Auftrag, die Unveränderlichkeit des Werks der Lachesis sicherzustellen; sie ist die Bewahrerin des Verlosten (σώτειραν τῶν ληχθέντων)<sup>45</sup>. Auf der Sachebene weist der Athener dem Nächtlichen Ausschuss den Auftrag zu, eine Veränderung hinsichtlich Zahl und Größe jener 5040 im fünften Buch der *Nomoi* verteilten Landlose der χώρα Magnesias (z.B. gegenüber der ausreiseunwilligen Überschussbevölkerung oder ehrgeizigen Magneten) zu verhindern.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Pl. Lg. 740a2-b1: „Man soll aber die Verteilung wenigstens in folgender Gesinnung vornehmen: Wer einen solchen Anteil durch Los erhält, der soll ihn als Gemeingut der ganzen Stadt ansehen, und da die Erde seiner Vaterstadt gehört, soll er sie noch mehr achten und pflegen als Kinder ihre Mutter, da sie überdies als eine Göttin Herrin über uns Sterbliche ist; und die gleichen Gesinnungen soll man auch gegenüber den einheimischen Göttern und Dämonen hegen.“

<sup>44</sup> Vgl. den oben zitierten Auftrag des Nächtlichen Ausschusses: ἀλλὰ τῷ γεννηθέντι σωτηρίᾳν ἔξενρόντα τελέως ἀεὶ, 960b7.

<sup>45</sup> Pl. Lg. 960c8. Die Konjektur ληχθέντων (von λαγχάνω) von Bekker berücksichtigte die Landverlosung in Magnesia. Aber auch die zunächst simplifizierend wirkende Überlieferung der Manuskripte λεχθέντων (von λέγω) ergibt einen guten Sinn, insofern sie auf die Bewahrung des Verfassungsganzen Magnesias abzielt, das im Dialog der vorangegangenen Bücher entwickelt wurde.

<sup>46</sup> Die Einführung der Landlose dürfte auf den Kreter Kleinias und den Spartaner Megillos weniger radikal gewirkt haben als auf athenische Leser der *Nomoi*, de-

Die Landverlosung in Magnesia zielt darauf ab, eine relative ökonomische Gleichheit zwischen den einzelnen Oikoi der Polisgemeinschaft herzustellen.<sup>47</sup> Extreme Ungleichheit des Besitzes und die damit einhergehende Habgier der ärmeren Bevölkerungsteile, seien dem Athener zufolge nämlich die häufigsten Ursachen für innere Unruhen in griechischen Städten.<sup>48</sup> Trotz systematischer gesetzlicher Vorsichtsmaßnahmen sieht der Athener in der ökonomischen Ungleichheit ein Unruhepotential für die zu gründende Kolonie. Ein weiterer Bereich, der sich, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, großenteils aber nicht völlig kontrollieren lässt, und deshalb potentielle Aufrührer anziehen könnte, ist derjenige der theologischen Überzeugungen. Den dritten und letzten Entstehungskontext einer Stasis in Magnesia verortet der Athener auf der Ebene außerehelicher sexueller Beziehungen, insbesondere gleichgeschlechtlicher Natur. Deren gänzliche Unterdrückung sei für die magnetischen Magistrate schwer durchzusetzen.<sup>49</sup>

Die zweite Göttin, Klotho, ist eine Metapher für die aus dem Faden des bisherigen Gesprächs der Dialogpartner in den Büchern sechs bis zwölf gesponnenen Einzelgesetze, deren *Unveränderlichkeit* ebenfalls in den Händen der Atropos, also des Nächtlichen Ausschusses liegen soll. So wird auch der schwierig zu übersetzende Zusatz ἀπηκασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῷ πυρὶ τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δύναμιν verständlich.<sup>50</sup> Erst der Nächtliche Ausschuss verleiht den Gesetzen der *Nomoi*, wörtlich „dem Gesponnenen“ (die

nen ein solches System aus der politischen Praxis ihrer Heimatstadt nur von den Kleruchien her bekannt war.

<sup>47</sup> Vgl. Pl. Lg. 856b1-e3; Zuckert 2009, 92-95.

<sup>48</sup> Pl. Lg. 728e-729a; 735e-736d, dazu Brunt 1993, 260-262. Die Sensibilität für die ökonomischen Ursachen von Staseis war kennzeichnend für den intellektuellen Diskurs des vierten vorchristlichen Jahrhunderts in Athen, insbesondere für Platon, Isokrates und Aristoteles, vgl. Bertelli 1996, 29-32.

<sup>49</sup> Pl. Lg. 838e-842a, vgl. Zuckert 2009, 110-113.

<sup>50</sup> Pl. Lg. 960c9-d1: Schleiermacher in Hülser 1991 übersetzt: „ihr [der Atropos] Werk der Knäuel des Gespinstes ist, welcher (erst) die unwandelbare Festigkeit desselben hervorbringt.“ Schöpsdau / Erler 2019 übersetzen unter Verwendung von Asts Konjektur ἀπεργαζομένη: „,[Atropos], die einer Frau gleicht, die auf der Spindel die unwandelbare Stärke des Gesponnenen hervorbringt.“ Schöpsdau 2011, 586-588.

einige Verwendung des Verbs κλώθω im Werk Platons, mit klarem Bezug zur gleichnamigen Göttin) die erwünschte Beständigkeit.<sup>51</sup> Diese δύναμις der gesponnenen Wolle ist, um auf der Bildebene zu bleiben, nötig, damit aus ihr Kleidung produziert werden kann, d.h. auf der Sachebene, damit aus den erdachten Gesetzen und Institutionen eine real existierende Verfassung geschaffen werden kann.

Auf die Metapher von den drei Moiren folgt die eigentliche Einführung des Nächtlichen Ausschusses. Der Fremde aus Athen vergleicht den Nächtlichen Ausschuss mit einem Anker der gesamten Stadt:

Τούτου δὴ πέρι τοῦ συλλόγου πάλιν ἀναλαβόν λέγομ' ἀν τὸ τοιόνδε. φημί, εἴ τις τοῦτον βάλοιτο οἷον ἄγκυραν πάσης τῆς πόλεως, πάντα ἔχουσαν τὰ πρόσφορα ἔαυτῇ, σύζειν ἀν σύμπαντα ἡ βουλόμεθα.<sup>52</sup>

Der Ankervergleich zeigt einerseits die konservative Ausrichtung des Nächtlichen Ausschusses an. Er ist damit betraut, den *status quo* in Magnesia, d.h. die in den *Nomoi* festgelegten Institutionen und Gesetze, zu bewahren.<sup>53</sup> Interpretationsansätze, die auf der Annahme beruhen, der Nächtliche Ausschuss würde die Verfassung Magnesias außer Kraft setzen, sind mit dem Ankervergleich unvereinbar. Wie der Anker eines Schiffes zwar immer funktionsbereit sein muss, aber nur ausgeworfen wird, wenn das Schiff Halt benötigt, so muss auch der Nächtliche Ausschuss zwar immer wachsam sein, tritt aber nur dann in den Vordergrund, wenn die Polis Magnesia Halt benötigt.<sup>54</sup> Dabei, so macht die erste Person Plural βουλόμεθα unmissverständlich klar,

<sup>51</sup> Dass die Stabilität der magnetischen Verfassung ein dringendes Anliegen des athenischen Fremden war und er zu diesem Zweck Gesetzesänderungen beträchtliche Hürden in den Weg stellte, unterstreicht Klosko 1986, 232f.

<sup>52</sup> Pl. Lg. 961c3-6: „Auf diese Versammlung komme ich nun wieder zurück und möchte Folgendes sagen: Ich behaupte, wenn jemand diese gleichsam wie einen Anker der ganzen Stadt auswerfen würde, so könnte dieser, sofern er über alles für ihn förderliche Zubehör verfügt, alles vor dem Untergang bewahren, was wir nur wollen.“ Für den Ankervergleich bei Platon vgl. auch Ti. 73d5.

<sup>53</sup> Vgl. Brisson 2001, 172.

<sup>54</sup> Zudem hält der Anker, wie Sier 2008, 296 und Anm. 25 erkannt hat, einerseits eine Verbindung zum Schiff, befindet sich aber – allerdings ausschließlich in ausgeworfenem Zustand, wie den Ausführungen Siers hinzuzufügen ist – außerhalb des Mutterschiffes, d.h. der Ordnung der *Nomoi*.

ist der Nächtliche Ausschuss nicht etwa den Bürgern oder einer anderen Institution Magnesias verpflichtet. Er erfüllt den Wunsch der Nomotheten Magnesias, des Atheners, Kleinias' und Megillos' nach der Dauerhaftigkeit ihres Entwurfs. Der *Anker* hebt die Verfassung Magnesias von den „gesetzlichen Bestimmungen“ der historischen Poleis Griechenlands ab, die, nach dem Ausdruck des Atheners „umherirren“ (ὅτι θαυμαστὸν οὐδὲν πλανᾶσθαι τὰ τῶν πόλεων νόμιμα).<sup>55</sup> De- ren Unheil bestehe darin, dass verschiedene Gruppierungen um die Macht rängen und, sobald sie sie erlangt hätten, sie schamlos sowohl zu ihrem eigenen Vorteil innerhalb der Polis als auch zur Knechtung anderer Poleis ausnutzten (962d7-e9). Der Nächtliche Ausschuss be- schere Magnesia, so meint der Athener, eine Absicherung gegen die von Partikularinteressen bestimmten Parteienkämpfe der historischen Poleis. Der Ankervergleich gibt den Dialogpartnern zu verstehen, dass die im Nächtlichen Ausschuss diskutierten Inhalte auf keine wie auch immer geartete Fortentwicklung zielen. Nach einer Eingewöh- nungsphase von zehn Jahren ab der Gründung der Kolonie, sollen die Gesetze nur durch Zustimmung aller Amtsträger, der Bürger und der Orakel verändert werden dürfen.<sup>56</sup> Dem Athener ist nicht an einer selbständigen Fortentwicklung des im Dialog Erreichten, sondern an der Internalisierung der aufgestellten Gesetze und ihrer Begründun- gen durch die Magneten gelegen.

Eine dritte Metapher gebraucht der Fremde aus Athen im Zu- sammenhang mit dem Nächtlichen Ausschuss (Pl. Lg. 961d1-3): Seele und Kopf (ψυχὴ καὶ κεφαλὴ) eines jeden Lebewesens seien größtenteils und natürlicherweise (τό γε μέγιστον, πεφύκατον) sein Erhalter (σωτῆρ). Das Wort *σωτῆρ* weist auf den zuvor (960b8) definierten Zweck des Nächtlichen Ausschusses, die *σωτηρία* der hervorgebrachten Verfas- sung Magnesias, zurück. Der Seele ordnet der Athener die Vernunft (νοῦς), dem Kopf Sehsinn und Gehör zu (ὄψις καὶ ἀκοή, 961d7-8). Wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, entsprechen dem *νοῦς* die älteren Mitglieder, die *qua* Amt dem Nächtlichen Ausschuss beiwoh-

<sup>55</sup> Ganz bewusst verweigert der Athener den Bestimmungen der anderen Poleis die Bezeichnung als *vópoi*, da ihnen der Bezug auf das Göttliche fehle.

<sup>56</sup> Vgl. Pl. Lg. 772a6-d; 797a7-d5 und Klosko 1988, 87. Anders Bobonich 2002, 396.

nen, dem Sehsinn und Gehör die jungen Kandidaten, die dem Gremium Augen und Ohren sein sollen (964e1-965a4).<sup>57</sup> Beide Gruppen nehmen zusammen das Ziel der magnetischen Verfassung, das in 963a1-4 als die ἀρετή bestimmt wird, ins Auge. Gesetzesgehorsam, so der Athener weiter, sei für die Seele, was Gesundheit für den Körper ist.

Die letzten Einzelgesetze, die vor den Ausführungen zum Nächtlichen Ausschuss vorgestellt werden, regeln die Bestattung in Magnesia. Auf die Maßnahmen, die sich an das körperliche Ende eines Magneten anschließen, folgt die institutionelle Maßnahme, die der Athener für den Fall vorsieht, dass die Verfassung Magnesias in ihrer Existenz bedroht ist. Eine metaphorische Entsprechung zwischen den aufeinanderfolgenden Passagen zu den Bestattungsriten und dem Nächtlichen Ausschuss ist evident.<sup>58</sup> Der Athener gibt Kleinias und Megillos sowohl auf rein textueller, sodann auf metaphysischer Ebene zu verstehen, was hinter den Gesetzen, hinter den *Nomoi* liegt.<sup>59</sup>

Explizit gemacht wird diese Entsprechung durch die Kopf-und-Körper-Allegorie, der sich der analoge Schiffsvergleich anschließt (961e1-5). Beide heben auf die organische Verbindung der theologisch geschulten und im Nächtlichen Ausschuss gebündelten Elite mit der Bürgergemeinschaft Magnesias ab. Der Nächtliche Ausschuss und die Masse der Magneten haben dasselbe Ziel, sie unterscheiden sich lediglich in ihrem Beitrag zu seiner Erreichung.<sup>60</sup> Eine vom *dritten*

<sup>57</sup> Zugleich wird der νοῦς im zehnten Buch der *Nomoi* mit Gott identifiziert, vgl. Bordt 2006, 214f.

<sup>58</sup> Im Gegensatz zum individuellen Leib muss und soll der Gesetzesgehorsam der Polisgemeinschaft Magnesia nicht vergehen. Die Institution, die das Weiterleben des Gesetzesgehorsams garantiert, ist der Nächtliche Ausschuss.

<sup>59</sup> Vgl. Benardete 2000, 345, dessen Verweise auf den *Phaidros* und *Sophistes* jedoch nicht zwingend sind.

<sup>60</sup> Auf den Umstand, dass die *bürgerliche* und Elementarbildung in den *Nomoi* einen so viel breiteren Raum, nämlich das ganze 7. Buch, einnehmen als die nur am Ende des zwölften Buches angeschnittene Elitenbildung verweist schon Jaeger 1947, 290. 324-341. Auf die paradigmatische Funktion der *Nomoi* als Schullektüre in Magnesia hat Görgemanns 1960, 7-17 hingewiesen. Der Einwand, den Zuckert 2009, 106f. vorbringt, die Kanonisierung der *Nomoi* bewirke eine Zweitteilung der magnetischen Bürgerschaft in eine kleine Gruppe von Wächtern, die die Begründung der Gesetze nachvollziehen kann, und in eine große Gruppe

Stand isolierte Philosophenkaste wie in der *Politeia* hat der Athener bei seinem Entwurf nicht vor Augen.<sup>61</sup> Nach Kurt Sier „wäre im Idealstaat die Grenze zwischen den Einzelsubjekten weitgehend verwischt und das Individuell-Verschiedene in der Identifikation mit der Gemeinschaft gewissermaßen überblendet“.<sup>62</sup> Die Körperallegorie macht einerseits deutlich, dass der Nächtliche Ausschuss *per se* nur in Verbindung mit den anderen Gliedern des Staatskörpers, nicht losgelöst von ihnen lebensfähig ist. Andererseits liegt, wie der Zweck des Kopfes nicht in der Verbesserung der geistigen Fähigkeiten besteht, der Zweck des Nächtlichen Ausschusses nicht in seiner Selbstvervollkommenung (durch philosophische Bildung), sondern in der Erhaltung des Körpers durch die Ausgabe rationaler Befehle an seine übrigen Glieder.<sup>63</sup>

#### 4. Tagungszeit und -ort sowie die Zusammensetzung und Ausbildung des Nächtlichen Ausschusses

##### 4.1. Tagungszeit

Schon die Bezeichnung νυκτεριώδης σύλλογος wirft die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Tagungszeit dieses Gremium und seiner Funktion auf. Anders als der Name vermuten lässt, setzt der Athener die Tagungszeit des Gremiums nicht in der tiefen Nacht,

von Befehlsempfängern, ist in dieser Schärfe zurückzuweisen. Gerade die breit ausgeführten Proömien sowie die Ansprache an die Siedler zeigen, dass der Athener auf das Verständnis der Gesetze durch eine breite Masse der magnetischen Bürger abzielt.

<sup>61</sup> Die Überlegungen des Atheners zur organischen Einheit zwischen Volk und Elite in Magnesia können als letzter Reflex des historischen Platon gewertet werden, der trotz seiner Kritik an der athenischen Gesellschaft stärker in ihr verwurzelt blieb als seine Nachfolger und gerade von ihren Widersprüchen Denkanstöße bezog, vgl. Dodds 1951, 192.

<sup>62</sup> Vgl. Sier 2008, 286.

<sup>63</sup> Vgl. Bertrand 1999, 211; Gruenais / Bertrand 1984, 45-57 und die Parallele in Pl. Ti. 69d-73b. Im Chrm. 155e bietet Sokrates dem Charmides ein Heilmittel (nämlich die Philosophie) für seine Kopfschmerzen an, vgl. Szlezák 1988, 100f.

sondern täglich „vom Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang“ fest.<sup>64</sup> Als Argument führt er die größtmögliche Freiheit jedes Mitglieds von privaten und öffentlichen Geschäften zu jener Tageszeit an.<sup>65</sup> Die nächtlichen Sitzungen sollen zur Entwicklung eines Corpsgeistes unter den Mitgliedern dieser Institution beitragen. Den auserlesenen Teilnehmern, wohl zwischen 50 und 100 an der Zahl,<sup>66</sup> wird mehr abverlangt als der großen Masse der Bürger Magnesias. Zusätzlich zu ihren sonstigen Amtspflichten müssen sie die ersten Stunden des Tages für den Nächtlichen Ausschuss opfern.

Die Schweigepflicht über ein Urteil hinsichtlich der Eignung eines neuen Kandidaten, macht die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses zu Geheimnisträgern. Der Athener umgibt dieses Gremium, wie sich Marcel Piérart ausdrückt, mit einer « *aura de mystère* ».<sup>67</sup> Während der Athener die Aufgaben und Zusammensetzung vieler anderer Institutionen Magnesias klar bestimmt, werden weder Kleinias und Megillos noch der Leser umfassend über alle Einzelheiten des Nächtlichen Ausschusses unterrichtet, besonders die Ausbildung der Mitglieder und die eigentliche Tätigkeit des Gremiums werden nur angedeutet (968c3-5; e8-969a1). Die Tagungszeit im Halbdunkel zwischen der Morgendämmerung und dem Sonnenaufgang versinnbildlicht, wie unbestimmt das Bild ist, das sich sowohl Kleinias und Megillos als auch der Leser auf Basis der Ausführungen des Atheners von dieser Institution machen können.<sup>68</sup> An keiner anderen Stelle der *Nomoi* wirkt der Wissensvorsprung des Atheners gegenüber dem Leser wie auch gegenüber seinen beiden Gesprächspartnern größer als am Ende des zwölften Buches.

<sup>64</sup> Pl. Lg. 12 951d6-7: [...] ἐκάστης μὲν ἡμέρας συλλεγόμενος ἐξ ἀνάγκης ἀπ' ὅρθου μέχριπερ ἀν ἥλιος ἀνάσχῃ [...].

<sup>65</sup> Pl. Lg. 12 961b6-8: [...] δεῖν δὲ ὅρθιον εἶναι τὸν σύλλογον, ἥντικ' ἀν τῶν ἄλλων πράξεων ιδίων τε καὶ κοινῶν καὶ μάλιστ' ἡ τις σχολὴ παντί. „[...] in der Morgendämmerung soll der Ausschuss tagen, wenn jeder am ehesten von den übrigen privaten und öffentlichen Geschäften frei ist.“

<sup>66</sup> So die Schätzung von Klosko 1986, 236.

<sup>67</sup> Piérart 1973, 211. Diese Einschätzung liegt wohl näher an dem Eindruck, den die Schilderung des Atheners auf Kleinias und Megillos macht als die « connotation négative et sinistre » die Brisson 2001, 162f. mit der Tagungszeit des Gremiums in Verbindung bringt.

<sup>68</sup> Vgl. Nightingale 1993, 296-300.

Zu einer Zeit, während die übrigen Bürger ruhen und die Polis anfällig für Umsturzversuche ist, wachen die angesehensten Magistrate und auserwählten Jünglinge Magnesias über die Bewahrung der Gesetze.<sup>69</sup> Darüber hinaus kommt dem Tagungszeitpunkt des Nächtlichen Ausschusses eine religiöse Bedeutung zu. Die ausgezeichneten Euthynen unbestimmter Anzahl, die an dem Nächtlichen Ausschuss teilnehmen, sind zugleich Priester des Apollon und des Helios und wurden im gemeinsamen Heiligtum dieser Götter gewählt (947a).<sup>70</sup> Dem magnetischen Staatskult des Apollon-Helios misst E.R. Dodds eine herausragende politische Funktion zu, insofern er die intellektuellen Verehrer Apollons und die Anhänger des althergebrachten Sonnenkults in einer Kultgemeinschaft der beiden Götter zusammenführt.<sup>71</sup> Der *Anker* der Polis begrüßt den wichtigsten Gott der Polis, während er Häretiker von der Existenz, Fürsorge und Unbestechlichkeit der Götter überzeugt.<sup>72</sup> Täglich, nachdem die Ausschussmitglieder im *σωφρονιστήριον* inhaftierte Häretiker zum vorgeschriebenen Glauben Magnesias *erzogen* haben, beendet der Aufgang der Sonne ihre Arbeit und stellt den Mitgliedern des Nächtlichen Ausschusses das Fundament der Verfassung vor Augen, zu deren Bewahrung sie auserlesen wurden: Gott.

#### 4.2. Tagungsort

Zum Tagungsort des Nächtlichen Ausschusses werden zwei Angaben gemacht. Ganz in seiner Nähe befindet sich die *σωφρονιστήριον* genannte Umerziehungsanstalt (ἐνὸς δὲ περὶ τὸν νύκτωρ συλλεγομένων

<sup>69</sup> Den Zusammenhang zwischen der nächtlichen Tagungszeit des Gremiums und seiner Wächterfunktion gegenüber den Gesetzen verdeutlicht auch die von Vancamp 1993, 81-83 angeführte textliche Parallele zur Beschreibung des athenischen Areopags in A. Eu. 704-706. Der Athener greift also konzeptuell auf Institutionen seiner Heimatstadt zurück, gestaltet sie aber in den *Nomoi* anders aus.

<sup>70</sup> Vgl. Brisson 2001, 167-169; Schöpsdau 2011, 577f. Ob eine Verbindung zwischen der Tagungszeit des Nächtlichen Ausschusses, der Auslese ihrer Mitglieder und dem griechischen Brauch besteht, den Heroen in der Nacht zu opfern, sei dahingestellt, vgl. Davidson 2007, 206.

<sup>71</sup> Vgl. Dodds 1951, 22.

<sup>72</sup> Zum letzten Punkt vgl. Abschnitt 3 dieses Beitrags.

σύλλογον, σωφρονιστήριον ἐπονομαζόμενον, 908a3-5).<sup>73</sup> Außerdem wird gesagt, die Ausschussmitglieder tagten auf der Akropolis Magnesias und würden dort weitergebildet (*παιδευθέντες τε ἐν ἀκροπόλει τῆς χώρας κατοικήσαντες*, 969c1-2). An dieser Stelle ist es wichtig, auf die standardmäßige Bezeichnung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses als φύλακες hinzuweisen (964d5. d8; 966b5. d1; 968a7; 969c2).<sup>74</sup>

Das Gremium trifft sich auf der Akropolis von Magnesia, der Zitadelle, von der aus die Stadt militärisch kontrolliert und im Notfall von einer kleinen Besatzung gegen eine revoltierende Übermacht gehalten werden kann. Topographisch ist der Nächtliche Ausschuss also an einem exponierten Punkt der Stadt Magnesia angesiedelt, wie der Kopf in der angeführten Körpermetapher an der Spitze des Leibs steht.<sup>75</sup> Außerdem symbolisiert der geographische Höhenunterschied zwischen Akropolis und Agora ein gewisses Gefälle in wissenschaftlicher und charakterlicher Hinsicht zwischen den Mitgliedern des Nächtlichen Ausschusses und der breiten Masse der Magneten.<sup>76</sup> Bestünde die Aufgabe des Nächtlichen Ausschusses lediglich in der Anpassung des fixen Regelwerks der *Nomoi* an die Anforderungen des Lebens, wie Barbara Zehnpfennig meint, wäre die örtliche und zeitliche Abschottung des Gremiums von der Polisgemeinde, das der Athener vorschreibt, nicht notwendig.<sup>77</sup>

#### 4.3. Zusammensetzung

Die Zusammensetzung des Nächtlichen Ausschusses ist, einschließlich der Differenzen zwischen den beiden relevanten Stellen 951d5-e5 und 961a1-b6, übersichtlich von Klaus Schöpsdau sowie Matthias Perkams herausgearbeitet worden und soll deshalb an dieser Stelle

<sup>73</sup> Ganz eindeutig geht aus dem zitierten Abschnitt hervor, dass der Nächtliche Ausschuss nicht im *σωφρονιστήριον* tagte, sonst müsste statt *περί* + Akkusativ *ἐν* + Dativ stehen. Falsch Brisson 2001, 163. Vgl. LSJ s.v. *περί* C I.

<sup>74</sup> Vgl. Lewis 1998, 15.

<sup>75</sup> Vgl. Schöpsdau 2011, 606, der anmerkt, dass in Ti. 70a6 der Kopf ebenfalls mit der Akropolis gleichgesetzt wird, von dem die Befehle an die niederer Seelen- teile ausgehen.

<sup>76</sup> Vgl. Föllinger 2018, 134f. und Sier 2008, 296f.

<sup>77</sup> So Zehnpfennig 2008, 280f.

nicht *en detail* wiederholt werden.<sup>78</sup> Beide Passagen stimmen darin überein, dass dem Nächtlichen Ausschuss die zehn ältesten Nomophylakes, der amtierende Aufseher über die Erziehung sowie seine Vorgänger, die besonders geehrten Bürger bzw. Priester, v.a. die Euthynen, und die nach ihrer Heimkehr belobigten Theoren als ständige Mitglieder angehören sollen. Dem Nächtlichen Ausschuss wird für ein (zur Hälfte) von Fachmännern besetztes Gremium eine in der griechischen Welt beachtliche politische Bedeutung zugemessen.<sup>79</sup> Jedes dieser Mitglieder soll zudem einen Kandidaten zwischen 30 und 40 Jahren in den Nächtlichen Ausschuss einführen und zur Aufnahme vorschlagen, über die das Gremium gemeinsam entscheidet.

Die Besetzung und Tagung des Nächtlichen Ausschusses wird von dem Athener auf eine Weise eingerichtet, die sich von dem Prozedere in der attischen Demokratie radikal unterscheidet.<sup>80</sup>

Der Nächtliche Ausschuss ist der Knotenpunkt, in dem Informationen zu den wichtigsten Teilbereichen der Polis zusammentreffen.<sup>81</sup> Die zehn ältesten Nomophylakes haben einen Überblick über die familiären (6 784a-d; 11 930d-e) und wirtschaftlichen (9 877c-878a; 6 745d-e; 11 920a-b; 8 847c) Verhältnisse der Bürger Magnesias.<sup>82</sup> Die

<sup>78</sup> Vgl. Schöpsdau 2011, 576-579; Perkams 2013, 238f.

<sup>79</sup> Vgl. Morrow 1960, 511; Bertrand 2001, 940-943. Die (bis auf den Fall der *Stasis*) unausgesetzte Gültigkeit der Gesetze und Befugnisse der übrigen Institutionen verhüten jedoch, dass die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses als „freischaltende Herren des Staats“ betrachtet werden können, vgl. Müller 1951, 169.

<sup>80</sup> Vgl. Brunt 1993, 258f.

<sup>81</sup> Die im Folgenden angegebene Zusammensetzung stellt einen Querschnitt der Passagen 951d-e und 961a dar, die sich leicht voneinander unterscheiden (etwa im Hinblick auf die Theoren bzw. auf die Euthynen/Priester, die dem Nächtlichen Ausschuss beiwohnen sollen). Obgleich inhaltlich kaum relevant, sind die Unterschiede in zwei textuell benachbarten Passagen ein Indiz dafür, dass den *Nomoi* die endgültige Redaktion von Platons Hand fehlt.

<sup>82</sup> Die Aufgabe der Nomophylakes besteht eher in der Bewahrung des *vóuoς* als der *Nomoi*. Sie stellen die Anwendung der Gesetze im alltäglichen Miteinander der Magneten sicher. Ihnen kommt keine von anderen Institutionen unabhängige Disziplinarfunktion zu. Vgl. Morrow 1960, 196-198; Perkams 2013, 233-236. Dass die richtige Anwendung der Gesetze in der alltäglichen Praxis und die Unterbindung verfassungsfeindlicher Umtriebe im Denken des Atheners in

meistgeehrten Euthynen sind bestens über die gegenwärtigen Amtsträger Magnesias informiert (12 946c-d). Der Aufseher über die Erziehung überwacht den Unterricht und die pädagogischen Fortschritte der magnetischen Jugend (7 811d-816c). Die für würdig befundenen Theoren tragen Informationen über ausländische Staaten (12 952b) bei. Der Nächtliche Ausschuss besitzt also als einzige Institution den Überblick über alle privaten, politischen und auswärtigen Verhältnisse Magnesias.

Die Regelung, dass jedes reguläre Ratsmitglied einen *Ziehsohn* mit in die Versammlung bringen und als potentielles neues Mitglied vorschlagen soll, hat zur Folge, dass das Gremium ca. zu einer Hälfte mit Greisen und zur anderen Hälfte mit wehrfähigen Männern mittleren Alters (zwischen dreißig und vierzig Jahren) besetzt ist.<sup>83</sup> Im Falle von Unruhen wäre die Institution demnach sowohl zur einsichtsvollen Überlegung als auch zu militärischen Sicherungsmaßnahmen fähig. Wichtig ist, dass zur Berufung in den Nächtlichen Ausschuss keine philosophische Vorbildung vonnöten ist, sondern Amt, Alter (bei den Nomophylakes und den ehemaligen Bildungsaufsehern), Ehrungen (bei den Euthynen und Theoren) sowie die φύσις (bei den jungen Kandidaten, 961b2) maßgeblich sind.<sup>84</sup> Die jungen Kandidaten werden als „Augen und Ohren“ des Nächtlichen Ausschusses angesehen (964e1-965a4). Diese Metapher verweist nicht abstrakt auf die platonische Erkenntnistheorie, sondern konkret auf die Aufgabe der Informationsbeschaffung, die den jüngeren Mitgliedern des Nächt-

einem engen Zusammenhang stehen, zeigt die relativ hohe Zahl von zehn Nomophylakes, die im Nächtlichen Ausschuss ständige Mitglieder sind.

<sup>83</sup> Die Altersgrenzen, die der Athener in Bezug auf die Kandidaten aufstellt, sind nicht klar bestimmt. Beispielsweise ist nicht gesagt, dass ein Kandidat sofort mit seinem 40. Geburtstag aus der Versammlung ausscheidet, sondern nur davor aufgenommen werden muss. Ob ein älteres Mitglied mehrere Kandidaten hintereinander vorstellen kann, ist fraglich. In Anbetracht des weit fortgeschrittenen Alters der ständigen Mitglieder, scheint es aber unwahrscheinlich, dass ein solches das Ausscheiden vieler seiner Kandidaten erlebt, sodass man sagen könnte „a significant number of Magnesians“ habe von der Teilhabe am Nächtlichen Ausschuss profitiert, wie Bobonich 2002, 394 meint.

<sup>84</sup> Vgl. Klosko 1986, 237.

lichen Ausschusses zukommt.<sup>85</sup> Die Kandidaten fungieren als polis-interne Spione und Zuträger von Nachrichten über geplante subversive Aktionen.<sup>86</sup> Mithilfe der von ihnen übermittelten Informationen wird der Überblick, den sich das Gremium aus den Nachrichten über die privaten, politischen und auswärtigen Verhältnisse Magnesias macht, tagesaktuell ergänzt.<sup>87</sup> Infolgedessen sind die älteren Mitglieder in der Lage, einer Stasis frühzeitig gegenzusteuern. Zusätzlich werden die Kandidaten im Gespräch mit den erfahrenen älteren Mitgliedern über die Art und Begründung der in den Büchern eins bis zwölf aufgestellten Gesetze und Institutionen belehrt. So wird sichergestellt, dass besonders begabte Magneten den *Geist der Gesetze* verinnerlichen.<sup>88</sup> Allerdings hebelt der Nächtliche Ausschuss die Volksversammlung und den Rat keineswegs aus, indem etwa die jungen Kandidaten für bestimmte Ämter im Geheimen vorausgewählt würden.<sup>89</sup> Darüber hinaus sieht der Athener eine Karenzzeit von mindestens zehn Jahren zwischen dem Ausscheiden der Kandidaten aus dem Nächtlichen Ausschuss mit 40 Jahren und dem Mindestalter für die höchsten Ämter der Polis vor.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Anders Benardete 2000, 348f. Abwegig ist Benardetes Hypothese, dass Megillos und Kleinias, „despite their great age“, die Modelle für die jungen Kandidaten seien.

<sup>86</sup> Die Parallele zu Speusipps subversiver Spionagetätigkeit während seines Aufenthalts in Syrakus im Rahmen der Dritten Sizilienreise Platons, von der Plu. Dio 22 berichtet, mag mehr als bloßer Zufall sein, vgl. Trampedach 1994, 110. X. Cyr. 8.2.10-12 berichtet von „Augen und Ohren“ des Kyros, durch Geschenke verpflichtete Zuträger des Großkönigs. Wahrscheinlich handelte es sich um Amtsträger, mit deren Hilfe der Großkönig die Satrapen kontrollierte und sich über eventuelle Sezessionsbestrebungen unterrichten ließ, vgl. Briant 1996, 355f. Platons Bezugnahme auf Xenophon legt eine politische Deutung der Institution in den *Nomoi* nahe.

<sup>87</sup> Die Bündelung von Informationen hat auch Perkams 2013, 245 als Aufgabe des Nächtlichen Ausschusses erkannt. Nach Perkams ziele diese Bündelung von Informationen allerdings nicht auf die Vorbeugung einer Stasis, sondern auf die „alltägliche politische Arbeit“ der im Nächtlichen Ausschuss zusammengeschlossenen Amtsträger.

<sup>88</sup> Vgl. Neschke-Hentschke 1995, 135-164; Sier 2008, 297.

<sup>89</sup> So Brisson 2001, 170.

<sup>90</sup> Nämlich 50 Jahre für die Nomophylakes und Euthynen, vgl. Perkams 2013, 233-238.

Anders als bei den meisten Ämtern Magnesias entscheidet über die Besetzung des Nächtlichen Ausschusses weder das Los noch die Heeresversammlung noch die ἐκκλησία oder die βουλή.<sup>91</sup> Die älteren, ständigen Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses entziehen sich als solche (d.h. nicht in ihren sonstigen Ämtern) der Kontrolle der Euthynen zu Lebzeiten, sowie dem Urteil der Polisgemeinde etwa durch die Darbringung von Ehrungen nach dem Tod. Im Entwurf des Nächtlichen Ausschusses tritt die Skepsis des Athener gegenüber einer zu weitgehenden Entscheidungskompetenz des Demos – auch desjenigen der Idealstadt Magnesia – am deutlichsten zutage.<sup>92</sup>

#### 4.4. *Ausbildung*

Was bezweckt nun die Ausbildung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses? Die *Arete* sagt Kleinias und der Athener gibt ihm Recht (963a1-5). Eine weitergehende, politische Antwort auf diese Frage gibt dem Leser die Rahmung der vorgesehenen Lehrinhalte durch pädagogische Leitsätze. Im Fortgang des Dialoges (964a8-d3) wird klar, dass die Fortbildung der Ausschussmitglieder im Bereich der *Arete* kein Selbstzweck des Gremiums, sondern auf Umerziehung von Abweichlern gerichtet ist.<sup>93</sup> Der Athener macht deutlich, dass er bei dem schon im zehnten Buch skizzierten Umerziehungsverfahren Zwang gegebenenfalls für gerechtfertigt hält, da er es für notwendig erachtet, dass die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses „einerseits denjenigen, der es wissen und erkennen möchte, andererseits den, der wegen seines Fehlverhaltens bestraft und ‚durchgerüttelt‘ werden muss, lehren, welches Potential die Schlechtigkeit und Bestheit haben, sowie gänzlich klarstellen, dass sie sich von den anderen Dingen

<sup>91</sup> Vgl. Brisson 2000, 98-100. Die Agronomoi (6 760a-763c) werden durch die zwölf Bezirke Magnesias bestimmt.

<sup>92</sup> Vgl. auch die Erörterungen Pl. Lg. 627b; 689b; 690b; 713c. Dazu Bertrand 1999, 217f.

<sup>93</sup> Vgl. Neschke-Hentschke 1971, 236, die jedoch abmildernd von „Belehrung“ spricht. Dass sich der Athener mit der Wendung πέρι τοὺς ἔξηγητάς, τοὺς διδασκάλους, τοὺς νομοθέτας, τῶν ἄλλων τοὺς φύλακας auf den Nächtlichen Ausschuss bezieht, wird daraus klar, dass sich ab 964d4 übergangslos der Abschnitt über die Ausbildung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses anschließt, vgl. Schöpsdau 2011, 593f.

[sc. den weiter oben erwähnten anderen Eigenschaften] unterscheiden [...]“.<sup>94</sup>

Der hierauf folgende Bildungsplan, der Inhalte der Begriffskunde, Theologie und Astronomie umfasst, schließt mit der Forderung an die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses nach harmonischer praktischer, genauer *ethischer*, Anwendung der Lehrinhalte auf die charakterlichen und gesetzlichen Gewohnheiten der Magneten πρὸς τὰ τῶν ἡθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοττόντως (967e3f-4). Was den Mitgliedern des Nächtlichen Ausschusses also an theoretischer Bildung vermittelt wird, zielt auf die sittliche Verbesserung der Polisgemeinde.

Ich stimme mit Léitia Mouze überein, deren Einschätzung nach die den Mitgliedern des Nächtlichen Ausschusses im zwölften Buch angedachte Ausbildung nicht wesentlich über die Grundsätze hinausgehe, die bereits im zehnten Buch zur Widerlegung der Atheisten aufgestellt wurden. Die Studien des Nächtlichen Ausschusses seien durch eine politische und nicht durch eine philosophische Zielsetzung begründet.<sup>95</sup> Die basale philosophische Ausbildung seiner Mitglieder qualifiziert den Nächtlichen Ausschuss zum ausführenden Organ eines überpersönlichen *Tugendregiments*.

Philosophen im Sinne der *Politeia* sollen in den morgendlichen Sitzungen nicht geformt werden.<sup>96</sup> Die oben zeitliche Begrenzung der Sitzungsdauer durch den Sonnenaufgang hat gerade den Abbruch allzu langer spekulativer Debatten zur Folge und verhindert eine Einführung der Philosophie „durch die Hintertür“, wie sie Kurt Sier postuliert.<sup>97</sup> Den weitaus größeren Teil ihres Tages wendeten die Aus-

<sup>94</sup> Pl. Lg. 12 964b9-c4: [...] τῷ δεομένῳ γνῶναι τε καὶ εἰδέναι, ἢ τῷ δεομένῳ κολάζεσθαι τε καὶ ἐπιπλήξαι ἀμαρτάνοντι, πότερον οὐ διδάσκοντα ἢ δύναμιν ἔχει κακία τε καὶ ἀρετὴ καὶ πάντως δηλοῦντα, διαφέρειν τῶν ἄλλων [...]. Vgl. Schöpsdau 2011, 593f.

<sup>95</sup> Vgl. Mouze 2000, 68.

<sup>96</sup> Vgl. Zehnpfennig 2008, 269f. und Pl. Plt. 514a-519a.

<sup>97</sup> Vgl. Sier 2008, 296. Wie könnte eine derartige noch zu findende Philosophie das feste Konglomerat der Einzelgesetzte und ihrer theologischen Begründungen bewahren? Was die im Vergleich zu den Philosophenkönigen der *Politeia* so beschränkte Ausbildung des Nächtlichen Ausschusses leisten kann, ist die Verinnerlichung der *Nomoi* selbst durch ihre Mitglieder und deren Anleitung zur Überzeugung verurteilter Häretiker von den theologischen Grundlagen der Verfassung Magnesias.

schussmitglieder für ihre sonstigen Geschäfte auf, worunter (sieht man von den jungen Kandidaten einmal ab) insbesondere die Amtspflichten in den höchsten Magistraturen Magnesias zählten. Die Teilnehmer erhalten zwar eine ἀκριβεστέρα παιδεία (965b1) als die Masse der Bevölkerung, die in einer Einführung in die Theologie und Astronomie besteht, mit deren Hilfe sie gegenüber ihren Mitbürgern, und besonders gegenüber den Insassen des σωφρονιστρίου die *Nomoi* Magnesias begründen können.<sup>98</sup> Diese Ausbildung liegt aber unter der ἀκριβεστάτη παιδεία der *Politeia* (503d8).<sup>99</sup> Keineswegs alle und nicht einmal die meisten Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses würden sich als Philosophen im Sinne der *Politeia* qualifizieren.<sup>100</sup> Sprachlich wird das unterschiedliche Niveau der Elitenbildung in Magnesia und Kallipolis durch die Verwendung eines Komparativs bzw. eines Superlativs verdeutlicht. Inhaltlich fehlt im Bildungsplan des Nächtlichen Ausschusses die Dialektik.

Die auf weniger als vier Stephanusseiten geschilderte Ausbildung, die der Athener für die Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses vorgesehen hat, geht nicht über einen Grundriss der platonischen Philosophie hinaus (964d4-968b1). Eine Interpretation, die den Nächtlichen Ausschuss als eine Diskussionsrunde über mathematische und kosmische Prinzipien ansieht, muss, da der Text der *Nomoi* keine Anhaltspunkte bietet, ihre Zuflucht zu den Ausführungen der *Epinomis* nehmen, einem Werk, das erst nach Platons Tod geschrieben wurde, als die Lehrer und Lehrgegenstände der Akademie Platons Anknüpfungspunkte zu den politischen Problemen seiner Zeit aus den Augen verloren hatten.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Sier 2008, 291

<sup>99</sup> Anders Szlezák 2004, 47.

<sup>100</sup> Vgl. Zuckert 2009, 138f.

<sup>101</sup> Tarán 1975, 19-25 hat nachgewiesen, dass das dramatische Ziel und Ende der *Nomoi* unvereinbar mit dem Ansatz der *Epinomis* sind. Vgl. Brisson 2001, 175-177: « Malheureusement le texte des *Lois* s'arrête quelques lignes plus loin, sans qu'aucune précision ne soit donnée sur les matières à apprendre, sur le moment de les entreprendre et sur la durée de leur apprentissage. »

## 5. Das Verhältnis zwischen der Figurenkonstellation sowie der Rahmenhandlung der *Nomoi* und der Einrichtung des Nächtlichen Ausschusses

### 5.1. Die Rahmenhandlung

Θεός, Gott, ist das erste Wort der *Nomoi* und gibt den zentralen Bezugspunkt aller in den folgenden zwölf Büchern geäußerten Gedanken vor. In der Frage des Athenischen Fremden (Θεὸς ἡ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὁ ξένοι, εἰληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;) wird Gott den Menschen gegenübergestellt, die Gesetzgebung habe mit Gott, so legt der Athener nahe, ihren Anfang genommen.<sup>102</sup> Die Voranstellung von Θεός im ersten Satz des Dialogs überwältigt den Leser geradezu, besonders in Verbindung mit der doppelten Anapher des Wortes in Kleinias' Antwort (Θεός, ὁ ξένε, θεός, ὃς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν),<sup>103</sup> und bewirkt, dass er die in den folgenden zwölf Büchern der *Nomoi* vorgebrachten Überlegungen stets auf den Anfang des ersten Buches zurückbezieht. Die Angleichung an Gott kann als der zentrale Aspekt der platonischen Reformbemühungen angesehen werden.<sup>104</sup>

Der physischen Überwindung der vielen Höhenmeter vom kretischen Knossos hinauf zur Diktäischen Höhle, der mythischen Geburtsstädte des Zeus, entspricht die metaphysische Annäherung an das Göttliche.<sup>105</sup> Je weiter der Leser im Text der *Nomoi* fortfährt, desto näher an Gott sind die von ihm rezipierten Gedanken des Dialoges. Die Position des Gesagten im Gesamtwerk der *Nomoi* bestimmt seine Gottesnähe und damit seinen Wahrheitsanspruch. Die Zeugrotte, der *Ursprung* des höchsten olympischen Gottes, quasi des Göttlichen schlechthin, ist der sowohl den Gesprächspartnern als

<sup>102</sup> Pl. Lg. 624a1-2: „Ist es ein Gott oder irgendein Mensch, ihr Gastfreunde, dem ihr den Ursprung eurer Gesetzgebung zuschreibt?“, vgl. Noack 2020, 11.

<sup>103</sup> Pl. Lg. 624a3: „Ein Gott, Fremder, ein Gott, wie man auf allergerechteste Weise sagen muss.“.

<sup>104</sup> Vgl. Trampedach 1994, 228; Schöpsdau 2011, 372.

<sup>105</sup> Für das Konzept der ὁμοίωσις θεῷ in Platons Philosophie vgl. Lavecchia 2005, 346-351. Methodisch problematisch ist Lavecchias Zusammenfassung ganz verschieden gerahmter platonischer Dialoge mit ganz unterschiedlichen Gesprächspartnern zu einem „einheitliche[n] Organismus der Philosophie“ (ibid. 367).

auch dem Leser der *Nomoi* ein fester Zielpunkt.<sup>106</sup> Dass die drei Wanderer am Ende der *Nomoi* die Zeusgrotte erreicht hätten, wird nicht gesagt. Der Leser bleibt am Ende des zwölften Buches der *Nomoi*, wie die drei Wanderer selbst, auf der Vorstufe zum Heiligtum stehen.<sup>107</sup> Daher kann das Ende des zwölften Buches, das den Nächtlichen Ausschuss zum Gegenstand hat, als der Punkt größter Gottesnähe in allen zwölf Büchern des Dialogs ausgemacht werden. Der Nächtliche Ausschuss ist aber selbst *nicht* der Zielpunkt des Weges. Ausgehend von diesen Vorüberlegungen muss nach einer Rückführbarkeit des Nächtlichen Ausschusses auf Gott oder göttliche Prinzipien gefragt werden. Anders als in den Vorreden der Gesetze oder der Ansprache an die Kolonisten legt der Athener in seiner theoretischen Konzeption des Nächtlichen Ausschusses keinen Wert darauf, die Vernünftigkeit der Institution vor den Bürgern von Magnesia zu begründen.<sup>108</sup>

Bei der Verfassungsgebung für die zu gründende Kolonie Magnesia ist der Athener bestrebt, die Fehler, die der Verfassung seiner Heimatstadt anhafteten, zu vermeiden. So geht in der traditionellen Anordnung der platonischen Dialoge den *Nomoi* der *Minos* voraus, in dem Sokrates die Frage erörtert, was Recht sei. Der kretische König Minos habe Sokrates zufolge Kreta Gesetze gegeben (Pl. Min. 318c-d). Sein Tun erhält eine göttliche Legitimation dadurch, dass Sokrates nicht nur Minos' Abstammung von Zeus betont, sondern auch angibt, der mythische König sei direkt von Zeus instruiert worden (Pl. Min. 319c). Die Verbindung zwischen dem *Minos* und den *Nomoi* geht aber über die thematische Überschneidung beider Dialoge hinaus: Das Ziel der drei Wanderer in den *Nomoi* ist die Zeusgrotte im kretischen Idagebirge, der mythischen Geburtsstätte des Zeus in der Heimat des Minos.<sup>109</sup> Minos wird nun im gleichnamigen Dialog von Sokrates als *der* Gegenspieler Athens gezeichnet (Pl. Min. 320e-321b), in den Worten von Leo Strauss: "The most ancient good legislator was

<sup>106</sup> Jedenfalls sind die *Nomoi* *nicht* identisch mit einem Gott, wie Benardete 2000, 345 behauptet, sondern werden textuell *vor*, bzw. ontologisch *unter* dem τέμενος des kretischen Zeus entfaltet.

<sup>107</sup> Vgl. Jaeger 1947, 341-344 und Anm. 354.

<sup>108</sup> Vgl. Noack 2020, 37f.

<sup>109</sup> Vgl. Nightingale 1993, 282-285.

the most ancient enemy of Athens.”<sup>110</sup> Wirkliches Recht, so legen Sokrates’ Ausführungen nahe, sei in der athenischen Verfassung nicht verwirklicht. Die *Nomoi* stellen, führt man die Parallelen zum *Minos* weiter aus, wenn nicht einen Gegenentwurf zur athenischen Verfassung, so doch den Versuch dar, eine Idealstadt ohne die Fehler Athens zu entwerfen.<sup>111</sup>

Einen Hinweis darauf, dass der Athener die Verhältnisse seiner Heimatstadt am Ende des fünften Jahrhunderts zum Ausgangspunkt für sein Gesetzesprojekt nimmt, liefert das dritte Buch der *Nomoi*. Hierin trägt der Athener Megillos und Kleinias einen (verfassungs-)geschichtlichen Abriss vor, der von der Entstehung der Staaten über den Fall Trojas, den dorischen Bund und Sparta zum Aufstieg und Niedergang der persischen Monarchie führt (676a1-698a8). Das letzte Beispiel in dieser Reihe bildet Athen. Zunächst schildert der Fremde die Größe der παλαιὰ πολιτεία seiner Heimatstadt zur Zeit der Perserkriege (698a9-700a2).<sup>112</sup> Daraufhin sei Athen zunächst hinsichtlich der Tonarten und davon ausgehend auch in politischem Sinne degradiert, von einer Herrschaft der Besten zu einer Herrschaft des Theaterpöbels (ἀντὶ ἀριστοκρατίας ἐν αὐτῇ θεατροκρατίᾳ (!) τις πονηρὰ γέγονεν, 701a2-3), bei der die Meinung vorherrsche, jeder verstehe sich auf alles (ἢ πάντων εἰς πάντα σοφίας δόξα, 701a6). Wichtig ist die Folge, die der Sprecher aus dieser Einstellung für die Verfassung Athens ableitet, nämlich dass aus dieser falsch verstandenen Freiheit heraus, niemand mehr den Amtsträgern, den Gesetzen und anderen

<sup>110</sup> Strauss 1975, 1.

<sup>111</sup> Von Müller 1975, 155-160 und Manuwald 2005, 143-152 ist betont worden, dass die im *Minos* vorgebrachten Definitionsversuche des νόμος (etwa als τὰ νομιζόμενα in Min. 313a1-314b2 oder als τοῦ ὄντος ἔξερπτος in Min. 315a1-3) und die Art ihrer Korrektur unbefriedigend und unplatonisch seien, dazu auch Rowe 2000, 307-309. Dalfen 2005, 65f. stellt die These auf, dass der *Minos* und andere Pseudoplatonica kurz nach der Gründung der Akademie von Platonschülern verfasst wurden und erklärt damit ihre engen Verbindungen zu Platons frühen Dialogen.

<sup>112</sup> Eine ähnliche Glorifizierung der *althergebrachten* Verfassung Athens findet sich in dem 355/354 v.Chr. publizierten *Areopagitikos* des Isokrates, vgl. Weil 1959, 144 und Abschnitt VI dieses Beitrags.

gesellschaftlichen Autoritäten gehorche.<sup>113</sup> Das athenische Freiheitsverständnis bewirke die Erosion des politischen Systems und bereite einen perfekten Nährboden für die Stasis. Im Fazit des dritten Buches (701d8-9) bestimmt der Athener die Grundsätze, nach denen der Gesetzgeber eine Verfassung einrichten müsse, nämlich Freiheit, Einheit und Vernunft, im Rückgriff auf seine Erörterung erstens der stasisgefährdeten, zügellosen athenischen und zweitens der despotischen persischen Verfassung. Die v.a. aus den Erfahrungen des Sprechers mit der athenischen Demokratie gewonnenen Grundsätze kommen sogleich bei der kretischen Koloniegründung zur Anwendung, von der Kleinias im Anschluss an das Fazit berichtet und mit der das dritte Buch endet (702b4-e2).

### 5.2. *Kleinias und Megillos*

Die Gesetze Magnesias werden im Wesentlichen vom Athener erarbeitet, dessen Autorität nirgends in den *Nomoi* infrage gestellt wird. Ein den zentralen Ideen des Hauptredners zuwiderlaufender Gesellschaftsentwurf, wie derjenige des Kallikles im *Gorgias*<sup>114</sup> oder des Thrasymachos in der *Politeia* gegenüber Sokrates, fehlt in den *Nomoi* vollkommen. Der geringe Freiraum, den der Athener Kleinias und Megillos in der Rahmenhandlung lässt, entspricht dem geringen Freiraum, den der Athener den magnetischen Institutionen gegenüber seinen Gesetzen zubilligt. Anpassungen der Gesetze sind einzelnen Magistraten nur in minimalem Umfang gestattet. Deshalb gehen auch Interpretationen fehl, die dem Nächtlichen Ausschuss die Aufgabe

<sup>113</sup> Pl. Lg. 3 701b5-8: Ἐφεξῆς δὴ ταύτη τῇ ἐλευθερίᾳ ἢ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ὄρχουσι δουλεύειν γίγνοιτ’ ἄν, καὶ ἐπομένη ταύτη φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νοούστησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι [...]: „Im Anschluss an diese Ausprägung der Freiheit dürfte wohl die entstehen, dass man sich nicht den Beamten zu Diensten sein will, und darauf folgt dann die, dass man sich der Unterordnung unter den Vater, die Mutter und die Älteren sowie ihrer Gesetzgebung entzieht und dass diejenigen, die nahe am Ziel sind, den Gesetzen nicht zu gehorchen suchen [...]“, vgl. Weil 1959, 157f.

<sup>114</sup> Pl. Grg. 481b-522e; R. 338c.

der Adaption der bestehenden und sogar des Erlasses neuer Gesetze übertragen.<sup>115</sup>

Auch alle wesentlichen Gedanken zum Nächtlichen Ausschuss äußert der Fremde aus Athen. Kleinias und Megillos sind häufig verdutzt über die Ausführungen ihres Gastfreundes. Sie verstehen seine Andeutungen nicht und stellen wiederholt Verständnisfragen. Häufiger als im bisherigen Verlauf des Dialoges unterbrechen sie den Athener und verlangen eine Konkretisierung des Gesagten.<sup>116</sup> Die lückenhafte und verkürzte Beschreibung des Nächtlichen Ausschusses findet ihre Erklärung in einer vom Athener geplanten Anpassung eines komplizierten Entwurfs auf das beschränkte Auffassungsvermögen und die mangelhafte dialektische Schulung seiner beiden Gesprächspartner.

Im vierten Buch der *Nomoi* (707e1-708d7) wird gesagt, dass die anzuwerbenden Kolonisten zunächst aus Kreta, sodann aus der Peloponnes kommen, also dorischer Stammeszugehörigkeit sein sollen. Megillos, der Spartaner, und Kleinias, der Kreter, werden in Bezug auf ihre Herkunft mit den zukünftigen Kolonisten parallelisiert. An der einzigen dialektischen Probe des Dialogs scheitert Kleinias.<sup>117</sup> Die dialektischen Defizite der beiden Gesprächspartner sind auch bei ihren Landsmännern, den Kolonisten Magnesias, zu erwarten. Dialektik ist kein Teil der Ausbildung des Nächtlichen Ausschusses. In dieser Hinsicht widerspricht die Figurenkonstellation der *Nomoi* und die Sprecherverteilung im zwölften Buch der Annahme, die Funktion des Nächtlichen Ausschusses bestehe in der Vermittlung der philosophischen Diskussion zwischen seinen Mitgliedern.

<sup>115</sup> So Flraig 2018, 299f. Genau mit dieser Aufgabe werden in den *Nomoi* allerdings schon die Nomophylakes betraut, vgl. Pl. Lg. 6 769a-771; dazu Perkams 2013, 233-236. Besonders da die zehn ältesten Nomophylakes auch Teil des Nächtlichen Ausschusses sind, ist es unwahrscheinlich, dass der Athener die beiden Institutionen mit denselben Aufgaben betraut hätte, vgl. Klosko 1986, 236.

<sup>116</sup> Vgl. Bobonich 2002, 121-123.

<sup>117</sup> Vgl. Szlezák, 2004, 47f.

### 5.3. Sokrates und der Fremde aus Athen

Obwohl sich der Athener mit Kritik an der Päderastie, der Freizügigkeit der Frauen und am Militarismus der kretischen und spartanischen Verfassungen nicht zurückhält (vgl. 806a7-d1), gelten sie ihm als stabiler und näher an der idealen Verfassung als diejenige seiner Heimatstadt – angesichts der historischen Verbreitung der Verfassungsform Demokratie und des politischen Niedergangs Spartas in der Mitte des vierten Jahrhunderts v.Chr. eine unkonventionelle Sichtweise.<sup>118</sup>

Der namentlich nicht genannte Fremde aus Athen unterscheidet sich sowohl hinsichtlich seiner Bezeichnung als auch in seiner Argumentationsweise stark von der Hauptperson der meisten platonischen Dialoge: Sokrates.<sup>119</sup> Auch die *Nomoi* selbst sind nach dem zentralen Thema des Dialogs und nicht, wie die Mehrheit der platonischen Schriften, nach einem prominenten Gesprächspartner betitelt. Zwar ist unbestritten, dass sich der athenische Fremde über Anspielungen dem Leser gegenüber als ein Kenner des platonischen Œuvres ausweist und Bezugnahmen v.a. zur *Politeia* nahelegt.<sup>120</sup> Die philosophisch ungeschulten Gesprächspartner Kleinias und Megillos erkennen aber die Referenzen des Athener auf platonische Dialoge nicht als solche. Anders als der platonische Sokrates, der den öffentlichen Raum innerhalb der Stadtmauern für seine Unterredungen nutzte sowie seine eigenen häuslichen und äußerlichen Verhältnisse gering-schätzte und dadurch gesellschaftliches Aufsehen erregte, tritt der Fremde aus Athen in den *Nomoi* seinen Gastfreunden als ein respektabler Greis gegenüber.<sup>121</sup> Im Gegensatz zu Sokrates, den sein *Daimonion* von jeglicher politischer Aktivität abhalte (Pl. Ap. 31c3-32a3), entwirft der namenlose Athener der *Nomoi* die Gesetze einer neuen

<sup>118</sup> Vgl. Brunt 1993, 253-257. 269-272.

<sup>119</sup> Vgl. Noack 2020, 3f. Anders Zuckert 2009, 135. Auch in den späten platonischen Werken *Timaios*, *Sophistes* und *Politikos* tritt Sokrates nicht als Gesprächsführer auf, bleibt aber im Hintergrund der Dialoge präsent, vgl. Szlezák, 2004, 156-192. 218-228.

<sup>120</sup> Vgl. Laks 1990, 212; Schöpsdau 1994, 126-131; Föllinger 2016, 71.

<sup>121</sup> Pl. Ap. 29d-30b; vgl. Scholz 1998, 82. 90; Vlastos 1983, 495-497.

Kolonie; aus seinem Mund spricht der Nomothet zu den Kolonisten Magnesias.<sup>122</sup>

Wie Christoph Horn erkannt hat, ist Philosophie sowohl polis-intern in Magnesias Verfassung als auch dialogintern in der Rahmenhandlung der *Nomoi* abwesend.<sup>123</sup> Weder die Dialogpartner Kleinias und Megillos noch die Siedler, die das Publikum der fiktiven Generalansprache bilden, erwarten abgezirkelte philosophische Theorien.<sup>124</sup> Niemals beansprucht der Athener für sich die Bezeichnung φιλόσοφος, das Wort kommt in den zwölf Büchern umfassenden *Nomoi* kein einziges Mal vor, genauso wenig wie φιλοσοφία.<sup>125</sup> Von den beiden einzigen Belegen des Verbs φιλοσοφέω in den *Nomoi* bezieht sich der eine auf die Tätigkeit der vorsokratischen Naturphilosophen (967c8). Der andere scheint auf die platonische Dialektik hinzudeuten, wirkt aber in seinem Kontext deplatziert (857d2).<sup>126</sup>

Generell ist der Athener gezwungen, in Rücksicht auf seine Gesprächspartner das Diskussionsniveau im Vergleich zu den scharfsinnigen Theorien des Sokrates z.B. im *Protagoras* niedrig zu halten.<sup>127</sup> So ist auch die ausweichende Antwort des Atheners auf Kleinias' Frage nach den Lerngegenständen des Nächtlichen Ausschusses zu ver-

<sup>122</sup> Vgl. Strauss 1975, 1. 3.

<sup>123</sup> Vgl. Horn 2013, 8. Deshalb ist das Urteil von Szlezák 2004, 44-53, der Athener übernehme in den *Nomoi* die Rolle des Dialektikers, die in den anderen platonischen Dialogen Sokrates einnehme, nur mit Einschränkungen gültig, das Wort Dialektik taucht auch in Bezug auf die Ausbildung des Nächtlichen Ausschusses nicht auf. Sier 2008, 286 bleibt den Nachweis schuldig, inwiefern Philosophie „die Sicht des den Gesetzesstaat entwerfenden Atheners“ bestimme.

<sup>124</sup> Pl. Lg. 4, 715e7-734e2, vgl. Bordt 2013, 213-215.

<sup>125</sup> Vgl. Zehnpfennig 2008, 266. Deswegen ist der Ansatz von Scholz 1998, 107-110 verfehlt, der wiederholt von „dem Philosophen“ in den *Nomoi* spricht (trotz ibid. 108!), unklar ist auch, welche „Kooperation eines philosophischen Gesetzgebers mit einem jungen, einsichtigen Tyrannen“ ibid. 120 in den *Nomoi* am Werk sieht.

<sup>126</sup> Das Kolon καὶ τὸν φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις (857d1-2) erregt insgesamt den Verdacht, eine Glosse zu sein. Es ist mitten in einen Vergleich der Gesetzgebung mit der Beratung von Sklaven durch Ärzte eingefügt, ohne für den Vergleich relevante Informationen zu liefern.

<sup>127</sup> Vgl. Müller 2019, 63 der darauf aufmerksam macht, dass Kleinias und Megillos nach eigener Aussage dem simplen Marionettengleichnis in Lg. 1 644d nicht folgen können. Siehe auch Nightingale 1993, 294f.; Zuckert 2009, 61f.

stehen, die „zwar nicht unaussprechbar (ἀπόρητα), aber unvorhersehbar (ἀπόρρητα; nach der Konjektur von Ast)“ seien (968e2-5). In Rücksicht auf seine Gesprächspartner lässt der Athener die eigentlich philosophische Ebene, auf die das Gespräch an dieser Stelle der *Nomoi* zu geraten droht, außen vor.<sup>128</sup> Lediglich die Gesprächsform des Dialogs und das stete Bemühen um die Einheit der Polis verbinden die platonischen Figuren des athenischen Fremden und Sokrates.<sup>129</sup>

Dem Kleinias und Megillos sowie dem Leser der *Nomoi* gegenüber tritt der Gesprächsführer als der Fremde aus Athen auf und wird auch von Kleinias so bezeichnet (z.B. 626d3). Gegenüber Sokrates, der Attika nur einmal verlassen haben soll,<sup>130</sup> und in den platonischen Dialogen auch nur in Athen und Umgebung anzutreffen ist, hat der Fremde in den *Nomoi* bereits eine lange Reise von Athen nach Kreta hinter sich.<sup>131</sup> Auslandserfahrung ist eine Gemeinsamkeit zwischen dem Athener und den sogenannten Theoren Magnesias, die für zehn Jahre im Ausland Erkenntnisse über fremde Verfassungen einholen und diese dem Nächtlichen Ausschuss berichten sollen (951c7-952d4).<sup>132</sup> Ausgehend von dieser Parallele haben wir Grund zur Annahme, dass die Erfahrungen mit dem politischen System Athens die Gesetzesvorschläge des Athener hinsichtlich der zu gründenden Kolonie Magnesia mitbestimmen: Hinsichtlich ihrer Lage und ökonomischen Struktur ist nämlich Magnesia das Gegenteil Athens: Hier die inländische, landwirtschaftlich geprägte Idealstadt mit exakt 5040 Vollbürgern, dort die maritime Handelsmacht Athen, eine Metropole der griechischen Welt des vierten Jahrhunderts v.Chr.<sup>133</sup> Die athen-

<sup>128</sup> Vgl. Görögemanns 1960, 222-224; Szlezák 1988, 100. Görögemanns' anschließende Ausführungen über die Natur dieser unvorhersagbaren Philosophie in den *Nomoi* sind allerdings sehr spekulativ. Zuckert 2009, 135-138 macht auf die Unterschiede zwischen der am Ende des zwölften Buchs der *Nomoi* skizzierten Philosophie und derjenigen der sokratischen Dialoge aufmerksam.

<sup>129</sup> Vgl. Pl. Cra. 49e-c; Plt. 300b; dazu Trampedach 1994, 222-224.

<sup>130</sup> Vgl. Pl. Cra. 52b1-c1. Sokrates hätte sich nach der im *Kriton* betonten Treue zu den athenischen Gesetzen schlecht als Nomothet Magnesias angeboten. Dazu Vlastos 1983, 498f.

<sup>131</sup> Vgl. Zuckert 2009, 58-62.

<sup>132</sup> Vgl. Sier 2008, 291f.

<sup>133</sup> Vgl. Pradeau 2000, 27f.

nische Identität des Gesprächsführers äußert sich in der Reflexion über die politischen Probleme der athenischen Demokratie, die seinen Gesetzesvorschlägen für Magnesia zugrunde liegen.

Seine athenische Herkunft findet ihren Niederschlag in seinem Wissen um die hedonistisch geprägte Handlungsspsychologie der breiten Masse, auf der seine Überlegungen zur Erziehung und die moralphilosophische Einleitung der Siedleransprache aufbauen.<sup>134</sup> Daneben äußert der Athener Skepsis gegenüber der moralischen wie politischen Unbeherrschtheit des Pöbels:<sup>135</sup> Dieser *ἀκρατεία* wirke die Einsicht in die kosmische göttliche Vernunft entgegen, die ein zentraler Inhalt der Ausbildung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses sein soll.<sup>136</sup> Diese Institution bildet mit ihren zu Selbstbeherrschung erzogenen Mitgliedern ein Gegengewicht zu der zwar durch Gesetze gelenkten, aber dennoch unauslöschlichen und subtil gefährlichen Unbeherrschtheit der Menge. Somit garantiert sie die Stabilität des Staatsganzen.<sup>137</sup>

#### 6. Der Fremde aus Athen, Platon und die Verhütung der *Stasis*

Im vierten Buch der *Nomoi* wirft der Athener die Frage auf, welche Verfassung die zu gründende Kolonie Magnesia bekommen soll (712b8-c1). Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Königsherrschaft und Tyrannis werden von Kleinias in Spiel gebracht (712c2-5), von dem Athener jedoch verworfen, weil diese Verfassungen in Wahrheit

<sup>134</sup> Pl. Lg. 2 653a5-c4; 5 726a1-728c8. Vgl. Müller 2019, 62-66.

<sup>135</sup> Pl. Lg. 5 734b4-6: ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφότερα, τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεῆς ὅν τις ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος. „Entweder durch Unverstand oder durch Unbeherrschtheit oder durch beides lebt der ganze menschliche Haufe dahin und entbehrt des vernünftigen Denkens.“

<sup>136</sup> Pl. Lg. 12 966e2-967a2: ἐν δὲ τῷ περὶ τὴν φοράν, ὡς ἔχει τάξεως, ἀστρον τε καὶ ὄστρων ἄλλων ἐγκρατῆς νοῦς ἔστιν τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς. ὁ γὰρ ἴδον ταῦτα μὴ φαύλως μηδ' ἴδιωτικῶς, οὐδεὶς οὕτως ἀθεος ἀνθρώπων ποτὲ πέφυκεν, δις οὐ τούναντίον ἔπαθεν ἢ τὸ προσδοκώμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν. „Das andere ist die Regelmäßigkeit im Umlauf der Gestirne und alles anderen, worüber die Vernunft herrscht, die das All geordnet hat. Wer dies nicht schlecht oder läienhaft betrachtet hat, der ist niemals ein so gottloser Mensch gewesen, dass er nicht das Gegenteil davon erfahren hat, was von der breiten Masse erwartet wird.“

<sup>137</sup> Vgl. Föllinger 2016, 44. 129f. 157.

keine seien, sondern städtische Verwaltungsformen, in denen Teile der Bürgerschaft wie Sklavenhalter über andere Teile der Bürgerschaft wie Sklaven herrschten und dem ganzen ihren Namen (nämlich den ersten Wortbestandteil der aufgezählten *Unverfassungen*) aufdrückten (οὐκ εἰσὶν πολιτεῖαι, πόλεων δὲ οἰκήσεις δεσποζομένων τε καὶ δουλευούσῶν μέρεσιν ἔσωτῶν τισι, τὸ τοῦ δεσπότου δὲ ἐκάστη προσαγορεύεται κράτος.).<sup>138</sup>

Die Ausführungen des Atheners, die den Ausgangspunkt zur magnetischen Verfassungsgebung bilden, leiten sich aus seinen Erfahrungen mit einer nach seinem eigenen Schema „reinen Unverfassung“ ab, nämlich der athenischen Demokratie, in der der Demos mittels Mehrheitsentscheidungen despotisch über die zahlenmäßig unterlegenen Teile der Bürgerschaft herrsche. Weder Megillos noch Kleinias können von selbst zum Konzept der *Nomoi* gelangen, weil weder in der Verfassung Spartas noch in der von Knossos das Problem der despotischen Herrschaft eines Teils der Bürgerschaft über die anderen bestehe, sie im eigentlichen Sinn Verfassungen seien (712d2-e9).<sup>139</sup> Nach dem Modell des Atheners befänden sich die „reinen“ Herrschaftsformen im Zustand eines latenten „Sklavenaufstands“ der geknechteten gegen die herrschenden Bevölkerungsteile. In Bezug auf die Unterlassung kriegerischer Übungen in den meisten griechischen Staaten führt der Athener die im vierten Buch geäußerten Gedanken weiter aus und behauptet die *Unverfassungen* müssten als „Parteiherrenschaften“ bezeichnet werden: τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖαι δὲ πᾶσαι λέγοιντ' ἀν δρθότατα.<sup>140</sup> Das Attribut στασιωτεῖαι muss hierbei in zweifacher Hinsicht verstanden werden: *Unverfassungen* wie die attische Demokratie seien nach dem Urteil des Atheners sowohl das Ergebnis einer Stasis, als auch ihre Ursache.

<sup>138</sup> Pl. Lg. 712c10-713a2. Der Gedanke wird wiederholt in 9 875b2-c3. Dazu erhellend Neschke-Hentschke 1995, 155-159; Bertrand 1999, 212.

<sup>139</sup> Wenn auch nach der Herrschaft des Kronos und der Verfassung Magnesias dritt- bzw. viertrangige. Die spartanische und kretische Verfassung schienen den Griechen besonders wegen ihrer (postulierten) Unveränderlichkeit über einen langen historischen Zeitraum hinweg vorbildlich. Anders Zuckert 2009, 83f.

<sup>140</sup> Pl. Lg. 832c2-3.

Über jeder Polis des fünften und vierten Jahrhunderts v.Chr. schwebte das Damoklesschwert einer Stasis.<sup>141</sup> Platon erlebte 411 v.Chr. als Teenager den oligarchischen Umsturz der 400 und als junger Mann den von 403 bis 401 v.Chr. währenden Bürgerkrieg zwischen den Anhängern der Dreißig und der demokratischen Opposition mit. Diese prägenden Ereignisse hinterließen ihre Spuren in seinen großen philosophischen Entwürfen, auch wenn diese nicht auf eine unmittelbare Verwirklichung in der realen Politik des vierten vorchristlichen Jahrhunderts abzielten.

Die Kenntnis der gesamten *Arete*, die die Grundlage für die Erziehung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses darstellt, verweist auf die Aussage des Athener (630a-c), dass diejenigen Menschen, die in einer Stasis intervenieren können, die „allumfassende Bestheit“ (συμπάσην ἀρετήν) besitzen müssen. Sie dürfen nicht nach dem eigenen Vorteil oder dem Vorteil ihrer Clique handeln wollen, sondern müssen das Beste für die Gemeinde als ganze kennen und erstreben.<sup>142</sup> Bei der im zwölften Buch nur skizzierten Ausbildung der Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses geht es dem Athener um die einsichtsgeleitete Festigung unparteiischer staatsbürgerlicher Tüchtigkeit.<sup>143</sup> Die ethische Maßgabe jedes Mitglieds des Nächtlichen Ausschusses, die eigenen Begierden, insbesondere die Habsucht, der Gesetzesherrschaft unterzuordnen, und die politische Maßgabe Magnessias, Staseis um jeden Preis zu verhindern und die einmal aufgestellte Verfassung zu bewahren, sind zwei Seiten derselben Medaille.<sup>144</sup> Der Athener versucht mittels des Nächtlichen Ausschusses ein Problem zu lösen, auf das schon der Siebte Platonbrief hinweist. Dessen Autor zieht im Rahmen seiner Betrachtung der Verhältnisse auf Sizilien eine Verbindung zwischen der sittlichen Zügellosigkeit im Privatleben der

<sup>141</sup> Vgl. Gehrke 1985, 355-359.

<sup>142</sup> Vgl. Bertrand 1999, 216. Der deutsche Begriff ‚Tugend‘ impliziert einerseits einen persönlich-ethischen Geltungsbereich der Eigenschaft und wäre deshalb gerade im zitierten Passus eine irreführende Übersetzung.

<sup>143</sup> Die platonische Ideenlehre wird sonst in den *Nomoi* nicht explizit erwähnt und darf, vor allem hinsichtlich der philosophisch unbedarften Gesprächspartner Kleinias und Megillos, nicht automatisch vorausgesetzt werden, vgl. Stalley 1983, 135f.

<sup>144</sup> Vgl. Bertand 1999, 218.

Bürger und der Wechselhaftigkeit der Polisverfassung.<sup>145</sup> Die moralische Erziehung der Mitglieder des wichtigsten Gremiums Magnesias verleiht den höchsten Amtsträgern der Stadt Einsicht und Mäßigung und als Folge hiervon der Stadt Beständigkeit.<sup>146</sup>

Die Parallelen zwischen der Auslandsreise des Atheners nach Kreta, wo er im Gespräch mit Gastfreunden eine neue Verfassung entwirft, und den Reisen des historischen Platon nach Syrakus, wo er sich mit dem Tyrannen Dionysios II. unterredete, sind frappierend. Sowohl die Äußerungen des Autors des Siebten Briefes als auch des Atheners knüpfen an die Patrios-Politeia-Debatte an, die in Athen zwar bereits in den letzten Jahren des 5. Jahrhunderts v.Chr. aufkam, aber nach dem verlorenen Bundesgenossenkrieg (357-355 v.Chr.) an Schärfe zunahm.<sup>147</sup> Besonders dezidiert meldete sich der Rhetoriklehrer und Publizist Isokrates zu Wort: Im *Areopagitikos* forderte er seine Mitbürger zu einer Rückkehr zur *Solonischen Verfassung* auf und trat *de facto* für die Errichtung einer gemäßigt oligarchischen Verfassung ein, in der die *βέλτιστοι* unter Zustimmung des Demos über einen aufgewerteten Areopag die Staatsgeschäfte lenken sollten.<sup>148</sup> Sowohl der namenlose Athener der *Nomoi* als auch der Sprecher des *Areopagitikos* versuchen, einem konstatierten moralischen Verfall der Gesellschaft durch institutionelle Veränderungen zu begegnen.<sup>149</sup> Während aller-

<sup>145</sup> Pl. Ep. 7 326b5-d6. Die Echtheitsfrage des Siebten Platonbriefes kann an dieser Stelle keine intensive Betrachtung erfahren. Der Verfasser schließt sich der *communis opinio* der Forschung an, derzufolge der Siebte Platonbrief, auch wenn er nicht zwangsläufig aus Platons Feder stammen muss, zumindest von einem Zeitgenossen Platons verfasst wurde, der diesem zeitlich, persönlich und philosophisch nahestand und authentische Auffassungen Platons wiedergibt, vgl. zuletzt Liatsi 2017, 53-57; grundlegend Erler 2007, 520-549.

<sup>146</sup> Lewis 1998, 17-20 weist zum einen darauf hin, dass inhaltliche Parallelen zwischen dem zwölften Buch der *Nomoi* und dem Siebten Platonbrief bestehen. Zum anderen macht er darauf aufmerksam, dass dieser Text die Stasis als zentrales politisches Problem benennt. Leider versäumt Lewis, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass in den *Nomoi* über die Einführung des Nächtlichen Ausschusses versucht wird, eine Antwort auf das Problem einer Stasis in Magnesia zu finden. Vgl. den oben zitierten Passus auch mit Pl. Lg. 875b-c.

<sup>147</sup> Vgl. Fuks 1953, 107-113; Ruschenbusch 1958, 405-408; Finley 1975, 40-42; Rhodes 2011, 25-29.

<sup>148</sup> Vgl. Isoc. 7,44; dazu Witte 1995, 32-40; Atack 2018, 179-184.

<sup>149</sup> Vgl. Isoc. 7,20-29.

dings Isokrates' Reformvorschläge von der athenischen Gesellschaft der 350'er Jahre ausgehen und einen Zustand innerhalb der athenischen Geschichte als Zielpunkt angeben, plant der Athener eine Umsetzung seiner Ideen im Rahmen einer Koloniegründung auf Kreta, fernab seiner Heimatstadt.

Der Nächtliche Ausschuss wird von dem athenischen Gesprächsführer der *Nomoi* als ein Ausweg aus dem Teufelskreis Stasis-Verfassungswechsel-Stasis entworfen, das sowohl den Erfahrungshorizont des athenischen Fremden als auch denjenigen des historischen Platon bestimmte. Vor diesem Hintergrund wird die so radikale wie rätselhafte Aufforderung des Atheners ganz am Ende des letzten Buches der *Nomoi* verständlich: ἐάν γε μὴν οὐτος ἡμῖν ὁ θεῖος γένηται σύλλογος, ὃ φύλοι ἔταιροι, παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν [...].<sup>150</sup>

Das griechische Verb *παραδίδωμι* besitzt eine Reihe unterschiedlicher Bedeutungen, aber in Verbindung mit dem Akkusativobjekt *τὴν πόλιν* bezeichnet es bei den Geschichtsschreibern Herodot, Thukydides und Xenophon die erzwungene Übergabe einer Stadt im (Bürger-)Krieg.<sup>151</sup> Der Athener trifft am Ende des letzten Buches der *Nomoi* Vorsorge für den *worst case* einer Stasis.<sup>152</sup> Da in diesem Fall die Funktionsfähigkeit der übrigen Institutionen Magnesias nicht vorausgesetzt werden kann, erklärt sich auch die fehlende Bestimmung des Verhältnisses des Nächtlichen Ausschusses zu den anderen politischen Organen der Kolonie.<sup>153</sup> Er denkt weder daran, die zuvor mühsam entworfenen Gesetze Magnesias auf den letzten Metern des Weges zur Zeusgrotte für ungültig und stattdessen den Nächtlichen Ausschuss für omnipotent zu erklären, noch die Schärfe des zitierten Ausdrucks durch eine rein metaphorische Deutung im Sinne einer

<sup>150</sup> Pl. Lg. 12 969b2-3: „Wenn uns denn der göttliche Ausschuss zustande kommt, meine Gefährten, dann muss ihm die Stadt ausgeliefert werden.“ Zur Deutung der Passage vgl. Verlinsky 2016, 198-209 mit älterer Literatur.

<sup>151</sup> Vgl. Hdt. 3,149; 5,37; Th. 7,86; X. Cyr. 5,4,51; LSJ s.v. *παραδίδωμι* I,2.

<sup>152</sup> Schon in den Gesetzen findet sich ein doppelter Boden: Wenn die auf Gott und Moral fußenden Vernunftargumente nicht fruchten, greifen im *worst case* handfeste Sanktionen z.B. in Form von Geldstrafen, vgl. Föllinger 2018, 141.

<sup>153</sup> Ums so auffälliger ist dieser Befund, wenn man bedenkt, dass das Verhältnis der Nomophylakes (Lg. 12 958c) und der Euthynen (Lg. 12 945c) zu den anderen Institutionen Magnesias in demselben Buch konkret beschrieben werden.

“conviction of the importance of philosophical inquiry and insight”<sup>154</sup> abmildern zu wollen.<sup>155</sup> Der Athener hat erkannt, dass der im philosophischen Dialog aufgestellte Primat der Gesetze im Falle einer Stasis in Magnesia, aber lediglich in diesem besonderen Fall, nicht aufrechtzuerhalten ist und durch die Befehlsgewalt erfahrener Einzelpersonen ersetzt werden muss, um die Gesetzesherrschaft als Idee zu bewahren. Über die Auswahl ideologisch zuverlässiger Mitglieder des Nächtlichen Ausschusses stellt der Athener indes sicher, dass Magnesia nach dem Ende des Ausnahmezustandes wieder zur entpersonalisierten, theologisch fundierten Herrschaft der Nomoi zurückkehren wird.

Der *Anker* der magnetischen Verfassung ist weder ein Seminar für Philosophen noch ein Palast für Könige. Die eingangs aufgestellte These konnte durch die Untersuchung am Text der *Nomoi* bestätigt werden: Die primäre Funktion des Nächtlichen Ausschusses ist die Verhinderung einer Stasis in der Idealstadt Magnesia.

Tobias.Hirsch@stud.uni-heidelberg.de

<sup>154</sup> Morrow 1960, 512.

<sup>155</sup> Strauss 1975, 185f. bezieht die Übergabe der Stadt auf eine zweite, göttliche Versammlung, die sich von der menschlichen des Nächtlichen Ausschusses unterscheide. Diese Interpretation ist nicht vom Text gedeckt und veranschaulicht, in welchem Widerspruch die zitierte Passage mit der Forschungsmeinung steht, die dem Nächtlichen Ausschuss einen primär philosophischen Zweck unterstellt.

## Bibliographie

- Atack, C., *Politeia and the Past in Xenophon and Isocrates*, in: Trends in Classics 10.1 (2018) 171-194.
- Barker, E.B., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London 21925.
- Bartels, M.L., *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's "Laws"*, Stuttgart 2017.
- Benardete, S., *Plato's "Laws". The Discovery of Being*, Chicago / London 2000.
- Bertelli, L., *La stasis dans la démocratie*, in: Desclos, M.-L. (ed.), *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique. Journées H. Joly 1993. Actes du colloque international tenu à Grenoble les 25, 26 et 27 mars 1993 (Recherches sur la philosophie et le langage 18)*, Grenoble 1996, 11-39.
- Bertrand, J.-M., *De la Stasis dans les cités Platoniciennes*, in: *Cahiers du Centre G. Glotz* 10 (1999) 209-224.
- , *Reflexion sur l'expertise politique en Grèce ancienne*, in: *Revue historique* 306.4 (2001) 929-964.
- Bobonich, C., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford 2002.
- Bordt, M., *Platons Theologie (Symposion 126)*, Freiburg / München 2006.
- , *Die theologische Fundierung der Gesetze*, in: Horn, C. (ed.), *Platon. Gesetze – Nomoi (Klassiker Auslegen 55)*, Stuttgart 2013, 209-226.
- Briant, P., *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.
- Brisson, L., *Les magistratures non judiciaires dans les Lois*, in: *Cahiers du Centre G. Glotz* 11 (2000) 85-101.
- , *Le Collège de veille (nukterinòs súllogos)*, in: Lisi, F. (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the International Congress of Ancient Thought Salamanca 1998*, Sankt Augustin 2001, 161-177.
- , *Les agronómoi dans les Lois de Platon et leur possible lien avec le nukterinòs súllogos*, in: id. / Scolnicov, S. (edd.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum (International Plato Studies 15)*, St. Augustin 2003, 221-226.
- Bruns, I.H., *Platons Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philipp von Opus. Eine kritische Studie*, Weimar 1880.
- Brunt, P., *The Model City of Plato's Laws*, in: id. (ed.), *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, 245-281.
- Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera. Vol. 5: Tetralogiam IX. Definitiones et spuria continens*, Oxford 1907.

- Christodoulou, P., Philosophie et pouvoir royal dans la pensée d'Isocrate et de Platon. Le règne de l'expert politique, in: *Cahiers du Centre G. Glotz* 27 (2016) 137-169.
- Dalfen, J., Beobachtungen und Gedanken zum (pseudo)platonischen Minos und zu anderen spuria, in: Döring, K. / Erler, M. / Schorn, S. (edd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart 2005, 51-67.
- Davidson, J., Time and Greek Religion, in: Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford et al. 2007, 204-218.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles / London 1951.
- Erler, M., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Vol. 2.2: Platon, Basel 2007.
- Finley, M.I., The Ancestral Constitution, in: id. (ed.), *The Use and Abuse of History*, London 1975, 34-59.
- Flaig, E., Totalitäre Demokratie. Eine Spurenlese zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz, in: Jordović, I. / Walter, U. (edd.), *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner* (Historische Zeitschrift Beiheft 74), Berlin / Boston 2018, 269-309.
- Föllinger, S., *Ökonomie bei Platon*, Berlin / Boston 2016.
- , Die Rolle der Rhetorik in Platons *Nomoi*, in: Kappl, B. / Meier, S. (edd.), *Gnothi sauton. Festschrift für Arbogast Schmitt zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 2018, 127-148.
- Föllinger, S. / Korn, E., Glück und Ökonomie – ein interdisziplinäres Projekt zur Bedeutung von Institutionen bei Platon, in: Mammitzsch, V. et. al. (edd.), *Die Marburger Gelehrten-Gesellschaft. Universitas Litterarum nach 1968*, Berlin / Boston 2016, 337-362.
- Fuks, A., *The ancestral constitution. Four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century B.C.*, London 1953.
- Gehrke, H.-J., *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.* (Vestigia 35), München 1985.
- Goldschmidt, V., La théorie Platonicienne de la dénunciation, in: *Revue de métaphysique et de morale* 58.4 (1953) 352-375.
- Görgemanns, H., Beiträge zur Interpretation von Platons *Nomoi* (Zetemata 25), München 1960.
- Gruenais, M.-O. / Bertrand, J.-M., Quelques aspects de la métaphore organique dans le domaine politique, in: *Langage et société* 29 (1984) 39-57.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978.

- Horn, C., Politische Philosophie in Platons *Nomoi* – Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität, in: id. (ed.), Platon. Gesetze – Nomoi (Klassiker Auslegen 55), Stuttgart 2013, 1-22.
- Hülser, K. (ed.), Platon. Sämtliche Werke. Vol. 9: Nomoi. Übersetzt von F. Schleiermacher, ergänzt durch F. Susemihl et al., Frankfurt am Main / Leipzig 1991.
- Ismard, P., La Démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne, Paris 2015.
- Jaeger, W., Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen. Vol. 3, Berlin 1947.
- Klosko, G., The Development of Plato's Political Theory, New York / London 1986.
- , The Nocturnal Council in Plato's Laws, in: Political Studies 36 (1988) 74-88.
- Laks, A., Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws", in: Classical Antiquity 9.2 (1990) 209-229.
- Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 2008.
- Lavecchia, S., Die όμοιώσις θεῶν in Platons Philosophie, in: Perspektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch 31 (2005) 321-391.
- Levinson, R.B., In Defence of Plato, Cambridge 1953.
- Lewis, V.B., The nocturnal council and Platonic political philosophy, in: History of political thought 19 (1998) 1-20.
- Liatsi, M., Platons Siebter Brief als Gegenstand des Unechtheitsverdachtes. Ein hermeneutisches Missverständnis, in: Kofler, W. / Novokhatko, A. (edd.), Verleugnete Rezeption. Fälschungen antiker Texte (Pontes VII), Freiburg / Berlin / Wien 2017, 53-61.
- Manuwald, B., Zum pseudoplatonischen Charakter des Minos. Beobachtungen zur Dialog- und Argumentationsstruktur, in: Döring, K. / Erler, M. / Schorn, S. (edd.), Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg, Stuttgart 2005, 135-53.
- Morrow, G.R., Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws, Princeton 1960.
- Mouze, L., Éducation et politique dans les Lois, in: Cahiers du Centre G. Glotz 11 (2000) 57-69.
- Müller, C.W., Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik (Studia et Testimonia Antiqua 17), München 1975.
- Müller, G., Studien zu den Platonischen Nomoi (Zetemata 3), München 1951.

- Müller, J., Platon und der homo oeconomicus, in: Föllinger, S. / Korn, E. (edd.), Von besten und zweitbesten Regeln. Platonische und aktuelle Perspektiven auf individuelles und staatliches Wohlergehen (Philippika 137), Wiesbaden 2019, 43-70.
- Neschke-Hentschke, A.B., Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „NOMOI“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge 13), Frankfurt am Main 1971.
- , Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne. Vol. 1: Le platonisme politique dans l'antiquité (Bibliothèque Philosophique de Louvain 42), Louvain / Paris 1995.
- Nightingale, A., Writing/Reading a Sacred Text. A Literary Interpretation of Plato's Laws, in: Classical Philology 88.4 (1993) 279-300.
- Noack, L., Religion als kultureller Ordnungsrahmen in Platons Nomoi (Philippika 143), Wiesbaden 2020.
- Perkams, M., Ämter und Gesetze in Magnesia, in: Horn, C. (ed.), Platon. Gesetze – Nomoi (Klassiker Auslegen 55), Stuttgart 2013, 227-247.
- Pierart, M., Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des „Lois“, Brüssel 1973.
- Pradeau, J.-F., L'économie politique des Lois. Remarques sur l'institution des κλῆποι, in: Cahiers du Centre G. Glotz 11 (2000) 25-36.
- Rhodes, P.J., Appeals to the Past in Classical Athens, in: Herman, G. (ed.), Stability and Crisis in the Athenian Democracy (Historia Einzelschriften 220), Stuttgart 2011, 13-30.
- Rowe, C., Cleitophon and Minos, in: id. / Schofield, M. (edd.), The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, Cambridge 2000, 303-309.
- Ruschenbusch, E., ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ: Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr., in: Historia 7.4 (1958) 398-424.
- Sabine, G.H., A History of Political Theory, New York 1937.
- Saunders, T.J., Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology, Oxford 1991.
- Schöpsdau, K. (trans., comm.), Platon. Nomoi. Buch I-III (Platon. Werke. IX 2), Göttingen 1994.
- , (trans., comm.), Platon. Nomoi. Buch IV-VII. (Platon. Werke. IX 2), Göttingen 2003.
- , (trans., comm.), Platon. Nomoi. Buch VIII-XII. (Platon. Werke. IX 2), Göttingen 2011.
- Schöpsdau, K. / Erler, M. (trans., comm.), Platon. Nomoi, Ditzingen 2019.

- Scholz, P., Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v.Chr. (Frankfurter althistorische Beiträge 2), Stuttgart 1998.
- Shorey, P., What Plato Said, Chicago 1933.
- Sier, K., Die „nächtliche Versammlung“ in Platons Nomoi. Überlegungen zu ihrer Funktion, in: Politisches Denken. Jahrbuch (2008) 285-301.
- Stalley, R.F., An Introduction to Plato's Laws, Indianapolis 1983.
- Strauss, L., The Argument and the Action of Plato's Laws, Chicago / London 1975.
- Szlezák, T.A., Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, in: Antike und Abendland 34.2 (1988) 99-116.
- , Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Vol. 2: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen, Berlin / New York 2004.
- Tarán, L., Academica. Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epitomis (Memoirs of the American Philosophical Society 107), Philadelphia 1975.
- Trampedach, K., Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik (Hermes Einzelschriften 66), Stuttgart 1994.
- , Götterkult und Göttervorstellung in Platons „Nomoi“, in: Jordović, I. / Walter, U. (edd.), Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner (Historische Zeitschrift Beiheft 74), Berlin / Boston 2018, 209-227.
- Vancamp, B., Colline d'Arès et Conseil Nocturne: Un rapprochement entre les Lois de Platon et les Euménides d'Eschyle, in: Revue belge de philosophie et d'histoire 71.1 (1993) 80-84.
- Verlinsky, A., The Nocturnal Council in Plato's *Laws*, in: Philologia Classica 11.2 (2016) 180-222.
- Vlastos, G., The Historical Socrates and Athenian Democracy, in: Political Theory 11.4 (1983) 495-516.
- Weil, R., L'Archéologie de Platon, Paris 1959.
- Witte, J., Demosthenes und die Patrios Politeia. Von der imaginären Verfassung zur politischen Idee (Habelt's Dissertationsdrucke 41), diss. Bonn 1995.
- Zehnpfennig, B., Die Abwesenheit des Philosophen und die Gegenwärtigkeit des Rechts – Platons „Nomoi“, in: Politisches Denken. Jahrbuch (2008) 265-284.
- Zeller, E., Platonische Studien, Tübingen 1839.
- , Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Vol. 2.1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, Leipzig 1889.

Zuckert, C.H., *Plato's philosophers. The coherence of the dialogues*,  
Chicago / London 2009.

# Zur Frage nach dem Umfang und der Bedeutung der Hinweise auf die Philosophie Epikurs in Flavius Philostrats *Vita Apollonii* und *Heroikos*

Eine Entgegnung auf die ‚Evaluation‘ von Gerard Boter

PETER GROSSARDT (Leipzig)

*Abstract* – With the present paper the author responds to criticism directed at him by Gerard Boter (WJA 43, 2019, 107–136). It is shown that this criticism is unfounded, because it fails to distinguish between fictional and non-fictional texts and does not take modern narratological methodology into account. The argument the author made in his earlier work, viz. that Philostratus combines his ambition to be a leading artist with an articulation of Epicurean sympathies, therefore still holds up. It is indeed the recurrent opposition between Platonic or Pythagorean and Epicurean themes, that one can repeatedly find in the *Vita Apollonii* and the *Heroicus*, and the slow but steady preponderance of the Epicurean features, which strongly suggest that Philostratus’ personal sympathies are on the Epicurean side. Speaking in terms of Russian semiotics as developed by the leading theoretician Jurij Lotman, Philostratus would thus follow not an aesthetics of identity (эстетика тождества, ‚Ästhetik der Identität‘) but an aesthetics of opposition (эстетика противопоставления, ‚Ästhetik der Gegenüberstellung‘).

*Keywords* – Flavius Philostratus, Apollonius of Tyana, *Vita Apollonii*, *Heroicus*, Pythagoras, Plato, Epicurus, semiotics, Jurij Lotman

„Ich will nicht unterhalten, sondern herausgefordert werden; ich will kämpfen gegen ein Buch, und es muß gut kämpfen, hart, präzise, intelligent.“ (der arbeitslose Philosoph Wiggo Ritter in Uwe Tellkamps Roman *Der Eisvogel*, 105)

### 1. *Problemgeschichte und Problemstellung*

Als ich in meinem Kommentar zu Philostrats *Heroikos* zuerst die These aufstellte, dass im *Heroikos* und mehr noch in der *Vita Apollonii* bedeutsame Hinweise auf die Philosophie Epikurs enthalten seien, die das ostentative Bekenntnis zum Heroenkult bzw. zur Wundertätigkeit und pythagoreischen Prägung des Apollonios wieder ernsthaft in Frage stellen,<sup>1</sup> berührte sich dies mit vergleichbaren Thesen von Th. Schirren,<sup>2</sup> wurde von den Kritikern meiner Arbeit aber weitestgehend abgelehnt.<sup>3</sup> Ich habe daraufhin versucht, auf diese Kritik zu reagieren mit einem längeren Aufsatz, der insbesondere zeigen sollte, dass die epikureischen Sympathien Philostrats in den beiden genannten Werken sich in selbstbezüglicher Weise mit dem Gedanken des Nachruhms und der literarischen Unsterblichkeit verbinden, die nicht zuletzt Philostrats eigene Werke seinen Helden verleihen sollten, und dass dies – in Philostrats Sicht – eine genügende Kompensation für das – gemäß Epikur – ausbleibende Weiterleben der Seele nach dem physischen Tod sei. Damit reagierte Philostrat wahrscheinlich auf die verzerrende Polemik Plutarchs, der Epikur einen unehrlichen Umgang mit dem Thema des Nachruhms vorgeworfen hatte, und drehte den paradoxen Umstand, dass Epikur gerade mit seiner Aufforderung zum Leben im Verborgenen anhaltenden Nachruhm erlangt hatte, nun wieder ins Positive um.<sup>4</sup>

Dieser Aufsatz wurde nun von Gerard Boter zum Anlass einer umfassenden Kritik gemacht, die mit vernichtender Schärfe die Haltlosigkeit meiner These nachzuweisen versucht. Danach sei meine Darlegung von weit hergeholt Argumenten geprägt, sie basiere auf

<sup>1</sup> Grossardt 2006, 41-46. 127-130, mit einer kurzen Vorabpublikation in Grossardt 2004, 233.

<sup>2</sup> Schirren 2005, 306f. 309-311.

<sup>3</sup> So in den Rezensionen von Flinterman 2009, 494-496 und Miles 2009, 202-204 sowie in der weiteren Diskussion von Swain 2009, 39 Anm. 23, Whitmarsh 2009, 224 Anm. 68, Follet 2017, CXXXIf. und Miles 2018, 5f. 13. Freundlicher nur die beiden Rezensionen von Hodkinson 2008, 203 und 2009, wieder zurückhaltender dann Hodkinson 2011, 55 Anm. 99, neutral Rusten 2014, 114 Anm. 15.

<sup>4</sup> Grossardt 2014, bes. 21-24, unter Hinweis auf Plu. *An recte* 1,1128a-b und 3,1129a bzw. Philostr. *VA* 1,3,2 und 8,31,3 sowie *Her.* 55,3.

Missverständnissen des Textes und zweifelhaften Interpretationen und ohnehin hätte ich die Neigung, Hypothesen auf Hypothesen zu bauen.<sup>5</sup> So breche das ganze Gebäude meiner Argumentation schnell zusammen, und die unausweichliche Folgerung sei, dass keines meiner Argumente Gültigkeit besitze.<sup>6</sup> Es sei hier daher der Versuch unternommen, meine eigene Auffassung noch einmal möglichst klar und breit abgestützt darzulegen und die zahlreichen Fehler und Schwächen in Boters Argumentation aufzudecken, es sei hier aber auch deutlich gesagt, dass ich kein weiteres Mal auf einen Angriff dieser Art reagieren werde.

## 2. Methodische Vorüberlegungen

Boter bezieht sich im Einleitungsteil seines Artikels mit unverhohlenem Behagen auf meine pessimistische Einschätzung, dass die Frage nach der epikureischen Prägung der *Vita Apollonii* und des *Heroikos* auch in Zukunft kontrovers behandelt werden würde.<sup>7</sup> Er versäumt aber hinzuzufügen, dass ich im unmittelbaren Anschluss daran – und dies war der Kern der Aussage – die Forderung erhoben hatte, dass in belletristischen Texten die Frage nach der Bedeutung des Texts nicht rein nach philosophischen oder historischen Kriterien betrachtet werden sollte, sondern in erster Linie nach literarischen. Es ist denn in Boters Arbeit auch so gut wie nichts von solchen literaturwissenschaftlichen Überlegungen zu bemerken, und er legt nicht offen, was die literaturtheoretischen Prämissen sind, auf denen seine Interpretation ruht. Daher soll die folgende Replik eben mit einer kurzen Darlegung meiner eigenen literaturwissenschaftlichen Prinzipien beginnen, die sich wesentlich an die semiotische Literaturtheorie des russi-

<sup>5</sup> Boter 2019, 109 („far-fetched“, „misinterpreting the text“, „dubious interpretations“, „the inclination to build hypothesis upon hypothesis“).

<sup>6</sup> Boter 2019, 109 („the whole edifice crumbles“). 133 („I conclude that none of his arguments are valid“).

<sup>7</sup> Boter 2019, 108 in Bezug auf Grossardt 2014, 33.

schen Strukturalismus anlehnen, wie sie im sogenannten Tartuer Kreis unter Federführung von Jurij Lotman entwickelt wurde.<sup>8</sup>

Literarische Werke zeichnen sich demnach dadurch aus, dass in ihnen keine Trennung zwischen Form und Inhalt möglich ist, dass sie also nicht auf einen möglichst interessanten Inhalt reduziert werden können, der in möglichst ästhetischer Form vorgetragen wird. Stattdessen schafft erst die Struktur des Textes Bedeutung.<sup>9</sup> In Bezug auf erzählerische Texte, aber ebenso auf Dramen bzw. auf einen fiktiven Dialog, wie ihn der *Heroikos* darstellt, bedeutet dies, dass zwischen Geschichte und Fabel streng zu unterscheiden ist.<sup>10</sup> Die Geschichte ist die Kette von Ereignissen, wie sie sich in einer Realsituation abspielten bzw. in einem fiktionalen Text vorausgesetzt sind, die Fabel ist dagegen die literarische Verarbeitung dieser Ereignisse im konkreten Text.<sup>11</sup> Der Autor hat mithin die Freiheit, die Geschichte nach

<sup>8</sup> Für eine Einordnung von Lotmans Literaturtheorie in die allgemeine Diskussion zur Bestimmung von literarischer Bedeutung cf. Jannidis / Lauer / Martínez / Winko 2003, 12. 19.

<sup>9</sup> Cf. die zentralen Formulierungen von Lotman 1972, 26f. („Ein Literaturwissenschaftler, der hofft, die Idee eines Werkes losgelöst von der Modellierung der Welt durch den Autor, losgelöst von der Struktur des Werkes zu erfassen, erinnert an einen idealistischen Gelehrten der versucht, das Leben von jener biologischen Struktur zu isolieren, deren Funktion es doch ist. Die Idee ist nicht in irgendwelchen Zitaten enthalten, und mögen sie noch so glücklich ausgewählt sein, sondern sie kommt in der gesamten künstlerischen Struktur zum Ausdruck. [...] Der Dualismus Form – Inhalt muß ersetzt werden durch den Begriff der Idee, die sich in einer adäquaten Struktur realisiert und außerhalb dieser Struktur nicht vorhanden ist.“).

<sup>10</sup> „Geschichte“ und „Fabel“ sind die in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft geläufigen Termini. In der auf die russische Literaturwissenschaft zurückgehenden Terminologie sind die äquivalenten Begriffe ‚Fabel‘ und ‚Sujet‘, in der angelsächsischen Terminologie ‚story‘ und ‚plot‘.

<sup>11</sup> Cf. Lämmert 1955, 24-26, Lotman 1972, 330 (unter freier Bezugnahme auf Formulierungen von B. Tomaševskij 1925, 137 = Tomaševskij 1985, 218): „Fabel [v. ‚Geschichte‘ PG] heißt die Gesamtheit der miteinander verbundenen Ereignisse, von denen in einem Werk berichtet wird. [...] Im Gegensatz zur Fabel steht das Sujet [v. ‚Fabel‘ PG]: die gleichen Ereignisse, aber in ihrer *Darlegung*, in jener Reihenfolge, in der sie im Werk mitgeteilt werden, und in jener Verknüpfung, in der die Mitteilungen über sie im Werk gegeben sind.“) und Pfister 1982, 266f. („Beinhaltet die Geschichte das rein chronologisch geordnete Nacheinander der Ereignisse und Vorgänge, so birgt die Fabel bereits wesentliche Auf-

eigenem Gutdünken zu präsentieren und individuelle Akzentsetzungen vorzunehmen.<sup>12</sup> Dies gilt gleichermaßen für historische Stoffe, die literarisch verarbeitet werden, wie beispielsweise die napoleonischen Feldzüge in Leo Tolstojs *Krieg und Frieden*, wie für rein fiktionale Texte. Damit freilich auch für eine mit künstlerischer Freiheit behandelte Biographie wie die *Vita Apollonii*.

Die Rezeption eines so gestalteten literarischen Texts ist dann immer ein ‚Kampf‘ zwischen dem Leser und dem Autor. Der Leser, der den ersten Abschnitt einer Erzählung aufgenommen hat, entwickelt unwillkürlich Vermutungen, wie die Erzählung weitergehen wird, der Autor kann diese Vermutungen im weiteren Verlauf der Erzählung bestätigen oder enttäuschen.<sup>13</sup> Ob das eine geschieht oder das andere, hängt vom einzelnen Text ab, d.h. von der Frage, ob der jeweilige Autor sich einer „Ästhetik der Identität“ verpflichtet fühlt oder einer „Ästhetik der Gegenüberstellung“. Zur ersten Gruppe zählen einfache literarische Formen wie *folk-tales*, mittelalterliche Heiligenlegenden oder die *commedia dell’arte*, die Variation nur im engen Rahmen eines festgefügten Wertekanons bzw. traditioneller Darstellungsschablonen kennen, zur zweiten Gruppe etwa der moderne europäische Roman, bei dem solche Schematisierungen geradezu Tabu wären.<sup>14</sup> Bedeutung – dies unser Ausgangspunkt – entsteht im literari-

baumomente in sich – kausale und andere sinnstiftende Relationierungen, Phasenbildung, zeitliche und räumliche Umgruppierungen usw.“).

<sup>12</sup> Cf. Lämmert 1955, 32 („Die *Verzerrung* der Sukzession ergibt sich durch den Wechsel von einlässigem und knappem Erzählen. [...] Mit dieser ungleich starken Verzerrung, die man auch als unterschiedliche Raffungsintensität bezeichnen kann, setzt der Erzähler seine Akzente. Er schält Einzelbegebenheiten, Wendepunkte oder exemplarische Momente aus dem stetig fließenden Strom des erzählten Lebens heraus, die den Kern oder gar den Hauptgegenstand des eigentlichen Erzählens bilden.“).

<sup>13</sup> Lotman 1972, 407 („Die Rezeption eines künstlerischen Textes ist immer ein Kampf zwischen dem Zuhörer und dem Autor. [...] Sobald der Zuhörer einen gewissen Teil des Textes rezipiert hat, ‚baut‘ er sich daraus ein Ganzes auf. Der nächste ‚Zug‘ des Autors kann diese Vermutung bestätigen und ein Weiterlesen nutzlos machen [...], oder er kann die Vermutung widerlegen und dem Zuhörer eine neue Konstruktion abverlangen.“).

<sup>14</sup> Lotman 1972, 408-419, bes. 412f. („Hier handelt es sich nicht um eine Ästhetik der Identität, sondern um eine Ästhetik der Gegenüberstellung. Den dem Leser

schen Werk dann eben durch solche Überlagerungen, mittels derer eine zunächst aufgegriffene Darstellungsform durch eine andere neue überwunden wird.<sup>15</sup> Welcher Ästhetik nun die *Vita Apollonii* und der *Heroikos* verpflichtet sind, wird nur eine nach solchen Kriterien geführte Untersuchung zeigen können.

### 3. Die epikureischen Motive in der *Vita Apollonii*

Wenn wir also die Frage nach der Funktion der epikureischen Motive im Werk Philostrats mit einer Betrachtung der *Vita Apollonii* beginnen, so liegt dem Handlungsgang dieses Werks zunächst das Schema der Heiligenita bzw. der philosophischen Reise zugrunde,<sup>16</sup> und dies in der spezifischen Ausprägung einer neupythagoreischen Philosophie, wie dies denn gleich in den Anfangskapiteln der *Vita* (1,1-2) erläutert wird und wohl auch für den historischen Apollonios zutraf oder jedenfalls schon in der vorphilostrateischen Tradition Teil seiner Charakterisierung war.<sup>17</sup> Dieser philosophischen Grundprägung bleibt Apollonios auch bei Philostrat bis zuletzt treu.<sup>18</sup> Schon in den Anfangskapiteln der *Vita* wird aber hinter diese Konstanz ein Fragezeichen gesetzt, wo Apollonios' schwangerer Mutter der wandelbare Meeresgott Proteus im Traum erscheint und ihr verkündet, dass das bald in die Welt tretende Kind (*sc.* Apollonios) kein anderer als er selbst sein werde.<sup>19</sup> Der Leser muss sich also schon von Beginn der

vertrauten Arten der Wirklichkeitsmodellierung stellt der Künstler seine eigene, originäre Lösung gegenüber, die er für die wahrere hält.“).

<sup>15</sup> Cf. Lotman 1972, 55-80, wo wiederholt von „Umkodierung“ die Rede ist, und 407 (im direkten Anschluss an das obige Zitat von Anm. 13: „Und so geht es weiter bis zu dem Augenblick, wo der Autor die vorherige künstlerische Erfahrung, die ästhetischen Normen und die Vorurteile des Zuhörers ‚besiegt‘ hat und ihm sein Modell der Welt, sein Verständnis von der Struktur der Wirklichkeit aufzwingt.“).

<sup>16</sup> So die Behandlung des Texts durch Kanavou 2018.

<sup>17</sup> Cf. die Berufung auf Pythagoras bzw. dessen Philosophie in Ap.Ty. Ep. 50; 52; 55,1 und 62 bzw. die Diskussion der Frage bei Bowie 1978, 1671f. 1691f. und Koskenniemi 2009, 333f.

<sup>18</sup> So etwa noch in VA 8,19,2, wo Apollonios von seinem Besuch in der Höhle des Trophonios ein Buch mitbringt, das die Lehren des Pythagoras enthält.

<sup>19</sup> VA 1,4.

*Vita* an darauf einstellen, dass Apollonios nicht einfach nur ein Muster an philosophischer Beständigkeit sein wird, sondern sich durchaus auch in gewandelter Form zeigen kann.<sup>20</sup>

Solche Wandelbarkeit zeigt sich freilich noch nicht in den Anfangspartien der *Vita*, wo vielmehr dargestellt ist, wie Apollonios in seinen Jugendjahren im kleinasiatischen Aigai zum vorbildlichen Pythagoreer wird. Dies geschieht im Rahmen einer umfassenden philosophischen Ausbildung, die Apollonios unter anderem bei seinem Lehrer Euxenos, einem erklärten Pythagoreer, erhält. Euxenos erweist sich aber als verkappter Epikureer und wird daher von Apollonios auch entsprechend getadelt.<sup>21</sup> Diese Szene habe ich in meiner Arbeit als bedeutsames Textsignal behandelt, welches – so scheint es in diesem Moment – eine deutliche Abgrenzung von jedem epikureischen Gedankengut von Seiten des Apollonios festhält und somit jeden Gedanken daran unterbindet, dass es jemals anders werden könnte.<sup>22</sup> Boter bestreitet dieses Argument nun mit dem Hinweis darauf, dass Apollonios sich ja mit allen vier klassischen Philosophien beschäftigte und zuletzt einfach eine positive Wahl für den Pythagoreismus traf.<sup>23</sup>

Dies ist eine typische Verwechslung von Geschichte und Fabel. In der realen Biographie des Apollonios (der ‚Geschichte‘) mag es so gewesen sein, dass der künftige Wundertäter sich gleichermaßen mit allen philosophischen Dogmata beschäftigte und dann eine positive Wahl zugunsten des Pythagoreismus traf, und so mag es auch noch im Buch des Maximos von Aigai dargestellt gewesen sein, auf welches

<sup>20</sup> Zur Figur des Proteus in der *Vita Apollonii* cf. zuletzt Paschalis 2015 und Miles 2016, die allerdings beide bei einer eher konservativen Gesamtinterpretation der *Vita* verbleiben.

<sup>21</sup> Allgemein zum Weiterbestehen des Epikureismus in der Kaiserzeit cf. nun neben der bei Grossardt 2006, 271 genannten Literatur den konzisen Abriss von Erler 2018.

<sup>22</sup> Grossardt 2006, 41f. und 2014, 13f.

<sup>23</sup> Boter 2019, 119 („[...] Grossardt is wrong when he states that Apollonius takes up an indifferent position with regard to Platonism, Aristotelianism and the Stoic and assigns a special position to Epicureanism: it is only stated that Apollonius pays attention to all four philosophies. [...] To conclude: Grossardt’s argument that the beginning of the *Life* shows a negative attitude towards the philosophy of Epicurus is wrong.“).

Philostrat sich für diesen Lebensabschnitt seines Protagonisten verschiedentlich beruft.<sup>24</sup> Sogar Apollonios selber in seiner späteren Rückschau stellt es so dar, dass sich ihm in seiner Jugend eine ganze Reihe fragwürdiger philosophischer Schulen vorstellte, die er alle zugunsten einer positiven Wahl des Pythagoreismus von sich wies.<sup>25</sup>

Die Darstellung Philostrats im ersten Buch der *Vita* ist hingegen eine gänzlich andere. Der Erzähler gestaltet hier seinen Bericht nämlich nach selbstgewählten Kriterien und diese Gestaltung (die ‚Fabel‘) folgt einem eigenen narrativen Rhythmus, der rezeptionslenkende Funktion hat. So weist der ganze Abschnitt über den Aufenthalt des Apollonios in Aigai eine deutliche Zweiteilung auf mit einem ersten kürzeren Teil zur Ausbildung und Selbstfindung des Apollonios (VA 1,7,2-3) und einem zweiten längeren Teil zum weiteren Aufenthalt des neuen Pythagoreers in Aigai bzw. zu seiner Vorbereitung auf sein künftiges Leben als Lehrer der Weisheit und zu seinem vorläufigen Wirken im Tempel des Asklepios sowie zu den verschiedenen Interaktionen mit Euxenos und den Besuchern des Heiligtums (VA 1,8-14). Die Lebenswahl ist noch Gegenstand des ersten Abschnitts und kulminiert in einer deutlichen Äußerung des Apollonios gegenüber Euxenos, worauf dann der erwähnte Einschnitt erfolgt.

Zuvor ist in der Tat Apollonios' Beschäftigung mit den vier klassischen philosophischen Schulen erwähnt und seine Vorliebe für die nun wieder neu auflebende pythagoreische Bewegung (1,7,2):

ἐνταῦθα ξυνεφιλοσόφουν μὲν αὐτῷ Πλατόνειοί τε καὶ Χρυσίππειοι καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου, διήκονε δὲ καὶ τῶν Ἐπικούρου λόγων, οὐδὲ γὰρ τούτους ἀπεσπούδαζε, τοὺς δέ γε Πυθαγορείους ἀρρήτῳ τινὶ σοφίᾳ ξυνέλαβε.

Bei näherem Hinsehen liegen hier aber schon deutliche Gewichtungen vor: Das Verhältnis zum Platonismus, zur Stoa und zum Aristotelismus ist eher von einer neutral-wohlwollenden Haltung geprägt, die davon abgesetzte epikureische Philosophie (ξυνεφιλοσόφουν μὲν [...] διήκονε δὲ καὶ) scheint dagegen eher schon mit einem Stigma versehen zu sein, denn sonst müsste nicht gesagt werden, dass Apollo-

<sup>24</sup> VA 1,3,2; 1,12,2.

<sup>25</sup> VA 6,11,2-7.

nios nicht einmal (οὐδέ) diese Philosophie verschmähte.<sup>26</sup> Die Implikation ist also schon hier deutlich, dass der Epikureismus ihm nicht entsprach, und es ist ganz folgerichtig, dass im unmittelbaren Anschluss daran (τοὺς δέ γε Πυθαγορείους [sc. λόγους]) die besonders positive Haltung gegenüber dem Pythagoreismus verzeichnet ist. Diese sich schon hier abzeichnende Opposition zwischen den beiden Polen Epikureismus und Pythagoreismus findet ihre Wiederaufnahme und Verdeutlichung dann eben im direkten Gespräch zwischen Euxenos und Apollonios.

Dieses Gespräch ist noch einmal durch einen auktorialen Kommentar vorbereitet, wonach Euxenos nur dem Schein nach Pythagoreer war und sich stattdessen nach einer epikureischen Devise ganz den Freuden des Leibes hingab (1,7,2):

διδάσκαλος μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ τῶν Πυθαγόρου λόγων οὐ πάνυ σπουδαῖος οὐδὲ ἐνεργῷ τῇ φιλοσοφίᾳ χρώμενος, γαστρός τε γὰρ ἦττον ἦν καὶ ἀφροδιτίον καὶ κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἐσχημάτιστο.

Apollonios aber durchschaut dies schnell und vermeidet zwar den persönlichen Bruch mit Euxenos, grenzt sich aber in einer direkten Konfrontation entschieden von der Lebenshaltung seines Lehrers ab (1,7,3):

οὐ μὴν τὸν γε Εὔξενον ἐπαύσατο ἀγαπῶν, ἀλλ’ ἐξαιτήσας αὐτῷ προάστειον παρὰ τοῦ πατρός, ἐν ᾧ κῆποι τε ἀπαλοὶ ἦσαν καὶ πηγαί, „σὺ μὲν ζῆθι τὸν σεαυτοῦ τρόπον“ ἔφη „ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι.“

An dieser Passage ist verschiedenes bemerkenswert. Zum einen ist dies genau der Moment, in dem Apollonios seine über einen längeren Zeitraum herangereifte Lebenswahl zum ersten Mal kundtut. Zum anderen markiert die direkte Rede einen dramatischen Höhepunkt in der Darstellung, wodurch die vorangehende Schilderung den Charakter eines Vorlaufs zu diesem Kulminationspunkt erhält und die ganze

<sup>26</sup> Vergleichbar dann VA 1,13,1, wo Apollonios den Tempel des Asklepios, in dem er sich aufhält, zu einer Bildungsstätte der aristotelischen und platonischen Philosophie macht, nicht aber auch die Stoa und den Epikureismus ebenso zum Gegenstand seines Unterrichts erhebt (καὶ τὸ ἱερὸν Λύκειόν τε ἀποφίνας καὶ Ἀκαδημίαν, φιλοσοφίας γὰρ ἡχὸ πάσης ἐν αὐτῷ ἦν).

folgende Schilderung in VA 1,8-14 den Status eines (langen) Epilogs, und zum dritten reduziert sich die Auswahl der zur Verfügung stehenden Dogmata von fünf auf nur noch zwei, die einander nun mittels einer  $\mu\acute{e}v\text{-}\delta\acute{e}$ -Konstruktion direkt gegenübergestellt und den beiden Protagonisten (σὺ  $\mu\acute{e}v$  [...] ἐγὼ δέ [...]]) in ganz betonter Weise individuell zugeordnet werden. Die epikureische Philosophie erhält hier somit einen Sonderstatus im Vergleich mit der platonischen, aristotelischen und stoischen Philosophie und wird als der eigentliche Gegegnpol zur pythagoreischen Philosophie definiert, der Apollonios selbst sich verschrieben hat. Die Abgrenzung vom Epikureismus könnte kaum größer sein, und wer wie Boter nur ganz summarisch auf den Inhalt der Kapitel schaut, aber die narrative Struktur des Textes missachtet, wird zwangsläufig in die Irre gehen.

Wichtig sind aber auch noch andere Dinge. Der Garten, den Apollonios seinem Lehrer hier schenkt, ist eindeutig epikureisch konnotiert.<sup>27</sup> Es handelt sich also nicht nur um ein ländliches Idyll, auf das Euxenos hier festgelegt wird, sondern um eine symbolträchtige Landschaft. Doch auch die Quellen ( $\pi\eta\gamma\acute{a}i$ ), die sich in diesem Garten finden, sind nicht ein einfacher praktischer Vorzug der Lokalität oder ein rein dekoratives Element, sondern sind wieder epikureisch konnotiert. Denn in der zentralen Schilderung, die Diogenes Laertios von dieser Lebensgemeinschaft in Epikurs Garten in Athen gibt (10,10: οἱ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο καὶ συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ),<sup>28</sup> folgt sehr schnell ein Hinweis darauf, dass Epikur und seine Jünger dort ein sehr genügsames Leben führten und sich daher weitestgehend mit Wasser begnügten und dem Wein nur sehr maßvoll zusprachen (10,11: „κοτύλῃ γοῦν“ φησίν [s. Diokles] „οἰνιδίου ἡρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν“), worauf zuletzt sogar ein entsprechendes

<sup>27</sup> Zu  $\kappa\acute{e}p\acute{o}s$  als Schlüsselbegriff für die epikureische Gemeinde cf. neben unserer Stelle beispielsweise Heraclit. All. 4,2 und 79,2 (Ἐπίκουρος, ὁ τῆς ἡδονῆς ἐν τοῖς ιδίοις κήποις γεωργός), Ap.Ty. Ep. 5, S.E. M. 9,64 (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων), Alciphr. 4,17,1 und D.L. 10,17.

<sup>28</sup> Zur Lage von Epikurs Garten in einem Außenbezirk Athens cf. die Diskussion bei Wycherley 1959 und die Korrektur bei Clarke 1973. Es handelte sich somit genauso um ein  $\pi\text{ρ}\delta\acute{a}\text{σ}\tau\acute{e}\iota\text{o}\nu$  wie im Falle des Landguts, das Euxenos nun von Apollonios erhält (cf. die Definition bei Julian, Ad Them. 5, 259b [unten Anm. 32]).

Selbstzeugnis Epikurs folgt (10,11: αὐτός τέ φησιν [Epicur. frg. 181 Usener] ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ). Dies entsprach einer durchgehenden Haltung Epikurs,<sup>29</sup> und so hält er auch in seinem Brief an Menoikeus fest, dass die Erzielung von Lust keineswegs einen üppigen Lebensstil voraussetze, sondern sich im Gegenteil sogar besser mit einfachen Mitteln erreichen lasse (Ep. 3,130-132, bes. 131: καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἥδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται).<sup>30</sup>

Zum zweiten ist wichtig, dass dieser Aufenthalt im Garten von Athen auf das engste verbunden war mit der konsequenteren politischen Abstinenz Epikurs (D.L. 10,10: ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἥψατο), wie solche Abstinenz denn überhaupt dem philosophischen Programm Epikurs entsprach.<sup>31</sup> Ein Aufenthalt im ‚Garten‘ ist daher immer auch Ausdruck von Epikurs berühmter Maxime des λάθε βιώσας (frg. 551 Usener = Plu. An recte 1,1128a).<sup>32</sup> Apollonios aber weist in seinem Wortwechsel mit Euxenos eine solche Haltung entschieden von sich und wird daher, wie die weitere Schilderung in der *Vita* zeigt, immer wieder die aktive Auseinandersetzung mit den Herrschenden suchen, insbesondere mit den Tyrannen seiner Zeit.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cf. den darauf bezogenen Kommentar von Erler 1994, 153.

<sup>30</sup> So gesehen hat Boter (2019, 118) zwar durchaus recht, dass Euxenos, der den sinnlichen Freuden allzu sehr zugetan ist, nur eine Karikatur des echten Epikureismus ist. Aber Euxenos wird nun eben mit dieser Passage in VA 1,7,3 auf den ‚nüchternen‘ Epikureismus verpflichtet, und diese Lebenshaltung wird jetzt mittels der μέν-δέ-Struktur des Satzes bzw. der klaren Zuweisung der Rollen (Euxenos: Epikureismus *vs.* Apollonios: Pythagoreismus) als der eindeutige Gegenpol zu Apollonios‘ Wahl definiert. Die Interpretation von Boter (118f.: „There is no explicit rejection of any philosophy, including serious Epicureanism“) ist daher unzutreffend.

<sup>31</sup> Epicur. frg. 8 Usener (= D.L. 10,119: οὐδὲ πολιτεύσεσθαι).

<sup>32</sup> Cf. die Kombination der beiden Gedanken bei Jul. ad Them. 2,255b-c (δες κελεύει „λαθεῖν βιώσαντα“ [...]. φῆς γάρ που σχολὴν ἐπαινεῖν ἀπράγμονα καὶ διαλέξεις ἐν περιπάτοις προστίκειν ἐκείνῳ [sc. τῷ Ἐπικούρῳ]) und ad Them. 5,259b (τὴν ἐπικούρειον [...] ἀπραγμοσύνην καὶ τοὺς κάπιους καὶ τὸ προάστειον τῶν Ἀθηνῶν).

<sup>33</sup> So von Apollonios selbst als Resultat seiner einstigen philosophischen Wahl festgehalten in VA 6,11,6 (es spricht die in Personengestalt auftretende Weisheit zum jugendlichen Apollonios: τυράννοις τε φοβερὸν εἶναι μᾶλλον η ὑπ’ αὐτοῖς κεῖσθαι).

So scheut Apollonios bereits auf seiner Reise nach Indien gegenüber dem ungezogenen König des Landes keineswegs ein offenes Wort,<sup>34</sup> und er lässt sich in der Folge auch durch eindeutige Warnungen nicht davon abbringen, das unter der Tyrannie Neros leidende Rom zu betreten und die direkte Auseinandersetzung mit dem Gardepräfekten Tigellinus zu suchen.<sup>35</sup> Eine verstärkt philosophische Dimension erhält diese Haltung Jahrzehnte später, als sein Freund Demetrios Apollonios davon abzuhalten versucht, der Vorladung Domitians vor das Gericht in Rom zu folgen, und ihm stattdessen nahelegt, sich in eine Randprovinz des Römischen Reiches zurückzuziehen und dort ein Leben in der Stille zu führen, weil dies bei den Mächtigen keinen Anstoß erregen würde (VA 7,12,5: *αἱ γὰρ τυρανίδες ἦττον χαλεπαὶ τοῖς φανεροῖς τῶν ἀνδρῶν, ἦν ἐπαινοῦντας αἴσθωνται τὸ μὴ ἐν φανερῷ ζῆν*). Dies ist – neben einer Reminiszenz an die Lebensform des Sokrates,<sup>36</sup> auf den Demetrios zuvor schon einmal explizit hingewiesen hatte und auf den auch Apollonios’ ständiger Reisegefährte Damis in einer dazwischengeschobenen Rede wieder anspielt<sup>37</sup> – ein unverkennbarer Anklang an die epikureische Maxime des *λάθε βιώσας*.<sup>38</sup>

Apollonios hingegen lehnt ein solches Vorgehen – seiner einstigen Lebenswahl entsprechend – entschieden ab. Zwar muss er als besonderer Schützling der Götter im Unterschied zu Sokrates den Tod nicht fürchten. Aber auch er steht unter dem Druck der öffentlichen Meinung und ist seinen eigenen ethischen Grundsätzen verpflichtet, sodass ein solches Ausweichen in die Randprovinzen, wie es ihm Demetrios nahegelegt hatte, nur als Feigheit erscheinen könnte, und selbst wenn er das Gebiet des Römischen Reiches verlassen würde, um dort in Sicherheit zu sein (VA 7,14,6: *ἔξαλλάττεν γὰρ χρὴ οἷμαι πάσης, ὅπόσης Ὦματοι ἄρχουσι, παρ' ἄνδρας δὲ ἥκειν ἐπιτηδείους τε καὶ μὴ ἐν φανερῷ οἴκοῦντας*), so würde ihm das wenig nützen, weil auch seine

<sup>34</sup> VA 3,31-33.

<sup>35</sup> VA 4,36-38 bzw. 4,43-44.

<sup>36</sup> X. Mem. 1,1,10 (*ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ*).

<sup>37</sup> VA 7,11,2 bzw. 7,13,2 (Hinweise auf die beiden Ankläger Anytos und Meletos bzw. auf den folgenden Kapitalprozess). Bezeichnenderweise büßte Sokrates also diese prominente Lebensform in der Folge mit einem gewaltsamen Tod.

<sup>38</sup> So zu Recht Jones 2005, II 235 Anm. 26 und Bowie 2009, 69 und 71.

dortigen Freunde wie seine indischen Bekannten Phraotes und Iarchas oder der äthiopische Gymnosophist Thespesion ihm ein solches Ausweichen übel nehmen würden. Selbst Menschen, die ihm fremd sind, könnten ihm zwar eine sichere Zuflucht im Verborgenen bieten (7,14,9 [ein dem Demetrios in den Mund gelegter hypothetischer Einwand]: *ράον γὰρ ἐν οὐκ εἰδόσι λήσῃ*), könnten ihm aber nicht wirklich helfen, da Apollonios auch dann noch vor seinem eigenen Gewissen als schuldig erscheinen würde. Apollonios führt also eine relativ komplexe Diskussion, knüpft aber an die Schlussworte des Demetrios in 7,12,5 an und lehnt daher – mit klaren sprachlichen Echos – die von seinem Dialogpartner empfohlene Maxime Epikurs kategorisch ab. Wie wir unten in der Diskussion von VA 8,14 sehen werden, ist Apollonios tatsächlich ein entschiedener Feind des epikureischen *λάθε βιώσας*.

Die Auseinandersetzung zwischen Demetrios und Apollonios hat somit nicht nur kompositorische Relevanz und bereitet den nachfolgenden Prozess in Rom vor, sondern geht ins Grundsätzliche und reflektiert die besondere Situation unter dem Prinzipat, in welchem Epikur selbst mit seiner Lösung zwar auch an politische Gefährdungen gedacht, aber in erster Linie die ungestörte Konzentration auf das eigene Seelenleben im Sinne gehabt hatte, welche ein solcher Rückzug in das Private ermöglichte,<sup>39</sup> so wurde es wachen Geistern seit dem beginnenden Prinzipat zunehmend deutlich, dass die Nähe zu den Mächtigen große Gefahren in sich barg und die epikureische Devise daher ein legitimer Weg war, solchen Gefahren zu entgehen.<sup>40</sup> Umso auffälliger ist es, dass Apollonios selbst unter solchen Voraussetzungen das Leben im Verborgenen strikt ablehnt.

<sup>39</sup> Für diese grundlegende und erste Funktion des epikureischen Rückzugs cf. Roskam 2007, 34-36. 63-66.

<sup>40</sup> So vor allem bei Horaz, dem erklärten Epikureer (epist. 1,4,16), der mehrfach auf den Vorteil eines zurückgezogenen Lebens hinwies (epist. 1,17,10: *nec vixit male, qui natus moriensque sefellit*; epist. 1,18,102f.: [sc. percontabere doctos] *quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum / an secretum iter et fallentis semita vitae*), aber auch Ovid kam aus bitterer Erfahrung zur selben Einsicht (trist. 3,4,4: *vive tibi et longe nomina magna fuge*; 3,4,25: *crede mihi, bene qui latuit bene vixit*).

Signifikant ist nun auch noch der Rahmen, in dem dieses Gespräch stattfindet. Denn Schauplatz ist die einstige Villa Ciceros bei Puteoli,<sup>41</sup> der schon von Cicero selbst die Funktion einer zweiten platonischen Akademie zugewiesen worden war.<sup>42</sup> Der idyllische Charakter des Grundstücks erhielt nach dem Tod des Eigentümers noch einmal eine Verstärkung durch neu austretende Thermalquellen, die insbesondere der Behandlung von Augenkrankheiten dienten, und durch eine berühmte (Vers-)Inschrift, welche Ciceros Freigelassener Laurea Tullius dort zu Ehren seines vormaligen *dominus* anbringen ließ.<sup>43</sup> Das Grundstück wurde so zu einem Memorialort, welcher das Grab Hadrians beherbergte und bis in spätantike Zeit bekannt blieb.<sup>44</sup> Dieses idyllische Ambiente (VA 7,11,1: τὸ Κικέρωνος τοῦ παλαιοῦ χωρίου), das Apollonios und seinen Gefährten den Schatten einer Platane gewährt (ἰζησάντων δὲ ὑπὸ πλατάνῳ) und sie in den Genuss eines Gesangs der Zikaden kommen lässt (οἱ μὲν τέττιγες ὑποψαλλούστης αὐτοὺς τῆς αὔρας ἐν φόδαῖς ἥσαν), inspiriert Demetrios zu einem kleinen Preis dieser Insekten, weil sie ihren Gesang unbesorgt vortragen könnten, jedem Neid enthoben seien und keine Verleumdungen oder Gerichtsprozesse zu befürchten hätten:

ῳ μακάριοι [...] καὶ ἀτεχνῶς σοφοί, ὡς ἐδίδαξάν τε ὑμᾶς φόδην ἄρα Μοῦσαι μήπω ἐξ δίκαιας ή διαβολὰς ὑπαχθήσαν, γαστρός τε κρείττους ἐποίησαν καὶ ἀνέκισαν τοῦ ἀνθρωπείου φθόνου ἐξ ταυτὶ τὰ δένδρα [...].

Apollonios jedoch erfasst die allegorische Funktion dieses Preislieds sofort und weist die Äußerung des Demetrios demzufolge entschieden zurück (7,11,2: ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνίει μέν, οἱ τείνει ταῦτα, διαβαλὼν

<sup>41</sup> Dieses Landhaus, das schon seit den fünfziger Jahren im Besitz Ciceros war und meist als ‚Cumanum‘ bezeichnet wurde (Cic. ac. 1,1, Att. 14,16,1, fam. 5,15,2; ad Q. frg. 2,13,1), lag hoch über dem Golf von Neapel und ist zu unterscheiden vom sogenannten ‚Puteolanum‘ (Cic. Att. 14,7,1; 14,9,1), das mehr den Charakter eines Stadthauses hatte und erst im Jahre 45 in Ciceros Besitz gelangte; cf. Schmidt 1899, 478-489 und Dubois 1907, 366-372.

<sup>42</sup> Plin. nat. 31,6 - 8 (6: *villa [...], quam vocabat M. Cicero Academiam ab exemplo Athenarum*).

<sup>43</sup> Plin. nat. 31,8, mit neuerlichem Hinweis auf den Status der Villa als zweiter Akademie in V. 3 des Epigramms (*Academiae celebratam nomine villam*).

<sup>44</sup> Hist. Aug. Hadr. 25,7; Greg. M. dial. 1,3,5 und Isid. orig. 13,13,2.

δ’ αὐτὰ ως ἀργότερα τῆς ἐπαγγελίας ...), worauf sogleich die explizite Diskussion zum Leben im Verborgenen bzw. in der Öffentlichkeit beginnt. Demetrios, an sich ein kynischer Philosoph (VA 4,25,1), wird damit zwar nicht gerade zum Epikureer, aber er scheint sich doch durch Ciceros Garten zu epikureischen Überlegungen inspiriert zu fühlen (und nicht etwa zu platonischen, wie es die Eigenschaft des Landguts als zweiter Akademie, aber auch die Platane und der Gesang der Zikaden – die traditionellen Merkmale eines *locus amoenus* im Gefolge Platons<sup>45</sup> – eigentlich erwarten lassen würden), und so scheint es ganz folgerichtig, dass er danach bei der Verabschiedung von Apollonios das große pythagoreische Tabu durchbricht, welches es untersagte, beim Abschied zurückzublicken (7,15,2: ὁ Δημήτριος [...] περιβαλὼν αὐτοὺς ἀπήει μεταστρεφόμενός τε καὶ τὰ δάκρυα ἀποψῶν), und so seine Anhängerschaft gegenüber dem Pythagoreer Apollonios implizit wieder in Frage stellt.<sup>46</sup>

Interessant ist aber auch, wie sogar Apollonios selber am Ende seiner langen Rede, mit der er die Argumente des Demetrios zurückweist, einen Kontrapunkt setzt zu seiner sonstigen pythagoreisch-platonischen Haltung. Denn nach den ausführlichen Erörterungen über sein Gewissen (ξύνεσις), das es ihm verbiete seine drei Freunde

<sup>45</sup> Nach Pl. Phdr. 230b2-3 (ἢ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ’ ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή) und 6 (ὑπὸ τῆς πλατάνου) bzw. 230c2-3 (θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηρέτη τῷ τῶν τεττίγων χορῷ); allgemein zur Nachwirkung dieser Szene aus dem *Phaidros* in der kaiserzeitlichen Literatur cf. Norden 1909, 113 („Wollte man alle Stellen, an denen die Platane, der Quell, die Cikaden, die in der Sommerhitze schlafende Natur vorkommen, ausschreiben, so erhielte man ein Buch, größer als der ganze Phaidros.“), speziell zur Rezeption bei Philostrat die Zusammenstellung bei Trapp 1990, 171, wo jedoch nur die Passagen von VA 6,3,5 (zu Phdr. 230a5-6), Gymn. 25 (p. 152,3 J., zu Phdr. 229d7-e1), Im. 1,23,2 (zu Phdr. 230b7-8), VS 2,10,3 (p. 98,22-23 St., zu Phdr. 230d6-8) und VS 2,27,5 (p. 127,1-2 St., zu Phdr. 228e4) sowie die einschlägigen Passagen aus dem *Herikos* genannt sind, nicht aber unsere Stelle von VA 7,11,1 (diese dafür erfasst von Bowie 2009, 69. 72).

<sup>46</sup> Zum Tabu des Pythagoras cf. Porph. VP 42, Iamb. Protr. 21, p. 114,29-115,18 Pistelli (ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφουν) und D.L. 8,18 (διὰ δὲ τοῦ εἰς ἀποδημίαν βαδίζοντα μὴ ἐπιστρέφεσθαι παρήνει τοῖς ἀταλλαττομένοις τοῦ βίου μὴ ἐπιθυμητικῶς ἔχειν τοῦ ζῆν μηδ’ ὑπὸ τῶν ἐνταῦθα ἡδονῶν ἐπάγεσθαι), für eine weitere Ausdeutung cf. Plu. De liberis 17,12f. Dieses Tabu wird zuvor schon in VA 3,50,1 durchbrochen von den explizit in die Nähe des Pythagoras gerückten indischen Brahmanen; cf. die Bemerkungen von Grossardt 2015, 100 mit Anm. 34.

Nerva, Orfitus und Rufus, die politischen Gegner Domitians, im Stich zu lassen, kommt er zuletzt auf Orestes zu sprechen, der nach dem Mord an seiner Mutter Klytaimestra von den Erinyen verfolgt worden sei,<sup>47</sup> und malt aus, wie Menschen, die ihre ethischen Prinzipien verraten hätten, im Traum immer wieder von ihren Ängsten und Gedanken eingeholt würden (7,14,11):

ἡ ξύνεσις [...] δειματοῖ καθεύδοντας, καὶ ἂ μὲν ὄρῶσι μεθ' ἡμέραν καὶ εἰ δή τινα ἀκούειν ἦ λέγειν οἴονται, ὀνειρῶδην καὶ ἀνεμιαῖα ποιεῖ τούτοις, τὰς δὲ ἀμυδρὰς καὶ φαντασιώδεις πτούας ἀληθεῖς ἥδη καὶ πιθανὰς τῷ φόβῳ.

Diese Erklärung des Traums weicht deutlich ab von der üblichen antiken Darstellung, die die Träume als gottgesandt betrachtete, noch von Platon so vertreten wurde<sup>48</sup> und daher auch den meisten Traumszenen in der *Vita* noch zugrunde liegt.<sup>49</sup> Stattdessen zeigt sie große Nähe zur epikureischen Traumtheorie. Denn während Epikur selbst den Traum mit dem Eindringen feinstofflicher Partikeln erklärt hatte, denen der Träumende zuvor ausgesetzt gewesen war,<sup>50</sup> weitete sich dieses Konzept im nachfolgenden Epikureismus etwas aus<sup>51</sup> und es wurde – teils in Aufnahme älterer Konzepte wie der des Aristoteles – insbesondere die mentale Verarbeitung der hauptsächlichen Tätigkeiten einer Person am Vortag zur Erklärung des Traums herangezogen<sup>52</sup> oder es wurden sogar Ängste, Wünsche und Absichten als Auslöser für einen entsprechenden Traum betrachtet.<sup>53</sup> Jedenfalls sei-

<sup>47</sup> VA 7,14,10, in Anspielung auf die Passage von E. Or. 395f.

<sup>48</sup> Cf. Náf 2004, 57, unter Verweis auf Pl. Ap. 33c4-7 und Cri. 44a6-b6.

<sup>49</sup> VA 1,4; 1,9,1; 1,10,2; 1,23; 2,37,1; 4,11,1; 4,34,1 und 8,12,3; cf. die zusammenfassende Besprechung von Náf 2004, 109f.

<sup>50</sup> Epicur. Ep. 1,51; frg. 326 Usener (= Plu. Quaest. conv. 8,10,2,734f-735a); Sent. Vat. 24 (ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατ' ἔμπτωσιν εἰδώλων).

<sup>51</sup> Zur Traumtheorie Epikurs und zur weiteren Entwicklung dieser Konzeption im nachfolgenden Epikureismus cf. Clay 1980, Schrijvers 1980 und Kraglund 1989, 440.

<sup>52</sup> Lucr. 4,962-972; Petron. frg. 43, 3-15 Müller<sup>5</sup> (der sogenannte Tagesresttraum).

<sup>53</sup> Lucr. 3,114-116 ( [...] / *laetitiae motus et curas cordis inanis*), 4,984-986 (*usque adeo magni refert studium atque voluntas, / et quibus in rebus consuerint esse operati / non homines solum sed vero animalia cuncta*) und 4,1011-1025 (*porro hominum mentes, magnis quae motibus edunt / magna, itidem saepe in somnis faciuntque geruntque / [...] / flumen*

en die Träume keine Sendung göttlicher Mächte, sondern ein Eigenprodukt des Träumenden.<sup>54</sup> Eine besondere Rolle spielte dabei eben das Konzept des Gewissens, das ohnehin grundlegend war für die Ethik Epikurs und nun von der epikureischen Schule stark auch als Auslöser von Träumen betrachtet wurde.<sup>55</sup> Hauptzeuge dafür ist Lukrez, der verschiedentlich auf die Macht des schlechten Gewissens zu sprechen kommt<sup>56</sup> und dies mehrfach als Ursache für Angstträume nennt, wie Apollonios sie in VA 7,14,11 beschreibt.<sup>57</sup> Wie wir unten sehen werden, wird auch der abschließende Traum des frechen Jünglings von Tyana in VA 8,31 im Lichte solcher Konzeptionen zu betrachten sein.

Ähnlich wie vor der gerichtlichen Auseinandersetzung mit Domitian ist die Situation auch nach dem Prozess, als Demetrios – wieder in Puteoli – Apollonios warnt, sich nun nicht ausgerechnet nach Griechenland zu begeben, wo er wieder viel zu sehr im Licht der Öffentlichkeit stehen würde (VA 8,14: ὅν δὲ μηδ' ἀντὶ ἐν τῷ ἀφανεῖ

*item sitiens aut fontem propter amoenum / adsidet et totum prope fauibus occupat amnum;* cf. die darauf bezogene Folgerung von Schrijvers 1980, 145 („Die [...] dargestellten Träume sind m.E. nicht nur die Leistungen der reproduktiven Einbildungskraft, veranlasst durch reale Vorgänge am Tag, sondern die im Traumleben sich fortsetzenden Wahnbilder der kreativen Phantasie, die unter der Anregung gewaltiger Leidenschaften [...] am Tage hervorgerufen worden sind.“).

<sup>54</sup> Petron. 104,3 („*hinc scies*“ *inquit Eumolpus* „*Epicurum hominem esse divinum, qui eiusmodi ludibria facetissima ratione condemnat*“) bzw. Petron. frg. 43, 1-3 Müller<sup>5</sup> (*somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris, / non delubra deum nec ab aethere numina mitunt, / sed sibi quisque facit*).

<sup>55</sup> So dargelegt von Chadwick 1978, 1052-1054. Ähnliche Bedeutung hatte das Gewissen zwar auch für den Pythagoreismus (Chadwick 1978, 1055f.), doch scheint die Verbindung mit den Angstträumen eben spezifisch epikureisch.

<sup>56</sup> Lucr. 3,825-827 ( [...] / *praeteritique male admissis peccata remordent*).

<sup>57</sup> Lucr. 4,1018f. (*multi de magnis per somnum rebus loquuntur / indicioque sui facti persaepe fuere*); 5,1158-1160 (*quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes / aut morbo delirantes protraxe ferantur / et celatam vim in medium et peccata dedisse*); cf. Schrijvers 1980, 146-148, unter Hinweis auf die regelmäßig damit verbundenen Hindeutungen auf Orestes bzw. die Erinyen, wie sie auch Apollonios vornimmt und wie sie namentlich bei Plutarch wiederkehren, der in Tranqu. animi 19,476e-f – anscheinend unter epikureischem Einfluss (Chadwick 1978, 1053) – der Frage von Freveltat, Gewissen und Reue nachgeht und dabei genau wie Apollonios auf E. Or. 395f. rekurriert.

διαφύγοις, πῶς ἀν ἐν τῷ φανερῷ λάθοις;). Doch Apollonios lehnt ein solches Ausweichen erneut ab und ist bereit, sein freies Auftreten nötigenfalls sogar mit dem Tod zu bezahlen (ibid.: „οὐ δέομαι“ ἔφη „λανθάνειν, εἰ γάρ, ὡς σὺ οἴει, τοῦ τυράννου ἡ γῆ πᾶσα, βελτίους οἱ ἐν τῷ φανερῷ ἀποθνήσκοντες τῶν ἐν τῷ ἀφανεῖ ζώντων“). Es sind also wie in VA 7,11 und 7,14 wieder epikureische Leitbegriffe wie (οὐκ) ἐν φανερῷ ζῆν oder λανθάνειν, die hier Verwendung finden, und sie sind immer gekoppelt an die Frage nach der besten Lebensform unter dem Zeichen eines autoritären Staates. Somit liegt hier unzweifelhaft eine motivische Leitlinie vor, die bereits im ersten Buch der *Vita* in der Auseinandersetzung zwischen Apollonios und Euxenos ihren Anfang nimmt und sich bis in die Schlusszenen des Romans erstreckt.<sup>58</sup>

Ein Leser der *Vita* gewinnt somit bis in die Mitte des achten Buches hinein den Eindruck, dass hier in den Termini J. Lotmans eine „Ästhetik der Identität“ vorliegt und keine „Ästhetik der Gegenüberstellung“. Dass dieser Eindruck aber falsch ist, zeigt sich, sobald Apollonios griechischen Boden betritt. Denn die Analogie in den Äußerungen des Apollonios in VA 7,14 und 8,14 würde nun eigentlich darauf hindeuten, dass Apollonios auch in Griechenland die Auseinandersetzung mit den Machträgern sucht und sich ihnen wieder in Form des intellektuellen Kampfes entgegenstellt und damit sogar sein Leben riskiert. Genau das Gegenteil tritt aber ein, denn in VA 8,22 wird Apollonios plötzlich vorgeworfen, dass er keine Bereitschaft zeige, sich poltisch einzubringen (διαβαλλόντων δ' αὐτὸν ἐνίων, ὅτι τὰς τῶν ἡγεμόνων ἐπιδημίας ἐκτρέποιτο καὶ ἀπάγοι τοὺς ἀκροατὰς ἐξ τὰς ἡσυχίας μᾶλλον). Wie wir in den darauf folgenden Kapiteln erfahren, befindet Apollonios sich in dieser Zeit in Athen und diese Periode seines Lebens dauert zwei Jahre.<sup>59</sup> Die Lebensform, die ihm für diese Zeit attestiert wird, ist, wie das obige Zitat zeigt, die Sammlung einer Schar von Jüngern um sich herum, und dies an einem möglichst abgeschiedenen Ort fernab von den politischen Turbulenzen. Apollonios weist

<sup>58</sup> Wie Boter 2019, 125f. unter diesen Gegebenheiten schreiben kann „I conclude that the explicit references to Epicureanism in the *Life of Apollonius* are confined to the mention of Epicurus in the beginning of book one and the aphorism λάθε βιώσας in book eight.“, ist mir unverständlich.

<sup>59</sup> VA 8,23 (ό δ' ἄρχων τῆς Ἑλλάδος καλέσας αὐτὸν ἐξ Ἀθηνῶν ἐξ Βοιωτίαν) bzw. 8,24 (ἐπειδὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλλάδα ἰκανῶς εἰχε δυοῖν ἐνδιατρίψας ἐτοῖν).

diesen Vorwurf gar nicht von sich, sondern begründet seine Handlungsweise damit, dass er den ἀγοραῖοι aus dem Wege gehen wolle, also Aktivisten auf dem juristischen und politischen Feld, die ihn in unguter Weise an die politischen Zuträger erinnerten, die er im Gefängnis in Rom kennengelernt hatte (8,22):

διεβέβλητο μὲν γὰρ πρὸς αὐτοὺς καὶ τὸν ἄλλον χρόνον, ὑπὸ δὲ τῶν ἐν τῇ Ἀράμη δεσμωτηρίων καὶ τῶν δεδεμένων τε καὶ ἀπολλημένων οὕτο διετέθη πρὸς τὴν τέχνην, ὃς πάντα τὰντα τῶν συκοφαντούντων καὶ τῶν δεινότητι ἐπηρέμενων ἡγεῖσθαι μᾶλλον ἢ τοῦ τυράννου.

Die Handlungsweise des Apollonios während seines Aufenthalts in Athen steht also in direkter Verbindung mit seinen vergangenen Erlebnissen, nur zieht er jetzt nicht mehr den Schluss daraus, dass er den Machthabern und deren Paladinen manhaft entgegentreten sollte, sondern entscheidet sich genau umgekehrt für eine Lebensweise καθ' ἡσυχίαν. Wenn wir zudem bedenken, dass all dies sich in Athen abspielt, so kann man kaum mehr einen anderen Schluss ziehen als den, dass dies gewissermaßen eine neue epikureische Gemeinschaft ist.<sup>60</sup> Jedenfalls entspricht dieser oben zitierte Vorwurf der Absonderung vom politischen Leben eben genau der Standardkritik, die in der Kaiserzeit regelmäßig gegen Epikur und seine Schule gerichtet wurde.<sup>61</sup> Aus einer Ästhetik der Identität wird hier also unvermittelt eine Ästhetik der Gegenüberstellung.

Dasselbe ist nun noch einmal in VA 8,28 der Fall. Apollonios befindet sich hier nach dem Tod Domitians und dem Regierungsantritt Nervas in Ephesos und schickt in Vorahnung seines Todes Damis mit einem Brief zu Nerva, um aus dem Leben scheiden zu können, ohne von diesem dabei gesehen zu werden:

<sup>60</sup> Cf. die identische Verwendung des Leitbegriffs ἡσυχία bei Epicur. Sent. 14 (εὐλικρινεστέρα γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια) bzw. die Kommentierung der Sentenz bei Roskam 2007, 39 („we are close to the maxim λάθε βιώσας“).

<sup>61</sup> Cf. beispielsweise Plu. Non posse 19,1100c-d, Plu. Adv. Kol. 31,1125c-d (ἄλλὰ τίνες εἰσὶν οἱ τὰντα συγχέοντες καὶ καταλόντες [sc. πολιτείας καὶ ἀρχὰς καὶ νόμων διάταξιν] καὶ ἄρδην ἀναιροῦντες; οὐχ οἱ πολιτείας ἀφιστάντες αὐτοὺς καὶ τὸν πλησιάζοντας; οὐχ οἱ τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις λέγοντες;) oder Max.Tyr. 15,8 sowie die kommentierenden Bemerkungen von H. Jones 1989, 115f.

καὶ ὄψὲ ὁ Δάμις ξυνεῖναί φησι τῆς τέχνης, τὴν μὲν γὰρ ἐπιστολὴν ἄριστά τε αὐτῷ καὶ ὑπὲρ μεγάλων ξυγγεγράφθαι, πεμφθῆναι δ' ἀν καὶ δι' ἔτερου. τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός; πάντα τὸν χρόνον, δὲν ἔβιο, λέγεται θαμὰ ἐπιφέγγεσθαι „λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας“· ἀπάγων οὖν ἑαυτοῦ τὸν Δάμιν, ἵνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλύοι, τὴν ἐπιστολὴν ἐσκήψατο καὶ τὸ ἀναφοριτῆσαι αὐτὸν ἐς τὴν Ρώμην. αὐτὸς μὲν δὴ παθεῖν τι ἀπιών αὐτοῦ φησιν [*sc. Damis*] οὐδὲ εἰδὼς τὰ μέλλοντα [...].

Damis hatte zuerst nicht verstanden, was der Grund dieser Entscheidung war (καὶ ὄψὲ ὁ Δάμις ξυνεῖναί φησι τῆς τέχνης [...]), und erkannte erst nachträglich, dass Apollonios nicht in seiner Gegenwart sterben wollte. Dass aber noch mehr dahinter stand und Apollonios' Handlungsweise letztlich aus einer philosophischen Grundhaltung hervorging, erfahren wir nur durch eine kurze Nebenbemerkung des Erzählers (τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός; πάντα τὸν χρόνον, δὲν ἔβιο, λέγεται θαμὰ ἐπιφέγγεσθαι „λάθε βιώσας, εἰ δὲ μὴ δύναιο, λάθε ἀποβιώσας“).

Boter unterstellt mir hier einen entscheidenden Fehler, weil ich meine Argumentation unter anderem darauf gestützt hatte, dass der Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz Epikurs (frg. 551 Usener) nicht auf Damis zurückgeführt sei, dessen Notizen als Jünger und Begleiter des Apollonios nach Philostrats einleitender Bemerkung die wichtigste Quelle für den folgenden Bericht darstellte,<sup>62</sup> sondern mit den letzten Kapiteln der *Vita* zusammenzunehmen sei, die nun ganz explizit nicht mehr auf die Aufzeichnungen des Damis zurückgeführt sind:<sup>63</sup>

„Here Grossardt makes a crucial mistake. He links chapter 28 immediately to the remaining four [*rectius „three“ PG*] chapters of the book. [...] But in chapter 28 the anecdote about the aphorism is fully embedded in Damis' report.“<sup>64</sup>

Die Maxime könne daher nicht auf Philostrat zurückgeführt werden:

„And therefore the sentence in which the aphorism occurs [...] is part of Damis' story and can therefore not be ascribed to the author Philostratus [*rectius „the narrator“ PG*], as Grossardt does.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> VA 1,3,1.

<sup>63</sup> Grossardt 2014, 19-21, in Bezug auf VA 8,29 (τὰ μὲν δὴ ἐς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα Δάμιδι τῷ Ἀστυρίῳ ἀναγεγραμμένα ἐς τόνδε τὸν λόγον τελευτῆ [...] ).

<sup>64</sup> Boter 2019, 122.

<sup>65</sup> Boter 2019, 122f.

Boter muss sich allerdings – auch abgesehen von seiner mathematischen Fehlleistung – die Frage gefallen lassen, ob nicht vielmehr er hier einen solchen entscheidenden Fehler gemacht hat. Denn richtig ist an seiner Darstellung nur, dass die Passage, in der die Maxime aufscheint, mit ihrer einleitenden Frage (*τίς οὖν ἡ τέχνη τοῦ ἀνδρός;*) an den vorangehenden Hinweis auf Damis anknüpft (*καὶ ὡρὲ ὁ Δάμις ξυνεῖναι φησι τῆς τέχνης*). *τίς οὖν ἡ τέχνη [...]* ist aber eine typische Frage der Erzählerstimme an sich selbst, wie sie in der *Vita* mehrfach bezeugt ist und jeweils auch gleich vom Erzähler selber beantwortet wird.<sup>66</sup> Wie der Erzähler zu seiner Antwort kommt, d.h. zum erklärenden Hinweis auf den *λάθε βιώσας*-Satz, erläutert er ebenfalls so gleich. Diese Information bezieht er nämlich nicht aus dem Reisebericht des Damis, sondern aus allgemein zirkulierenden Erzählungen zum Leben des Apollonios (*λέγεται*).<sup>67</sup> Dies ist auch keineswegs ein Sonderfall hier, da der Erzähler gleich von Beginn weg mitteilt, dass er sein Wissen über Apollonios aus ganz unterschiedlichen Quellen bezogen habe,<sup>68</sup> und auch in der Folge noch mehrmals an neuralgischen Punkten seines Berichtes ähnliche Äußerungen tut.<sup>69</sup> So wird denn insbesondere schon der Bericht über die Geburt des Heiligen – ein schönes Pendant zu unserer Stelle – auf ein allgemeines *λέγεται* zurückgeführt (VA 1,5: *τεχθῆναι δὲ ἐν λειμῶνι λέγεται*).

Etwas schwieriger zu beurteilen ist die Frage, wo in unserem Kapitel der Bericht des Damis wieder einsetzt. In Frage kommt *ἀπάγων*

<sup>66</sup> Cf. VA 1,16,2 (*τί δέ μοι ὁ λόγος βούλεται;*); 5,10,2 (*τί δὲ τοῦτο ἦν;*) und 8,22 (*τί δὲ ἔβούλετο αὐτῷ τοῦτο;*).

<sup>67</sup> Zum komplizierten Zusammenspiel zwischen Philostrats Berufung auf die Notizen des Damis und seinen Hinweisen auf sonstige Quellen cf. Anderson 1986, 157-166, wo auch festgehalten ist, dass die Einschübe einen deutlichen Gegenpart zum Bericht des Damis bilden (S. 157: „expressions such as *λέγεται* [,it is said] or *ἄδουσι* [,they sing], i.e. ,there is a fanciful and poetic account] cannot be equated with ‚Damis‘“).

<sup>68</sup> VA 1,2,3 (*ξυνεῖλεται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων, ὅποσαι αὐτοῦ ἥρων, τὰ δὲ ἐξ Ἱερῶν, ὅποσα ὑπ’ αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμοὺς ἥδη, τὰ δὲ ἐξ ὃν εἰπον ἔτεροι περὶ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐκείνου ἐπιστολῶν*).

<sup>69</sup> Cf. VA 1,3,2 (*ώς μὲν οὖν ξυνήγαγον ταῦτα διεσπαρμένα* [Jackson: διεσπασμένα codd.] *καὶ ώς ἐπεμελήθην τοῦ ξυνθεῖναι αὐτά, εἰρηκα;* 8,31,3 (*τάφῳ μὲν οὖν ἡ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρός οὐδαμού προστυχὼν οἶδα, καίτοι τῆς γῆς, ὅποση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην, λόγοις δὲ πανταχοῦ δαιμονίοις*).

οὐν [...] oder αὐτὸς μὲν δή [...]. Die wahrscheinlichere Lösung ist ἀπάγων οὐν [...], weil hier nun wieder von der Gegenwartshandlung die Rede ist, während der vorangehende Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz, wie gleich noch zu besprechen sein wird, sich auf die Vergangenheit bezieht. Zudem scheint diese Darstellungsform, d.h. der vorangehende Hinweis des Damis auf eine Handlung des Apollonios und der nachfolgende Verweis auf die eigene Handlung des Berichterstatters, wieder ein typisches narratives Verfahren der *Vita* zu sein.<sup>70</sup> Dies bedeutet, dass Damis zwar tatsächlich im Nachhinein eine Erklärung für seine Entsendung nach Rom gefunden hat, nämlich dass Apollonios nicht vor seinen Augen aus dem Leben scheiden wollte (ἴνα μὴ ὑπὸ μάρτυσι καταλόνοι), dass der Erzähler aber die entscheidende Information zur philosophischen Motivierung dieser Handlungsweise gerade nicht aus dem Bericht des Damis übernommen hat, dass also mehr hinter der Handlungsweise des Apollonios steckte, als Damis selbst zuletzt noch bewusst wurde.

Es bleibt somit dabei, dass der Hinweis auf den λάθε βιώσας-Satz ein von außen kommender Einschub in den Bericht des Damis ist und die auf verschiedene Quellen zurück geführte Darstellung der letzten drei Kapitel antizipiert, und dies hat auch seinen guten Grund. Denn auffällig ist nicht nur, dass Apollonios die Maxime Epikurs oft in den Mund genommen haben soll (λέγεται θαμὰ ἐπιφθέγγεσθαι), sondern dass dies überhaupt sein ganzes Leben lang sich so verhalten habe (πάντα τὸν χρόνον, ὃν ἔβιω).<sup>71</sup> Rein faktisch gesehen, ist dies kein absoluter Widerspruch zu den Äußerungen des Apollonios, die wir in VA 1,7, 7,12-14 und 8,14 angetroffen hatten, weil Apollonios ja auch nach der in VA 8,28 referierten Äußerung konzidierte, dass ihm ein Leben im Verborgenen nicht möglich sei und er stattdessen mit einem verborgenen Tod vorliebnehmen müsse. Aber es war in der *Vita* bis zu diesem Punkt der Darstellung nie eine solche Äußerung ihres Protagonisten zu hören gewesen, und es treten hier Sympathien für ein Leben im Verborgenen zutage, die die rigoristischen Erklärungen

<sup>70</sup> Cf. VA 7,38,1 (διαλέγεσθαι μὲν δὴ τὸν Ἀπολλώνιον πλείω τοιαῦτα, ἐαυτὸν δὲ ὁ Δάμις ἀπορεῖν μὲν ὑπὲρ τῶν παρόντων φησί, [...]).

<sup>71</sup> Aber gerade nicht im Moment der Verabschiedung von Damis, denn sonst hätte Damis nichträtseln müssen, warum Apollonios ihn weggeschickt hatte.

von VA 1,7, 7,12-14 und 8,14 niemals hätten vermuten lassen, und von denen erst in der Schilderung von Apollonios’ Aufenthalt in Athen in VA 8,22 ein leiser Hauch zu spüren war. Der Apollonios, der uns in den ersten siebeneinhalb Büchern der *Vita* vorgeführt wird, hätte sich Epikurs Maxime somit niemals zu eigen machen können, und die Passage in VA 8,28 ist daher doch ein radikaler Bruch mit der Schilderung in den vorangegangenen Büchern und Kapiteln und gibt uns eben mit dieser Diskrepanz einen entscheidenden Hinweis darauf, wie der Erzähler der *Vita* seinen Helden sieht.<sup>72</sup>

Somit stellt sich die Frage, warum der historische Autor Philostrat einen solchen Erzähler hätte einführen sollen, wenn nicht, weil auch ihm daran gelegen war, uns einen Apollonios vorzuführen, der noch ganz andere Seiten aufweist als nur die eines neupythagoreischen Wundertäters. Was also aus dieser spezifischen Darstellungsform in VA 8,28 zuletzt hervortritt, ist eine ironische Brechung der bis dahin bestehenden Schilderung unseres Helden, oder anders formuliert: es kommt nun zu einer Aufspaltung in zwei Erzählebenen, eine Ebene, in der weiterhin die Figurenperspektive dominiert und Apollonios der pythagoreische Wundertäter bleibt, der er immer schon gewesen war, und eine zweite Ebene, in der der Erzähler ganz ähnlich, wie es später in den ironischen Werken der europäischen Romantik der Fall sein wird, plötzlich in seine Erzählung interveniert und sie in einem neuen Licht erscheinen lässt,<sup>73</sup> also im konkreten Fall seinem Helden nachträglich eine philosophische Identität ver-

<sup>72</sup> Ich nehme also nicht an, wie Boter 2019, 125 mir unterstellt, dass Apollonios sich in VA 8,28 plötzlich zum Epikureismus bekehrt (unpräzis allerdings noch die Darstellung in Grossardt 2006, 43), sondern dass ihm nun am Ende des Werkes bzw. am Ende seines Lebens in *Retroprojektion* philosophische Sympathien beigelegt werden, die er – realistisch betrachtet – nicht haben konnte während seiner langdauernden Lebenszeit.

<sup>73</sup> Zum Konzept des intervenierenden Erzählers und der verschiedenen Erzählschichten bzw. zur darin zum Ausdruck kommenden ironischen Erzählhaltung cf. Strohschneider-Kohrs 1977, 337-362 und 420-424 sowie die kurze Charakterisierung bei Müller 2000, 187f. („Merkmale der romantischen Ironie sind das ständige Heraustreten des Autors aus seinem Werk, die damit verbundene Brechung der Rezeptionshaltung des Publikums und die fortwährende Manifestation der Spannung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Ideal und der Wirklichkeit“).

leicht, die der bis dahin referierten Richtung diametral gegenübersteht.<sup>74</sup> Philostrat gibt somit in VA 8,28 die bis zu diesem Zeitpunkt dominierende Darstellungsform einer einheitlich gezeichneten, in sich logisch konsistenten Welt nun endgültig auf, und eine Interpretation, die dies verkennt und die *Vita Apollonii* stattdessen weiterhin aus der Perspektive von Realismus und Rationalismus betrachtet, geht damit zwangsläufig fehl.<sup>75</sup>

Ähnlich wie mit VA 8,28 verhält es sich nach Apollonios' Auffahrt in den Himmel mit dem abschließenden Kapitel zur Jenseitsbotschaft des Weisen in VA 8,31. Hier bezweifelt ein junger Mann in Tyana, der Heimatstadt des Apollonios, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und wird daraufhin von Apollonios persönlich im Traum eines besseren belehrt, und sogar der Erzähler der *Vita* nimmt dies als Verlautbarung mit letztgültiger Wirkung (8,31,3: καὶ σαφῆς οὗτος Ἀπολλωνίου τρίποντος ἔστηκεν ὑπὲρ τῶν τῆς ψυχῆς ἀπορρήτων). Boter nimmt diese Schilderung daher ebenfalls zum Nennwert und folgert, dass auch das letzte Kapitel der *Vita* eben genau dieses Ziel verfolge, die Botschaft von der Unsterblichkeit der Seele zu vermitteln.<sup>76</sup> Ein Hauptargument dafür sieht er im logischen Problem, dass die Seele

<sup>74</sup> Auch die Berufung auf die allgemein zirkulierenden Äußerungen zur philosophischen Identität des Apollonios in VA 8,28 (λέγεται) ist somit sicher von fiktionaler Natur, weil sowohl für den historischen Apollonios wie für seine Darstellung in der frühen biographischen Tradition epikureische Sympathien auszuschließen sind; cf. die sarkastische Behandlung von Epikurs Lustlehre in Ap.Ty. Ep. 5.

<sup>75</sup> Es ist also eben die genannte Motivkette mit der wiederholten expliziten Ablehnung des Lebens im Verborgenen, aber auch die plötzliche Umkehr am Ende des Romans, die – ganz im Sinne der Theorie von J. Lotman – der Passage von VA 8,28 ihre besondere Bedeutung verleiht. Die Position von Roskam 2007, 152, dass es sich bei der Äußerung von 8,28 lediglich um einen philosophischen Gemeinplatz handle, der keine weitere Bedeutung für die Interpretation des Romans habe, ist daher ebenso verfehlt wie das Fazit von Boter 2019, 120f. („And thus the περιπέτεια, which Grossardt discerns in the *Life of Apollonius*, the sudden and complete change at the end of the work, consisting of rejection making place for acceptance of Epicureanism, is just not there.“).

<sup>76</sup> Boter 2019, 116 („the final chapter of the *Life of Apollonius* is in full harmony with the Pythagorean character of the whole work“) und 134 („Both works [sc. die *Vita* und der *Heroikos* PG] share the belief in an immortal soul and thus are very far removed from the Epicurean materialistic view of a mortal soul.“).

des Apollonios dem jungen Zweifler gar nicht erscheinen könnte, wenn sie denn gemäß epikureischer Weltsicht in ein Nichts aufgelöst wäre.<sup>77</sup>

Nun stellt sich schon ganz allgemein die Frage, ob denn ausgegerechnet ein μειράκιον θρασύ περὶ τὰς ἔριδας καὶ μὴ ξυντιθέμενον ἀλληλεῖ λόγῳ (8,31,1) das ideale Medium ist, um zum Empfänger und Vermittler einer so bedeutungsschweren Botschaft zu werden. Man könnte dies noch damit begründen, dass in diesem Fall der Kontrast zwischen dem unbekehrten und dem bekehrten Jüngling eben so groß ist, dass auch sonstige Zweifler nach erfolgter Konversion des vormaligen Spotters keine andere Wahl mehr haben werden, als sich der pythagoreischen Lehre anzuschließen. Eine größere Schwierigkeit für diese Interpretation ist daher der Widerspruch zwischen den letzten beiden Zeilen der Verlautbarung, die jede weitere Nachfrage unterbinden (8,31,3, V. 5 f.: σοὶ δὲ τί τῶνδ' ὄφελος, ὃ ποτ' οὐκέτ' ἐών τότε δόξεις; / ἡ τί μετὰ ζῷοισιν ἐὼν περὶ τῶνδε ματεύεις;), und der genannten begeisterten Reaktion des Erzählers in der unmittelbaren Folge, denn wie kann eigentlich eine mit einem Tabu der Nachfrage endende Belehrung als σαφῆς τρίπους – ohnehin fast eine *contradictio in adiecto* – bezeichnet werden?<sup>78</sup>

Die größte Schwierigkeit für diese Interpretation sehe ich aber in der von Boter übergangenen Schilderung der Traumvermittlung. Diese endet nämlich mit der Darstellung des aus seinem Traum aufschreckenden Jünglings und der anschließenden Schilderung seiner Vision (8,31,2: τὸ δὲ [sc. τὸ μειράκιον], ὃσπερ ἐμμανές, ἀναπηδῆσαν ὡμόυπνον ἰδρῶτι τε πολλῷ ἐρρεῖτο καὶ ἐβόα [...]). ὡμόυπνος ist aber ein äußerst seltenes Wort, das sich neben unserer Stelle nur noch bei dem attischen Komiker Eupolis findet (frg. 328 K.-A.: τίς οὐξεγείρας μ' ἐστίν; οἰμώξει μακρά, / ὅτικ μ' ἀνέστησ' ὡμόυπνον).<sup>79</sup> Es ist nicht denkbar, dass Philo-

<sup>77</sup> Boter 2019, 113f.

<sup>78</sup> Die Charakterisierung von Apollonios’ Verlautbarung als σαφῆς τρίπους bildet zudem einen engen Rückbezug zur Umschreibung seiner Vortragsweise in VA 1,17 (οὐδὲ διῆγε τοὺς λόγους [...] ἀλλ' ὃσπερ ἐκ τρίποδος ὅτε διαλέγοιτο „οἰδα“ ἔλεγε [...]). Auch dies war durchaus schon ambivalent gewesen und deutete auf die oft kryptischen Äußerungen des Apollonios voraus; cf. Miles 2018, 69.

<sup>79</sup> Vermittelt durch den Grammatiker Oros, frg. A 35 Alpers bzw. Ps.-Zonaras, p. 605 Tittmann.

strat dieses isolierte Kunstwort („vorzeitig aus dem Schlaf gerissen“) frei aus einer breiten Tradition übernommen oder gar selber wieder erfunden hätte. Philostrat hängt hier vielmehr von Eupolis bzw. den ihn zitierenden hellenistischen oder kaiserzeitlichen Lexikographen ab, zumal ja auch ein vergleichbarer Kontext mit einer von einer anderen Person zur Unzeit aus dem Schlaf gerissenen Person vorliegt.<sup>80</sup> Ebenso wenig ist aber denkbar, dass ein Wortkünstler wie Philostrat einen solchen auffälligen Ausdruck planlos gebraucht und nicht auch die weiteren Implikationen berücksichtigt. Es liegt hier also ein deutlicher Rückbezug auf eine Komödie des Eupolis vor und damit ist auch unsere Passage als ‚Komödie‘ definiert. Zu einer ernsthaft vermittelten pythagoreischen Botschaft passt dies denkbar schlecht.

Was nun den Inhalt der Verlautbarung des Apollonios angeht, so wird hier in der Tat die Unsterblichkeit der Seele, die der junge Spötter bezweifelt hatte (8,31,1)

τὸ δὲ μειράκιον οὐδαμῶς τῇ τῆς ψυχῆς ἀθανασίᾳ ξυντιθέμενον „ἐγώ“, ἔφη „ὦ παρόντες, τούτον μῆνα δέκατον Ἀπολλωνίῳ διατελῶ εὐχόμενος ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον, ὃ δ’ οὕτω τέθνηκεν, ὃς μηδὲ ἐφίστασθαι δεομένῳ, μηδὲ, ὃς ἀθάνατος εἴη, πείθειν“,

von Apollonios nun nachdrücklich bekräftigt (8,31,3, V. 1: ἀθάνατος ψυχὴ κού χρῆμα σόν, ἀλλὰ προνοίης), und die konkrete Darstellung des weiteren Schicksals der Seele nach dem Tod (V. 3f.: ῥηιδίως προθοροῦντα κεράννυται ἡρέι κούφῳ, / δεινὴν καὶ πολύτλητον ἀποστέρξασα λατρείην) lässt sich tatsächlich in eine solche Interpretation einfügen bzw. mit einer einschlägigen Passage aus Plutarch vergleichen, wo von der Seele ebenfalls gesagt wird, dass sie den Leib verlassen und sich mit der Luft vermischt habe (Gen. Soc. 22,590b-c):

πλὴν δόξαι γε τῆς κεφαλῆς ἄμμα ψόφῳ προσπεσόντι πληγείσης τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθίεναι τὴν ψυχήν. ὃς δ’ ἀναχωροῦντα κατεμίγνυτο πρὸς ἀέρα διαυγῆ καὶ καθαρὸν ἀσμένη, [...].

<sup>80</sup> Die negative Bilanz von Bowie 2009, 61, wonach die Alte Komödie in der *Vita* beinahe zur Gänze ignoriert sei, ist also entsprechend zu korrigieren. Eine Parallel zu dieser Aufnahme von ὕδροντος in VA 8,31,2 ist zudem die Verwendung der Junktur ὡμὸν γῆρας in Philostr. Her. 25,13 (zur Beschreibung von Odysseus), die direkt auf ὡμὸν γῆρας in Hom. Od. 15,357 (Laertes) bzw. ὡμογέρων in Hom. Il. 23,791 (Odysseus) zurückgeht.

Selbst Flinterman und Boter, die mir diese Stelle entgegenhalten, müssen aber eingestehen, dass es sich in Plutarchs Schilderung um ein temporäres Verlassen des Körpers durch die Seele handelt und nicht um den definitiven Tod, sodass nur eine bedingte Vergleichbarkeit gegeben ist.<sup>81</sup> Dennoch lässt sich konzedieren, dass dieses temporäre Verlassen der Seele einen Unterweltsbesuch nach sich zieht, weshwegen eine gewisse Nähe zur Schilderung bei Philostrat durchaus vorhanden ist. In gewisser Weise konnte man das auch so erwarten, denn der eigentliche syntaktische Einschnitt in Apollonios’ Botschaft erfolgt erst mit dem genannten Tabu von V. 5 (σοὶ δέ ...).

Dennoch stellt sich angesichts der vorhin genannten Vorbehalte zum Wesen des jungen Zweiflers und zu den besonderen Umständen seines Traums die Frage, ob hier nicht doch mehr vorliegt als nur eine eindeutige Botschaft zur Unsterblichkeit der Seele. Denn es sind gerade die nicht weit zurückliegenden Passagen zu den epikureischen Sympathien des Apollonios und zum Komödiencharakter unserer Erzählung, die alternative Lesarten des mittleren Verspaars von Apollonios’ Verlautbarung zulassen. So hatte bereits Th. Schirren vor einiger Zeit darauf hingewiesen, dass V. 3 (βηδίως προθοροῦσα κεράννυται ἡέπι κούφῳ) sich nicht zuletzt auch als Hindeutung auf Epikurs Lehre von der Auflösung der Seele nach dem Tod verstehen lasse,<sup>82</sup> und da hier nun vom definitiven physischen Tod die Rede ist und nicht wie bei Plutarch von einer Nahtoderfahrung, ist die epikureische Doktrin in gewisser Weise sogar das bessere Komparandum zu Apollonios’ Verlautbarung als Plutarchs platonische Seelenreise. Zudem lässt sich – wenn wir zuletzt den vorhin eruierten Komödiencharakter der Passage in Betracht nehmen – ergänzen, dass auch der aristophanische Sokrates in den *Wolken* seinen feinstofflichen Geist bisweilen in die ebenso beschaffene Luft entweichen lässt und dafür wieder ein ganz ähnliches Vokabular benutzt (Nu. 229f.: τὴν φροντίδα / λεπτὴν καταμείζας εἰς τὸν ὄμοιον ἀέρα). Auch diese letzte Parallelen braucht

<sup>81</sup> Flinterman 2009, 495 Anm. 10; Boter 2019, 115.

<sup>82</sup> Schirren 2005, 310f., unter Hinweis auf Lucr. 3,437-439 (*crede animam quoque diffundi multoque perire / oculis et citius dissolvi in corpora prima, / cum semel ex hominis membris ablata recessit*) und 3,455f. (*ergo dissolvi quoque convenit omnem animai / natu-ram, ceu fumus, in altas aeris auras*).

nicht unbedingt zufällig zu sein, da bereits im dritten Buch der *Vita* in der Schilderung des Kreises der indischen Brahmanen starke Anklänge an den aristophanischen Sokrates und seinen Kreis von Adepts zu finden gewesen waren<sup>83</sup> und da auch im *Heroikos* wiederholt Anklänge an die *Wolken* zu lesen sein werden.<sup>84</sup>

Es sieht also ganz danach aus, dass hier im Sinne einer Mehrfachreferenz<sup>85</sup> neben den Hinweisen auf die pythagoreisch-platonische Lehre von der Wanderung der Seele nach dem Tod auch andere Vorstellungen mit hinein kommen wie insbesondere ein Verweis auf die epikureische Vorstellung von der Auflösung der Seele, die das scheinbare Bekenntnis zur pythagoreischen Seelenlehre wieder stark in Frage stellen. Auch das oben angesprochene Problem, wie denn im Rahmen einer solchen epikureischen Denkrichtung die Seele des verstorbenen Apollonios dem jungen Zweifler im Traum erscheinen kann, lässt sich im übrigen recht leicht lösen. Denn wir hatten oben bei der Diskussion von VA 7,14,11 gesehen, dass gemäß der Lehre des späthellenistischen und kaiserzeitlichen Epikureismus die Träume nicht mehr notwendigerweise durch feinstoffliche Partikeln erklärt wurden, die in den menschlichen Körper eindringen, sondern auch als Eigenprodukte des Schlafenden gesehen wurden, der damit eine mentale Verarbeitung seiner Ängste, Wünsche und Absichten vornimmt. Eben dies lässt sich nun auch für unseren Antihelden von Tyana postulieren, der zwar nicht an die Unsterblichkeit der Seele glauben möchte, aber sich gedanklich unentwegt mit Apollonios beschäftigte (8,31,1: *τούτοι μῆνα δέκατον Ἀπολλωνίῳ διατελῶ εὐχόμενος ἀναφῆναί μοι τὸν ὑπὲρ ψυχῆς λόγον*) und ganz folgerichtig dann auch

<sup>83</sup> Herausgearbeitet von Grossardt 2015, 100-107. Die Kritik daran von Bäbler / Nesselrath 2016, 16 mit Ann. 28, die sich lediglich auf den Begriff des φροντιστήριον konzentriert und nicht auch die anderen Parallelen in den Blick nimmt wie den Vergleich des Hügels der Brahmanen mit der Akropolis, die permanente Wolke um den Hügel, die Erhebung der Sonnenjünger von der Erde und die damit verbundene Annäherung an die Sonne bzw. deren Verehrung kann eben deshalb nicht als wissenschaftliche Widerlegung gelten.

<sup>84</sup> Cf. neben den unten diskutierten Aristophanes-Reminiszenzen in Her. 4,10 die Übernahme des Wortes ἀμαξίς – „Spielwagen“ in Her. 45,4 aus Ar. Nu. 864 bzw. 880.

<sup>85</sup> Zur Technik der Mehrfachreferenz bei Philostrat cf. die Beispiele aus dem *Heroikos* bei Grossardt 2006, 117f.

von ihm träumte.<sup>86</sup> Schließlich muss man sich auch fragen, warum es genau zehn Monate dauerte, bis Apollonios dem Spötter endlich im Traum erschien, und wenn man diese Zahl nicht einfach als runde Zahl ohne besondere Relevanz erklären möchte, liegt es nahe, hier an die zehn Monate einer menschlichen Schwangerschaft zu denken,<sup>87</sup> und der Traum des Jünglings wäre demnach eine ‚Kopfgeburt‘. Wir hätten in VA 8,31 somit eine Ringkomposition zur Geburt des Apollonios bzw. zur vorangehenden Traumerscheinung des Proteus in VA 1,4-5, und die Wandelbarkeit, die Apollonios kraft seiner Quasi-Identität mit Proteus eigen ist, scheint sich nun eben in der Ambivalenz seiner philosophischen Botschaft aus dem Jenseits zu manifestieren.

Auch wer die *Vita Apollonii* in letzter Instanz als Kunstwerk mit epikureischer Tendenz versteht, muss freilich den Traum des Jünglings von Tyana nicht notwendigerweise mit der Traumtheorie im späthellenistischen und kaiserzeitlichen Epikureismus erklären, sondern kann, wie ich es in meiner Arbeit von 2014 jedenfalls impliziert hatte, einfach wieder auf den gewollten logischen Bruch zwischen Figurenperspektive und Erzähler- oder Autorenperspektive hinweisen, der es zulässt, dass etwas, was realistischerweise nicht sein dürfte

<sup>86</sup> Diese Form der Traumdeutung war nicht auf den Epikureismus beschränkt, sondern wird beispielsweise auch von Cicero zur Erklärung seines Traums von Marius herangezogen (div. 2,140) oder zur Erklärung des Traums des jüngeren Scipio von seinem Großvater (rep. 6,10). Doch passt sie eben auch zur epikureischen Traumlehre.

<sup>87</sup> Die Dauer einer menschlichen Schwangerschaft wurde in der Antike bisweilen auch mit sieben oder neun Monaten beziffert, als Standard galt aber doch der Zeitraum von zehn Monaten bzw. die Niederkunft im zehnten Monat; cf. Hdt. 6,69,4-5 (τίκτουσι γάρ γυναῖκες καὶ ἐννεάμηνα καὶ ἑπτάμηνα, καὶ οὐ πᾶσαι δέκα μῆνας ἐκτελέσασσαι), Pl. R. 461d2-5, Hp. Carn. 19 (VIII 612 Littré: τὸ παιδὸν ἑπτάμηνος γόνος γενόμενον, λόγῳ γεγένηται, καὶ ζῆ, καὶ λόγον ἔχει τοιοῦτον καὶ ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας· ὀκτάμηνον δὲ γενόμενον, οὐδὲν βιοῖ πώποτε· ἐννέα δὲ μηνῶν καὶ δέκα ἡμερέων γόνος γίνεται, καὶ ζῆ, καὶ ἔχει τὸν ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας· τέσσαρες δεκάδες ἑβδομάδων ἡμέραι εἰσὶ διηκόσιαι ὅγδοικοντα) und Gell. 3,16,1 (*multa opinio est, eaque iam pro vero recepta, postquam mulieris uterum semen conceperit, gigi hominem septimo rarent, numquam octavo, saepe nono, saepius numero decimo mense*). Für weitere Quellen und für eine Besprechung des antiken wissenschaftlichen Hintergrundes cf. Fasbender 1897, 102-105, Fredrich 1899, 128f. und Schadewaldt 1931, 3 Anm. 2.

(*sc.* die Erscheinung eines definitiv Verstorbenen im Traum eines Lebenden und die auf diese Weise vollzogene Vermittlung einer bedeutungsschweren philosophischen Botschaft), in dieser Kunstwelt am Ende der *Vita* nun für einmal doch erfolgt. Wer dagegen, wie G. Boter, diesen Kunstcharakter der *Vita* verkennt und stattdessen mit dem Instrumentarium von Logik und Rationalismus an den Roman herantritt und die Eigengesetzlichkeit von Literatur missachtet bzw. einen belletristischen Text nach denselben Kriterien beurteilt wie einen Sachtext oder eine philosophische Abhandlung, wird nicht nur zwangsläufig in die Irre gehen, sondern muss sich auch die Frage gefallen lassen, ob er seiner Aufgabe als Interpret fiktionaler Literatur wirklich gerecht geworden ist.

Schließlich ist noch Boters Einwand zu begegnen, dass die Evolutionierung einer bekannten philosophischen Lösung (*sc. λάθε βιώσας*) noch kein allumfassendes Bekenntnis zur dahinter stehenden Lehre bedeute.<sup>88</sup> Dies ist im Prinzip richtig.<sup>89</sup> Doch kommt hier wieder die narrative Struktur der *Vita* ins Spiel. Denn kein Schriftsteller, der auf die kunstvolle Gestaltung seiner Erzählung achtet, wird einen philosophischen Leitsatz bis in die letzten Kapitel seines Werkes mit einem Anathema versehen und danach kurz vor dem Ende der Erzählung dieselbe Lösung doch plötzlich zum zentralen Bekenntnis seines Helden machen, ohne dass dies größere Relevanz hätte. Eine solche Struktur verleiht vielmehr diesem philosophischen Satz ein ungeheueres Gewicht, und wenn es sich nun eben um den überhaupt bekanntesten Lehrsatz des entsprechenden Philosophen handelt, dann ist damit gewiss auch eine generell positive Haltung gegenüber dieser Philosophie impliziert. Zudem werden wir in der folgenden Diskussion zum *Heroikos* sehen, dass eben dieses Ideal des verborgenen Lebens dort pythagoreisch-platonischen Ideen zur Seelenwanderung bzw. Wiedergeburt in expliziter Opposition entgegengestellt ist, was

<sup>88</sup> Boter 2019, 120.

<sup>89</sup> Cf. Erler 2018, 199, wo darauf hingewiesen ist, dass in der Kaiserzeit oftmals einzelne Elemente von Epikurs Philosophie übernommen wurden, ohne dass damit notwendigerweise ein Bekenntnis zur gesamten Lehre des Philosophen verbunden gewesen wäre.

zwangsläufig wieder die Frage weckt, auf welcher Seite Philostrat nun eigentlich steht.

#### 4. Die epikureischen Motive im *Heroikos*

Wir gelangen somit zur Frage nach den von mir postulierten epikureischen Sympathien im *Heroikos*. Boters Sarkasmus gegen meine Theesen und meine Arbeitsweise nimmt hier sogar noch zu. Allerdings steht diese zunehmende Schärfe im Tonfall auch in direkter Korrelation zur zunehmenden Unschärfe in der Argumentation, da Boter wiederholt wichtige Beobachtungen, die ich in meinen Arbeiten notiert hatte, einfach unterschlägt und seinen Lesern vorenthält.

So missachtet bereits der Beginn dieses Abschnitts, wo Boter mir entgegenhält, dass Epikur im *Heroikos* kein einziges Mal erwähnt sei,<sup>90</sup> den einfachen Umstand, dass der *Heroikos* ein Dialog und keine Erzählung ist. Es gibt hier somit keine Erzählerstimme, die explizit auf den philosophischen Hintergrund der einzelnen Passagen hinweisen könnte, und wir sind stattdessen ganz auf die Äußerungen der beiden Gesprächsteilnehmer verwiesen. Diese beiden Dialogpartner, der Winzer von der thrakischen Chersonesos und der zufällig zu ihm gelangende phönizische Handelsherr, sind aber im Unterschied zu den Teilnehmern der platonischen Dialoge keine professionellen Philosophen oder sonstige Vertreter der griechischen Hochkultur, sondern eher Figuren vom Rand der griechischen Welt, die zwar beide ein wahres Interesse für verschiedenste religiöse und philosophische Fragen haben, dies aber nicht zum Schwerpunkt ihrer Lebensführung machen und daher nicht mit entsprechender Systematik an diese Fragen herantreten.<sup>91</sup> Die philosophischen Kernsätze, die im *Heroikos* aufgenommen sind, werden folglich von den beiden Dialogpartnern nicht explizit auf den jeweiligen Urheber zurückgeführt, sondern sind ihnen einfach in den Mund gelegt, und es bleibt jeweils offen, ob die beiden Diskussionsteilnehmer sich der Herkunft dieser Lehren überhaupt

<sup>90</sup> Boter 2019, 126.

<sup>91</sup> Zur Charakterisierung der beiden Gesprächspartner ausführlicher Grossardt 2006, 47-50.

bewusst sind.<sup>92</sup> Explizite Verweise auf Epikur sind daher gar nicht zu erwarten.<sup>93</sup>

Was nun die impliziten bzw. von mir postulierten Hinweise auf Epikur angeht, so ist zu sagen, dass sie sich auf bestimmte Abschnitte des *Heroikos* konzentrieren, so insbesondere auf den Abschnitt von 4,8 bis 5,6. Dies ist aber – wieder kein Wort davon bei Boter – ein Abschnitt mit einer besonders hohen intertextuellen Dichte, wie sie nur noch im Schlussteil des Dialogs, in den verschiedenen eingelegten Kleingedichten, wieder erreicht oder sogar noch übertroffen wird. Dies betrifft zunächst eine ganz Reihe von Anspielungen auf berühmte Dichterpassagen. So bezieht sich die kühne Junktur des ‚buntfarbigen Wassers‘ in Her. 5,3 („δῶρ τε ἐκ πηγῶν τοιτὶ ποικίλον“) offenbar auf eine Passage aus den Olympischen Oden Pindars (6,85-87: τὰς [sc. Θήβας] ἐρατεινὸν ὕδωρ / πίομαι, ἀνδράσιν αἰχματαῖσι πλέκων / ποικίλον ὕμνον), die darauf folgende, ebenso kühne Bemerkung zum ‚Anpflanzen von Hütten‘ und ‚Verflechten und Zusammenfügen von Bäumen‘ bzw. der Vergleich mit dem Zusammenstellen von Kränzen (5,3: σὺ δὲ καὶ σκηνὰς φυτεύεις ξυμπλέκων τὰ δένδρα καὶ συναρμόττων, ὃς οὐδὲν στέφανόν τις ἐκ λειμῶνος ἀκηράτου ξυμβάλλοι) weist im Verein mit dem vorangehenden Schlüsselbegriff *κηπουρός* (4,12) auf eine Sentenz des Simonides zurück (Test. 47k Campbell = Test. 91b Poltera)

Σιμωνίδης τὸν Ἡσίδον κηπουρὸν ἔλεγε, τὸν δὲ Ὄμηρον στεφανηπλόκον, τὸν μὲν ὃς φυτεύσαντα τὰς περὶ θεῶν καὶ ἡρώων μυθολογίας, τὸν δὲ ὃς ἐξ αὐτῶν συμπλέξαντα τὸν Ἰλιάδος καὶ Ὄδυσσειας στέφανον

<sup>92</sup> So ist beispielsweise der Hinweis des Winzers auf die Reinigung der Seele von ihrem Körper nach dem physischen Tod bzw. auf die Gefolgschaft dieser Seele im Umfeld der Götter und die damit einhergehende Hellsicht (Her. 7,3) nicht explizit auf die platonischen Vorbildstellen zurückgeführt [sc. Phd. 67a5-b1; Phdr. 248c3 und 252c3], während der Phönizier sich seinerseits erkenntniskritische Grundsätze des Thukydides zu eigen macht (Her. 7,9-10), ohne explizit auf die hier zugrunde liegenden Passagen in den Methodenkapiteln des Historikers (1,20-22) zu verweisen.

<sup>93</sup> Der einzige Philosoph, der im *Heroikos* namentlich genannt wird, ist damit Pythagoras (42,1). Aber auch dort geht es nicht um einen Lehrsatz, sondern nur um den Umstand, dass Pythagoras seine Herkunft – *via* Metempsychose – auf den Troer Euphorbos zurückführte.

und die darin eingelegte Junktur λειμῶν ἀκήρατος greift, wie schon lange bekannt, die Verwendung derselben Junktur im *Hippolytos* des Euripides auf (73f.: σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου / λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας, φέρω). Alle diese Zitate haben große poetologische Relevanz für den *Heroikos*,<sup>94</sup> und ihre Gestalt ist jeweils so, dass sie sehr gut in den Text verwoben und daher nicht auf Anhieb zu erkennen sind, dass sie aber, wenn sie einmal aufgedeckt sind, kaum mehr bezweifelt werden können. Wichtig ist nun aber auch noch, dass die vorangehende Selbstbeschreibung des Winzers bzw. die Schilderung seines Äußeren und seiner Lebensumstände, die er auf die Begegnung mit Protesilaos zurückführt (4,10: διφθέραν τε ἐν-αρμοσάμενος καὶ σμινύνη φέρων [...] βρύει μοι τὰ ἐν τῷ ἀγρῷ πάντα, καὶ νοσήσῃ προβάτιον ἢ σμῆνος ἢ δένδρον, [...] ), verschiedene Partien aus den *Wolken* des Aristophanes aufgreift, die dort der tolpatschige (Anti-)Held Strepsiades zur Beschreibung der eigenen Person äußert oder an seine Gesprächspartner richtet.<sup>95</sup> Wie es in VA 8,31,2 mit der Aufnahme des singulären Begriffs ὡμόυπνος zu beobachten war, ist hier also wieder eine ganz zentrale Passage eines philostrateischen Werkes durch eine vorbereitende Passage bzw. den Rückbezug auf eine altattische Komödie ebenfalls als ‚Komödie‘ definiert.

Es gibt keinen Grund (und es wäre dies sogar methodisch falsch), warum die philosophischen Zitate in Her. 4,8 bis 5,6 strengeren Kriterien der Validität unterworfen werden sollten als die dichterischen und warum sie nicht ebenso bedeutsam sein sollten für das ganze Werk wie die Verweise auf Aristophanes, Pindar, Simonides und Euripides. So dürfte der Hinweis auf die Quelle auf dem Grundstück des Winzers (Her. 5,3: ὅδωρ τε ἐκ πηγῶν τουτὶ ποικύλον) im Sinne einer Mehrfachreferenz auch auf den *Phaidros* Platons (230b5-6: ἢ τε αὖ πηγὴ

<sup>94</sup> Cf. die Diskussion bei Grossardt 2018, 14-20.

<sup>95</sup> Cf. die Verwendung von διφθέρα – ‚Lederwams‘ (in Verbindung mit einem Verb für ‚anlegen‘) bei Ar. Nu. 72 (ῷσπερ ὁ πατήρ σου, διφθέραν ἐνημένος), die sonst nicht belegte Junktur σμινύνη φέρων in Nu. 1486 (κλίμακα λαβάν ἔξελθε καὶ σμινύνη φέρων) und den entsprechenden Hinweis auf das Gedeihen (βρύω) von Bienenstöcken, Schafherden und Baumpflanzungen in Nu. 45 (βρύων μελίτταις καὶ προβάτοις καὶ στεμφύλοις).

χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος) zurückweisen,<sup>96</sup> und in Her. 5,5 sagt der Phönizier ausdrücklich, dass er einmal eine rationalistische Erklärung zum Gesang der Nachtigallen gehört habe (δοκῶ μοι ἀκηκοέναι ξυντίθεσθαί τε μηδὲ θρηνεῖν αὐτάς, ἀλλὰ ἄδειν μόνον), wenn ihm auch nicht bewusst zu sein scheint, dass dies im platonischen *Phaidon* zu lesen war.<sup>97</sup> Die bedeutendste Platon-Reminiszenz in unserer Passage ist jedoch nicht die Bemerkung zur idyllischen Natur der Quelle oder die zum Gesang der Nachtigallen, sondern die Replik des Phöniziers auf die Schilderungen des Winzers zu den Besuchen des regelmäßig aus der Unterwelt zurückkehrenden Heros Protesilaos (Her. 5,2: καὶ εἰ μὲν ἀναβιών ἄν τις ἐνταῦθα, οὐκ οἶδα).<sup>98</sup> Diese Bemerkung zum Wiederaufleben des Protesilaos ist nicht sehr spezifisch platonisch, schließt aber doch an die zahlreichen Verweise auf den *Phaidros* Platons in den einleitenden Kapiteln des Dialogs an und deutet voraus auf die oben genannten Verweise auf den *Phaidon* in Her. 5,5 bzw. 7,3. Vor allem aber ist das Konzept der Wiedergeburt mit dem typischen Begriff ἀναβιώω bzw. ἀναβιώσκομαι eine zentrale Vorstellung in der Philosophie Platons, wie sie eben insbesondere im *Phaidon* umschrieben ist.<sup>99</sup> Die formale Anknüpfung an die Dialoge Platons, wie sie im *Heroikos* seit den allerersten Worten der beiden Gesprächspartner zu beobachten ist,<sup>100</sup> scheint also einherzugehen mit einer Aufnahme von Platons Metaphysik. In den Worten von Jurij Lotman wäre dies eben eine Ästhetik der Identität.

<sup>96</sup> Die Stelle in Her. 5,3 mit ihrem Rückbezug auf den *Phaidros* führt somit die vorangehenden Reminiszenzen an Platon weiter, die im Anfangsteil des Dialogs zu beobachten gewesen waren (Her. 1,1 ~ Phdr. 227a1, Her. 3,3 ~ Phdr. 229b1 und 230c1-2, Her. 3,4 ~ Phdr. 230b4-5); cf. Grossardt 2006, 347 und 358.

<sup>97</sup> Zur Syntax des Satzes und zur Rückführung auf die Polemik gegen die traditionelle Auffassung vom Gesang der Nachtigallen als Klage, wie sie im *Phaidon* (85a6-8: ὅτι οὐδὲν ὅρνεον ἄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῷ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπήται, οὐδὲ αὐτὴν ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἢ δή φασι διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν) zu lesen ist, cf. Grossardt 2006, 370f.

<sup>98</sup> In Replik auf Her. 2,9-11 und vorausweisend auf Her. 58,2.

<sup>99</sup> Pl. Phd. 71d-72d, wo der Schlüsselbegriff ἀναβιώσκομαι insgesamt fünfmal verwendet ist (71e13; 71e14; 72a1; 72c8; 72d8).

<sup>100</sup> Cf. neben der bereits genannten Parallele von Her. 1,1 zu Pl. Phdr. 227a1 auch die gleichzeitige Anknüpfung an den Beginn des *Ion* (530a1-2).

Diesem platonischen Konzept der Wiedergeburt ist nun aber in Her. 5,2 – erneut mittels einer μέν-δέ-Konstruktion – das Konzept des guten Lebens direkt gegenübergestellt (βιώῃ δ' ἀν ἥδιστά που καὶ ἀλυπότατα ἐξελθών τοῦ ὁμίλου), und es lässt sich hier so gut wie jeder Begriff in den Lehrsätzen Epikurs wiederfinden.<sup>101</sup> Zusammen-genommen entsprechen diese Termini genau der Maxime des λάθε βιώσας, sodass sich hier zuletzt eine ganz ähnliche Opposition zwischen zwei Weltanschauungen ergibt, wie wir sie oben in VA 1,7,3 in den Worten des Apollonios an Euxenos angetroffen hatten. Es ist zwar richtig, dass sich das Konzept von ἥδονή und ἀλυπίᾳ (in Kombination) auch sonst findet.<sup>102</sup> Doch der Gedanke, dass dies nicht zuletzt eine Konsequenz der Absonderung von der großen Welt sei (ἐξελθών τοῦ ὁμίλου), findet sich eben nur hier. Auch die Begriffe ἥδονή und ἀλυπίᾳ sind an unserer Stelle also (epikureisch) refunktiona-lisiert. Hätte dagegen Philostrat an dieser Stelle seines Dialogs keinen Hinweis auf die Philosophie Epikurs plazieren wollen, hätte er sich geradezu verbieten müssen, diesen Satz zu schreiben. Denn auch ihm war es sicherlich klar, dass die genannten Termini in einer solchen Konstellation von den aufmerksameren seiner Leser zwangsläufig epikureisch verstanden werden würden.

Das an sich platonische Setting von Protesilaos’ Heiligtum erhält also mit der Bemerkung des Phöniziers einen epikureischen Kontrapunkt. Die damit entstehende Opposition zwischen Platon und Epikur entspricht somit ganz der Opposition, die sich in VA 7,11-15 ab-zeichnete, wo in der Beschreibung von Ciceros Villa bei Puteoli eben-falls zunächst eine platonische Landschaft evoziert worden war, dann aber durch politische Äußerungen des Demetrios und die nachfol-

<sup>101</sup> ἥδος, insbesondere in Kombination mit einem Wort für ‚leben‘: Epicur. Sent. 5 (ἥδεως ζῆν) und Ep. 3,132 (τὸν ἥδον [...] βίον, ἥδεως ζῆν); ἀλυπος; frg. 120 (τὴν εἰς τὸ ἀπαθές καθεστῶσαν ἀλυπίαν) und 548 Usener (ἀλυπίᾳ καὶ πραότης παθῶν); ἐξελθών τοῦ ὁμίλου: sinnentsprechende Verwendungen von ὁ ὅχλος und οἱ πολλοί bei Epikur (frg. 187 Usener; Sent. 14 [ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια]; Sent. Vat. 29; 67 und 81; Ep. 3,123; 3,124; 3,125 und 3,134).

<sup>102</sup> So Flinterman 2009, 495 Anm. 11 und Boter 2019, 129 Anm. 124 unter Verweis auf Arist. Rh. 1,7,39 (1365b11-13: [...] ὥστε ὑπάρχει καὶ ἡ ἥδονή ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀλυπίᾳ). Ich selbst hatte in Grossardt 2006, 368 auf Philostr. VA 2,36,3 (θεοὶ καθεύδει ἥδιστα καὶ ἀλυπότατα μὴ ἐξισταμένη τοῦ ὄντος) hingewiesen.

gende Erklärung der Angstträume durch Apollonios eine starke Hinwendung zu epikureischen Überlegungen erfolgte, die auch dort die scheinbar klare Rezeptionsvorgabe zugunsten eines eindeutigen Platonismus durch abweichende philosophische Ideen wieder in Frage stellte. Ebenso verhält es sich nun in Her. 5,2 mit der Anspielung des Phöniziers auf das Leben im Verborgenen, und diese Folgerung wird noch durch eine Reihe von Termini gestärkt, die alle ebenfalls an Epikur denken lassen.

So hatten wir oben gesehen, dass das Landgut, das Apollonios in VA 1,7,3 seinem Lehrer schenkt, nicht von ungefähr reich an Quellen ist, sondern damit einen Hinweis auf den Epikureismus in seiner unverfälschten Form geben soll. Die Quelle auf dem Landgut des Winzers, mit deren Erwähnung wieder der Konsum von Wasser dem übermäßigen Weingenuss entgegenstellt ist (Her. 5,3: ὅδωρ τε ἐκ πηγῶν τούτῃ ποικίλον, καὶ ἀρύεσθε, οἷμαι, αὐτῷ ὕσπερ ἄλλου καὶ ἄλλου ἀνθοσμίου πίνοντες), ist damit nicht nur eine poetologische Referenz auf die vorhin genannte Stelle bei Pindar bzw. eine Anknüpfung an die einschlägige Passage im *Phaidros*, sondern stellt wahrscheinlich auch einen Hinweis auf die Philosophie Epikurs dar. Zum zweiten hatte der Winzer sein Landgut, das ihm von einem einst recht großen Besitz noch übriggeblieben war und ihm die Einrichtung eines Weingutes ermöglichte (3,3: ἀμπελῶνα), zunächst als γῆδιον bezeichnet (4,2). An die Stelle dieser Begriffe tritt danach der an sich ebenfalls recht unauffällige Terminus κῆπος (Her. 9,3 und 58,5), der aber wieder den Rückbezug zu Epikur zulässt. Schließlich findet sich in einem kurzen Wortwechsel zwischen dem Phönizier und dem Winzer ein kleiner Disput, wie denn die korrekte Berufsbezeichnung für unseren Schützling des Protesilaos laute (Her. 4,11-12 ([der Phönizier:] καὶ ἵσως ἀδικῶ τὴν ἐν σοὶ σοφίαν, καλῶν γε ἀμπελουργόν. – [die Antwort des Winzers:] οὕτω κάλει· καὶ γὰρ ἀν χαρίζοι τῷ Πρωτεσύλεῳ γεωργόν τε ἐμὲ καὶ κηπουρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων).

Ich hatte hier darauf hingewiesen, dass diese Abfolge der drei Termini ἀμπελουργός, γεωργός und κηπουρός einem typischen dreigliedrigen Schema bei Philostrat entspricht, dessen Funktion es ist, jeweils auf das dritte Element als Kulminationspunkt der Reihung

zuzuführen.<sup>103</sup> Boter bestreitet dies nun mit dem Argument, dass ἀμπελουργός insgesamt einundfünfzig Mal im *Heroikos* in der Vokativform zur Anrede an den Winzer gebraucht ist, κηπουρός dagegen kein einziges Mal in der Vokativform und nur dieses eine Mal in einem anderen Kasus.<sup>104</sup> Hier muss man das Argument natürlich umdrehen: Wenn denn κηπουρός nur einmal verwendet ist, dann kann die Verwendung an dieser Stelle nicht die Folge eines Automatismus sein, sondern es muss bestimmte Gründe gegeben haben, den Ausdruck hier zu verwenden, und er hat auch für den Leser dann entsprechende Signalfunktion. Dasselbe lässt sich nun auch für den vorangehenden Begriff γεωργός postulieren. Denn auch dieser Begriff ist relativ selten verwendet im *Heroikos*,<sup>105</sup> und nur an dieser Stelle für unseren Winzer. Dafür scheint er ein polemisches Schlagwort für Epikur gewesen zu sein, wie sich aus zwei Stellen in den ‚Allegoriae‘ des Heraklit ersehen lässt (4,2: οὐδ' Ἐπικούρου φροντὶς ἡμῖν, δις τῆς ἀσέμνου περὶ τοὺς ιδίους κήπους ἡδονῆς γεωργός ἐστιν; 79,2: ὁ δὲ Φαίαξ φιλόσοφος Ἐπίκουρος, ὁ τῆς ἡδονῆς ἐν τοῖς ιδίοις κήποις γεωργός). Selbstverständlich kann dies eine von Heraklit selbst geprägte Metapher gewesen sein. Aber Heraklit ist nicht bekannt für besondere gedankliche und sprachliche Selbstständigkeit,<sup>106</sup> und die jeweilige Verbindung mit κῆπος bzw. überhaupt die Wiederholung der Metapher ist schon auffällig. Es sieht daher ganz danach aus, dass Philostrat hier zunächst ein zu seiner Zeit vielleicht schon recht abgegriffenes Schlagwort für Epikur, γεωργός,<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Grossardt 2014, 27 Anm. 60 bzw. 2018, 42f.

<sup>104</sup> Boter 2019, 127.

<sup>105</sup> Her. 1,7; 17,2; 21,2; 21,5 und 21,6.

<sup>106</sup> So entspricht beispielsweise die Kritik an den verwöhnten Phaiaken, mit denen Epikur in 79,2 verglichen wird, einem alten Klischee; cf. Pl. R. 614b2-3; Heraclid. Pont. frg. 175 Wehrli<sup>2</sup> (= Schol. zu Hom. Od. 13,119, II p. 563,10-21 Dind.); Theopomp. FGrHist 115 F 114 (= Ath. 12,531a-d) und Hor. epist. 1,2,27-31 und 1,15,24.

<sup>107</sup> Eine weitere mögliche Anspielung auf dieses Schlagwort ist Luc. Icar. 18, wo der zum Mond gereiste Held von dort aus die Winzigkeit der Erde und selbst der größten dort befindlichen Landgüter feststellt (σχεδὸν γὰρ ὁ πολυπλεθρότατος αὐτῶν [sc. der reichen Landbesitzer] μίαν τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων ἐδόκει μοι γεωργεῖν). Eine solche Anspielung würde jedenfalls gut zusammenpassen mit den wiederholten satirischen Spitzen gegen den Epikureismus, die die Schrift enthält (Kap. 8f.: Anspielung auf die Lehre von der Vielzahl der Welten und der

aufgenommen hat, um es dann durch ein eigentlich noch besser geeignetes Wort, *κηπουρός*, zu variieren und die Reihung so zu einem passenden Abschluss zu bringen.<sup>108</sup> Die *σοφία θεία*, die der Winzer repräsentiert (Her. 4,11), wäre somit eben die eines *γεωργός* oder eines *κηπουρός*, mithin die eines Epikur.<sup>109</sup> Dass der Winzer dies dann doch noch mit einem kurzen *καὶ τὰ τοιαῦτα* (4,12) weiterführt,<sup>110</sup> tut unseren Beobachtungen keinen Abbruch, sondern bedeutet einfach, dass Philostrat, der diese Sätze seinen beiden Figuren in den Mund legt, hier abbiegt, um nicht gleich von Anfang an alles aufzudecken, sondern Raum zu lassen für die weitere Entwicklung seines Dialogs.

Man kann all dies in Zweifel ziehen und den von mir genannten Ausdrücken (*γεωργός*, *κηπουρός*, *βιώῃ δ' ἀν διστά που καὶ ἀλυπότατα ἔξελθων τοῦ ὁμίλου*, *ῦδωρ τε ἐκ πηγῶν τουτὶ ποικίλον, κῆπος*) einen Beweiswert für meine These absprechen. Wenn es sich nur um ein oder zwei solche Ausdrücke handeln würde, müsste ich dieser Kritik vielleicht auch zustimmen. Aber es sind eben mehrere solche Ausdrücke auf sehr knappem Raum, sie sind verwoben mit hochsignifikanten poetologischen Zitaten, sie sind platonischen Konzepten zur Lehre von der Reinkarnation gegenübergestellt, und dass Philostrat sich ihrer (potentiellen) epikureischen Konnotation bewusst war, ist ohnehin erwiesen durch den entsprechenden Gebrauch von *κῆπος* und *πηγή* in

Passivität der Götter; Kap. 16 und 26: Breitseiten gegen den Epikureer Hermidoros; Kap. 32: Gegenkritik des Zeus gegen die Lehre von der Passivität der Götter).

<sup>108</sup> Man beachte zudem, dass die drei Berufsbezeichnungen *ἀμπελουργός*, *γεωργός* und *κηπουρός* – in dieser Reihenfolge – die drei hauptsächlichen, jeweils etymologisch verwandten Begriffe für das Landgut des Winzers, die im *Heroikos* Verwendung finden (Her. 3,3: *ἀμπελών*; 4,2: *γήδιον*; 9,3 und 58,5: *κῆπος*), wider- spiegeln bzw. den letzten Begriff antizipieren. Die Reihung der drei Begriffe in 4,11- 12 ist also sicher kein Zufall, sondern zeigt als kleine *mise en abyme* die allmähliche Entfaltung des Themas an.

<sup>109</sup> Möglich ist auch, wie Hodkinson 2011, 55f. ausführt, dass die beiden alternativen Berufsbezeichnungen für den Winzer eine Passage im Schlussteil von Platon's *Phaidros* aufgreifen (276b1-2: ὁ νοῦν ἔχων γεωργός; 276b3: εἰς Ἀδώνιδος κῆπους; 276b6-7: τῇ γεωργικῇ χρώμενος ὃν τέχνη; 276c4: τοῦ γεωργοῦ). Doch wäre dies dann einfach wieder eine Mehrfachreferenz bzw. eine der vielen Oppositionen zwischen Platon und Epikur, wie sie sich in Philostrats Werken wiederholt finden.

<sup>110</sup> Dies wieder ein Einwand von Boter 2019, 127 („[...] which shows that the Vine- dresser is not interested at all in how the Phoenician calls him“).

VA 1,7,3.<sup>111</sup> Einer ersten Lektüre wird all dies kaum auffallen. Aber es verhält sich wieder so wie bei den vorhin genannten poetischen Zitaten von Her. 4,8 bis 5,5, und es können demzufolge bei einer erneutten aufmerksamen Lektüre, die den ganzen Dialog in den Blick nimmt und sowohl zurück wie nach vorne schaut, diese an sich unauffälligen Begriffe dann doch plötzlich zu bedeutsamen Textsignalen werden. Daher kann man nicht argumentieren, dass in den Rahmenpartien des *Heroikos* eine bloße biotische Szenerie entfaltet wird;<sup>112</sup> eine idyllische Landschaft und epikureische Sympathien gehen sehr gut zusammen, wie selbst Seneca in seiner polemischen Verzerrung der gegnerischen Weltsicht anerkennen musste.<sup>113</sup>

Die langen Passagen im Zentrum des *Heroikos* dienen Philostrats eigener Version der Troja-Sage und zeigen folglich keine Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen. Die nächste (mögliche) Anspielung auf Epikur findet sich daher erst wieder im Schlusskapitel, wo der Winzer seinen Besucher verabschiedet mit den Worten: *vūv μὲν δὴ ἐπὶ τὴν ναῦν χαίρων ἥθι, πάντα ἔχων ὄπόσα ὁ κῆπος φέρει* (58,5). Dies ist nun eben einer der Belege für *κῆπος* und lässt sich leicht mit der Erntemetapher verbinden, für die Epikur bekannt war.<sup>114</sup> Selbstverständlich kann man die Passage – aus der Perspektive der handelnden Figuren – auch auf einer anderen Ebene lesen und somit von Epikur absehen. Doch sie einfach nur mit der Anfangspartie des Dia-

<sup>111</sup> Ich baue hier also nicht eine Hypothese auf der anderen auf, wie Boter (2019, 129) mir vorwirft, sondern die einzelnen Stellen und Ausdrücke, die für sich genommen noch nicht beweiskräftig wären, verstärken sich gegenseitig.

<sup>112</sup> Boter 2019, 129, wie ähnlich zuvor schon Miles 2009, 203 und Whitmarsh 2009, 212 Anm. 33.

<sup>113</sup> Sen. benef. 4,13,1 (*vobis voluptas est inertis otii facere corpusculum et securitatem sopitis simillimam adpetere et sub densa umbra latitare tenerrimisque cogitationibus, quas tranquillitatem vocatis, animi marcentis oblectare torporem et cibis potionibusque intra hortorum latetram corpora ignavia pallentia saginare*); cf. Coleman 1977, 6, der zu Recht auf das Zusammenspiel von biotischer und philosophischer Thematik an dieser Stelle hinweist und den knappen Worten *sub densa umbra latitare* und *intra hortorum latetram* den genau gleichen Beweiswert zubilligt wie ich den entsprechenden griechischen Ausdrücken im *Heroikos*.

<sup>114</sup> Epicur. Ep. 3,126 (ώσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται [sc. ὁ σοφός], οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται); cf. außerdem Hor. carm. 1,11,8 (*carpe diem*).

logs zu verbinden, wo der Winzer dem Phönizier Früchte seines Gartens anbietet,<sup>115</sup> ist sicher zu wenig.<sup>116</sup> Denn es fällt dort in 2,3 auch der Schlüsselbegriff φθόνος ([der Phönizier:] ἔξεστιν οὖν ἀμπέλῳ προσβαλεῖν; – [der Winzer:] φθόνος οὐδείς). Dieser neidlose Zug des Protesilaos bzw. seines Dieners ist aber noch mehrfach ein Thema im Dialog. So in 36,3 (ἀπεστι γὰρ αὐτοῦ [sc. τοῦ Πρωτεσύλεω] φθόνος, ἀπαγγέλλει δὲ δὴ καὶ τὰ τῶν Τρώων ἐσπουδακνίᾳ τῇ γνώμῃ), wo die fehlende Missgunst zunächst wohl noch das Verhältnis des Protesilaos gegenüber den Troern, deren Opfer er wurde, bezeichnet, aber sogleich auch mit den Erzählungen über dieses gegnerische Heer in Verbindung gebracht wird, und diese Erzählungen zum Trojanischen Krieg sind es, auf die der Phönizier inzwischen längst sein Verlangen gerichtet hat. Entsprechend bekräftigt der Winzer bald darauf, dass er ohne jede Missgunst sein Wissen zum Thema dem Phönizier weitervermittelt habe (44,4: ἀφθόνως γὰρ οἶμαι διεληλυθέναι σοι ὀπόσα οἶδα). Es wird hier also durch die Verwendung des Schlüsselbegriffs φθόνος und seiner Komposita eine thematische Linie gezogen, die aber einen bezeichnenden Wechsel im Fokus impliziert, da anstelle der realen Früchte von 2,3-5 bald schon ‚geistige Früchte‘ im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.<sup>117</sup>

Der Winzer mag nun mit seinem Angebot in 58,5 immer noch in erster Linie an reale Früchte denken. Der Phönizier aber ist, wie seine Antwort in 58,6 zeigt, längst viel mehr an weiteren Erzählungen interessiert (πρὶν ἡ καὶ τοῦδε ἀκροάσασθαι τοῦ λόγου), und so wird, falls die Wetterbedingungen am nächsten Tag zu einer zweiten Begegnung der beiden Dialogpartner führen, das Gespräch sicher fortgesetzt werden (58,5: τεύξῃ οὖ βούλει). Der Inhalt dieser Unterhaltung soll im platonischen Thema der Unterweltsschilderungen bestehen (58,3: τοὺς δὲ Κωκυτούς τε ... καὶ νὴ Δία τοὺς Αἰακοὺς καὶ τὰ τούτων δικαστήριά τε καὶ

<sup>115</sup> So Boter 2019, 128, unter Hinweis auf Her. 2,3-5.

<sup>116</sup> Dies obwohl Her. 58,5 (νῦν μὲν δὴ ἐπὶ τὴν ναῦν χαίρον θοι, πάντα ἔχων) ein klares Echo zu 2,5 (ἐπιστίσασθαι καὶ ἀπελθεῖν χαίρων) bildet.

<sup>117</sup> Dies im Grunde alles längst geklärt von Grossardt 2006, 44. 629. 664. 771f. bzw. 2014, 28 Anm. 66, und hätte daher von Boter nicht einfach ignoriert werden dürfen.

δικαιωτήρια αὐτός τε ἵσως ἀπαγγελεῖς ...).<sup>118</sup> Doch da das neidlose Angebot des Winzers nun eben mit dem notorischen Begriff *κῆπος* in Verbindung gebracht ist und überdies in der epikureischen Erntemetapher Resonanz findet, sind wir als Rezipienten auch noch auf eine andere Deutungsebene verwiesen, und so verhält es sich mit aller Wahrscheinlichkeit so, dass diese ‚geistigen Früchte‘ eben nicht nur mythologischer Natur sind, sondern auch philosophischer und damit insbesondere epikureischer. Auch das Schlusskapitel des *Heroikos* ist somit von einer Opposition zwischen platonischen und epikureischen Merkmalen geprägt, wie wir sie nun schon so oft angetroffen haben.

Eben solche kompositorischen Prinzipien sind es nun auch, die den Ausschlag geben zur korrekten Beurteilung von Achilleus‘ Lied in Her. 55,3, wo der thessalische Held seine Unsterblichkeit auf die Dichtung Homers zurückführt ( $\deltaι' \delta\upsilon \circ\upsilon \theta\alpha\upsilon\upsilon$ ). Boter wirft mir hier nichts Geringeres als eine „fallacy of the false dichotomy“ vor,<sup>119</sup> weil ich argumentiert hatte, dass der *Heroikos* zuletzt eben hier seinen Zielpunkt findet und dass damit die literarische Unsterblichkeit an die Stelle der metaphysischen tritt bzw. glänzende Kompensation bietet für das, was im Rahmen eines epikureischen Weltbildes der Seele des Individuums verwehrt ist.<sup>120</sup> Stattdessen könnten die literarische Unsterblichkeit und die metaphysische im Sinne eines individuellen Weiterlebens der Seele nach dem Tod ohne weiteres nebeneinander bestehen.<sup>121</sup> Boter unterschlägt aber wieder, dass ich längst schon eine eingehende Begründung für meine These gegeben habe.

Die Begründung für die These besteht darin, dass der *Heroikos* ein sorgfältig aufgebautes Werk ist, das sein zentrales Thema, die Gestalt des Achilleus, für den Schlussteil des Dialogs aufspart, aber immer wieder mit Vorverweisen auf diesen Kulminationspunkt hindeutet.<sup>122</sup> Ein wichtiger Aspekt dieser Vorausdeutungen sind die wiederholten Hinweise auf den besonderen (halb-)göttlichen Status des Achilleus, der diesen über die anderen Heroen, deren Aktivität auf die Troas

<sup>118</sup> Nach Pl. R. 387b9, Phd. 113a-114a, Ap. 41a2-5 und Phdr. 249a6-7; weiteres bei Grossardt 2006, 770f.

<sup>119</sup> Boter 2019, 131.

<sup>120</sup> Grossardt 2006, 46.

<sup>121</sup> Boter 2019, 131.

<sup>122</sup> Grossardt 2006, 52f.

beschränkt bleibt, hinaushebt.<sup>123</sup> Doch auch nachdem die Erzählung über Achilleus begonnen hat und seine Jugend und seine Teilnahme am Trojanischen Krieg geschildert werden, fehlt es nicht an Hinweisen auf seinen besonderen Status,<sup>124</sup> und selbst nachdem die Schilderung der kultischen Aktivitäten durch seine Verehrer an seinem Grab in der Jetzt-Zeit aufgenommen wurde, wird wieder mehrfach gesagt, dass Achilleus mehr ist als ein gewöhnlicher Heros, dessen Macht sich hauptsächlich an seiner Grabstätte entfaltet, sondern eben ein Gott, der auf der Insel Leuke im Schwarzen Meer residiert.<sup>125</sup> Seine künftige Preisung durch Homer wird zwar ebenfalls schon vorausgesagt,<sup>126</sup> aber von Unsterblichkeit ist hier zumindest nicht explizit die Rede. Die beiden Formen der Unsterblichkeit haben im *Herikos* also einen sehr unterschiedlichen narrativen Status, die literarische Unsterblichkeit wird – so scheint es über weite Strecken des Dialogs – eher etwas klein gehalten, die reale Unsterblichkeit bzw. das Dasein des Achilleus als Halbgott auf Leuke wird dagegen zum Gegenstand einer ungeheuren Erwartung. Diese Erwartung wird auch nicht enttäuscht, aber als Achilleus dann selbst zu Wort kommt (55,3), führt er überraschenderweise seine Unsterblichkeit gerade nicht auf ein Dekret des Schicksals<sup>127</sup> oder der Götter zurück,<sup>128</sup> sondern eben auf die

<sup>123</sup> Her. 22,1 (τὰ μὲν ἐν τῷ Πόντῳ, ξένε, εἰ μήπω ἐξ αὐτὸν πέπλευκας, καὶ ὅσα ἐν τῇ ἐκεῖ νῆσῳ λέγεται πράττειν, ἐγώ σοι ἀπαγγελῶ ὕστερον ἐν τῷ περὶ αὐτοῦ λόγῳ μακροτέρῳ ὅντι, τὰ δὲ ἐν Ἰλίῳ παραπλήσια τοῖς ἄλλοις ἥρωσι) und 36,4. Im Prinzip ganz richtig dazu daher bereits Solmsen 1940, 561 („Philostratus is fascinated not so much by Achilles' manifestations in the Troad as by those in the island of the Black Sea.“).

<sup>124</sup> Her. 45,3; 46,6 und 48,19 (mit den Erläuterungen in Grossardt 2006, 668. 678 bzw. 694).

<sup>125</sup> Her. 53,10 (das Lied der Thessalier für Achilleus als Kultheros vor Ilion *und* als Gott auf Leuke); 53,11-13 (die Opfer für Achilleus ὡς τεθνεώτι *und* ὡς θεῷ).

<sup>126</sup> Her. 14,2; 24,2 und vor allem 45,7 (ποιητὴς δὲ ἔσται χρόνοις ὕστερον δὲ ἐγώ [sc. Kalliope] ἀνήσω τὰ σὰ ὑμεῖν ἔργα).

<sup>127</sup> Dies nur durch den Winzer angedeutet in Her. 54,3 (Αχιλλεύς τε καὶ Ἐλένη ὑπὸ Μοιρῶν ἔνναρμοσθέντες).

<sup>128</sup> So sehr prononciert Q.S. 3,770-780, wo Poseidon die entscheidende Verfügung gibt (771: οὐ γὰρ ὅ γε φθιμένοισι μετέσσεται, ἀλλὰ θεοῖσιν).

Dichtung Homers. Achilleus wird gewiss selber am besten wissen, wem er seine Unsterblichkeit verdankt.<sup>129</sup>

Der *Heroikos* nimmt in seinem Schlussteil also doch wieder eine überraschende Wendung und bricht damit in ironischer Weise die eigene vorangehende Darstellung. Wie für die *Vita Apollonii* stellt sich damit auch für den *Heroikos* zuletzt heraus, dass er nicht einer Ästhetik der Identität verpflichtet ist, sondern einer Ästhetik der Gegenüberstellung. Somit können wir uns abschließend Boters Frage zuwenden, wie denn Achilleus, wenn er gemäß epikureischer Doktrin nach seinem Tod vor Ilion nicht im Realsinne weiterlebt, von Leuke aus ein Lied vortragen kann.<sup>130</sup> Auf diese „prosaic question“ lässt sich ihm leicht eine poetische Antwort geben: Boter möge nur einmal die Dichtungen Angelo Polizianos betrachten, wo sowohl in den italienischen *Stanze* wie auch in der lateinischen *Ambra* Achilleus jeweils in Gesellschaft Helenas auf Leuke gezeigt wird, wie er sein Glück preist und seine Dichtung vorträgt.<sup>131</sup> Poliziano konnte als Christ natürlich nicht ernsthaft annehmen, dass Achilleus nach seinem Tod auf einer Jenseitsinsel verweilt und sich dort der Dichtung hingibt. Dennoch hat er ihn mit dichterischer Freiheit so dargestellt und sogar die eigenen literarische Produktion mit der des Achilleus korreliert, und daselbe konnte in den Jahrhunderten der Kaiserzeit gewiss auch ein Schriftsteller tun, der am Wahrheitsgehalt der alten Mythen zweifelte und nicht an die reale Unsterblichkeit der menschlichen Seele glauben mochte, doch dafür umso mehr am Thema der literarischen Unsterblichkeit interessiert war.

<sup>129</sup> Es kommt hier also innerhalb dieses Themas zu einer motivischen Verschiebung von der realen Unsterblichkeit hin zur literarischen genau so, wie es auch im zuletzt besprochenen Thema der Gastfreundschaft zu einer solchen Verschiebung von den realen Früchten hin zu den geistigen kommt.

<sup>130</sup> Boter 2019, 131 („And once more I would ask the very prosaic question of how Achilles would be able to sing his hymn if his soul did not continue to live after the death of his body, that is, if his soul were not immortal in the literal sense of the word.“).

<sup>131</sup> Poliziano, *Stanze* I, Strophe 7 (Bausi 2016, 177) und *Ambra*, V. 140-156 (Bausi 1997, 117-119). Wahrscheinlich war dabei der *Heroikos* eine der hauptsächlichen Quellen Polizianos; cf. Grossardt 2020, 256-258. 264f.

Wenn wir zuletzt die *Vita Apollonii* und den *Heroikos* noch einmal vergleichend betrachten, so bestätigt sich die alte Erkenntnis, dass die beiden Werke, obwohl sie unterschiedlichen Gattungen angehören und verschiedene Themen behandeln, sehr vieles gemeinsam haben.<sup>132</sup> Dies gilt auch für die jeweilige pointierte Opposition zwischen der hagiographischen Verteidigung der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele einerseits und Hinweisen auf bzw. Anklängen an Epikur andererseits. Ebenso gilt dies aber auch für die ‚Einkleidung‘ dieser ernsten Themen in ein komisches Gewand mittels einer Anspielung auf einprägsame Verse der beiden Komiker Eupolis und Aristophanes. Man könnte dies nun als Indiz dafür werten, dass Philostrat den Streit zwischen den beiden philosophischen Polen nicht so ernst nahm und sich für keine der beiden Richtungen aussprechen wollte. In gewisser Weise ist dies auch richtig, denn die ernsten Themen werden damit in ein mildes komisches Licht getaucht und Philostrat war sicher kein Schulphilosoph, der ernsthafte Schul- oder Werbeschriften verfassen wollte, sondern eine Künstlernatur, die ganz ihr eigenes Kunstwollen ins Zentrum rückte, daneben aber doch auch philosophische Sympathien erkennen ließ. Man muss es sich schließlich klar machen: Es bestand keine Notwendigkeit für Philostrat, dem pythagoreischen Weisen Apollonios epikureische Maximen in den Mund zu legen, und nichts und niemand zwang unseren Autor, die idyllische Szenerie auf der thrakischen Chersonesos mit Farbtupfern zu versehen, die das Landgut des Winzers zu einem philosophischen ‚Garten‘ machen. Dies muss seinen Grund gehabt haben und dieser Grund kann nur gewesen sein, dass Philostrat eben eine besondere Neigung für die Philosophie Epikurs empfand. Wieso das alles relativ diskret geschah und keine demonstrativeren Hinwendung zum Epikureismus erfolgt, lässt sich mindestens im Falle der *Vita Apollonii* leicht erklären. Die *Vita* war eine Auftragsschrift für Julia Domna<sup>133</sup> und sie dürfte auch den Interessen Caracallas entsprochen haben.<sup>134</sup> Eine mehr als andeutende Sympathiebekundung für Epikur war damit nicht möglich. Doch die narrative Struktur –

<sup>132</sup> So beispielsweise Solmsen 1941, 129-132.

<sup>133</sup> Philostr. VA 1,3,1.

<sup>134</sup> So die These von Galimberti 2014.

wieder eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Werken – ist eben so, dass sowohl in der *Vita* wie auch im *Heroikos* die epikureischen Tendenzen und die von Philostrat damit verbundene Verherrlichung der Kunst<sup>135</sup> erst allmählich stärker Raum greifen und erst gegen Ende des jeweiligen Werkes ‚obsiegen‘.<sup>136</sup> Ein Künstler, der seinen Werken einen solchen Aufbau verleiht und dennoch die Neutralität zwischen den philosophischen Schulen wahren oder sogar den zuerst angeschlagenen philosophischen Tönen den Siegespreis verleihen wollte, hätte sein Handwerk nicht verstanden.

### 5. Schluss

Philostrat war ein Schriftsteller, der sich wie sein Protagonist Apollonios immer wieder von proteushafter Wandelbarkeit zeigt und damit seinen Interpreten stets aufs neue entschlüpft. Die hier diskutierte Frage zum Umfang und zur Bedeutung der Hinweise auf die Philosophie Epikurs in der *Vita Apollonii* und im *Heroikos* wird daher gewiss auch in Zukunft strittig bleiben. Dennoch war Philostrat ein planmäßig arbeitender Autor, der mit vielen Einzelmotiven und einer durchdachten Gesamtkonstruktion den Lesern entscheidende Hinweise für die Rezeption seiner Werke gibt und immer wieder mit feinen literarischen Anspielungen den Weg zum richtigen Verständnis seiner Arbeiten öffnet. Interpreten, die sich mit einem solchen ‚Kallimachos in Prosa‘ beschäftigen, müssen daher dieses Künstlerum ernst nehmen und sich ein literaturwissenschaftliches Instrumentarium aneignen, das über einen sachfremden Rationalismus hinausgeht und mit Konzepten arbeitet, die der Eigenart von Literatur gerecht werden. Das letzte Wort in diesem Aufsatz gehöre daher noch einmal einem Schriftsteller, der sich als Vertreter seiner Zunft sicher

<sup>135</sup> Zur Verbindung der beiden Themen der künstlerischen Ambition und der epikureischen Weltsicht bei Philostrat cf. ausführlicher Grossardt 2006, 127-130; zu Epikurs eigenem Verhältnis zur Dichtung und zur Haltung seiner Anhänger in der späten Republik und der beginnenden Kaiserzeit cf. nun Erler 2019, 107-121.

<sup>136</sup> Der Begriff ‚obsiegen‘ hier bewusst gewählt als Anklang an die oben in Anm. 15 zitierte Passage von Lotman 1972, 407.

besser auf diese Dinge verstand als die Philologen, gleich welcher philologischen Richtung sie sich zurechnen:

„Die Literatur sagt eine Wahrheit, die sich auf keine andere Weise sagen lässt.“  
(Alfred Andersch, Motto zu den *Gesammelten Erzählungen*, 5)

grossardt@uni-leipzig.de

## Bibliographie

- Andersch, A., Gesammelte Erzählungen, Zürich 1983.
- Anderson, G., Philostratus: Biography and belles lettres in the third century A.D., London 1986.
- Bäbler, B. / Nesselrath, H.-G., Philostrats Apollonios und seine Welt. Griechische und nichtgriechische Kunst und Religion in der *Vita Apollonii*, Berlin / Boston 2016.
- Poliziano, A., *Silvae*. A cura di F. Bausi, Firenze 1997.
- Poliziano, A., *Stanze per la giostra*. A cura di F. Bausi, Messina 2016.
- Boter, G., An Epicurean message in Philostratus’ *Life of Apollonius of Tyana* and *Heroicus*? An evaluation of Peter Grossardt’s thesis, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 43 (2019) 107-136.
- Bowie, E.L., Apollonius of Tyana: Tradition and reality, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.16.2 (1978) 1652-1699.
- , Quotations of earlier texts in Τὰ ἐξ τὸν Τυανέα Ἀπολλόνιον, in: Demoen, K. / Praet, D. (edd.), Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus’ *Vita Apollonii*, Leiden 2009, 57-73.
- Chadwick, H., Gewissen, in: Reallexikon für Antike und Christentum X (1978) 1025-1107.
- Clarke, M.L., The garden of Epicurus, in: Phoenix 27 (1973) 386-387.
- Clay, D., An epicurean interpretation of dreams, in: American Journal of Philology 101 (1980) 342-365.
- Coleman, R. (ed.), Vergil. *Eclogues*, Cambridge 1977.
- Dubois, Ch., Pouzsoles antique. Histoire et topographie, Paris 1907.
- Erler, M., Epikur – die Schule Epikurs – Lukrez, in: Flashar, H. (ed.), Die Philosophie der Antike. Vol. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 29-490.
- Erler, M., Epikureismus in der Kaiserzeit, in: Riedweg, Ch. / Horn, Ch. / Wyrwa, D. (edd.), Die Philosophie der Antike. Vol. 5: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, Basel 2018, 197-211.
- Erler, M., Epicurus: An introduction to his practical ethics and politics, Basel 2019.
- Fasbender, H., Entwickelungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften. Eine kritische Studie, Stuttgart 1897.
- Flinterman J.-J., Rezension von Grossardt 2006, in: Mnemosyne 62 (2009) 493-496.
- Follet, S. (ed., trans.), Philostrate. Sur les héros, Paris 2017.
- Fredrich, C., Hippokratische Untersuchungen, Berlin 1899.
- Galimberti, A., La *Vita di Apollonio* e Caracalla: Cronologia e contesto storico, in: Aevum 88 (2014) 125-136.

- Grossardt, P., Ein Echo in allen Tonarten – Der ‚Heroikos‘ von Flavius Philostrat als Bilanz der antiken Troia-Dichtung, in: *Studia Troica* 14 (2004) 231-238.
- , Einführung, Übersetzung und Kommentar zum *Heroikos* von Flavius Philostrat, Basel 2006 [zwei Bände mit durchgehender Seitenzählung].
- , Philostr. VA 8,31 und die Frage nach der epikureischen Prägung des *Corpus Philostrateum*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 38 (2014) 5-37.
- , Ironische Strukturen in Flavius Philostrats *Vita Apollonii*: Der Besuch des Weisen in Indien und die Parallelisierung seines Lebenswegs mit dem des Odysseus, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 39 (2015) 93-135.
- , Der Heroikos des Flavius Philostrat – eine Nachlese, in: *Wiener Studien* 131 (2018) 13-75.
- , Die Philostrat-Rezeption im philologischen und poetischen Werk des Angelo Poliziano, in: *Wiener Studien* 133 (2020) 237-278.
- Hodkinson, O., Rezension von Grossardt 2006, in: *The Journal of Hellenic Studies* 128 (2008) 202-203.
- , Rezension von Grossardt 2006, in: *The Expository Times* 120.4 (2009) 199.
- , Authority and tradition in Philostratus' *Heroikos*, Lecce 2011.
- Jannidis, F. / Lauer, G. / Martínez, M. / Winko, S., Der Bedeutungsbegriff in der Literaturwissenschaft. Eine historische und systematische Skizze, in: id. (edd.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin / New York 2003, 3-30.
- Jones, C.P. (ed., trans.), Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 Vol., Cambridge, MA / London 2005.
- Jones, H., *The Epicurean tradition*, London / New York 1989.
- Kanavou, N., Philostratos' *Life of Apollonios of Tyana* and its literary context, München 2018.
- Koskenniemi, E., The Philostratean Apollonius as a teacher, in: Demoen, K. / Praet, D. (edd.), *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden 2009, 321-334.
- Kragelund, P., Epicurus, Priapus and the dreams in Petronius, in: *Classical Quarterly* 39 (1989) 436-450.
- Lämmert, E., *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1955.
- Lotman, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*. Übersetzt von R.-D. Keil, München 1972 [russ. Orig.: *Struktura chudožestvennogo teksta*, Moskau 1970].
- Miles, G., Rezension von Grossardt 2006, in: *Gnomon* 81 (2009) 201-204.
- , Incarnating Proteus in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*, in: *Ancient Narrative* 13 (2016) 139-157.

- , Philostratus: Interpreters and interpretation, London / New York 2018.
- Müller, W.G., Ironie, in: Fricke, H. (ed.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Vol. II, Berlin / New York 2000, 185-189.
- Näf, B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004.
- Norden, E., Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 21909 [zwei Bände mit durchgehender Seitenzählung].
- Paschalis, M., Apollonius of Tyana as Proteus: *theios aner* or master of deceit?, in: Panayotakis, S. / Schmeling, G. / Paschalis, M. (edd.), Holy men and charlatans in the ancient novel, Groningen 2015, 133-150.
- Pfister, M., Das Drama. Theorie und Analyse, München 1982.
- Roskam, G., *Live unnoticed* (Λάθε βιώσας): On the vicissitudes of an Epicurean doctrine, Leiden 2007.
- Rusten, J. / König, J. (ed., trans.), Philostratus. Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2, Cambridge, MA / London 2014 [da die Teile zum *Heroinos* allein von Rusten verantwortet sind, hier zitiert als Rusten 2014].
- Schadewaldt, W., Bemerkungen zur Hecyra des Terenz, in: Hermes 66 (1931) 1-29 [= id., Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur, Zürich / Stuttgart 1960, 472-494 = Zürich / Stuttgart 21970, I 722-744].
- Schirren, Th., Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form: Studien zur *Vita Apollonii* des Philostrat, Heidelberg 2005.
- Schmidt, O.E., Ciceros Villen, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 2 (3) (1899) 328-355 und 466-497.
- Schrijvers, P.H., Die Traumtheorie des Lukrez, in: Mnemosyne 33 (1980) 128-151.
- Solmsen, F., Some works of Philostratus the elder, in: Transactions of the American Philological Association 71 (1940) 556-572 [= id., Kleine Schriften II, Hildesheim 1968, 74-90].
- , Philostratos 8-12, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XX.1 (1941) 124-177 [= id., Kleine Schriften II, Hildesheim 1968, 91-118].
- Strohschneider-Kohrs, I., Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung, Tübingen 21977.
- Swain, S., Culture and nature in Philostratus, in: Bowie, E.L. / Elsner, J. (edd.), Philostratus, Cambridge 2009, 33-46.
- Tellkamp, U., Der Eisvogel, Berlin 2005.

- Tomaševskij, B., Theorie der Literatur – Poetik. Aus dem Russischen übersetzt von U. Werner, Wiesbaden 1985 [russ. Orig.: Teorija literature – Poetika, Moskau / Leningrad 1925].
- Trapp, M.B., Plato's *Phaedrus* in second century Greek literature, in: Russell, D.A. (ed.), Antonine literature, Oxford 1990, 141-173.
- Whitmarsh, T., Performing heroics: Language, landscape and identity in Philostratus' *Heroicus*, in: Bowie, E.L. / Elsner, J. (edd.), Philostratus, Cambridge 2009, 205-229.
- Wycherley, R.E., The garden of Epicurus, in: Phoenix 13 (1959) 73-77.

# Der Auftritt der *Avaritia* bei Prudentius, psych. 454ff.

CHRISTIAN GNILKA (Münster)

Die Szene birgt ein Problem, an dessen Lösung ich mich vor vielen Jahren vergeblich versuchte.<sup>1</sup> Angelockt von den kostbaren Schmuckstücken, die das Gefolge der *Luxuria* auf der Flucht verlor, betritt *Avaritia* die Bühne der *Psychomachie* (Prud. psych. 454ff.):

454      *fertur Avaritia gremio praecincta capaci,*  
455      *quidquid Luxus edax pretiosum liquerat, unca*  
            *corripuisse manu pulchra in ludibria vasto*  
            *ore inhians aurique legens fragmenta caduci*  
            *inter barenarum cumulos nec sufficit amplos*  
            *inplevisse sinus, iuvat infercire cruminis*  
460      *turpe lucrum et gravidos furtis distendere fiscos*  
            [...] eqs.

Der überlieferte Text zwingt uns, *fertur* (454) als Verbum dicendi aufzufassen, *fertur* i.q. *traditur, dicitur*. Aber nirgendwo sonst in der *Psychomachie* kommt solches *fertur* oder dergleichen vor, niemals wird die Kraft der direkten Aussage durch die Berufung auf ein Hörensagen oder eine aus der Vergangenheit überkommene Kunde geschwächt, Personen und Handlungen werden vielmehr stets zu unmittelbarer Anschauung gebracht, wie das der Autor versprochen hatte (psych. 18-20):

<sup>1</sup> Vgl. Gnilka, Ch., Studien zur Psychomachie des Prudentius [Klassisch-Philologische Studien 27, 129-130], Wiesbaden 1963 [Diss. Bonn 1962].

- 18      *vincendi praesens ratio est, si comminus ipsas  
virtutum facies et conulantia contra  
viribus infestis liceat portenta notare.*<sup>2</sup>
- 20

Erschwerend kommt hinzu, dass sich der Wechsel von der indirekten Berichterstattung (*fertur [...] corripuisse*) zur unmittelbaren Darstellung (*nec sufficit [...] inpleuisse*) innerhalb derselben Szene vollzieht, wodurch die geschilderte Situation in ein seltsames Zwielicht von Vergangenheit und Gegenwart gerät. Wer die fünf vorausgehenden Kämpfe der *Psychomachie* gelesen hat, ist auf ein anderes *fertur* zu Beginn des sechsten gefasst:

- 21      *Prima petit campum dubia sub sorte duelli  
pugnatura Fides [...] eqs.*
- 40      *Exim gramineo in campo concurrere prompta  
virgo Pudicitia speciosis fulget in armis.*
- 109     *Ecce modesta gravi stabat Patientia vultu  
[...] eqs.*
- 178     *Forte per effusas inflata Superbia turmas  
effreni volitabat equo, [...] eqs.*
- 310     *Venerat occiduis mundi de finibus hostis:  
Luxuria [...] eqs.*
- 454     *Fertur Avaritia gremio praecincta capaci  
[...] eqs.*

Ich wiederhole hierzu meine Bemerkungen in der Dissertation:<sup>3</sup> „In den Kämpfen I–V setzt die Erzählung jedesmal direkt mit dem Progressio-Motiv ein, wobei das Verbum der Bewegung in Vers 109 und Vers 179 bereits ein Charakteristikum der Kämpferin ausdrückt:

<sup>2</sup> *Comminus* (18) gehört zu *notare* (20), vgl. Prud. cath. 9,9: *Comminus Deum docendis proditum mortalibus*; perist. 10,635: *Si non pateret teste visu comminus (sc. Veritas)*.

<sup>3</sup> Gnilka 1963 (wie Anm. 1), 130.

*stabat* heißt es von der Patientia, *volitabat* von der Superbia, alias *ventosa virago* (194). Es liegt daher nahe, auch *fertur* zu Beginn des sechsten Kampfes als Verbum der raschen Bewegung aufzufassen, wie sie zum Bild der hastig die Beute zusammenraffenden Avaritia (vgl. 462f.) vorzüglich passen würde. Diese Folgerung erhält angesichts des Motivschematismus der Psychomachie eine gewisse Stringenz“.<sup>4</sup>

Damals erwog ich – *calidus inventa* und einer Anregung meines Doktorvaters Wolfgang Schmid folgend –, durch Annahme einer großräumigen Binneninterpolation Abhilfe zu schaffen, d.h. eine Textgestalt herzustellen, die es erlaubt, *fertur* als Verbum der Bewegung zu verstehen.<sup>5</sup> Der Vorschlag missfiel zu Recht, wie ich bald einsah, meinem gräzistischen Lehrer Hans Herter<sup>6</sup> und wurde, vierzig Jahre später, von Albrecht Dihle mit Recht, wenn auch mit unglücklicher Begründung, zurückgewiesen.<sup>7</sup> Sein Versuch, die Anstöße, die ich nahm, aus Besonderheiten in der Darstellung des Kampfes gegen *Avaritia* zu erklären, überzeugt nicht. Doch tat Dihle einen Schritt in die richtige Richtung, indem er eine Konjektur erwog (siehe weiter unten). Alan Cameron stellte ebenfalls die Möglichkeit eines Textschadens nicht ganz und gar in Abrede,<sup>8</sup> plädierte jedoch für „eine weniger drastische Lösung“, nämlich den Ansatz einer Lücke nach Vers 454. Gelegentlich erhielt ich auch Zustimmung, so von Klaus Thraede in seiner sehr guten Rezension der Prudentiusausgabe Cunninghams.<sup>9</sup> Magnus Frisch referiert jetzt in seinem Kommentar

<sup>4</sup> Vgl. Schwen, Ch., Vergil bei Prudentius, Diss. Leipzig 1937, 32ff.

<sup>5</sup> Vgl. Gnilka 1963 (wie Anm. 1), 131-133.

<sup>6</sup> Vgl. Gnilka 1963 (wie Anm. 1), 131 Anm. 9.

<sup>7</sup> Vgl. Dihle, A., Prudentius. Psychomachie 454ff., in: Mittellateinisches Jahrbuch 38 (2003) 17f.

<sup>8</sup> Vgl. Cameron, A., Rezension zu ‚Gnilka 1963 (wie Anm. 1)‘, in: The Journal of Roman Studies 55 (1965) 308.

<sup>9</sup> Vgl. Thraede, K., Rezension zu ‚M.P. Cunningham (ed.), Aurelii Prudentii Clementis carmina, Turnhout 1966‘, in: Gnomon 40 (1968) 681-691, hier 688 Anm. 1. 690 Anm. 1. Zustimmend äußerte sich auch Kreuz, G.E., Raum und Nichts. Zur Konzeption der Psychomachie des Prudentius, in: Zimmerl-Panagl, V. / Weber, D. (edd.), Text und Bild [SBph 813], Wien 2010, 237-254, hier 243 mit Anm. 9. Wenn sich der Verfasser durch „die sprachlichen Gründe“ der Athetese überzeugen ließ, darf ich das wohl als Anerkennung der tatsächlichen Schwie-

zur *Psychomachie* das Für und Wider ohne klare Entscheidung.<sup>10</sup> Ich nehme das zum Anlass, um nochmals auf den Fall zurückzukommen.

Nach wie vor bin ich der Überzeugung, dass *fertur* vom Dichter als Verbum der raschen Bewegung konzipiert ist – wie psych. 270: [Superbia] *fertur praepete cursu*; Verg. Aen. 7,673: *primam ante aciem [...] feruntur* (vgl. Aen. 7,676: *cursu rapido*); Val. Fl. 3,590f.: *furiis accensa gerens Tirynthius ora / fertur [...]* – und dass der Text von fremder Hand umgearbeitet wurde, um aus solchem *fertur* ein *fertur* i.q. *traditur* zu machen. Betrachtet man unter dieser Voraussetzung das eingangs ausgeschriebene Textstück psych. 454-460 etwas genauer, zeigt sich, dass es in der ganzen Versreihe nur ein einziges Wort ist, das verbietet, *fertur* als ein Verbum der Bewegung aufzufassen: der Infinitiv *corripuisse* (456). Eine Emendation hat daher an diesem Wort anzusetzen. Dihle sah das und gab *corripuitque* (statt *corripuisse*) zu bedenken, erkannte aber selbst, dass dadurch der Text „nicht schöner“ würde. Die Beiförderung *fertur [...] corripuitque* käme spät, die Zeitenfolge bliebe gestört: *fertur [...] corripuit [...] nec sufficit*. Es empfiehlt sich eine andere Lösung:

454      *fertur Avaritia gremio praecincta capaci:*  
 455      *quidquid Luxus edax pretiosum liquerat, unca*  
           *corripit ecce manu pulchra in ludibria vasto*  
           *ore inhians aurique legens fragmenta caduci*  
           *inter barenarum cumulos nec sufficit amplos*  
           *inplevisse sinus, iuvat infercire cruminis*  
 460      *turpe lucrum et gravidos furtis distendere fiscos*  
           *[...] eqs.*

v. 456: *corripit ecce* scripsi, *corripuisse* codd., edd.

*Ecce* ist vollkommen stilgemäß. Der Dichter markiert so den flotten, ruckartigen Handlungsbeginn wie in zwei anderen Szenen:

psych. 28f.    *Ecce lacescentem conlatis viribus audet* (sc. *veterum Cultura deorum*)

rigkeiten des Stücks verstehen. Ich vermute, dass solche Einsicht auch Thraedes Haltung erklärt.

<sup>10</sup> Vgl. Frisch, M. (ed., trans., comm.), Prudentius. *Psychomachia*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar [Texte und Kommentare 62], Berlin / Boston 2020, 320.

*Prima ferire Fidem [...] eqs.*

psych. 109 *Ecce modesta gravi stabat Patientia vultu.*

Prudentius stellt zwar *ecce* gerne an den Anfang des Satzes bzw. des Verses, doch begegnet es bei ihm auch in anderer Position. An dritter Stelle des Satzes und an vorletzter des Verses steht es c. Symm. 2,182, an fünfter Stelle des Satzes und an vorletzter des Verses ham. 232 und tituli 157, zweimal nimmt es die gleiche Stelle des Verses ein wie in dem emendierten Vers psych. 456:

psych. 456	<i>Corripit ecce manu, pulchra in ludibria rasto,</i>
ham. 199	<i>Complicat ecce novos sinuoso pectore nexus,</i>
c. Symm. 1,35	<i>Contigit ecce hominum generi gentique togatae.</i>

In allen drei Versen folgt überdies *ecce* dem Verbum, das an die Spitze des Verses tritt; die Gleichheit der Wortstellung ist auffällig. Ich meine daher, dass der originale Wortlaut in Vers 456 der *Psychomachie* zurückgewonnen ist und die ganze Passage erst jetzt die volle Kraft und Klarheit erhält, weil nichts die Anschauung stört, die Raffgier des Lasters sich in voller Gegenwart abspielt: *fertur, corripit, nec sufficit, invat.*

Wir haben es hier mit einem bewussten *rimaneggiamento* des Texts zu tun, über dessen Motiv sich freilich nichts Sichereres sagen lässt. Aber es ist eben nicht immer möglich, redaktionelle Eingriffe auf bestimmte Gründe zurückzuführen. Erwähnung verdient vielleicht, dass die Ambivalenz eines *fertur* exegetische Unsicherheit auslösen kann. So ist konjunktivisches *fertur* in c. Symm. 2,188: *[natura animae] quamvis perflabilis [...] feratur*, i.e. *tradatur* als Verbum der Bewegung missverstanden worden,<sup>11</sup> und in dem interpolierten Verspaar c. Symm. 2,[59-60] zwingt ein *fertur* zum Grübeln, weil sich kaum ausmachen lässt, welcher der beiden Sinnebenen es zuzuschlagen ist.<sup>12</sup> Der hier behandelte Fall ist auch insofern bemerkenswert, als er wieder einmal beweist, wie früh die Bearbeitung des Prudentiustexts anzusetzen ist (*corripuisse* auch in A und B, saec. VI).

<sup>11</sup> Vgl. Gnilka, Ch., Prudentius. *Contra orationem Symmachi*. Eine kritische Revue, Münster 2017, 205-208.

<sup>12</sup> Vgl. Gnilka, Ch., *Prudentiana I Critica*, München / Leipzig 2000, 282f.



## Abkürzungsverzeichnis

Sofern antike Autoren und Texte nicht in der folgenden Liste aufgeführt sind, richten sich die Abkürzungen in diesem Band nach den Siglenverzeichnissen in GPL, LSJ<sup>1</sup> und ThLL-Index.<sup>2</sup>

GPL	Lampe, G.W. (ed.), <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , Oxford 1969.
LSJ	Liddell, H.G./Scott, R. (edd.), <i>An English-Greek Lexicon</i> , with a revised supplement. Revised and augmented throughout by Jones, H.S., Oxford 1996.
ThLL-Index	<i>Thesaurus Linguae Latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur</i> , Leipzig 1990.
A.G.	<i>Anthologia Graeca</i>
A.L.	<i>Anthologia Latina</i>
ARV <sup>2</sup>	Beazley, J.D. (ed.), <i>Attic red-figure vase-painters</i> . 3 Vol., Oxford 1963.
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CIL	<i>Corpus inscriptionum Latinarum. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum</i> , Berlin 1863-.
FGrHist	Jacobi, F. et al. (edd.), <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , Berlin et al. 1923-.
IG II <sup>2</sup>	Kirchner, J. (ed.), <i>Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores</i> , Berlin 1913-1940.

<sup>1</sup> Online verfügbar unter:  
[http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/01-authors\\_and\\_works.html](http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/01-authors_and_works.html).

<sup>2</sup> Online verfügbar unter:  
<https://www.thesaurus.badw.de/tll-digital/index/a.html>.

- IG XII,6 Hallof, K. / Matthaiou, A.P. (edd.), *Inscriptiones Graecae XII,6. Inscriptiones Chii et Sami cum Corassiis Icariaque*, Berlin / New York 2000-2003.
- IOSPE I<sup>2</sup> Latyšev, V.V. (ed.), *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Vol. 1. Inscriptiones Tyriae, Olbiae, Chersonesi Tauricae*, Sankt Petersburg 1916.
- MGH Monumenta Germaniae Historica
- Epp. *Epistolae*
- SS rer. Merov. *Scriptores rerum Merovingicarum*
- PG Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. 161 Vol., Paris 1857-1866.
- PL Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 221 Vol., Paris 1844-1865.
- Plu. Plutarchus
- Adv. Kol. *Adversus Colotem*
- An recte *An recte dictum sit latenter esse vivendum*
- De liberis *De liberis educandis*
- E Delph. *De E apud Delphos*
- Gen. Soc. *De genio Socratis*
- Non posse *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*
- Tranqu. animi *De tranquillitate animi*
- Quaest. conv. *Quaestiones convivales*
- Quaest. Graec. *Quaestiones Graecae*
- RIC Mattingly, H. et al. (edd.), *Roman Imperial Coinage*. 13 Vol., London 1923-1994.

## Anschriften der Mitarbeiter dieses Bandes

Prof. Dr. Karen Piepenbrink, Historisches Institut, Professur für Alte Geschichte, Justus-Liebig-Universität Gießen, Otto-Behaghel-Str. 10, Haus G, D-35394 Gießen – Keiran Carson PhD, Langwood, Fornham Road, Great Barton, Bury St Edmund, Suffolk, England IP31 2SG – Prof. Dr. Peter Schenk, Institut für Altertumskunde, Klassische Philologie, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, D-0923 Köln – Dr. Bernhard Gallistl, Lappenberg 11, D-31134 Hildesheim – Tobias Hirsch, Zentrum für Altertumswissenschaften, Universität Heidelberg, Marstallhof 4, D-69117 Heidelberg – Prof. Dr. Peter Grossardt, Universität Leipzig, Institut für Klassische Philologie und Komparatistik, Beethovenstr. 15, D-04107 Leipzig – Prof. Dr. Christian Gnilka (em.), Institut für Klassische Philologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Domplatz 20-22, D-48143 Münster.

## Inhalt von Band 44 (2020)

Otta Wenskus: Vergil, Dante und der *halo effect*. Zu *Aeneis* 2,9. 4,81. 8,59 und *Inferno* 7,98-99 – Benedikt Simons: Cassius Dio, Pharsalos, Mutina und Philippi. Drei Schlachten, ein pädagogisches Programm? – Christoph Stöcker: „Leave thy home ...“ Rezeption eines Petron zugeschriebenen Fragments bei Paul Claes, Patrick Leigh Fermor und Salman Rushdie – Werner Taegert: Der Ochs, der nie ein Kalb gewesen. Lateinische Epigramme an denkwürdigen Portalen in Nürnberg und Bamberg – Boris Hogenmüller: Das Zornmotiv in Plin. epist. 2,2 und dessen Vorbild in Catull. 38. Überlegungen zur Intertextualität – Heike Bottler: Die Verdrängung des Geistes in der Didaktik der Alten Sprachen. Gründe und Konsequenzen – Matthias Steinhart: *Phi-Phi* und die Phidiastradition. Ein klassischer Bildhauer als literarische Figur der Moderne.

## Inhalt von Band 43 (2019)

Marco Donato: Un *dubium* di Prodo – Peter Grossardt: μέτρον ἐναρμόζον. Metrum und Wortspiel im *Certamen Homeri et Hesiodi* (§ 11) bzw. bei Arisophanes (Nu. 636-646), Sophokles (fr. 1 W.2) und Kritias (88 B4 DK = fr. 4 W.2) – Gerard Boter: An Epicurean Message in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana* and *Heroicus*? An Evaluation of Peter Grossardt's Thesis – Thorsten Burkhard: Was ist ein *os columnatum* und wer ist der *poeta barbarus*? Zur angeblichen Anspielung auf Naevius' Inhaftierung in Plautus' *Miles gloriosus* (v. 211f.) – Ludwig Braun: Welcher Sabinus hat die drei Sabinus-Briefe geschrieben? – Siegmar Döpp: Ein Dichter Tyllingius? Zu Verfasser und Gehalt eines lateinischen Poems (1641) über eine epidemische *febris purpura* – Egert Pöhlmann: The Chapter de voce (περὶ φωνῆς) in Ancient Musicology and Rhetorics from Aristoxenus to Dionysius of Halicarnassus.

Die 1975 begründete Neue Folge der Würzburger Jahrbücher hatte bereits zwei renommierte Vorläufer:

Um 1930 entstanden die Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft als eine Reihe von Monographien, herausgegeben von Carl Höslius, Friedrich Pfister und Joseph Vogt, zu denen später noch Alexander Graf Stauffenberg und Josef Martin hinzukamen. Veröffentlicht wurden hier in erster Linie herausragende Würzburger Dissertationen, aber auch Festsschriften für Carl Höslius (unter dem Titel „Studien zu Tacitus“) und für Heinrich Bulle. Die Reihe, die von der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften bei der Universität Würzburg“ (des späteren „Universitätsbundes Würzburg“) unterstützt wurde, ging mit dem 2. Weltkrieg zu Ende.

Unmittelbar nach Kriegsende wurden von Josef Martin und Friedrich Pfister unter Mitwirkung von Wilhelm Ensslin, Hans Krahe und Hans Möbius die Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft gegründet und von Ferdinand Schöningh (Paderborn-Würzburg; <https://www.schoeningh.de>) verlegt. Diese Jahrbücher (1946-1950) erhielten den zeitgemäßen Charakter einer Zeitschrift mit breiterer Thematik, die sich auch auf die Rezeption der Antike erstreckte, und wurden vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, von der Stadt Würzburg und vom Universitätsbund Würzburg gefördert.

Die ersten Herausgeber der Neuen Folge (ab 1975) haben die Würzburger Jahrbücher geöffnet und internationalisiert. Ihre Intention war es, einen Eindruck von der Lebendigkeit der altertumswissenschaftlichen Disziplinen zu vermitteln, den wissenschaftlichen Dialog unter den Nachbarfächern zu fördern und ein öffentlichkeitswirksames Medium für neue Erkenntnisse zur Verfügung zu stellen.

Die aktuellen Herausgeber Thomas Baier, Michael Erler und Matthias Steinhart haben für die Jahrbücher ein Peer-review-Verfahren eingeführt und sie 2008 ins ERHI-Verzeichnis aufgenommen lassen. Weiterhin sind die Würzburger Jahrbücher auch auf der Website des Instituts für Klassische Philologie unter der Internetadresse <https://www.klassphil.uni-wuerzburg.de/forschung/wuerzburger-jahrbuecher-fuer-die-altertumswissenschaft/> zu finden. Hier sind u.a. alle Informationen zum Vorgang des Peer-review, die Richtlinien für Autoren sowie die Adressen der Ansprechpartner für Publikationsanfragen und für die Abgabe von Manuskripten abrufbar.

In Abstimmung mit den Herausgebern und in Kooperation mit der Universitätsbibliothek Heidelberg sind – bis auf die jeweils letzten fünf Jahrgänge – die Ausgaben der Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft (ab 1946) weltweit kostenfrei online zugänglich unter <http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/wja/issue/archive>.

Anschrift der Redaktion: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, c/o Institut für Klassische Philologie, Residenzplatz 2, Südflügel, D-97070 Würzburg.

Anschriften der Herausgeber: Prof. Dr. Thomas Baier, Institut für Klassische Philologie, Residenzplatz 2, Südflügel, D-97070 Würzburg – Prof. Dr. Michael Erler, Institut für Klassische Philologie, Residenzplatz 2, Südflügel, D-97070 Würzburg – Prof. Dr. Matthias Steinhart, Lehrstuhl für Klassische Archäologie, Residenzplatz 2, Südflügel, D-97070 Würzburg.