ACTES

du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques

PROCEEDINGS

of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies

I

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

ACTES
du VIIe Congrès
de la Fédération Internationale
des Associations d'Etudes Classiques

I

Les communications et les rapports présentés à ce congrès ainsi que les interventions qui les ont suivis reflètent fidèlement le progrès de la recherche scientifique au cours des dernières décennies. Dans leur partie prépondérante ces deux volumes communiquent les rapports prononcés dans les trois sections principales du congrès.

La Ire section s'est consacrée aux problèmes de « la Grèce archaïque de 650 à 550 av. J. C. ». C'est en adoptant l'approche et les méthodes de différentes disciplines que les rapporteurs ont tenté d'éclaircir comment cette époque avait jeté les fondements de la société et de la culture classiques helléniques.

La IIe section, qui avait pour thème « le monde méditerranéen à l'époque hellénistique » a permis aux chercheurs d'étudier dans toute sa complexité le processus au cours duquel la culture hellénique prit des dimensions universelles, alors même qu'une vaste synthèse s'opéra entre elle et les cultures de l'Ancien Orient.

Les contributions au thème « la fin de l'Empire romain », que s'était choisi la IIIe section, ont étudié non seulement les problèmes de la décadence sociale et culturelle de l'Antiquité, mais aussi les conditions de naissance et d'évolution des peuples européens du Moyen Age et des Temps Modernes.

Cette vaste matière a été complétée par les rapports des mycénologues qui ont permis d'évaluer les résultats de ce nouveau domaine de recherche fort important.

Quant aux rapporteurs de la section de papyrologie, ils ont rendu compte des principales découvertes des cinq dernières années, en particulier des manuscrits du mont Sinaï ayant éveillé un si grand intérêt.

Enfin, on a examiné aussi, dans le cadre d'un colloque organisé sous les auspices du congrès, les notions « devoir » et « plaisir », leur rapport et leur rôle respectif dans la pensée et la vie antiques, une problématique qui n'est pas sans suggérer certaines conclusions à l'homme moderne même.

ACTES
du VIIe Congrès de la Fédération Internationale
des Associations d'Études Classiques

PROCEEDINGS
of the VIIth Congress of the International Federation
of the Societies of Classical Studies

I

ACTES
du VIIe Congrès
de la Fédération Internationale
des Associations d'Études Classiques

I

PUBLIÉS

par

JÁNOS HARMATTA

Publiés sur la recommendation
du Conseil International de la Philosophie
et des Sciences Humaines
avec le concours financier de l'UNESCO

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1984

PROCEEDINGS
of the VIIth Congress
of the International Federation
of the Societies of Classical Studies

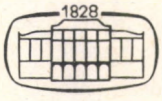
I

EDITED

by

JÁNOS HARMATTA

Published at the Recommendation
of the International Council for Philosophy
and Humanistic Studies
with the Financial Assistance of UNESCO



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1984

VIIe CONGRÈS DE LA FIEC
Budapest, 3-8 septembre 1979
VIIth CONGRESS OF THE FIEC
Budapest, 3–8 September 1979

LE BUREAU DE LA FIEC
THE BUREAU OF THE FIEC

Président — President
D. M. PIPPIDI (BUCAREST)
Vice-présidents — Vice-Presidents
†W. SCHMID (BONN), W. H. WILLIS (DURHAM, N. C., U.S.A.)
Secrétaire générale — General Secretary
F. PASCHOUD (GENÈVE)
Trésorier — Treasurer
J. BINGEN (BRUXELLES)
Membres — Members
I. KAJANTO (HELSINKI), H. LLOYD-JONES (OXFORD)

LE COMITÉ D'ORGANISATION INTERNATIONAL
THE INTERNATIONAL ORGANIZING COMMITTEE

Président — President
J. HARMATTA (BUDAPEST)
Membres — Members
J. BINGEN (BRUXELLES), K. J. DOVER (OXFORD), J. ERNST (PARIS),
M. FERNÁNDEZ-GALIANO (MADRID), E. GABBA (PAVIA), K. KUMANIECKI (WARSZAWA)

LE COMITÉ D'ORGANISATION NATIONAL
THE NATIONAL ORGANIZING COMMITTEE

Président — President
J. HARMATTA
Membres — Members
I. BORZSÁK (BUDAPEST), R. FALUS (BUDAPEST), J. FITZ (SZÉKESFEHÉRVÁR), F. FÜLEP (BUDAPEST), I. HAHN (BUDAPEST), E. MARÓTI (SZEGED), A. MÓCSY (BUDAPEST), J. SARKADY (DEBRECEN), S. SZÁDECZKY-KARDOSS (SZEGED), J. GY. SZILÁGYI (BUDAPEST), CS. TÖTTÖSSY (BUDAPEST)

Secrétaire — Secretary
ZS. RITOÓK (BUDAPEST)

ISBN 963 05 2929 7 (Vol. I)
ISBN 963 05 2928 9 (Vols I–II)

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1984

Printed in Hungary

TABLES DES MATIÈRES — CONTENTS

Volume I

SÉANCE D'OUVERTURE — OPENING SESSION

Allocution du Professeur D. M. Pippidi, Président de la FIEC. 11
Allocution du Professeur J. Harmatta, Président du Comité d'organisation international 13
Ansprache von Professor F. Schachermeyr, im Auftrage der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 15
Salutatio Professoris N. Fedorov, nomine philologorum classicorum Mosquensium 17
Allocution du Professeur Fr. Paschoud, Secrétaire général de la FIEC. 19
Sir Kenneth Dover: Archaic Greece and the Continuity of Ancient Civilization 23

SECTION I
LA GRÈCE ARCHAÏQUE DE 650 À 550 AV. J. C.
ARCHAIC GREECE BETWEEN 650–550 B. C.

G. Nenci: Les rapports internationaux dans la Grèce archaïque (650–550 av. J. C.) 35
R. Ghirshman: Les Cimmériens et leurs Amazones 47
P. Oliva: Die Tyrannis und die Kultur 53
M. H. Chambers: The Formation of the Tyranny of Pisistratus 69
A. Piatkowski: La signification du culte dionysiaque dans les régimes de l'ancienne tyrannie 73
I. Hahn: Eigentumsverhältnisse im archaischen Hellas 77
G. Roux: Politique et religion: Delphes et Délos à l'époque archaïque 97
E. W. Kase—G. J. Szemler: The Amphiktyonic League and the First Sacred War: A New Perspective 107
F. Graf: The Arrival of Cybele in the Greek East 117
J. N. Bremmer: The Role of the Temple in Greek Initiatory Ritual 121
W. Schindler: Der Korfugiebel. Bemerkungen zur Komposition und Bedeutung 125
M. Fernández-Galiano: Le poète dans le monde archaïque, sa personnalité et son rôle: Sappho 131
B. Gentili: Problèmes de la culture orale: la poésie orale de la Grèce archaïque et la poésie d'improvisation du XVIIIème siècle italien 149
J.-P. Vernant: Πάντα καλά. D'Homère à Simonide 167
A. J. Podlecki: Poetry and Society in Archaic Sparta 175
J. Carrière: Aspects de la poésie élégiaque grecque aux VIIe et VIe siècles 183
W. Rösler: Die Alkaios-Überlieferung im 6. und 5. Jahrhundert 187
A. M. Bowie: The Language of Sappho and Alcaeus: A Lesbian Vernacular? 191
J. Knobloch: Zur Benennung des Schiffskieles im Griechischen 197
A. M. Komornicka: L'attitude de Pindare envers les poètes et son reflet chez Platon 199
I. Banu: Éthos et fécondité féminine (de Suppiluliuma et Ipuser aux premiers penseurs grecs) 207
M. L. West: Music in Archaic Greece 213
J.-P. Morel: Présences et influences grecques en Italie centrale (VIIe–VIe siècles) 221
B. Hodorkovskaja: Der griechische Einfluß auf die altitalische Schrift (Das Interpunktionssystem der VII.–IV. Jh.) 237

SECTION II
LE MONDE MÉDITERRANÉEN À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE
THE MEDITERRANEAN WORLD IN THE HELLENISTIC AGE

Sir Eric Turner: Menander and the New Society 243
K. Treu: Traditional Elements in Menandrean Society 261
H. Lloyd-Jones: A Hellenistic Miscellany 263
J. M. Bremer: The Popularity of Euripides' Phoenissae in Late Antiquity 281
J. Van Sickle: Order in Callimachus and Virgil *(Aitia* III–IV/*Liber Bucolicon)* 289
G. J. D. Aalders: City State and World-Power in Hellenistic Political Thought 293
R. Müller: Zur Staatsauffassung der frühen Stoa 303
H. Kreissig: Zum Problem der Landvergabe im hellenistischen Orient 313
G. M. Cohen: Property Rights of Hellenistic Colonists 323
E. S. Goloubtsova: Le droit de possession et de propriété de la terre (dans les inscriptions d'Asie Mineure hellénistique) 327
A. Ştefan: Relations étrangères des cités du Pont Gauche à l'époque hellénistique 329
A. Henrichs: The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies 339
L. Vidman: Le culte égyptien et les Lagides 355
E. A. Moutsopoulos: La distinction épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne 359
F. Franciosi: Ore equinoziali e ore stagionali («hōrai isēmerinai» e «hōrai kairikai») 363
J. Wolski: Les monarchies hellénistiques et les Parthes 367
M. Zaninović: Two Illyro-Hellenistic Sites on the Island of Hvar (Pharos) 381
A. Faber: Griechische Seewege und Häfen an der nordadriatischen Küste 385
E. Badian: Hegemony and Independence. Prolegomena to a Study of the Relations of Rome and the Hellenistic States in the Second Century B. C. 397
A. Michel: La tradition de la philosophie hellénistique dans le vocabulaire esthétique et moral à Rome: de Cicéron à Tacite 415
A. La Penna: I generi letterali ellenistici nella tarda repubblica romana (epillio, elegia, epigramma, lirica) 425
W. Hering: Die Römer als Erben der hellenistischen Dichtkunst 443
Th. Köves-Zulauf: Zweikampfdarstellungen in der römischen Annalistik 447
E. Schuhmann: Zur unterschiedlichen Charakteristik von *uxores* und *meretrices* in den Komödien des Plautus 453
M. von Albrecht: Ovids Arachne-Erzählung 457

Volume II

SECTION III
LA FIN DE L'EMPIRE ROMAIN
THE END OF THE ROMAN EMPIRE

A. V. Breebaart: Aspects of the Divorce between East and West in the 4th Century 9
L. R. Scott: Antibarbarian Sentiment and the "Barbarian" General in Roman Imperial Service: the Case of Ricimer 23
E. Rodón: Change and Tradition at the End of the Roman Empire 35
W. Liebeschuetz: The Date of Synesius' *De Providentia* 39
E. M. Štaerman: Die Krise der Sklavenwirtschaft im römischen Kaiserreich 47

R. Günther: Die Veränderung des Wechselverhältnisses zwischen Zentrum und Peripherie (während des Verfalls der Sklaverei im Weströmischen Reich) 55
J. Karayannopulos: Die iugatio-capitatio-Frage und die Bindung der Agrarbevölkerung an die Scholle 59
J. M. Blazquez: Die Niederlassungen der Barbaren im Okzident und ihre sozial-ökonomischen Nebenwirkungen 73
A. Chastagnol: Quelques problèmes de la prosopographie romaine et byzantine des IVe–Ve siècles 83
J. Burian: Der römische Senat in der Sicht der Historia Augusta 93
V. Velkov: Der Untergang des römischen Staates auf dem Balkan 97
R. Gandeva: Das Bild von Thrakien bei einem spätrömischen Dichter 105
S. Szádeczky-Kardoss: Zur Geschichte der spätantiken sozialen Bewegung der Skamarer (Scamarae) 113
D. Sasselov: Einige Erscheinungen der poströmischen Architektur in Thrakien 119
P. Catalano: Fin de l'Empire romain? Un problème juridico-religieux 123
Y.-M. Duval: Les métamorphoses de l'historiographie aux IVe et Ve siècles. Renaissance, fin ou permanence de l'Empire romain 137
R. Häussler: Neues zum spätrömischen Lebensaltervergleich 183
E. Cizek: Quelques remarques sur l'historiographie romaine du Bas-Empire 193
F. Paschoud: L'église dans l'Empire romain: tendances dans l'église contre et pour l'Empire 197
R. Turcan: Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IVe siècle ap. J.-C. 209
H. F. Bauza: La mystique de l'Orient et la transfiguration de l'Empire. Notes sur la chute de l'Empire romain à l'Occident 227
Ch. Pietri: Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric 231
A. Wlosok: Originalität, Kreativität und Epigonentum in der spätrömischen Literatur 251
H. Hofmann: Gattungssystem und Gesellschaftssystem — ein notwendiger Aspekt bei der Betrachtung der spätlateinischen Literatur 267
J. Irmscher: Die Einheit der antiken Literatur im Bas-Empire 275
C. D. G. Müller: Die Geburt einer einheimischen Literatur und Kultur im spätantiken Ägypten, Syrien und Armenien 283
E. G. Schmidt: Neue Quellen für das Fortwirken der antiken Philosophie im frühmittelalterlichen Armenien 297
J. Herman: L'évolution du latin dans les provinces de l'Empire: problèmes et perspectives 305
I. Fischer: Le latin dialectal entre les témoignages épigraphiques et la reconstruction romane 311
Vandick L. da Nóbrega: L'humanisme dans la compilation de Justinien 315

COLLOQUE «DEVOIR ET PLAISIR DANS LA PENSÉE ET LA VIE ANTIQUES» COLLOQUIUM "DUTY AND PLEASURE IN ANCIENT THOUGHT AND LIFE"

J. de Romilly: Devoir et plaisir: introduction 323
W. den Boer: Duty and Pleasure: their relative value 327
C. C. W. Taylor: Plato and Aristotle on the Criterion of Real Pleasures 345
V. Jarcho: Pflicht und Genuß in den ehelichen Beziehungen der alten Athener (nach Euripides und Menander) 357
D. Del Corno: Menandro, Misoumenos 9 sgg., e il limite etico del piacere nella Commedia Nuova 375
G. Arrighetti: Devoir et plaisir chez Épicure 385
W. Görler: Pflicht und "Lust" in der Ethik der alten Stoa 397
I. Borzsák: Otium Taciteum 415
S. Follet: Le devoir et le plaisir chez quelques philosophes et sophistes de l'époque impériale 423
K. Thraede: Voluptas-Kontroversen in der frühchristlichen Theologie (Ambrosius—Augustin) 431

STUDIA MYCENAEA

J. Chadwick: Twenty-Seven Years of Linear B 451
M. S. Ruipérez: The Mycenaean Dialects 461
J.-P. Olivier: Studia Mycenaea: Rapport épigraphique 469
C. J. Ruijgh: Observations sur la série PY Ea 477
J. L. García-Ramón: Mycénien et éolien 485
A. Bartoněk: The Consonantal Declension in Mycenaean 491
S. R. Slings: Mycenaean Data for an Autonomous Dual 499
R. Gordesiani: Zu den kaukasisch-ägäischen Beziehungen im II. Jahrtausend v.u.Z. 507

NOUVEAUTÉS PAPYROLOGIQUES — PAPYROLOGICAL NOVELTIES

P. J. Parsons: Recent Papyrus Finds: Greek Poetry 517
A. Carlini: Recenti scoperte di papiri del teatro greco 533
E. W. Handley: Recent Papyrus Finds: Menander 547
J. Bingen: Critique et exploitation de l'onomastique: le cas de l'Égypte gréco-romaine 557
L. Politis: Les nouvelles trouvailles du Mont Sinaï. (Rapport préliminaire) 567

SÉANCE DE CLÔTURE — CLOSING SESSION

M. Fernández-Galiano: Report on Section I "Archaic Greece between 650 and 550 B. C." 581
E. Gabba: Rapporto sulla sezione II «Il mondo mediterraneo nell'età ellenistica» 585
A. Chastagnol: Rapport sur la section III «La fin de l'Empire romain» 591
J. de Romilly: Rapport sur le colloque «Devoir et plaisir dans la pensée et la vie antiques» 595
J. Chadwick: Report on Studia Mycenaea 599
J. Bingen: Rapport sur les «Nouveautés papyrologiques» 603
Allocution du Professeur J. Harmatta, Président du Comité d'organisation international 609
Address of Professor W. Schmid, President of the FIEC. 611

SÉANCE D'OUVERTURE
OPENING SESSION

ALLOCUTION

DU PROFESSEUR D. M. PIPPIDI

PRÉSIDENT DE LA FIEC

Excellence, Monsieur le Président, Mesdames, Messieurs, chers Collègues,

Les explications qu'il y a deux jours j'ai fournies aux délégués à l'Assemblée Générale de la FIEC, qui vient de clore ses travaux, vous auront appris, j'en suis sûr, l'impossibilité où j'étais, pour des raisons de santé, de prendre part à la dite réunion si importante pour la marche en avant de notre Fédération.

Les mêmes raisons valent aujourd'hui pour justifier mon absence de cette séance solennelle, que j'aurais été heureux et fier de présider et qui marque le début du VIIe Congrès international d'Etudes classiques. En m'excusant de l'impossibilité où je me trouve d'être à côté de vous en cette journée de fête, je considère de mon devoir de vous adresser, ne serait-ce que par écrit, un chaleureux salut de bienvenue dans cette belle ville de Budapest, qui nous accorde une hospitalité généreuse et où pendant plusieurs jours nous tiendrons nos assises, en travaillant de notre mieux à assurer le progrès des sciences qui nous sont chères.

Grâces en soient rendues aux Hautes Autorités de la République Populaire de Hongrie, qui dès 1974 ont bien voulu nous adresser l'invitation d'avoir à nous réunir cinq ans plus tard dans leur capitale et qui depuis n'ont cessé d'aplanir les difficultés suscitées inévitablement par une entreprise aussi considérable.

Grâces en soient rendues, en même temps, à l'Académie Hongroise des Sciences qui a accepté de patronner notre Congrès et qui, par l'intermédiaire d'un Comité d'organisation aussi prestigieux qu'efficace, a tout fait pour que nos travaux puissent se dérouler dans les meilleures conditions et avec le plus d'agrément possible. De ce Comité, que je ne puis ici citer dans sa totalité, qu'il suffise de nommer *honoris et gratitudinis causa* les professeurs János Harmatta, membre de l'Académie Hongroise, Président du Comité, et Zsigmond Ritoók, infatigable Secrétaire, qui, avec la meilleure grâce du monde, s'est astreint à écrire des centaines de lettres dans le monde entier, tantôt pour fournir à ses correspondants quelque détail pratique, tantôt pour nous expliquer les particularités les plus notables de l'organisation du VIIe Congrès.

A ce propos, je ne puis me dispenser de dire un mot sur ce qui distingue ce VIIe Congrès du Congrès de Madrid, qu'avec autant d'autorité que de bonne grâce avait présidé en 1974 le professeur Manuel Fernández Galiano. Ceux qui y ont pris part, et ils sont nombreux parmi ceux qui me font l'honneur de m'écouter aujourd'hui, se souviennent que le seul reproche qu'on ait pu adresser à une organisation par ailleurs impeccable, c'était le grand nombre de communications et de rapports le plus souvent lus et discutés dans des sections parallèles. D'où l'impossibilité de prendre connaissance de tout ce qu'on aurait aimé entendre, dans des sections différentes et

parfois éloignées l'une de l'autre, d'où également — parmi les congressistes — une certaine fatigue et un certain mécontentement causé par le trop grand nombre de manifestations inscrites au programme.

Compte tenu de cette situation, qu'on tenait à ne pas voir se répéter, le Comité de la FIEC a décidé à l'unanimité de faire du Congrès de Budapest un Congrès « fermé », en ce sens que le nombre des conférences allait être désormais limité, les conférenciers eux-mêmes devant être choisis par un Comité international élu par la FIEC et qui a également bénéficié du concours du Comité hongrois, lequel a très bien compris les avantages de cette nouvelle formule d'organisation qui — on risque à peine de se tromper en le prophétisant — sera la formule préférée des Congrès de l'avenir.

Les résultats de ce travail préparatoire vous sont connus et j'ose espérer qu'aussi bien les thèmes retenus, d'une variété savamment dosée et allant de l'archaïsme grec à la basse époque romaine, que les personnalités des conférenciers, choisis parmi les représentants les plus éminents de leur spécialité, trouveront votre pleine approbation. Par ailleurs, il est bien entendu que le reste des congressistes ne sera pas non plus privé de la possibilité, pour ceux qui auront manifesté cette intention, de prendre la parole pour exprimer leur appréciation ou des observations critiques sur les exposés de leur choix. Soit dit en passant, il y a au moins une raison de plus de se rallier à la formule restrictive dont je viens de rappeler les traits principaux, et c'est la facilité accrue de publier rapidement les *Actes* de la présente réunion. On a déjà eu l'occasion de s'en rendre compte lors du Congrès de Madrid, quand, en choisissant de publier les rapports concernant le thème principal : *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien* (un très beau volume comme vous avez pu tous vous en convaincre), le Comité de la FIEC a assuré sans difficulté l'impression et la diffusion d'un recueil dont l'éloge n'est plus à faire.

Sans rien anticiper sur la décision finale, qui appartiendra naturellement aux organisateurs, je puis au moins exprimer le vœu que la soixantaine de mémoires qui figurent au programme, signés par des savants de grande réputation, puissent former un volume dont l'intérêt sera sans doute considérable et qui, diffusé un peu partout dans le monde, perpétuera le souvenir de la présente rencontre, en servant en même temps de modèle à nos rencontres futures.

Voilà, Mesdames et Messieurs, brièvement exprimées, les réflexions que m'inspirent le VIIe Congrès de la FIEC et sa nouvelle formule d'organisation.

Rien qu'un mot encore, et ce sera un mot de gratitude pour nos hôtes hongrois, en premier lieu, qui ont tout fait pour assurer notre bien-être et la commodité de nos débats, ensuite pour les savants venus de tant de pays nous apporter l'appoint de leur prestige et leur savoir, enfin, pour vous tous, accourus à Budapest de tous les continents afin de rehausser l'éclat des lettres classiques à un moment où leurs adversaires — hommes et institutions — ne se comptent plus.

Cela dit, je déclare ouvert le VIIe Congrès international d'Etudes classiques et souhaite plein succès aux travaux qui vont commencer.

Quod bonum felix faustumque sit!

Bucarest (Roumanie).

ALLOCUTION

DU PROFESSEUR J. HARMATTA

PRÉSIDENT DU COMITÉ D'ORGANISATION INTERNATIONAL

Excellence, Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs !

C'est au nom des Comités d'organisation international et national que je souhaite la bienvenue à S. E. János Péter, Vice-Président du Parlement hongrois et aux autres membres du Comité d'honneur, au Bureau et aux délégués des organisations-membres de la FIEC, aux représentants des Académies et des Universités et à tous les participants du VIIe Congrès international d'Etudes classiques.

Nous nous trouvons ici à un ancien sol romain : au Sud — c'est seulement quelques cents mètres que vous pouvez voir les restes de l'ancienne forteresse romaine, l'ancêtre de la ville Pest, au Nord — à une distance de quelques kilomètres vous trouvez les ruines du camp romain, le siège du gouverneur de la Pannonie, et celles de la ville civile d'Aquincum, le prédécesseur de Buda.

En réalité, les rapports de ce territoire avec le monde gréco-romain et la culture antique étaient vifs même avant et après les cinq siècles de la domination romaine. Il est vrai que la grande migration des peuples a presque entièrement interrompu ces relations pendant quelque temps, mais peu après la conquête hongroise, à partir du XIe siècle, la culture gréco-romaine s'enracinait de nouveau : la pratique de chancellerie est venue de l'Allemagne, l'érudition littéraire était acquérie en France. Dans le *Decretum Sancti Regis Stephani*, connu aussi sous le nom *Libellus de institutione morum*, le premier ouvrage littéraire écrit en latin dans notre pays, qui reflète l'esprit de Cluny, Rome apparaît dans la fonction d'un modèle politique pour le roi hongrois St. Étienne : *inde enim in primis Romanum crevit imperium . . ., quod multi nobiles et sapientes ex diversis illo confluebant partibus. Roma vero usque hodie esset ancilla, nisi Eneades fecissent liberam.* Par cela St. Étienne justifie son principe politique : *nam unius lingue uniusque moris regnum imbecille et fragile est.*

Si Rome a fourni le modèle politique, Horace est devenu le modèle littéraire. Déjà en 1302 une charte cite un passage de l'Art poétique d'Horace (les vers 60-63) pour illustrer la fugacité des institutions humaines. La légende versifiée de Ste. Catherine d'Alexandrie (dans le *codex* d'Érsekújvár) contient la première traduction hongroise d'un passage de la première épître d'Horace.

Nous nous trouvons à la fin du XVe siècle, le siècle de l'épanouissement de la Renaissance sous le règne du roi Mathias Corvin, dont la cour et la Bibliotheca Corviniana ont donné naissance à la philologie classique en Hongrie. Un représentant bien connu de cette tradition savante était Joannes Sambucus dans le XVIe siècle.

La connaissance du grec avançait parallèlement à l'érudition latine. La première charte qui est venue jusqu'à nous, celle des religieuses de Veszprémvölgy, était écrite en

grec vers 1010. Plus tard, Aeneas Sylvius Piccolomini, qui est devenu le pape Pius II, a conseillé à Ladislas V, roi de Hongrie en 1450 : *dicerem autem etiam illa (sc. Graeca) tibi addiscenda, si facultas adesset. nam et ad regnum Hungariae melius dirigendum, cui Greci complures subsunt, non parum conducerent.* Ce conseil et les traductions des œuvres littéraires grecques faites par Janus Pannonius, ainsi que son vocabulaire gréco-latin montrent clairement la vivacité des études grecques en Hongrie.

Cette tradition classique et le sentiment de l'appartenance à la culture gréco-romaine ont été toujours maintenus en Hongrie même pendant les siècles les plus durs. Horace restait jusqu'à la fin du XIXe siècle le modèle de la liberté de l'esprit et Tibur était toujours regardé comme l'idéal de l'indépendance intellectuelle. La Société d'Études Classiques de Hongrie était fondée en 1874, de sorte qu'elle pouvait célébrer son centenaire en 1974 par l'invitation du VIIe Congrès international d'Études classiques à Budapest.

Maintenant après cinq années — pour citer les mots du *Decretum Sancti Regis Stephani — multi nobiles et sapientes ex diversis huc confluebant partibus* et le Congrès peut se mettre à ses travaux. Le Comité d'organisation international a proposé trois thèmes qui représentent trois époques importantes dans l'histoire et la culture du monde antique et qui étaient adoptés par l'Assemblée générale de Bruxelles. L'époque archaïque a établi les fondements de la société et la culture classique. L'époque hellénistique a élargi l'horizon de la culture grecque d'une manière jamais entendue et a créé une synthèse des cultures de l'Ancien Orient et de la Grèce classique. La fin de l'Empire Romain marquait non seulement le déclin de la société et la culture antiques, mais aussi la création des fondements pour les États nationaux de l'Europe moderne. Ainsi donc, tous les trois thèmes ont une grande importance même du point de vue de l'histoire contemporaine. Nous avons fait des efforts d'étudier les thèmes proposés par une approche multidisciplinaire, c.-à-d. les communications sur chaque thème forment une certaine unité.

Conformément aux désirs de l'Assemblée générale de Bruxelles nous avons inséré dans le programme du Congrès aussi un colloque sur le thème « Devoir et plaisir » — un problème qui touche profondément aussi la société moderne et deux séances, l'une sur les nouveautés papyrologiques, l'autre sur les études mycéniennes. A la fin de nos travaux nous pourrons nous mirer dans la glace du feedback à faire par six savants excellents.

Le mécanisme du Congrès se mettra en marche par la conférence de Sir Kenneth Dover sur le thème « Archaic Greece and the continuity of ancient civilization » après quelques minutes. Il ne me reste plus qu'à vous souhaiter bon succès et travaux fructueux et un séjour agréable à Budapest pendant le Congrès.

Budapest (Hongrie).

ANSPRACHE

VON PROFESSOR F. SCHACHERMEYR

IM AUFTRAGE DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Exzellenz, hochverehrter Herr Präsident, meine Damen und Herren!

Eingedenk der traditionellen Freundschaft, welche die Donauländer verbindet, hat die Österreichische Akademie der Wissenschaften eine Delegation zu diesem Kongreß entsandt und mich als ihren Senior beauftragt, Ihnen die allerbesten Grüße und Wünsche zu übermitteln.

Wir grüßen insonderheit Herrn Präsidenten Harmatta, den wir mit Stolz ja zu den Mitgliedern der Österreichischen Akademie zählen.

Ich grüße Sie auch von unserm Präsidium, von dem die Herren Präsident Hunger und Sekretär Mayrhofer ja Ehrenmitglieder der Ungarischen Akademie sind.

Ich grüße Sie im Namen der österreichisch-ungarischen Zusammenarbeit, so wie sie in der gemeinsamen Kommission für Literaturwissenschaft und in der österreichisch-ungarischen Historikerkommissionen zum Ausdruck kommt.

Als österreichische Altertumsforscher finden wir uns diesmal besonders freudig und mit frohen Hoffnungen in Budapest ein, denn diese Stadt ist nicht nur seit eh und je ein magistrales Zentrum der Altertumswissenschaft, sondern es will uns scheinen, daß sich gerade in der Altertumsforschung österreichische und ungarische Gelehrsamkeit stets in besonders fruchtbarer Weise ergänzt haben.

Nehmen Sie daher für Ihr so großes und reichhaltiges Programm unsere herzlichsten Glückwünsche entgegen und gestatten Sie mir der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß es dieser Veranstaltung am Segen der Festesgottheiten, am Segen der Chariten, gewiß nicht fehlen wird, findet unser Kongreß doch im schönen und gastfreundlichen Ungarn statt und damit in einer Heimstätte von Charisma und Chariten.

Wien (Österreich).

SALUTATIO

PROFESSORIS N. FEDOROV

NOMINE PHILOLOGORUM CLASSICORUM MOSQUENSIUM

Praeses inclutissime, collegae dignissimi ac ornatissimi!

Mihi est maximo honori eximiaeque felicitati philologorum classicorum Universitatis Mosquensis Lomonosovianae nomine omniumque philologorum classicorum Mosquensium omnes Septimi studiis classicis provehendis Societatum Foederationis Internationalis Conventus participes ab imo pectore salutare.

Praecipue nobis gratissimum est, quod hic gravissimus classicorum Conventus in Hungariae socialisticae hospitali ac amica terra, hac in urbe pulcherrima splendidissimaque, solis luce largiter hodie impleta, locum habet.

Philologi classici Unionis Soveticae nunc primum laboribus huiusmodi Conventus intersunt, quae res nobis maximi momenti videtur esse ea imprimis de causa, quod signum certissimum cooperationis scientificae inter omnes gentes crescendae ac confirmandae praestat et modestum licet, at non omnino negligendum testimonium illius principalis processus historici corroborandi, qui nunc detentionis nomine nuncupari solitus est.

Itaque magna in spe sumus omnes commentationes, omnes Conventus nostri discussiones disputationesque studiis classicis augendis altiusque provehendis servituras, omnibusque nobis frugiferas perutilesque fore.

Accipite igitur, collegae doctissimi doctissimaeque, omnia nostra vota quam optima quamque sincerrima!

Gratias vobis ago.

Mosqua (USSR).

ALLOCUTION

DU PROFESSEUR FR. PASCHOUD

SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DE LA FIEC

Excellence, Monsieur le Président, Mesdames, Messieurs, Chers collègues,

Dans une lettre que m'écrivait récemment le responsable nouvellement désigné d'une Association membre de notre Fédération, on me demandait à quoi servait la FIEC. La présence d'un très nombreux public à la séance solennelle d'ouverture du Congrès patronné par notre Fédération m'est donc une occasion bienvenue pour rappeler brièvement ce qu'est la FIEC et quelles sont les raisons de son existence.

La Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques a été fondée il y a trente et un ans et comprend aujourd'hui cinquante-huit Associations membres, quarante-cinq Associations nationales (par exemple la Mommsen-Gesellschaft ou l'American Philological Association), et treize Associations internationales (par exemple l'Association Internationale d'Archéologie Classique). Dès après sa fondation, la FIEC a adhéré au Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH); elle appartient par conséquent par son intermédiaire aux organisations non gouvernementales rattachées à l'UNESCO. La FIEC est dirigée par un Bureau de sept Membres, un Président, deux Vice-Présidents, un Secrétaire général, un Trésorier et deux Membres adjoints. Les seules ressources financières de la Fédération sont constituées par les cotisations versées par les Associations membres, c'est-à-dire 50 dollars USA par année (dès 1980). Bien évidemment, les Membres du Bureau travaillent bénévolement.

Ces précisions matérielles n'ont pas le but de vous apitoyer ni d'exprimer un mécontentement quelconque, mais celui de vous faire bien comprendre que les possibilités d'action de la FIEC sont par la force des choses extrêmement restreintes. Nous n'avons à offrir ni places bien rémunérées, ni bourses généreuses, et, comme chaque membre du Bureau exerce en plus de ses fonctions pour la FIEC une profession à plein temps, il est clair que le travail qu'ils peuvent fournir pour la FIEC est limité : nos méthodes sont artisanales, et nos ressources, en plus des frais de secrétariat, couvrent tout juste le coût de quelques déplacements indispensables.

Je ne voudrais cependant pas par ce préambule vous donner une impression négative. Notre champ d'action est certes limité, mais il comprend un certain nombre de domaines que nous considérons comme essentiels et sur lesquels je voudrais vous donner quelques détails.

Un premier but de la FIEC, très humble et terre à terre, consiste à coordonner des activités des Sociétés membres. Vous savez tous qu'à l'heure actuelle, les colloques, conférences et réunions diverses se multiplient, sans parler des congrès plus importants des grandes disciplines. Ces manifestations ont toujours lieu durant la période des

vacances universitaires, et le danger de collision est considérable. Aujourd'hui même, alors que s'ouvre notre Congrès à Budapest, commence une conférence de patristiciens à Oxford. Ce chevauchement est certes déplorable, mais j'ai été dans l'impossibilité d'y remédier, car il est venu à ma connaissance — et encore par un pur hasard — il y a une année, c'est-à-dire beaucoup trop tard pour entreprendre quelque démarche que ce soit. Dans cet exemple que je vous cite, la FIEC a failli à sa tâche ; la faute n'en incombe cependant pas à son Bureau, mais bien à nos correspondants patristiciens, qui ont négligé de nous avertir en temps utile des dates de la conférence d'Oxford, fixée quatre ans à l'avance. Le Secrétaire de la FIEC s'efforce d'éviter ce genre de collision, mais il ne peut le faire que dans la limite de son information. C'est pourquoi je me permets de vous adresser un pressant appel pour que vous me communiquiez le plus tôt possible les dates, les lieux et les responsables de toutes les réunions dont vous pourriez vous occuper. Ce n'est qu'à cette condition que notre Fédération pourra à l'avenir éviter des chevauchements de dates qui en fin de compte nuisent à chacun d'entre nous.

L'une des deux activités principales de la FIEC consiste à transmettre à l'UNESCO par l'intermédiaire du CIPSH des demandes de subvention pour un certain nombre de publications. Ces demandes sont soumises par le CIPSH à toute une série de conditions précises : il doit s'agir d'une entreprise d'intérêt général, et internationale ; les périodiques sont exclus ; à l'exception des grandes bibliographies et des grands dictionnaires, aucune entreprise ne peut être subventionnée pendant plus de dix ans. Il convient par ailleurs de préciser que les sommes versées par l'UNESCO sont relativement modestes en proportion des budgets d'impression souvent considérables d'ouvrages de longue haleine ; elles constituent cependant une caution internationale de très haut niveau qui permet à l'entreprise bénéficiaire de s'adresser ensuite avec succès à d'autres sources de subventionnement publiques ou privées. Pour illustrer concrètement ce point, je puis vous rappeler que l'*Année philologique* et le *Thesaurus linguae Latinae* sont depuis fort longtemps subventionnés sur la recommandation de la FIEC (ces deux publications appartiennent à la catégorie de celles qui ne tombent pas sous le coup de la limite des dix ans). Par ailleurs, nous subventionnons actuellement en particulier les *Archives photographiques de papyrus grecs et latins* et la *Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden*. Le CIPSH nous recommande de diversifier la provenance de nos demandes de subvention. Le Bureau de la FIEC s'efforce d'avoir de l'imagination, mais vous serait très reconnaissant de signaler de nouvelles entreprises qui répondent aux conditions que j'ai énoncées et en faveur desquelles des demandes de subvention pourraient être formulées à l'avenir.

L'autre activité fondamentale de la FIEC consiste à organiser des réunions dont elle est responsable et à favoriser le subventionnement d'autres réunions. Il est superflu de vous rappeler aujourd'hui que le FIEC patronne tous les cinq ans le grand Congrès international des études classiques qui bénéficie d'une subvention importante de l'UNESCO. Entre deux Congrès quinquennaux, les Délégués de la FIEC se réunissent une fois en Assemblée générale; à cette occasion un Colloque est le plus souvent organisé. Le Bureau de la FIEC n'a en aucune manière les moyens de se charger par lui-même de la préparation d'un Congrès ou d'une Assemblée générale avec Colloque ; nous dépendons donc entièrement de la bonne volonté de nos Sociétés membres qui

veulent bien se charger à tour de rôle de cette lourde tâche. Je puis vous annoncer aujourd'hui que la prochaine Assemblée générale avec Colloque aura lieu en 1982 à Helsinki grâce à la générosité de nos amis Finlandais, et que le Congrès de 1984 se tiendra à Dublin, où nous avons été invités par la *Royal Irish Academy*. Pour un avenir plus lointain, rien n'est fixé ; le Bureau de la FIEC vous lance donc un appel pour vous inviter à songer éventuellement à organiser dans votre pays une prochaine Assemblée générale ou un prochain Congrès. D'autres réunions bénéficient de subventions de l'UNESCO sur la recommandation de la FIEC, pour autant qu'elles aient un caractère international ; des Congrès peuvent obtenir une subvention tous les cinq ans, des Colloques ou Réunions d'experts une somme moindre une fois tous les trois ans. Les sommes attribuées doivent être principalement destinées à couvrir les frais de voyage des participants et à faciliter la publication des *Actes*. Pour vous citer ici également un exemple, je puis vous indiquer que la FIEC va recommander une subvention en faveur du prochain Colloque mycénologique, qui se tiendra en 1981 en Allemagne fédérale.

J'espère que ces quelques précisions concernant la FIEC vous ont intéressés et je vous remercie de votre attention.

Genève (Suisse).

SIR KENNETH DOVER

ARCHAIC GREECE AND THE CONTINUITY OF ANCIENT CIVILIZATION

By contrast with a congress of agronomists, anaesthetists or hydraulic engineers, every general congress of classicists faces sooner or later the question, 'What is the use, the value, the justification, of your work?' Let us face it at the very beginning and get it over. It is a question with which I have become excessively familiar during the last two years, because I am deeply involved in the making of a set of television programmes designed not to persuade people to lie on Aegean beaches in the sun, drinking retsina, listening to bouzoukis and photographing pretty girls among marble columns, but to enable a mass audience to understand what the ancient Greeks were like and what the distinctive features of ancient Greek civilization were. I have been made aware, hundreds of times over, that the question, 'What is the use of it?' is posed not just by uneducated people but, increasingly, by technicians, functionaries and professionals, including television producers.

The best answer is the shortest and simplest, and it is a deictic answer: 'Here is the frieze from the Siphnian Treasury at Delphi; look at it, and see what you think. Here is a translation of the *Oresteia;* read it, and see what you think'. Now, obviously, some people whose attention is directed to the Siphnian Treasury or the *Oresteia* will not like them. Equally, there are many people who do not like Titian, or Flaubert or Chaykovski. But if there is anyone who thinks that it is valuable to study Italian painting, French novels or Russian music but not valuable to study Greek art and literature, the onus of producing objective grounds for this discrimination rests entirely upon him. Once it is admitted that there is a value in studying literature and arts, we can take our stand on the quality of Greek art and literature.

To me, that is a sufficient answer to the question, and it is in any case my preferred answer; to enlarge on it savours of what the psychoanalysts call 'overdetermination', but there are, of course, additional answers which will appeal in varying degrees to different people.

In the first place: just as distance in time and space has little relevance to our response to the quality of art and literature, it is no less irrelevant to our capacity to learn directly, and apply in practice the lessons we have learned, from the way in which a culture remote from ours coped with those ingredients of human experience which are common to that culture and our own. Some of us have on occasion found that our acquaintance with distinctively Greek attitudes, values and modes of expression has helped us to live.

Secondly, there are good grounds for saying that many of the things which were done, said and thought by the Greeks, including things which we take for granted in the history of our own culture, were done, said and thought by them for the very first time in human history. As our knowledge of ancient Near Eastern civilizations has increased, the grounds for claiming Greek priority have become much less firm than they were once believed to be, notably in science and technology, but the list of what remains is still formidable: democracy, logic, critical historiography, religious scepticism, figure-painting on vases, tragic and comic drama (as opposed to ritual drama). That the Greeks should have been *πρῶτοι εὑρεταί* in so many things attracts popular interest in them, but the professional Hellenist may wonder whether it has any more significance than that. When we have awarded them so many first prizes, do we just pat them on the head and send them away, rather as Plato thought the citizens of his ideal state should treat the poet?

> We would anoint his head with perfume and crown him with wool and see him off to some other city.
>
> (Plato, *Republic* 398A)

I think not, not at any rate, until we have seriously considered the possibility that there is a common factor in all the different manifestations of Greek originality and that it is precisely this common factor from which we have most to learn.

But how can the Hellenist be sure what was original in Greek culture and what was not? This, of course, is a direct interrogative way of approaching a topic which might be given the grandiose title, 'Archaic Greek culture in its historical and geographical context'. I prefer the interrogative form, because I could not conceivably offer an authoritative treatment of the topic. It seems to me that we are still, in respect of this topic, getting our bearings still, at the stage of considering methodology and organization.

In the first place, to demonstrate that such-and-such an element in Greek culture was *new* entails demonstrating a negative: that it did *not* exist in any previous ancient culture. A negative demonstration about the ancient world as a whole is a formidable proposition; and when I speak of 'the ancient world' in connection with the historical context of archaic Greek culture I mean the area bounded, roughly, by Italy, the Black Sea, the Caspian, the Persian Gulf, the Sudan and the Libyan desert. I impose this limitation not because I underrate the ancient civilizations of southern and eastern Asia, but because 'the ancient world' as I have defined it forms a continuum of such a kind that it is meaningful to investigate its homogeneity and internal relationships; to extend it to include southern and eastern Asia would create an entity which could not reasonably be treated as a continuum, whatever one's preferred interpretation of the Indus valley sites may be.

In general, until recently, Hellenists have been deeply influenced by the sharpness of the distinction which the Greeks of the Classical period themselves drew between Greek and *βάρβαρος*, with its concomitant tendency to disregard distinctions within the category *βάρβαρος*. In many countries this tendency has been reinforced by the fact

that the educational system has severed the study of the language and historical content of the Bible from the study of Classics and assigned it to the province of theology. The balance has begun to be redressed in our own time by studies, executed with discrimination and restraint, of the affinity between archaic Greek and Oriental texts in respect of certain elements in myth and prescientific speculation, but the fact remains that patronizing, dismissive or uncomprehending attitudes to comparative studies are still widespread among classicists. It is not hard to see why. The individual classicist is accustomed to making up his own mind on the interpretation of a passage in a Greek or Latin literary text or document. He cannot be expected to acquire high professional expertise in Egyptian, Sumerian, Akkadian and Hebrew, to say nothing of the languages of ancient Iran and Asia Minor, especially when so many of the relevant texts are recorded in the most cumbrous and perverse writing-systems ever devised by human ingenuity and the mystique of the scribal profession. To say 'it cannot be done' is, of course, perilous, for somewhere or other some monster will get up and say, 'But I've done it', and substantiate his claim; but I am speaking of reasonable expectations. Life is too short, and human energy too limited. Moreover, desirable though it may be — and common though it is — for a classicist to have a highly developed secondary interest, it would not necessarily be to the advantage of classical studies that this secondary interest should invariably be focussed upon the ancient world rather than upon (say) anthropology, politics or the theatre. It is easy to speak glibly of 'collaboration'. Except in certain political contexts, collaboration is a concept — like 'interdisciplinary studies' — to which we all make obeisance, but if collaboration in the study of the ancient world as a whole is to be translated effectively from notion to reality, it has got to mean something more than classicists interrupting the work of orientalists by asking an endless succession of naive questions.

At a superficial level, browsing through a collection of ancient oriental texts in translation sets off a clamour of resonances in the mind of the classicist, but the response to each resonance needs to be controlled by a measure of intellectual discipline. For example, the famous Hittite 'Soldiers' oath' from Boghazköi contains several passages of the following type:

> Then he places wax and mutton-fat in their hands, He throws them on a flame and says, 'Just as this wax melts, and just as the mutton-fat dissolves, whoever breaks these oaths and shows disrespect to the king of the Hatti land, let him melt like wax, let him dissolve like mutton-fat.' The men declare, 'So be it!'
>
> (*ANET*[3] 353)

We are at once reminded of the making of the truce in *Iliad* iii 298ff.:

> Mighty Zeus and the immortal gods, whichever side is the first to violate the oath, so may their brains flow on the ground like this wine...

But this has little bearing on the homogeneity of the ancient world or the cultural and religious continuity of Asia Minor with archaic Greece unless we search for similar oath-formulae in a wide variety of other cultures and fail to find them. Personally, I do not know whether they are to be found, or where or when, because I have not sought them; the validity of the methodological question is not affected by the answer to it. Moreover, when I raise the issue of originality and unoriginality in archaic Greek culture, I am not concerned with the quantity of ritual baggage which the Greeks carried, but with their attitudes and values at a deeper level.

To arrive at that level, let us begin by using our eyes. Look at four objects: the kouros which marked the grave of the Athenian Kroisos (Athens, Nat. Mus. 3851), the so-called Kritios boy (Athens, Acropolis Mus. 698), any standing male from the Egyptian Fifth Dynasty, and any standing male statue from the Egyptian Twentieth Dynasty. I refrain from passing aesthetic judgments on any of those four statues, and draw attention solely to the fact that the Greek sculptors moved in half a century from producing manlike shapes of a kind prompted by the nature of the material in which they worked to the production of statues which gave the appearance of investing stone with the properties of flesh. The Egyptians did not. The observation is, I know, banal, and it has been made before now by people who did not go on from there to enquire what changes and developments *did* occur during the long and illustrious history of Egyptian art; for example, the novelist Vita Sackville-West has an amusing account of a conversation at the headquarters of Lord Kitchener in Egypt before the First World War:

> Egyptian art came up as a topic. 'I can't', growled Kitchener, 'think much of a people who drew cats the same way for four thousand years'.
>
> *(Passage to Teheran)*

To go on doing things the same way has been a very common characteristic of *homo sapiens* throughout his history. It is the exception which is interesting, not the rule; what happened in the thought and feeling of Greek artists which enabled them to say to themselves, 'Let us not go on trying to do something different, something which has not been done before'? People could only say that if they were peculiarly unhampered by reverence for tradition and authority, and no longer dominated by the inherited conception of a 'right way' to do things. *In the end*, the Greek artist *did* become obsessed with 'the right way' but that is another story.

Precisely this irreverence in the archaic Greek artist, this willingness to look at things afresh and exercise one's own judgment, emerges as the factor common to all those respects in which archaic Greek culture has a *prima facie* claim to be regarded as innovative. Lack of *political* reverence generated the diffusion of political power which culminated in the Athenian democracy. Lack of *religious* reverence generated the progression from theogonies in which the question, 'How did things begin?' was answered in terms of divine persons to scientific speculation in which the derived question, 'How do things work?' was answered in terms from which personality was finally eliminated. The absence of religious authority which could govern the

speculation of individuals and the propagation of the hypotheses they formed is apparent equally in the freedom with which an individual writer interested in the human past was able to put into circulation his own opinions of what had happened. Gods were edged out of history as they were edged out of cosmology; and if there is one single phenomenon which is for me *prima facie* the most exciting and important manifestation of Greek originality, it is the introduction of expressions meaning 'perhaps', 'probably' and 'in my opinion' into historical narrative. There is no room for such expressions in the narrative inscriptions set up by Egyptian and Mesopotamian kings, for whom historiography was a species of proclamation. Conversely, there was no room in Greek historiography for the confident identification of the acts of a monarch as the realization of a divine will in concrete events. Even the Greek *ruler* sounds a note quite unlike his oriental predecessors, as we may see from the famous dedication of Hieron, tyrant of Syracuse, in the British Museum:

> Hieron, son of Deinomenes, and the Syracusans,
> to Zeus, Etruscan spoil, from Kymai.

Now, if there is a *prima facie* case founded, so far as I am concerned, on a fragmentary and superficial acquaintance with other ancient civilizations, for deriving the achievements of Greek civilization essentially from a new, unprecedented *irreverence towards authority* in religion, politics, art and the intellectual scrutiny of the human past and of nature, and from a new insistence on the exercise of individual judgment, the next step must be to see how far this hypothesis has to be modified in the light of more data. The hypothesis itself is, of course, enormously simplistic; it treats the ancient oriental world as homogeneous in time and space, and, as it stands, it seems to take for granted, in an extreme form, the classical Greek distinction between Greek and *βάρβαρος*. Let us therefore seek in the ancient oriental material passages in which what I have called Greek 'irreverence' seems to be anticipated. Here are three examples.

The first comes from the story called *King Cheops and the Magicians*, datable to the early second millennium B.C. ([ed.] Simpson, W. K., *The Literature of Ancient Egypt*, ed. 2, New Haven, 1973, p. 22):

> The king's son Hardedef arose to speak, and he said, '[You have heard examples of] the skill of those who have passed away, but there one cannot know truth [from falsehood]. But there is with Your Majesty, in your own time, one who is not known [to you . . .].' His Majesty said, 'What is this, Har-[dedef, my son?' Then said Har]dedef, 'There is a townsman named Dedi. He lives in Ded-Snefru . . .'

The second example is from one of the famous Egyptian 'harpers' songs' (*ANET*[3] 467; second millennium B.C.):

> I have heard the words of Ii-em-hotep and Hor-dedef, with whose discourses men speak so much.
> What are their places (now)?
> Their walls are broken apart, and their places are not, as though they had never been!
> There is none who comes back from (over) there,
> that he may tell their state,
> that he may tell their needs,
> that he may still our hearts,
> until we (too) may travel to the place where they have gone.

And my third example is from a collection of instructions for temple officials at Boghazköi (*ANET*[3] 209, para. 7):

> If an ox or a sheep is driven up to the god as food, and you appropriate for yourselves either a fattened ox or a fattened sheep and substitute a lean one which you have slaughtered ... and speak as follows: 'Since he is a god, he will not say anything, and will not do anything to me us' — just think how the man reacts who sees his choice morsel snatched away from before his eyes! The will of the gods is strong. It does not make haste to seize, but when it seizes, it will not let go. Now, be very reverent of the will of the gods.

The Greek echo awakened by that Hittite text is Aristophanes *Birds* 1618–1621, from which it appears that the first half of the proverb *μενετοὶ θεοί, οὐκ ἀπατηλοί*, 'the gods take their time, but they do not cheat you (in the end)', could be interpreted as 'the gods don't mind waiting' and used jocularly as an excuse for not performing a promised sacrifice: not very surprising, at a time when (as we see from the orators) the notions 'the gods are quick to punish' and 'the gods are slow to punish' were both available for use, but it is interesting to learn that the idea that it was easier to cheat a god than to cheat a man was sufficiently well established among the Hittites to require rebuttal by the author of the temple document. The Egyptian harper's song, a specimen of a genre whose function and ethos are not a matter for over-hasty interpretation, reminds us of a passage in a speech from a more sophisticated age, Demosthenes' *Epitaphios* 34:

> One could reasonably suppose that they sit in company with the gods below, possessing the same rank as the great men of earlier times who dwell on the Islands of the Blessed. No one has brought back news to that effect about *them*, but we are disposed to surmise that those whom we, the living, have thought worthy of honour in this world receive the same honour in the other world.

As for the distinction drawn by Pharaoh's son between tradition which cannot be checked and contemporary evidence which can, this is fundamental to Greek historical narrative, and it has an analogy with a striking passage of Homer. Priam, reproached by Hekabe for risking his life in taking a ransom to Achilles, says (*Iliad* xxiv 220-4):

> If a mortal man had bid me go, some prophet or diviner or priest, I would call it false and would refuse; but as it is, I heard it myself from a goddess, and saw her face to face; so I will go.

Examples such as those I quoted — and they did not take very long to find — suffice to show (if it needed to be shown) that the Greeks were not the first people ever to entertain sceptical reservations about orthodox doctrine. They remind us of the possibility that we may have been looking at the ancient world, so to speak, upside-down; the possibility that the phenomenon requiring explanation is not Greek irreverence but the extraordinary, enduring episode in human history constituted by the union of political and religious power in Egypt and Mesopotamia and its imitation by monarchies in other regions claiming a special relationship with divinity. If *that* is so, we might expect to find the most striking and interesting anticipations of Greek attitudes and values in the early city-states of Mesopotamia. Some people have suggested that we do. Without involving myself in a historical topic on which I am incompetent to generalize, I would like to consider briefly one test case which has a particular bearing on the question of Greek innovation and at the same time illustrates the difficulty of assessing the significance of apparent similarities and differences between the Greeks and older cultures. A Sumerian inscription of the late third millennium B.C., which proclaims the achievements of Urukagina, ruler of Lagash, credits him with the reform of long-standing oppression, coercion, exactions and abuses of power and so with the restoration of 'freedom' *(amargi)* to the people of Lagash. This word *amargi* and its regular Akkadian equivalent *andurāru* can mean the emancipation of a slave, the conferment of immunity from taxation, the remission of a debt, or rescue from illegitimate oppression (and the exercise of legitimate power in ancient Mesopotamia may well seem oppressive enough to us). The evidence does *not* justify us in supposing that *amargi* included the right to criticise in public the ruler who conferred *amargi*, or to replace him by another ruler. 'Freedom' means many different things in different places and periods, according to the distribution of priority between 'freedom *from* . . .' and 'freedom *to* . . .', but on the whole it is something which we like, and virtually every revolution and counter-revolution in human history has found it prudent to claim that that is what it is giving us. It is therefore no surprise to find another early Mesopotamian legislator, Lipit-Ishtar, saying (*ANET*[3] 159f.):

> I, Lipit-Ishtar, the humble shepherd of Nippur, the stalwart farmer of Ur, . . . established justice in Sumer and Akkad in accordance with the word of Enlil. Verily, in those days I

> procured the freedom *(amargi)* of . . . the sons and daughters of Sumer and Akkad, upon whom slavery *(namarad)* had been imposed.

You will no doubt have recalled by now the famous passage of Solon (fr. 36.3–7 West) in which the Athenian legislator boasts of removing mortgage stones and calls to witness the earth:

> *πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη.*

But equally, we may look at almost any contemporary election manifesto in which a political party in power claims to have lightened the burden of injustices and restrictions imposed upon the electorate by the previous government. We do not need to imagine that Solon in the course of his travels in Asia took a fancy to the style of early Mesopotamian legislators' inscriptions, or to erect the claim to have restored freedom into a distinctive principle of *ancient* political life. We are, however, justified in observing that by contrast with Solon's conventional and perfunctory phrase *σὺν θεοῖς*, Urukagina's reforms are described as obedience to explicit commands by the god Ningirsu and Lipit–Ishtar regards himself as 'called to rule over the land' by the gods Anu and Enlil.

Earlier in this paper I introduced the theme of contrast between the Greeks and their older neighbours by suggesting that we should use our eyes, look at two pairs of statues, and consider the implications of the difference between those two pairs. But I had already declared, at the beginning of the paper, that for me, at least, it is above all through the quality of their literature that the Greeks merit attention, and that this quality suffices in itself to justify the study of Greek. In accordance with that sentiment I suggest now that we use our *ears* and consider the possibility of drawing, from what our ears tell us, another chain of implications. Here is a passage of poetry which you have certainly never heard in its present form, because I have constructed it from two different passages of extant ancient poetry. Every element in it is drawn from one or the other of those two passages. Nothing has been added; only the synthesis is new.

> Jason walks in front, and the girl behind him.
> When he entered broad-marted Iolkos, the populace gathered about him.
> As he stopped in the street of broad-marted Iolkos,
> the people were gathered, saying of him,
> 'He is like Epialtes in build!
> Though shorter in stature, he is stronger of bone.
> He is the strongest in the land; strength he has.
> The milk of wild creatures he was wont to suck.
> In Iolkos there will be constant (noise of) arms'.

The proper names — Jason, Iolkos, Epialtes — I have taken from that striking passage in Pindar's *Fourth Pythian* (77–94) where Jason comes for the first time to Iolkos and

stands ἐν ἀγορᾶι πλήθοντος ὄχλου, clad in a Thessalian tunic, wrapped in a leopard-skin, his hair rippling down his back, and the crowd wonders at his stature, saying, 'Surely this cannot be Apollo or Ares? And Epialtes and Otos, they say, are dead, and Tityos was slain by Artemis'. But with the exception of the proper names, my passage is taken, without addition, substraction or change, from the Old Babylonian version of the *Epic of Gilgamesh* (*ANET*[3] 78), where we have Enkidu instead of Jason, Uruk instead of Iolkos, (and with a quite different point) Gilgamesh instead of Epialtes. Let me emphasize that I am in no way suggesting that Pindar was acquainted, either directly or indirectly, with the *Epic of Gilgamesh*. My point is that when two poets describe a similar event — in this case, the impact made upon a crowd by the arrival of a hero who has been brought up away from the abode of men — it is precisely the similarity of the matter which enables us confidently to identify dissimilarity of manner. Everyone acquainted with Greek poetry, on hearing the synthetic passage which I read, will have had the same immediate reaction: "unless it is quite extraordinarily distorted in translation, it is not Greek, despite 'Jason', 'Iolkos' and 'Epialtes', and on *stylistic* grounds it could not conceivably be Greek". Having undergone this reaction, one must then try to justify it by precise identification of elements in the Pindaric passage which are demonstrably Greek and elements in the Akkadian passage which are demonstrably not Greek; and, in the case of the latter category, one must try to distinguish between those features which are purely Akkadian, those which are shared by Akkadian with the poetry of other Semitic-speaking peoples (perhaps also with Egyptian poetry), and those which are an inheritance from Sumerian poetry.

To the best of my belief, no sustained attempt has been made to answer the question, 'What were the Greeks the first to do?' in respect of *language* as an art-form, in spite of the fact that their list of firsts in the field of *literary* form is undisputed. This is perhaps because the period in which our knowledge of the ancient East has taken shape is also the period in which interest in the Greeks has consistently shifted away from their language — that is to say, away from the technical detail which is the blood in the veins of Greek literature — towards other aspects of their history. At the same time, linguistics has tended to treat the aesthetic, creative aspect of language not as part of the fabric of language — which it is — but as a sort of optional extra, an embarrassing impediment to the tidy treatment of language as a means of communicating information, commands and requests. In an effort to reverse this tendency I suggest that it is worthwhile to begin to test the hypothesis that one of the most important and enduring of Greek innovations lay in expressions, the achievement of equilibrium between repetition and variety, pleonasm and brachylogy, and the literal and the figurative. This is a field in which collaboration between specialists in different languages is fruitful in some conditions and impossible in others: fruitful if we all tell one another what questions we are asking, so that the same questions are asked in respect of each language, and impossible if we do not. I am very well aware that there may be many to whom my suggestion will sound an anticlimactic ending — frivolous, perhaps, or simply misguided — to a paper concerned with the distinctive contribution of the Greeks to human history. To those who take that view I would address three

questions and beg them not to answer these questions too quickly. First: do you believe that the arts are a trivial aspect of human life? Secondly: if you think them serious and important, do you really believe that they achieve their effect solely by virtue of their concepts and main structures, and not by virtue of the artist's skill in handling the technical detail through which those concepts and structures are presented? And thirdly: do you in fact reject the view that the quality of the arts in the ancient Greek world would be a sufficient reason, even if there were no other reasons, for studying the Greeks?

Oxford (Great Britain).

SECTION I

LA GRÈCE ARCHAÏQUE DE 650 À 550 AV. J.-C.

ARCHAIC GREECE BETWEEN 650-550 B. C.

G. NENCI

LES RAPPORTS INTERNATIONAUX DANS LA GRÈCE ARCHAÏQUE (650-550 AV. J. C.)

Je ne regretterai pas, tout d'abord, de n'avoir qu'une demi-heure à ma disposition. Au contraire, je m'en félicite avec les organisateurs : la contrainte du temps joue le même rôle que la marge étroite pour nos *marginalia*, nous obligeant à la synthèse, qui s'impose du reste à cause de l'étendue du sujet qui m'a été proposé.

Le but de mon exposé ne sera donc pas celui d'examiner la politique étrangère d'une myriade de villes grecques entre le VIIe et le VIe siècle av. n. è. Ma tâche sera plus simple et, si vous voulez, plus complexe en même temps, puisque je m'efforcerai de dégager les grands courants de cette politique étrangère, les conditions et les modalités de sa réalisation et, enfin, l'attitude des Grecs, aux différents niveaux, devant le problème des rapports avec les autres à l'extérieur de leur communautés.

La politique étrangère est donc, pour chaque communauté grecque, qu'il s'agisse d'une *polis* ou qu'il s'agisse d'un royaume, l'ensemble des choix soit vers les voisins (l'étranger malgré lui, par contrainte, puisqu'il est au dehors de notre milieu), soit vers des étrangers quelconques, qui attendraient une ville grecque *(xenoi parepidemuntes)*, soit, enfin, vers des communautés organisées dans un espace qui ne soit pas contigu. Et je voudrais, dès maintenant, souligner ce problème de l'étranger voisin, qui est, en même temps, le moins étranger, puisqu'il est mieux connu, et le plus étranger, puisque par sa présence qui nous touche de plus près, il nous montre d'autant plus ce qu'est l'étranger. Du reste, dans les différends entre les anciens, les questions des limites et des frontières, c'est-à-dire celles du rapport avec les voisins, sont en effet celles qui l'emportent sur tout autre genre de différend (et parmi ces limites, les fleuves, ces limites qui bougent, *rivus*, père de la rivalité). En premier lieu, donc, les problèmes des rapports avec les voisins, ces voisins qui étaient tellement présents toujours à l'esprit des Grecs qu'on les indiquait par une véritable foule de mots *(homoroi, plesiochoroi, prosoroi, synoroi, periktiones, astygeitones)* : productivité linguistique qui révèle l'importance du problème. Ce n'était pas un hazard si un historien fort avisé, tel que Thucydide, observait qu'à l'époque archaïque, toutes les guerres étaient contre les gens limitrophes *(pros tus homorus)* et que les Grecs (Thuc., I, 15, 2) s'attaquaient plutôt séparément entre voisins *kat'allelus de mallon hos hekastoi hoi astygeitones epolemun)*. Et voici maintenant un terme du lexique diplomatique grec (ce lexique qui doit encore être mieux étudié et sur lequel on travaille chez nous, à l'aide du Conseil National de la Recherche Scientifique, à l'École Normale Supérieure de Pise), qui rejoint la notion très commune, hélas, de violation d'un accord : il s'agit d'un verbe, tel que *parabainein*, qui signifie passer au-delà, c'est-à-dire au-delà des limites du territoire. Pourqoi ce

verbe ? Parce que les violations plus anciennes étaient celles des frontières. Et toujours à propos de la guerre contre les voisins, n'oublions pas le problème qui fut posé aux Romains par la déclaration de guerre à Pyrrhus, le premier *hostis transmarinus*, qui empêchait les *fetiales* de jeter la lance de guerre dans le territoire de l'ennemi *(clarigatio)*, avec la formule du rite, et qui fut brillamment résolu par l'astuce d'un espace fictivement considéré ennemi et comme tel circonscrit à Rome *in circo Flaminio*[1] : ainsi le *bellum* était *iustum*, c'est-à-dire déclaré en bonne forme, puisque les Latins, comme du reste les Grecs, condamnaient le *polemos akeryktos kai aspondos*.[2]

Mais les problèmes de la politique étrangère pour une ville grecque sont, si nous les envisageons, bien différents, lorsqu'il s'agit de régler les rapports avec les voisins, ou, par contre, de fixer l'attitude de la *polis* vers les étrangers de passage ou résidents, ou, enfin, d'établir des véritables relations, pour ainsi dire, internationales, avec d'autres communautés organisées. Et naturellement, la politique étrangère d'une ville telle que Alalcomène, la seule, semble-t-il, qui n'avait jamais construit de remparts (Strabo, IX, 2, 36), sera différente de celle d'une ville telle que, par exemple, Corynthe : dès maintenant on peut dire que la politique étrangère intéressa surtout les grandes villes commerciales, étant donné que le commerce a besoin de bons rapports et de paix diffusée. Mais, on peut ajouter, que comme presque la moindre ville grecque avait son monnayage (et *polis asemos* à mon avis est synonyme de ville de peu d'importance et de ville sans frappe), de même chaque ville grecque possédait ses archives dans lesquels étaient déposés les traités qu'elle signait avec les autres. Cependant, la politique étrangère posait aussi des problèmes différents dans les deux cas donnés des rapports avec des communautés grecques et avec des gens « barbares ». Bien que, sur le plan de la propagande parmi les Grecs, le fait d'être en bon rapport avec le ainsi-dit barbare, pût être utilisé comme une offense grave (il suffit de penser aux « médisants »), à cause de l'attitude grecque qui consistait à ne pas identifier l'*Hellenikon* (Hdt., VIII, 144, 2) avec l'*Hellas*[3] et de considérer par contre « étrangère » chaque autre ville, même grecque, n'a pas porté sur le plan des rapports internationaux à de véritables différences entre les deux types d'accords. Et voilà l'ambiguïté de la notion grecque d'étranger : tout est étranger *(xenos)* au-delà des frontières, bien que voisines, d'une ville grecque et rien ne l'est totalement, même dans les pays les plus reculés et les plus « barbares », dans lesquels le Grec est toujours chez soi en tant que porteur de son « identité » grecque, qui lui permet de ne pas craindre l'altérité. Selon Benveniste,[4] le fait que « en grec, *xenos* désigne 'l'étranger' et le verbe *xeinizo* le 'comportement d'hospitalité'... ne peut se comprendre qu'en partant de l'idée que l'étranger est nécessairement un ennemi — et, corrélativement, que l'ennemi est nécessairement un étranger ». On pourrait ajouter que ceci dérive aussi du fait que l'étranger n'est pas *physei* seulement ennemi, s'il peut être aussi un hôte. Et le fait que *xenos* était le mot

[1] SERV., *in Aen.*, IX, 52.

[2] Par contre J. DE ROMILLY, dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 213 « il se peut que l'expression ait parfois désigné une guerre non précédée par les habituelles formalités : j'en doute ».

[3] Cfr. G. NENCI, dans *Storia e Civiltà dei Greci*, Milano, 1979, III, p. 12 svv.

[4] E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, I, p. 361.

lacédémonien, autant pour l'étranger quelconque, que pour l'étranger « barbare », « non grec » (Hdt., IX, 11, 2), nous éprouve que la ville la plus farouchement xénophobe, Sparte, ne faisait aucune différence entre l'étranger grec et l'étranger barbare. Du reste, Vernant[5] a déjà soutenu avec raison que le « *xenos* n'est pas quelqu'un de radicalement autre... le *xenos* est un partenaire du commerce sociale ». En tout cas si le contact avec les autres est celui qui nous donne notre identité, soit personnelle, soit collective, la colonisation grecque qui ouvrit les villes à tous les types de contacts avec les autres et, avant elle, les experiences des marchands grecs qui naviguaient dans la même mer avec des marchands qui n'étaient pas seulement grecs, ont sûrement contribué d'une façon tout à fait fondamentale à donner aux Grecs cette double notion d'étranger. Du reste, lors de la fondation de colonies dans des terres étrangères, les Grecs connaissaient le même type de rapports que les villes grecques à l'intérieur de l'*Hellas* : en Grèce, chaque ville trouvait son identité dans les divinités et dans les héros, qui liés au sol de la ville, n'étaient pas les dieux ou les héros des autres, bien que plusieurs divinités fussent communes à toute l'*Hellenikon*; ce qui contribua d'autre part à déterminer la notion des *koina Hellenon nomima*, au moins au Ve siècle. Eh bien, au dehors de l'*Hellas*, chaque colonie grecque portait les cultes et le feu sacré de la ville mère, mais, une fois installés sur le nouveau territoire, et avant même d'avoir accompli les rites de fondation,[6] on sacrifiait aux dieux et aux héros du lieu, de façon que ces dieux *epichorioi* pussent devenir les dieux particuliers de la nouvelle ville, puisque si les dieux étaient communs aux Grecs, s'ils étaient communs à la métropole, il fallait avoir des dieux propres. D'où le syncrétisme religieux grec dans l'aire coloniale, qui n'est autre chose que la répétition des *nomoi* que les Grecs respectaient dans l'*Hellas*, où un dieu particulier était tel grâce à son rapport particulier avec le site. Cela fait, on découvrait que chez les barbares aussi il y avait des *nomima* qui n'étaient pas tellement différents (en premier lieu le culte des divinités locales) : d'où, dès la colonisation grecque, l'idée du barbare qui ne l'est pas tellement et le renversement de la notion même de barbare.

La politique étrangère de chaque ville grecque à l'époque archaïque se trouvait donc toujours dans la condition d'affirmer son identité par rapports aux autres, qui devaient avoir en tout cas, des analogies. Voilà l'idée qu'on trouve déjà chez l'auteur de la *Batrachomyomachie* : l'accord n'est pas possible, s'il n'y a quelque élément d'*homoion* (v. 32).

Chaque *polis* avait donc sa politique étrangère et cette politique étrangère était par nécéssité une politique d'engagement : la neutralité, je l'ai démontré récemment,[7] était conçue comme une sorte de trahison : la ville grecque veut jouer son rôle, étant donné aussi que dans un pays tel que la Grèce n'était pas possible vivre à l'écart, si l'on voulait de quelque façon défendre son autonomie. Ce refus du vivre à

[5] J. P. VERNANT, *Problèmes de la guerre cit.*, p. 21. Voir aussi PH. GAUTHIER, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, Anc Soc. IV, 1973, pp. 1-21.

[6] Voir pour Byzance, HES. ILL., *Patria Constant.*, dans TH. PREGER, *Script. Origin. Const.*, Leipzig, 1901, 1; 4.

[7] *La neutralità nella Grecia antica*, Il Veltro, XXII, 1978, pp. 495-506.

l'écart, d'autre part, pour rester au VIe siècle, semble déjà présent dans l'Athènes solonienne, puisqu'on attribuait à Solon non seulement le refus de la neutralité dans les controverses à l'intérieur de la ville,[8] mais aussi la conscience que nul ne peut s'isoler entre les murs de sa maison, étant donné que les affaires des autres l'atteindront de toute façon,[9] et par conséquence il faut avoir des rapports avec tout le monde, aussi à l'extérieur de la ville, puisque aucune terre n'est autarchique.[10] J'ajouterai que même la tradition des voyages de Solon,[11] quel que soit son degré de vérité, non seulement confirme l'ouverture de Solon et d'Athènes, bien qu'en retard par rapport à d'autres villes grecques, mais indique aussi les directions d'où l'ouverture était arrivée en Grèce, c'est-à-dire la Lydie, l'Égypte et le monde phénicien (Chypre).

On disait de cette politique qu'elle combattait la neutralité et l'isolement. Déjà V. Martin a bien mis en évidence la « contiguïté maritime des Cités dispersées » ;[12] mais il faudrait mieux étudier cette notion de *nesiotes* et voir la différence entre la vie politique à l'intérieur d'une île avec une seule *polis* et à l'intérieur des *îles* avec plusieurs cités (une différence que les Romains remarquaient par le différent usage du locatif) et en outre le rapport entre les îles côtières et l'*epeiros*, tel que *homoiros*.

Or, la tradition littéraire grecque ne semble pas avoir donné à cette politique étrangère de la Grèce archaïque l'importance qu'elle nous semble avoir eue : c'est, comme disait Fustel de Coulanges,[13] que « nous comprenons mieux les événements et les révolutions dont nous n'avons rien à craindre et rien à espérer. Les faits accomplis se présentent à nous avec une bien autre netteté que les faits en voie d'accomplissement... Aussi est-il fort rare qu'un grand fait a été compris par ceux-là mêmes qui ont travaillé à le produire. Presque toujours chaque génération s'est trompée sur ses œuvres. Elle a agi sans savoir nettement ce qu'elle faisait. Elle croyait viser à un but et c'est à un but tout autre que ses efforts l'ont conduite. Il semble qu'il soit au-dessus des forces de l'esprit humain d'avoir l'intuition nette du présent ». A vrai dire, seulement quelques générations après, Thucydide avait aperçu ce qui sur le plan des rapports extérieurs était arrivé aux Grecs à la suite de la guerre Lelantine ; il observe que ce fut la première fois que les Grecs se partagèrent pour les uns ou pour les autres : il s'agit d'un jugement très important, qui provenait, comme toujours pour chaque historien, de l'expérience du présent (voir guerre du Peloponnèse, « le suicide profonde de la Grèce des cités » [De Romilly]),[14] mais qui signalait le fait que dans un monde tel que le monde grec, même un conflit local dans une île, bien que peu écartée, comme l'Eubée, avait donné lieu à un conflit généralisé : dans ce *ho palai pote*

[8] PLUT., *V. Sol.*, 20,1.

[9] *Anth. Lyr. gr.*, ed. E. DIEHL, em. R. BEUTLER[3], I, Lipsiae, 1949, 3, vv. 26-29.

[10] HDT., I, 32, 8-9.

[11] PLUT., *V. Sol.*, *26*, *1-8*. Voir à ce propos le commentaire de L. Piccirilli, dans PLUTARCO, *La vita di Solone* a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Roma, 1977, p. 264 suivv.

[12] V. MARTIN, *La vie internationale dans la Grèce des cités (VIe—IVe s. av. J.-C.)*, Genève, 1940, p. 21.

[13] N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *Questions historique, revues et complétées d'après les notes de l'auteur par C. Jullian*, Paris, 1893, pp. XV—XVI.

[14] J. DE ROMILLY, *op. c.*, p. 220.

genomenos polemos, chronologiquement incertain déjà pour Thucydide, *to allo hellenikon es xymmachian* **hekateron dieste** (Thuc., I, 15, 3).

Mais le fait que les contemporains, pour suivre l'image de Fustel de Coulanges, ne semblent pas avoir bien aperçu et auquel ni les anciens, ni les modernes n'ont donné l'importance, qu'à mon avis, il a sûrement eue pour le développement de la politique extérieure grecque, c'est le rôle que les Mermnades, et, avec eux, les souverains égyptiens, ont joué dans le rapport des Grecs, et pas seulement des Grecs d'Asie, avec les « barbares ». Il s'agit d'un moment de l'histoire grecque que Thucydide avec son optique désormais seulement panhellénique n'a plus aperçu, mais que Hérodote par contre remarque. Le rapport était tout à fait différent et n'avait aucune analogie avec les rapports que les Grecs avaient établis dans leur expérience coloniale : dans ce cas, les autres étaient des « barbares » très cultivés et qui connaissaient les règles des relations internationales. Prenons le cas d'Amasis : il s'agit du premier souverain étranger qui devient, lui, *philellen*[15] et qui privilégie les Grecs dans le commerce, comme autrefois Psammétique les avait peût-être privilégiés parmi ses mercenaires : et ce type de contact, militaire et marchand, est à la base de la possibilité et de la nécessité même de comprendre les autres, si l'Egypte où l'inscription d'Abu-Symbel indiquait les Grecs, et peut-être pas seulement les Grecs, avec le terme *alloglottoi*,[16] est la même Egypte où plus tard Hérodote[17] pourra communiquer avec les Egyptiens grâce à des interprètes qui connaissaient le Grec et qui l'ayant appris par les mercennaires à la solde de Psammétique, faisaient ce métier sur proposition du roi. La fonction des interprètes dans les rapports internationaux dans l'antiquité n'a pas encore été étudiée suffisamment (bien qu'il y ait un travail d'ensemble récent de Rotolo) :[18] il faudrait établir dans quelle mesure ils faisaient un métier privilégié, transmis à l'intérieur des mêmes familles, comme les hérauts, tels que les Taltibiades à Sparte ou les Kerykes à Athènes,[19] dont le plus célèbre fut Callias. Et ce n'est pas par hazard que Hérodote lorsqu'il parle du caractère héréditaire des métiers en Egypte et à Sparte, cite en particulier le métier de héraut (Hdt., VI, 60). Si pour indiquer l'interprète la langue grecque utilise le mot *hermeneus*,[20] cela vient du fait que l'interprète semble être considéré comme un intermédiaire « neutre », et comme tel quasi sacré, comme les interprètes des songes *(hermeneis)*, les ambassadeurs *(presbeis)* et les hérauts *(kerykes)*. Cette figure devra être mieux étudiée, soit par rapport aux problèmes généraux de la connaissance des langues étrangères dans l'antiquité, soit par rapport

15 Hdt., II, 178.

16 R. Meiggs—D. Lewis, *GHI*, nr. 7.

17 Hdt., II, 154.

18 V. Rotolo, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nell'antichità classica*, in « Studi Cataudella », Catania, 1972, I, pp. 395-414, avec une bibliographie à laquelle on pourrait ajouter P. Peeters, *Erudits et polyglottes d'autrefois*, Bull. Class. de Lettre de l'Académie Royale de Belgique, S. V, XXI, 1935, pp. 123-144.

19 Hdt., VII, 134,1 ; Thuc., VIII, 53. Sur les rôles spécifiques des hérauts et des ambassadeurs, voir L. M. Wéry, *Le fonctionnement de la diplomatie à l'époque homérique*, RIDA, S. III, XIV, 1967, pp. 169-205, p. 189 suivv. (= *Antike Diplomatie*, Darmstadt, 1979, pp. 13-53).

20 Cfr. V. Rotolo, *op. c.*, p. 396.

aux problèmes de l'usage des différents dialectes dans les textes officiels entre villes grecques,[21] soit encore par rapport au degré de compréhension du texte des traités. Et la ruse, sur l'esprit et les lettres des traités, n'a t-elle toujours été la bonne occasion donnée aux *decessores de foedere* de toute époque ?[22]

Mais, en ce qui concerne la vie internationale entre 650-550 av. J. C., il faut souligner que la majorité des accords connus pour cette époque, sont des accords signés entre des villes grecques et des souverains, tels que les Mermnades et les Egyptiens, c'est-à-dire entre les Grecs et de véritables nations qui avaient dans ce domaine une toute autre tradition diplomatique que les Grecs. C'est toujours la nation la plus évoluée qui prend l'initiative diplomatique : il en sera de même entre Rome et Carthage et entre les Ptolomées et Rome. Et Hérodote, même écrivant à l'époque de l'acmé grecque et après la disparition des dynasties égyptiennes et lydiennes, nous présente toujours les souverains étrangers (Hdt., II, 181, 1) comme protagonistes des ces accords, en soulignant leur initiative (voir aussi D. Laert., I, 83 ; Polyaen., VI, 50).

Donc, la tradition d'une politique extérieure qui exigeait aussi des accords écrits, rédigés en bonne forme (d'où la fonction des sanctuaires dans cette activité, soit comme lieux privilégiés pour les entretiens diplomatiques, soit pour la connaissance de l'écriture) est entrée en Grèce par l'Asie, dans laquelle les Mermnades étaient les héritiers (plus directs qu'on ne pense en général) d'une tradition diplomatique hittite qui, déjà très développée entre les siècles XVIe et XIIIe, nous est bien connue grâce aux textes livrés par les chantiers de fouilles de Boghazköi, d'une part, et d'Ugarit, en Syrie, de l'autre.[23] Il s'agit d'un ensemble de documents relevant d'une science, la diplomatique, dans laquelle les Grecs sont sûrement tributaires de l'Asie Mineure et, peut-être, de l'Égypte. Le droit international asiatique fournit probablement les archétypes d'un véritable droit international, qui dans l'expérience grecque se traduisirent dans cette ensemble de *nomoi agraphoi*, qui étaient aussi appelés les *koina Hellenon nomima*, protégés par les Dieux, et qui dans le monde juif donnèrent peut-être l'idée véterotestamentaire du salut et de la damnation dans l'Alliance de l'Ancien Testament.[24] Plus tard, à côté des ces *nomima Hellenon*, dans le Ve siècle on parlera aussi (Hdt., VII, 136, 2) des *nomima panton anthropon*, parmi lesquels Hérodote indiquait le droit à l'intégrité des hérauts. Cependant à propos de cette notion de *koinon*, il faut dire que de très bonne heure, déjà avec l'Amphictyonie de Delphes, on vérifia la tendence d'un groupe de villes, bien que nombreuses et importantes, à s'arroger, en tant que *koinon Hellenon synedrion*,[25] le droit de parler au nom de tous les

[21] Darling Buck, *The interstate Use of the Greek Dialects*, CPh, VIII, 1913, pp. 133-159 (= *Antike Diplomatie cit.*, pp. 57-90).

[22] Cfr. G. Nenci, *La testimonianza di Catone sulla decessio de foedere saguntina (fr. 84 Peter²)*, dans «Atti del Convegno di Studi Annibalici», Ann. Acc. Etrusca di Cortona, XII, 1961-1963, pp. 71-80; sur la *Punica fides*, A. Momigliano, *Alien Wisdom, The limits of Hellenisation*, Cambridge, 1975, pp. 4-5.

[23] Cfr. ex. G. Kestemont, *Diplomatique et Droit international en Asie Occidentale (1600-1200 v. J. C.)*, Louvain, 1974. Sur l'état des recherches sur la diplomatie grecque, voir D. S. Mosley, *Bericht über die Forschung zur Diplomatie im klassischen Griechenland*, *Antike Diplomatie cit.*, pp. 204-235.

[24] F. Ch. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal Treaties and the Old Testament*, ZATW, LXXIV, 1962, pp. 1-9.

[25] Dem., *de cor.*, 155.

Grecs : tel fut le cas de ce *commune Graecis concilium*,[26] qui en fait excluait des peuples tels que les Arcadiens, les Aetoliens, les Driopiens, etc.[27]

Une véritable histoire de la politique étrangère grecque commence selon moi à l'époque des contacts entre les Lydiens et les Grecs d'Asie : n'oublions pas que le mariage de la fille d'Alyatte[28] avec l'éphésien Melas est dans le monde grec le premier exemple de cette façon tribale de signer aussi les accords internationaux, une façon qu'Hérodote soulignait aussi à propos du mariage entre la fille du Lydien Alyatte et le fils du Mède Astyage (Hdt., I, 74, 4 : *aneu gar anankaies ischyres symbasies ischyrai ouk ethelusi symmenein*). Et il ne faut pas de même oublier que Crésus, le plus grec parmi les souverains barbares, fut le premier à chercher l'alliance avec une ville grecque, Sparte, en disant que Sparte était *prostates Hellenon*[29] (ce qui permettra plus tard aux ennemis de Sparte de dire qu'avec cette alliance elle avait, la première, permis aux barbares d'assujettir des Hellènes).[30] Les Lydiens furent donc les premiers parmi les barbares à établir des rapports signés avec les Grecs : et la première ville grecque d'Asie fut Milet, ville marchande par excellence, celle-là même qui poussait ses colonies dans la mère Noire et allait établir des rapports avec des barbares nomades (*enikon Skythas* dira la source d'Athénée, XII, 523a). Ce n'est pas par hasard que le peuple marchand, qui introduit ou en tout cas diffusa le monnayage, les Lydiens, établit de bons rapports avec les plus marchands de leur époque, les Milesiens; dès cette époque, économie des échanges et pacifisme célébreront leur hybride mariage.

Mais toute activité diplomatique grecque s'insère aussi bien dans la vie des Grecs d'Asie que dans celle des Grecs des colonies, lisières de la Méditerranée, dans cette conscience de « l'inter-hostilité », comme l'a heureusement definie Benveniste,[31] qui règne entre les peuples ou les cités : c'est la thèse qui s'exprime par le mot du Crétois dans les *Lois* (I, 625 d) de Platon : la paix n'est qu'un mot. Étranger, hôte, mais aussi ennemi : n'oublions pas que dans une ville « ouverte » comme Athènes l'accusation qu'on pouvait faire aux métèques de ne pas avoir un *prostates (graphe aprostasiu)*, était présentée au polémarque, c'est-à-dire à celui qui autrefois s'occupait de la guerre.[32]

On a parlé de l'esprit avec lequel les Grecs considéraient les rapports internationaux : on a indiqué l'époque à laquelle ce type de rapports a rapidement évolué. Et du reste, avant les Mermnades, Thucydide nous dit qu'à l'époque de la tyrannie, la Grèce ne faisait rien de remarquable (Thuc., I, 17, 5), sauf chacun contre ses voisins : d'où

[26] Cic., *de inv.*, 2,23.

[27] Cfr. C. Phillipson, *The international Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, London, 1911, II, p. 5.

[28] Sur les mariages des tyrans, cfr. D. Asheri, *Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque*, Annales ESC, XXXII, 1977, pp. 21-48.

[29] Hdt., I, 69,2 et au temps de la révolte ionique, Hdt., V, 46; V, 97

[30] Paus., IV, 5,3.

[31] *Op. c.* I, p. 361. Cfr. aussi J. De Romilly, *Guerre et paix entre cités*, dans *Problèmes de la guerre cit.*, pp. 207-222.

[32] Cfr. G. De Sanctis, *Atthis. Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*[2], Torino, 1912, p. 127 et p. 130.

l'image négative de cette politique étrangère sans horizons, selon Thucydide, du fait que la Grèce *kata poleis* n'avait pas le courage suffisant pour faire quelque chose de remarquable *(phaneron)* en commun *(koine)*. Avant le Lydiens, en effet, il faudrait supposer une activité diplomatique grecque à l'extérieure de la Grèce surtout dans les contacts avec les « barbares » dans les aires coloniales, mais, bien qu'on puisse dire quelque chose à ce propos (en particulier sur la fonction des femmes indigènes dans ces médiations), nulle part nous ne connaissons des accords signés entre les Grecs et les indigènes avant la fondation d'une colonie. De la même façon nous ne sommes pas bien renseignés sur l'activité diplomatique des groupes ethniques très développés comme les Etrusques (qui avaient des accords avec Carthage) et les Iapyges, mais en tout cas le sujet mérite attention, puisque chez ces groupes ethniques, la présence de confédérations présuppose des accords signés. Le sujet mérite une recherche : et tout cela n'avait pas échappé le siècle dernier à l'intelligence de Monsieur Egger, qui dans l'excellent ouvrage sur les *Traités Publics chez les Grecs et chez les Romains depuis les temps les plus anciens jusqu'aux premiers siècles de l'Ere chrétienne* (Paris, 1866), avait écrit (pp. 253 et suivv.) « Sur les traités de paix chez les peuples sauvages ». Et comme nous sommes ici réunis dans ce commun, et vraiment international, intérêt pour les civilisations anciennes, qu'il me soit consenti de dire ce que doivent nos études à l'ouvrage de Monsieur Barbeirac (*Histoire des anciens traités*... La Haye, 1739)[33] à une époque qui, par la voix d'un critique tel que Louis de Beaufort,[34] témoignait de l'intérêt pour les textes de traités ; c'est lui qui dans sa célèbre *Dissertation*, faisant allusion à l'intérêt des Romains à l'époque d'Auguste pour les *foedera vetera*,[35] écrivait : « On voit assez que, de ces Monuments, il n'y a guère que les Traitez de Paix et les Traitez d'Alliance, qui pussent fournir des Secours pour rétablir l'Histoire » (I, p. 28), avec une telle confiance dans les textes épigraphiques que déjà les anciens avaient perdue avec raison[36] de bonne heure. Je crois donc que l'essor de la vie internationale grecque se situe à peu près entre 650-550 av. J. C. Et je ne crois pas que Mosley ait raison, lui dont l'histoire de la diplomatie grecque commence avec la période qui termine notre exposé (« The first act which clearly can be called diplomatic was the renunciation of aggression agains the warlike city of Tegea in return for her adhesion to alliance with Sparta);[37] en effet, déjà Bengtson, auquel nous devons les *Staatsverträge des Altertums* — au XIIe Congrès International des Sciences Historiques (Wien, 1965),[38] faisait la même chose, mais justement en ajoutant que « es wäre ein Fehler, sich

[33] J. Barbeyrac, *Histoire des anciens traitez ou Recueil historique et chronologique des traitez répandus dans les auteurs grecs et latins et autres monuments de l'antiquité depuis les temps les plus reculez jusqu'à l'empereur Charlemagne*, La Haye, I-II, 1739.

[34] L. De Beaufort, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*[2], La Haye, 1750, I. p. 32.

[35] Hor., *Ep.*, II, 1,25. Cfr. G. Nenci, *Una testimonianza sulle XII Tavole in Scoli ad Orazio del IX secolo*, sous presse.

[36] Cfr. ex. gr. Theop., in *FGr Hist.*, II, B, 115, fr. 154.

[37] *Op. c.*, p. 15.

[38] H. Bengtson, *Zwischenstaatlische Beziehungen der griechischen Städte im klassischer Zeitalter*, dans *Rapports du XIIe Congrès Intern. des Sciences Historiques*, Wien, 1965. IV, pp. 69-76, p. 71.

die Zustände in Griechenland zu archaisch vorzustellen, die Zahl der erhaltenen Dokumente ist zwar sehr gering, aber sie genügt, um zu zeigen, dass auch schon vor 500 mit echten zwischenstaatlichen Beziehungen, insbesondere mit Verträgen und Bündnissen, zu rechnen ist » (et je voudrais signaler ici une autre récente contribution des collègues allemands, *Antike Diplomatie*, dans Wege der Forschung, Darmstadt, 1979). Entre les annés 650-550 nous trouvons déjà attestés tous les accords typiques du monde grec : les *symmachiai*, certaines *rhatrai*, les *philiai*, avec l'indication de la durée des accords[39] et les règles diplomatiques dans la partition du texte. Avant cette époque, on avait déjà le serment des Amphictyones,[40] et les *arai* connexes, avec l'interdiction d'endommager les biens d'intérêt commun, tels que les eaux.[41] Parmi ces textes, nous avons des synécismes et des arbitrages : le nombre des synécismes est remarquable,[42] ce qui signifie la tendance des Grecs à se grouper. Parmi les arbitrages, peu nombreux[43] ou en tout cas peu attestés, à cette époque on pourrait remarquer l'arbitrage entre Éliens et Pisates attribué aux femmes :[44] lorsque Aristophane jouait ses *Ecclesiazousai*, connaissait-il cette épisode? Par contre, l'idée d'une *homonoia* commune aux Grecs, telle que l'a songée Aristophane dans la *Paix* (421 a. C.),[45] fondée sur une pacifique *syngnome*, ne semble pas encore avoir été lancée à l'époque qui nous intéresse et en effet sa naissance présuppose les guerres médiques.

Mais, toujours à l'époque archaïque, il y a déjà soit la notion de *prostates*, soit la notion et la pratique des ***proxenes***,[46] le plus ancien des ***proxenes***, véritables agents consulaires de l'antiquité, que nous connaissons, l'Ozolien Menecrate d'Oiantheia, étant mort dans la mer entre la Grèce et Corcyre,[47] qui lui fit l'honneur d'un cénotaphe à la fin du VIIe siècle. Et à propos de ce que signifiait en Grèce la proxénie, qu'on se souvienne du discours de Megyllos chez Platon (*Lois*, I, 642 a) : sa famille avait la proxénie d'Athènes, d'où son enfance nourrie d'amour pour Athènes, au point que ses compagnons lui parlaient d'Athènes comme de sa seconde patrie.

Dans ces premiers traités, on trouve aussi une formule, *eite epos eite ergon*, qui n'est pas l'opposition formelle et fonctionnelle entre la parole et les faits, mais entre l'activité diplomatique et l'aide militaire : il s'agit de l'opposition *arma—consilium*, qui selon

[39] La formule *eis aeidion* fait déjà son apparition dans le traité entre Sybaris et les Serdaioi (R. Meiggs—D. Lewis, *GID*, nr. 10). Sur les formules pour le renouvellement périodique des serments, cfr. D. Musti, *La clausola del rinnovo periodico dei giuramenti nei trattati greci*, SIFC, XXXIV, 1962/63, pp. 246-261 et sur la durée des traités récemment L. Piccirilli, *Erodoto e l'apodemia di Solone (Herod., I, 29)* in « Contributi di Storia antica in onore di A. Garzetti », Genova, 1976, pp. 23-30.

[40] Les textes dans les *Staatsverträge des Altertums*, München, 1962, II, nr. 104.

[41] Cfr. L. Piccirilli, *Aspetti storico-giuridici dell'anfizionia delfica e suoi rapporti con la colonizzazione greca*, ASNP, S. III, II, 1972, pp. 35-61.

[42] Cfr. les premiers seize textes dans le recueil de M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci, I, Dalle origini al 338 a. C.*, Pisa, 1976.

[43] Cfr. les premiers huit textes dans le recueil de L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci, I, Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa, 1973.

[44] Cfr. L. Piccirilli, *op. c.*, nr. 5, pp. 22-25.

[45] Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient, I, Le Ve siècle (510-403)*, Paris, 1972 p. 512.

[46] Voir pour *proxenos* F. Gschnitzer, *Proxenos*, P. W., *R. E.*, Supplb., XIII [1973], coll. 629-730

[47] R. Meiggs—D. Lewis, *GDI*, nr. 4.

Livius[48] réglait déjà la vie politique de Rome à l'époque de Servius. Et encore, dans le VIIe siècle, se place la stèle d'Amarynthos, mentionné par Polybe et Strabon, qui interdisait l'usage des glands missiles *(stele tis phrazusa me chresthai telebolois)*,[49] la première en Grèce qui réglait la conduite en guerre. Et presqu'une valeur symbolique dans notre histoire des relations internationales archaïques, a le fait que la première représentation sur vase d'une ambassade en Grèce archaïque est pour le moment celle du célèbre cratère Astarita,[50] publiée par Beazley, du corynthien récent (milieu du VIe siècle environ), qui représente l'ambassade chargée de négocier le retour d'Hélène et de ses trésors (Il., III, 205 suivv. ; XI, 138 suiv.). Toujours à l'époque que nous avons considérée se présente un phénomène qui sera typique de la politique étrangère grecque jusqu'à l'essor de la Macédoine : il s'agit de la polarisation et bipolarisation des forces autour des grandes puissances (les *megalai poleis* d'Hérodote). Et ce processus commença en Grèce avec la formation de la ligue péloponnésienne autour de Sparte ; mais, comme nous dira une fois encore Thucydide, après les guerres médiques, *ton allon Hellenon ei, tines pu diastaien, pros tutus ede echorun* (Thuc., I, 183). La ligue péloponnésienne, après la fin de la IIIe guerre de Messénie, fut en effet la première entente hégémonique grecque qui, avec le propos de défendre l'ordre nouveau après une grande guerre,[51] en effet consacra les droits d'une grande puissance à conserver son empire, en protégeant, comme *prostates*, ses alliés. Et Platon dans la *République* (VIII 565 d et 566 d) a très bien théorisé le passage, c'est à dire la *metabole ek prostatu epi tyrannon*, (du protecteur au tyran). D'où la tendence à élargir l'entente vers de plus larges horizons, qui n'était pas seulement le fruit d'une tendence au pacifisme universel, qui enthousiasmera un jour Droysen.[52]

Quant au problème du rapport entre le régime politique à l'intérieur d'une ville et la politique étrangère, Thucydide nous dit que l'analogie des régimes fut la raison principale de ces groupements. En effet, non seulement au Ve siècle,[53] mais déjà aux siècles précédents,[54] régime intérieur, économie et idéologie connexe ont eu leur importance. De la politique extérieure grecque archaïque on trouve une empreinte même dans le langage, qui est un langage typiquement gentilice et présente les rapports entre les villes et les peuples comme des rapports du *genos* : les Ioniens « pères » des Athéniens (Hdt., VIII, 22, 1), les villes « mères », les cités « sœurs », etc. Mais toute politique étrangère des villes était aussi vivifiée par la présence des Grecs partout dans le monde ancien, de Cadex à Persepolis, avec les problèmes aussi des représailles et de

[48] Liv., I, 45,1.

[49] ***Staasverträge*** *cit.*, II, nr. 202. Polybe (XIII, 3,4) parle aussi de *adela bela.*

[50] Cl. Bérard, *Architecture et Politique, réception d'une ambassade en Grèce archaïque*, Études de Lettres, S. III, X, 1977, pp. 19-43.

[51] Pour le rapport entre le lendemain d'un grand conflit et les problèmes de l'ordre nouveau international, voir les réflexions de M. Mauss *(Nations, nationalité, internationalisme)* au lendemain de la Grande- Guerre (probablement en 1920 et 1921), publiées par H. Lévy-Bruhl (M. Mauss, *Œuvres*, Paris, 1968-69, III, pp. 573-639). Voir aussi après la guerre 1939-1945, J. L. Myres, *The World « international »*, Nature, 13/8/1949).

[52] G. Droysen, *Sommario di istorica*, trad. it. D. Cantimori, Firenze, 1943, p. 65.

[53] Cfr. J. O. Aroddu, *The role of political Ideology in the inter-state relations of ancient Greeks*, Nigeria and the Classics, IX, 1966, pp. 38-45 [*non vidi*].

[54] Cfr. H. Berve, *Storia greca*, trad. it., Bari, 1966, I, p. 242.

la justice contre les étrangers dans les villes grecques : c'est le sujet d'un travail de B. Bravo sur *sylan* qui paraîtra prochainement sur les *Annales* de l'École Normale Supérieure de Pise et d'un travail récemment paru sur la même revue de S. Cataldi (*Atene, polis ekkletos*, ASNP, S. III, IX, 1979, pp. 1-38).

Les éléments que nous avons jusqu'ici examinés, nous montrent donc que la politique étrangère des villes grecques à l'époque archaïque présente des éléments de continuité avec la politique extérieure des siècles suivants. Par contre, elle marque une sorte de coupure avec l'époque précédente et cela dépend sourtout de l'importance des contacts avec les Lydiens. Cette coupure sera encore plus marquée, si l'on considère que ces rapports sont caractérisés aussi, pour la première fois dans l'histoire, par l'introduction et la diffusion de la monnaie frappée par les villes. L'introduction du monnayage contribua d'une façon énorme au développement des échanges et donc des rapports avec les autres, mais donna aussi l'occasion et surtout détermina la nécessité de se mettre d'accord sur les modalités de son utilisation dans les échanges ; et bien que le seul texte épigraphique que nous avons en cette matière (l'accord monétaire entre Mytilène et Phocée) soit plus tardif, dès cette époque parmi les accords internationaux, il faut considérer aussi les conventions monétaires. Et grâce à la monnaie les villes grecques n'ont pas eu seulement le moyen, mais aussi la chance de se faire mieux connaître à l'extérieur. Un fait que les Grecs ont bien compris, en utilisant les deux petites surfaces de chaque monnaie, pour propager dans une synthèse admirable les aspects qui faisaient de chaque ville une ville tout à fait particulière. La monnaie, qui permit aux Grecs de multiplier leurs rapports avec l'extérieur, permettra en effet à chaque ville de préciser son identité : d'où, sur chaque monnaie, les éléments caractérisants la ville, les cultes, les institutions militaires, les produits typiques de l'économie locale : les emblèmes des dieux et des héros, les armures, les produits.

Mais, enfin, quelle était l'attitude des gens devant ces choix dans le domaine de la politique étrangère ? Une source très ancienne disait déjà que devant le plus fort il faut baisser la tête : Théognis (v. 1103) chantait que Smyrne, Colophone et Magnésie, avaient été victimes de leur *Hybris* : mais quelle avait été cette *hybris ?* Seulement la volonté de ne pas se donner sans combattre, comme Milet, aux Lydiens.

Toutefois, si l'on veut se faire une idée de la place qu'occupait la politique étrangère dans la pensée grecque archaïque on pourra avec un grand profit interroger l'ensemble des fables ésopiques, qui remontent à notre époque. Eh bien, quel est le problème fondamental ? C'est le problème du choix d'un comportement envers les autres, mais jamais envers des animaux de la même espèce. Nulle part Esope n'oppose un lion à un autre lion, un loup à un autre loup. L' « autre » est donc toujours un partenaire du rapport social, mais il est aussi *xenos* pour la collectivité à laquelle il s'oppose (aux limites de cette opposition le malade et le médecin, où la maladie rend « autre » le malade devant le médecin, à l'intérieur de la même espèce) (Hausrath, 116). Et lorsqu'on prend la décision de faire des alliances, il faut se méfier des apparences : voir, par exemple, l'alliance impossible entre le lion et le dauphin (allusion à des alliances manquées entre puissances maritimes et puissances territoriales ?). Or, dans le *corpus* ésopique, on parle toujours de conflit, quelquefois de paix, très souvent d'alliances et d'accords. Mais *dolos* et *apate* jouent un grand rôle (on dira dans les traités grecs, *aneu*

dolu kai apates) et le *xenos* est le protagoniste de chaque rapport (le mot *barbaros* n'étant pas attesté). Et les conseils qu'on tire, sont qu'il faut se méfier de toute alliance : la trahison est toujours à l'ordre du jour et les alliances quelquefois réussissent, mais souvent restent (voir l'histoire de l'*echis* et l'*hydros*)[55] seulement des alliances en paroles (« sache bien », diront les grenouilles « que notre alliance ne fut pas une alliance avec les mains, mais par le bruit), d'où la morale que lorsque l'aide matérielle nous est nécessaire, l'aide *dia logu* ne suffit pas. Et tout cela avec la morale des faibles et des groupes subalternes, selon laquelle il ne faut jamais s'opposer aux plus forts [Hausrath, 71]. Mais vraiment ici il faudrait discuter plus longuement. Par contre, si l'histoire des animaux chez Esope est, dans son ensemble, une grande histoire des rapports avec les *xenoi*, dans les maximes attribuées aux *Sept Sages*, et dont la couche plus ancienne ne dépasse pas la moitié du VIe siècle, la politique étrangère n'est jamais objet de maximes, la sagesse étant conçue surtout comme vertue que chacun doit exercer à l'intérieur de son esprit ou de sa ville, bien que la tradition attribuait dans quelques circonstances à quelqu'un des *Sept Sages* des conseils aux puissants du temps. On peut dire que les *Sept Sages* anticipaient, pour ainsi dire, l'attitude de Platon et d'Aristote, qui, comme l'avait déjà bien relevé V. Martin,[56] « ont à peine parlé du problème international ». C'est que la cité idéale ne peut être qu'une ville enfermée dans ses murailles, qui craint les nouveautés et les changements qui arrivent très souvent de l'extérieur. Et l'histoire grecque de la *tryphe* nous montre bien comment les Grecs aimaient croire les vertues indigènes, les vices allogénes.

Comme nous l'avons déjà observé à propos de la *Batrachomyomachie*, aussi dans les fables ésopiques, on dit que la *philia* en tout cas présuppose quelque chose d'*homoion* : *oti pan to anomoion akoinoneton estin* (29 Hausrath). Et d'autre part, comme Thucydide notera que la guerre lelantine avait entraîné toutes les villes grecques, de son côté l'auteur de la *Batrachomyomachie*, soit avec une allusion à la guerre de Troie, soit avec une allusion à la guerre de Lelante, bien que parodiant l'entreprise de Troie, disait que l'offense isolée pouvait entraîner tous dans une guerre globale (vv. 110-112, 122 ; 160 : une idée répétée trois fois). Paix et guerre sont donc les deux grands choix des Grecs et de chaque politique étrangère. Et comme la guerre déjà dans ces temps reculés l'emportait trop souvent sur la paix et elle éclatait comme toujours pour des raison que les gens ne comprenaient pas, ou comprenaient trop bien, le poète Stasine, dans les *Kypria*, chantait à cette époque que les guerres, inéluctables, étaient un geste de pitié des Dieux pour libérer les hommes du fleau de la surabondance de population, la *polyanthropie*, qui les affligeait : *ophra kenoseien thanato baros*, pour se débarrasser de ce poids, grâce à la mort.[57]

Pise (Italie).

[55] HAUSRATH, 92.

[56] V. MARTIN, *op. c., p. 593*, qui cite S. KOUGEAS, *Ἡ ἰδέα τῆς κοινωνίας τῶν ἐθνῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησι*, Athène, 1928, p. 60.

[57] Ce n'est pas par hasard que le poète utilise le verbe *kenoo* qui signifie « vider » et qui est très souvant employé en connexion avec les problèmes de la population (AESCH., *Suppl.*, v. 660; HDT., IV, 123; THUC., II, 51).

R. GHIRSHMAN

LES CIMMÉRIENS ET LEURS AMAZONES

Les Cimmériens et les Scythes étaient deux peuples d'origine iranienne, étroitement apparentés. Ils parlaient la même langue, pratiquaient les mêmes traditions funéraires en enterrant leurs morts avec leurs chevaux (Gordion). Cavaliers, ils avaient le même harnachement et le même armement. Les uns et les autres quittèrent la Russie méridionale à la recherche de nouvelles terres, en suivant le même mouvement vers le Sud, vers l'Asie.

Toutefois, leurs destinées furent profondément différentes. Les Scythes passèrent à l'Est du Caucase et longèrent les côtes occidentales de la mer Caspienne, tandis que les Cimmériens empruntèrent la voie le long des côtes est de la mer Noire, celle que Mithridate Eupator suivit à deux reprises, en 80 et 65 a. C. Une branche des Cimmériens se détacha du gros de ce peuple avant d'avoir atteint l'angle Sud-Est de cette mer ; elle a peut-être suivi la route qui portait le nom de « Deux mers ». Ce groupe des Cimmériens poussa jusqu'en Médie, où, au Luristan, ces cavaliers s'allièrent aux Mèdes, Iraniens comme eux, dans leur lutte contre l'Assyrie.

Les Scythes se fixèrent au Sud du lac d'Urmiya, ayant pour voisins au Nord, le royaume d'Urarṭu, et à l'Ouest, celui d'Assyrie et de Babylonie. Ces grands du « monde de l'écriture » laissèrent des textes qui nous permettent de mieux connaître l'histoire des Scythes, lors de leur séjour en Asie. Ce peuple nomade profita de la vieille culture de ses voisins, de leur organisation et de leurs arts. Refoulé plus tard vers la Russie, il emporta dans ses bagages la conception d'une formation étatique de caractère monarchique, de même que les embryons de leur bel art animalier qui rayonnera, de leur home des plaines russes, loin vers la Sibérie et vers l'Europe centrale.

Les Cimmériens, en arrivant en Asie Mineure, ne trouvèrent comme voisins que les peuples venus comme eux d'Europe, mais par l'Ouest, et qui, comme les Phrygiens, conservaient encore, en partie, certaines traditions de leur vie nomade antérieure. Ceux-ci commençaient à peine à connaître l'écriture et ne laissèrent aucun souvenir des Cimmériens.

Hérodote, mal renseigné, admettait que les Scythes chassèrent les Cimmériens de la Russie du Sud. La vérité semble avoir été bien différente : les Scythes, en effet, chassèrent les Cimmériens mais de l'Asie Mineure.

En contournant l'angle sud-est de la mer Noire, les monts des Moschiques et des Paryadrès, ces dernières avancées du Caucase, les Cimmériens atteignirent la Cappadoce et finirent par se fixer dans la Cappadoce Pontique.

Pourquoi le futur Pont ?

La plus ancienne source orientale qui concerne les Cimmériens, est une lettre de Salmanasar, prince héritier, envoyée à son père Sargon II. et qui relatait une grande défaite subie par Rusa I d'Urarṭu, parti combattre les Cimmériens dans le pays de *Gamir*. Cette bataille eut lieu entre 722 a. C (avènement de Sargon II) et 714 a. C. (mort de Rusa Ier) (L. Waterman, *Royal Corresp.* N°197).

Le pays de *Gamir* signifie celui des Cimmériens. Ce pays était séparé des frontières de l'Urartu par le pays de *Guriania* (L. Waterman, *op. cit.*, N°146), un nom dans lequel on (les chercheurs russes) reconnaît celui du Kura (le Cyrus), ce qui place le *Guriania* au Nord-Ouest de l'Urarṭu. Le *Gamir* des Cimmériens nous mène ainsi au Nord de la Cappadoce qui, jusqu'au Moyen Age s'appelait *Gamirra*.

Le texte de la lettre de Salmanasar permet de tirer d'autres observations.

Pour avoir un pays qui aurait porté leur nom ; les Cimmériens devaient y avoir habité depuis bien avant la fin du VIIIe siècle a. C. qui est la date de ce document. Pour remporter une victoire sur une puissance de l'importance de celle de l'Urarṭu, les Cimmériens devaient représenter eux-mêmes une force.

D'autres considérations nous confirment dans notre attribution du Pont aux Cimmériens. Hérodote (IV, 12) précise qu'ils ont fondé une colonie qui était la ville de Sinope. Une autre source occidentale (cette fois un mythe) prétend que Sinope a été fondée par une Amazone *Sanapé* ou l'« enivrée » qui, plus tard se rendit chez Lytidas ? Or, grâce à Georges Dumézil, nous apprenons que *sanapé* contient le nom scythique du vin et *lytidas* celui de la bière[1]. Les Amazones parlaient donc la langue scythe qui était aussi celle des Cimmériens. Ceux-ci et les Amazones n'étaient qu'un seul et même peuple.

Avant de créer une colonie, il fallait déjà avoir possédé une métropole. Ainsi, la ville de Themiscyra, sur les bords du Thermodon, bâtie, suivant le mythe, par les Amazones, était en fait la base principale des Cimmériens dans le Pont, leur métropole sur les bords de la mer Noire, et d'où partient leurs campagnes victorieuses. Déjà, les anciens, Strabon, Trogue Pompée (dans *Justin* II, 4), Sallust (frg. 3, 46), admettaient que les mythes des Amazones occultaient des faits historiques pleins de batailles contre un peuple venu du Nord, un peuple de guerriers-cavaliers, et dont les femmes combattaient comme les hommes et avec eux. Ce fait ne fut pas un cas exclusif des Cimmériens ; les femmes scythes, celles des Sarmates (Hérodote IV, 110) combattaient également l'ennemi à côté de leurs maris. Et j'ai eu la chance de voir, en 1931, lors de la révolte du Luristan contre Reza Chah, le père du souverain aujourd'hui détrôné, les descendantes des Cimmériens, les femmes Lures, combattre à cheval près de leurs maris. La seule différence entre les Amazones d'il y a deux millénaires et demi et les

[1] G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, p. 242/4.

guerrières Lures, était que ces dernières n'étaient plus armées de haches mais de fusils de guerre.

Les Cimmériens choisirent donc le Pont comme base de leurs futures conquêtes ; en s'y fixant ils précédèrent Mithridate Eupator de quelque sept siècles. La raison de ce choix fut une juste appréciation de ce pays qui est une véritable forteresse.

Trois vastes « fossés », l'Halys, l'Iris et le Thermodon, défendent le Port à l'Ouest et au Sud, les montagnes à l'Est et la mer au Nord. Le pays ignore la disette ; il est riche en gibier, en fruits, en élevage de bétail, et ce qui prenait une importance primordiale pour les Cimmériens, on y trouvait des haras de chevaux de combat et un arsenal exceptionnel assuré par les plus célèbres métallurgistes de l'antiquité, les Chalybes, qui extrayaient et travaillaient le fer d'une qualité particulière puisqu'il ne rouillait pas.

Eschyle connaissait parfaitement l'histoire, la géographie et la mythologie des pays qui nous occupent. L'itinéraire suivi par Io dans « Prométhée enchaîné » s'accorde parfaitement avec mon exposé : nous y retrouvons les régions sans culture du centre de l'Asie Mineure, puis, plus au nord, les Cimmériens (sous le nom de Scythes puisqu'ils venaient de Scythie), puis les Chalybes, l'Euphrate, le Caucase, la plaine du Kouban et la presqu'île de Taman, pays d'origine des Amazones (lire « des Cimmériens »), et, enfin, le détroit méotique — ou « cimmérien ». La victime de Zeus passe d'un Bosphore à l'autre.

L'occupation de l'Asie Mineure.

La première tentative des Cimmériens de s'emparer de la péninsule se solda, semble-t-il, par une défaite. D'après Strabon (I, 2, 9), Homère connaissait l'existence de ce peuple arrivé dans le pays, soit de son temps, soit avant lui. C'est par l'*Iliade* (III, v. 189 ss) qu'on apprend que Priam, allié aux Phrygiens, remporta une victoire sur les Amazones, sur les rives du Sangarios. Ce premier échec des Cimmériens permet d'admettre qu'ils étaient présents en Asie Mineure déjà au cours de la première moitié du VIIIe siècle a. C.

La victoire remportée sur Ruse I d'Urartu confirme la force des Cimmériens; ils passent peu après à l'offensive et atteignent, dès le début du VIIe siècle a. C., la Phrygie de Midas. D'après Eusèbe, leur prise de Gordion, capitale de Midas, datait de 696/5 a. C.; d'après Julius Africanus, elle n'eut lieu qu'en 676/5 a. C. Il n'est pas sans intérêt de souligner que les fouilleurs de ce site de Gordion, les frères Körte, en 1900, et Rodney Young, un demi-siècle plus tard, maintenaient la première date, susceptible d'être étayée par d'autres considérations.

Avec la prise de Gordion, les Cimmériens deviennent les maîtres de la moitié Nord de la péninsule. Victorieux, ils poursuivent la politique des nomades : les pays conquis payent tribut mais conservent leur organisation interne. Les dynasties locales gardent leur trône. Midas est éliminé par son suicide, mais son fils lui succède (Hérodote I, 35).

La conquête de l'Ionie.

Les mythes des Amazones offrent une description de l'expansion des Cimmériens que les trouvailles archéologiques confirment. Les « guerrières » luttent contre Dionysos, contre Héraclès, contre Thésée. Elles sont battues, mais en fin de compte « pardonnées », et restent donc les vainqueurs bien qu'on ne les voie jamais comme telles sur les monuments grecs. L'Amazone Myrina a son tumulus près de Troie, et le British Museum conserve des passe-brides cimmériens en bronze, trouvés en Troade. Ce qui compte pour l'histoire, c'est qu'Héraclès « abandonne » toute l'Ionie aux Amazones. Tous les pays du « Thermodon au Méandre » sont aux Cimmériens (Amazones).

Ephèse.

La première reine des Amazones, connue par certaines traditions comme la fondatrice de la ville d'Ephèse, s'appelait Samorna—Smyrna.

Les premières Amazones qui arrivèrent sur place trouvèrent dans les marais de Caystre un *xoanon* de la déesse locale et fondèrent, pour elle, dit le mythe, un sanctuaire. La première prêtresse aurait été l'Amazone Hippo ou « la cavale » (Callimaque).

Je n'oserai pas affirmer que les Cimmériens étaient les fondateurs d'Ephèse et de son sanctuaire. Mais je trouve un caractère plutôt urartéen que grec à certains objects du dépôt de fondation du plus ancien temple A de la ville, tout comme Jacobsthal ne trouvait « rien d'éphésien » à d'autres objets du même dépôt. Mais les deux passe-brides en ivoire, mis au jour dans ce même temple sont, sans doute, cimmériens.

Le culte de la grande déesse Terre-mère, l'Ephésia, protectrice des hommes, des animaux et des plantes, rayonnait loin vers l'Asie Antérieure et atteignait même la France vers l'Ouest. Quand les Phocéens partaient pour fonder Massalia, un oracle leur conseilla d'aller à Ephèse pour y obtenir et l'emporter avec eux, un *xoanon* de la Grande Déesse. Lorsque Xénophon bâtit dans la propriété de Scillonte un sanctuaire ; il fit copier en bois de cyprès le *xoanon* de la déesse d'Ephèse.

J'ai le privilège de pouvoir publier, trouvée dans une tombe du Luristan et entrée dans une collection privée de **Téhéran,** une statuette en bronze dont une face présente l'Ephésia en *xoanon* qui ne montre que sa figure. Sur la seconde face, l'Ephésia, toujours « xoanonisante », est déjà munie d'un collier qui la rend « multimammia ». Ses pieds sont posés sur deux lions couchés — elle est donc une *pótnia therôn*, tout comme plusieurs de ses images votives du temple A d'Ephèse. La date de ce bronze ne descendra pas plus bas que le VIIe siècle a. C. ; à cette époque, l'image de l'Ephésia aurait donc déjà été conçue.

Etait-ce un Cimmérien du Luristan qui, d'un pèlerinage à Ephèse aurait rapporté en Iran l'image de la déesse vénérée, tout comme les Phocéens l'ont apportée à Massalia ?

Une tablette de l'époque de Sargon II, ou plus tardive, mentionne un chef cimmérien qui devait traverser le pays de Manna pour atteindre l'Urartu (L. Waterman, *op. cit.*, 112). Etait-il en route du Luristan pour le Pont et Ephèse ? La

grande route Est-Ouest qui traversait l'Asie Mineure et atteignait sa côte occidentale était parcourue par les hommes depuis toujours. N'a-t-on pas trouvé à Samos un vase en bronze du Luristan, et dans les tombes de ce même Luristan des épées en fer inoxydable, décorées en ronde bosse de têtes barbues et de lions couchés, sans doute œuvres des Chalybes, importées, comme il semble, de la Cappadoce Pontique en Iran ?

La Lydie

La conquête cimmérienne de l'Asie Mineure aurait été stoppée devant les murailles de Sardes. Certes, nous ne possédons pas de preuves directes pour l'affirmer, mais l'interprétation d'un mythe d'Héraclès et de la reine des Amazones est susceptible de suggérer cette hypothèse.

Héraclès « travaillait » en faveur de la dynastie lydienne des Héraclides, ce qui est compréhensible. Le héros-dieu cherchait à obtenir d'Hippolyte, reine des Amazones, sa ceinture. Après sa promesse de la lui offrir, la reine la refusa. Elle fut vaincue par Héraclès, tuée ou faite prisonnière. Héraclès s'empara de son *labrys* et de son *zoster*, sa ceinture, qu'il offrit à Omphale, reine de Lydie.

Le *zoster* ou la ceinture convoitée par Héraclès, n'était pas un article de toilette féminine. C'était une ceinture « blindée » (comme l'appellent les archéologues russes) que portaient au combat les Scythes, le seul peuple qui en faisait usage. Héraclès avait offert une ceinture pareille à son troisième fils Scythès, grâce à laquelle celui-ci devint maître de la Scythie. Le *zoster* était un symbole du pouvoir, comme la *labrys* deviendra le symbole de la dynastie lydienne. En s'emparant du *zoster* de l'Amazone, et en l'offrant à Omphale, Héraclès aurait maintenu à la dynastie qui portait son nom, le pouvoir sur la Lydie, en empêchant, comme on peut le penser, les Cimmériens de s'en emparer.

Sardes

Les Héraclides ne conservèrent pas plus longtemps leur puissance puisque, peu après, Gygès devient roi de la Lydie et fonde une nouvelle dynastie, celle des Mermnades (687 a. C.). Le nouveau souverain inaugure une époque d'expansion lydienne : plusieurs villes ioniennes sont occupées par lui. Ephèse, qui portait le nom de Samorna—Smyrna, semble avoir à cette époque changé de nom pour celui d'Ephésos, une « Amazone » lydienne, devenue grande prêtresse du sanctuaire d'Ephèse. La ville tomba-t-elle dans les mains des Lydiens, ce que d'autres traditions semblent indiquer ?

Un choc entre Gygès et les Cimmériens devenait inévitable. Le souverain lydien le prévoyait et chercha à conclure une alliance avec Assurbanipal. Grâce à l'aide assyrienne, il remporta une victoire sur les Cimmériens et envoya même à Ninive deux prisonniers importants, dont, peut-être, un des prédécesseurs de Lygdamès, leur futur roi (660 a. C. ?).

Le succès de Gygès lui inspire des changements dans sa politique : il abandonne son alliance « vassalisée » avec l'Assyrie, change de camp et s'allie au Psammétique Ier qui, lui aussi, secoua la suzeraineté assyrienne.

Les Cimmériens avec Lygdamès reviennent à la charge : Ephèse est prise, son temple est brûlé ; Sardes tombe entre les mains des Cimmériens et Gygès paye cette défaite de sa vie (652 a. C.).

La conquête de la Lydie fait passer toute l'Asie Mineure aux Cimmériens ; Lygdamès poursuit ses succès en direction du Sud et est tué en Cilicie (Strabon, I, 3, 2, 1). Son fils Šandakšatra lui succède.

Ardys, fils de Gygès, remplace son père et implore Assurbanipal de rétablir l'alliance trahie par son père. L'Assyrien magnanime, disposant de la force alliée de la puissance scythe, accepte d'aider le Lydien. Madyès, roi des Scythes, fils de Partatua et probablement de la sœur d'Assurbanipal, est envoyé avec ses cavaliers contre les Cimmériens qui sont écrasés et chassés (640 a. C. d'après Tadmor). (Strabon, I, 3, 2 - XI, 2, 5).

Les Scythes contribuent ainsi à la disparition de la puissance de leurs proches parents, les Cimmériens. Les restes de ceux-ci s'accrochent quelque temps à Antandros, puis à Sinope, pour, enfin, être chassés définitivement de l'Asie Mineure par Alyatte, petit-fils de Gygès (Hérodote I, 16).

La tactique des Cimmériens, nation qui vivait avec la chevance à cheval, était loin d'être statique. Le combat et la conquête dominent leur action pendant toute leur histoire éphémère. Les peintures sur les sarcophages de Clazomène illustrent le caractère belliqueux de cette nation. Les seules traces matérielles que nous suivons sur leur passage, et qui sont des jalons de leur avance à travers l'Asie Mineure, ne sont que des éléments du harnachement de leurs coursiers ou quelques pièces de leur équipement de combat, qui ont été mis au jour soit à Gordian ou à Troie, soit à Ephèse ou à Sardes.

Ils n'ont rien apporté aux peuples subjugués par eux, sauf, peut-être que la fameuse cavalerie lydienne a été formée en riposte à la leur. En cela, ils n'étaient pas les premiers en Asie occidentale. La cavalerie assyrienne, formée au IXe siècle a. C., a été également une riposte à d'autres cavaliers iraniens, les Mèdes qui venaient d'occuper le Plateau auquel ils donneront leur nom.

Les Cimmériens chassés d'Asie Mineure se fondirent dans la masse des habitants de la Russie du Sud. Ce n'était pas le cas des Scythes qui, refoulés aussi vers le pays de leur départ, créent un empire et tiennent tête à la plus grande puissance du monde, celle de Darius. Les leçons apprises en Asie ne furent pas vaines.

Paris (France).

P. OLIVA

DIE TYRANNIS UND DIE KULTUR

Die sogenannte ältere Tyrannis gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen der frühgriechischen Geschichte. Durch den dürftigen, unzulänglichen Stand der Quellen, die nur ausnahmsweise direkt aus der archaischen Zeitperiode herrühren, wird jedoch die Erfassung der Ereignisse, die zum Emporkommen einzelner Tyrannen führten, und die Ermittlung ihrer Tätigkeit äußerst erschwert. Mann kann sich also nicht wundern, daß die ältere Tyrannis unter die meist umstrittenen Probleme der griechischen Geschichte des 7. und 6. Jh. zu zählen ist. Dies gilt sowohl für die allgemeine Beurteilung dieses Phänomens als auch für die Wirkung der Tyrannen in den einzelnen Gemeinden Griechenlands.[1]

Als ein markantes Beispiel aus der neueren Forschung können zwei Studien aus dem Jahre 1972 erwähnt werden, in denen die Entstehung der Tyrannis und speziell dann die Gestalt des Kypselos, eines der berühmtesten griechischen Tyrannen der archaischen Epoche, untersucht wird.

Die älteste Erwähnung des Wortes *tyrannis* liegt bekanntlich bei Archilochos (fr 22 Diehl) vor und wird mit dem lydischen Herrscher Gyges verbunden. Laut der Erzählung bei Plutarch (Moralia 301F—302A) wurde Gyges bei seinem Aufstand gegen den König Kandaules von einer karischen Streitmacht unterstützt. Aus Herodot (2, 151—154) erfahren wir, daß sich Psammetich, der Gründer der saïtischen Dynastie in Ägypten, schwerbewaffneter Soldaten aus Karien und Ionien bediente. Eine assyrische Quelle weist darauf hin, daß Gyges dem Psammetich eine militärische Hilfe zuschickte.[2]

Auf diese Angaben gestützt gelangte Robert Drews in seiner Studie The First Tyrants in Greece zu der Ansicht, daß die Herrschaftsform des Gyges und diejenige des Psammetich identisch waren. Beide gelangten mit Hilfe schwerbewaffneter Berufs-

[1] Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen (herausgegeben von K. H. Kinzl), Wege der Forschung 510, Darmstadt 1979. Der Sammelband umfaßt 16 Beiträge von 12 Autoren (aus dem Zeitraum von 1859 bis 1977).

[2] Englische Übersetzung dieser Inschrift auf einem Rollsiegel liegt bei D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia II, Chicago 1927, Nr 785, vor. Ob diese Angabe (vgl. auch R. Labat, Assyrien und seine Nachbarländer (Babylonien, Elam, Iran) von 1000 bis 617 v. Chr., in: Fischer Weltgeschichte 4, Frankfurt 1967, 87, und F. K. Kienitz, Die Saïtische Renaissance, ebenda 259) mit der oben erwähnten Nachricht Herodots zusammenhängt, wie es R. Drews vermutet (The First Tyrants in Greece, Hist. 21, 1972, 139 = Die ersten Tyrannen in Griechenland, in: Die ältere Tyrannis 267), ist jedoch unsicher.

soldaten zur Macht und wurden zu Tyrannen. Ihr Erfolg fand einen großen Widerhall bei den Griechen und einige ehrgeizige Aristokraten waren dann bestrebt, sie nachzuahmen.

In Korinth gelang es dem Kypselos. Die antike Tradition, laut der Kypselos väterlicherseits nicht-dorischer Abstammung war, interpretiert Drews in dem Sinne, daß er überhaupt kein Korinther war, sondern ein Ausländer, der mit Hilfe professioneller Hopliten die Vorherrschaft des Adelsgeschlechtes der Bakchiaden beseitigte und zum Tyrannen in Korinth wurde. Die Überlieferung, laut der Kypselos' Mutter Labda eine Bakchiadin gewesen sei, sollte erst nach seiner Machtübernahme entstanden sein, um die Stellung des Tyrannen nachträglich zu legalisieren.[3]

Zu derselben Zeit, als Drews die Vermutung äußerte, Kypselos sei nicht nur mit den Bakchiaden nicht verwandt, sondern sogar ein Ausländer gewesen, publizierte Stewart Irvin Oost seinen Artikel "Cypselus the Bacchiad", in dem er zu einem völlig unterschiedlichen Resultat gelangte.[4]

Den Bericht des Nikolaos von Damaskus (F57, 5), daß Kypselos vor dem Staatsstreich in Korinth als *polemarchos* tätig war, den Drews in dem Sinne interpretiert, daß dieser von den Bakchiaden als ein Berufshauptmann ("a professional captain") angeheuert wurde, betrachtet Oost als einen Beweis für seine Behauptung, daß Kypselos mütterlicherseits ein regelrechtes Mitglied des bakchiadischen Adelsgeschlechtes war und ihm daher eine privilegierte Stellung in der Gemeinde zufiel. Seiner Meinung nach vermochte Kypselos das bestehende aristokratische Regime mit Hilfe bewaffneter korinthischer Bürger zu beseitigen und wurde dann zum König Korinths. Als wahrer Bakchiade knüpfte er an die altertümliche königliche Würde an, die von den oligarchisch gesinnten Machthabern aus den Reihen der Bakchiaden bereits vor einem Jahrhundert abgeschafft worden war und restaurierte also die korinthische Monarchie.[5]

Die Theorie vom Tyrannen als einem Berufshauptmann, der angeblich in keinem Verhältnis zu der Gemeinde stand, in der er dann zur Macht gelangte, und sich bei der Durchführung des Staatsstreichs einer Truppe professioneller Hopliten bediente — Drews versuchte ähnliche Umstände auch bei der Machtergreifung des Orthagoras in Sikyon, des Theagenes in Megara und bei dem Versuch Kylons um die Alleinherrschaft in Athen festzustellen[6] — finde ich zu gewagt. Die gesellschaftliche Struktur und die politische Lage in Lydien und in Ägypten sind mit denjenigen in den griechischen Gemeinden kaum zu vergleichen. Gyges und Psammetich gründeten zwar neue Dynastien, bewahrten jedoch alte Herrschaftsformen und auch die inneren Verhältnisse änderten sich kaum.

[3] R. Drews, Hist. 21, 1972, 129—144 = Die ältere Tyrannis 256—280.

[4] S. I. Oost, Cypselus the Bacchiad, CP 67, 1972, 10—30.

[5] Oost, a. a. O. 22: „Just as the true Bacchiad monarchy had been violently overthrown by the oligarchs, so they and their „king" were overthrown by violence and the true Heraclid-Bacchiad monarchy restored in right and symbol."

[6] Drews, a. a. O. 135 f (= 262 f). In der deutschen Übersetzung dieser Abhandlung hat man natürlich die von Drews durchgehend benützte Form „polemarchon" (analogisch zu „archon"?) für das von Kypselos und Orthagoras bekleidete Amt durch die richtige Bezeichnung „polemarchos" ersetzt.

Einige Forscher wollten die Entwicklung in Lydien mit derjenigen in Ionien in Zusammenhang bringen. Das fast gleichzeitige Erscheinen der Münzprägung bei den Lydern und bei den Ionern, sowie auch die Thronbesteigung des bei den Griechen populären Gyges sind jedoch wenig überzeugende Argumente für eine solche Annahme. Trotz reger Kontakte sollte man sich davor hüten, den Einfluß Lydiens auf die kleinasiatischen griechischen Gemeinden zu überschätzen. Übrigens setzte sich bekanntlich die Tyrannis in Ionien später durch als in dem Gebiet des korinthischen Isthmos.[7] Die Griechen haben den Ausdruck *tyrannis* anscheinend zu Gyges' Zeit übernommen. Der Ursprung des Wortes ist zwar kleinasiatisch, jedoch eher luwisch als lydisch, und auch die vorausgesetzte lydische Form dieser Benennung wurde — wie es scheint — in der offiziellen Titulatur des Gyges nicht benützt.[8]

Das Vorbild für die ersten bekannten griechischen Tyrannen Kypselos und Orthagoras wurde auch in der Gestalt des Königs Pheidon von Argos gesucht.[9] Dieser Herrscher galt in der antiken Tradition seit Herodot als Tyrann, da er eifrig bestrebt war, seine Macht außerhalb der Argolis auszudehnen und auch die Kontrolle der olympischen Spiele in die Hände nahm, was als Frevel *(hybris)* empfunden wurde. Über die Art und Weise seiner Regierung in Argos sind wir jedoch nicht unterrichtet — bezeugt ist nur seine Einführung neuer Maß- und Gewichtsnormen. Auch die bestehenden mit ihm verbundenen Zeitangaben gehen weit auseinander und daher ist in der bisherigen Forschung die Datierung dieses Herrschers umstritten.[10]

Wenn auch Kypselos — und vielleicht auch manch anderer Tyrann — offiziell als *basileus* bezeichnet wurde,[11] war jedoch seine Stellung von derjenigen der halbmythischen, auf Grund des Stammesprinzips herrschenden Könige völlig verschieden. Die Tyrannis kann weder als eine Art militärische Diktatur noch als eine Herstellung der altertümlichen *basileia* gedeutet werden.

[7] D. Hegyi, Notes on the Origin of Greek Tyrannis, AAntA Hung 13, 1965, 303—318.

[8] J. Labarbe, L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce ancienne, AC 40, 1971, 471—504. Zu dem luwischen Ursprung des Wortes „tyrannis" s. Hegyi, a. a. O. 316—318.

[9] G. Zörner, Kypselos und Pheidon von Argos. Untersuchungen zur frühen griechischen Tyrannis, Diss. Marburg 1971, 133: „Nicht die Handlungen des lydischen Königs Gyges, sondern die Maßnahmen Pheidons stehen am Beginn der griechischen Tyrannis. Pheidon war zugleich der erste griechische Tyrann und damit beispielgebend für Kypselos, Orthagoras und Theagenes."

[10] Zum Problem des Pheidon von Argos vgl. Th. Kelly, A History of Argos to 500 B. C., Minneapolis 1976, 96—111 (Pheidon: The Evidence for Dating). Seiner Meinung nach (a. a. O. 111) „his reign must be placed in the late seventh and/or early sixth century." s. dazu meine Rezension dieses Buches in Gnomon 51, 1979, 497.

[11] Kypselos: Her. 5, 92ε und Nic. Dam. FgrHist 90 F 57, 6. Laut É. Will (Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques, Paris 1955, 300) „il est donc probable que les Cypsélides portèrent, comme dit Nicolas, le titre de *basileus*". Eine kritische Haltung zu den Ausführungen É. Wills nimmt G. Zörner (a. a. O. 156) ein. Dagegen für S. I. Oost (CP 67, 1972, 19) „there can be no doubt that Cypselus' formal title was king". In einer anderen Studie (Two Notes on the Orthagorids of Sicyon, CP 69, 1974, 108—120) äußert Oost die Meinung, daß ähnlich wie die Kypseliden in Korinth (vgl. oben Anm. 5) auch die Orthagoriden in Sikyon die altertümliche Monarchie restaurierten. Dabei beruft er sich auf die Angabe Herodots (5, 67, 2) über die Antwort des delphischen Orakels, die der berühmteste sikyonische Tyrann Kleisthenes erhalten habe. Aus dieser Stelle, wo der mythische Herrscher Adrastos, als sikyonischer König bezeichnet, Kleisthenes hingegen mit einem Schimpfwort (λευστῆρ — Steiniger) abgewiesen wird, geht nicht hervor, Kleisthenes hätte den königlichen Titel besessen.

In der älteren Forschung wurde die Enstehung der Tyrannis auch mit dem Aufkommen der Hoplitentaktik in Zusammenhang gebracht, wobei allerdings nicht die griechischen Berufssoldaten, die übrigens zu dieser Zeit nur in Ägypten mit Sicherheit belegt sind, sondern die schwerbewaffneten Bürger der griechischen Gemeinden, in den die Tyrannen zur Macht gelangten, als eine maßgebende Kraft betrachtet wurden.[12] Eine eingehende Überprüfung der Evidenz, vor allem der Darstellung von Kriegern in Hoplitenrüstung auf korinthischen und attischen Vasenmalereien, führte jedoch zur Erkenntnis, daß die neue Art der Bewaffnung und der damit verbundenen militärischen Taktik sich nur allmählich entwickelte.[13] Es handelte sich also kaum um ein revolutionäres Auftreten der Hopliten als einer neuen sozialen Bevölkerungsschicht, sondern eher um eine fortschreitende Emanzipation wohlhabender nicht-aristokratischer Bürger.

Die breiten Bevölkerungsschichten nahmen an dieser Entwicklung keinen Anteil. Soweit wir aus den dürftigen Quellenangaben folgern können, kam es in den **ökonomisch höchst entwickelten Gemeinden während des 7. Jh. eher zur Vertiefung** der bestehenden sozialen Unterschiede zwischen den grundbesitzenden Aristokraten und den Kleinbauern. Die demographische Explosion führte in den geographischen Bedingungen Griechenlands und bei dem niedrigen Stand der damaligen Agrarwirtschaft zu einer relativen Überbevölkerung. Dieser Umstand spielte eine wichtige Rolle sei der Gründung zahlreicher Kolonien und manche Forscher führten die sogenannte Agrarkrise als den wahren Grund für die Entstehung der Tyrannis an.[14]

Es wäre jedoch unangebracht, die Tyrannen der archaischen Zeitperiode der griechischen Geschichte als soziale Reformatoren zu betrachten. Sie nützten eher die gespannte soziale Lage aus, um ihre persönlichen Ziele zu erreichen. Die Unzufriedenheit mit der Vorherrschaft der Aristokraten diente ihnen als ein Sprungbrett zur Erreichung der Alleinherrschaft. Die Tyrannen stammten in der Regel auch aus vornehmen Familien, gehörten jedoch nicht zu denjenigen, die die Macht in der Gemeinde ausübten.

Wie schon erwähnt, war der Vater des Kypselos nicht-dorischer Abstammung und auch Orthagoras ist kaum zu dem in Sikyon herrschenden dorischen Adel zu zählen. Damit sollen jedoch nicht die Stammesunterschiede, oder sogar Stammesgegensätze

[12] Vgl. bereits M. P. Nilsson (Klio 22, 1928, 240—249 und The Age of Early Greek Tyrants, Belfast 1936) und ähnlich auch J. Hasebroek (Staat und Handel im alten Griechenland, Tübingen 1931); dazu P. Oliva, Raná řecká tyrannis (Early Greek Tyranny), Prag 1954, 59. Neuere Literatur zitiert M. Detienne, La phalange: Problèmes et controverses, in: Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, Paris—La Haye 1968, 119, Anm. 1.

[13] Zörner, a. a. O. 104 ff polemisch gegen die Ausführungen A. Andrewes', The Greek Tyrants, London 1956.

[14] Für Korinth É. Will, Korinthiaka 477 f und dazu Cl. Mossé, La tyrannie dans la Grèce antique, Paris 1969, 29. Zur Bedeutung der Agrarkrise für die Entstehung der älteren Tyrannis s. auch H. W. Pleket, der jedoch gleichzeitig mit Recht auf die Rolle des städtischen Demos hinweist (The Archaic Tyranny, Talanta 1, 1969, 38, Anm. 67; 52, Anm. 124; 54: „In fact the tyrant is the exponent of wide-spread feeling of dissatisfaction with the rule of the Eupatrids.").

zwischen der dorischen und der vordorischen Bevölkerung hervorgehoben werden.[15] Eine maßgebende Rolle ist eher den bestehenden Machtverhältnissen, sowie auch der Rivalität der vornehmen Familien zuzuschreiben.

Der letztgenannte Umstand kam vor allem bei der Entstehung der Tyrannis in Athen zum Vorschein. In den sechziger Jahren des 6. Jhs. wetteiferten um die Macht in der Gemeinde drei "Parteien" *(staseis)*, die als Pediaker, Paraler und Hyperakrier (Diakrier) bezeichnet werden.[16]

Mit Rücksicht auf die Erläuterung des Aristoteles, der (Ath. pol. 13,4) in den drei "Parteien" drei politische Richtungen (Oligarchen, Vertreter der mittleren Verfassung, Demokraten) sehen wollte, stellte man gewöhnlich die Pediaker als aristokratische Grundbesitzer, die Paraler als Kaufleute und Handwerker und die Hyperakrier am häufigsten als Kleinbauern und Hirten dar. Seinerzeit schloß ich mich dieser Interpretation auch an.[17]

In der neueren Forschung wies man jedoch nachdrücklich darauf hin, daß in den drei "Parteien" eher regionale Gruppierungen zu suchen sind und daß in dem unter ihnen aufbrechenden Streit vor allem rivalisierende Tendenzen der führenden adeligen Familien aus den betreffenden Teilen Attikas zur Geltung kamen. Die erwähnte aristotelische Deutung wurde mit Recht als eine anachronistische Vorstellung von der Lage im archaischen Athen zurückgewiesen und es wurde dabei hervorgehoben, daß Herodot nur die örtliche Herkunft der drei Gruppen angibt, ohne an jegliche politische oder soziale Momente heranzugehen.[18]

[15] Gegen die Überschätzung der Stammesunterschiede erhob bereits S. MAZZARINO (Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica. Firenze 1947, 224 ff) Einwände und ausführlich dazu É. WILL, Doriens et Ioniens (Kap. III: Tyrannie et conscience ethnique dans la Grèce archaïque = Tyrannis und Stammesbewußtsein, in: Die ältere Tyrannis 130—160), Strasbourg 1956.

[16] Der älteste Bericht über die drei Parteien im archaischen Attika liegt bei Herodot (1, 59) vor.

[17] OLIVA, Raná řecká tyrannis 318. Dabei wies ich jedoch (319 f) die Ansicht P. N. URES (The Origin of Tyranny, Birmingham 1922, 33—51) ab, man solle die Diakrier mit den Arbeitern aus den Silberbergwerken in Laureion identifizieren. Auch andere Ausführungen dieses Forschers wies ich ausdrücklich zurück, so daß mir E. KLUWE (Die drei „Parteien" in Attika, Klio 54, 1972, Anm. 18) „eine positive Bewertung" der Konzeption P. N. URES mit Unrecht zuschreibt. An der von ihm angeführten Stelle (Die Bedeutung der frühgriechischen Tyrannis, Klio 38, 1960, 81 f = Die ältere Tyrannis 237) charakterisierte ich zwar das Bestreben Ures „die sozial-ökonomischen Verhältnisse Greichenlands zu schildern" und „sich dabei auf Angaben der Archäologie" zu stützen als „wertvoll", gleichzeitig kritisierte ich jedoch seine modernisierenden Tendenzen, indem „er...glaubt, viele Analogien zwischen den sich entwickelnden griechischen Poleis und den modernen kapitalistischen Staaten finden zu können" und die griechischen Tyrannen mit den Vertretern der Tudordynastie vergleicht und sie als „merchant princes" bezeichnet.

[18] A. ANDREWES, The Greek Tyrants (1956; zitiert nach der unveränderten Ausgabe des Buches in Harper Torchbooks, New York 1963) 104: „The most natural explanation of the local names is that the nucleus of each party was the local following of its leader. Plain and coast were groups centred in the neighbourhood of Athens, already in existence before Peisistratus activity began." In seinen weiteren Ausführungen hob ANDREWES den antiaristokratischen Charakter der Herrschaft des Peisistratos hervor und würdigte die auf Überwindung des Partikularismus und auf Stärkung der Autorität der athenischen Polis hinzielende Tätigkeit des Tyrannen.

Zu weit ging m. E. R. SEALEY, der in den örtlichen Gruppen den einzigen Faktor der politischen Entwicklung Athens im 6. Jh. sehen wollte und den sozialen Aspekt dieses historischen Prozesses zurückwies

Es kamen jedoch m. E. neben der Rivalität einzelner Adelsgeschlechter auch andere Beweggründe zur Geltung. Aus den Versen Solons, einer der wertvollsten Quellen jener Zeit, geht eindeutig hervor, daß es im damaligen Attika sowohl konservative als auch radikale politische Kräfte gab, die die soziale Differenzierung der Gesellschaft widerspiegelten.[19] Auch in dem Streit um die Besetzung des Archontenamtes, der laut Aristoteles (Ath. pol. 13,1—2) um die Wende der achtziger zu siebziger Jahren kulminierte, kamen die politisch und sozial motivierten Auseinandersetzungen zum Vorschein.[20]

(Regionalism in archaic Athens, Hist. 9, 1960, 155—180 = R. Sealey, Essays in Greek Politics, New York 1967, 9 ff; 22: „The positive thesis of this paper is that regionalism is the due to the political history of archaic Athens, its negative thesis is that class-struggles do not provide the due.").

R. J. Hopper („Plain", „Shore" and „Hill" in Early Athens, ABSA 56, 1961, 189 ff) wies auf die Rolle der einzelnen Aristokraten in den Machtkämpfen hin und sah in der Einteilung Attikas in drei Regionen eine spätere Konstruktion. D. M. Lewis (Cleisthenes and Attica, Hist. 12, 1963, 22 ff) versuchte hingegen die Interessen einzelner führenden Politiker mit den drei Teilen Attikas zu verbinden. Auch K. K. Seljin (Борьба политических группировок в Аттике в VI веке до н. э., Москва 1964) akzentuierte die Bedeutung der regionalen Gruppierungen im archaischen Attika. Zum Unterschied von R. Sealey widmete er große Aufmerksamkeit auch den ökonomischen Umwandlungen und sozialen Spannungen im damaligen Athen. Kritisch beurteilte die Konzeption R. Sealeys auch Cl. Mossé (Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VIe siècle, AC 33, 1964, 401—413). J. R. Ellis und G. R. Stanton betrachteten das regionale Prinzip für den entscheidenden Faktor, machten jedoch auch auf die „divergent economic interests" aufmerksam (Factional Conflict and Solon's Reforms, Phoenix 22, 1968, 97; vgl. auch Anm. 15: „For example, Peisistratos gained support from many opposed to the rich...").

Die Vermutung D. M. Kienasts (Die innenpolitische Entwicklung Athens im 6. Jahrhundert und die Reformen von 508, HZ 200, 1965, 268 f), daß es einen Zusammenhang zwischen den vier in Attika belegten ionischen Stammesphylen und den regionalen „Parteien" gegeben habe, lehnte E. Kluwe in seinem bereits erwähnten Forschungsbericht (Klio 54, 1972, 107) mit Recht ab.

In seinen Ausführungen kritisierte er u. a. meine Beurteilung der Regierung des Peisistratos und erklärte, ich habe in meiner Studie Zur Problematik der frühen griechischen Tyrannis (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 7, 1959, 873 = Die ältere Tyrannis 232) „die Frage nach der ‚sozialen Basis der Tyrannis' schematisch und in idealisierender Weise zu beantworten" versucht. Wenn ich an dieser Stelle erklärte, Peisistratos habe „nicht nur seinen eigenen Anhängern geholfen, sondern durch alle mögliche Unterstützung der ökonomischen, kulturellen und außenpolitischen Entwicklung Athens auch die Interessen der Handwerker, Kaufleute, und auch der mittleren Bauern gefördert", so wollte ich zum Ausdruck bringen, daß die Bestrebungen des Peisistratos um die Stabilität der athenischen Polis verschiedenen Gruppen der Bürger nützlich waren. Ähnlich charakterisierte allerdings die Wirkung der Tyrannis in Athen auch V. Ehrenberg in einer seiner letzten Arbeiten (From Solon to Socrates, London 1973[2], 84): „Peisistratus .... tried by all possible means to raise the living standards of the people, and his active foreign policy went hand in hand with the growth of Athenian trade and the beginnings of an Athenian navy. It was during his reign that Attic black-figured vases, whether as containers for oil or wine, or as highly accomplished works of arts and craftmanship, went out all over the Greek world, and displaced the Corinthian ware."

[19] S. dazu meine Rezension der Monographie F. Ghinattis (I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane, Roma 1970), Eirene 11, 1973, 161 und mein Buch. The Birth of Greek Civilization. London 1981, 140.

[20] R. Sealey sah auch in den an dieser Stelle genannten Eupatriden, Agroiken und Demiurgen die drei regionalen Gruppierungen Attikas (Hist. 9, 1960, 178—180 = Essays 30—34 und Hist. 10, 1961, 512—514 = Essays 39—41). Seine Interpretation des aristotelischen Berichtes wurde bereits von C. Roebuck (Three classes(?) in Early Attica, Hesp. 43, 1974, 486) zurückgewiesen. Strittig ist vor allem der Ausdruck *demiurgoi*. K. Murakawa (Demiurgos, Hist. 6, 1957, 385—415) charakterisierte die Demiurgen im

Wie aus der Schilderung Herodots (1,59) hervorgeht, ist die Gruppe der Hyperakrier später als die beiden anderen entstanden, denn erst während des Streites der Paraler und der Pediaker gründete Peisistratos die dritte Partei, in dem ihm die Tyrannis "im Sinn lag". Auch aus der weiteren Darstellung Herodotos ergibt es sich, daß Peisistratos bestrebt war, die gespannte politische Lage im damaligen Athen zu seinen persönlichen Zielen auszunützen. Dabei stützte er sich nicht nur auf die Bewohner des Gebirgslandes im Osten Attikas (Hyperakrier), sondern verstand es, auch andere mit der Vorherrschaft der Eupatriden unzufriedene Athener für sich zu gewinnen.[21]

Es wäre verfehlt, die Ursachen, die zur Entstehung der Tyrannis führten, sowie den Charakter dieser Herrschaftsform auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu wollen. Zweifelsohne machten sich in einzelnen konkreten Fällen spezifische lokale Bedingungen geltend. Die allgemeinen ausschlaggebenden Gründe sind jedoch in der strukturellen Umwandlung der griechischen Gesellschaft der archaischen Zeitperiode zu suchen. Es kann kaum als zufällig betrachtet werden, daß die Tyrannis nur in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Gebieten Griechenlands entstand, wo sich die Polis als eine besondere Form des Staates entfaltete. Wenn auch in diesen Gemeinden den Aristokraten eine privilegierte Stellung zufiel, was sowohl in ihrem Grundeigentum als auch in der Ausübung der Polis-Ämter zutage trat, fingen auch die nicht-aristokratischen Bürger an, sich allmählich zu Wort zu melden. Die steigende soziale Spannung sowie auch die bestehenden Zwistigkeiten zwischen den adeligen Familien wurden dann zum Nährboden für die Entstehung der Tyrannis.

Die Tyrannen trafen begreiflicherweise solche Maßnahmen, die ihnen ihre Alleinherrschaft sichern sollten. Sie traten vor allem gegen ihre adeligen Gegner auf, unterstützten dabei jedoch wenigstens indirekt die Interessen der nicht-aristokratischen Bürger. Diese Tendenz äußerte sich auch in ihrer Kulturpolitik.

In der antiken Überlieferung wurde den Tyrannen eine rege Bautätigkeit zugeschrieben, die allerdings mancherorts auch durch archäologische Ausgrabungen bestätigt wird. Für die steigende Zahl der städtischen Bevölkerung war es von besonderer Bedeutung, die Wasserversorgung zu sichern. So ließ — laut Pausanias (1, 40, 1; 41, 2) — Theagenes in Megara eine Wasserleitung bauen, die in einen großen und prächtig ausgeschmückten Marktbrunnen mündete. Weniger zuverlässig ist die

archaischen Athen als Bürger verschiedenen Berufs. C. Roebuck (a. a. O. 492) vertrat die Meinung „demiourgoi may have designated local officials, village heads, in the pre-Kleisthenian state". V. Ehrenberg (From Solon to Socrates², 76) hielt sie für „merchants (rather than artisans)". Der Streit um die Besetzung des höchsten Amtes wird gewöhnlich als ein Kompromiß zwischen den Eupatriden und den nichtaristokratischen Bürgern betrachtet.

21 Dies wurde in der bisherigen Forschung des öfteren betont. Vgl. z. B. Cl. Mossé, La tyrannie grecque 61: „Ainsi en face des deux factions aristocratiques dont les assises sociales, sinon géographiques, étaient identiques, le parti de Pisistrate s'identifiait avec le démos." Vgl. auch G. Williams, Aristocratic Politics in Athen c. 630 to 470 B.C., Diss. The Pennsylvania State University 1973, Ann Arbor (Michigan) 1973, 66: „The picture that emerges of Pisistratus, then, is not of a figure guided by democratic or agrarian principles, but of a factional politician influenced by family ambition . . . In addition he was prepared to take advantage of social and economic discontent in order to advance his own family image at the expense of his rivals. Such support for the underprivileged stamps him as a popular politician . . ."

Zuweisung einer ähnlichen Maßnahme — Herstellung eines Brunnenhauses für die Quelle Peirene — dem korinthischen Tyrannen Periandros.[22] Obwohl die Anfänge der Urbanisierung Korinths bereits unter der Herrschaft der Bakchiaden zu suchen sind, wurde während der Tyrannis vor allem in dem Töpferviertel gebaut, wo man ein großes Gebäude mit Läden, die wahrscheinlich dem Verkauf von Keramik dienten, entdeckte. Auch die Herstellung der für den korinthischen Handel so wichtigen Schiffsschleife (*diolkos*), deren Reste archäologisch bezeugt sind, fiel in diese Zeit.[23]

Als der berühmteste Bauherr unter den älteren Tyrannen galt Polykrates von Samos. Neben der Ausgestaltung des Hafens und einer neuen Stadtbefestigung ließ er auch eine Wasserleitung errichten. Aus Herodot (3,60) erfahren wir, daß der Architekt Eupalinos von Megara bei der Durchführung dieses Meisterwerkes einen langen Tunnel durch einen Berg konstruierte. Als ein Beweis für die wachsende Rolle und Anziehungskraft der Stadt während der Tyrannis kann auch der Bau der sogenannten *laura*, einer Art von Kaufhalle erwähnt werden. Auch die athenische Tyrannis hinterließ einige architektonische Denkmäler dieser Art. Berühmt war die peisistratidische Wasserleitung mit einem umfangreichen Springbrunnen, dessen Name bei Thukydides (2,15) und Pausanias (1,14) als *enneakrunos* (d. h. neun Quellen) angegeben wird.[24]

Neben den Profanbauten schrieb man in der Forschung den Tyrannen des öfteren auch die Errichtung verschiedener Tempel, Heiligtümer und Altäre zu. Nicht immer können jedoch solche Vermutungen als stichhaltig betrachtet werden. So führte zum Beispiel eine eingehende Überprüfung der archäologischen Funde in Korinth zur Schlußfolgerung, daß die älteste Phase des archaischen Tempels auf dem Tempelhügel bereits aus der Wende des 8. zum 7. Jh. stammt und daher in keinem Zusammenhang mit dem Tyrannen Kypselos stehen kann.[25] Auf Samos bauten die bekannten Architekten und Bildhauer Rhoikos und Theodoros den ältesten Heratempel um das Jahr 560, vielleicht aus Anlaß des Tyrannen Syloson, Kalliteles' Sohnes, der zu jener Zeit — also ungefähr eine Generation vor Polykrates — die Alleinherrschaft auf der Insel ausübte.[26]

In Athen fällt eine eifrige Bautätigkeit auf der Akropolis in die siebziger und sechziger Jahre des 6. Jh., also noch vor die Gründung der Tyrannis. Zu dieser Zeit entstand dort whrscheinlich der alte Athena-Tempel und auch der älteste dem Zeus

[22] G. Zörner, Kypselos und Pheidon 194.

[23] Eine gute Übersicht der Bautätigkeit im archaischen Korinth im Lichte der neueren Ausgrabungen brachte C. Roebuck, Some Aspects of Urbanization in Corinth, Hesp. 41, 1972, 96—127. Zur archaischen korinthischen bildenden Kunst vgl. K. Wallenstein, Korinthische Plastik des 7. und 6. Jahrhunderts vor Christus, Bonn 1971 (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Band 113).

[24] S. dazu J. S. Boersma, Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B. C., Groningen 1970, 23.

[25] Roebuck, a. a. O. 99. Anm. 6 (mit Hinweis auf die neueren Funde H. S. Robinsons).

[26] Zu den archäologischen Ausgrabungen im Heraion von Samos und zur Chronologie bzw. Geneaologie der samischen Tyrannis s. G. Schmidt, Heraion von Samos: Eine Brychon-Weihung und ihre Fundlage, AM 87, 1972 (erschienen 1974), 165—185; vgl. dazu auch G. Dunst, Archaische Inschriften aus Samos, ebenda 137 f.

Olympios geweihte Tempel in dem südöstlichen Teile der Stadt.[27] Einige Forscher setzten die ersten Bauten in dem Dionysos-Bezirk am Südabhang der Akropolis ebenfalls in das zweite Viertel des 6. Jh., andere jedoch erst in die dreißiger Jahre. Noch später begannen die Arbeiten an dem großen Olympieion.[28] Auch weitere Heiligtümer und Altäre in Athen, sowie das eleusinische Telesterion wurden erst während der letzten Jahre der Tyrannis des Peisistratos oder eher unter der Regierung seiner Söhne Hippias und Hipparchos erbaut.[29]

Noch komplizierter ist die Beziehung zwischen der Tyrannis und der Produktion athenischer Bildhauer. Einige Meisterwerke der archaischen attischen Plastik wurden des öfteren in einen direkten Zusammenhang mit den Tyrannen gestellt. So glaubte man, daß die sogenannte Reitergruppe Rampin aus der Mitte des 6. Jh. die Tyrannensöhne Hippias und Hipparchos darstelle und den Kopf Sabouroff interpretierten einige Forscher als ein Porträt des Peisistratos.[30] Ähnlich wurden einige attische Bildhauerwerke mit den Alkmeoniden und mit anderen adeligen Familien in Verbindung gebracht.

Es liegt nahe, daß die Tyrannen, sowie weitere Aristokraten als Auftraggeber der bildenden Künstler auftraten. Die erwähnten Deutungen dürfen jedoch kaum mehr als bloße Hypothesen betrachtet werden. Unlängst warnte Ernst Kluwe nachdrücklich vor der spekulativen Unterscheidung zwischen einer "peisistratidischen" und einer "alkmeonidischen" Richtung in der attischen Plastik des 6. Jh.[31] Im allgemeinen setzte sich in der bildenden Kunst jener Zeit deutlich eine individualistische Tendenz durch, die einerseits in der Gestaltung des Porträts, andererseits im wachsenden Bewußtsein der Künstler ihren Ausdruck fand.[32]

[27] E. Kluwe, Die Tyrannis der Peisistratiden und ihr Niederschlag in der Kunst. Studien zur Kulturpolitik der Peisistratiden, Diss. Jena 1966 (Maschinenschrift) 41 f (Olympieion); derselbe, Klio 54, 1972, 112 (Akropolis).

[28] J. Kleine, Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst von Peisistratos bis Themistokles. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (I) VIII, Tübingen 1973, 29.

[29] Vgl. J. Boardman, Herakles, Peisistratos and Eleusis, JHS 95, 1975, 6: „... the construction of the new Telesterion for Eleusis which is almost certainly datable to Peisistratos' last years in Athens, or was possibly completed by his sons."

[30] Kleine a. a. O. 40: „Die Deutung der «Reitergruppe Rampin» auf eine Darstellung der Tyrannensöhne Hippias und Hipparchos kann nicht zwingend bewiesen werden, bleibt aber möglich oder wahrscheinlich..." Zur Vermutung, der Kopf Sabouroff sei ein Porträt des Peisistratos, bemerkt Kleine (41): „Wenn auch diese letzte Deutung in der neueren Literatur des öfteren wiederholt wird, so gilt sie doch letztlich nicht als gesichert. Ein schlüssiger Beweis dafür ist ohnehin nicht möglich..."

[31] Kluwe, Die Tyrannis der Peisistratiden 53 ff, 75: „Im Gegensatz zur Architektur können wir in der Plastik keine direkten Beziehungen zu den Tyrannen feststellen... Die Zuweisungen von freiplastischen Werken an das Tyrannenhaus bleiben spekulativ und überzeugen nicht." Vgl. auch seine Studie Attische Adelsgeschlechter und ihre Rolle als Auftraggeber in der bildenden Kunst der spätarchaischen und frühklassischen Zeit, in: R. Müller (ed.), Der Mensch als Maß der Dinge, Berlin 1976, 40—43.

[32] Dazu s. z. B. V. Zinserling, Die Anfänge griechischer Porträtkunst als gesellschaftliches Problem, AAntAHung 15, 1967, 294: „Das Individualbewußtsein, das sich so leicht auf den übrigen Gebieten der archaischen Kultur nachweisen läßt und das sich zuerst in Ionien als dem gesellschaftlich am weitesten fortgeschrittenen Gebiet der griechischen Welt ausprägte, läßt sich also auch in der bildenden Kunst in den vorgestellten Selbstdarstellungen archaischer bildender Künstler wenigstens in Ansätzen spüren."

Eine ähnliche Erscheinung kann in dem Töpfergewerbe und der mit ihm eng verbundenen Vasenmalerei festgestellt werden. Auf den attischen Vasen kommen nicht selten Namen der Töpfer und Maler zum Vorschein. Es ist auch gut bekannt, daß sowohl in Korinth als auch in Athen die Blütezeit dieses Kunstzweiges mit der Herrschaft der Tyrannen zusammenfiel. Einen schlagenden Beweis für die zunehmende Bedeutung der Handwerker und Künstler unter der Regierung der Peisistratiden geben Dedikationen der Töpfer auf der athenischen Akropolis, deren Zahl im letzten Drittel des 6. Jh. rasch anstieg.[33]

An eine direkte Verbindung zwischen den Tyrannen und den Künstlern ist dabei nicht zu denken. Einige Versuche der älteren Forschung in einigen Szenen auf den Vasen Peisistratos oder andere prominente Mitglieder der herrschenden Familie direkt feststellen zu wollen, erwiesen sich als unbegründet.[34]

Eine andere Frage ist jedoch, inwieweit die mythologische Ikonographie der attischen Vasenmalerei von der realen politischen Situation in Athen beeindruckt wurde. John Boardman befaßte sich unlängst in drei anregenden Studien mit den Darstellungen der Herakles-Mythen. Die Gestalt des Herakles war in Athen sehr populär, was offenbar daraus zu erklären ist, daß Athena als Schirmherrin des Heros galt. In der Darstellungsweise einiger Künstler, vor allem des sogenannten Priamos-Malers, können Anspielungen an etliche mit der Tyrannis des Peisistratos verbundenen Ereignisse festgestellt werden. So erinnern zum Beispiel die Szenen, in denen Athena und Herakles einen Streitwagen besteigen beziehungsweise zu einer Fahrt vorbereiten, an die bekannte Erzählung Herodots (1,60), in der es heißt, daß Peisistratos seine erste Rückkehr nach Athen mit Hilfe eines hochgewachsenen Mädchens, namens Phye, das neben ihm als Athena verkleidet auf dem Wagen stand, erlangte.[35]

Eine ähnliche Tendenz setzte sich auch in den Abbildungen des Demeter-Mythos durch. In der Bearbeitung dieses Sujets auf den attischen Vasen traten neue Elemente hervor. Herakles wurde in Beziehung zu der Göttin und zur Kore in ein günstiges Licht gestellt, was offenbar mit der positiven Einstellung der Peisistratiden zu den eleusinischen Mysterien zusammenhing. Übrigens nahmen ebenfalls in der künstlerischen Ausstattung der während der athenischen Tyrannis entstandenen Sakralbauten die mit Herakles verbundenen Darstellungen eine hervorragende Stellung ein.[36]

Weniger überzeugend blieben m. E. dagegen die Versuche, Theseus als eine mythologische Personifikation des Peisistratos deuten zu wollen. Gegen eine solche Annahme spricht schon die Tatsache, daß die Zahl der Theseus-Darstellungen auf den

[33] A. E. Raubitschek, Dedications from the Athenian Akropolis, A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B.C., Cambridge (Massachusetts) 458, „die Einrichtung der Großen Panathenäen ermöglichte, d. h. daß er vielleicht zu diesem Zeitpunkt bereits Tyrann war, oder aber möglicherweise ein offizielles Amt bekleidete." Williams, Aristocratic Politics 35, 54 ff.

[34] E. Kluwe, Die Tyrannis der Peisistratiden 77; derselbe, in: Die griechische Vase 471.

[35] J. Boardman, Herakles, Peisistratos and Sons, RA 1972, 57—72.

[36] J. Boardman, Herakles, Peisistratos and Eleusis, JHS 95, 1975, 1—12.

attischen Vasen, die in die Zeit der athenischen Tyrannis zu datieren sind, verhältnismäßig klein ist.[37]

Auch andere Tyrannen versuchten in der Sphäre der Mythologie eine Stütze für die Festigung ihrer Macht zu finden.[38] Die Herkunft der neuen Machthaber wurde mit legendären Zügen ausgeschmückt. Zu politischen Zielen dienten ebenfalls einige von den Tyrannen bevorzugte Kulte. Sehr deutlich sieht man diese Tendenz in der Verbreitung des Dionysos-Kultes.

Bei Herodot (1,23f) lesen wir, daß der berühmte Dichter Arion von Methymna auf Lesbos eine längere Zeit bei Periandros in Korinth weilte, wo er Dithyramben zu Ehren des Dionysos verfaßte und aufführte. An einer anderen Stelle (5,62) erzählt Herodot, daß der sikyonische Tyrann Kleisthenes in seiner entscheidenden Auseinandersetzung mit Argos — und gleichzeitig im Kampf gegen seine aristokratischen Gegner in Sikyon — die alten tragischen Chöre dem mythischen mit Argos verbundenen sikyonischen König Adrastos entnahm, um sie auf Dionysos zu übertragen. Die Verbreitung des dionysiscen Kultes in Korinth und in Sikyon wird auch durch einige archäologische Funde kleiner Kunstgegenstände (Silene, Mänaden) bezeugt.[39]

In Athen genoß Dionysos unter der Herrschaft der Tyrannen ebenfalls eine hohe Verehrung.[40] Es ist wohlbekannt, daß in der attischen Vasenmalerei der zweiten Hälfte des 6. Jh. Szenen mit dionysischen Motiven beliebt waren.[41] Zu derselben Zeit kam es zur Umgestaltung des städtischen Dionysosfestes, wobei die Wettkämpfe mit den tragischen Chören verbunden wurden. Laut der antiken Tradition veranstaltete Thespis bei diesem Fest Mitte der dreißiger Jahre die erste dramatische Aufführung in Athen.[42]

Als Vegetationsgott wurde Dionysos vor allem von der bäuerlichen Bevölkerung verehrt. Durch Förderung seines Kultes bestrebten die Tyrannen, Sympathien des Volkes zu gewinnen beziehungsweise zu bekräftigen. An den Festen, bei denen die

[37] Vgl. dazu BOARDMAN, RA 1972, 58 und WILLIAMS, Aristocratic Politics 95 ff.

[38] ZOE PETRE, Le comportement tyrannique, in: Actes de la XIIe Conférence Eirene, Cluj 1972, Bucureşti—Amsterdam 1975, 569: „Le tyran mime, en quelque sorte le mythe royal." Über die Verbindung der mythischen Gestalt des Herakles mit dem sikyonischen Tyrannen Kleisthenes s. J. BOARDMAN, Herakles, Delphi and Kleisthenes of Sikyon, RA 1978, 227—234.

[39] E. LANGLOTZ, Frühgriechische Bildhauerschulen, Nürnberg 1927, 180, Anm. 33; vgl. OLIVA, Raná řecká tyrannis 119, 228.

[40] Zur Verbindung zwischen Peisistratos und dem Dionysos-Kult vgl. J. W. COLE, Peisistratos on the Strymon, G&R 22, 1975, 44.

[41] H. W. PLEKET, The archaic Tyrannis, Talanta 1, 1969, 55 und Anm. 143; J. BOARDMAN, Athenian Black Figure Vases, London 1974, 218.

[42] Marm. Par. 43; Suda s. v. Thespis: 61. Olympiade (536/5—533/2); T. J. CADOUX (The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides, JHS 68, 1948, 109, 122) datierte das Auftreten des Thespis in das Jahr 535/4. Vgl. auch KLEINE, Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst 28; WILLIAMS, Aristocratic Politics 67—69. Neuerdings vertrat K. H. KINZL (Betrachtungen zur älteren Tyrannis, in: Die ältere Tyrannis 312) die Ansicht, Thespis sei von den Alkmeoniden unterstützt worden („Hierzu bedurfte Thespis der Unterstützung eines Mäzens, dem an dionysischen Belangen besonders gelegen war. Ich möchte dieses Mäzenatentum der Familie des Megakles zuschreiben.").

tragischen Chöre zu Ehren des Dionysos aufgeführt wurden, konnten alle Bürger teilnehmen. Der dionysische Kult richtete sich also gegen die aristokratische Exklusivität und förderte gleichzeitig die Autorität der Tyrannen.[43]

In Athen fiel bekanntlich auch dem Kult Athenas eine bedeutende Rolle zu. Bereits vor der Mitte des 6. Jh. wurde das Athenafest reorganisiert und dessen Inhalt bereichert. Den ausschließlich aristokratischen Agonen traten auch die gymnischen Wettspiele bei. Die antike Tradition verband die Reorganisation der Panathenäen mit Peisistratos, datierte sie jedoch in das Jahr 566/5, also noch vor den Versuch dieses Mannes um die Macht ergreifung in Athen. In der neueren Forschung versuchte man diesen Widerspruch auf verschiedene Weise zu lösen.[44]

Jedenfalls steht es fest, daß um das Jahr 560 die ersten sogenannten panathenäischen Amphoren entstanden und daß Athena während der Tyrannis in hohem Ansehen stand. Das Bestreben, die Göttin in eine persönliche Verbindung mit Peisistratos zu bringen, kam bei der bereits erwähnten ersten Rückkehr des Tyrannen deutlich zum Ausdruck. Der ebenfalls von Herodot (1,62) geschilderte entscheidende Kampf um die Macht bei der zweiten Rückkehr des Peisistratos spielte sich kaum zufällig bei dem Tempel der Athena Pallenis ab.[45]

Dieselbe Tendenz bestand auch während der Herrschaft des Hippias und des Hipparchos fort. Es genügt den zu jener Zeit auf der Akropolis entstandenen Athenatempel und die Einführung des neuen Münztypus mit dem Kopf der Göttin auf dem Obvers und mit Athenas heiligem Tier, der Eule, auf dem Revers zu erwähnen. Früher schrieb man diese Neuerung gewöhnlich dem Peisistratos zu[46], eine eingehende Überprüfung der archaischen athenischen Münzprägung führte jedoch zur Annahme, daß "die Eulen" erst in die Regierungszeit seiner Söhne, wahrscheinlich an die Wende der zwanziger Jahre, zu datieren sind.[47] Wenn auch die Peisistratiden mit der Förderung des Athena-Kultes persönliche Ziele verfolgten, wurde durch ihre Maßnahmen sowohl das Gemeingefühl der athenischen Bürger als auch das Prestige der Polis gestärkt.

Die Kypseliden waren bestrebt, ihr Ansehen mit Hilfe des Apollon-Heiligtums in Delphoi zu festigen. Neben einigen mit legendären Zügen ausgeschmückten Zeugnissen werden die Beziehungen zwischen der korinthischen Tyrannis und der Pythia durch Errichtung des kypselidischen Schatzhauses in Delphoi bezeugt. Einem

[43] Dies wurde in der Fachliteratur des öfteren hervorgehoben. Vgl. z. B. E. Will, Korinthiaka 216 ff; derselbe, Doriens et Ioniens = in: Die ältere Tyrannis 148 f; G. Zoerner, Kypselos und Pheidon von Argos. Untersuchungen zur frühen griechischen Tyrannis, Diss. Marburg/Lahn 1971, 185—190.

[44] J. A. Davison, Notes on the Panathenaea, JHS 78, 1958, 24, 26—29, 38 f.; H. Berve, Die Tyrannis bei den Griechen, München 1967, 59; Kleine (a. O. 18) meinte sogar, „daß Peisistratos 566/5 eine Stellung innehatte, die ihm die Einrichtung der Großen Panathenäen ermöglichte, d. h. daß er vielleicht zu diesem Zeitpunkt bereits Tyrann war, oder aber möglicherweise ein offizielles Amt bekleidete." Williams Aristocratic Politics 35, 54 ff.

[45] Vgl. Williams, a. a. O. 57; 65.

[46] Kluwe, Die Tyrannis der Peisistratiden 33—35, 50.

[47] Die Herabdatierung der athenischen Münzen begründete C. M. Kraay, The Archaic Owls of Athens; Classification and Chronology, NC 16, 1956, 43 ff.; vgl. auch E. J. P. Raven, Problems of the Earliest Owls of Athens, in: Essays in Greek Coinage presented to Stanley Robinson, Oxford 1968, 40—58.

ähnlichen Ziele diente die dem Kypselos zugeschriebene Stiftung einer goldenen Statue des Zeus in Olympia.[48] Diese Weihungen sollen nicht als ein rein privates Auftreten des korinthischen Tyrannen gewürdigt werden, sondern eher als sein Bestreben darnach, als regelrechter Vertreter seiner Polis anerkannt zu werden.

Eine ähnliche Tendenz ist auch in dem Verhältnis des sikyonischen Tyrannen Kleisthenes zu dem delphischen Apollon-Heiligtum deutlich spürbar. Es genügt seinen aktiven Anteil an dem 1. Heiligen Krieg und seinen Sieg bei den Pythien zu erwähnen. Auch in Sikyon sollte er ein gleichnamiges Fest gegründet haben.[49] Dagegen stellte sich die Pythia entschieden gegen die von Kleisthenes unternommene und gegen Argos gezielte Abschaffung des Adrastos-Kultes.[50] Ob diese Maßnahme und damit auch die feindliche Einstellung der delphischen Priester zu Kleisthenes bereits in den Anfang seiner Tyrannis oder erst in die Zeit nach der Beendigung des 1. Heiligen Krieges und nach der Gründung der Pythien in Sikyon zu datieren ist, steht jedoch dahin.[51]

In Athen waren es die Alkmeoniden, die die Beziehungen mit Delphoi unterhielten.[52] Wenn also Peisistratos seine Aufmerksamkeit dem Apollon-Heiligtum auf Delos zuwandte, fiel dabei vielleicht die Rivalität zwischen den beiden Kultstätten in die Waagschale.[53] Noch wichtiger erwiesen sich jedoch offenbar außenpolitische Erwägungen. Peisistratos, der mit dem Tyrannen Lygdamis auf Naxos eng verbunden war, konnte freilich nicht die Schlüsselstellung der winzigen, durch das Apollon-Heiligtum jedoch bedeutenden Insel Delos in den Kykladen verkennen. Durch dieselben Gründe bewogen zögerte später der samische Tyrann Polykrates nicht, sich Delos' zu bemächtigen.[54]

Auch in dem Verhältnis der Tyrannen zu der epischen Poesie traten politische Motive deutlich in den Vordergrund. Unter den antiargivischen Maßnahmen des Kleisthenes erwähnt Herodot (5,67), daß der sikyonische Tyrann den Rhapsoden verbot, ihre Wettkämpfe zu veranstalten, mit der Begründung, daß in den Epen zumeist die Argiver und Argos verherrlicht wurden. In Athen dagegen rezitierte man die homerischen Gedichte bei den Panathenäen.[55] Dies ist nicht zu verwundern, da die

[48] G. Zörner, Kypselos und Pheidon 166—182; S. I. Oost, AC 67, 1972, 25.

[49] H. Rudolph, Die ältere Tyrannis in Sikyon, Chiron 1, 1971, 81 f; G. Bockisch, Zur sozialen und ethnischen Herkunft der Tyrannen von Sikyon. Klio 58, 1976, 532.

[50] Her. 5, 67 f.

[51] Die wichtigste Literatur bei Berve, Die Tyrannis 533.

[52] Zur Tätigkeit der Alkmeoniden in Delphoi vgl. Williams, Aristocratic Politics 93; zum Problem der Verbannung der Alkmeoniden s. P. J. Bicknell, The exile of the Alkmeonidai during the Peisistratid tyranny, Hist. 19, 1970, 129—131 und K. H. Kinzl, Note on the exiles of the Alkmeonidai, RM 119, 1976, 312—314.

[53] Kluwe, Die Tyrannis der Peisistratiden 100; Berve, Die Tyrannis 62 f und 554; Williams, a. a. O. 68 f.

[54] H. W. Parke, Polycrates and Delos, CQ 40, 1946, 105—108; H. Gallet de Santerre, Délos primitive et archaïque, Paris 1958, 307 ff.

[55] Wenn die homerischen Epen bei den Panathenäen rezitiert wurden, bedeutet das, daß sie zur Zeit der athenischen Tyrannis fertig waren. Gegen die Hypothese über eine Peisistratische Redaktion der Gedichte vgl. A. Lesky, Homeros RE XI Suppl., Sonderdruck, Stuttgart 1967, 146—148 (147: „So ist es klar geworden, daß über eine den Bestand der beiden Epen begründende Peisistratische Redaktion keine auch nur irgendwie verläßliche Tradition aus der Antike vorliegt, und daß eine Reihe von Notizen diese Epen vielmehr bereits voraussetzt.").

Schirmgöttin der Peisistratiden bekanntlich eine entscheidende Rolle sowohl in den Ereignissen unter den trojanischen Mauern als auch bei der Heimkehr des Odysseus spielte.

Was die lyrische Dichtung betrifft, soll vor allem hervorgehoben werden, daß sie eine der wichtigsten zeitgenössischen Quellen für die Erkenntnis der sozialen Spannungen und Konflikte im 7. und 6. Jh. darstellt. Einige Dichter wurden zu verschworenen Gegner der Tyrannis. So kämpfte Alkaios gegen die mytilenischen Tyrannen, zu denen er auch den Aisymneten Pittakos mitzählte.[56] Eine heftige Kritik der Tyrannis erklingt in den Versen des eifrigen Verfechters der aristokratischen Lebensweise, Theognis von Megara. Bei anderen Lyrikern, wie zum Beispiel bei Archilochos und Hipponax, begegnet man hingegen nicht selten einem sozialkritischen, antiaristokratisch eingestellten Ton.[57]

Einige Tyrannen wurden in der Überlieferung als Gönner der lyrischen Poesie dargestellt. Neben Periandros, dem sogar die spätere Tradition Autorschaft gnomischer Verse zuschreiben wollte,[58] galten als Mäzene Polykrates von Samos und der Athener Hipparchos. In Samos weilten während der Tyrannis des Polykrates Ibykos von Rhegion und Anakreon von Teos, der dann von Hipparchos nach Athen berufen wurde.[59] Unter der Regierung der Peisistratossöhne wirkten auch Lasos von Hermione, Simonides von Keos und der orphische Dichter und Orakelsammler Onomakritos in Athen.[60] Von dem Tyrannen Hippias heißt es bei Herodot (5,93), daß er "am genauesten von allen" die Orakelsprüche kannte.

In der späteren antiken Tradition wies man sowohl dem Peisistratos als auch dem Polykrates Gründung von Bibliotheken zu. Im Falle von Peisistratos sollte sie sogar der Öffentlichkeit zugänglich werden. Ob in Athen während der Tyrannis bereits eine Art Schule existierte, wie in der neueren Forschung vermutet wurde, steht dahin.[61]

Es ist kennzeichnend, daß zu den berühmten Sieben Weisen neben dem Philosophen Thales von Milet, dem athenischen Gesetzgeber und Dichter Solon, dem Richter Bias von Priene und dem spartanischen Ephoren Cheilon auch Pittakos, Periandros und der Tyrann Kleobulos von Lindos auf Rhodos, der übrigens auch ein Dichter war, gezählt wurden.[62]

[56] Arist. Pol. 3, 1285. 35 ff; Alc. fr. 348 (Lobel-Page).

[57] Belege bei W. Donlan, The Tradition of Anti-Aristocratic Thought in Early Greek Poetry, Hist. 22, 1973, 146 ff; 154: „In conclusion, the fact that there was an early, sustained, and well-articulated anti-aristocratic tradition, coupled with a conscious emphasis on the values of the common man, is significant to any historical assessment of the so-called ‚social revolution' of the archaic period. The existence of this dual tradition implies that the basis for social change was deeply rooted in a firm sense of identity and self-esteem of the peasant class, and, further, that a feeling for justice, equality and common dignity formed a stratum of democratic orientation which found constant public expression during the seventh and sixth centuries."

[58] Athen. 14, 632d; Diog. Laert. 1, 97; vgl. Oost, CP 67, 1972, 16, Anm. 27.

[59] Zur Chronologie s. G. Schmidt, AM, 1972 [1974], 184.

[60] Quellen- und Literaturangaben bei Berve, Die Tyrannis 557; vgl. Kluwe, Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst 29.

[61] F. D. Harvey, Literacy in the Athenian Democracy, REG 79, 1966, 630—634: „We hear of a public library founded by Peisistratus; this is probably a legend, though he may have had a collection of his own."

[62] Übrigens wurde laut Diogenes Laertios (1, 122) neben anderen Persönlichkeiten der archaischen Zeitperiode auch Peisistratos von einigen antiken Autoren zu den Weisen gezählt.

Die Tyrannen des 7. und 6. Jh. gehören zu den ältesten bekannten Persönlichkeiten der griechischen Geschichte. Es wäre unangebracht, ihre Tätigkeit einseitig verherrlichen oder umgekehrt verdammen zu wollen. Durch ihre kulturpolitischen Maßnahmen waren sie bestrebt, ihre Stellung in der Gemeinde zu sichern und ihre persönliche Macht zu festigen. In der Suche nach der Unterstützung ihrer Regierung von den breiteren Bevölkerungsschichten trugen sie jedoch gleichzeitig zur Entfaltung des gemeinsamen kulturellen Bewußtseins der Polisbürger bei. Wenn auch nicht alle kulturellen Leistungen, die zur Zeit ihrer Herrschaft in einzelnen Gemeinden zutage traten, direkt den Tyrannen zuzuweisen sind, kann die Rolle der Tyrannis in der Sphäre der Kultur im allgemeinen positiv gewertet werden.

Prag (Tschechoslovakei).

M. H. CHAMBERS

THE FORMATION OF THE TYRANNY OF PISISTRATUS

In this paper two questions will be briefly discussed. 1. Which persons or groups in Athenian society supported Pisistratus in his rise to tyranny? 2. By what means did the tyrant support those who comprised his *clientela?*

There is dispute over the question, who were the clients and supporters of the tyrant. Aristotle says that there were three factions in Attica: the men who lived along the shore, led by Megacles; those who dwelt in the plain, led by Lycurgus; and the men of the Diacria, or of the hills, led by Pisistratus.[1] He also says that these three groups each favored a different kind of constitution. But very few historians have taken seriously this schematic division of the factions into ideological groups; we may therefore ignore this aspect of the problem.

Aristotle's three groups are clearly centered around regions. Thus some historians have thought that the quarrel among the factions was based on regional rivalry.[2] But there is little or no evidence that the men from the hills, the Diakrioi, really suppressed or conquered the others, and it is doubtful that they had enough manpower to do so. Therefore many historians have continued to search for other explanations regarding the supporters of Pisistratus.

Professor W. G. Forrest has suggested the following view. During the thirty years between the reforms of Solon and the rise of Pisistratus, Athens had enjoyed constantly more prosperity. After these thirty years of economic expansion, the faction of newly rich persons supported the tyrant, presumably in the hope of protecting their wealth and increasing their influence.[3] But this construction is threatened by several considerations. History usually shows that autocrats, from Greek tyrants to modern dictators, are supported by the poor — those who have been unable to make their way upward in a normal manner and therefore need a revolution. As for the richer classes,

[1] Aristotle, *Ath. Pol.* 13. 4. For discussions of these factions, see R. J. Hopper, *BSA* 56 (1961) 189 f., and H. W. Pleket, *Talanta* 1 (1969) 41 f.

[2] R. Sealey, *Historia* 9 (1960) 155 f.

[3] *The Emergence of Greek Democracy* (London 1966) 176 f. His narrative accepts the orthodox chronology for Solon's reforms, viz. in or near his archonship, 594/3. I believe that Solon's reforms should be dated later than his archonship, in the period 580–570. Arguments in favor of this date, originally proposed by C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution* (Oxford 1952) 316 f., are given by R. Sealey, *Historia* 28 (1979) 238 f. The activities of the "Herodotean" Solon certainly point to the low chronology: S. Markianos, *Historia* 23 (1974) 1 f.

they may make an arrangement with the autocrat, as they did in Nazi Germany, but they are not the ones who originally support or call for a revolution, chiefly because they are already doing well and have the most to lose. Moreover, they cannot be sure that a dictator, once in power, will remain obedient and protect their wealth and prestige.

These general considerations do not stand alone. J. Holladay has recently proposed a more persuasive theory: namely, that Pisistratus was supported not by any special group of traders or businessmen, but rather by poor Athenians in general.[4] This theory is indeed a return to a view commonly held by many historians before the discovery of more modern and more sophisticated ideas. It lacks the virtue of novelty, but despite that I think it is right. Aristotle also appears to have held this view. Although I would criticize much in his *Politeia*, it seems acceptable to believe that tradition preserved the fact that it was the poor who, most of all, needed Pisistratus to fight for them.

Aristotle gives his opinion in a sentence that is, admittedly, obscure: "Affiliated with Pisistratus were those who had lost their debts and were therefore motivated by poverty; also, those who were not of pure descent and were motivated by fear."[5] The first clause of this sentence can only mean that, when Solon canceled all loans that had been taken out against land, some persons had to give up the possibility of collecting debts that had formerly been owed to them. They had thus "lost their debts" and faced the possibility of being poor. Admittedly, such a group was probably not large, but I see no other satisfactory translation of the Greek.[6] Aristotle clearly means to say that the clients of Pisistratus were of limited means and low social status, and this is certainly what historical probability would suggest. We may, therefore, as Holladay has shown, dismiss the more complicated hypotheses that would find, as the basis of the tyrant's *clientela*, groups of special interests such as traders or constitutional theorists.

If this is so, we come to our second question: what did the tyrant do to maintain his following? Many historians assume that he distributed land to members of the poorer classes. This land he must have taken from his political opponents and richer Athenians.[7] However, there is no direct evidence proving that he made such distributions of land. Not even Aristotle asserts this. But the inference is inescapable. After Pisistratus, we hear of no further demands for distribution of land; nor is there evidence of further poverty among the farming class. Evidently Pisistratus solved the problem that Solon had attacked but had not solved: how to provide economic independence for poorer people, whose main activity had to be agriculture.

But Aristotle does make one definite statement that requires discussion. He says that Pisistratus gave money, χρήματα, to the poor, to help them with their work, πρὸς τὰς ἐργασίας. Now the word χρήματα might mean "things, supplies, equipment"; but it is

[4] *Greece & Rome*[2] 24 (1977) 40 f.

[5] *Ath. Pol.* 13. 5.

[6] The sentence is so interpreted by HOLLADAY, 41 (against HOPPER).

[7] So HIGNETT, 114.

highly doubtful that Pisistratus could have distributed farming tools, sacks of seed, or young olive trees. The task of first collecting, then distributing, such things would have been quite beyond the powers of an ancient economy. Moreover, Aristotle wrote from the point of view of a fourth-century philosopher or historian, and his thought-process must have assured that by χρήματα he meant the kinds of coins that were in constant use in his own day.

Aristotle's statement has not been interpreted according to recent theories concerning the use of money in early societies. A way has been shown by the work of the Hungarian scholar and economist K. Polanyi.[8] The approach taken by Polanyi has been followed, with some variations, by others such as Philip Grierson in his inaugural lecture.[9] The doctrine of Polanyi and his successors can be briefly stated thus. In early economies, coinage can often function as a way of storing wealth in permanent form. Only later is it likely to be used as a medium of trade.

Dr. Colin Kraay showed that early Greek coinage probably functioned in this way.[10] The smallest coins, often didrachms, were too valuable to have been used in commerce. Such a coin would have far exceeded in value anything, such as food, that a person might buy in daily trade.

We know what Aristotle thought about the history of Attic coinage. He believed that Solon had reformed the coinage and had established the standard coin of Athens, that is, the tetradrachm with an owl on one side.[11] Since Pisistratus followed Solon, Aristotle must have thought that the tyrant had available coins resembling those of Aristotle's time; that is what he meant by χρήματα.

Modern research, again led especially by Dr. Kraay, has shown that Athenian coins with owls were much later than any possible date for Solon.[12] The publication of the Asyut hoard has confirmed this view, no matter whether one chooses a date ca. 525 or ca. 510 for the first owls.[13] Thus Aristotle was not well informed about the history of Attic money.

Yet his statement that Pisistratus gave out money is probably true — though not true in the way Aristotle meant it. Pisistratus probably did give out some of the *Wappenmünzen*, that is, coins with heraldic symbols that seem to represent great families. These coins are variously dated, but they were certainly in use during Pisistratus' career.[14] They were used, as we have seen, for storing wealth in a form that

[8] For example in his *Primitive, Archaic, and Modern Economies* (New York 1968) 175 f.

[9] *The Origins of Money* (London 1977).

[10] *JHS* 84 (1964) 76 f.

[11] For interpretations and criticism of Aristotle's views in *Ath. Pol.* 10, see *CSCA* 6 (1973) 1 f.; P. J. Rhodes, *NC*[7] 15 (1975) 1 f.

[12] Kraay's basic paper: *NC*[6] 16 (1956) 43 f.

[13] M. Price and N. Waggoner, *Archaic Greek Coinage: The Asyut Hoard* (London 1975) 61–68. The authors with to date the first owls as late as ca. 510; they connect them with the establishment of Athenian democracy by Cleisthenes.

[14] Price and Waggoner, 68, offer the lowest date so far proposed for *Wappenmünzen*, "c. 545 or later to c. 525/515."

could easily be kept and moved. They were not used for trade. But if a man had several, or many, of them, he would indeed have enough to buy supplies for his land, perhaps even a small piece of land itself. Only by the transfer of a modest amount of wealth, in the form of *Wappenmünzen*, could Pisistratus help his clients to obtain capital for their work.[15] The poor man who was thus helped became the basis for the most successful tyranny in Greek history.

Los Angeles (USA).

[15] C. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece* (New York 1977) 186, seems to interpret Aristotle's statement as meaning that Pisistratus "supported troubled farmers by extending state loans." Aristotle does not say this, and I think a simpler view is that Pisistratus simply gave his clients coins.

A. PIATKOWSKI

LA SIGNIFICATION DU CULTE DIONYSIAQUE DANS LES RÉGIMES DE L'ANCIENNE TYRANNIE

Il n'y a aucun doute que les tyrans grecs du VIIe et du VIe siècles, qui ont distribué des terres aux paysans frustrés par l'aristocratie, ont encouragé et promu en même temps certaines formes de culture matérielle et spirituelle spécifiques au milieu rural, opposées à celles du milieu citadin.[1] H. Patzer, dans son livre *Die Anfänge der griechischen Tragödie* (1962), chapitre *Die modernen Hypothesen* (p. 39-88), a mis en lumière l'importance des cérémonies agrestes et des chansons rituelles qui honoraient les divinités de la mort et de la résurrection. Parmi ces manifestations, celles consacrées à Dionysos trouvaient une place de plus en plus élargie. En encourageant la libre pratique des fêtes dionysiaques, y compris les danses et la musique propres au culte du dieu, les régimes tyranniques, comme ceux de Pisistrate à Athènes ou de Périandre à Corinthe, s'attiraient la sympathie de la population paysanne, c'est à dire la population des cultivateurs des vignes, des olivettes, des céréales, des gens pas toujours d'accord avec le régime de vie et les intérêts des citadins. On connaît quelques détails sur l'épanouissement des τραγικοὶ χοροί dans le Péloponnèse et dans l'Attique. L'apparition du drame satyrique doit être considérée dans le même contexte. Si on attribue à Arion, protégé par Périandre, de grands mérites pour la promotion du dithyrambe littéraire et pour ses essais de représenter des « chants tragiques », on ne doit non plus oublier que Pratinas, beaucoup plus tard, il est vrai, ait présenté à Athènes ses *satyroi*, auxquels il a fixé probablement un cadre-modèle, c'est à dire une succession régulière des parties chantées alternées avec les parties récitées par un *hypokritès*. Ses *Caryatides* sont une preuve indéniable que des éléments essentiels du culte dionysiaque ont persisté dans la composition de ce drame satyrique dont le prototype doit être cherché dans les *satyrdromena*, représentations avec des chœurs de satyres ou de silènes, également en faveur au Nord du Péloponnèse et en Attique.

Dionysos est par excellence une divinité nouvelle, acceptée en Grèce avec difficulté, qui a enrichi considérablement sa dot mythique pour se faire accepter par les communautés urbaines. Le penchant des satyres et des silènes pour le vin et l'amour a été aisément exploité pour les attacher au culte dionysiaque. Les nymphes, les naïades, les pans et surtout les ménades sont devenus à leur tour des présences perpétuelles dans le cortège du dieu, chose démontrée par F. Brommer et par E. Buschor dans leurs

[1] J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1931, p. 126 et suiv; p. 171 et suiv.

études sur la figuration céramique de l'époque archaïque. Les mythes et les légendes dionysiaques n'ont tardé d'occuper une place assez importante dans la littérature des drames. La plupart de ces mythes était liée avec des pratiques rituelles englobant des significations chères aux âmes des habitants de la campagne, surtout des significations appartenant au cycle des saisons et à celui de la fertilité. Dionysos a été souvent associé à Hermès, celui-ci surtout en qualité de dieu pastoral, protecteur des troupeaux. Selon une observation pertinente du Prof. G. S. Kirk dans son livre *Myth. The Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, (University of California Press, 1970, p. 152-153) il faut déjà entrevoir dans ce penchant pour les mythes dionysiaques un jeu de contraste nature culture *(φύσει/νόμῳ)* qui a laissé une remarquable empreinte dans la création des drames satyriques et a fertilisé la pensée philosophique du Ve siècle. D'autre part, il n'est pas exclu que les mythes dionysiaques élaborés sur les données des rites magiques pour éloigner le mal et faire triompher le bien et la liberté n'eussent aussi un aspect politique.

Les Grandes Dionysies (celles *en astei*) ont été instituées après la victoire des Pisistratides sur un régime oligarchique odieux. Quand plus tard les représentations dramatiques offertes au peuple de l'Attique ne satisfaisaient pas le goût des spectateurs pour un spectacle dionysiaque, on protestait, parce qu'on avait oublié le point de départ de ces fêtes *(οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον)*. Un fait culturel des plus éloquents quand on pense à la protection dont a joui le culte de Dionysos de la part des tyrannies anciennes est celui signalé par Hérodote (V. 67, 3) quand il raconte comment le tyran Cleisthène de Sicyon, en conflit avec Argos, a renoncé au culte local du héros Adrastos, qui impliquait des «chants tragiques», pour lui substituer un culte similaire de Dionysos. Il nous est donc permis de conclure qu'une conception dramatique des mythes dionysiaques a fait son apparition dans les régions où le culte et les rites dionysiaques étaient encouragés par les tyrans.

Martin P. Nilsson dans *The age of the early Greek tyrants* (Dill Lectures, Belfast, 1936, p. 5 et suiv.) a démontré d'autre part que le culte de Dionysos n'était pas étranger pendant l'ancienne tyrannie au mouvement spirituel qui a gagné presque toute la Grèce au VIe siècle, connu sous le nom d'orphisme. Hérodote, II, 81, considérait que les *Ὀρφικά* appartenaient aux *Βακχικά*. Si le point de départ de cette assertion est faux, parce que l'historien considère l'orphisme comme un mouvement originaire d'Égypte, il n'est pas moins vrai que l'orphisme a achevé d'identifier Dionysos avec Zagreus, auquel certains doctrinaires ont donné le nom de Phanès, une des plus importantes divinités des Théogonies orphiques. Le culte du Dionysos orphique a été perpétué par des fêtes *(Βακχεῖα)* célébrées dans des cercles mystiques (des *ἱεροὶ οἶκοι*) et c'est fort probable que le Dionysos éleusien et celui delphique eussent été dans une étroite liaison.

Le progrès du lyrisme ancien, encouragé par les tyrans, surtout par Polycrate, Périandre et Hippias, a été à son tour influencé par le culte du grand dieu de la végétation. Athénaios, dans le XIVe livre de son *Banquet* nous a laissé une liste assez abondante des chants lyriques attachés au culte dionysiaque : les *oschophoriques* (chants des porteurs d'une branche de vigne), les *paroenies* (chants des buveurs), les

ithyphalliques, les *épilénies* (chants du pressoir), les *thriambes* etc.[2] Même si ces chants populaires n'ont pas abouti à une forme savante et artistique, elles représentent tout de même une preuve incontestable de la préoccupation sociale des travailleurs-vignerons.[3] Quant aux chants dithyrambiques, ils ont connu un brillant essor tant dans les Îles Ioniennes, grâce à Archiloque et à Anacréon, qu'à Corinthe, où travaillait Arion, en Argolide, et en fin de compte à Athènes, où Lasos de Hermione, Simonide et Bacchylide (Ps. Plut., *De mus.* 29, 1141) ont eu toute l'aisance pour promouvoir ce genre lyrique. C'était une véritable révolution musicale *(καινοτομία)*, dont les échos se prolongent dans le drame tragique et dans la grande poésie chorale. Si le rôle attribué par Fr. Nietzsche à la musique dionysiaque n'est pas exactement celui envisagé par le philosophe allemand, il faut pourtant reconnaître que nous ne saurions pas évidencier suffisamment ce rôle pour le développement de la musique ancienne en général.

Bucarest (Roumanie).

[2] J. Combieu, *Histoire de la musique*, I, Paris, Collin, 1930, p. 80
[3] *Ibidem.*

I. HAHN

EIGENTUMSVERHÄLTNISSE IM ARCHAISCHEN HELLAS

Einer der besten Kenner altgriechischen Rechtes stellte in seiner neuesten Übersicht der diesbezüglichen wissenschaftlichen Forschung fest, daß das Eigentumsrecht noch immer weniger erforscht ist als das Personalrecht — obwohl das erstere tieferen Einblick in die gesellschaftlichen Verhältnisse darbieten kann.[1] Eine solche — jedenfalls berechtigte — Kritik betrifft jedoch eher die *Ergebnisse* der Forschung als die wissenschaftlichen *Bemühungen* selbst. Die zahlreichen Untersuchungen, die seit den nunmehr klassischen Grundwerken eines A. Boeckh, eines Fustel de Coulanges, über die erste zusammenfassende Monographie von P. Guiraud (1893) bis zum neuesten, unter der Leitung von M. I. Finley entstandenen Sammelwerk führen,[2] erweisen zur Genüge, daß die Bedeutung des Eigentumsrechtes und aller damit zusammenhängenden Fragen für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte schon früh erkannt wurde und auch in der Gegenwart genügend gewürdigt wird. Trotz der vielseitigen Bestrebungen — oder eben zufolge derselben — konnte jedoch in vielen wichtigen Fragen dieses weitverzweigten Komplexes keine Übereinstimmung erreicht werden. Wem gehörte eigentlich Grund und Boden im archaischen Hellas im Zeitraum zwischen der Entstehung der homerischen Epen und den grundlegenden Reformen Solons? Was für ein Verhältnis gab es zwischen dem gemeinsamen (kollektiven) und dem individuellen Eigentum? Gab es überhaupt ein „höheres" Eigentums- bzw. Verfügungsrecht gewisser Gemeinschaften — der Großfamilie, der Dorfgemeinschaft, der Nachbarschaft, der Sippe, des Geschlechtes oder schlechthin der Polis — dem Verfügungsrecht des einzelnen Eigentümers gegenüber? Welche verschiedene Kategorien des Verfügungsrechtes sind voneinander zu unterscheiden? Welche theoretische und ideologische, rechtliche und gesellschaftliche Vorstellungen waren mit dem Begriff des Eigentums verbunden, und inwieweit mochten diese — aristokratischen oder „plebeischen", vorsichtigen oder radikalen — Vorstellungen die Wirklichkeit beeinflussen? Welche Wandlungen haben in diesem uns beschäftigenden Zeitraum stattgefunden, was für gesellschaftliche bzw. politische Kämpfe entfalteten sich um das Eigentum an Grund und Boden?

[1] R. F. Germain: Ant. Class. 47, 1978, 215: „Toujours moins étudiées que les autres, les droits patrimoniaux sont pourtant **révélateurs**...".

[2] Problèmes de la terre en Grèce ancienne, Recueil des travaux sous la direction de M. I. Finley, Paris 1973.

Diese und ähnliche Fragen wurden schon des öfteren vielfach aufgeworfen, ohne bis jetzt eindeutige und definitive Lösungen gefunden zu haben. Das vorliegende Referat ist offenbar ebenfalls weit davon entfernt, eine neue und umfassende Systematik der fast seit einem Jahrhundert diskutierten Probleme darbieten zu wollen. Sein Anliegen besteht vorwiegend darin:

1. eine allgemeine Übersicht darüber zu bieten, was auf Grund der bisherigen Forschung als gesichertes oder wahrscheinliches Ergebnis in dieser Problematik zu betrachten ist;

2. einige prinzipiell wichtige Streitfragen der zeitgenössischen Forschung hervorzuheben;

3. mit einigen persönlichen Beobachtungen und Vorschlägen Anregung zu weiteren Diskussionen und vielleicht auch für neue Lösungen zu geben.

Es ist ganz klar, daß die hier angeschnittenen Probleme nur auf eine stark differenzierte Weise zu behandeln sind. In der Welt der vielen hundert *poleis*, *ethnē* und in den verschiedenen geographischen Gebieten muß mit einer großen Vielfalt der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Zustände gerechnet werden. Einheitliche, auf die gesamte archaische Zeit der griechischen Geschichte gültige Feststellungen werden kaum oder nur mit viel Vorbehalt getroffen werden können. Dabei muß auch die Spärlichkeit, Dürftigkeit und häufige Unklarheit des Quellenmaterials in Betracht gezogen werden. Versuchen wir dennoch, als Ausgangspunkt der nötigen Erörterungen, den Kreis der persönlichen und kollektiven Eigentümertypen zu bestimmen.

Es bestehen noch als erstes die Reste des königlichen Eigentums. Homer — sowohl der Dichter der Ilias als jener der Odyssee — kennt noch das *temenos* als einzige Kategorie des mykenischen Bodeneigentums, die unter demselben Namen weiter existiert.[3] *Temenos* wird von Homer als einheitliche Kategorie des Eigentums behandelt, bedeutet aber in der Wahrheit drei Begriffe: göttliches bzw. Tempeleigentum,[4] von der Volksgemeinschaft (dem *demos*) und seinen Repräsentanten (den *gerontes*) dargebotene Belohnung hervorragender Heldentaten[5] und endlich erbliches Krongut.[6] Inwieweit diese drei Verwendungen desselben Ausdruckes miteinander in Einklang zu bringen sind, inwieweit überhaupt die „homerische" Interpretation des Ausdrucks der mykenischen Realität entspricht — das bleibe für jetzt dahingestellt. Die von Homer angegebenen Maße zeugen jedenfalls von beschränkter Ausdehnung des *temenos:* das erweist, daß der homerische *temenos*,[7] auch wo er Krongut bedeutete,

[3] Éd. Will: Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien, RÉAnc 59, 1957, 5 ff.; M. I. Finley: Homer and Mycenae: Property and Tenure, Historia 6, 1957, 133 ff.; I. Hahn: Temenos and Service-Land in Homer, Acta Ant. Hung. 25, 1977, 299 ff. D. Hennig: Grundbesitz bei Homer und Hesiod. Chiron 10, 1980, 35 ff.

[4] Ilias 2,696 (Demeter), 8,48 (Zeus), 23, 148 (Spercheios); Od. 8,363 (Aphrodite).

[5] Bellerophontes (Il. 6, 191 ff.); Meleagros (Il. 9,578); Aineias (Il. 20, 184).

[6] Odysseus (Od. 17, 297); Telemachos (Od. 6, 294; 11,185); Glaukos, Sarpedon u. die lykischen Heroen (Il. 12, 310 ff.); Alkinoos (Od. 6, 293); Otrynteus u. seine Dynastie (Il. 20, 391); der unbenannte Basileus am Schild Achilles' (Il. 18, 550).

[7] Der *Temenos* des Meleagros ist „pentēkontogyēs", 1 gyē = 100 □Fuss, vgl. Il. 9, 578 mit dem Komm. von G. Thomson: Studies in Ancient Greek Society, London 1949, 317 ff.

nicht das gesamte Grundeigentum der Könige umfaßte. In historischer Zeit ist das *temenos* als königliches Eigentum dort erhalten geblieben, wo das Königtum selbst, mit gewissen sakralen Funktionen ausgestattet weiter bestand: in Kyrene (Herod. 4, 161)[8] und in Sparta als γῆ ἐξαιρετός der Könige (Xenophon: Lak. pol. 15, 3).[9] Solche aristokratische Geschlechter, die ihre Abkunft auf einstige Könige zurückführten, wie etwa die Basilidai in Erythrai (Arist.: Pol. 1305 b 18) und die Bakchiaden in Korinth verdankten vermutlich ihr großes Grundeigentum der Aufteilung der königlichen Güter;[10] die im hellenischen Raum eigenartige Sitte der Bakchiaden, nur untereinander heiraten zu wollen (Herod. 5, 92), kann auch auf die Berücksichtigung der Beerbung innerhalb der Sippe zurückgeführt werden.

Als kollektives Eigentum erscheint sodann das Tempelgut: γῆ (χώρα) ἱερά und das Gemeindeeigentum γῆ δημοσία.[11] Beide sind in der archaischen Zeit gut bezeugt. *Temenos* bedeutet außer dem — wie gesagt — peripheren und rudimentären, königlichen Eigentum (das aber auch selbst gewisse sakrale Funktionen zu bestreiten hatte, vgl. in Kyrene, Herod. a. O.), immer das Tempeleigentum und zwar in doppeltem Sinne: einerseits als den heiligen Bezirk, aufrecht erhalten zum Zweck sakraler Handlungen, andererseits als größere Komplexe verschiedener Grundstücke, die das Einkommen der Tempel ganz oder teilweise sicherten. Ausdehnung und Leitung der heiligen Bezirke, Grundstücke und Domänen hing immer vom Einfluß, vom Charakter der Funktionen, von der Zahl und politischen Macht der betreffenden Priesterschaft ab. Der Tradition zufolge erhielt Delphoi im ersten „heiligen" Krieg das ganze frühere Staatsgebiet von Krisa (Kirrha) als Geschenk.[12] Das Apollon-Heiligtum von Delos war Eigentümer praktisch der ganzen Insel — in Ausdehnung von nur 5 km²! — und erhielt dazu vom samischen Tyrann Polykrates noch die benachbarte Insel Rheneia (Thuk. 1, 13; 3, 104). Wo die Priesterschaft genügend stark war, wurden die Tempelgüter von ihr selbst verwaltet und diese Aufgaben durch spezielle Beamten, *naopoioi* bzw. *hieropoioi* versehen; in Athen wurden die Güter der Göttin Athene vom Staat selber, aber durch spezielle Schatzmeister, die ταμίαι ἱερῶν χρημάτων unter Aufsicht des *archon basileus* (Arist.: Ath. pol. 47) bewirtschaftet; in anderen *poleis* wiederum von den staatlichen weltlichen Behörden administriert: in den wichtigen Bronzetafeln von Herakleia in Lucanien[13] werden nur städtische Behörden genannt: die *polianomoi*, *horistai*, *sitagertai* — die Priesterschaft selbst hat offenbar keinen Einfluß weder auf die Grenzbestimmung noch auf die Bebauung, auch nicht auf die Benutzung der heiligen Güter: diese werden von weltlichen Personen anderen Weltlichen verpachtet, und diese Transaktionen ebenfalls von weltlichen Personen

[8] P. Chamoux: Cyrène sous la monarchie des Battiades, Paris 1953, 138 ff., 146 ff.

[9] Xenophon: Lak. Pol. 15, 3, vgl. P. Oliva: Sparta and her Social Problems, Prague 1971, 34 u. Anm. 6; Busolt—Swoboda: Griechische Staatskunde, München 1920 (1962), 141, 665, 673.

[10] M. T. W. Arnheim: Aristocracy in Greek Society, London 1977, 40 ff.

[11] D. Hegyi: Temenē hiera kai temenē dēmosia, Oikumene 1, 1976, 77 ff.

[12] L. M. Gluskina: Delphi v period pervoj svjaščennoj vojny, V.D.I. 1951: 2, 213 ff.; U. Kahrstedt: Delphoi u. das heilige Land des Apollon, in: Studies ... D. M. Robinson, St. Louis 1953, 749 ff.; W. G. Forrest: The First Sacred War, Bull. Corr. Hell. 80, 1956, 33 ff.

[13] A. Uguzzoni—F. Ghinatti: Le tavole greche di Eraclea, Roma 1968, 211 ff.

kontrolliert. Die Tempelgüter werden also — wo die *polis* selbst nicht als „Tempelstaat" zu betrachten ist, wie in Delphoi, und Delos-Rheneia, und wo der hellenische Kult nicht auf vorhellenischen Ursprung zurückzuführen ist, wie in Ephesos und Didyma — mittelbar als Polis-Eigentum behandelt, das von der Bürgerschaft für Kultzwecke dem Gott „überlassen" wird.[14] Praktisch ist das der Fall bei den meisten uns bekannten Koloniegründungen. Anläßlich der ersten, ursprünglichen Bodenaufteilung werden von den Gründern die „heiligen" und die „volkseigenen" Grundstücke ausgesondert: es ist die Gemeinde selbst, die gewisse Felder ihren eigenen Göttern überläßt, dieselben verwaltet und bewahrt. Die ein wenig schleierhafte, aber grundsätzlich richtige Etymologie des *temenos* aus τέμνω entspricht ebenfalls der Auffassung, daß das königliche und heilige Grundeigentum dadurch entstand, daß es aus dem gemeinsamen Eigentum ausgeschieden, sogar „ausgeschnitten" wurde. Wo Homer die Enstehung eines *temenos* darstellt, spricht er darüber immer als über ein Geschenk des *demos*.[15] Der lykische König kann dem Bellerophontes sein halbes Königtum mitsamt der Hand seiner Tochter verschenken — den *temenos* erhält er nicht vom königlichen Schwiegervater, sondern vom *demos*.[16] Eine solche Vorstellung — daß nämlich *jedes temenos*, sowohl das königliche Krongut als auch die „heiligen Güter" der Tempel ursprünglich aus dem gemeinsamen Eigentum des „*demos*" als Geschenk der Gemeinschaft entstanden sei — erklärt auch die starke staatliche (gemeinschaftliche) Kontrolle und profane Verwaltung der Tempelgüter in den *poleis*. Die Gemeinschaft der Vollbürger, die κοινωνία τῶν πολιτῶν tritt hier als ursprüngliche Instanz jegliches Bodeneigentums auf.

Wenn einerseits die Tempelgüter als den Göttern verschenkte bzw. überlassene Grundstücke des ursprünglich gemeinsamen Bodens betrachtet wurden, so gibt es andererseits solches Gemeingut, welches weiterhin im Besitz des *demos* blieb, das ist die γῆ δημοσία. Der Mechanismus ihrer Entstehung wird auf Grund der sehr spärlichen Gründungsurkunden von *apoikien* in der archaischen Zeit verständlich. Zwischen den Gründern wird ein Teil des in Anspruch genommenen Bodens durch Verlosung verteilt, und der weitere, im allgemeinen minderwertige Teil, als unbebauter und herrenloser Boden verbleibt im Eigentum der Gemeinschaft.[17] Das ist die Lage in Kyrene, wo schon im vorhinein mit der Möglichkeit gerechnet wird, späteren Ankömmlingen das Eigentum aus dem vorläufig gemeinsamen Boden zuzuweisen. Die Inschrift aus Lokroi über die Felder der Liskaria-Ebene (Meiggs-Lewis N° 13) teilt den gesamten Boden der neuen Siedlung in zwei Teile: *apotoma*, schon „ausgeschnittene", d. h. wahrscheinlich in das Eigentum einzelner Personen vergebene und *damosia*, d. h. im gemeinsamen Eigentum verbliebene Felder, deren vorläufige Benutzung einzelnen Personen dennoch gestattet wird. „*Apotoma*" bedeutet m. E. — entgegen der allgemeinen Vorstellung — nicht die Tempelgüter (obwohl aus derselben Wurzel, wie

[14] J. Walter Jones: The Law and Legal Theory of the Greeks, Oxford 1956, 198 f.

[15] Il. 6, 191; 9,178; 20, 184; vgl. H. Effenterre: Temenos, RÉG 80, 1967, 17 ff.

[16] I. Hahn: Acta Ant. Hung. 25, 1977, 304.

[17] D. Asheri: Distribuzioni di terre nell' antica Grezia, in: Mem. Acc. di Sc. Torino, Cl. Sc. Morali, Ser. 4, Num. 10, 1966.

temenos),[18] weil dann überhaupt keine Erwähnung des privaten Eigentums geschähe; und das ist höchst unwahrscheinlich. Anläßlich der späteren, aber offenbar auf frühere Gepflogenheiten und Rechtsvorstellungen zurückgehenden Gründung einer Kolonie in Korkyra melaina (Korčula)[19] wurde das gesamte Areal ebenfalls in zwei Teile geteilt: das zentral gelegene verloste Privatgelände und das im Eigentum der Gemeinschaft verbleibende herrenlose Land. In der archaischen Zeit ist also das gemeinsame Eigentum grundsätzlich der minderwertige, vom Zentrum entfernt gelegene, herrenlose bzw. für spätere Verlosung aufenthaltene Teil des Polis-Geländes.

Einige konkrete Beispiele nachträglicher Veräußerung der *γῆ δημοσία* sind ebenfalls bekannt. Ein wichtiges und interessantes Beispiel bietet dafür eine Inschrift aus dem elischen Chaladrion aus den Jahren um 570,[20] der zufolge ein gewisser Deukalion Bürgerrecht und gleichzeitig Bodeneigentum in der Pisatis erhielt: *ἁ ϝράτρα τοῖϝ Χαλαδρίοιϝ: καὶ Δευ|καλίονι: Χαλάδριον ἔμεν αὐτὸν καὶ γόνον ϝισοπρόξενον ϝισοδαμίοργον; τὰν δὲ γᾶν ἔχεν τὰν ἐν Πίσαι* .... Die Felder, aus deren Komplex ihm eine Parzelle zugewiesen wurde, gehörten unmittelbar davor offenbar zur *gē dēmosia* (obwohl das in der Inschrift ausdrücklich nicht erwähnt wird). Wenn wir die bekannte Tatsache vor Augen halten, daß in der archaischen *polis*, das volle Bürgerrecht mit dem aktuellen Eigentum an Boden verbunden war,[21] so kann auch damit gerechnet werden, daß in solchen Fällen, wo das Bürgerrecht einzelnen Personen oder Gruppen verliehen wurde, damit gleichzeitig auch Zuweisung von Grundeigentum stattgefunden hat. So ist auch die Nachricht Aristoteles' (Politik 1303 a 6 ff.) zu bewerten, wonach in Argos nach der Niederlage durch Kleomenes eine Anzahl der dortigen Perioiken in die Vollbürgerschaft aufgenommen wurde; ihr bis dahin bestehender prekärer Perioikenbesitz wurde demnach in vollwertiges Eigentum verwandelt. Zur Zeit einer Neuregelung des Stadtrechtes wurden in Sybaris i. J. 448 „die in der Nähe der städtischen Niederlassung liegenden Felder den Altbürgern vorbehalten, die weiter entfernt liegenden jedoch unter den neulings aufgenommenen verteilt" (Diod. Sic. 12,

[18] P. Meiggs—D. Lewis: Greek Hist. Inscr., Oxford 1969, p. 25: „*ἀπότομα* probably best interpreted as sacred precincts, cf. *τέμενος* from the same root ...". Diese Interpretation widerspricht aber auch der von den Verf. gegebenen Übersetzung: „This Law concerning the Land shall be in force for the partition of plain Hylia and Liskaria, both the separate lots and the public ...". In diesem Kontext entsprechen „separate lots" eher denen in privaten Eigentum, denn diese würden nach der archaischen Rechtsauffassung ebenfalls aus dem Gemeindeland „**ausgeschnitten**", losgelöst. Die „heiligen Bezirke" werden als Bestandteil der *[γῆ] δημοσία* betrachtet, vgl. Anm. 14.

[19] Syll³., 141; zur Interpretation vgl. M. I. Finley: L'aliénabilité de la terre dans la Grèce ancienne, „Annales" 1970, 1276 ff.; vgl. Ders.: Eirene 7, 1968, 27 ff.

[20] E. Schwyzer: Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora № 415; zur Interpretation vgl. V. Ehrenberg: When did the polis rise? JHS 57, 1937, 147 ff., deutsch in: Zur griechischen Staatskunde, WdF 96, Darmstadt 1969, 3 ff., das Zitat daselbst S. 10).

[21] Vgl. K. Marx: Grundrisse der Kritik der Pol. Ökonomie, Berlin 1953 (Dietz), 378 ff.: „Die Gemeinde — als Staat — ist einerseits die Beziehung dieser freien und gleichen Privateigentümer aufeinander, ihre ... Voraussetzung bleibt hier für die Aneignung des Grund und Bodens, Mitglied der Gemeinde zu sein, aber als Gemeindemitglied ist der Einzelne Privateigentümer ...": E. Ch. Welskopf: Produktionsverhältnisse im Alten Orient u. in der griechisch-römischen Antike, Berlin 1956, 115 ff. Die oben Anm. 20 angeführte Inschrift erweist ebenfalls den engen Zusammenhang zwischen vollem Bürgerrecht und Grundeigentum.

1, 12).[22] Ein ähnlicher Vorgang wird bezüglich Elis und Phlius auf eine genug schleierhafte Form vom späten Pausanias berichtet.[23]

Aus diesen Nachrichten — und namentlich aus der auf Argos bezüglichen Angabe Aristoteles' — können auch gewisse Folgerungen über die Benutzung der *gē dēmosia* gezogen werden. Wenn diese nicht vollkommen nutzlose Brachfelder waren, wenn sie nicht zur Kategorie der *σκίρω καὶ ἀρρήκτω καὶ δρυμῶ*[24] gehörten, konnten sie durch Vermietung nutzbar gemacht, oder als Weideland verwendet werden. In Kyrene lebten auf der *gē dēmosia* libysche „Perioiken", und als eine nachträgliche Einsiedlung neuer *apoikoi*, mit voller propagandistischer Unterstützung des delphischen Orakels und mit dem Versprechen einer neuen Bodenaufteilung durchgeführt wurde, mußten die bisherigen libyschen Perioiken ihren Besitz verlassen (Herod. 4, 159).[25] In diesem Sinne wurde schon in der Gründungsinschrift vorgesehen, den späteren Ankömmlingen Felder aus der *γᾶ ἀδέσποτος*, und damit gleichzeitig auch das volle Bürgerrecht zuzuweisen; die bekannte Inschrift (Meiggs-Lewis N° 5) berichtet eben über die Durchführung dieser früheren Verfügung. Die Inschrift von Lokroi Ozoloi über die Benutzung der neu kolonisierten Ebene Hylia und Liskaria (Meiggs-Lewis N° 13) ergibt, daß die Benutzung der *damosia* — evtl. als Weideland[26] — möglich und sogar erblich war. Auf ähnliche Weise wurden auch die heiligen Tempelgüter — durch erbliche Miete als Besitz — in den meisten uns bekannten Fällen verwertet. Konkrete Beispiele bieten dazu die bekannten Bronzetafeln aus dem lukanischen Herakleia, die, obwohl späteren Ursprunges, auch für frühere Verhältnisse aufschlußreich sind.[27] Dort wurde sogar nach der Aufdeckung der früheren Mißbräuche das Prinzip der Übertragbarkeit und Erblichkeit der Bodenmiete auf „heiligem" Eigentum aufrecht erhalten. Eben diese Methode, die minderwertigen, aber noch nutzbaren Teile der *gē dēmosia* als dauerhafte Miete zu verwerten, gab die Möglichkeit den einflußreichen Aristokraten, dieselben stillschweigend sich anzueignen — wofür sie schon von Solon angeprangert wurden: *οὔθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων | φειδόμενοι κλέπτουσι....*

Im archaischen Zeitraum kann das „Gemeindeeigentum" somit grundsätzlich mit dem minderwertigen Teil des Polis-Territoriums, der *ἐσχατιά* gleichgesetzt werden. Eine folgenreiche Wandlung fand dann mit dem Aufkommen des Bergbaus und mit der Entwicklung der Seefahrt statt. Die Bergwerke und Hafenanlagen gehörten zur Zeit der klassischen Polis schon zum Bestand des gemeinschaftlichen Eigentums — entweder so, daß sie, als von landwirtschaftlichem Standpunkt minderwertig, schon

[22] D. Asheri, a.O. 27 ff.

[23] Pausanias: Periegesis 2, 13, 1; 5, 4,2, vgl. D. Asheri a. a. O. 28.

[24] Tab. Heracl. I.: 19, 24, 30, 35 u.ö.

[25] P. Chamoux: a.W. 135 ff.

[26] *Ἐπινομία* wird im allgemeinen als „Weideland" verstanden, vgl. bei Liddell—Scott s.v.; M. P. Nilsson: Historia 3, 1954, 270 ff. Meiggs—Lewis a. a. O. finden aber die Interpretation von P. Vatin, Bull. Corr. Hell. 87, 1963, 1 ff. als „Erbfolge" für einleuchtender, und das scheint auch wahrscheinlicher zu sein.

[27] Vgl. auch G. Maddoli: Damos e basilēes, SMEA 12, 1970, 17 ff., der auf den archaischen Charakter der Inschriften hinweist.

ursprünglich im gemeinsamen Eigentum blieben oder aber durch nachträgliche Übertragung. Die Silberminen von Laureion waren jedenfalls staatliches Eigentum, verwertet durch Vermietung an einzelne private Unternehmer.[28] Aber das gehört schon in ein späteres Stadium der Entwicklung.[28a]

Die Reste des königlichen Eigentums, das Tempelland und das Gemeindeland sind nur peripheriale Erscheinungen im Vergleich zum Grundeigentum der einzelnen Bürger. In der archaischen *polis* hat jeder Vollbürger sein eigenes Grundeigentum, und wer kein solches Eigentum hat oder sein Eigentum verliert, kann auch nicht Mitglied der „Gemeinschaft der Bürger", der κοινωνία τῶν πολιτῶν sein oder bleiben. Ursprung, Natur und rechtliche bzw. gewohnheitsrechtliche Bestimmungen und praktische Verhältnisse dieses privaten Eigentums sind jedoch weitgehend umstritten. Einige Feststellungen können immerhin schon eingangs getan werden.

1. Als Ursprung des privaten Bodeneigentums — wie auch des Tempeleigentums — betrachtet die archaische Rechtstheorie (soweit dieser Begriff überhaupt schon existiert) die Gemeinschaft; die Polisgemeinschaft verlieh z. Z. des Synoikismos die „ersten Lose" (πρῶτοι κλῆροι), die Gemeinschaft, der *demos*, die *polis* hat das Recht, neue Bürger mit Bodenverleihung aufzunehmen und hat auch u. U. die Befugnis, das Eigentum strafweise einzuziehen; das stellt sich auch aus der schon angeführten Inschrift aus Chaladrion aus.

2. Dieses „ursprüngliche" Eigentumsrecht der *polis* bedeutet aber kein konkretes höheres Verfügungsrecht über Bebauen und Benutzung des privaten Bodens — dies wurde weitgehend dem Eigentümer überlassen. Gewisse Beschränkungen fanden vorwiegend bezüglich des Zwischenraumrechtes und verschiedener Servituten statt;[29] die Gesetzgebung gegen „den Müßiggang",[30] περὶ ἀργίας, deren Reihe im 6. Jh. beginnt, hatte u. a. den Zweck, die Bebauung der Felder im Interesse der Lebensmittelversorgung zu sichern, gab aber keine konkreten Richtlinien dazu.

3. Soweit gewisse Beschränkungen des Verfügungsrechtes seitens größerer kollektiver Einheiten, der Sippe, des Geschlechtes, der Phratria, der Verwandtschaft, der Polisgemeinschaft stattfinden, beziehen sich diese nur auf den Fall der *Übertragung* des Eigentumsrechtes, auf die Vererbung und Entäußerung, aber nicht auf dessen *Ausübung*. Im vorsolonischen Athen war die Beerbung nur innerhalb des *genos* gestattet,[30a] wobei *genos* nicht das Geschlecht, sondern nur die konkret anwesende übersichtliche und kontrollierbare Verwandtschaft — die *cognati et agnati* —

[28] J. Walter Jones: a.W. 199; A. R. W. Harrison: The Law of Athens, Oxford 1968, 234 f., 315.

[28a] Zum athenischen gemeinschaftlichen Grundeigentum der klassischen Zeit: V. N. Andreev: Attičeskoe obščestvennoe zemlevladenie I—II. V.D.I. 1967: 2, 48 ff.; 1972: 4, 7 ff.; Ders.: Razmery i funkcii obščestvennovo zemlevladenija v Attike, Uč. Zapiski Len. Gos. Ped. instituta im. Gercena 19, 1966, 186 ff.

[29] A. Kränzlein: Eigentum u. Besitz im griechischen Recht, Berlin 1963, 53 ff.

[30] Diogenes Laërtios 1, 55 führt das Gesetz — sich auf den Redner Lysias berufend — in Athen schon auf Drakon u. Solon zurück. Ein ähnliches Gesetz wird auch Periander zugeschrieben, vgl. Arist.: Pol. 1313 b 20 ff.

[30a] Plutarchos: Solon 21, 3; L. Gernet: La loi de Solon sur le testament, in: Droit et société, Paris 1955; 121 ff. D. Asheri: Law of inheritance ... Historia 12, 1963, 1 ff.; F. Bourriot: Recherches sur la nature du Genos, Thèse, Paris I., 1976, 781 ff.; 801.

συγγένεια, ἀγχιστεία — umfaßte.[31] Das Erbrecht von Gortyn[32] gibt eine genau festgesetzte, alle möglichen Varianten voraussehende Erbfolge an, mit der Tendenz, den *klaros* innerhalb der erbberechtigten Familienmitglieder, der *ἐπιβάλλοντες*, oder im Extremfall im Kreise der Nachbarschaft, des *oikos* zu behalten. Ebenso streng wurde die Erbfolge in Sparta festgestellt.[33] Ein ähnliches Bestreben ist auch den Erbvorschriften des Alten Testaments zu entnehmen:[34] dort ist ebenfalls das konkret **erfaßbare „väterliche Haus"** ***(bēθ 'āβ)*****, d. h. die Verwandtschaft im breiten Sinne Träger** des Erbrechtes. Das alles wird jedoch nicht als Beeinträchtigung des individuellen Verfügungsrechtes betrachtet. Soweit unsere Kenntnisse in die Vergangenheit zurückreichen, kann nicht zum Stadium eines konkreten gemeinsamen Eigentums, etwa der Sippe, zurückgegriffen werden. Die Polis wurde als Ursprung, Urheber und Garant des jeweiligen Eigentums, nicht aber als aktueller „höchster Eigentümer" betrachtet.

Wenn das archaische Erbrecht die *post mortem* erfolgende freie Veräußerung des Bodens verhindern will, so ist eine solche Bestrebung auch bezüglich der *inter vivos* Veräußerung, durch Verkauf und Verschenken, vorauszusetzen: das ist eines der am meisten diskutierten Probleme des archaischen Eigentumsrechtes.[35] Schon Platon war der Meinung, das volle Eigentum bedeute auch das Recht der freien Veräußerung (vgl. Euthydemos 301E-302A);[36] Aristoteles äußert sich schon ganz präzis (Rhet. 1361 a 21 ff.): das vollrechtliche Eigentum impliziere die freie Verfügung, inbegriffen auch die **Veräußerung** ***(apallotriosis)*****, d. h. Verkaufen und Verschenken,** ***prasis kai dosis.***[37] **Ein** solcher Begriff des freien Eigentums entspricht dem Rechtsgefühl und den Anliegen einer Gesellschaft mit entwickeltem Warenaustausch und freier Marktwirtschaft, wie

[31] Busolt—Swoboda 142 f.; F. Bourriot: Recherches . . . 223 ff.

[32] G. Willets: The Law Code of Gortyn, Berlin (De Gruyter) 1967, 18 ff., 23 ff., vgl. Col. VI. 2—12.

[33] Zum spartanischen Erbrecht vgl. Busolt—Swoboda 633 ff.; P. Oliva a. W. 37 ff.

[34] R. de Vaux: Das AT u. seine Lebensordnungen (deutsche Übers.), Freiburg i./Br. 1960, I.; E. Neufeld: RIDA 8, 1961, 29 ff.; ders.: Rivista di Studi Orientali 33, 1958, 53 ff.; I. Hahn: Representation of Society in the Old Testament, Oikumene 2, 1978, 27 ff.: Die wichtigsten Texte im AT: Num. 27, 1 ff.; 36,6 ff.; Deut. 21, 15 ff.

[35] Die wichtigsten neueren Veröffentlichungen zur viel diskutierten Frage: F. Cassola: Sull' alienabilità del suolo nel mondo greco, Labeo 11, 1965, 206 ff.; Ders.: Solone, la terra e gli ectemori, Par. d. Pass. 19, 1964, 26 ff.; M. I. Finley: Alienability of Land in Ancient Greece, Eirene 7, 1968, 25 ff.; Aliénabilité . . . „Annales", 1970, 1276 ff.; Éd. Will: RÉAnc 59, 1957, 5 ff.; J. V. A. Fine: Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens, Hesperia Suppl. IX. 1951 (leugnet die Möglichkeit der Bodenveräußerung in Athen vor dem 5. Jh., vgl. dazu F. Pringsheim: Gnomon 24, 1952, 348 ff.); N. L. Hammond: Land Tenure in Athens, JHS 81, 1961, 76 ff. (= Ders.: Studies in Greek History, Oxford 1973); D. Lotze: Hektemoroi u. vorsolonisches Schuldrecht, Philologus 102, 1958, 1 ff.; P. Oliva: Solon u. seine Seisachtheia, Živa Antika 21, 1971, 103 ff.; Th. Pekáry: Die Wirtschaft der griechisch- römischen Antike, Wiesbaden 1976, 14 ff. (reiche Bibliographie); Éd. Will: Die ökonomische Entwicklung u. die antike Polis, **(deutsche Übers.) in: H. G. Kippenberg (Hg.): Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Suhrkamp** Taschenbücher 30., 1977, 100 ff.; F. Bourriot: a.W. II. 727 ff.: Genos et propriété gentilice.

[36] Zur Interpretation vgl. A. Kränzlein a.W. 27 ff.

[37] **Zitiert u. A. Kränzlein a. W. 33; M. I. Finley: Eirene 7, 1968, 25, Anm. 1.:** *τοῦ δὲ οἰκεῖα εἶναι ὅταν ἐφ' αὑτῷ ᾖ ἀπαλλοτριῶσαι ἢ μή, λέγω δὲ ἀπαλλοτρίωσιν δόσιν καὶ πρᾶσιν.*

sie sich eben im 4. Jh. schon fast stürmisch entfaltete.[38] Deshalb betonen auch die inschriftlich erhaltenen Schenkungsurkunden seit dem 4. Jh., insofern sie eine vollrechtliche Schenkung beinhalten, das Recht des Beschenkten, das ihm übergebene Grundeigentum frei weitergeben zu dürfen.[39]

Aber eine archaische Gesellschaft ohne entwickelten Warenaustausch, in welcher die landwirtschaftliche Produktion noch grundsätzlich den Bedürfnissen der Produzenten dient, hat ein entgegengesetztes Werturteil und Rechtsgefühl: dort ist das Eigentumsrecht desto stärker, desto wirksamer, je stärker das Eigentum an den Eigentümer gebunden ist, je kräftiger sein Recht auf den Boden — gegebenenfalls auch entgegen seinem Wunsch — garantiert wird. Wenn in der heutigen Forschung die Frage der Veräußerlichkeit des Bodens auch im archaischen Zeitalter als Kriterium des vollen Eigentums behandelt wird, bzw. wenn die diesbezüglichen Restriktionen als Zeichen dessen betrachtet werden, daß es sich lediglich um Besitz handelt — so ist das m. E. eine falsche Fragestellung. Statt „vollem Eigentumsrecht" mit der Möglichkeit der Veräußerung, und „beschränktem Besitzrecht" ohne die Möglichkeit freier Veräußerung wäre also eher von einem *beschützten*, und eben dadurch vollwertigen, und einem *unbeschützten*, d. h. rechtlich minderwertigen Eigentumsrecht zu reden. Dabei darf wiederum der strikte Zusammenhang zwischen Grundeigentum und Bürgerrecht nicht außer acht gelassen werden. Wem sein Grundeigentum durch das Veräußerungsverbot garantiert wurde, der hatte auch Garantie für das Bestehen seines Bürgerrechts; wer sein Grundeigentum durch Verkauf verloren hat, büßte dadurch auch sein volles Bürgerrecht ein.[40]

Aristoteles berichtet auch in verschiedenen Zusammenhängen über archaische Gesetzgeber, die den Kauf und Verkauf von Grundstücken verboten bzw. mehr oder weniger eingeschränkt haben: so z. B. Pheidon von Korinthos, „einer der frühesten Gesetzgeber" ὢν νομοθέτης τῶν ἀρχαιοτάτων war bestrebt, die Zahl der selbständigen Haushälte *(oikoi)* und dem gemäß auch der Vollbürger unverändert aufrecht zu erhalten, obwohl die Größe der einzelnen *oikoi* verschieden sein konnte (Politik 1265 b 13 ff.); Oxylos, der erste König von Elis verbot, auf den Boden Kredit aufzunehmen (ibid.); in Lokroi war es verboten, die „ursprünglichen Parzellen" zu verkaufen, ausgenommen den Fall einer *vis maior (φανερὰ ἀτυχία)*, weil es gemeinsames Interesse war, die „alten Lose aufrecht zu erhalten", τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασῴζειν (Pol. 1266 b 19 ff.). In den neu gegründeten Kolonien war es verboten, die verlosten Grundstücke — ganz oder teilweise, für einen gewissen Zeitraum oder ein für allemal — zu

[38] Zur Entwicklung der Marktwirtschaft im 4. Jh. v. u. Z. vgl. J. Pečirka: The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Cent. BC, Eirene 14, 1976, 5 ff.

[39] Vgl. z. B. Syll.[3] 332 (Schenkungsurkunde des Kassandros): ... *κυρίοις οὖσι κεκτῆσθαι καὶ ἀλλάσσεσθαι καὶ ἀποδόσθαι* IG XII. 5, 572: *κύριοι ἔστωσαν τρόπον ὃν ἂν βούλωνται καὶ ἀποδιδόμενοι καὶ μισθοῦντες* ... SEG XIII., 488 (aus dem 6. Jahr des Philippos Arrhidaios), Mylasa: *τὸ χωρίον ... χρῆσθαι τῶι λοιπῶι ὅτι ἂν βούληται καὶ ἔχειν ἐν πατρικοῖς* ... vgl. dazu J. u. L. Robert, Bull. 1953, № 185.

[40] Vgl. dazu Busolt—Swoboda 153, 526; bezüglich des archaischen Athens ist C. Hignett: Hist. of the Athenian Constitution, Oxford 1958, der Meinung, daß vor Solon die Theten nicht Mitglieder der *ekklesia*, folglich auch nicht vollwertige Bürger waren; der rechtliche Schutz der *πρῶτοι κλῆροι* dient offenbar auch dazu, den Bestand der Bürger aufrecht zu erhalten.

verkaufen.[41] Mit diesen und ähnlichen Angaben über gewisse Verbote bez. der Veräußerung gewisser Kategorien von Grundstücken finden sich im Einklang die zahlreichen Angaben über die ein für allemal festgesetzte Zahl der selbständigen Haushälte bzw. der Zahl der Bürger in einzelnen Poleis:[42] das waren in vielen Städten tausend, in Massalia 600, in Korinth nur 200. In Lokroi bestand die Aristokratie aus den Eigentümern der „hundert bevorzugten Häuser", ἑκατὸν οἰκίαι αἱ προκριθεῖσαι. Der halbwegs noch mythische Gesetzgeber Thebens, Philolaos, war ebenfalls bestrebt, „daß die Zahl der *kleroi* aufrecht erhalten bleibe" (Aristoteles: Politik 1274 a 31 ff.: ὅπως ὁ ἀριθμὸς σῴζηται τῶν κλήρων. Die Fixierung der Zahl der *oikoi*, *oikiai* oder *kleroi* der vollberechtigten Bürger impliziert aber auch einen vollkommenen oder partiellen Verbot der Veräußerung derselben: jedenfalls insofern der gesamte *kleros* verkauft oder verschenkt wird.

Diesen Angaben — auf Grund derer eine Anzahl der Forscher ein allgemeines rechtliches oder moralisches Verbot der Bodenveräußerung annimmt — stehen jedoch, wie bekannt, andere ebenso gewichtige Angaben entgegen. Der viel strapazierte, oft und auf verschiedene Weise kommentierte Rat Hesiods,[43] man möge dafür beten und arbeiten, ὄφρ' ἄλλων ὠνῇ κλῆρον μὴ τὸν τεὸν ἄλλος (Erga 341), kann, ohne dem Text Gewalt antun zu wollen, nur so verstanden werden, daß der Boden auf irgend eine Form käuflich und verkäuflich war. In dieselbe Richtung weist ein Fragment des Hipponax (39 Diehl):[44] ein Schlemmer, der seine Tage in Nichtstuerei und Schmauserei vergeudete, hat endlich seinen *kleros* „verfressen"; jetzt muß er felsigen Boden (offenbar nicht seinen ursprünglichen *kleros!*) mit Mühe aufgraben und sich mit sklavischem Futter begnügen. Das ironische Bild ist offenbar „dem Leben entnommen" und vom Dichter als typisch empfunden. Auch Theognis beklagt sich darum, seine blühenden Felder seien in die Hände Fremder geraten.[45] Auf Grund dieser archaischen Zeugnisse vom 8. bis zum 6. Jh. müssen wir annehmen, daß — vorsichtig formuliert — gewisse Kategorien des Grundeigentums in gewissen *poleis* und unter gewissen Verhältnissen veräußerlich — andere aber unveräußerlich waren. Das Gewohnheitsrecht und die Wirtschaftsmoral nahm in dieser Hinsicht etwa die folgenden Gegensätze und Abstufungen in Betracht:

[41] D. Asheri: Mem. Acc. Sc. Torino, Cl. Sc. Mor., Ser. 4: 10, 1966, 16 ff.

[42] Busolt—Swoboda 354 ff.; F. W. A. Arnheim, a.W. 55 ff.

[43] Diese Zeile Hesiods wird in allen, Anm. 35 angeführten Werken zitiert u. kommentiert. Éd. Will: Hésiode: crise agraire ou recul de l'aristocratie?, RÉG 78, 1965, 543 ff. ist eher der Meinung, daß nur der Ertrag des Grundstückes, nicht das Grundstück selbst veräußerlich war, vgl. auch Ders.: RÉAnc 59, 1957, 12 f.; H. G. Kippenberg(Hg.) a.W. 106; M. I. Finley: Eirene 7, 1968, 28; F. Pringsheim: The Greek Law of Sale, Weimar 1950, 95 f.; W. J. Woodhouse: Solon the Liberator, Oxford 1938 (1966), 86; F. Bourriot: a.W. II. 749 ff., mit eingehender Kritik der früheren Literatur, ist am Standpunkt der Veräußerlichkeit des Bodens.

[44] ὃ μὲν γὰρ αὐτῶν ἡσυχῇ τε καὶ ῥύβδην / θυννίδα δὲ καὶ μυττωτὸν ἡμέρας πάσας / δαινύμενος ... κατέφαγε τὸν κληρον· / ὥστε χρὴ σκάπτειν / πέτρας ὀρείας σῦκα μέτρια τρώγων / καὶ κρίθινον κόλλικα, δούλιον χόρτον

[45] Theognis ed. D. Young, Teubner/Leipzig 1961, Z. 1199 ff.: ... καί μοι κραδίην, ἐπάταξε μέλαιναν ὅττι μοὶ εὐανθεῖς ἄλλοι ἔχουσιν ἀγρούς. Dabei muß aber in Betracht gezogen werden, daß er aus seiner Polis vertrieben wurde und sein Eigentum deshalb verlieren mußte.

1. Das *gesamte Eigentum* zu veräußern ist unzuläßlich; *gewisse Teile* desselben zu verkaufen ist aber nicht verboten;

2. Die „*ursprünglichen kleroi*" der (echten oder vermeintlichen) Nachkommen der „Gründer" erhalten einen stärkeren Rechtsschutz als die später erworbenen;

3. Die ererbten *(τὰ πατρῷα)* sind weniger veräußerlich als die persönlich dazu erworbenen *(ἐπίκτητα);*

4. Die im zentralen Gebiet, nahe zur städtischen Niederlassung liegenden sind besser geschützt als jene im Grenzgebiet, in der ἐσχατιή;

5. Extreme Notlage wird als genügender Rechtsgrund für die Veräußerung betrachtet.

Alle diese — teils schon rechtlich festgesetzte, teils eher in der allgemeinen gesellschaftlichen Auffassung und Wirtschaftsmoral verankerte Restriktionen und Präferenzen weisen in eine und dieselbe Richtung: im allgemeinen gibt es eine mehr oder weniger klare Bestrebung, die althergebrachten Familien in ihrem traditionellen Bestand aufrecht zu erhalten; die wertvolleren, zentral gelegenen *kleroi* eher zu beschützen als die peripherialen: das alles erlaubt darauf zu folgern, daß in den meisten *poleis* die Grundstücke der Aristokratie, der sog. Adelsgeschlechter grundsätzlich als geschützt und unveräußerlich betrachtet wurden, während die praktisch außerhalb der Gentilorganisation stehenden Bauern, die Kleinproduzenten in dieser Hinsicht weniger geschützt waren.[46] In diesem Stadium des Übergangs von der „vorrechtlichen" Periode des „prédroit" in die Welt der rechtlich schon fixierten Verhältnisse[47] gibt es eher gesellschaftliche, von der allgemeinen wirtschaftlichen, moralischen und protokollarischen Auffassung gutgeheißene Normen als ganz strikte gesetzliche Vorschriften; eher gewisse Tendenzen als eindeutige rechtliche Situationen. Da aber die Übertragung des Grundeigentums jedenfalls gewisser öffentlicher Sanktionierung unterlag, im Sinne der Vorschrift τὴν ὠνὴν ἐμφανῆ ποιεῖν[48] — konnten diese Tendenzen immer geltend gemacht werden.

In Bezug auf das Grundeigentum sind also wenigstens zwei Grundkategorien zu unterscheiden: das geschützte, höhere, aristokratische — und das minderwertige, weniger geschützte, kleinbäuerliche Eigentum. Diese Klassifizierung und ihre gesellschaftlich hierarchische Relevanz ist in Sparta gut zu beobachten: unveräußerlich ist das Eigentum der Spartiaten — veräußerlich jenes der Perioiken.[49]

[46] Grundsätzlich in diesem Sinn äußert sich N. G. L. Hammond: JHS 81, 1961, 83 ff. Ein klar ausgesprochener rechtlicher Unterschied zwischen den von ihm postulierten Gebieten (Zentrum und Grenzgebiet), bzw. Gesellschaftsklassen (Aristokratie versus „Demos", *gennētai* und *agenneis*) ist aber aus den Quellen nicht zu erweisen, vgl. die Kritik seiner Ansicht bei F. Bourriot a. a. O.

[47] L. Gernet: Droit et prédroit dans la Grèce ancienne, in: L'anthropologie de la Grèce antique, Paris 1976, 132 ff.

[48] F. Pringsheim, a.W. 233 f., bezüglich auch auf die frühere Zeit.

[49] Das bezieht sich auf den Zeitraum zwischen der Einführung der „lykurgischen" Bodengesetzgebung (m.E. im letzten Drittel des 7. Jh.), und dem sog. Gesetz des Epitadeus, vgl. dazu D. Asheri: Sulla legge di Epitadeo, Athenaeum 39, 1961, 45 ff.; Zum ganzen vgl. P. Oliva: Sparta and her social Problems, 32 ff. mit Quellenangaben.

Diese Grundeigentumsverhältnisse werden aber weiter kompliziert durch den Begriff des Besitzes, wo der Besitzer für die aktuelle Benutzung des Bodens dem Eigentümer eine Rente — in Naturalien, in Geld, oder auch in Arbeit — zu entrichten hatte. Wenn das höher stehende, geschützte Eigentum für die alteingesessene Aristokratie; das minderwertige, weniger geschützte Eigentum für die späteren **Ankömmlinge, für die kleinbäuerliche, peripheriale, aber immerhin freie und über** Bürgerrecht verfügende Bevölkerung charakteristisch ist — so ist der Besitz (und „nur" Besitz, ohne volles Eigentumsrecht!) den Abhängigen, Hörigen, Halbfreien, Leibeigenen — oder welchen modernen Ausdruck wir auch mehr oder weniger anachronistisch für die archaischen Verhältnisse anwenden mögen — zuzuschreiben; jedenfalls solchen Gesellschaftsschichten, die nicht über volles Bürgerrecht verfügen.

Das griechische Recht kannte — abweichend vom römischen — keinen klaren terminologischen Unterschied zwischen Eigentum und Besitz.[50] Die neueren Untersuchungen erwiesen nur seit dem 4. Jh. eine sich eben anbahnende Erkenntnis dieser beiden Formen der „*proprietas*":[51] etwa gleichzeitig mit den ersten Versuchen, den Begriff des vollwertigen Eigentums zu determinieren. Die realen Verhältnisse erlauben jedoch einen Unterschied zwischen „Eigentum" (etwa dem römischen *dominium* entsprechend) und „Besitz" (die römische *possessio*) zu entdecken. Der *Eigentümer* — als Vollbürger, Mitglied der *κοινωνία τῶν πολιτῶν* und mithin auch „Miteigentümer" **aller Güter der *polis* — muß für sein Eigentum keine ständigen Abgaben zahlen:** höchstens gelegentliche Beiträge für die gemeinsamen Bedürfnisse der *polis; eisphorai* oder *leiturgiai*, aber keinen voraus festgesetzten, ständigen *phoros*.[52] Wo ständiger *phoros* erfordert wird, ist das schon Anzeichen einer „knechtischen", unterordneten Lage; der Vollbürger ist in diesem Sinne steuerfrei (wenn nicht, ist das Zeichen der tyrannischen Macht, z. B. unter Peisistratos),[53] Steuer bzw. Abgaben schuldet nur der Untertan entweder dem privaten Eigentümer oder dem Staat. Jede abgabenpflichtige „*proprietas*" möchten wir deshalb nicht als Eigentum, sondern als Besitz betrachten.

Schon die homerische Monarchie hatte eine Tendenz, das freie Bauerntum — soweit ein solches überhaupt existiert — in tributpflichtige Besitzer zu verwandeln.[54] Agamemnon kann dem Achilleus sieben Städte als Mitgift anbieten, deren Einwohner ihm, „wie einem Gott, mit reichen Geschenken aufwarten sollen" (Ilias 9, 141 ff.). Ob nun diese, offenbar nur namentlich „freiwilligen Gaben" dem *Grundherren* als Tribut oder dem *Herrscher* als staatliche Steuer zu entrichten waren, ist irrelevant, kaum jemand hätte diese Frage im Zeitalter Homers überhaupt begriffen. Im hellenischen

[50] Zum Begrifflichen vgl. A. Kränzlein a.W. 11 ff.; A. W. R. Harrison: The Law of Athens, Oxford 1968, 200 ff.

[51] „Proprietas" benütze ich hier als Dachbegriff für lat. „dominium" u. „possessio", „Eigentum" u. „Besitz". Vgl. noch dazu: M. I. Finley: Land, debt and the man of property in classical Athens, Polit. Sciences Quarterly 68, 1953, 249 ff.; H. Kreissig: Landed Property in the Hellenistic Orient, Eirene 15, 1977, 5 ff.; B. Funck in: Klio 60, 1978, 45 ff.; H. W. Buckler—D. M. Robinson im Kommentar zur **Mnesimachos-Inschrift, Historia 21, 1972, 45 ff.**

[52] Busolt—Swoboda 609 ff. (im allgemeinen); 1222 ff. (zu Athen).

[53] Aristoteles: Ath. pol. 16,6. Nach Peisistratos wurde das Zehntel als allgemeine Steuer auch eingestellt.

[54] M. I. Finley: The World of Odysseus, Penguin 1956, 96 ff.

Denken ging Abgabepflicht und Rechtsbeschränkung (als Halbfreier, als Höriger, als besiegter „*doriktetos*" oder als Untertan eines Monarchen) Hand in Hand.

Innerhalb der Kategorie des Besitzes und der Besitzer gibt es wiederum mehrere Abstufungen. Der Besitz entsteht zum ersten als Folge der militärischen Eroberung.[55] Eigentümer werden die Eroberer, Besitzer die besiegte Bevölkerung. Dieselbe kann von ethnischem Standpunkt hellenischen Ursprunges sein — dann werden sie meistens entsprechend ihrer wirtschaftlichen und rechtlichen Lage benannt (*heilotai, penestai, gymnetai, mnoitai, woikeis* usw.); sie können auch nicht-hellenischer Abstammung sein, und werden dann ihrem Ethnikum entsprechend benannt: *mariandynoi* in Herakleia Pontike, *killyrioi* in Syrakus. Ihre Abgaben können einseitig durch das Diktat der Sieger entstanden sein (Heloten), oder zufolge einer gewissen Vereinbarung *(penestai, mariandynoi)*.[56] Sie können theoretisch dem Staate, der Gemeinschaft untergeordnet sein, können jedoch auch unter der Verfügung der Eigentümer stehen.

Eine weitere Möglichkeit der Entstehung des Besitzes ist das „Geschenk" einzelner Eigentümer. Die hellenistische Inschrift Syll.[3] 685, 134 ff.[57] zählt unter den theoretischen Möglichkeiten des Besitzerwerbes das Geschenk „seitens eines der Mächtigen". Ein solches Geschenk konnte u. U. auch gewisse materielle Verpflichtungen mit sich ziehen. Ausschlaggebend ist, daß die Besitzer immer auch rechtlich minderwertig sind.

Da haben wir drei Kategorien der privaten „*proprietas*": das höhere und das niedere Eigentum und den Besitz. Die drei haben auch rechtliche, politische und gesellschaftliche Konsequenzen. Die aristokratische Oberschicht konnte ihre politischen Rechte nicht verlieren; die dem *demos* zugehörenden Eigentümer minderer Qualität waren dagegen nicht geschützt; der faule und nicht-gottesfürchtige Bauer Hesiods, der Schlemmer des Hipponax haben mitsamt ihres Eigentums auch ihre frühere Rechtslage eingebüßt (bei Hipponax weist darauf „*δούλιον χόρτον*"). Die Besitzer waren ipso facto von den Freiheitsrechten ausgeschlossen.

Das ist die Lage in den historisch gewachsenen *poleis* des Mutterlandes. Von den Kolonien gingen jedoch solche neue Strömungen aus, die geeignet waren, die Eigentumsverhältnisse des hellenischen Mutterlandes weitgehend zu verändern. Wenn auch jede *Apoikie* ein Abbild der Metropolis ist[58] — besteht ein grundlegender

[55] D. Lotze: Metaxy eleutheron kai dulon, Berlin 1959, führt die Entstehung aller helotenartigen abhängigen Gruppen auf eine ursprüngliche Eroberung zurück, vgl. auch Ders.: Der gentilizisch-persönliche Grundzug der frühen Gemeinwesen, Eirene 6, 1967, 5 ff.; vgl. auch meinen — m.E. etwas elastischeren — Versuch einer Systematik der „Besitzer" zu geben, in: Jb. f. Wirtschaftsgesch. 1971: II., 42 — H. G. Kippenberg (Hg.), a.W. 85.

[56] Alle Quellen angeführt u. interpretiert bei D. Lotze, a.W. (vorige Anm.).

[57] ... *ἅπαντες γὰρ ἄνθρωποι τὰς κατὰ τῶν τόπων ἔχουσι κυριείας ἢ παρὰ προγόνων παραλαβόντες αὐτοὺς ἢ πριάμενοι ... ἢ παρά τινος τῶν κρεισσόνων σχόντες* ... Vgl. dazu F. Pringsheim, a. W. 96 Anm. 1. u. 182. Der griechische Ausdruck *κύριον εἶναι* ist nicht gleichbedeutend mit „Eigentümer sein", vgl. dazu A. Kränzlein, a.W. 24. Der Ausdruck der Inschrift *παρά τινος τῶν κρεισσόνων σχόντες* weist eben auf den gesellschaftlichen Unterschied zwischen dem Schenker u. dem Beschenkten u. auf die niedrigere Rechtslage des letzteren.

[58] A. J. Graham: Colony and Mother City in Ancient Greece, Manchester 1964; E. Lepore: Problemi dell'organizzazione della chora coloniale, in: M. I. Finley: Problèmes de la terre ... 1976, 15 ff.

Unterschied. Im Kolonialraum waren die *kleroi* der Gründer einander gleich, die Gründung erfolgt nach der traditionellen Formel ἐπ' ἴσᾳ καὶ ὁμοίᾳ auf der Grundlage der Gleichheit und Einheitlichkeit[59] — und das, trotz gelegentlichen Zweifels in der neueren Forschung,[60] schon in den archaischen Kolonien, und nicht nur von bürgerrechtlichem, sondern auch von eigentumsrechtlichem Standpunkt. Wo eine Kolonie auf neuem, unbevölkertem Gebiet gegründet wurde, war die Ideologie ausgesprochen egalitär — was offenbar in der Praxis mehr oder weniger modifiziert wurde. Die Anziehungskraft der Koloniegründungen bestand — unter anderem — eben darin, daß dort jeder Gründer gleiches Eigentum und gleiche Rechte erhielt. Die Heimat des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Grundsatzes der *isomoiria* ist nicht in einer urwüchsigen Gentildemokratie oder gentilem gemeinschaftlichem Eigentum, sondern im sich eben entfaltenden Kolonialraum zu suchen.[61] Phaleas von Chalkedon hat diese Lage gut erkannt, als er feststellte, daß die *isomoiria*, die egalitäre Aufteilung des Bodens in einer neu gegründeten Stadt viel leichter durchzuführen sei als in einer schon bestehenden: aber auch im letzteren Fall sei die Sache nicht ganz undurchführbar.[62] Die egalitären Theorien über die gerechte Aufteilung des Bodens haben ihren Ursprung in den Erfahrungen des kolonialen Raumes: und im Mutterland, mit den schon eingewurzelten Ungleichheiten konnte das nur durch eine Neuverteilung, den *gēs anadasmos* verwirklicht werden. In den kolonialen Neugründungen wird die „Neuverteilung des Bodens" des öfteren aufs strengste verboten;[63] *dort* bedeutete die „Neuverteilung" nämlich eine Änderung der schon ursprünglich anwesenden eigentumsrechtlichen Gleichheit. Dasselbe Verfahren, welches in den Kolonien die grundsätzlich bestehende Gleichheit gefährdet hätte — sollte jedoch in den Mutterstädten zur Aufhebung der Ungleichheit führen. In dieser Atmosphäre entstand auch eine — selbstredend auf gewisse und vorwiegend zum *dēmos* gehörende Kreise der Gesellschaft beschränkte — neue Wirtschaftsethik und entsprechende Rechtstheorie, derzufolge große Unterschiede namentlich im Grundeigentum ipso facto ungerecht sind, daß die Anhäufung großer Reichtümer natur- und rechtswidrig ist.[64] Die Helden Homers sind noch auf ganz natürliche Weise stolz auf

[59] In der Gründungsinschrift von Kyrene (ML 5, 27 f.: ἐπὶ τᾶι ἴσαι καὶ ὁμοίαι πλεῖν . . . , vgl. auch bei der Gründung von Epidamnos durch Korinth, einer aristokratischen Stadt, Thuk. 1, 27, 1: . . . ἐς τὴν Ἐπίδαμνον . . . ἐπὶ τῇ ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ τὸν βουλόμενον ἰέναι . . .

[60] Zu den diesbezüglichen Zweifeln vgl. J. H. Graham: JHS 80, 1960, 108 ff., mit weiteren Beispielen. Seitdem wurden bez. der Authentizität der Inschrift weitere Zweifel erhoben von S. Dusanić: The *horkion tōn oikistērōn* and Fourth-Century Cyrene. Chiron 8, 1978, 55 ff. Die ἐπ' ἴσαι καὶ ὁμοίαι Formel scheint aber, trotz seiner Zweifel, a. a. O. 59 f. u. Anm. 25, doch glaubhaft zu sein. *Isomoiria* ist schon für Solon ein gebräuchlicher Ausdruck (nur etwa 30 Jahre nach der Gründung Kyrene's), *Isonomia* kommt in einem ärztlichen Traktat Alkmaions im selben Jh. vor, die Spartaner hatten ἴσοι κλῆροι und nannten sich ὅμοιος. Das spricht doch dafür, daß das Ideal des *ison* im ausgehenden 7. Jh. nicht anachronistisch war. Und wie hätte man sonst Kolonisten für die schwierigen und gefährlichen kolonialen Neugründungen gefunden?

[61] Im selben Sinne D. Asheri, Mem. Acc. Sc. Torino Ser. 4: 10, 13 ff.

[62] Zitiert bei Aristoteles: Politik 1266 a 40 ff.: Φαλέας . . . φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν· τοῦτο δὲ κατοικιζομέναις μὲν οὐ χαλεπὸν ὤετο ποιεῖν, τὰς δ' ἤδη κατοικουμένας ἐργωδέστερον . . .

[63] In Lokroi: MI 13, 7 ff.; in Korkyra melaina: Syll.[3] 141, 10 ff.

[64] Pittakos, dem mytilenischen Aisymneten wird der Ausspruch zugeschrieben, „der gleiche Teil sei wertvoller als der größere" (Diogenes Laërtios 1, 75, u.ö.), er habe auch das ihm angebotene Grundstück aus

ihr Reichtum: es ist ein Zeichen der *aretē;* zum Bild des Heroen gehören große Rinderherden, viele Sklaven, mächtige Ländereien.[65] Selbstverständlich auch, daß der große Teil dieses Reichtums der Kriegsbeute entspringt. Solon betrachtet diese Fragen auf eine reflektiertere Art: Reichtum ist in sich selbst erwünscht — aber nur unter Umständen.[66] Die archaische Lyrik enthält noch weitgehendere Kritik an der Aristokratie, an ihrem Wohlstand, an ihren Lebensidealen.[67] Ohne diese sehr vielseitige Angriffe auf die traditionellen aristokratischen Ideale zu beachten, ohne dahinter eine sich eben im letzten Jahrhundert des archaischen Zeitalters sich stark entwickelnde radikal-demokratische Strömung zu erkennen: ohne das alles zu beachten, können wir die zwei eklatantesten Ergebnisse der *isonomia-isomoiria* Strömung nicht wirklich verstehen.[68]

Diese radikale Strömung, egalitäre Eigentumsverhältnisse zu schaffen, erreichte die nachhaltigsten Erfolge in den zwei — für die Zukunft wichtigsten — *poleis* des Mutterlandes: in Sparta und Athen. Die bekanntlicherweise sehr schleierhaften Angaben über die innere Entwicklung von Sparta lassen letzten Endes doch darauf folgern, daß irgendwann im Zeitraum der messenischen Kriege, wahrscheinlich aber eher im Laufe des Zweiten oder unmittelbar danach, als Ergänzung der schon feststehenden lykurgischen Gesetze die egalitäre Bodenverteilung zwischen den vollrechtlichen Spartiaten, den Mitgliedern der Messenien (wieder)erobernden Phalanx stattgefunden hat.[69] Die Rhetra, und die dazugefügte erste Ergänzung wissen noch nichts darüber; Tyrtaios, indem er die guten Gesetze Sparta's lobt, kennt die politischen Institutionen, spricht über die Unterdrückung der Heloten — aber noch

der Kriegsbeute zurückgewiesen. Die Ungleichheit des Eigentums *ἀνωμαλία τῶν κτήσεων* wird moralisch verurteilt, vgl. etwa Plutarchos: Lyk. 8,4; 24,3; dem gegenüber erscheint als Wunsch die Gleichheit des (Boden)besitzes, *ὁμαλότης τῆς οὐσίας* vgl. Aristoteles: Politik 1266 b 15; 1309 b 39. Diese Tendenz des frühgriechischen Denkens wird herausgestellt von Éd. Will: Progrès économique et polis antique, in: IIe Conférence internationale d'hist. économique, Paris 1965, deutsch in: H. G. Kippenberg (Hg.), a.W., hauptsächlich 112 ff., vgl. auch Asheri a.W. 74 ff.

[65] M. I. Finley: The World of Odysseus, 58 ff.; Ders.: The Ancient Economy, Berkeley 1973, 35 ff.

[66] Vgl. etwa in der Fragmentensammlung Diehl: Frg. 1,11ff.; 71ff.; 3,5ff.; 14ff.; 4,4ff.; 14;

[67] W. Donlan: The Tradition of Antiaristocratic Thought in early greek Poetry, Historia 22, 1973, 145 ff.; schon in der Odyssee sind ähnliche Tendenzen zu bemerken: P. W. Rose: Class Ambivalence in the Odyssee, Historia 24, 1975, 129 ff.

[68] Vgl. G. Vlastos: Isonomia, in: „Isonomia", Hg. J. Mau u. E. G. Schmidt, Berlin 1964, 1 ff. W. G. Forrest: The Emergence of Greek Democracy, London 1966, „Revolution in Corinth", 98 ff, weist auf die allgemeine Verbreitung dieser radikal-demokratischen Forderungen eben im 7. Jh. hin.

[69] Die verschiedenen Theorien über die Entstehung der spartanischen Agrarverfassung sind zusammengestellt u. kritisch gewürdigt bei P. Oliva: Sparta and her Social Problems, 32 ff. — Die Theorie, daß die egalitäre Aufteilung des Bodens später entstanden ist, als die in der Rhetra zusammengefaßte „lykurgische" Staatsverfassung, wurde schon von V. Ehrenberg: Neugründer des Staates, München 1925 ausgearbeitet, und mit dem Ephoren Chilon in Zusammenhang gebracht — diese Hypothese wurde vom Verf. selbst später zurückgenommen, aber z. B. von W. G. Forrest a.W. 123 ff. noch als mögliche Hypothese erwähnt. Die Agrarverfassung wird ins 7. Jh. datiert von W. G. Forrest: Emergence ... 107ff.; ausführlicher bewiesen in seiner Sparta-Monographie, A History of Sparta, London 1968, 58 ff., 61 ff. In demselben Sinne äußert sich E. N. Tigerstedt: The Legend of Sparta, Stockholm 1966, I. 76ff.; M. I. Finley; Sparta, in: Use and Abuse of History, London 1975, 161 ff. („six-century revolution").

nicht über die vollkommene wirtschaftliche Gleichheit der *homoioi:* und das kann, auch in Kenntnis des fragmentarischen Charakters seines Lebenswerks, nicht als *argumentum e silentio* abgetan werden. Alkaios zitiert um 600 noch die Aussage eines Spartaners Aristodamos (vielleicht identisch mit dem archaischen König), über die starken Unterschiede in der spartanischen Gesellschaft zwischen Reich und Arm: **„Der Mensch ist soviel wert wie sein Reichtum — ein Armer kann nicht zu Ruhm** kommen".[70] Herodot und Thukydides berichten im 5. Jh. über die lang andauernden inneren Kämpfe, die *kakonomia* der spartanischen Gesellschaft, die vor nicht überaus langer Zeit zufolge der strengen Durchführung der Gleichheit ein gutes Ende nahmen:[71] alles weist darauf hin, diese Reformen in den schon skizzierten Rahmen der Kolonisationsepoche einzuordnen. Schon die Bezeichnung der spartanischen Bürger als *homoioi* enthält eine Assoziation zur Klausel *ἐπ' ἴσᾳ καὶ ὁμοίᾳ* der archaischen egalitären Koloniegründungen. Wie viel auch gewisse Reminiszenzen der dorischen Gentilorganisation für die Einführung dieser strikten und puritanen egalitären Neuaufteilung des Bodens bedeuten mochten,[72] kann die Durchführung dieser, für zwei Jahrhunderte maßgebenden Bodenreform kaum in einem anderen Zeitraum entstanden sein, als eben in der Kolonisationsepoche, in den ersten Jahrzehnten nach dem zweiten messenischen Krieg. Dieser *anadasmos* war jedoch auf eine so dünne Gesellschaftsschicht begrenzt, daß aus der wirtschaftlich egalitären Bodenverteilung eine neue Aristokratie der vollberechtigten Bürger entstand — auf Kosten der Perioiken und der Heloten.

Abweichend vom spartanischen Modell der egalitären Aufteilung kam in Athen **anstatt des von den Radikalen erforderten *anadasmos* die solonische *seisachtheia*** zustande. Als Abschluß dieses Referates sei es erlaubt, einige Bemerkungen zum Charakter der solonischen Reformen der wissenschaftlichen Diskussion vorzubreiten. Den Ausgangspunkt bietet eine Interpretation der bekannten Elegie zu den Musen, Frg. 1 Diehl, Z. 41 ff.:

. . . εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιᾶται
κτήσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ
σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος· ὃ μὲν κατὰ πόντον ἀλᾶται
ἐν νηυσὶν χρήιζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
ἰχθυόεντ' ἀνέμοισι φορεύμενος ἀργαλέοισιν
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·
ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτόν
λατρεύει τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει κτλ.

Der Dichter-Politiker spricht hier über die verschiedenen Beschäftigungen der Menschen. Jedermann hofft, sich am Ende zu bereichern, und arbeitet dafür hart. Der

[70] **Alkaios Frg. 101 D:** *χρήματ' ἀνήρ, πενιχρὸς δ' οὐθ' εἷς πέλετ' ἐσλὸς οὐδὲ δίκαιος*

[71] Vgl. Herod.: 1, 65 f.; Thuk.: 1, 18, 1; Plut.: Lyk. 2,5

[72] **Auf die archischen Traditionen der Gentilverfassung weisen mit dem größten Nachdruck hin:** G. Bockisch: **Die Entstehung des Staates der Lakedaimoner, in:** J. Herrmann—I. Sellnow (Hgg.): **Beiträge** zur Entstehung des Staates, Berlin 1973, 127 ff.; P. Oliva: Sparta . . . 23 ff.; Ju. V. Andreev: Sparta kak tip rannego polisa, Vestník LGU **1978: 8, 50 ff.**

eine sucht *chrēmata polla* am Meer, im Seehandel und Fischfang,[73] der andere schuftet sich auf einem baumreichen Feld mit knechtischer Arbeit ab. Mit seinen eigenen Händen erarbeitet sich das Leben der Handwerker; andere leben als Dichter, Seher und Ärzte. Alle hoffen auf Reichtum *(chrēmata polla!)*, aber nur wenige erreichen das erhoffte Ziel. Der hier charakterisierte athenische Bauer, auf den es hier ankommt, wird demnach mit folgenden Charakterzügen versehen: 1. Er plagt sich „Jahr für Jahr"; — 2. Er arbeitet nicht unmittelbar für sich selbst, sondern für den, dem *καμπύλ' ἄροτρα μέλει* 3. er leistet also knechtische Arbeit (*λατρεύει* — immer im Sinne abhängiger Arbeit, im Lexikon des Hesychios:[74] *ἐλεύθερος ὢν δουλεύει*); 4. und dennoch fühlt er seine Lage nicht als hoffnungslos, er arbeitet um sich zu bereichern, **und hat darin ebenso gute bzw. ebenso wenige Hoffnung, wie etwa der Schiffer, der** freie Handwerker, der Prophet und der Arzt. Obwohl er abhängig ist, ist er nicht konkret verschuldet, hat sogar subjektive Hoffnung, einmal noch wohlhabend zu werden.

Die politische Seite dieser — in der „Musen-Elegie" eher poetisch und philosophisch dargestellten — Situation wird in der „Eunomia" (Frg. 3 Diehl) behandelt. Die athenische Gesellschaft besteht aus zwei entgegengesetzten Gruppen: die *δήμου ἡγεμόνες* einer und der *δῆμος* selbst andererseits. Die *hegemones* stehen außerhalb des *demos* (vgl. auch Frg. 7), sie sind nicht etwa *προστάται τοῦ δήμου*, sie sind „Leiter", nicht „Führer", sondern *Herren* des Volkes, sie sind dieselben *δυνατοὶ καὶ πλούσιοι*, die politischen und wirtschaftlichen Machthaber; zufolge ihrer Räubereien und Willkür ist schon bis jetzt fast der gesamte *dēmos* in den Zustand der *dulosyne*, der Knechtschaft geraten — wie dann später, in den triumphierenden Trimetern festgestellt werden wird, der Boden sei von derselben *δουλεία* befreit worden. In der Eunomia-Elegie wird der Zustand der *dulosyne* als eine fertige Tatsache, als abgeschlossener Prozeß dargestellt, nicht als eine noch bevorstehende Gefahr, etwa der Tyrannis. Dieser Zustand der *dulosyne* entfacht die noch schlummernde Zwietracht zu einem offenen Bürgerkrieg — oder zur vollkommenen Versklavung der Ärmsten. Von einer materiellen Verschuldung als Ursache der allgemeinen Knechtschaft verklingt hier wiederum kein Wort: diese wird lediglich dem *adikos noos*, der *hybris*, der Gewalttätigkeit, dem Raub der Mächtigen zugeschrieben.

Die solonische Dichtung stellt also — richtig interpretiert — die Lage der großen Masse der athenischen Bauern als von den „Mächtigen" *δήμου ἡγεμόνες*, *δυνατοί* persönlich abhängig dar.[75] Der „typische" athenische Bauer arbeitet als ab-

[73] Zur Interpretation der Musenelegie vgl. K. Büchner: Solons Musengedicht, Hermes 87, 1959, 163 ff.; A. Masaracchia: Solone, Firenze 1958, 201 ff.; P. Oliva: Živa Antika 21, 1971, 108 u. Anm. 24. Solon als Erwerb der Seeleute auch Fischfang erwähnen wollte.

[74] Vgl. dazu: M. Catudella: Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali, Catania 1966, 39 ff.; 267, n. 43.

[75] Die persönliche Abhängigkeit der Athenischen *pelatai* und *hektemoroi* als eine von ihrer Verschuldung unabhängige soziale Tatsache bzw. als ursprünglichen Grund, und nicht als Ergebnis der massenhaften Verschuldung zu betrachten, ist in der Forschung schon öfter aufgeworfen worden. Vgl. M. I. Finley: La servitude des dettes, Rev. Hist. du Droit 43, 1965, 159 ff. (überarbeitete deutsche Fassung in: H. G. Kippenberg, a.W. 173 ff.); M. A. Levi: Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele (= Testi e Documenti XIX.), Milano 1968, I. 23 ff., ad Cap. II. Diese Interpretation der Abhängigkeit der

gabepflichtiger Besitzer — und nicht als vollrechtlicher Eigentümer — seines *kleros*. Das ist das Ergebnis eines schon lang andauernden Entwicklungsganges — hervorgeführt durch die Raubsucht, durch den Machtmißbrauch der Aristokratie. Die Methode der Degradierung der Bauernschaft zu Besitzern wird in der Darstellung Solons eher dem Mißbrauch der Macht durch die Aristokraten, als wirtschaftlichen Maßnahmen zugeschrieben; jene mächtigen Personen, die die Mittel kannten, um die heiligen und „volkseigenen" *(dēmosia)* Grundbesitze sich anzueignen, konnten sich die Felder der Kleinbauer — die auch eigentumsrechtlich weniger geschützt waren — noch viel leichter verschaffen. Die Bauern von Attika sind also nicht zufolge ihrer angehäuften Schulden in wirtschaftliche Abhängigkeit geraten, sondern umgekehrt, sie wurden zufolge ihrer schon bestehenden Abhängigkeit (als Besitzer) zu Schuldnern. Die *horoi*, die dann Solon entfernt hat, bezeichneten eben diese abgabepflichtige Abhängigkeit.

Diese Rekonstruktion der vorsolonischen Zustände in Attika ist auch in grundsätzlichem Einklang mit der aristotelischen Darstellung des damaligen, wirtschaftlichen und politischen Konfliktes: *... καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες· καὶ ἐκαλοῦντο πελάται καὶ ἑκτήμοροι· ... καὶ εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδιδοῖεν ἀγώγιμοι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες, ἐγίγνοντο· καὶ οἱ δανεισμοὶ πᾶσιν ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἦσαν μέχρι Σόλωνος .... χαλεπώτατον μὲν οὖν καὶ πικρότατον ἦν τοῖς πολλοῖς τῶν κατὰ τὴν πολιτείαν τὸ δουλεύειν.* Auch hier erscheinen die *daneismoi* als Folge — nicht aber als Ursprung — der allgemeinen *duleia* und der daraus resultierenden *misthoseis*. Die *duleia* der bäuerlichen Besitzer wirkte sich konkret verschiedenartig aus: sie wurden als Pächter mit Abgabepflicht, als Klienten *(pelatai)*[71] betrachtet oder wurden zu *thētes* — „wandernde Leute", die aber jahrelang am Boden desselben reichen Eigentümers arbeiten konnten.[77]

Wenn die lange Zeit als „natürlich" betrachtete knechtische Lage, der Status der Besitzer, um die Jahrhundertwende ca. 600 v. u. Z. in Athen eine akute Krise einmündete, so hatte das mehrere Gründe:[78] zum ersten die neue Bestrebung der

athenischen Bauer wird auch von W. G. Forrest: The Emergence of Greek Democracy 147 ff. für möglich gehalten.

[76] Zum Begriff des *pelatēs* ist die Erzählung Euthyphrons über die Anklage gegen seinen Vater wegen Mord sehr charakteristisch: Euthyphron 4 C: Der *pelatēs* ist kein Sklave, aber dient in sehr abhängiger Lage, ist seinem Herrn fast vollkommen ausgeliefert. Zu *pelatēs* als äquivalent des lat. *cliens*, vgl. Dion. Hal. 29 f. Plut.: Romulus 13,7 u. ö. Ob im zitierten aristotelischen Text *pelatai* u. *hektemoroi* zwei verschiedene Kategorien der persönlich-rechtlichen u. der wirtschaftlichen Abhängigkeit bedeuten, etwa: *pelatai* — für Versorgung gedungene Gutsarbeiter, Ackerknechte; *hektemoroi* — abgabepflichtige Besitzer, Pächter; oder ob die zwei Benennungen verschiedene Aspekte derselben Abhängigkeit bedeuten — etwa: *pelatai* — die Rechtslage, *hektemoroi* — die materiellen Verpflichtungen, sei für jetzt dahingestellt.

[77] Vgl. M. I. Finley: World of Odysseus 65 ff., mit Berufung auf Od. 18, 356 ff., bzw. Il. 21, 441 ff. (der Dienst der Götter bei Laomedon).

[78] Éd. Will: La Grèce archaïque, in: II. Conf. Intern. Hist. économique weist auf mehrere demographische und wirtschaftliche Komponenten hin, die in den letzten Jahrzehnten des 7. Jh. die Wirtschaftslage der athenischen Bauern radikal verschlechterten. Vgl. auch seine Soloniana, RÉG 82, 1969, 5 ff.

„*hēgemones*", die traditionelle Abhängigkeit in eine Sklaverei zu verändern, und das mit Hilfe der persönlichen Haftung für die Schulden, durch einen verstärkten Druck „von oben"; und andererseits das Erscheinen der radikalen egalitären Ideologie, des Ideals der *isonomia* und *isomoiria* und ihre ersten Erfolge im kolonialen Raum und in Sparta. Im Lichte dieser neuen Entwicklungen schienen die bisherigen Ungleichheiten schon als unerträglich. Das maximale Programm der Bauernschaft wurde von Solon abgelehnt: es gab keinen *anadasmos* — wie in Sparta und möglicherweise in einigen „tyrannisch" beherrschten *Poleis*[79] —, und die alte Aristokratie behielt einen Teil seiner Vorrechte, damit auch ihre unmittelbar bewirtschafteten „geschützten" Grundstücke. Die eigentliche Bedeutung der solonischen Reformen begriff jener Geschichtsschreiber, von dem Plutarch die Nachricht entnahm, Solon habe τὰ χρήματα κτήματα τῶν ἐχόντων ἐποίησεν (Solon 21, 3). Das heißt: er verwandelte die Besitze *(chrēmata)* in vollwertiges Eigentum *(ktēmata)*, die Bauern wurden zu Eigentümern, und damit wurden sie von ihren Abgabepflichten befreit.[80] Gleichzeitig wurden ihre — aus der Abgabepflicht entstandenen — rückständigen Schulden getilgt, die Schuldsklaverei aufgehoben. Plutarch entnahm diese Nachricht nicht einem Text Solons (denn der prinzipielle Unterschied zwischen *chrēma* als Besitz und *ktēma* als Eigentum war damals terminologisch noch nicht festgesetzt), sondern einer Quelle des 4. oder 3. Jh. v. u. Z., der dieser Unterschied schon geläufig war. Da ihm die volle Tragweite dieser Veränderung in den Eigentumsverhältnissen schon nicht verständlich war, teilte er sie in einem falschen Zusammenhang, anhand der Vorschriften über Beerbung mit; dort ist jedoch eine solche Feststellung nicht am Orte, hatte doch die sehr beschränkte Genehmigung der testamentarischen Beerbung durch Solon keine solche prinzipielle Bedeutung, wie dies der zitierte Satz Plutarchs andeuten könnte.[81]

Die Verwandlung des Besitzes des kleinbäuerlichen *dēmos* in vollwertiges Eigentum; die Aufhebung ihrer Abgabepflicht; die Abschaffung der Schulden auf persönliche Haftung — das alles wurde und konnte füglich im Ausdruck: *seisachtheia*, Abschüttelung der Lasten zusammengefaßt werden; denn die Last der Abhängigkeit mit Abgabepflichten war der Ursprung aller weiteren Lasten. Es war auch der Ausgangspunkt einer weitgehenden Nivellierung, indem auch der frühere staatsrechtlich und personenrechtlich relevante Unterschied zwischen unveräußerlichem (beschütztem) aristokratischem und veräußerlichem (unbeschütztem) bäuerlichem

[79] Die radikalen Anhänger (und spätere Kritiker) Solons waren jedenfalls der Überzeugung, daß die Neuaufteilung des Bodens nur durch tyrannische Macht durchzuführen ist, vgl. Frg. 23 D, 19 ff. Zum Zusammenhang der *Tyrannis* mit den radikalen wirtschaftlichen Forderungen vgl. W. G. Forres: a.W.

[80] A. Kränzlein, der a.W. 15 ff. die Terminologie des Eigentums u. Besitzes untersucht hat, findet außer dem zitierten Satz Plutarchs keine direkte Antithese *ktema* (Eigentum) gegen *chrema* (Besitz); vgl. aber die kyrenäische Inschrift SEG IX. 4, 35 ff. über eine Schenkung an den Tempel Apollons u. Artamis. Hier ist die Rechtslage klar: die Götter haben das Eigentum *(ktēsis)*, die Priester nur das Nutzrecht, den Besitz, *chrēsis*: ... τὸν καταλελειμμένον ... ἀγρὸν ... Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτάμιτι θεοῖς δαμοτελέτι ἐς κτῆσιν, ἐς χρῆσιν δὲ τοῖς ἱερεῦσι τοὔτον ἦμεν ἰαρόν. Μὴ ἔχεν δὲ ἐξουσίαν μηθένα πωλῆν μηδὲ ὠνέσθαι μηδὲ καττιθὲν μηδὲ δωρέσθαι μηδὲ ἐς μίσθωσιν δωρεᾶς χάριν διδῶν... Vgl. auch eine Inschrift bei L. Robert: Études anatoliennes. Paris 1937 (1970). 379: ... τῆς κτήσεως ... τὴν χρείαν καὶ τὴν καρπείαν ἔξω ἐγὼ παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον ...

[81] Darauf haben schon L. Gernet u. F. Bourriot, a. a. O. (vgl. Anm. 30/a.) hingewiesen.

Eigentum bzw. zwischen Eigentum und Besitz in Athen verschwunden ist: die nur später dokumentierte Praxis der πρᾶσις ἐπὶ λύσει[82] und die von Thukydides festgestellten Verhältnisse, daß nämlich die athenischen Bauer viele Generationen lang auf demselben Grundstück wirtschafteten,[83] geht m. E. nicht auf uralte Institutionen, sondern auf die solonischen Reformen zurück.

Die Nivellierung der Eigentumsverhältnisse bedeutet aber auch eine gleichzeitige Nivellierung der Gesellschaftsstruktur. Seit Solon ist in Athen der Charakter des Eigentums nicht mehr ausschlaggebend für den Charakter der Bürgerrechtes. Über Grundeigentum zu verfügen ist seit diesen Reformen nicht mehr Voraussetzung für das Bürgerrecht; zur niedrigsten Kategorie der Vollbürger gehören sowohl die Zwergbauer unter dem Einkommen von 200 Maß Getreide bzw. Öl, als auch die vollkommen besitzlosen; auch diese letzteren werden Mitglieder der *ekklēsia*. Während also im vorsolonischen Athen, wie auch in den übrigen archaischen und aristokratischen Poleis, nur die tatsächlichen Eigentümer Bürger waren, werden nunmehr die Bürger als aktuelle oder potentielle Eigentümer betrachtet. Nicht das Eigentum qualifiziert zum Bürgerrecht, sondern das durch Abstammung und Tradition bestimmte Bürgerrecht zum Erwerben des Grundeigentums, zur *Enktēsis*.

Diese grundlegenden Veränderungen weisen schon den Weg zur weiteren Entfaltung in der Richtung der antiken Demokratie: von der „archaischen" zur „klassischen" Polis.

Budapest (Ungarn).

[82] Zum Begriff grundlegend: W. J. Woodhouse: Solon the Liberator; V. J. Fine: Horoi; M. I. Finley: Studies in Land and Credit in ancient Athens 500—200 BC, N.J. 1951. Als Rechtspraxis ist die πρᾶσις ἐπὶ λύσει nur seit dem ausgehenden 5. Jh. erwiesen, ihre Gültigkeit in früherem Zeitalter nur Rückfolgerung aus den späteren Verhältnissen.

[83] Vgl. Thuk. II. 15 f., mit den Erläuterungen von N. G. L. Hammond, JHS 80, 1960, a. a. O. Es ist aber fraglich, ob die seit vielen Generationen andauernde Wohnhaftigkeit der attischen Bauern auf denselben Grundstücken auch rechtlich festgesetzt gewesen wäre; eher stellte Thukydides lediglich die tatsächliche Lage dar. Ein Bauer verläßt seinen Grund und Boden nicht ohne schwerwiegenden Zwang.

G. ROUX

POLITIQUE ET RELIGION : DELPHES ET DÉLOS À L'ÉPOQUE ARCHAÏQUE

Lorsqu'il examine l'histoire de Delphes et de Délos, les deux grands sanctuaires apolliniens fouillés en Grèce par l'École Française d'Athènes, l'archéologue éprouve un sentiment d'étonnement devant la différence paradoxale de leurs destins. Délos était universellement reconnue comme l'île natale du dieu. Elle possédait deux reliques éminemment sacrées, le palmier sous lequel Léto avait mis au monde Apollon et, tout à côté, le fameux « autel des cornes » qu'Apollon en personne avait bâti en entrelaçant avec une habileté divine les cornes des chèvres que sa sœur Artémis tuait sur le Mont Cynthe.[1] Aucun autre sanctuaire grec ne pouvait se flatter de posséder un monument aussi vénérable : un autel construit par un dieu ! Il semble donc que Délos, favorisée par sa situation géographique au cœur de la mer Égée, disposait de tous les atouts pour devenir le sanctuaire apollinien par excellence, en quelque sorte La Mecque du culte d'Apollon.

Or ce n'est pas ce qui advint. Délos connut bien la célébrité que lui avait promise Léto en remerciement de son hospitalité.[2] Elle fut effectivement « *δῆλος* », l'île « vedette » des Cyclades, chantée par les poètes ; mais elle ne connut jamais auprès des Grecs un prestige comparable à celui de l'autre grand sanctuaire apollinien, celui de Delphes. Ce n'est pas « l'autel délien », l'autel des cornes bâti par les propres mains d'Apollon, mais l'autel de Delphes, la « thymélé » prophétique du temple, qui devint l'*Ἑστία κοινή*, le « foyer commun de l'Hellade ».[3] Et le dieu n'exauça pas le vœu exprimé par Délos de devenir le centre d'un oracle fameux :[4] il choisit non pas son île natale, mais Delphes, dans un repli du Parnasse, comme siège de son oracle le plus sûr, que vinrent consulter les Grecs et les Barbares de tout le pourtour de la Méditerranée.

[1] Sur l'histoire de Délos à l'époque archaïque, l'ouvrage fondamental est le livre d'H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque* (Paris, 1958), complété par *BCH* 99 (1975), p. 247-265. J'utiliserai ci-après les abréviations suivantes :

DPA : H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque.*

EAD : *Exploration archéologique de Délos.*

GD : PH. BRUNEAU et J. DUCAT : *Guide de Délos.*

RCD : PH. BRUNEAU : *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique.*

Sur l'autel des cornes et le Pythion de Délos, cf. en dernier lieu G. ROUX, « Le vrai temple d'Apollon à Délos », *BCH* 103 (1979), p. 109-135.

[2] *Hymne homérique à Apollon*, v. 84-87.

[3] G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 99 ; *BCH* 103 (1979), p. 125-126.

[4] *Hymne homérique*, v. 80-82.

Tant et si bien que, comparé au sanctuaire d'Olympie, que l'on dirait plutôt pan-dorien, et à celui de Délos, à peine pan-ionien, le sanctuaire d'Apollon à Delphes est le seul qui mérite d'être appelé, au plein sens du terme, pan-hellénique.

L'archéologie illustre clairement cette situation. Délos est le seul grand sanctuaire grec qui, jusqu'au IVe siècle du moins, n'a pas possédé de grand temple. A l'époque où Héra est honorée à Olympie dans un splendide édifice dorique, la déesse doit se satisfaire à Délos d'une minuscule chapelle (2,85 m × 3,40 m environ) que remplaça au Ve siècle un bâtiment plus grand, dorique, distyle *in antis*, mais de proportions encore fort modestes (6,875 m × 13,05 m).[5] Dira-t-on que les Déliens n'avaient pas voulu honorer trop magnifiquement la déesse vindicative qui poursuivait de son ressentiment Léto, sa rivale heureuse? Mais la masse des offrandes exhumées à l'Héraion suffit à prouver qu'Héra était l'objet d'une fervente piété de la part des Déliens; et, d'autre part, Léto est à peine mieux partagée que l'épouse légitime de Zeus : elle dispose d'un vaste *téménos*, mais son temple de marbre à vestibule clos (11 m × 9 m environ) n'excède pas les proportions d'un trésor.[6] Artémis, qui était bien avant Apollon, et depuis des temps immémoriaux, la divinité protectrice de l'île, est logée dans un petit temple (8,60 m × 9,60 m), dont la taille est loin de correspondre à son importance religieuse dans les cultes déliens.[7] Enfin Apollon lui-même, seigneur de l'île, n'a pas possédé de vrai temple à Délos avant le IVe siècle, car les trois « temples » d'Apollon publiés par F. Courby sont des édifices ornementaux plutôt que cultuels, des « temples-trésors », non des « temples-sanctuaires ».[8] C'est pourquoi le temple élevé par Pisistrate, le « pôrinos naos », est parfois appelé dans les comptes et inventaires un *oikos*, terme qui désigne souvent un « trésor » : son rôle était probablement d'abriter quelque statue précieuse, peut-être l'Apollon aux Charites de Tectaios et Angéliôn, si toutefois cette statue est bien une offrande athénienne. Telle était aussi la fonction du « temple des Athéniens », le « temple aux sept statues », dont l'appellation met en lumière le rôle d'abri d'une œuvre d'art plutôt que d'édifice cultuel. En fait, jusqu'à la **première moitié du IVe siècle, époque où fut construit le *Pythion* de marbre, Apollon fut** honoré à Délos dans un *hiéron* à ciel ouvert, comme il l'était d'abord à Didymes, à Claros, à Gortyne de Crète, et ailleurs. La palmier sacré, l'autel des cornes abrité sous son baldaquin de bois, le Kératôn, se dressaient en plein air, enclos d'un simple mur d'enceinte. Ulysse, en route vers Troie, fit ses dévotions dans ce sanctuaire primitif dont il admira, non loin de l'autel, le svelte palmier.[9] Aucun texte, littéraire ou épigraphique, ne mentionne un « temple » *(naos)* d'Apollon aux époques archaïque et classique : l'hymne homérique exalte le temple de Delphes, mais ne parle pas d'un temple à Délos dont il vante seulement les fêtes brillantes; Hérodote (I, 64), Thucydide (III, 104,1), ne connaissent que son « sanctuaire » *(hiéron)*. Et quand Délos, libérée en

[5] A. Plassart, *EAD* XI, p. 145-214; H. Gallet de Santerre, *DPA*, p. 162-164; 259-262, et *passim*; *GD* 101.

[6] *DPA*, p. 257-258; *EAD* XXIV, p. 37-72; *GD* 53.

[7] *DPA*, p. 252-257; R. Vallois, *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos*, I, p. 118; *GD* 46. La publication de l'Artémision dans *EAD* (H. Gallet de Santerre) est en préparation.

[8] G. Roux, *BCH* 103 (1979), p. 109 sq.

[9] *Od.* VI, v. 161-163; G. Roux, *l. l.*, p. 129-135.

314 de la tutelle athénienne, décida d'achever le temple périptère mis en chantier après les guerres médiques et dont la construction fut interrompue presque aussitôt par le mauvais vouloir des Athéniens,[10] ce temple (29,78 m × 13,72 m), par ses dimensions, ne pouvait soutenir la comparaison avec les somptueux édifices dont s'ornaient Olympie, Delphes, l'Acropole d'Athènes, Samos, Éphèse, Didymes, pour ne citer que les plus fameux. Bref, pour ce qui est de l'architecture des temples, Délos est le plus mal loti des grands sanctuaires grecs. Lorsqu'Hérodote visitait l'île, dans le cours du Ve siècle, les deux édifices les plus imposants qu'il pouvait contempler dans le sanctuaire d'Apollon étaient non pas des temples, mais des salles de banquets, l'*oikos* des Naxiens (10 m × 26 m environ, *GD* 6) et l'*hestiatorion* des Céiens (37,65 m × 14,75 m, *GD* 48),[11] comme si les cités avaient eu à cœur d'assurer le confort de leurs pèlerins plutôt que d'honorer la majesté des dieux.

Autre fait remarquable : toutes les cités qui construisent des édifices dans le sanctuaire appartiennent à une zone géographique étroitement circonscrite. Nous connaissons en effet des monuments consacrés par Athènes (*pôrinos naos*, temple aux sept statues et vraisemblablement, au IVe siècle, *Pythion*), par l'Eubée (*oikos* des Carystiens ; emplacement inconnu), par Naxos (*oikos* des Naxiens, terrasse des lions, portique coudé, Apollon colossal), par Andros (*oikos* des Andriens, peut-être *GD* 43) et Céos (*hestiatorion* des Céiens, *GD* 48) : il s'agit uniquement des Cyclades, de l'Attique et de l'Eubée. L'Ionie la plus riche, l'Ionie d'Asie Mineure, est absente, absence d'autant plus significative que l'on décèle dans les cultes les plus vénérables de Délos d'incontestables influences asiatiques.[12] Mais c'est à Delphes, et non pas à Délos, que Cnide, Clazomènes et une cité anonyme de l'Éolide construisirent trois trésors qui comptent parmi les joyaux de l'architecture ionique.[13] Certes, je n'ignore pas que de nombreux monuments et trésors de Délos sont — et demeureront sans doute à tout jamais — anonymes. Pausanias ne nous a malheureusement pas laissé une description de l'île, qu'il a pourtant visitée. Mais il est peu probable que le hasard des destructions n'ait laissé subsister dans les textes et sur le terrain que le souvenir ou les vestiges de monuments consacrés par les Ioniens habitant la zone Ouest de l'Égée, si les grandes cités de la côte anatolienne et des îles voisines avaient fait preuve de leur côté d'une égale générosité. Il faut d'ailleurs constater que la plupart des trésors anonymes sont d'ordre dorique,[14] ce qui incite à rechercher vers l'Ouest plutôt que vers l'Est (malgré l'existence du temple dorique d'Assos !) l'origine des donateurs.

[10] F. Courby, *EAD* XII, p. 1-106 ; *GD* 13 ; Ph. Bruneau, *RCD*, p. 52-62 ; G. Roux, *BCH* 103 (1979), p. 112-115.

[11] L'identification de *GD* 48 comme l'*hestiatorion* des Céiens, que j'ai proposée dans *BCH* Suppl. I, p. 525-544, me paraît la seule vraisemblable, malgré les ultimes tentatives faites par deux bons connaisseurs de Délos (Ph. Bruneau, *BCH* 99 [1973], p. 268-271 ; H. Gallet de Santerre, *BCH* 99 [1973], p. 262-264) pour défendre l'ancienne hypothèse de Courby.

[12] H. Gallet de Santerre, *DPA*, p. 129-134 ; 197-199 (Artémis) ; 135-136 ; 140-143 (Apollon) ; 144-147 (Léto), et *passim*.

[13] Tous trois non publiés, hélas ! Cf. provisoirement P. de La Coste-Messelière, *Au Musée de Delphes*, p. 236 sq. ; F. Salviat, *BCH* Suppl. IV, p. 23-36 (Cnide).

[14] R. Vallois, *L'Arch. hell. et hellénist. à Délos*, I, p. 24-25 ; 27 ; 128-129.

Pourquoi donc les Grecs honoraient-ils Apollon plus généreusement, et plus universellement, à Delphes qu'à Délos ? Il est vrai que Delphes possédait un oracle fameux,[15] alors que l'existence même d'un oracle à Délos, mal attestée par des sources tardives, a été mise en doute,[16] preuve qu'il ne s'agissait en tout cas, dans l'hypothèse où il aurait existé, que d'un oracle de médiocre importance. Mais là n'est pas l'explication, car le même problème se pose à propos de la célébrité de l'oracle de Delphes : pourquoi un souverain lydien, tel Crésus, préférait-il consulter Apollon à Delphes plutôt que dans ses sanctuaires plus proches de Didymes, de Claros ou de Patara ? Examinons l'histoire des deux sanctuaires à l'époque archaïque : elle nous fournira peut-être la réponse à notre question.

Hérodote (V, 53 ; 84) et Thucydide (I, 4 ; 8 ; 171) nous ont transmis une tradition selon laquelle Délos aurait été, à une époque très ancienne, occupée par des Cariens, puis englobée dans l'empire maritime de Minos. Peu importe ici de savoir qui étaient exactement ces mystérieux Cariens, ou Lélèges, inhumés dans le sol de Délos avec leurs armes exotiques, ou dans quel ordre se sont succédé — les historiens en discutent — les dominations carienne et crétoise.[17] Le fait important — et qui est en quelque sorte spécifique de l'histoire délienne — c'est que, dès l'origine, Délos est occupée ou assujettie par les puissances qui prétendent assurer leur hégémonie sur l'archipel égéen.

Dans la première moitié du VIe siècle, à l'époque où se constitue vraiment le sanctuaire d'Apollon, où les lieux de culte, jusque-là mêlés à l'habitat, se regroupent et s'isolent dans les limites d'un téménos, nous voyons la riche Naxos, alors gouvernée par une aristocratie entreprenante de παχεῖς, de « gros », riches notables, exercer sur Délos un véritable « protectorat », d'ailleurs favorable au sanctuaire qu'ils ornent d'offrandes imposantes, remarquables par leur caractère monumental.[18] Vers 600, ils aménagent au Nord du Létoon la célèbre terrasse des lions (*GD* 55) et, près de l'entrée Sud du téménos, le second *oikos* des Naxiens (*GD* 6), salle de banquets de belles proportions. Ils érigent en l'honneur d'Apollon leur grand colosse de marbre, haut d'environ 8 mètres, dans une base monolithe pesant plus de 40 tonnes.[19] Vers 550, ils entourent l'esplanade qui précède le Pythion, le sanctuaire d'Apollon, d'un portique coudé, ancêtre de ces grands portiques dont les souverains hellénistiques se plairont à orner Délos. En somme, les Naxiens organisent l'espace, créent des perspectives, donnent une ossature monumentale à un sanctuaire encore embryonnaire, qui n'était avant eux qu'un agrégat de lieux de culte. Nous ne savons si l'influence naxienne se borna à cette mainmise architecturale sur le sanctuaire ou si elle s'exerça également sur les rites de la religion délienne, comme le fit — brutalement — la domination athénienne qui succéda à la leur.

[15] G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*.

[16] Ph. Bruneau, *RCG*, p. 142-160. Sur cette question difficile, je partage plutôt l'opinion prudente de H. Gallet de Santerre, *DPA*, p. 249-250 (« un oracle... à vrai dire très mal attesté... mais nous devons pourtant nous garder d'un excès de scepticisme »). L'Apollon de Délos était en effet honoré dans un *Pythion*, et la puissance oraculaire est le propre d'Apollon Pythien.

[17] *DPA*, p. 40-59.

[18] *DPA*, p. 283-296.

[19] En dernier lieu P. Courbin, *BCH* Suppl. I, p. 157-172 ; G. Roux, *BCH* 103 (1979), p. 128 n. 77.

Vers le milieu du siècle en effet, Pisistrate aide le tyran Lygdamis à renverser le pouvoir de l'aristocratie naxienne et substitue à l'hégémonie de la grande île, affaiblie par ses luttes intestines, l'hégémonie d'Athènes sur Délos, hégémonie absolue puisqu'il put décider de purifier l'île en faisant enlever toutes les sépultures visibles depuis le sanctuaire, à l'exception de celles qui recevaient un culte public.[20] Il s'efforce de fonder en droit la domination athénienne par une habile propagande, en donnant une vaste publicité aux mythes qui semblent la justifier : Ion, fils de l'Athénienne Créuse, éponyme de tous les Ioniens, devient le premier « Ionien » qui ait peuplé Délos, Érysichthon, roi d'Athènes, le premier fondateur du sanctuaire d'Apollon. Thésée l'Athénien, relâchant à Délos après sa victoire sur le Minotaure, avait consacré l'antique *xoanon* crétois d'Aphrodite, institué la danse sacrée de la géranos, dont les détours sinueux reproduisaient les méandres du labyrinthe,[21] et même fondé des concours. Anios lui-même, prophète et héros archégète de Délos, était parfois donné pour un fils de Créuse. Nous ne savons pas si, dès cette époque, les Athéniens instituèrent à côté de la fête proprement délienne des *Apollonia* une fête athénienne des *Delia*, comme ils le firent au Ve siècle.[22] Mais, dans le domaine de l'architecture, l'activité de Pisistrate fut moindre que celle de Naxos : on lui attribue seulement la construction du « pôrinos naos » ou « pôrinos oikos » (*GD* 11), bel édifice prostyle à portique de marbre, « trésor des Athéniens » plutôt que temple d'Apollon, orienté à l'Ouest vers « l'autel des cornes » contenu dans l'enceinte du Pythion.[23]

A la domination athénienne succède en 528, à la mort de Pisistrate, une éphémère domination samienne.[24] Le tyran Polycrate, dans tout l'éclat de sa puissance, s'empare de l'île de Rhénée et l'offre à Délos, à laquelle il la relie par une chaîne symbolique. Bien que l'on trouve à Délos quelques chapiteaux ioniques de type « samien »,[25] il ne semble pas que Polycrate, absorbé par les travaux entrepris à Samos même — temple gigantesque d'Héra, aqueduc d'Eupalinos, jetée en eau profonde — ait eu les moyens, ou le temps, de construire des monuments à Délos. Du moins méditait-il, à la fin de sa courte domination, d'instituer une fête en l'honneur d'Apollon : il ne savait s'il devait la dénommer *Delia* (comme le feront plus tard les Athéniens) ou *Pythia* (preuve de l'importance dans l'île, dès cette époque, du culte d'Apollon Pythien). La Pythie de Delphes, consultée, lui fit la réponse **fameuse** : « *Delia* ou *Pythia*, pour toi, c'est tout un »,[26] prédisant par là que sa mort prochaine empêcherait Polycrate de célébrer la fête projetée et qu'il était vain, par conséquent, de s'inquiéter du nom à lui donner.

Ainsi, jusqu'à la fin du VIe siècle, nous apercevons une Délos successivement carienne, minoenne, naxienne, athénienne, samienne, rarement une Délos délienne. C'est que Délos, dotée d'un port abrité et d'eau potable dans ses citernes, était une

[20] *DPA*, p. 297-311.
[21] G. Roux, *BCH* 103 (1979), p. 117-120.
[22] Ph. Bruneau, *RCD*, p. 81-88.
[23] G. Roux, *l. l.*, p. 112-114 ; 120-122.
[24] Gallet de Santerre, *DPA*, p. 307-311.
[25] R. Martin, *BCH* Suppl. I, p. 392-398.
[26] *La Souda*, *s. v. Πύθια καὶ Δήλια* ; *DPA*, p. 308.

position stratégique et pouvait devenir une base de départ pour un adversaire éventuel de ceux qui prétendaient à la maîtrise de l'Égée. Ceux-ci eurent donc toujours soin de s'en assurer le contrôle.

Bien différente est l'histoire de Delphes. Elle n'était pas, ou peu, une position stratégique, et aurait probablement vécu dans la même obscurité que les autres petites cités de la Phocide si la richesse de son sanctuaire, attestée dès l'époque d'Homère, n'avait attiré l'attention sur elle et allumé la convoitise de ses voisins. Il est dangereux d'être opulent quand on est faible. Phlégyens belliqueux de la haute vallée du Céphise, Locriens, Phocidiens surtout, qui auraient voulu faire du sanctuaire pythique leur sanctuaire national, menaçaient l'indépendance de la petite cité montagnarde : celle-ci, réduite à ses seules forces, était incapable de se défendre. Le problème, pour elle, était de trouver non des protecteurs, qui eussent été des maîtres, mais des défenseurs, mûs à la fois par leur piété envers Apollon et par le désir de ne pas laisser une cité rivale s'emparer d'une aussi belle proie. Elle eut donc recours à une solution politique ingénieuse, qui assura tout à la fois son indépendance et la sauvegarde du sanctuaire d'Apollon : elle obtint d'être nommée membre à part entière de la vieille Amphictionie des Pyles.[27]

Cette amphictionie était une association régionale, religieuse et non politique : elle rassemblait autour du sanctuaire de Déméter aux Thermopyles (ou Pyles) douze « peuples » géographiquement groupés entre la Thessalie au Nord, l'Argolide au Sud, l'Eubée à l'Est, la Phocide à l'Ouest. Chacun de ces douze « peuples » déléguait deux hiéromnémons au Synédrion (ou Conseil amphictionique), qui se réunissait deux fois l'an en sessions semestrielles appelées pylées, c'est-à-dire « assemblée des Pyles ». La composition du Conseil, à l'origine, peut se reconstituer comme suit :

Peuples	*Hiéromnémons*	*Peuples*	*Hiéromnémons*
Thessaliens	2	Béotiens	2
Phocidiens	2	Locriens	2
Doriens	2	Achéens de Phthiotide	2
Ioniens	2	Magnètes	2
Perrhèbes	2	Énianes	2
Dolopes	2	Maliens	2

Naturellement, la « cité » de Delphes n'apparaît pas dans cette liste de « peuples ». Comprise parmi les Phocidiens, elle se contentait de nommer, quand venait son tour, l'un des deux hiéromnémons de la Phocide.

Or, à partir d'une certaine époque sur laquelle l'histoire ne nous fournit aucun renseignement, mais que l'on peut fixer avec quelque vraisemblance à l'issue de la première guerre sacrée, vers 590-585 avant J.-C., se produit dans la composition du Conseil amphictionique une modification surprenante. Delphes, bien qu'elle fût une « cité », apparaît soudain dans cette liste de « peuples » comme membre du Synédrion,

[27] Sur ces événements, cf. G. Roux, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e^s.*, p. 16-19.

à part entière, déléguant comme les autres « peuples » deux hiéromnémons à chaque session. La liste des membres est alors la suivante :

Peuples	*Hiéromnémons*	*Peuples*	*Hiéromnémons*
Thessaliens	2	Béotiens	2
Phocidiens	2	Locriens	2
Delphiens	2	Achéens de Phthiotide	2
Doriens	2	Magnètes	2
Ioniens	2	Énianes	2
Perrhèbes-Dolopes	2	Maliens	2

Le nombre total des hiéromnémons, considéré comme intangible pour quelque motif religieux sans doute, n'a pas changé. Pour faire une place à Delphes sans modifier le sacro-saint *numerus clausus*, le Conseil a prélevé une voix sur chacun des deux peuples les plus petits, les Perrhèbes et les Dolopes, désormais considérés comme ne formant plus qu'un seul « peuple » auquel appartiennent deux sièges de hiéromnémons au lieu de quatre.

Cette entrée de Delphes au Synédrion a une contre-partie : le sanctuaire d'Apollon Pythien, propriété de Delphes, devient le deuxième sanctuaire commun de l'Amphictionie. Désormais, au cours de chacune de ses deux pylées annuelles, le Synédrion tient deux sessions, l'une aux Pyles, dans le vieux sanctuaire fédéral de Déméter, l'autre à Delphes. D'autre part, le Synédrion assure la présidence des concours pythiques et, conjointement avec Delphes, l'administration financière du sanctuaire d'Apollon que chacun des membres du Conseil s'engage par serment à défendre contre toute agression, avec toutes ses forces, « de la main, de la voix et du pied ».[28]

Par ce moyen Delphes, considérée désormais comme un « peuple » distinct du peuple phocidien, assurait la sécurité de son sanctuaire et de ses richesses, et cela sans rien abdiquer de son indépendance et de ses droits de propriété. Elle occupe en effet dans le Synédrion une position privilégiée : elle est la seule cité de l'Amphictionie qui soit représentée de façon continuelle au Conseil par deux hiéromnémons. Les autres ne désignaient le hiéromnémon du peuple auxquelles elles étaient censées appartenir que lorsque venait leur tour, sauf Athènes qui, depuis le Synœcisme, représentait à chaque session les « Ioniens de l'Attique » avec un hiéromnémon. De plus, pour l'administration financière du sanctuaire, Delphes délègue auprès du Conseil, outre ses deux hiéromnémons, ses neuf prytanes, dont les noms étaient gravés, avant même ceux des hiéromnémons, sur les stèles des comptes de l'Amphictionie.[29] Et lorsque fut institué, en 338, le collège des trésoriers amphictioniques, dont la composition était calquée sur celle du Synédrion,[30] Delphes se trouva représentée de façon permanente, à toutes les sessions, par treize personnes (deux hiéromnémons, deux trésoriers, neuf prytanes), alors que les autres cités ne déléguaient au mieux, à tour de rôle, que deux représentants :

28 Eschine, *Contre Ctésiphon*, § 120.
29 G. Roux, *l. l.*, p. 77-92.
30 G. Roux, *l. l.*, p. 121-135.

un hiéromnémon et un trésorier. Si bien que Delphes, entra dans l'Amphictionie sans être absorbée par elle. Elle garda la haute main non seulement sur les cultes et sur l'oracle, dont tout le personnel demeura delphien, mais encore sur l'administration confiée au Synédrion, dans lequel elle occupait une place privilégiée. En somme, elle céda très peu pour gagner beaucoup : sécurité du sanctuaire, aide financière de toute l'Amphictionie en cas de besoin, et cela sans abdiquer son indépendance politique.

En effet, tandis que l'histoire de Délos archaïque est faite de périodes de dominations étrangères, naxienne, athénienne, samienne, Delphes ne fut jamais assujettie à un autre état grec, du moins avant le IIIe siècle où elle dut subir le joug étolien. Telle est la grande différence entre Délos et Delphes : la première se trouve placée, de façon quasi permanente, dans la dépendance de grands États, la seconde garde son autonomie. Cela est d'autant plus remarquable que les Thessaliens, aux époques archaïque et classique, occupaient dans l'Amphictionie une place prépondérante : grâce aux peuples situés dans leur zone d'influence, ils disposaient au Conseil de la moitié des voix. Mais Delphes n'a jamais été soumise à la domination exclusive de la Thessalie. Toutes les tentatives de mainmise sur le sanctuaire se soldèrent par une guerre sacrée qui les conduisit à l'échec.

Dès lors, quand une cité consacrait à Delphes un beau trésor ou quelque somptueuse offrande, elle n'éprouvait pas le sentiment d'augmenter par ce cadeau fait au dieu la splendeur ou le prestige d'une cité puissante, suzeraine du sanctuaire, tandis qu'à Délos, cité vassale, tout édifice bâti dans le sanctuaire d'Apollon semblait, en accroissant la beauté du lieu sacré, accroître en même temps le prestige des maîtres du moment, Naxiens, Athéniens ou Samiens. Ainsi s'explique le fait que nous ne trouvions à Délos que des monuments édifiés par les cités de l'amphictionie délienne, et à Delphes des monuments consacrés par toutes les cités du monde grec.

Ainsi s'explique aussi la petite taille des temples de Délos archaïque. Construire un temple monumental représentait une énorme entreprise pour les finances d'une cité grecque. Seules pouvaient l'assumer les cités commerçantes les plus riches, comme Éphèse, Samos, Milet, Sélinonte, ou disposant, comme Athènes au Ve siècle, des revenus abondants d'un tribut. Le temple de Zeus à Olympie fut financé par le butin pris par les Éléens sur leurs rivaux de Pise. Mais de petites cités comme Delphes ou Délos, réduites à leurs seules ressources, ne pouvaient subvenir à de telles dépenses. Delphes paya seulement le quart du prix du temple d'Apollon au VIe siècle, et probablement aussi lors de la reconstruction du IVe siècle. Le plus gros de la dépense fut supporté par l'Amphictionie et par les donateurs bénévoles de tout le monde grec. Une semblable contribution panhellénique n'était pas concevable à Délos, où chaque don aurait pris l'aspect d'un tribut apporté à la cité maîtresse de l'île. Les édifices ne pouvaient donc être bâtis qu'aux frais des Déliens ou de leurs maîtres du moment, et ceux-ci devaient subvenir aux dépenses des monuments qu'ils élevaient dans leurs propres cités. Ni Naxos, malgré sa générosité, ni Pisistrate, ni Polycrate n'édifièrent de grand temple à Délos. Le seul édifice d'amples proportions fut le *Pythion* construit au IVe siècle par Athènes, à une époque où la cité n'avait plus de grands chantiers en Attique même et désirait, dans son effort pour reconstituer un second empire maritime, s'attirer la considération des Cyclades et de l'Ionie.

De cet ensemble de faits nous pouvons déduire une loi : un sanctuaire grec ne devient panhellénique au sens plein du terme que si la cité dont il dépend est assez médiocre pour ne susciter de la part des autres ni méfiance ni jalousie. Parce que Delphes était une cité insignifiante au flanc du Parnasse, les Grecs acceptèrent sans réticence de considérer son sanctuaire pythique comme leur sanctuaire commun, le nombril de leur Univers, de l'embellir de leurs dons et de consulter son oracle de préférence à ceux que patronnaient de grandes cités et dont l'impartialité pouvait être mise en doute. Ni le sanctuaire de Poseidon à l'Isthme, ni celui de Zeus à Némée, quoique en principe panhelléniques, mais dépendants de cités puissantes, Corinthe et Argos, ne sauraient être comparés, du point de vue des monuments, à ceux de Delphes et d'Olympie, ce dernier dépendant d'une cité de second ordre, Élis. Lorsque Périclès voulut inciter les Grecs à apporter leurs prémices au sanctuaire d'Éleusis, il échoua, parce qu' Éleusis appartenait à la puissante Athènes. Délos, de même, souffrit de la domination de trop brillants protecteurs. Ainsi la comparaison des deux grands sanctuaires apolliniens, Delphes et Délos, met en lumière ce drame perpétuel de l'histoire grecque : une unité de culture et de religion, illustrée par l'existence de ces sanctuaires, qui n'éteignait pas les jalousies et les divisions de cités en perpétuelle compétition.

Lyon (France).

E. W. KASE—G. J. SZEMLER

THE AMPHIKTYONIC LEAGUE AND THE FIRST SACRED WAR: A NEW PERSPECTIVE

The First Sacred War, or to use Strabo's term, the Krisaean War (9.3.4), is assumed to be one of the most significant events of the Archaic Age, and so has received extensive scholarly treatment. However, recent archaeological and topographical research conducted by the Loyola University of Chicago Phokis–Doris Expedition in the area between Amphissa and the Malian plain has provided data which contribute a new perspective to this event, and which can help clarify the extant and somewhat vague literary sources,[1] (Figure 1). Accordingly, in this paper we propose to integrate archaeological, geographical, topographical and geological data with the ancient literary evidence. Furthermore, we intend to show that the newly discovered communication route in the Isthmus Corridor between the Malian and Corinthian Gulf must have been the major factor in turning a relatively insignificant local strife into a major regional affair which — for reasons beyond the scope of this paper — was called, some 200 years later, a Sacred War.

[1] The Loyola University of Chicago Phokis–Doris Expedition under the direction of E. W. KASE, funded in part by the National Endowment for the Humanities, rediscovered the Isthmus Corridor, a natural passage of passes and upland plains which connects the Malian and Corinthian Gulfs. The exploration of the Isthmus Corridor was carried out between 1974 and 1979; between Amphissa in the south, and Vardhates and its environs on the Malian plain in the north, a distance of ca. 37 linear km, or ca. 80 km by existing roads.

From Vardhates on the Malian plain, the corridor route courses west to Kato Dhio Vouna, then south on the west of the Asopos river past Kastro Orias to the village of Oiti, south along the west fringes of the upper Kephissos basin to enter the Gravia pass between the Parnassos and Ghiona mountains, over the Ambliani pass into the Vinianni valley and on to Amphissa over the low Moukichri pass. The route from Amphissa to the Gulf of Itea would present no topographic barriers.

Known and used in antiquity, especially by invading armies and migratory peoples, the Isthmus Corridor provides the shortest, most efficient, all-weather route of passage from northern Greece to the Corinthian Gulf and beyond. That the passage was easily negotiable is seen by a number of extant road sections which have been found adjacent to some ancient sites. The archaeological evidence gathered from test excavations at heretofore unknown ancient settlement sites suggests that the Isthmus Corridor was used over a much longer period of time than is suggested by the literature of ancient authors. Preliminary analysis of the pottery evidence taken from a number of the 59 ancient sites located along the route has revealed a chronological spectrum ranging from the neolithic to the early Byzantine.

Full publication of the geographic, topographic, archaeological and geological explorations, including the results of various scientific tests and maps based on aerial photography, will be forthcoming.

Without the cooperation of the Hellenic Ministry of Culture and Science, Dr. PETROS G. THEMELIS, Ephor of Delphi, and Mrs. FANOURIA DAKORONIA of the Ephorate of Lamia, this significant work could not have been accomplished.

The various ancient sources attest to the war and mention in considerable detail the antagonists, the names of commanders, the causes, the results and the chronology, But regrettably these sources are of such questionable reliability that they have led one scholar recently to argue that in spite of all attempts to reconstruct this "puzzling and bizarre episode of the Archaic Age," the so called First Sacred War is but a politically expedient figment of factional imagination in 4th century pro-Macedonian circles of Athens.[2] It is clear that the 4th century philosophers, political orators or opportunists do not precisely demarcate the events and circumstances of the war; verification must come from further data. These have been supplied in certain basic areas by the geographical, topographical, and geological evidence which the exploration of the sites have provided.

From literary evidence it is known that the war was fought in West Central Greece on behalf of the Phokian city of Delphi against another Phokian city, Krisa, and the inhabitants of a relativelly small area which surrounds it. Thus, the war was originally local in character.[3] But the war also embroiled an allied force of outsiders. If we accept the involvement of Sicyon and Athens,[4] contingents of those cities came across the Corinthian Gulf from the south to join a perhaps numerically larger, and possibly better trained, army which came from a northern staging area around the Malian Gulf.[5] This is the vague picture of the war provided by the ancient sources but it provokes questions for investigation in other areas, such as the geography and the topography of the region.

The two pivotal points in the military operations were located on the plain of Krisa in the south and somewhere along the seemingly insurmountable mountain ranges which line the Malian Gulf to the north, and which constitute the traditional border between the Phokian and Thessalian Confederations.

If the combined operations of these disparate forces was to be successful, the northern army had to establish efficient communications and logistics with the southern pivot. However, communications had to pass through an area of Greece which was inhabited by fiercely independent tribes who were engaged in constant wars of frontier realignment among themselves.

[2] N. Robertson, "The Myth of the First Sacred War", *Cl.Q.* 28 (1978) pp. 38 ff.

[3] Aesch. 3, 107; Harpocr. s.v. *Krauallidai;* Ath. 13, 10 p — Call. *FGH* 124 F 1; Schol. Pind. b — Mar. Par. *FGH* 239 F 37.

[4] Aesch. 3, 108; Plut. Solon 11; Paus. 10,37,5; Polyaen. 3,5.; J. B. Bury, and others, *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1924–1939, M. Cary's contribution on p. 605.

[5] This staging area was the Spercheios valley, a graben-like embayment adjacent to the Malian Gulf which divides Northern and Central Greece in a direct line between the Euboean Bay and the Bay of Ambracia. It is ringed with rugged mountains: the Othrys to the north, which is relatively easy to cross with passes of 620 and 750 m high, and the impassable Kallidromos and Oite ranges to the south. Cf. Ives Béquignon, *La vallée du Spercheios*, Paris, 1931; F. Stählin, Hiller von Gaertringen and G. Lippold, RE 6A (1936) Sp. 70 ff.; H. C. Darby, gen. ed., *Brit. Naval Intelligence Handbook: Greece*, B.R. 516 (1939–1944) p. 66; A. Philippson, *Die griechischen Landschaften*, 4 vols., Frankfurt a. M., with historical appendices by E. Kirsten, 1950–59; 1, pp. 237 and 646.

According to J. A. O. Larsen, Central Greece (the territory between Euboea to Aetolia) never reached political unity before it came under Roman domination.[6] However, Thessalian involvement clearly aimed to achieve such unity in the sixth century. Thessaly's political organization, military strength, and more than anything else, expansion of its complete control to the limits of a geographically clearly defined land mass, were the determining factors in Thessalian power and ascendancy.[7] As a result of this power, the seventh century saw Thessaly dominating the Pylaean Amphiktyony at Anthela, although it is doubtful that Phokis was an active member of the League,[8] or that Phokis, Central Greece and Delphi were under Thessalian domination before the Krisaean War.[9]

The five tribal states south of Thessaly were Oiteia, Malis, Doris, Phokis and West Lokris.[10] Among them, only Phokis, a traditionally bitter antagonist of the Thessalians (Her. 8, 27–33), appears to have had the means to resist with some hope of success a Thessalian thrust to the south. If the thrust was to be successful and Phokis was to be humiliated, the attack had to be directed against the Phokians' largest city and major sea port, Krisa.[11] And just as geography was a key factor that determined Thessalian strength in North Central Greece, we submit that the Isthmus Corridor, and its accompanying recently discovered trade route, was the key factor in the

[6] J. A. O. Larsen, in T. Frank, ed., *Economic Survey of Ancient Rome*, 1933–40, 4 (1938) pp. 436 ff.

[7] J. A. O. Larsen, *Greek Federal States*, hence GFS, Oxford, 1968, p. 19, points out that Thessaly in the sixth century was an aggressive state which held others in subjection. Thessalian strength depended on well organized cavalry tactics, as well as an internally loose, but externally strong confederation of Tetrades, and control over the perioikoi and the subject allies. Thus, Thessaly could exercise great influence at Anthela where they had a common border with the East Lokrians and the Phokians. Cf. Philippson, *op. cit.* p. 223; Larsen, GFS pp. 13,17/18.26, 106–109. On p. 15 Larsen suggests strong, central power in the hands of a life-long tagos during the successes of the sixth century B.C.

[8] The tenuous, fourth century evidence of Aeschines 2.116 cannot prove early Phokian membership, cf. Hiller von Gaertringen, RE 6A (1936) Sp. 116; also, H. W. Parke and J. Boardman, "The Struggle for he Tripod and the First Sacred War", JHS 57 (1957) pp. 276 ff. According to Her. 7.176, those who could reach Anthela were members; thus, Phokian membership can be assumed. However, if Thermopylae was closed, the Phokians' access to Anthela was through potentially hostile territories of Oiteia and Malis, both assumed subject allies of Thessaly.

[9] As it was assumed by J. A. O. Larsen, GFS, pp. 109/110. As we shall show below, the Thessalians did not have open access to the south through Thermopylae at the beginning of the sixth century.

[10] E. Kirsten in Philippson, *op. cit.*, 1. p. 650 ff.; Béquignon, *op. cit.*, pp. 22 f.; F. Stählin in RE 6A, *loc. cit.*, Sp. 109 ff. — Oiteia: C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, Teubner, Leipzig, 1, pp. 87 ff.; E. Kirsten, RE 17(1036) Sp. 2289–2294, and B. Lenk, *ibid.*, pp. 2294–2299. — Malis: F. Stählin, RE 14 (1928) Sp. 900 ff., with map on Sp. 905/906; unstable geological character of area described on p. 907; Béquignon, *op. cit.*, pp. 347–349. The borders of Malis varied. Before 371 the area south of the Spercheios, including Anthela, was in Malian hands. Their southern border is assumed to be at the Anopeia Path according to Her. 7,127. Thermopylae was divided between the Malians and the Phokians — East Lokrians at the end of the sixth century. — Phokis: F. Schober, *Phokis*, Diss. Jena 1924, pp. 9/10; *id.*, RE 20 (1941) Sp. 474 ff.; E. Meyer, *Kl. Pauly* 4 (1972) Sp. 804; J. A. O. Larsen, GFS, pp. 40–48.

[11] To the traditional antagonism between Thessaly and Phokis, cf. Her. 8,30; W. W. How and J. Wells, *A Commentary* on Herodotus, Oxford 1949/50. 2, p. 243 f.; E. W. Kase, *A Study of the Role of Krisa in the Mycenaean Era*, Loyola University Thesis, 1970, passim.

southward expansion of the Thessalians in the first half of the 6th century which resulted in decided changes in the political make-up of Central Greece.

To manoeuvre large numbers of troops between the staging area in the north and the objective in the south, i.e. the plain of Krisa, one must accept three prerequisites:

a) At least one, if not several comparatively easy accesses were open through the border barrier of the Oite and Kallidromos mountains and the Trachinian cliffs;

b) To maintain overall communications and logistical contact with bases at home and thus to assure success at the final objective, a traversable passageway with good, all-weather roads had to be available; and finally,

c) Local inhabitants had to permit the transit of armed foreigners to make the passage feasible.

A) Our first prerequisite that at least one, if not several comparatively easy accesses allowed passage through the mountains. It is generally assumed that four possible ways of access could lead across this border barrier to the south:

1. It has been suggested that access was possible through the Inachos (formerly Vistritsa) valley system farther west, between the Katavothra and Vardhusia mountains. Supposedly, through the villages of Karpenision and Pyrgos and the Pass of Liaskovon one could reach the Mornos river valley and the city of Lidhorikion.[12] However, based on personal investigation by the authors in the summer of 1979, this possibility has to be rejected. The Inachos valley does not contain a pass; Liaskovon is a village on the west slope of the Katavothra without access to the south; the heights of the Oite range (in this case, the Vardhusia), which lie athwart the Inachos and Mornos valleys, were impenetrable until the most recent times, and even today they can be traversed only with great difficulty. Therefore, it is inconceivable that such a difficult terrain was used as a permanent, easy communication route at that time (Figure 2).

2. To some, the Asopos gorge which cuts through the Trachinian Cliffs west of the Kallidromos appears to have been a possible route.[13] However, it has been proved that the gorge is not an all-weather route, especially during the rainy season; it is also too rugged, regardless of season, to be considered a main road to the south, and it is so narrow that just a few defenders could easily block it.[14] Therefore, it is exceedingly unlikely that a large body of armed men could have used this gorge as an easy access route through the border barrier.

3. A number of scholars have considered other avenues of approach. Kirsten mentions the Pournaraki Pass which extends along the west–southwest fringes of the Kallidromos where the highway runs today and where the railroad approaches the Brallos tunnel. However, the steep descent into the Malian Gulf area would have had to have been made along narrow trails suitable only for the local inhabitants. Kirsten

[12] PHILIPPSON, *op. cit.*, 1, p. 344, and KIRSTEN, *ibid.*, p. 646, suggested that Brennus in 289, and Acilius Glabrio in 191 took this route, but cf. p. 711, n. 16, KIRSTEN's opposing point of view. BÉQUIGNON, *op. cit.*, pp. 26 ff., suggests the Hypati — Pavliani route. Our suggestion is Vardhates — Pavliani, the only possible route.

[13] PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 334; M. CARY, CAH 3, p. 615.

[14] KIRSTEN, in PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 711, n. 21, refers to BÉQUIGNON, *op. cit.*, p. 38–43, who has proven that the Asopos gorge passage is not possible. Most recently, the Phokis–Doris Expedition re-explored the Asopos gorge and its upper basin in connection with the events of 480 B.C.

admits that in ancient times the pass had little or no significance and correctly suggests that a pass in antiquity had to be located further west, since the shore line of the Malian Gulf would have been in a more westerly direction.[15]

4. Most scholars assume that the Thessalians would have reached the Kephissos valley by passing through Thermopylae toward the east, but this assumption is not acceptable.[16] Recent geological evidence shows that in 2500 B. P., that is in the first half of the sixth century B. C., parts of the Thermopylae Pass — as we know it from the description of Herodotus — specifically, the so-called Middle Gate, was under water.[17] While at the so-called West Gate, a road might have entered Anthela, the seat of the Pylaean Amphiktyones, approximately 1 km to the southeast, that road — if there was a road — must have been a mere cul de sac, for Anthela was wedged in by the sea to the east and northeast and by the Kallidromos mountains to the south and southwest[18] (Figure 1 A).

[15] PHILIPPSON, *op. cit.*, pp. 237, 241. It is an error, however, to suggest that the Pournaraki area was not the major transit zone for north-south passage. STÄHLIN in RE 5A, Sp. 2402, spells the name of the pass Puvranaki, or Elevtherochori, BÉQUIGNON, *op. cit.*, p. 40, Prokovniko — Pournaraki. Cf. also, N. G. L. HAMMOND, *Migrations and Invasions of Greece*, Noyes Press, Park Ridge, New Jersey, 1976, pp. 25 ff.

[16] K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, 4 vols., 2nd ed., Strassburg–Berlin, 1912–27, 1, pp. 277 indirectly, 337 f.; G. BUSOLT, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chäroneia*, 3 vols., 2nd ed., Gotha, 1893–1904, 2. p. 681; E. MEYER, *Geschichte des Alterthums*, 5 vols., Stuttgart, 1884–1902, 3rd ed., 3, pp. 264 ff.; G. BUSOLT and H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*, München, 1920 and 26, 1, p. 681; M. Cary, CAH, 3, p. 615; PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 237; M. SORDI, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Rome, 1958, pp. 10 ff.; J. A. O. LARSEN, GFS, pp. 108/109; BÉQUIGNON, *op. cit.*, p. 43 ff.; PIERRE A. MACKAY, "Procopius De Aedificiis and the Topography of Thermopylae", AJA 67 (1973), esp. p. 253.

[17] The conclusions are based on (a) measurements of eustatic sea level changes and (b) drill hole evidence. (a) Professor OĞUZ EROL graciously allowed us to quote evidence of eustatic changes in the Eastern Aegean from an article of his: "Occurrences of Marine Formations in Turkey", U. of Ankara, *Coğrafya Araştıralmarı Dergisi*, 9 (in press). According to him, the water level rose slightly between 3100–2500 B.P., i.e., 1100–600 B.C. During this period the Malian Gulf's level would have been 1.00 m–1.50 m higher than the present sea level; the so called West Gate would have been passable, but the Middle Gate would have been closed to any traffic.

Coastal changes exclusively due to eustatic rise and fall of sea levels are rejected by J. C. KRAFT and others. (J. C. KRAFT, G. RAPP, and S. E. ASCHENBRENNER, "Late Holocene Paleography of the Coastal Plain of the Gulf of Messenia, Greece, and Its Relationship to Archaeological Settings and Coastal Change", *Geological Society of America Bulletin*, 86 (1975) pp. 1191 ff.). They have shown that in measuring sea level changes tectonic activity, as well, has to be considered in conjunction with alluviation, especially in the Malian Gulf's unstable, graben-like basin. (Cf. C. C. TZIAVOS, *Sedimentology, Oecology and Paleography of the Spercheios Valley and Maliakos Gulf, Greece*, MA Thesis, U. of Delaware, 1977, p. 42.) (b) In 1979, the Phokis–Doris Expedition's geological team under the direction of J. C. KRAFT, acquired the necessary drill hole evidence. At a distance of approximately 300 m west of the Middle Gate, about 250 m from the base of the cliff marine environment has been identified beneath minimal alluvial and travertine deposits. Although final laboratory and geological testing is still in progress, it was established that the sea level rose to a peak between 3000 and 2500 years before present, and during this time the sea would have reached the cliffs at the foot of the Kallidromos mountain. This — according to KRAFT — is one of the few times over the last 5000 years when there might have been an actual physical close-off of the pass.

Anthela was located at the extreme limit of accessability to the pass west of the Middle Gate. A small alluvial fan probably lay below the site.

[18] BÉQUIGNON, *op. cit.*, pp. 181 ff., points out that Anthela was not a village, rather a *κώμη* where visitors camped below the sanctuary. Anthela's location must have been selected with great deliberation. It is evident

5. More recently, in 1973, E. W. Kase suggested that the easiest access and passage for military, trade, and migratory movements from the Malian Gulf area into the Corinthian Gulf and beyond would have been through a pass which courses directly to the west of the modern village of Vardhates[19] (Figure 3). The Phokis–Doris Expedition has since explored this area and discovered that the only break in the vertical walls of the Trachinian Cliffs and the Oite mountains is the 2.5 km passage from Vardhates to the Dhema Gap (Figure 4) near the village of Kato Dhio Vouna. That this was the primary route in antiquity is attested to by the remains of four large fortifications guarding the Vardhates–Dhema Gap axis. It is this axis that leads directly into the Isthmus Corridor — the route to the south.

B) Since the pivotal points in the military operations were in the Malian Gulf area in the north and the Krisaean plain in the south, we assumed, secondly, that a traversable passageway with good, all-weather roads had to be available between these two points in order to maintain communications and logistics. This passageway was the well-defined, narrow strip of land between the mountain ranges forming an isthmus, the Isthmus Corridor, between the Malian and Krisaean Gulfs (up to Rhion called by this name in Thuc. 1. 107; 2.86; etc.; Str. 9.3.1; 9.3.3; cf. n. 1 above). This passageway was not only the western frontier of the Phokian Confederation, but it was also the *only* natural overland route between the two pivotal points of the military operations; and since, as shown above, there was no other access to the south between the end of the Bronze Age and the middle of the 6th century B.C., it provided the shortest possible trade route from the Northern Aegean and the Ionian Seas to the west and to the south, and it was used as such. Our research has shown that the route was in fact used in this manner from earliest antiquity to the present. Furthermore, it is evident that the shortest and most convenient route from the north to the environs of Delphi and, ultimately, to the Peloponnese was not through East Phokis, the Copaic Basin, and the Isthmus of Corinth, as is widely assumed, but rather through the natural Isthmus Corridor route through which a road system had been provided.[20] Starting at

that it could not have been the geographic center of the Pylaean Amphiktyones in the early sixth century (against Kl. Pauly 1, p. 312, by A. MANNZMANN) because the site was completely isolated in the south-east corner of an area under the loose control of the Thessalians. Doubts were expressed earlier. E. MEYER, *op. cit.*, 3, p. 266, n. 2, noted that the East Locrians are not mentioned among the members. H. W. PARKE and E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford, 1956, p. 101 point out that the weight of membership was oriented toward the north. Furthermore, it is clear that the Amphiktyones could not use the traditional eastern approaches toward the south before the opening of Thermopylae, as seen in N. G. L. HAMMOND, *A History of Greece*, Oxford, 1967, pp. 8/9, (but cf. his *Migrations*, *op. cit.*, pp. 25 ff. where he refers to the opening of Thermopylae in the fifth century), or the Hyampolis Pass, as suggested by J. A. O. LARSEN, "A New Interpretation of the Thessalian Confederation", CP 55 (1960), pp. 229 ff.; "Phokis in the Social War of 220–217", *Phoenix* 19 (1965), pp. 116 ff.; and in his GFS p. 41.

[19] E. W. KASE, "Mycenean Roads in Phokis", AJA 77 (1973) pp. 74 ff.

[20] This road system was recognized by KIRSTEN (in PHILIPPSON, *op. cit.*, pp. 374/375) which he describes as the "Strassenlinie von Thessalien zum Korinthischen Gulf (Peloponnes)." Cf. also N. G. L. HAMMOND, *Migrations*, *op. cit.*, *loc. cit.* However, both consider the northern entrance at the Pournaraki Pass; thus, they refer to the conditions of the late 19th and 20th centuries.

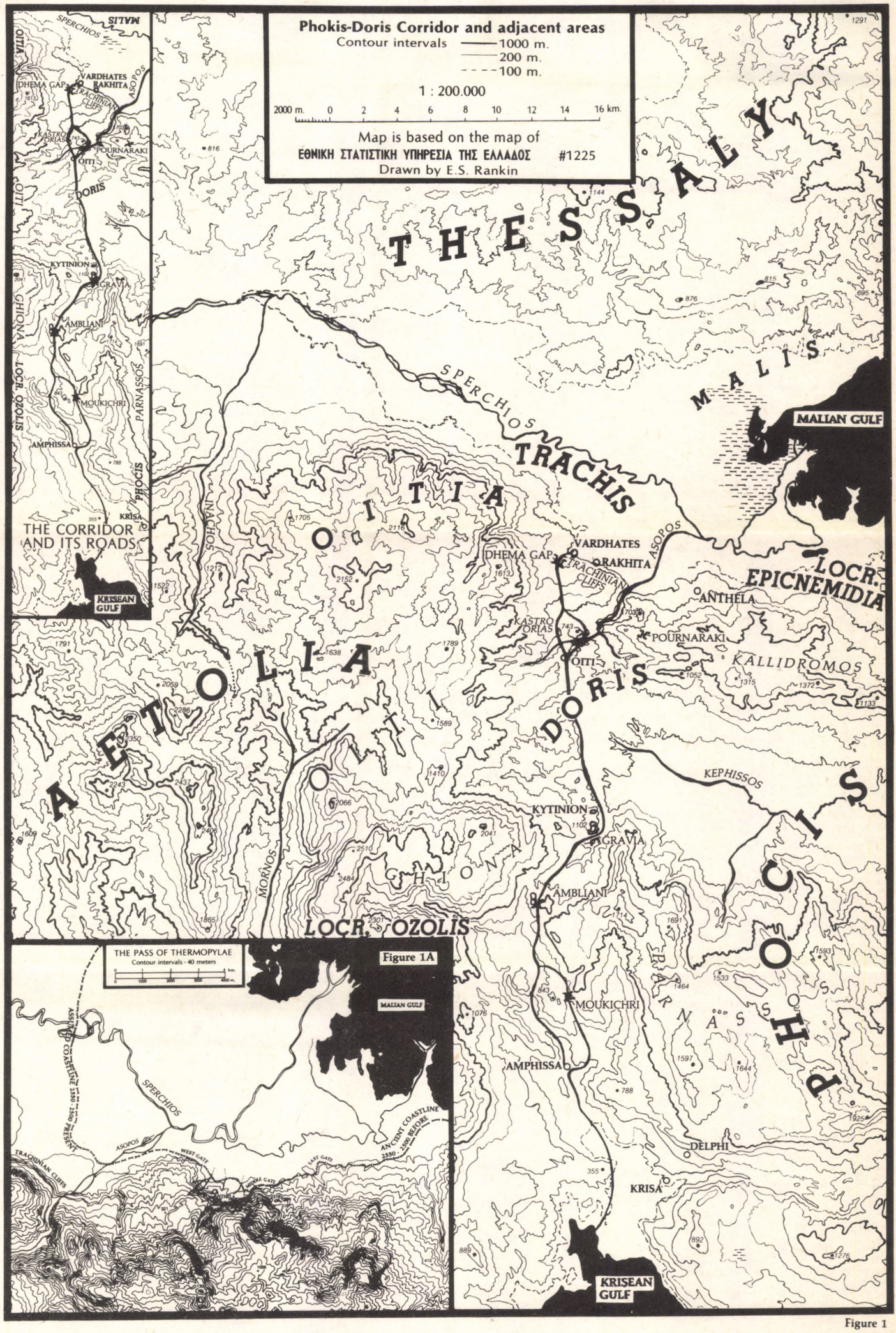

Phokis-Doris Corridor and adjacent areas
Contour intervals 1000 m.
200 m.
100 m.
1 : 200.000
2000 m. 0 2 4 6 8 10 12 14 16 km.
Map is based on the map of
ΕΘΝΙΚΗ ΣΤΑΤΙΣΤΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ #1225
Drawn by E.S. Rankin
THESSALY
MALIS
MALIAN GULF
SPERCHIOS
TRACHIS
OITIA
DHEMA GAP
VARDHATES
RAKHITA
TRACHINIAN CLIFFS
ASOPOS
LOCR. EPICNEMIDIA
ANTHELA
KASTRO ORIAS
POURNARAKI
OITI
KALLIDROMOS
DORIS
AETOLIA
KEPHISSOS
KYTINION
GRAVIA
GHIONA
MORNOS
AMBLIANI
LOCR. OZOLIS
PARNASSOS
PHOCIS
MOUKICHRI
AMPHISSA
DELPHI
KRISA
KRISEAN GULF
INACHOS
THE CORRIDOR AND ITS ROADS
THE PASS OF THERMOPYLAE
Contour intervals - 40 meters
Figure 1A
ANCIENT COASTLINE 2550 - 2500 BEFORE PRESENT
WEST GATE
MIDDLE GATE
EAST GATE

Figure 1



Figure 2



Figure 3

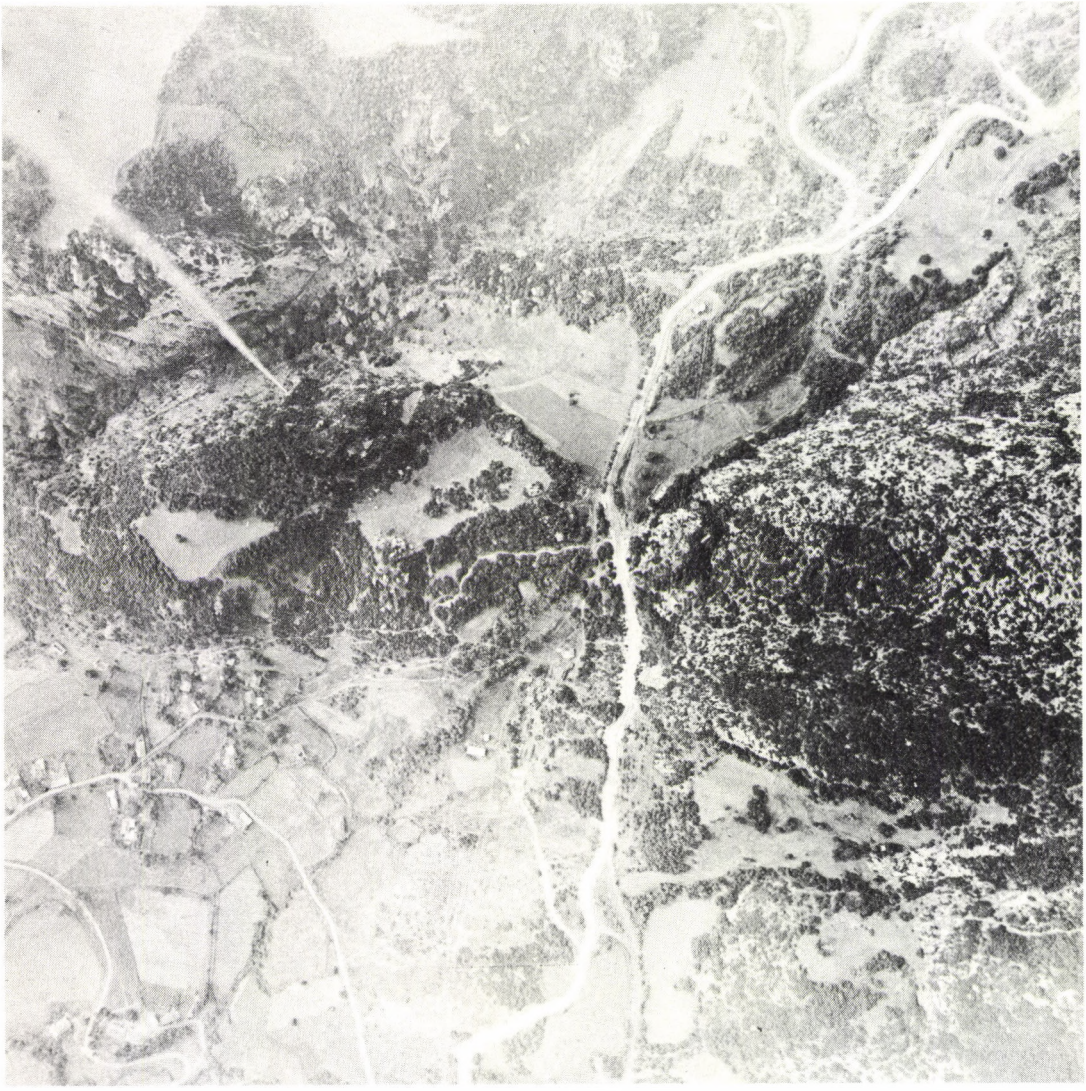


Figure 4



Figure 5



Figure 6

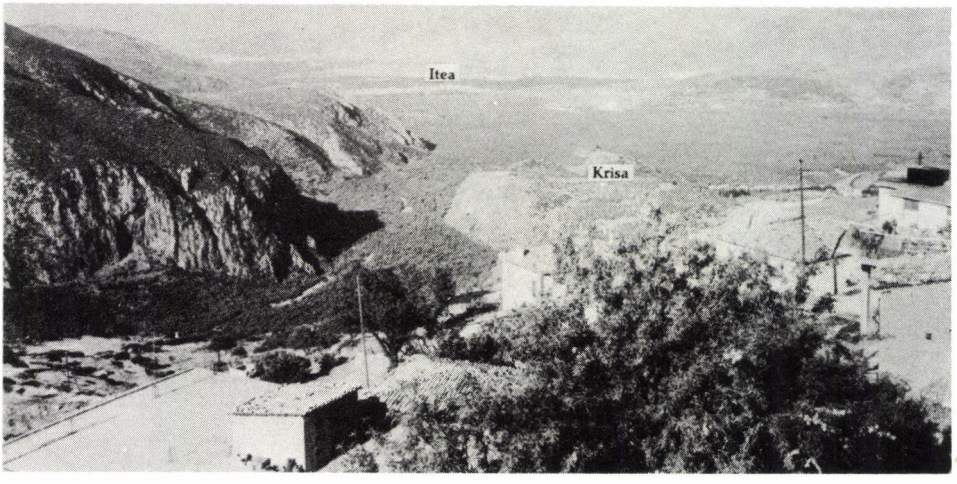


Figure 7



Figure 8

Vardhates, this road system, including tributaries from fringe areas, coursed west to the Dhema Gap, turned south, dividing around Kastro Orias[21] and reaching the border of Doris at the modern village of Oite; from whence it followed the natural topography along the base of cliffs which border the upper Kephissos basin on the west until it reached Kytinion[22] (Figure 5) at the entrance to the Gravia pass (Figure 6). From this point, it went through the Ambliani pass,[23] the Vinianni valley, and the Moukichri pass, on the West Locrian and Phokian border, before it entered Amfissa.[24] The road ended in the Phokian harbor of ancient Krisa, in the vicinity of today's Itea,[25] (Figure 7).

Regrettably, ancient literature did not identify this Isthmus Corridor in conjunction with the events recorded; only Strabo (9.3.2) seems to have alluded to it.[26] As a consequence, modern historians tend to consider this corridor as historically unimportant.

However, to the contrary, the Corridor is an important geographic feature of the Balkans. It is in the exact center of the so-called historical Greek oecosphere; within this oecosphere, the Corridor and the mountains within which it lies represent the natural boundary between the littoral tribes to the south and the southwest and the continental tribes of the hinterland to the west and the north.[27] The mountains of this

[21] KIRSTEN, in PHILIPPSON, *op. cit.*, 1, p. 335, n. 2, suggests that Kouvela probably is Siderokastron, (cf. KIRSTEN, RE 17 (1936) p. 2228), and Kastro Orias above Kouvela is the ancient Homilai–Homilos. Cf. BÉQUIGNON, *op. cit.*, pp. 251 and 260.

[22] E. W. KASE, "Philip's Attack on Amphissa in 338 B.C.", AJA 78 (1974). p. 169.

[23] BURSIAN, *op. cit.*, 1, pp. 143 and 152; KIRSTEN, in PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 364, names the pass Amblena, Amblema, Ampliani, perhaps the ancient Asolenon, but locates it incorrectly along the modern road. The Phokis–Doris Expedition discovered and identified the ancient road and the pass during the 1979 season on the north-western slopes of the Parnassos.

[24] Detailed maps of the ancient road system will appear in the forthcoming publication of the research activity of the Loyola University of Chicago Phokis–Doris Expedition.

[25] F. SCHOBER, *Phokis* (1924), *op. cit.*, p. 59, describes the road, and its southern outlet at Krisa as "ein äusserst wichtiger Punkt: zwei wichtige Strassen, von Norden und von Osten kommend, trafen hier zusammen; der Verkehr, der von Nordgriechenland nach der Peloponnesos ging, nehm den Weg über Krisa, soweit er nicht den längeren und in Kriegszeiten oft versperrten Landweg einschlug."

[26] Herodotus, e.g., refers to the area in 8.31 ff., as a "narrow strip", in connection with military operations; Thucydides, in 3.96 f., describes the difficulties of fighting in a geographically unknown territory.

[27] It is part of a great system of mountain ranges which extends from Albania to the Gulf of Corinth in nearly due north–south direction, and separates the eastern parts of the Balkans from the west geographically, culturally and politically. Cf. H. C. DARBY, gen. ed., *Brit. Naval Int. Handbook*, *op. cit.*, pp. 1 and 18; E. OBERHUMMER, RE 20 (1950) Sp. 1700 ff.; H. KIEPERT, *A Manual of Ancient Geography*, McMillan, 1881, p. 142; PHILIPPSON, *op. cit.*, 1, pp. 368 ff., and p. 646 (by KIRSTEN). Thus, as was suggested by KIRSTEN (p. 264 f.) for Northern Greece, in the Corridor too, the eventual occupation of the land according to geographic features meant cultural and political separation between east and west, best seen perhaps in the dialectic development of Central Greece (implied, although not fully discussed in R. VAN DE VELDE, *Thessalische Dialektgeographie*, Diss. Nijmwegen, 1924). For the same reasons, political unity could not be reached until Roman domination. Cf. KIRSTEN, in PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 645; LARSEN, in T. FRANK, *Economic Survey*, *op. cit.*, pp. 436 ff.; and most recently, D. MARTIN, *Greek Leagues in the Later Second and First Centuries B.C.*, Diss. Princeton, 1975, Ann Arbor Microf., 48106.

separating line provide a formidable natural barrier against major attacks, for they were easy to defend and, because the mountains were adjacent to fertile hinterland and water sources, the Corridor and its area was utilized throughout as a redoubt against unwelcome strangers.[28] Some 23 settlement sites, most of them heretofore unmentioned in the literary sources or other archaeological investigations, have been located and test-excavated through the efforts of the Phokis–Doris Expedition. Therefore, we can conclude that ancient inhabitants of the Isthmus Corridor clearly recognized the importance of this natural passageway and used it. Toward the end of the Archaic Age, the corridor and the areas adjacent to it provided homeland, and with some exception, natural frontiers for five tribal states: Oiteia, Malis, Doris, Phokis, and West Lokris.

C) In our third prerequisite for a successful passage to the southern pivotal point, the plains of Krisa, we assumed that local inhabitants had to tolerate the transit of armed foreigners, for without their support the final objective could not have been gained.

As has been pointed out above (cf. notes 5 and 10), the Katavothra peak, the Trachinian cliffs and the Kallidromos range — northern limits of the Corridor — represented the frontier between Phokis and the Thessalian dependencies of Oiteia and Malis. Capped by the much contested Spercheios valley, the control of the Vardhates pass and the Dhema gap, before the opening of Thermopylae, was of utmost importance for the Phokians who wished to resist Thessaly's ambitions toward the south,[29] (Figure 8), Oiteia held the first key to transit through the Corridor.[30] But, the southern border of Oiteia was never precisely defined against Doris nor against Phokis to the east–southeast.[31] These two tribal states in the upper Kephissos valley continuously attempted to extend their borders to the north in order to reach natural, easily defensible positions. Inevitably they had to fight the Oiteians. But we assume that the Oiteians were already subject allies of the Thessalians, and were bound with the Malians to tribute and military duty.[32] Efforts of the Dorians would have been much too weak to stop the strong Thessalian cavalry,[33] as it poured south down the

[28] Perhaps, the best ancient description of the defense potential of the Corridor's area is to be found in Thucydides 3.98, where a few resolute locals, familiar with topography, could rout Demosthenes' army.

[29] Although exact chronology cannot be established, Thessaly's expansion to the Spercheios, and control of its perioikoi and dependencies was completed by the seventh century. Because of Thermopylae, the only way for further expansion was to the south and/or the south–west. LARSEN, GFS, pp. 18–19; PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 271.

[30] PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 334; KIRSTEN, RE 17 (1937) Sp. 2289 ff. Technically, the Trachinians (Her. 7,127) were the immediate northern neighbours of the Oiteians.

[31] PHILIPPSON, RE 5 (1905), pp. 1564–65; LARSEN, GFS, p. 42. Although most Phokian frontiers follow natural lines, the Dorian Phokian border cannot be drawn with exactitude in the Upper Kephissos valley. Cf. SCHOBER, *loc. cit.*

[32] According to Xen., *Hell.* 6,1,9; and 12,9. Nevertheless, we cannot state when such a status was reached by the Oiteians and Malians. BÉQUIGNON, *op. cit.*, p. 345, suggests the beginning of the sixth century when both groups had to maintain precariously friendly relationship with Thessaly.

[33] Thessalian military operations were based on cavalry tactics (cf. note 7 above). The deployment of such forces needed easy, all weather, overland routes and the necessary logistical support. Such roads were available in the Corridor (and not across Hyampolis, cf. note 6 above); the fertile Kephissos valley could easily maintain invading armies.

road system of the Corridor. The pass at Dhema was guarded by the Oiteians, who must have permitted the passage of the Thessalian troops. Within hours the swiftly moving Thessalian cavalry could have ranged the Upper Kephissos valley, where they might have faced the first Phokian resistance. The invasion of Central Greece might have been initiated from there as a diversionary move into the Lower Kephissos valley. However, the direct route to the south led through the Gravia and Ambliani Passes. These passes represented the border between Doris, Phokis and Lokris Ozolis. Just as in the north, so also in the southern half of the Corridor, between the village of Gravia and the Gulf of Krisa, the frontiers were in a continuous flux between Lokris Ozolis (and Aetolia) to the west and Phokis to the east. The main cause of this contention was the valley of Amphissa and the valley's natural outlet to the sea: the plain and harbour of Krisa.[34] It is assumed that the Gravia and Ambliani Passes, as well as the other passes to the south, were in the possession of the West Lokrians from Amphissa who opened them to the advancing Thessalians. Such a move of subservience to the Thessalian expansion was in Amphissa's jealously guarded interest, and had to have been directed against the Phokians to keep the essential communication route of that large city open to the sea. Although Amphissa is not mentioned among the Thessalian allies, the city must have participated in the sack of Krisa. It was the only large city in the area that and was powerful enough to furnish sufficient troops. It was not an accident that the West Lokrian border in the southern part of the Corridor was extended to the east, as far as the plain of Krisa. Nor was it accidental that Amphissa came into possession of an area which by right ought to have been granted to Delphi and the Amphiktyones[35] if the war against Krisa was indeed a Sacred War. Thus, according to the evidence provided above, the war, it seems, was initiated not between two Phokian cities, but rather between the West Lokrian city of Amphissa and the Phokian city of Krisa.[36]

The First Sacred, or Krisaean, War, and subsequent historical events which are peripherally connected with it, reflect a local strife between two cities, Amphissa and Krisa. Regardless of the avowed causes, a realignment of borders appears to be the major issue among them. Ultimately, local strife between the two turned into a war which was dependent on a Thessalian power-political focus of southward expansion

[34] To Lokris: OLDFATHER, RE 13 (1926) Sp. 1135 ff., esp. 1144/45; 1191; L. LERAT, *Les Locriens de l'ouest*, Paris, 1952, 1, pp. 15 and 174 f.; to the First Sacred War, 2, p. 27; id., *Princeton Encyclopoedia of Classical Sites*, 1976, p. 993; LARSEN, GFS, pp. 48–58; To Delphi and Krisa: G. ROUX, *Princeton Enc., op. cit.*, pp. 264–7. The border between West Lokris and Phokis often changed hands. It ran occasionally west of Amphissa, between Myonia and Amphissa, and often east of Amphissa, bisecting the plain of Krisa. (PHILIPPSON, *op. cit.*, 1, pp. 388, 650, 665.) Further north the frontier was somewhere between the Ghiona and Parnassos mountains. It is not known who controlled the Vinianni, the inhabited, fertile valley between Moukichri and Ambliani passes.

[35] Aesch. 3, 118; Amphissa's later, proprietary attitude toward the area warrants such an assumption, e.g., after the death of Philip II, the incursion of the Aetolians in 322 and that of Brennus in 278.

[36] Against 4th century evidence, and ROBERTSON's assumption, Cl.Q. 28 (1978), pp. 40–48, Krisa must not necessarily have been a fortified city. Phokian tribal development in the sixth century precluded a fortified city according to the Aeschinean concepts. Cf. LARSEN, GFS, pp. 40 ff; E. KIRSTEN, *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeeres*, Bonn, 1956, pp. 92 ff.

and Phokian non-compliance with those aims. This war was regional in character since it was geographically limited to Central Greece.[37] Thessaly succeeded because Thessaly could control, in the sixth century, the Isthmus Corridor and its accompanying, man-made, all-weather road system. Before the opening of Thermopylae, the Corridor provided the only pass access to the south, where the warring tribal states were no match against Thessalian power. Only in this context can one understand the building of the Phokian wall,[38] the opening of the Kephissos valley to the straits of the Euripos,[39] Thessalian participation in the Lelantine War and the victory at Chalkis,[40] as well as the extension of the Amphiktyones' influence over Delphi under Thessalian tutelage.[41] These events were limited to a relativelly small area in Central Greece which was easily accessible from the Spercheios valley through the Corridor. Thus, the Isthmus Corridor Route was the major factor in Thessalian expansion southward in Central Greece, one phase of which might have been referred to later as the so-called "First Sacred War".

Chicago (USA).

[37] Thus, Thucydides' statement (1.15,2), that the Greek wars before the Persians' invasion, with the possible exception of that between Chalcis and Eretria, were border wars among neighbours, seems to be supported by these considerations. Cf. ROBERTSON, Cl. Q. 28 (1978) pp. 50/51; A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, 1945, 1, p. 126.

[38] Her. 7,176; The Demophilos fragment (FHG 2, 86; FGH IIA 70 T 9, Schol. Il. 13, 302, Erbse): *ἐν τῇ τριακοστῇ τῇ Δημοφίλου* (FGrHist 70, 93). *πάλαι δὲ διεφέροντο Φωκεῖς πρὸς Θεσσαλούς· διὸ καὶ τὰς Θερμοπύλας ᾤκησαν Φωκεῖς· εἴσοδον γάρ ἔχουσιν ἀπὸ Θεσσαλίας*. T is dated to 540 by STÄHLIN, RE 6A (1936) Sp. 116/117. Cf. PHILIPPSON, *op. cit.*, 1, p. 252 n. 1; but KIRSTEN, *ibid.*, p. 267, n. 1; SP. MARINATOS, *Berichte des VI. Intern. Kongr. für Archaeologie*, Berlin, 1939, published 1940, pp. 333 ff.; W. KENDRICK PRITCHETT, "New Light on Thermopylae" AJA 62 (1958), esp. pp. 211 ff.; J. A. O. LARSEN, CP 55 (1960), pp. 229–48. Daphnus on the East Lokrian shore must have been established as a defensive measure by the Phokians after the opening of Thermopylae (cf. LARSEN GFS, p. 41, notes 1 and 6). Even then one could not assume easy access to the east and the southeast along the coastal route, as shown by the serious difficulties with which the Persians were confronted in 480 B.C.

[39] Vessels for transport of horses were not known before the Peloponnesian war (cf. LARSEN CP 55 (1960), p. 246, n. 9).

[40] LARSEN convincingly argues for a date after the so called First Sacred War, CP 55 (1960) p. 231, and *id.*, GFS pp. 43, 44, 108 n. 1 and 109 n. 1. Cf. also, M. CARY, CAH 3, p. 603; BELOCH, *Gr. Gesch.*, *op. cit.* 12, p. 339, n. 1; HILLER VON GAERTRINGEN, RE 6A, p. 117.

[41] The establishment of the Amphiktyones' control over Delphi, based upon the *Hymn of Apollo*, lines 182–546, is assumed to have occurred toward the end of the Archaic Age, although it cannot be stated securely, however attractive the proposition might be, that the so called First Sacred War, or Krisaean War brought the Amphiktyones to Delphi. ROBERTSON has shown that in literature the advent of the Amphiktyones had nothing to do with the extension of Thessalian power over Central Greece (Cl. Q. 28 (1978) pp. 49–50). Yet, it is inconceivable that the Thessalian controlled Pylaean Amphiktyony, as well as a Thessaly ascendant in Central Greece would not have exercised more than minimal influence in the affairs of Delphi.

F. GRAF

THE ARRIVAL OF CYBELE IN THE GREEK EAST

Greek religion, like all polytheistic religions, was always open to foreign gods: the list of non-Greek divinities adored in Greek cities is quite impressive, even if one concentrates only on those gods who always retained traces of their foreign origin. Among them, the Phrygian Mother, called concisely *Μήτηρ*, in literature (but very rarely and late in inscriptions) often *Κυβέλη*, plays an important role. Her arrival in the Greek East will concern us in this short note.[1]

The cult of the Phrygian Mother is well attested as early as the 6th century B.C. in many parts of the Greek world, above all on the Western shore of Asia Minor: here, the cultures of Greece and Anatolia blended in long centuries of contact. Never, however, was her foreign origin forgotten. Already in the 5th century B.C., her Phrygian homeland is made explicit,[2] and the epiclesis Phrygia is well attested in Hellenistic inscriptions.[3] Among the oldest testimonies of her worship are curious monuments, small votive offerings in the form of a naiskos, in whose front the goddess sits on a throne or a bench, sometimes with a lion in her lap.[4] They are found in a well defined area: their centre is the cities of Southern Aeolia and Northern Ionia, Cyme, Smyrna, Phocaea, Clazomenae, Erythrae, Chios, from where many examples are known, not yet all published.[5] The Chian "Daskalopetra" or "Homer's Stone", a monument which later centuries believed to be the throne from where Homer taught his pupils, belongs to the same iconographical tradition, being in fact a somewhat larger naiskos of Cybele hewn directly out of the rock.[6] From this central area, the habit of dedicating such naiskoi spread to Southern Ionia (with one example from

[1] I wish to thank NICHOLAS HORSFALL for helping me with the English version of this paper.

[2] Ar. av. 876; Marm. Par. FGrHist 239 A 10 (the source is an anonymous writer on music of the later 5th cent. B.C., F. JACOBY, *Das Marmor Parium*, Berlin 1904, 54s.), cp. Diod. 3, 58; Alex. Polyhist. FGrHist 273 F 12.

[3] Pantikapaion CIRB 21 (III[a]); Iasos ASAA 29/30, 1967/68, 470 Nr. 33 (III[a]?); Paros IG XII: 5, 240 (II[a]); Erythrai Inschr. v. Ery. 218 (II/I[a]); Ephesos OeJh 18, 1915, 68s. (II[a]). 23, 1926, Beibl. 260.

[4] See E. WILL, in: *Eléments orientaux dans la religion grecque*, Paris 1960, 98s.; E. AKURGAL, *Die Kunst Anatoliens*, Berlin 1961, 240–3; E. LANGLOTZ, *Studien zur nordostgriechischen Kunst*, Mainz 1975, 163.

[5] Cyme: S. REINACH, *BCH* 13, 1889, 543–60. Smyrna: Collection Gréau 99 no. 1326. Phocaea: E. LANGLOTZ, *Arch. Anz.* 1969, 378. Clazomenae: K. TUCHELT, *Die archaischen Skulpturen von Didyma*, Berlin 1970, 127 L 88. Erythrae: U. v. WILAMOWITZ, *Nordionische Steine*, Abh. Berlin 1909: 2, 13. Chios: Mus. Inv. 753. 895 (unpublished).

[6] J. BOARDMAN, *Antiqu. Journ.* 39, 1959, 193–6; O. TSAGARAKIS, *Gymn.* 83, 1975, 324–33.

Samos, another one from Miletus),[7] into the Aegean (to Thasos, Amorgos, Aegina and Rhodes),[8] and to the Phocaean colonies Elea (Velia) and Massalia, with a much larger impact: alone in Marseille, more than forty naiskoi have been recorded.[9] This helps to date them — their uniform and often unsophisticated form makes a dating on stylistic grounds alone quite difficult: the iconography must have been developed before at least the middle of the 6th century B.C., when the Persians expelled the Phocaeans.[10]

With this largely uniform iconography in Northern Ionia and Southern Aeolia, there is contrasted already at the end of the 6th century another, which could be called Southern Ionian: here, the votive offering is a relief, not a naiskos, and the goddess is standing frontally. These votives are not nearly as numerous as the naiskoi, and they are even less well published: archaic examples come from Miletus, later ones from Ephesus and Aphrodisias.[11] But already before 500 B.C., there are examples from Gortyn and Chania in Crete,[12] and perhaps the archaic xoanon in the Athenian Metroon belonged to the same iconographical group.[13]

Both these groups have their counterparts in Phrygia. The reliefs with a standing goddess are closely related to similar ones from Gordion and Ankara, dated in the later part of the 6th century.[14] The naiskoi are unthinkable without the example of the rock façades of Phrygia, which are likewise monuments of the Meter cult. Already here, there are beginnings of three-dimensionality: some façades begin to grow into large rock temples, of whom the Chian Daskalopetra seems closely reminiscent.[15] This seems to prove the ancients right, when they called the Mother a Phrygian goddess. An inscription in the Phrygian alphabet, dated in the earlier 6th century and calling the

[7] Samos: B. Freyer-Schauenburg, *Samos XI: Bildwerke der archaischen Zeit und des Strengen Stils*, Bonn 1974, 173 Nr. 87. Miletus: K. Tuchelt, *op. cit.* 127 L 87.

[8] Thasos: F. Salviat, *BCH* 88, 1964, 240 no. 1; C. Picard, *Etudes Thasiennes* VIII: 1, Paris 1962, 38s. Amorgos: Arch. Anz. 1898, 53; OeJh 2, 1899, 200. Aegina: J. Svoronos, Das Athener Nationalmuseum, vol. 3, Athens 1937, 623 no. 279. Rhodes: G. Perrot–Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, vol. 8, Paris 1903, 325 fig. 138.

[9] Elea: W. Johannowsky, Klearchos 3, 1961, 108–28. Massalia: M. Clerc, Massalia, Marseille 1927, vol. 1, 224–40.

[10] The monument of Daskalopetra had been dated on stylistic grounds to the late 6th or early 5th cen. B.C. by J. Boardman, *l.c.* (note 6).

[11] Miletus: unpublished. Ephesus: J. Keil, *OeJh* 23, 1926, Beibl. 258s.; A. Bammer–R. Fleischer–D. Knibbe, *Führer durch das Archäologische Museum in Selçuk-Ephesos*, Vienna 1974, 165 no. 55. Aphrodisias: unpublished (Museum of Aydin).

[12] Gortyn: G. Rizza–V. Santa Maria Scrinari, *Il santuario sull'acropoli di Gortina*, vol. 1, Rome 1968, 156 no. 4. Chania: J. Boardman, *The Cretan Collection in Oxford*, Oxford 1961, 138 pl. 53.

[13] K. Schefold, *JdI* 52, 1937, 38, after a black-figured amphora in the Brit. Mus., CVA III He pl. 35, 2a.

[14] E. Akurgal, *op. cit.* 85–100; K. Bittel, *Antike Plastik* II: 1, Berlin 1963, 14 s.

[15] For the rock façades C. H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia*, Princeton 1971, 73–93; three-dimensionality in Bakşeyiş (p. 81) and Kapı Kaya (p. 89), both early 6th. cent.; for the connections with Greece M. J. Mellink, *AJA* 64, 1960, 188 (who overstates her case by judging the Greek naiskoi as "Aeolic and Ionic imitations": the Greek iconography is dependant upon the Phrygian models, but without strictly imitating them, cp. E. Akurgal, *op. cit.* 243; G. M. A. Hanfmann–J. Waldbaum, *Archaeology* 22, 1969, 267–9).

goddes MATAP KYBIAE could be understood as a confirmation of this derivation — unfortunately, it is already too late to exclude with certainty any Greek influence.[16]

Nevertheless, we may derive Cybele directly from Phrygia. A further consideration can confirm this derivation and help to date her arrival. In Lydia, the cult of Meter is well attested in literature since Herodotus, who records the burning of the Metroon at Sardes by the Ionians in 499 B.C.[17] This Lydian cult, however, has peculiarities of its own. The goddess is called Kuvav- or Kufav- in epichoric inscriptions since the earlier part of the 6th century B.C.: this name connects her with Kubaba or Kupapa, the great goddess of Karkemish in the Bronze Age.[18] Herodotus calls the Lydian divinity *Κυβήβη*, *ἐπιχωρίη θεός* (5, 102,1), and Charon of Lampsacus explains her as a Lydian equivalent of Aphrodite (an explanation to which perhaps already Hipponax alludes).[19] Thus, she is clearly distinct from Cybele, whatever the relation between the two names might be.[20]

Iconography as well sets the Lydian goddess apart. She is represented in the front of a naiskos from about 540/530 B.C., standing between two snakes — an attribute not attested for Cybele.[21] On a later relief of about 400 B.C., we find her together with Artemis, both standing, Artemis with a stag, Cybebe with a lion in their arms:[22] the progressing hellenization of Lydia slowly effaced the differences between the two forms of the Mother. In Greek cult, however, the name *Κυβήβη* was never used: the poets, from Callimachus onwards, used it as a learned equivalent of *Κυβέλη*, and it were especially the Roman poets who used both names without any other differentiation than the need of metre.[23] — The above mentioned relief, incidentally, also shews that Cybebe was distinct from the Lydian Artemis; other arguments, brought forward mainly by G.M.A. Hanfmann, confirm this.[24]

[16] C. H. E. Haspels, *op. cit.* 293 no. 13; more common is the plain MATAP.

[17] Hdt. 5, 102, 1 = J. G. Pedley, *Ancient Literary Sources on Sardis*, Cambridge (Mass.) 1972, 74 no. 272.

[18] The Lydian documents in R. Gusmani, *Neue epichorische Schriftzeugnisse aus Sardis* (1958–1971), Cambridge (Mass.) 1972, 28–30 no. A II 5, see the same, *Kadmos* 8, 1969, 158–61. The identification with Kubaba/Kybebe since A. Sayce, *CR* 42, 1928, 161s., see E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris 1941, 84; Gusmani, *Kadmos*, cit. The goddes appears as KBBH in an Aramaic inscription from Bahadirli in Cilicia, 5th/4th cent. B.C., see A. Dupont-Sommer–L. Robert, *La déesse de Hiérapolis-Castabala*, Paris 1964, 7–15; A. Dupont-Sommer, *JbKlAsF* 2, 1965, 200–9. Extreme scepticism as to the identifications of Hittite Kubaba expresses A. Götze, *Kleinasien*, Munich ²1957, 133 n. 22.

[19] Charon FGrHist 262 F 5; Hipponax frg. 127 West. Both mention Phrygia as an alternative: the testimony of Hdt. (n. 17) is decisive.

[20] Cp. A. Sayce, *CR* 42, 1928, 161s.; K. Bittel, *MDOG* 77, 1939, 27; L. Deroy, *Minos* 2, 1952, 34–56; E. Laroche, in: *Eléments* (note 4) 113; R. Gusmani, in: P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, Turin 1971, vol. 2, 314s.; E. Laroche, in: *Mélanges P. Chantraine*, Paris 1972, 86; R. Gusmani, *Studies L. R. Palmer*, Innsbruck 1976, 79.

[21] G. M. A. Hanfmann–N. H. Ramage, Sculptures from Sardis: the Finds Through 1975, Cambridge (Mass.) 1978, 43 no. 7.

[22] ibid. 58 no. 20.

[23] Callim. frg. 193, 35 Pfeiffer (in Lobel's restoration); the Romans in Thes. Ling. Lat. onom. 2, 779, 34; see also CIL 6, 515.

[24] See G. M. A. Hanfmann–J. Waldbaum, *Archaeology* 22, 1969, 269 and G. M. A. Hanfmann–N. H.

Against this differentiation between Lydian and Greek Mother, the close relation of the latter with Phrygia stands out the more clearly. This has its consequences for chronology. Cybele must have come from Phrygia not only before the first mention of Kuvav- in Lydia, but also before the rise of the Lydian Mermnadai, viz. in the 7th century, and if anything, in its first half: once the Lydians had made her Mother prominent, direct influence from Phrygia seems hardly conceivable.[25] Contacts between Greece and Phrygia in the time when the Phrygian power was great and well known are widely attested, and moreover the Greeks were then rather at the receiving than at the giving end, especially in the transmission of technology.[26] A reflection of these contacts is the story of king Midas, sending his throne as a gift to the Delphian Apollo.[27]

The conclusion that Cybele came directly from Phrygia in the time before the Cimmerians destroyed the power of the Phrygian kings, is confirmed in a surprising way by an inscription found some years ago in Locri in Southern Italy, mentioning *Κυβάλα* — in the Phrygian, **non-Lydian** form of her name.[28] It has been found beneath the oldest walls of the city, associated with Protocorinthian sherds dating at the latest from the first years of the 6th century B.C. Thus, the goddess must have come to Italy during the 7th century. Marguerita Guarducci, the editor of this remarkable document, thinks that she came via Siris, a colony of Colophon, founded traditionally in 658/7. **This hypothesis is most attractive. Colophon had an important Metroon, and** Meter was one of the prominent divinities of the polis.[29] Unfortunately, the American excavations never reached the archaic levels of the sanctuary because of the Graeco-Turkish war of 1922: a final proof is thus absent.[30] Still, if Cybele came to Siris with the colonists from Colophon, she must have come to Ionia still earlier. And perhaps Colophon and its Metroon are the very centre of the Ionian-Aeolian group of Cybele monuments mentioned at the beginning of this paper.

Zürich (Switzerland).

RAMAGE, *op. cit.* 60 versus R. GUSMANI, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964, 64; id., in: *Tacchi Venturi* (note 20) 315.

[25] Underneath the temenos of Kuvav- in sector Pactolus North, there are ruins of private houses of the 7th cent. B.C., *AnSt* 24, 1974, 54: does that give a terminus ante quem for the introduction of Kubaba in Lydia?

[26] T. J. DUNBABIN, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, London 1957, 63s.; C. ROEBUCK, *Ionian Trade and Colonization*, New York 1959, 46; R. S. YOUNG, *ProcAmPhilSoc* 107, 1963, 357–62.

[27] Hdt. 1, 14, 2.

[28] M. GUARDUCCI, *Klio* 52, 1970, 133–8, cp. R. GUSMANI, in: *Studies L. R. Palmer*, Innsbruck 1976, 79 n. 8. Cybele votives from 6th cent. Gela and Selinunte in G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973, 115–9.

[29] See B. D. MERITT, *AJPh* 56, 1935, 358–97, esp. 372 no. 2 c 36; L. B. HOLLAND, *Hesperia* 13, 1944, 94.

[30] As Mrs. MELLINK kindly informed me by letter.

J. N. BREMMER*

THE ROLE OF THE TEMPLE IN GREEK INITIATORY RITUAL

In the reports of the destruction of Siris in Southern Italy we are told that the invaders killed 50 youths together with the priest, a young man dressed as a girl, in the temple of Athena.[1] This travesty, which finds its exact parallel in the traditions concerning the travesty of the god Dionysos (Apollodorus 3.4.3) and the hero Achilles,[2] has been convincingly explained by Fritz Graf as deriving from an ancient initiation ritual. Since Siris was destroyed about 530 B.C.[3] we are left with the curious phenomenon of initiation in the temple in the Archaic Age. For similar youthful priests we have a total of ten examples, all but one from Pausanias.[4] In my intervention I will offer some preliminary observations and suggestions on the nature of this priesthood.

1. The geographical distribution of the phenomenon

It will hardly come as a surprise that in Greece, considering the connection with initiation (§ 3), these priesthoods are especially found in the more conservative parts, such as the Peloponnesus (e.g. Sparta, Patrae and Aegion) and Central Greece (Locris and Elateia).

2. The sex of the priest

The greater majority of the priests are girls. This may well be due to the fact the boy's initiation seems to have suffered more from the change in the position of the aristocracy — and initiation in Greece was mainly restricted to the aristocracy[5] — in the course of time.

* I would like to thank FRITZ GRAF for his comments. Only with the name of the author will be quoted: C. CALAME, *Les Choeurs de jeunes filles en Grece archaïque* I (Rome 1977); F. GRAF, *Die lokrischen Mädchen*, Studi Storico-Religiosi 2 (1978), 61–79; J. BREMMER, *Heroes, Rituals and the Trojan War*, Studi Storico-Religiosi 2 (1978), 5–38.

[1] Lyc. *Alex.* 984–992 with schol. ad loc; Justinus 20. 2. 3.

[2] BREMMER 7; F. GRAF, *Apollon Delphinios*, MH 36 (1979, 2–22), 17.

[3] Cp. PHILIPSSON, RE IIIA (1929), 312.

[4] The material presented complements, but probably not completes, that collected by W. BURKERT, Hermes 94 (1966), 18 n3 and GRAF 77 n105.

[5] BREMMER 18; note also the curious text in Plut. *Cic.* 22.

3. *The connection with initiation*

The similarity in age with Athena's priest suggests that the other priesthoods also had a connection with rites of initiation. Unfortunately our sources are, as so often, not very informative. Yet, the connection is obvious in the case of the initiatory cults of the Spartan Leucippides (Calame 323–333), Poseidon of Troizen[6] and Artemis Triklaria of Patrae.[7] The case of Zeus in Aegion whose priest was chosen after a beauty contest — otherwise attested only for the female initiation[8] — and who had to keep an image of Zeus and Herakles, both represented as beardless, in his house also seems to be reasonably certain.[9] Here the theme of initiation seems the more apparent since a local legend related that Zeus had been nursed in this place.[10]

In Elateia, where the priest of Athena was a boy,[11] the sanctuary also seems to show initiatory characteristics. It was, as is usual with these sanctuaries,[12] situated outside the city (Paus. 10. 34.4) and the epithet of the goddess, Cranaea, points to a moist environment[13] which was typical for places connected with initiation: the growth of the children reflecting itself in the growth of nature (Calame 262). Moreover, the excavation has produced masks and grotesques, and figurines of young girls.[14]

From the cults of Artemis in Aegeira (Paus. 7.26.3) and Athena in Tegea (Paus. 8.47.3) we only know that these priesthoods respectively ended with marriage and maturity. In these last cases the general connection of the goddesses Artemis and Athena with the initiation may, perhaps, be taken into account.

Finally, we may deduce the existence of a virgin priest from the aetiological myth of Artemis Knagia (Paus. 3.18.4), which relates that the Spartan Knageus had brought the statue[15] of the goddess from Crete by robbing it from her Cretan sanctuary and taking Artemis' virgin priest with him. The legend, as repeatedly has been seen,[16] shows a resemblance with the legends concerning Iphigeneia and Orestes, themselves full of initiatory themes.[17] In the case of Iphigeneia her being taken away together with

[6] Cp. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 162f; P. SCHMITT, *Athena Apatouria et la ceinture: les aspects feminins des Apatouries à Athènes*, Annales ESC 32 (1977), 1059–1073.

[7] M. MASSENZIO, *La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai*, SMSR 39 (1968), 101–132; CALAME 245.

[8] Cp. CALAME 71, 223f etc.

[9] Paus. 7. 24. 4, cp. H. SCHWABL, RE Supp. 15 (1978), 1097f with all sources.

[10] Arat. 163; Nicander fr. 114 Schneider; Strabo 8. 7. 5. These passages have to be added to G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim 1964), 125f.

[11] Paus. 10. 34. 4; IG IX: I, 139 (dedication by the parents of a priest).

[12] Cp. A. BRELICH, *Paides e parthenoi* (Rome 1969), index s. v. luoghi di riti e culti fuori dell' abitato.

[13] Cp. P. PARIS, *Elatée: la ville, le temple d'Athéna Cranaia* (Paris 1892), 86f; FRAZER ad loc.

[14] PARIS, *op. cit.*, 266–281.

[15] For this sort of statue, see F. GRAF, *Das Götterbildnis aus dem Taurerland*, Antike Welt 10 (1979), 33–41.

[16] W. H. ROSCHER, in W. H. ROSCHER (ed.), *Lexikon* etc. II (Leipzig 1890/7), 1249f and S. WIDE, *Lakonische Kulte* (Leipzig 1893), 120.

[17] Cp. BRELICH, *op. cit.*, 242ff.

Artemis' *xoanon* meant her transition into marriage with Pylades. Artemis Knagia, therefore, may have been connected with the final stage of the female initiation.

An additional argument for this interpretation seems to be the existence of the evidently related Artemis Knakeatis near Tegea.[18] Her temple was also situated outside the town and the excavation has produced a number of dedications of archaic *korai*.[19] On the front of the temple the goddess was represented in running position and running was connected with the final transition of the girls from adolescence into marriage in a number of Greek cities (Calame 407).

4. The origin of the priesthood

Having established a connection with initiation for the majority of our examples, the question naturally arises whether we can explain the origin of these priesthoods. Here we must beware of trying to explain all priesthoods from the same initiatory rite. The different stages of the initiation were each accompanied by different festivals and the priesthoods may well have originated from functions occupied at the different stages of the initiation.

The priest of Elateia was chosen five years before he reached puberty. This seems to point to a priesthood taken at the very beginning of the initiatory cycle. We know that in Greece young boys and girls had to work in the temple in the beginning of their initiation, such as the Athenian Arrephoroi and the Brauronian 'bears'.[20] The Locrians too had to send two girls to Ilion each year who had to work in the temple of Athena. The ritual of their entry into Troy shows the typical signs of an entry into the state of marginality.[21] This fits in well with the myth of Aias and Kassandra, which was the aition for the rite. The rape and its implication of refusing adult sexuality is in Greek mythology a typical sign for such an entry (Calame 261). Perhaps the priest of Athena had to play a leading role[22] as did the ἱερεὺς τῶν παιδῶν which we find testified in Heracleia,[23] Tabai,[24] Aphrodisias,[25] Laodiceia,[26] Teos[27] and Delos.[28]

[18] Paus. 8. 53. 11, cp. K. A. Romaios, *Tegeatikòn hieròn Artémidos Knakeátidos*, Ephem. Arch. 1952, 1–31.

[19] Romaios 28f, cp. Brelich, *op. cit.*, 448f (*korai* and initiation).

[20] Graf 71f; Burkert, *Griechische Religion*, 162. The institution was not restricted to Greece. In Israel young noble (! cp. n5) girls had to weave the veil of the temple, cp. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York 1950), 167/9, who rightly compares the Arrephoroi. Archaic Rome had its *camillae/i*, cp. Th. Köves-Zulauf, Gymnasium 85 (1978), 420/7.

[21] Graf 70f and my observations in M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78 (Leiden 1979), 19.

[22] The leading role of the priest is testified for Laodiceia (n26). The ἱερεὺς τῶν ἐφήβων also played a leading role, cp. MAMA V 205 (Nacolea).

[23] J. & L. Robert, *La Carie* II (Paris 1954), no. 135, 145f, 194/6.

[24] Ibidem, no. 24.

[25] Ibidem, p. 226.

[26] L. Robert, in *Laodicée du Lycos* (Quebec/Paris 1969), 301f, 304.

[27] L. Robert, *Etudes Anatoliennes* (Paris 1937), 30.

[28] ID, 1947, 2595; add now I. Ephesos 836 (ed. R. Merkelbach e.a.).

The case with which we began takes us to the end of the initiation period. In Greece travesty belongs to the final stage of the initiatiation (Calame 259). Therefore, when we hear of a travestite priest with fifty youths it seems reasonable to assume that the priest fulfilled the role of leader of a chorus, since fifty was a number of a Greek chorus, as in Euripides' *Iphigeny in Aulis*, these choruses being led by an older initiand (Calame 397f). The number fifty in connection with initiation is an interesting confirmation of an observation of Widengren[29] that fifty seems to have been the typical number for groups of Indo-European novices, since we find groups of fifty youths among the Persians (Strabo 15.3.18), Celts[30] and ancient Slavs. Widengren[31] brilliantly deduced the latter number from a passage in the ancient Slavonic translation of Flavius Josephus *De bello Judaico* where Jesus is said to have had 150 servants around him.[32] It is, however, unlikely to assume here with Widengren Iranian influence, since the translation originated in Kiev[33] and the number of 3×50 is also found in the Cúchulain legend (cp. n. 30).

The initiatory background will also help to throw light on the frequent mention in Greek mythology of fathers with fifty daughters or sons:[34] not a sign of impressive virility but, I suggest, a reflection of the initiatory ritual, since at least the young male novices called each other 'brother' (Calame 377).

It seems not unreasonable to assume that the adolescent priesthoods, in part at least, will have developed from this leading of the choruses by an older novice who mediated between the chorus and the god. When time went on the choruses which were once the main vehicle for Greek adolescent education disappeared, but their leaders remained in function, witnesses of a once so influential and important institution.

Utrecht (Holland).

[29] G. WIDENGREN, Orientalia Suecana 2 (1953), 62 and *Der Feudalismus im alten Iran* (Köln 1969), 88f, 99.

[30] *Tàin Bô Cuailnge*, 366–415, 1829–1838; W. STOKES, *The training of Cuchulain*, Revue Celtique 29 (1908, 109–152), 119 c. 17.

[31] WIDENGREN, *Feudalismus*, 89.

[32] *De bello Judaico* 2. 9. 3 = N. A. MEŠČERSKIJ, *Istorija Iudejskoj vojny Iosifa Flavija v drevnerusskom perevode* (Moskva/Leningrad 1958), 259 = (in Italian translation) N. Radovich in G. Vitucci, *Flavio Giuseppe: La guerra Giudaica* II (Milan 1974), 659.

[33] A. HÖCHERL, *Zur Übersetzungstechnik des altrussischen "Jüdischen Krieges" des Josephus Flavius* (München 1970), 158. For more groups of 50, see BREMMER, ZPE 47 (1982).

[34] All sources: G. PICCALUGA, *Lykaon* (Rome 1968), 117–144.

W. SCHINDLER

DER KORFUGIEBEL

BEMERKUNGEN ZUR KOMPOSITION UND BEDEUTUNG

Die zu Beginn unseres Jahrhunderts entdeckten Giebelskulpturen des Artemistempels von Korfu sind von Anfang an als gewichtige Zeugen archaischer Bildkunst erkannt worden. Ihre Veröffentlichung durch G. Rodenwaldt (1939)[1] hat dieser Erkenntnis in angemessener Form Rechnung getragen. Problematisch blieb die Deutung dieses Werks. Bis heute gehen die Meinungen auseinander, ob sich die Gruppen in den seitlichen Giebelfeldern auf die Giganten — oder die Titanenschlacht beziehen lassen. K. Schefolds Deutung der Zeusgruppe als Szene des Titanenkampfes[2] hat sich allgemein noch nicht durchgesetzt. Auch blieben die Seitengruppen thematisch getrennt von der Gruppe im Mittelfeld. Dieses wird von der Gorgo Medusa beherrscht, flankiert von ihren Kindern und den Pantherlöwen. Eine solche Trennung erklärte sich anscheinend aus dem Prinzip hocharchaischer Komposition. Das kompilatorisch anmutende Gefüge schien „weder inhaltlich noch kompositionell"[3] eine Einheit zu bilden. Es ist meine Absicht, diese These von der heterogenen Thematik und Komposition des Giebelfeldes in Frage zu stellen.

I

K. Schefolds Deutung der Zeusgruppe als Götter—Titanen-Gefecht hat durch den Versuch J. Dörigs, die Gruppe in der linken Giebelhälfte als Kampf zwischen dem Meergott Poseidon und der Göttermutter Rhea zu verstehen,[4] an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Mit der Identifizierung der sitzenden Figur als einer Titanin — oder aber als Kronos[5] — ist ein Ausgangspunkt gewonnen, die Zweiergruppen der beiden

[1] G. Rodenwaldt, Die Bildwerke des Artemistempels von Korkyra (Korkyra — Archaische Bauten und Bildwerke II) Berlin 1939.

[2] K. Schefold, Das Dämonische in der griechischen Kunst, in: EPMHNEIA — Festschrift Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, S. 28, Anm. 4. Ders., Frühgriechische Sagenbilder, München 1964, S. 50f.

[3] Propyläen Kunstgeschichte 1: Die Griechen und ihre Nachbarn, von K. Schefold, Berlin 1967, S. 165 (R. Lullies).

[4] J. Dörig und O. Gigon, Der Kampf der Götter und Titanen, Lausanne 1961, S. 21—29. Schon früher äußerte diese Deutung Ch. Picard, La Sculpture Antique I. Paris 1923, S. 477. Schefold, Sagenbilder (s. Anm. 2) S. 51, macht Zweifel gegen diese Deutung geltend.

[5] Schefold, Sagenbilder (s. Anm. 2) S. 51 (Meinung M. Rabinovitchs). Lullies, Propyläen Kunstgeschichte (s. Anm. 3) S. 165 (als mögliche Alternative zur Deutung Priamos-Neoptolemos).

Giebelhälften als einem Thema zugehörig zu erkennen. Die Eckfiguren fügen sich dieser Thematik zwanglos ein. Es wird sich um niedergestreckte Titanen handeln. Die scheinbar unüberbrückbare Trennung der genannten Figuren und Gruppen von den Gestalten des Mittelfeldes aber blieb bisher ein ungelöstes Problem.

Bereits G. Rodenwaldt hatte bei der Aufschlüsselung der Mittelgruppe des Giebels, speziell mit Blick auf die antithetische Flankierung derselben durch die Pantherlöwen, auf das Darstellungsmuster der πότνια θηρῶν hingewiesen.[6] Doch bestritt er die Gleichsetzung der Gorgo mit Artemis.[7] Andere Forscher sind ihm darin gefolgt. So stellte E. Buschor wenige Jahre nach der Publikation des Korfugiebels durch G. Rodenwaldt jeglichen Zusammenhang des Giebelschmuckes mit der Tempelherrin in Abrede.[8] Auch trug die erneute Publikation von Darstellungen der Gorgo mit Löwen, also als Herrin der Tiere, auf Schildbändern aus Olympia durch E. Kunze[9] nicht dazu bei, die Trennung zwischen Gorgo und Artemis abzuschwächen oder gar aufzuheben.

Neuen Auftrieb erfuhr die Kombinationsthese Gorgo-Artemis, als H. Cahn in seiner Arbeit über die Löwen des Apollon (1950) die Aufmerksamkeit erneut auf die flankierende Funktion der Pantherlöwen des Korfugiebels lenkte.[10] Damit wurde die Deutung der Mittelfigur als möglicher Artemis wieder aktuell. J. Dörig zögerte nicht, diesen Vorschlag aufzugreifen und hinsichtlich des Gorgonenaspekts der Artemis fruchtbar zu machen: „Der dorische Tempel der korinthischen Kolonie Korfu war der Artemis geweiht, und diese Gegebenheiten haben vielleicht die plastische Ausschmückung des Giebels mitbestimmt. Denn Artemis galt der frühen Zeit als Rafferin. Sie ist eine Herrin der Tiere".[11]

Die ikonographische Affinität zwischen Gorgo und Artemis als Herinnen der Tiere ist m. E. nicht von der Hand zu weisen. Sie eröffnet der Mittelgruppe des Korfugiebels jenen Interpretationsaspekt, der trotz gelegentlicher Versuche, den Weg von der Gorgo- zur Artemisdeutung zu bahnen,[12] meist abgelehnt worden ist.

Was hindert uns, in der Schreckgestalt des Mittelfeldes die als Gorgo inszenierte Tempelherrin zu erkennen? Möglicherweise liegt eine Fusion beider Gestalten und ihrer Mythen zugrunde. Mischung von Göttern und Dämonen ist der Frühzeit geläufig. Das betrifft auch Gorgo, die gelegentlich in Kentaurengestalt auftritt.[13] Auf den rhodischen Teller im Britischen Museum mit der Darstellung der Gorgo-Artemis

[6] Rodenwaldt, Bildwerke (s. Anm. 1) S. 154.

[7] Ders., a. a. O. Anm. 6 u. S. 166.

[8] E. Buschor, Zur griechischen Plastik, in: Hellas — Bilder zur Kultur des Griechentums, hg. H. v. Schoenebeck u. W. Kraiker, Burg b. M. 1943, S. 82. Abgedruckt in: E. Buschor, Von griechischer Kunst, München 1956, 1963², S. 15.

[9] E. Kunze, Zum Giebel des Artemistempels in Korfu, in: Athenische Mitteilungen 78, 1963, S. 74—85.

[10] H. Cahn, Die Löwen des Apollon, in: Museum Helveticum 7, 1950, S. 185—199, bes. 195. Ders., Kleine Schriften zur Münzkunde und Archäologie, Basel 1975, S. 17—32, bes. 27.

[11] Dörig, Kampf der Götter u. Titanen (s. Anm. 4) S. 32.

[12] Rodenwaldt, Bildwerke (s. Anm. 1) S. 154, Anm. 6 u. S. 164 f.

[13] Schefold, Sagenbilder (s. Anm. 2) Taf. 15b. P. G. Themelis, Frühgriechische Grabbauten, Mainz 1976, Taf. 14.

als Herrin der Tiere[14] hatte schon G. Rodenwaldt aufmerksam gemacht.[15] Dieses Denkmal ist m. E. ein positives Zeugnis für den Doppelcharakter dieser Gestalt. Es ist ein nicht von der Hand zu weisender Beleg für die Vermischung der Schwester Apolls mit der Phorkystochter.

Eine solche Deutung ebnet den Weg für eine homogenere Lesart der Giebelkomposition.

II

Es ist immer wieder auf die Heterogenität der Bestandteile archaischer Kompositionen hingewiesen worden.[16] Der Korfugiebel selbst schien ein willkommenes Zeugnis für das scheinbare Unvermögen archaischer Darstellungsweise zu sein, ein Bildfeld und die darin angeordneten Figuren einer thematischen Einheit zuzuführen. Dieses Urteil liegt in der Schwierigkeit begründet, archaische Kompositionen in ihrer zusammenfassenden Intention nachzuvollziehen. Wir haben uns daran gewöhnt, unmittelbar eingängige Figurenfolgen zu sehr als punktuelles Geschehnis, zu wenig als epische Exposition einer Geschichte zu begreifen.

Ich nenne ein Beispiel, das Rückseitenbild der vatikanischen Amphora des Exekias mit der Darstellung der Dioskuren.[17] Es handelt sich bei dieser Komposition um ein Figurengefüge, dessen Relationen die Vorgeschichte des Dargestellten ebenso beinhalten wie Gleich- und Nachzeitiges. Die vermeintliche Gleichzeitigkeit des im Figurentext angedeuteten Geschehens wird von den Interpreten substituiert. Deshalb ist der Streit, ob es sich um die Heimkehr oder den Auszug der Dioskuren handelt, weniger wichtig als die bedeutungsvolle Vernetzung der Figuren im Bildfeld. Ich meine damit die stets bedeutungsrelevante Anordnung, Zuordnung, Beziehung der Figuren aufeinander. Diese Beziehungsschichten bilden eine Art Stratigraphie, die durchgelesen werden muß, Schicht um Schicht abgehoben sein will. Wir fragen also z. B., wie verhält sich Pollux zu Leda, Kastor, Tyndareos, — wie verhält sich Leda zu Kastor, Tyndareos usw. Im Abtasten der Einzelbezüge eröffnet sich ein aussagereiches Bezugssystem. In ihm wird die thematische Intention deutlich, wird die Geschichte, der Mythos faßbar. Bezugssysteme dieser Art, mit der wir archaische Komposition beschreiben, sind nicht erst im Laufe des 6. Jh. v. u. Z. entwickelt worden. Sie begegnen schon im 7. Jh. v. u. Z. Vorleistungen sind im 8. Jh. v. u. Z. entdeckt worden.[18]

[14] P. E. Aras—M. Hirmer, Tausend Jahre griechische Vasenkunst, München 1960, S. 32, Taf. 29.

[15] Rodenwaldt, Bildwerke (s. Anm. 1) S. 154, versucht den rhodischen Teller als Beweisstück für die Gleichung Gorgo-Artemis zu entkräften; s. dagegen Arias—Hirmer (s. Anm. 14) S. 32.

[16] Rodenwaldt, Bildwerke (s. Anm. 1) S. 164f., der C. Roberts Einwand gegen „Verstockte, die von einem Kampfe der alten und der neuen Götterwelt träumten", zitiert, Archäologische Hermeneutik, Berlin 1919, S. 237.

[17] Arias—Hirmer (s. Anm. 14) S. 49, Taf. 63.

[18] Schefold, Das Dämonische (s. Anm. 2) S. 35.

Noch ein anderes Beispiel sei herangezogen, die François-Vase.[19] Sie steht dem Korfugiebel um vieles näher, ist nur zwei bis drei Jahrzehnte später entstanden. Auf ihr findet sich ein epischer Kyklos, eine Achilleis, dargestellt. Das ist von A. Furtwängler längst entdeckt[20] und von K. Schefold im Hinblick auf die zeitgenössische Epenredaktion ausgewertet worden.[21] Wir betrachten jetzt nicht die Figurenbezüge innerhalb der einzelnen Bildstreifen, sondern das übergreifende Bezugssystem zwischen denselben:

Wir erleben die Hochzeit des mythischen Paares, dem Achilleus entstammt, — die Troilosaffäre, in die er liebend und tötend verstrickt ist, — die Wettkämpfe zu Ehren des gefallenen Freundes Patroklos, — am Ende, wie Aias den getöteten Helden von der Kampfstätte trägt.

Das Beispiel ist eines der signifikantesten Zeugnisse für dieses in der Archaik erprobte System thematischer Kombination. Es ist kaum anzunehmen, daß der repräsentative Korfugiebel — was den Kontext innerhalb des betrachteten Giebelfeldes betrifft — nicht von ähnlichen Intentionen zusammenfassender Thematik bestimmt war. Dieses Meisterwerk steht derart auf der Höhe seiner Zeit, daß wir eher unser Rezeptionsvermögen überprüfen sollten, wenn es bisher nicht gelungen ist, die Einheit des Darstellungskomplexes aufzuspüren.[22]

Wenn wir die Mittelfigur des Korfugiebels versuchsweise als metaphorisierte Artemis identifizieren, hindert uns nichts, sie als potentielle Olympierin, als bewährte Mitstreiterin, in den Kontext der Titanomachie einzubeziehen. Freilich ist sie der Kampfsituation enthoben, präsentiert sie sich in gorgonenhafter Maskierung. Hier waltet das archaische Prinzip des unbedenklichen Nebeneinanders von Vor-, Gleich- und Nachzeitigkeit. Wie die Kinder Pegasus und Chrysaor an der Seite der Mutter erscheinen, bevor diese durch Köpfung zum Geburtsakt befähigt wird,[23] so entfaltet Artemis, abseits des Kampfes, ihre die Giebelmitte beherrschende Theophanie in Form der Schreckgestalt.

III

Den Korfugiebel auf seine thematische Einheit hin zu untersuchen, entspringt dem begründeten Bemühen, den Funktionszusammenhang archaischer Bildwerke aufzudecken. Wenn wir z. B. eine archaische Plastik analysieren, dann richtet sich unser Hauptaugenmerk auf die *συμμετρία*, das Bezugnehmen, Angepaßtsein,

[19] Arias—Hirmer (s. Anm. 14) S. 37—40, Taf. 40—46. Schefold, Sagenbilder (s. Anm. 2) Taf. 46—52.

[20] A. Furtwängler—K. Reichold, Griechische Vasenmalerei I. München 1904, S. 62.

[21] Schefold, Sagenbilder (s. Anm. 2) S. 54—60.

[22] Eine solche Einheit ist von Forschern wie C. Robert (s. Anm. 16) am striktesten abgelehnt, von G. Rodenwaldt, Bildwerke (s. Anm. 1) S. 164, als „klassizistisches Postulat" zurückgewiesen worden. Schefold, Das Dämonische (s. Anm. 2) S. 30—35, versucht sich vom übergreifend Intentionalen her an Zusammenhänge heranzutasten.

[23] Möglicherweise ist die Tatsache der Attribuierung so zu deuten, daß Gorgo ihre Kinder ohne Köpfung zur Welt gebracht hat. Das könnte ein Hinweis mehr auf ihre Vermischung mit Artemis sein.

Abgestimmtsein der Teile aufeinander.[24] Das gleiche Zuordnungsprinzip kann an den Baukörpern studiert, nicht zuletzt auch den Reliefs abgelesen werden. Darauf beruht ja ihre archaische Organizität im Gegensatz zur additiven Struktur geometrischer Gebilde einerseits, andererseits gegenüber den im klassischen Sinne durchponderierten Bewegungsgefügen.

Dieses symmetrisierende Gestaltungsprinzip deuten wir als Ausdrucks- und Verständigungsweise einer Gesellschaft, die im Frühstadium jene Organisationsform anstrebt, die wir mit Polis bezeichnen, — die die Gemeinschaft der Bürger als solchermaßen politisches Bezugssystem erprobt und mit der Warenproduktion Tauschwertverhältnisse hervorbringt. Auch hier bei der Schaffung eines Mehrprodukts und seines Angebots im Handel gilt das Prinzip der συμμετρία als Instrument vergleichender Wertbestimmung. Nicht zuletzt ist der Götterhimmel, ist das Dickicht der Lokalgottheiten erstmals durchsystematisiert worden. Hesiods Theogonie ist Beweis genug für dieses Streben nach mythischer Versippung. Von seinem Götterkatalog werfen wir nochmals einen Blick auf den Korfugiebel:

Wir sehen die Gorgo-Artemis eingebunden in den Kampf zwischen Olympiern und Titanen. Die Tempelherrin erscheint als Mitstreiterin, Mitsiegerin des jüngeren Göttergeschlechts. Noch mischt sich ihre Gestalt mit der der Gorgo, die ihre Kinder von dem Mitstreiter Poseidon empfangen hat. Die Gegner in den Ecken sind niedergekämpfte, nicht getötete Titanen. Sind es die Gegner der Artemis, die sie besiegt hat? Gorgo entrinnt durch ihre Vermischung mit dieser Göttin der Enthauptung. Ihre Kinder sind Attribut und nicht Ergebnis der Tötung als Voraussetzung des Gebärens. Die Ungeköpfte triumphiert anstelle der Artemis. Wenn wir recht vermuten, wird diese selbst als Tempelherrin die Mitte des anderen, des Ostgiebels, eingenommen haben.[25]

Berlin (DDR).

[24] Zum Problem der συμμετρία, ihrer Adaption in der Klassik, ihrer Zurückführung auf Vorleistungen der Archaik, s. u. a. Fr. Hiller, Zum Kanon Polyklets, in: Marburger Winckelmannprogramm 1965 (1966), S. 1—15; H. v. Steuben, Der Kanon des Polyklet, Tübingen 1973, S. 50—52; J. J. Pollit, Greek Art — Criticism, History and Terminology, New Haven u. London 1974, S. 14—22, 160—162. Als erläuternde Quelle sei u. a. Diodorus Siculus I. 98, 7. genannt.

[25] Herrn F. Graf, Zürich, verdanke ich den Hinweis auf die Pliniusstelle, Nat. hist. XXXVI, 13, aus der auf die Existenz eines Heiligtums der Gorgo-Artemis auf Chios geschlossen werden kann.

M. FERNÁNDEZ-GALIANO

LE POÈTE DANS LE MONDE ARCHAÏQUE, SA PERSONNALITÉ ET SON RÔLE : SAPPHO

C'est à cause de mon étude sur Sappho, je crois, qu'on m'a honoré, avec une gentillesse dont je remercie très sincèrement les organisateurs du Congrès, en me confiant la lecture de ce rapport. Je me suis amusé, il y a quelques semaines, à feuilleter les journaux espagnols de 1958, année de la publication de mon livre, à la recherche de nouvelles concernant la femme. C'était encore l'époque de la censure, mais, quand même, la différence à l'égard de nos temps actuels est énorme. Il n'y avait en Espagne qu'une seule femme professeur d'Université ; nos compatriotes gardaient la ligne pour plaire à leurs maris, s'enfermaient dans les couvents, s'habillaient en robe noire et mantille pendant la Semaine Sainte. La presse condamnait l'impératrice qui avait osé se baigner en bikini ; et les œuvres de Françoise Sagan étaient sévèrement déconseillées aux jeunes filles.

Mon ouvrage, dont le sujet semblait plus ou moins « moderne », attira donc une certaine attention. Le moment de sa parution[1] n'était pas mal choisi. Lobel et Page[2] venaient de trier et très bien établir tous les textes alors connus, et il faut dire que les minces apports survenus avant ou après l'édition postérieure de Mme. Voigt[3] sont presque négligeables.

Au cours des plus de vingt années écoulées depuis 1958, les circonstances sociologiques autour de la femme et de l'amour ont extrêmement changé ; et, dans le domaine des études classiques, on a obtenu, grâce aussi à de nouvelles trouvailles, une perspective plus complète et plus exacte du poète dans le monde archaïque, sa personnalité et son rôle. Tout cela devrait nous avoir amenés à une meilleure connaissance de la grande poétesse de l'amour que fut Sappho. Et cependant, malgré la très abondante bibliographie qui s'entasse sur ses fragments, la solution de beaucoup de ces problèmes est encore à trouver.

[1] M. F. Galiano *Safo*, Madrid, 1958; cf. aussi *Safo. Poemas*, Madrid, 1974; *Safo. Trece poemas reconstituidos del libro I*, Madrid, 1979.

[2] E. Lobel—D. Page *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955.

[3] E.-M. Voigt *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam, 1971. Il faut évidemment mentionner, parmi les travaux les plus importants de caractère générale, W. Aly *Sappho* RE 1, 1920, 2357-2385 ; C. Gallavotti *Saffo e Alceo* I-II, Napoli, 1956[2] ; F. Martinazzoli *Sapphica et Vergiliana*, Bari, 1958, 33-80 ; C. M. Bowra *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford, 1961[2], 176-240 ; M. Treu *Sappho*, München, 1963[3] ; U. von Wilamowitz-Moellendorff *Sappho und Simonides*, réimpr. Berlin, 1966 ; M. Treu *Sappho*, RE SB 11, 1968, 1222-1240 ; C. Della Corte *Saffo. Storia e leggenda* (*Opuscula* I, Genova, 1971, 45-117) ; J. Schickel *Spiegelbilder*, Stuttgart, 1975, 1-30 ; C. Calame *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* I-II, Roma, 1977.

On se verra donc obligé d'essayer de débroussailler, pour ainsi dire, le champ trop encombré des études sapphiques : il faudra, dans l'exercice de cette tâche, éliminer ou réduire à une juste mesure les innombrables pages écrites sur Sappho par :

a) ses détracteurs du point de vue de l'éthique païenne ou chrétienne, dont la campagne de discrédit commença très tôt ;

b) les défenseurs ardents de Sappho en fonction précisément de sa perversion imaginaire ou réelle ;

c) ses admirateurs à outrance, qui ne se bornent pas à louer la grande qualité artistique de ces poèmes, sur laquelle tout le monde est d'accord, mais tentent anachroniquement de conformer la vie et les chants de la poétesse à nos critères moraux d'aujourd'hui ;

d) ceux qui, en réagissant contre cette tendance, estiment que les essais de « réhabilitation » de Sappho sont naïfs et inutiles ;

e) ceux qui croient voir trop claires les nuances toujours floues de la sensualité féminine et la frontière souvent imprécise entre l'homosexualité et l'amitié intime des femmes ;

f) ceux qui sous-estiment l'élément religieux du métier poétique conçu comme une manifestation rituelle, dans ce cas du culte d'Aphrodite ;

g) et les plus dangereux, ceux qui lisent des mots qui ne sont pas écrits dans les textes.

Mais cette libération de toute sorte de préjugés, cette élimination des adhérences subjectives qui risquent de fausser le sens des textes sapphiques, ne doit pas exclure la possibilité d'une grande diversité d'approches à leurs problèmes. Il faudrait en tout cas :

a) se transporter spirituellement à la Grèce archaïque pour se mettre en état de se demander si, comme Devereux[4] l'a suggéré, l'homosexualisme grec ne répond pas à une véritable perversion psychologique, mais constitue l'expression sentimentale normale d'une phase d'immaturité irresponsable et fantasque dont le développement devait aboutir à l'hétérosexualisme « orthodoxe » de l'âge adulte ;

b) examiner, à partir des données relativement abondantes qui sont à notre disposition, les particularités socioculturelles et religieuses de Lesbos[5] ou de son environnement qui puissent avoir encouragé une certaine espèce d'homosexualisme ;

c) tenir compte très prudemment des parallèles ethnosociologiques de temps et pays divers (l'Afrique noire ; les procédés érotiques de Samoa si bien décrits par Margaret Mead ; la Chine, les îles Canaries préhispaniques ; même la vraie radiographie spirituelle des condisciples d'un *college* americain que Mary Mac Carthy nous a fourni) pour voir ce que vraiment on en peut dégager ;

d) déployer la même précaution dans l'application aux circonstances biographiques de Sappho des principes psychoanalytiques qui commencent à ne pas être aussi en vue

[4] G. Devereux SO 42, 1968, 69-92.

[5] W. Kroll *Lesbische Liebe* RE 12, 1925, 2099-2012 ; L. Buerchner *Lesbos ibid.* 2107-2133 ; E. Degani RCCM 4, 1962, 362-365 et la vive polémique sur le fr. 13 P. d'Anacréon : M. Wigodsky CPh 57, 1962, 109 ; J. A. Davison *From Archilochus to Pindar*, London, 1968, 247-255 ; M. L. West CQ 20, 1970, 205-215 (209-210) ; B. Gentili QU 16, 1973, 124-128 ; 21, 1976, 47 ; G. Giangrande *ibid.* 16, 1973, 129-133 ; 21, 1976, 43-46 ; M. Campbell MCr 8-9, 1973-1974, 168-169 ; A. M. Komornicka QU 21, 1976, 37-41.

qu'il y a trente ans et par lesquels j'ai moi-même l'impression d'avoir peut-être été entraîné un peu loin[6].

En définitive, je le répète une dernière fois, ce sont les fragments eux-mêmes qui doivent avoir le dernier mot.

Ce sont eux qui devraient nous informer sur la communauté sapphique, *hétérie*, *Kreis*, *coetus*, θίασος ; sur son caractère religieux ; sur le culte d'Aphrodite et les fêtes nocturnes ; sur les nuances techniques des mots collectifs ἔταιραι[7], peut-être νεάνιδες[8], παῖδες[9], πάρθενοι[10], σύνδυγοι[11], φίλαι[12]; sur les adjectifs — fréquents et représentatifs de toute une ambiance matérielle et morale (ἄβρος, étudié par Verdenius[13] ; ἄπαλος[14] ; ἅγνος, dont l'importance extrême a été soulignée par Ferrari et Gentili[15]) ; sur les aspects pédagogiques de cette vie plus ou moins en commun d'une femme plus âgée et plus cultivée avec des jeunes filles en train de s'éduquer.

C'est précisément à cet égard que nous sommes maintenant sous l'impact d'un nouveau texte, le papyrus de Cologne 5860[16], un commentaire, dont la source est hellénistique, qui vient troubler le solennel exorcisme de Page[17]. Voilà encore la *principal of an academy* qu'on croyait disparue pour toujours : ἥ δ' ἐφ' ἡσυχίας (c'est-à-dire *tranquillement, sans bagarres ni débauches*) παιδεύουσα τὰς ἀρίστας etc. Ce témoignage, peut-être important, mais pas du tout décisif, commence déjà à être utilisé d'une façon un peu inquiétante. Reviendra-t-on au *Mädchenpensionat* de Wilamowitz[18] avec sa *Meisterin* et ses *Schülerinnen*, au lycée tout complet avec son plan d'études, son règlement, même son association des anciennes élèves ? Il faut espérer que non.

Le fr. 150, ἐν μοισοπόλων δόμῳ d'après la conjecture de Hartung, nous ouvre une voie plus positive : le parallèle de νηοπόλος, vu par West, met l'accent sur la fonction cultuelle ; le pluriel peut indiquer une association ; Poland nota jadis un μουσοπόλος du

[6] Beaucoup de travaux pourraient être mentionnés à cet égard : voici, d'un caractère plutôt bibliographique, F. Sanz Franco A II CEEC Madrid, 1964, 655-657 ; J. Glenn CW 66, 1972, 129-145 ; S. B. Pomeroy Arethusa 6, 1973, 125-157 ; R. S. Caldwell *ibid.* 7, 1974, 115-134 ; J. Alsina AnFilol 4, 1978, 9-30 ; M. F. Galiano ASELGC 1, 1978, 84-101 ; et aussi G. Aigrisse *Psychanalyse de la Grèce antique*, Paris, 1960.

[7] Frs. 126, 142 ; 160, 1.

[8] Cf. plus loin pour le fr. 94, 23.

[9] Frs. 58, 11 ; 64 *a* 6 ; 95, 6 ; *inc. auct.* 18, 2 V.

[10] Frs. 27, 10 ; 30, 2 ; 44, 25 ; 93, 5.

[11] Cf. plus loin pour le fr. 213, 3.

[12] Frs. 43, 8 ; 96, 34 ; 142.

[13] Frs. 2, 14 ; 25, 4 ; 44, 7 ; 84, 5 ; 100 ; 128 ; 140, 1 ; W. J. Verdenius Mnemosyne 15, 1962, 392-393.

[14] Frs. 81 *b* 2 ; 82 *a* ; 94, 16 et 22 ; 96, 13 ; 122 ; 126.

[15] Frs. 2, 2 ; 17, 13 ; 44, 22 et 26 ; 53 ; 103, 8 ; W. Ferrari SIFC 17, 1940, 33-53 ; B. Gentili QU 2, 1966, 37-62.

[16] B. Kramer—D. Hagedorn *Kölner Papyri* 2, Opladen, 1978, 40-44 (n° 62) ; M. Gronewald ZPE 14, 1974, 114-118 ; D. Page *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford, 1974, 75-76 (n° 261 A) ; M. L. West *ap.* T. Gelzer etc. *Poetica* 6, 1974, 468-512 (507) ; L. Koenen SP 15, 1976, 39-79 (43-44) ; H. Lloyd-Jones TLS 77, 1978, 967 ; M. F. Galiano EClás 23, 1979, 237-304 (255-256), M. R. Lefkowitz *The Lives of the Greek Poets*. London 1981, 36 n. 49, 64 n. 44.

[17] D. Page *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955, 139-140.

[18] U. von Wilamowitz-Moellendorff *Die griechische Literatur des Altertums*, Leipzig, 1912[3], 41.

même genre dans une inscription. Mais on ne peut pas oublier la famille : Sappho, on le sait, s'est mariée, a eu une fille. En fait, selon Maxime de Tyr, la poétesse interdisait, dans une maison consacrée aux Muses, les sanglots à sa fille *ὀδυρομένῃ, qui se lamentait, ὅτε ἀπέθνησκεν*. Qui allait mourir ? La fille ? Le père ? Sappho elle-même ? On ne sait pas[19].

Les Muses, oui. Elles sont *ἄγναι*[20], comme notre poétesse chez Alcée (si dans celui-ci[21] il ne faut pas lire *ἄπφα, petite sœur*, ou quelque chose de semblable); elles l'ont fait *τιμίαν* en lui donnant *ἔργα / τὰ σφά*[22]; elles refusent les roses de Piérie[23] à la femme inculte, probablement pas la « rivale » Andromède, qui errera dans l'obscurité et l'anonymat d'outre-tombe. On pourrait donc supposer que le destin de Sappho sera différent. Jouira-t-elle[24] d'une sorte d'immortalité grâce à ses poèmes ? Mais *non omnis moriar* est un concept typiquement romain. Croit-elle par contre à une vraie vie éternelle ?

En tout cas, elle est sûre que son nom ne sera pas oublié : nous le lisons[25] dans le fr. 147, peut-être dans le 65 (où quelqu'un, vraisemblablement Aphrodite, parle à Sappho de la gloire, *κλέος*, et de l'Achéron) et dans ses propos[26] avec quelques femmes riches et orgueilleuses, où l'on ajoute que les Muses ont fait la poétesse *ὀλβίαν τε καὶ ζηλωτήν*.

Les Muses évidemment impliquent la musique. Les allusions fréquentes à des chansons, des instruments musicaux, le timbre agréable de certaines voix sont bien connues ; et aussi le fr. 56[27], avec un terme technique, *σοφία*, qui probablement se rapporte à des activités artistiques.

Et, avec ces divinités et d'autres que l'on mentionne d'une façon isolée dans les textes (la triade Zeus—Héra—Dionysos[28] ; Hermès[29]), toujours Aphrodite, sous ce nom ou ceux de *Κύπρις, Κυθέρηα, Κυπρογένηα*, à qui l'on fait appel dans des hymnes clétiques[30], à qui l'on adresse des prières[31], qui daigne parler à Sappho dans ses

[19] Fr. transmis par Max. Tyr. XVIII 9 p. 232 Hob. ; F. Poland *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909, 206-207 ; D. Page o. c. n. 17, 132 ; B. Snell Gymnasium 65, 1958, 48-58 (56) ; G. Lanata QU 2, 1966, 63-79 (67) ; M. L. West Maia 22, 1970, 307-330 (325, 330) ; M. Bonaria Humanitas 25-26, 1973-1974, 155-183 (182-183) ; F. Lasserre *Serta Turyniana*, Urbana Ill. 1974, 5-33 (26).

[20] Fr. 103 (cf. aussi frs. 127-128, 187).

[21] Fr. 384.

[22] Fr. 32 ; B. Gentili o. c. n. 15, 59 ; M. L. West o. c. n. 19, 325.

[23] Fr. 55 ; D. Page o. c. n. 17, 137 ; B. Snell o. c. n. 19, 55-56 ; B. Gentili o. c. n. 15, 55 ; M. L. West o. c. n. 19, 325 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 172-173 ; E. Cavallini MCr 10-12, 1975-1977, 49.

[24] W. S. Barrett *ap.* D. Page o. c. n. 17, 137 n. 3 ; A. Luppino Pp 22, 1967, 286-291.

[25] B. Snell o. c. n. 19, 56 ; D. Page PCPhs 7, 1961, 68-69 ; R. Bagg Arion 3, 1965, 44-82 ; B. Gentili o. c. n. 15, 56 ; M. L. West o. c. n. 19, 325 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 181-182.

[26] Fr. 193, transmis par Ael. Aristid. XXVIII 51 ; cf. D. Page o. c. 17, 137 ; M. L. West o. c. n. 19, 325.

[27] V. Casadio MCr 10-12, 1975-1977, 47-48.

[28] Pour le fr. 17, cf. D. Page o. c. n. 17, 58-62 ; R. Merkelbach Philologus 101, 1957, 1-29 (5, 23) ; J. D. Quinn AJA 65, 1961, 391-393 ; M. L. West o. c. n. 19, 327 ; H. Saake *Zur Kunst Sapphos*, Paderborn, 1971, 117-124 ; *Sapphostudien*, Paderborn, 1972, 68-70 ; H. Doerrie *St. cl. in on. di Q. Cataudella* II, Catania, 1972, 235-242.

[29] Fr. 141.

[30] Frs. 1-2.

[31] Frs. 5, 15, 33, sans doute 35, 86, 101, 140.

épiphanies[32] ; à qui l'on rend un culte actif sur lequel Himérios n'était peut-être pas très bien renseigné quand il parle[33] de *τά ... Ἀφροδίτης ὄργια* et dont les cérémonies laissent voir souvent une certaine relation avec la nuit et les astres. La lune éclipse les étoiles[34] ; remplit la terre de sa clarté[35] ; éclaire un groupe de jeunes filles qui entourent un autel[36] ; est déifiée[37] ; et tout cela sans compter trois mentions[38] de la *πάννυχις* ou fête nocturne, un *ἄγχι γὰρ ἀμέρα*[39] qui présuppose quelque chose de semblable et deux allusions[40] à la nuit elle-même.

Mais la source principale pour cette espèce de réunions rituelles devrait être le fameux *ostracon*[41], dont le texte est malheureusement très abîmé. La déesse, à ce qu'il paraît, vient de Crète : j'avais suggéré sans succès quelque sanctuaire, inconnu jusqu'à présent, il faut l'avouer, de la ville d'Erannos, dont le nom pourrait se lire au début ; il faudrait peut-être rapporter plutôt le poème à une appellation transmise par Hésychios. *Ἄνθεια· Ἀφροδίτη παρὰ Κνωσίοις*. Les problèmes, comme presque toujours, foisonnent dans cette belle ode : on ne sait pas encore si la déesse doit apparaître au cours d'une *πάννυχις* ou dans la chaleur et le calme langoureux d'un midi estival ; *κῶμα* peut avoir[42] un sens religieux et désigner l'espèce de *θάμβος* semi-magique qui précède la parousie[43] de la déesse : on a exagéré à mon avis, pour ce fragment et d'autres, l'élément spirituel, que l'on arrive parfois à mettre en parallèle, par exemple, avec des phénomènes et des termes de la mystique espagnole ; et la vieille thèse de Turyn[44], qui croyait trouver des traits orphico-pythagoriciens dans cette description d'un *locus amoenus*, n'a pas beaucoup de partisans aujourd'hui.

[32] Frs. 1, 65, 133 ; 134, de caractère onirique, sur lequel cf. B. Gentili o. c. n. 15, 52 ; 159.

[33] Fr. 194, transmis par Him. *Or.* I. 4 ; C. Gallavotti RFIC 93, 1965, 135-146 ; B. Gentili o. c. n. 15, 48.

[34] Fr. 34, cf. n. 74.

[35] Cf. plus loin pour le fr. 96.

[36] Fr. 154 ; M. L. West o. c. n. 19, 321 ; Ch. Segal Arethusa 7, 1974, 139-160 (144).

[37] Fr. 199.

[38] Frs. 23, 30, 149.

[39] Fr. 43 ; M. L. West o. c. n. 19, 321.

[40] Frs. 151, 197.

[41] Fr. 2 ; M. F. Galiano AFC 5, 1950-1952, 81-90 ; Emerita 24, 1956, 66-71 ; EClás 13, 1969, 97-107 ; A. Pertusi PP 8, 1953, 375-380 ; D. Page o. c. n. 17, 34-44 ; J. C. Kamerbeek Mnemosyne 9, 1956, 97-102 (97-98) ; K. Matthiessen Gymnasium 64, 1957, 554-564, avec l'abondante bibliographie des années qui suivirent la découverte ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 5 et 26 ; D. Page CR 9, 1959, 193-194 ; G. Lanata SIFC 32, 1960, 64-90 ; o. c. n. 19, 68 et 76 ; V. Pisani Paideia 15, 1960, 241-253 (245-246) ; E. Heitsch RhM 105, 1962, 284-285 ; C. Del Grande Vichiana 1, 1964, 428-429 ; W. J. W. Koster Mnemosyne 17, 1964, 374 ; 18, 1965, 75 ; R. Bagg o. c. n. 25, 52 et 60 ; B. Gentili o. c. n. 15, 42, 46, 5154 ; F. Will CJ 61, 1966, 259-262 ; J. D'Anielewicz Eos 58, 1969-1970, 163-169 (165-168) ; S. L. Radt Mnemosyne 23, 1970, 337-347 (338) ; M. L. West o. c. n. 19, 315, 321, 324-325 ; H. Saake *ZKS* 79-101 ; *SS* 61-65 ; Q. Cataudella *Intorno ai lirici greci*, Roma, 1972, 70-73 ; T. McEvilley Phoenix 26, 1972, 323-333 ; I. Waern Eranos 70, 1972, 1-11, sur la flore sapphique ; M. B. Arthur Arethusa 6, 1973, 7-58 (40) ; M. Bonaria o. c. n. 19, 160-163 ; K. Nickau ZPE 14, 1974, 15-17 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 143-144 ; K. Thomamueller *Ade, rosenfingriger Mond; Auf dem Wege zum ursprünglichen Text der lesbischen Dichterin Sappho*, Bern, 1974.

[42] P. Wiessmann MH 29, 1972, 1-11.

[43] E. Risch MH 19, 1962, 197-201.

[44] A. Turyn TAPhA 73, 1942, 308-318.

Voilà donc cette charmante réunion de jeunes filles et, au centre du groupe, leur institutrice, prêtresse, amante, sœur ainée, tout ce qu'on voudra : un personnage en tout cas dont les fragments nous peignent assez bien le profil moral et même physique.

Une femme laide, petite et brune selon ses biographes, qui préfère la vertu à la beauté[45], ne méprise pas les jeunes filles peu séduisantes[46] et, si j'ai bien interprété le fr. 41[47], affronte positivement la comparaison avec les femmes belles et stupides.

Une personne dont le tempérament paisible[48], modéré[49], discret dans les relations sociales[50], se gâte un peu face aux ingratitudes[51], à la secousse presque matérielle de l'amour *γλυκύπικρον*[52] ou à la terrible indécision, ce pathétique *οὐκ οἶδ' ὅππι θέω· δύο μοι τὰ νοήμματα*[53] qu'on a plus d'une fois comparé au *ἐρέω τε δηὖτε κοὐκ ἐρέω / καφ μαίνομαι κοὐ μαίνομαι* d'Anacréon[54], indice d'une grave schizophrénie spirituelle.

Une bonne maîtresse de maison, trop habituée vraisemblablement *(mascula Sappho*[55]*)* à maîtriser ses frères[56] quand ils étaient trop jeunes pour se révolter ; une administratrice efficace qui, visant le mélange idéal d'argent et vertu[57], sait bien tenir les cordons de la bourse et résister[58] aux caprices enfantins de sa fille. Il serait amusant, à cet égard, que les restitutions — suggérées par Treu pour le P. Ox. 2506, un peu hardies, puissent un jour se confirmer. Sappho, qui semble s'être vantée d'une certaine aisance *(ὀλβίαν)* dans le fragment que nous venons de citer, non seulement s'y montrerait comme *[οἰ]κουρός*, *φίλεργος* et peut-être habile tisseuse de vêtements *(ἐμμάτ[ω]ν)*, mais, si l'on croit ce philologue, aurait su équilibrer le budget familial par la perception des honoraires de la part de ses élèves[59].

Un esprit déçu par l'amour hétérosexuel ou taré depuis l'enfance par des complexes qui l'ont amené à une attitude soupçonneuse, voire hostile envers les hommes. A

[45] Fr. 50 ; M. L. West o. c. n. 19, 327 ; A. Barigazzi Prometheus 4, 1978, 207-218.

[46] Frs. 49 et 57 ; D. Page o. c. n. 17, 133-134 ; A. W. Gomme JHS 77, 1957, 255-266 (264) ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 5 ; B. Gentili o. c. n. 15, 49 ; M. L. West o. c. n. 19, 318, 320, 327 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 143 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 35 ; K. J. Dover *Greek Homosexuality*, London, 1978, 175 (cf. aussi Bics 10, 1964, 31-42 ; Arethusa 6, 1973, 59-73).

[47] M. F. Galiano *Safo* (cf. n. 1) 72 n. 269 ; M. L. West o. c. n. 19, 327.

[48] Fr. 120 ; D. Page o. c. n. 17, 138 ; A. Andrisano MCr 8-9, 1973-1974, 107-110.

[49] Fr. 52.

[50] Fr. 158.

[51] Frs. 26 et 129 ; D. Page o. c. n. 17, 138 ; o. c. n. 25.

[52] Fr. 130.

[53] Fr. 51 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 153.

[54] Fr. 83 P.

[55] Hor. *Ep.* I 19, 28 ; E. Fraenkel *Horace*, Oxford, 1957, 339-350.

[56] Pour les frs. 5 et 15, cf. D. Page o. c. n. 17, 45-51 ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 258-259 ; H. Saake *ZKS* 102-114 ; *SS* 65-68 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 163-164 ; R. Tosi MCr 8-9, 1973-1974, 133-134 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 75-79.

[57] Fr. 148.

[58] Frs. 98 et 132 ; D. Page o. c. n. 17, 97-103 et 131 ; J. C. Kamerbeek o. c. n. 41, 101-102 ; G. M. Bolling AJPh 80, 1959, 276-287 ; *ibid.* 82, 1961, 151-163 ; E. A. Hahn *ibid.* 81, 1960, 75-77 ; R. Bagg o. c. n. 25, 47 ; M. L. West CQ 15, 1965, 188-202 (192-193) ; J. Danielewicz o. c. n. 41, 169 ; W. Schadewaldt *Hellas und Hesperien* I, Zürich, 1970², 145-153 ; M. L. West o. c. n. 19, 328 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 175-176 ; S. B. Pomeroy *Goddesses, Whores, Wifes and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, 1975, 54.

[59] Fr. 213 V. ; B. Gentili o. c. n. 15, 59 ; M. Treu QU 2, 1966, 9-36.

moins, cela va sans dire, que le hasard de la transmission ne nous ait laissé lire que, précisément, des fragments marquants à ce propos : 37, 121[60], 137 (le dialogue avec Alcée, sur lequel on continue toujours de discuter[61]), etc.

Une vieille femme, enfin[62], qui, probablement un peu abandonnée de ses amies, dont les défections provoquent les plaintes des frs. 129 et 131, nous montre les plus beaux aspects de son âme (même si l'on devait laisser de côté l'énigmatique fragment dont l'authenticité est aujourd'hui presque généralement admise[63]) avec ce doux mélange d'impotence et de résignation *(ἀ]λλὰ τί κεν ποείην ;)* qui transparaît à travers les lignes mutilées des frs. 21 et 58.

Et, autour d'elle, le cadre bien garni de ses amies, dont la prosopographie n'a pas cessé de fluctuer pendant les dernières années : Agallis et Abanthis[64] sont disparues pour toujours, mais la dernière revient au 22[65], où, par contre, nous ne trouvons plus Gyrinno ; celle-ci dépasse d'autres femmes en vertu dans le commentaire du 90[66], mais dans le 82[67] sa beauté est inférieure à celle d'une autre jeune fille dont le nom peut être Mnasidika, Mnaïs ou Dika ; l'Arignota de 96 se défend encore contre l'hypothèse d'un adjectif. Les possibilités sont enfin innombrables : que dans le 19[68] on mentionne la *Cydro* des *Héroïdes* d'Ovide[69], que la Hermionè du 23[70] ne soit pas une héroïne, que la fille Cléïs s'avère un mirage etc.

Maintenant nous avons besoin de toucher un sujet plus délicat et qui, si on l'aborde avec courage, nous mènera tout droit à ce que j'ai appelé ailleurs *l'âpre et épineuse moelle de la « Sapphofrage »*. Que faisaient elles, cette femme et ses amies, en dehors des cérémonies rituelles ou tandis qu'elles les célébraient? Il nous faudra, bien sûr, être un peu indiscrets; mais c'est le seul noyen d'approcher à une vérité aussi contestée.

60 D. Page o. c. n. 17, 142 ; G. Lanata o. c. n. 19, 65 ; M. L. West o. c. n. 19, 328 ; P. Maas *Kl. Schr.*, München, 1973, 3-4 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 179-181.

61 D. Page o. c. n. 17, 104 ; M. L. West o. c. n. 19, 327 et 329 ; P. Maas o. c. n. 60, 181-192 (183-189) ; G. M. Lee SO 50, 1975, 89.

62 Frs. 21 et 58 ; D. Page o. c. n. 17, 129 ; B. Gentilio o. c. n. 15 46, 49, 59 ; G. Lanata o. c. n. 19, 76 ; M. L. West o. c. n. 19, 325-326 et 330.

63 Fr. 94 D. = 168 B. V. ; après l'opinion négative de D. Page JHS 78, 1958, 84-85, cf. A. W. Gomme o. c. n. 46, 265-266 ; B. Marzullo *Studi di poesia eolica*, Firenze, 1958, 1-60 ; A. Massimi GIF 12, 1959, 26-35 (29-35) ; G. Lanata o. c. n. 19, 75 ; H. Hoffmann LOSS Mnemosyne 21, 1968, 347-356 ; D. Clay TAPhA 101, 1970, 119-129 ; P. Berrettoni Sco 19-20, 1970-1971, 254-269. Pour G. Jachmann RhM 107, 1964, 1-33 (31-33), le fragment est éolique, mais pas sapphique.

64 C. Gallavotti RFIC 94, 1966, 257-267 ; Q. Cataudella o. c. n. 41, 74-78.

65 D. Page o. c. n. 17, 135 et 139 ; R. Bagg o. c. n. 25, 79 ; B. Gentili o. c. n. 15, 49 et 58 ; E. Heitsch Hermes 95, 1967, 385-392 ; M. L. West o. c. n. 19 318, 320, 325.

66 M. L. West o. c. n. 19, 327-328.

67 D. Page o. c. n. 17, 135 ; M. L. West o. c. n. 19, 327.

68 M. L. West o. c. n. 19, 327 n. 57.

69 XV 17. Pour Sappho chez Ovide, cf., p. ex., M. Treu PP 8, 1953, 356-364 ; C. Thuerkow Hermes 82, 1954, 482-489 ; A. R. Baca TAPhA 102, 1971, 29-38 ; D. A. Campbell *Ovidianu*, Bucureşti, 1976, 197-200 ; il faut y ajouter l'édition du commentaire inédite du Poliziano par E. Lazzeri (Firenze, 1971).

70 D. Page o. c. n. 17, 129 et 139 ; B. Gentili o. c. n. 15, 62 ; M. L. West o. c. n. 19, 321, sur Anagora, cf. M. R. Lefkowitz o. c. n. 16, 64 n. 44.

Il semble, avant tout, qu'elles chantaient et dansaient dans l'exécution d'épithalames[71] composés par la poétesse pour celles de ses amies qui la laissaient pour s'épouser et pour d'autres jeunes filles. Or, la frontière des chansons de ce genre, qui d'après Page[72] furent en général concentrées dans le livre IX par les éditeurs alexandrins de Sappho, est des plus incertaines.

On a beaucoup discuté sur le long fragment[73] des noces d'Hector et d'Andromaque, qui pourrait évidemment appartenir à un épithalame. La même thèse a été soutenue pour les frs. 34[74] et 56, que j'ai déjà mentionnés ; le 30, sur lequel je reviendrai[75], où l'on exhorte un garçon à convoquer les gens de son âge à la fête nocturne et où l'on parle de l'amour d'une belle fiancée, a toutes les chances de faire partie de cette sorte de poèmes ; dans le 27[76] on lit σ]τείχομεν . . . ἐς γάμον ; on ne voit pas comment on devrait interpréter, sauf dans l'encadrement d'un épithalame, l'éloge de la beauté d'un homme que nous apporte le 138 ; et aussi les 31, 126 et 197, dont nous parlerons, ont été inclus, d'une façon plus ou moins vraisemblable, dans la section des chants nuptiaux.

L'édition de Lobel—Page met sous cette rubrique quatorze fragments[77] : on a nié la condition épithalamique du 105, mais je ne vois pas de grands problèmes ni dans la métaphore de la hyacinthe foulée par les bergers (il s'agirait d'une femme qui, à la différence de celle qui maintenant se marie, n'a pas su arriver vierge au mariage) ni dans celle de la pomme, expliquée déjà par Himérios[78] : cette jeune mariée, qui se donne aujourd'hui à son fiancé, est restée jusqu'à présent inaccessible aux hommes qui ne la méritaient pas.

Le fragment 111[79] a fait dernièrement couler beaucoup d'encre ; et, en face des opinions « optimistes » de Page et de Merkelbach, Marcovich, Mc Kay (qui allèguent

[71] Cf., pour l'ensemble, J. D. Meerwaldt Mnemosyne 7, 1954, 19-28 et 13, 1960, 97-110 ; A. D'Errico AFLFUNap 5, 1955, 73-93 ; et, pour certains fragments, A. Parry YClS 15, 1957, 1-29 ; V. Pisani *Μνήμης χάριν* II, Wien, 1957, 78-82 ; M. Treu RhM 107, 1964, 294-299 ; B. Gentili o. c. n. 15, 46 ; G. Wills GRBS 8, 1967, 167-197 (174-182) ; C. D. Floyd CR 18, 1968, 266-267 ; M. L. West o. c. n. 19, 325, 327, 329 ; Q. Cataudella o. c. n. 41, 66-69 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 150-152 ; F. Fiorini MCr 8-9, 1973-1974, 127-128 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 176-177 et 178-179 ; L. W. Daly GRBS 16, 1975, 399-402.

[72] D. Page o. c. n. 17, 119-126.

[73] Fr. 44 ; D. Page o. c. n. 17, 63-74 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 17 ; G. Tarditi RFIC 34, 1956, 237-243 ; A. Massimi o. c. n. 63, 26-29 ; E.-M. Voigt Hermes 89, 1961, 251-253 ; M. Benavente, EClás 9, 1965, 235-239 (237-238) ; B. Gentili o. c. n. 15, 39 et 42-43 ; B. Marzullo QIFGUCagl 1, 1966, 48-67 (38-51) ; F. Will o. c. n. 41 ; G. Lanata o. c. n. 19, 66 ; E. Heitsch o. c. n. 65 ; B. Snell *Ges. Schr.*, Göttingen, 1966, 98-99 ; S. L. Radt o. c. n. 41, 345; M. L. West o. c. n. 19, 307 et 326-327; H. Saake *ZKS* 145-162; *SS* 75-78; J. Th. Kakridis *Μελέτες καὶ ἄρθρα*, Thessaloniki, 1971, 33-38 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 172 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 80-84 ; W. Roesler Hermes 103, 1975, 275-285.

[74] D. Page o. c. n. 17, 139 ; M. Gigante Dioniso 18, 1955, 174-176 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 10 ; M. L. West o. c. n. 19, 328 ; P. Innocenti AATC 36, 1971, 1-13 ; V. Casadio o. c. n. 27.

[75] D. Page o. c. n. 17, 125; B. Gentili o. c. n. 15, 46 ; M. L. West o. c. n. 19, 321 et 327.

[76] D. Page o. c. n. 17, 125-126 ; M. L. West o. c. n. 19, 327. Pour le fr. 138, cf. M. G. Bonanno MCr 8-9, 1973-1974, 111-120 (115-120).

[77] Frs. 104-117.

[78] Transmis par Him. *Or.* I 16 ; D. Page o. c. n. 17, 121 ; A. Parry o. c. n. 71 ; Ch. S. Floratos *Ἀθηνᾶ* 61, 1957, 246-252 ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 260 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 28 ; Q. Cataudella MCr 5-7, 1970-1972, 155-163 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 177 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 150.

[79] Cf. aussi G. M. Bolling AJPh 82, 1961, 155 (cf. n. 58) ; M. Bonaria o. c. n. 19, 177-178.

respectivement un psaume biblique, un chant populaire serbe, le début de l'hymne VI de Callimaque), la thèse de Kirk, pour qui le *γάμβρος . . . / ἄνδρος μεγάλω πόλυ μέζων* est un époux drôlement et fantastiquement ithyphallique, commence à se répandre, surtout après les apports de Lloyd-Jones (dans l'oracle de Nélée, *μέγαν ἄνδρα* équivaut à *θαλερὸν πόσιν*), Wills (un membre viril *μέγα καὶ παχύ* à la fin de *La paix* d'Aristophane) et Killeen (épiphanie d'un dieu *ὀρθὸς ἐσφυδωμένος* dans le *carm. pop.* 5 P.) et malgré l'obstacle constitué par les grands pieds du portier du fr. 110, qui ont besoin eux d'une interprétation différente. L'expression s'accorderait très bien à l'ambiance joyeuse, quelque peu saugrenue des noces villageoises ; et ils se trompent, à mon avis, ceux qui songent à une Sappho trop idéalisée qui ne saurait pas accepter les règles du jeu. Après tout, la Mytilène de son temps ne devait pas être précisément le Versailles de Louis XV[80].

Ces mêmes considérations peuvent être faites à propos du fr. 144, mal transmis par le *codex Vossianum*, où l'on lit *μάλα δὴ κεκορημένου στόργος*. Toup y identifia l'onomastique et Page, en donnant le texte *μάλα δὴ κεκορημένοις* / *Γόργως*, traduit *some persons have "had quite enough of her"* : la forme verbale appartiendrait donc à *κορέννυμι*. Mais Bergk écrivait déjà *μάλα δὴ κεκορημένας* / *Γόργως*, lecture acceptée par Gentili entre autres : Hésychios nous donne *κορέω· ἐξυβρίζω* et chez Anacréon on lit *ὦ τρὶς κεκορημένε Σμερδίη*. Pisani enfin a reconnu le sens obscène de *κορέω* et son évolution *balayer > malmener > percer*. La « rivale » de Sappho serait donc accusée même d'avoir eu des relations hétérosexuelles et ce franc-parler nous enseignerait quelque chose de plus sur le vocabulaire de notre poétesse[81].

Il nous faudra donc revoir une dizaine de fragments qui, malgré leur courte extension, deviennent très intéressants pour la connaissance du langage érotique de Sappho. Les violà.

Fr. 36 : *καὶ ποθήω καὶ μάομαι*. Mme. Lanata[82] mentionne l'inscription parallèle d'un vase d'Euphronios, *Λέαγρος καλός· μάμε καὶ ποτέω*. Le deuxième de ces verbes sapphiques, après son expulsion du fr. 1 (où d'ailleurs son sens n'était pas érotique), est resté réduit à ce lieu et au 48, comme on verra. Le premier n'existe pas chez Sappho, mais nous trouvons cinq fois le substantif *πόθος* : en laissant de côté le 94, sur lequel je reviendrai, et le 74, qui offre le mot isolé, il y a le 102 (une jeune fille est empêchée de tisser par la nostalgie d'un garçon absent), le 22 (le *πόθος* de Gongyla[83], qui n'est pas là, mais dont un vêtement traîne dans la maison des Muses, voltige, *ἀμφιπόταται*, autour d'une de ses compagnes) et le 48.

[80] D. Page o. c. n. 17, 120-124 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 8 ; M. Marcovich QU 8, 1969, 22-36 (34-36) ; CQ 22, 1972, 19-32 (29-32) ; K. J. McKay *ibid.* 17, 1967, 184-194 (189) ; G. S. Kirk *ibid.* 13, 1963, 51-52 ; H. Lloyd-Jones *ibid.* 17, 1967, 168 ; G. Wills o. c. n. 71, 180 n. 26 ; CQ 20, 1970, 117-118 ; J. F. Killeen *ibid.* 23, 1973, 198.

[81] Cf. Anacr. fr. 21 P. et D. Page o. c. n. 17, 134 ; B. Gentili o. c. n. 15, 49 ; V. Pisani *Scr. in on. di Giul. Bonfante* II, Brescia, 1975, 705-715 (705).

[82] G. Lanata o. c. n. 19, 79.

[83] Cf. n. 65 et, pour la bien connue imitation de Ezra Pound, G. Townend GR 8, 1961, 36-49 (47) ; Seelbach A & A 16, 1970, 83-84.

Celui-ci est un fragment vraiment important[84] : ἦλθες *(tu est venue)*, <εὖ δ'> ἐπόησας *(et tu as bien fait)*, ἔγω δέ σ'ἐμαιόμαν *(parce que je te regrettais)*, / ὃν δ' ἔψυξας *(et tu as rafraîchi)* ἔμαν φρένα *(mon âme)* καιομέναν *(qui brûlait)* πόθῳ *(à cause de ton absence)*. Bagg voit dans le fragment un exemple caractéristique de l'opposition freudienne entre la tension et la détente sexuelles et rappelle Théognis 1273, ἄμμε δ' ἀνέψυξας, adressé à un garçon : pour Mme Lanata, καιομέναν comporte une vraie maladie, la fièvre amoureuse. Mais sommes-nous absolument forcés d'admettre une telle sorte d'« antipyrétique » ?

Fr. 38 : ὄπταις ἄμμε *(tu me rôtis)*. Le verbe est employé par la poésie hellénistique : « l'amour, cuisinier de l'âme » est un lieu commun dans l'*Anthologie Grecque*. *Tu me tortures par ton absence ?* Ou peut-être *tu me fais souffrir par ton dédain ?* Le texte, trop bref, ne nous laisse pas en décider[85].

Frs. 47 et 130[86] : ἐτίναξε et δόνει, deux verbes qui indiquent la commotion physique que, comme chez Ibykos et chez Anacréon, produit l'Amour, un dieu brutal, qui bouscule les amants, très différent du doux Cupidon hellénistique et romain[87].

Fr. 57 : une jeune fille θέλγει, ensorcèle une autre : l'élément magique de l'amour, que Segal[88] a mis en relief, transparaît très bien ici.

Fr. 46. un peu scandaleux à l'avis de quelques-uns : ἔγω δ' ἐπὶ μολθάκαν / τύλαν κασπολέω et puis peut-être μέλεα *(et moi, j'allongerai mes membres sur un moelleux coussin)*. Faudrait-il penser que le confort est incompatible avec les bonnes mœurs ?[89].

Fr. 126 : δαύοις ἀπάλας ἐτάρας ἐν στήθεσιν *(puisses-tu dormir appuyée sur la poitrine d'une tendre amie ;* ou bien, s'il s'agit d'un participe à voyelle élidée, *en dormant etc.)*. Casadio a fait noter qu'un verbe presque identique *(ἰαύεις)* est employé par Homère pour la description du sommeil de Zeus avec Héra ; Théocrite, dans l'épithalame d'Hélène, écrit εὕδετ' ἐς ἀλλάλων στὲρνον et, après cela, φιλότατα πνέοντες / καὶ πόθον. Voilà le seul de ces petits fragments qui, d'une façon aparemment indubitable, nous offre des indices de vraies relations homosexuelles à la condition qu'on y lise δαύοισ᾽ et que le sens usuel de ἐτάρα élimine la possibilité d'un épithalame. On serait tenté, devant ce texte fâcheux, qu'il serait ridicule, comme Anne Burnett a vu, de réduire au niveau d'un inoffensif *Girl Scout overnight*, de se réfugier dans cette dernière tranchée ; mais le mot ne signifie jamais *jeune mariée* chez Sappho[90].

Fr. 135 : nous lisons seulement τί με Πανδίονις, Ὤιρανα, χελίδων; on pourrait penser que Sappho accuse l'hirondelle, qui l'a éveillée trop tôt en interrompant ainsi

[84] D. Page o. c. n. 17, 137 ; R. Bagg o. c. n. 25, 50 et 60 ; M. Treu o. c. n. 71 ; G. Lanata o. c. (n. 19) 70 et 78-79 ; M. L. West o. c. n. 19, 322 ; G. Giangrande QU 12, 1971, 95-113.

[85] G. Lanata o. c. n. 19, 78.

[86] D. Page o. c. n. 17, 136 ; R. Bagg o. c. n. 25, 50 ; G. Lanata o. c. n. 19, 74 et 78 ; M. L. West o. c. n. 19, 328 ; F. Lasserre o. c. n. 19, 21-22 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 140 et 143 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 38-39.

[87] Cf. Ib. frs. 5-6 P. ; Anacr. fr. 68 P.

[88] Ch. Segal o. c. n. 36, 143.

[89] D. Page o. c. n. 17, 144 ; M. L. West o. c. n. 19, 322.

[90] Cf. Ξ 213, Theocr. XVIII 54-55, notre n. 7 et D. Page o. c. n. 17, 139 et 144 ; R. Bagg o. c. n. 25, 79 ; G. Lanata o. c. n. 19, 66 et 70 ; M. L. West o. c. n. 19, 322 et 324 ; V. Casadio MCr 8-9, 1973-1974, 121-126 (123-126) ; A. Burnett CPh 74, 1979, 16-17 (25 n. 32).

son idylle avec une jeune fille nommée Eiréné, dont le caractère irritant est d'ailleurs critiqué dans le fr. 91. Mais l'hirondelle n'est pas un oiseau particulièrement bruyant, comme l'alouette de Shakespeare, et nous n'avons, d'autre part, aucun exemple grec (Page mentionne, c'est vrai, des textes égyptiens) de son intervention dans ce topique, fréquent chez des poètes hellénistiques. Un épigrammatiste anonyme se plaint du rossignol ; Méléagre, du coq ou bien de l'Aurore, qui arrive trop tôt, quand il dort avec son amante, ou trop tard, quand elle dort avec un autre homme[91].

Dans le premier de ces épigrammes, l'auteur veut que la nuit soit aussi longue que celle où Héraclès fut conçu. D'une façon semblable, Libanius nous raconte que Sappho souhaitait une double longueur pour sa nuit[92]. Cela pourrait avoir été dit, comme Schadewaldt suggéra, dans un épithalame par rapport à la nuit nuptiale ; mais aussi à propos d'une fête dans laquelle on s'amuse beaucoup. J'ai mentionné le fr. 30 : Sappho et ses amies veulent que leur sommeil soit aussi bref que celui de l'oiseau *à chant sonore*, et Hésiode avait été le premier à observer que le rossignol, cité dans un autre texte sapphique[93], ne dort que très peu d'heures.

Après ces petits fragments, l'étude des sept textes plus étendus, sur chacun desquels on a écrit au cours des dernières années beaucoup de travaux, devra forcément être trop sommaire.

Du point de vue de ce qu'aujourd'hui on appelle la philosophie de l'amour, le fr. 16, celui qui commence par la fameuse *Priamel*, a été envisagé des façons les plus diverses : une quasi-nietzschéenne *Umwertung aller Werte*[94] ou une déclaration préprotagoricienne de relativisme moral ; une condamnation d'Hélène, qui pêcha envers son mari comme Anactoria envers le groupe sapphique, ou une justification de l'héroïne, manquant d'autonomie éthique face à la puissance irrésistible de la passion. D'après plusieurs philologues[95], κῆνο et ὄττω auraient une portée générale, le sens de ἔρατα serait strictement érotique et, par conséquent, il faudrait traduire *l'être le plus beau devient pour chacun celui vers lequel il est emporté par l'attraction amoureuse*. Mais Anactoria est absente : Sappho restera seule avec le souvenir et la résignation[96].

[91] Cf. *Anth. Pal.* V 172-173 et XII 136-137 ; D. Page o. c. n. 17, 136 et 144 n. 1 ; M. Benavente o. c. n. 73, 238-239 ; M. Paterlini MCr 8-9, 1973-1974, 131-132.

[92] Fr. 197, transmis par Lib. *Or.* XII 99 ; cf. W. Schadewaldt *Sappho. Welt und Dichtung. Dasein in der Liebe*, Potsdam, 1950, 57 ; D. Page o. c. n. 17, 145 ; M. L. West o. c. n. 19, 321 ; et aussi Hés. fr. 312 M.-W.

[93] Fr. 136 ; cf. M. Benavente o. c. n. 73, 238-239.

[94] G. Wills AJ Ph 88, 1967, 434-442.

[95] G. L. Koniaris Hermes 95, 1967, 257-268 ; S. L. Radt o. c. n. 41, 338 ; E. M. Stern Mnemosyne 23, 1970, 348-361 ; G. A. Privitera *La rete di Afrodite. Studi su Saffo*, Palermo, 1975, 131-136 ; S. des Bouvrie Thorsen So 53, 1978, 5-23.

[96] Cf. aussi D. Page o. c. n. 17, 52-57 ; J. C. Kamerbeek o. c. n. 41, 99 ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 263 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 13 ; H. Eisenberger Philologus 103, 1959, 130-135 ; R. Bagg o. c. n. 25, 47, 63, 66, 75 ; B. Gentili o. c. n. 15, 54-55 et 60 ; C. M. Dawson YCIS 19, 1966, 37-76 ; J. Danielewicz o. c. n. 41, 167-168 ; M. L. West o. c. n. 19, 313 et 318 ; H. Saake *ZKS* 125-144 ; *SS* 70-74 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 164-167 ; C. W. Macleod ZPE 15, 1974, 217-220 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 88-92 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 145 et 153 ; J. G. Howie PLivLS 2, 1976, 207-235 ; K. J. Dover o. c. n. 46, 175 ; C. Calame QU 28, 1978, 211-214 ; G. Bona *St. A. Ardizzoni* I, Roma, 1978, 73-89.

On se rapelle sans doute la surprise produite par la publication de deux papyrus consécutifs du volume XXI d'Oxyrhynche. Dans le 2291 il y a des expressions apparemment satiriques, *τόν μάργον ὀνδξῖξαι θέλω*, et quelque chose comme *χορδαῖσι διακρέκην ὀλισβοδόκοισι*. Si, comme on l'a prétendu, le fragment, presque illisible, appartient à Sappho, il faudrait en conclure qu'elle a mentionné un *ὄλισβος*, ce qui mettrait sous une lumière très équivoque les mœurs sexuelles du groupe entier. L'hypothèse est maintenant admise par Bagg, Mme. Pomeroy, Campbell, Giangrande et, d'une façon dubitative, par Dover, qui apporte une impressionnante formation parallèle, le nom *Φλεβοδόκος* d'un satyre lascif tel qu'on le lit dans un vase[97]. Mais à ceci on a objecté : *a)* le fragment, aussi plein d'invectives, peut être d'Alcée[98] ; *b)* même s'il s'agissait de Sappho, on pourrait supposer, puisque le papyrus semble citer Andromède[99], comme dans le fr. 155, sous le nom de famille *Polyanactide*, qui l'on a prêté à cette femme des procédés vicieux qui, du même coup, deviendraient impensables chez l'auteur de ces critiques ; *c)* le contexte ayant rapport avec la musique, on devrait traduire *jouer des cordes qui reçoivent l'ὄλισβος*, c'est-à-dire, une sorte de *πλῆκτρον*[100]. Il reste enfin la possibilité d'une grossière attaque d'Alcée précisément contre Sappho la musicienne et, à la fois, la femme solitaire de ses ans de vieillesse.

Le papyrus 2292 nous transmet[101] des bribes d'un commentaire à Sappho selon lequel Plistodiké, une femme que nous ne connaissions pas, Archéanassa (qui apparaît dans le papyrus 2357[102] et dont l'existence n'est pas claire) et Gongyla sont *σύνδυγοι*, c'est-à-dire, *σύζυγες* de Gorgo. Dans le fr. 95[103], près du nom de la même Gongyla, Sappho exprime un ardent souhait de mort et de contemplation des rives fleuries de l'Achéron. Nous ne serions donc pas trop étonnés d'apprendre qu'elle et d'autres amies sont allées rejoindre l'ennemie de Sappho ; et, si le mot veut dire *épouse* (comme chez Euripide[104], mais le même auteur lui donne[105] les sens de *frère* et *compagnon*), il devait avoir des liens homosexuels très serrés entre les filles du groupe de Gorgo. Mais, encore une fois, le sarcasme de la part de Sappho nous montrerait sa bonne conscience à cet

97 Fr. 99 ; D. Page o. c. n. 17, 144 n. 1 ; G. Giangrande CQ 12, 1962, 212-222 (221 n. 6) ; Emerita 48, 1980, 249-250 ; R. Bagg o. c. n. 25, 79 ; S. B. Pomeroy o. c. n. 58, 54 ; D. A. Campbell CR 28, 1978, 208-211 ; K. J. Dover o. c. n. 46, 176 n. 10. Cf. aussi A. Koerte *Olisbos RE* 17, 1937, 2480-2482 ; M. G. Tibiletti Bruno Athenaeum 47, 1969, 303-312 ; contre la thèse générale, F. Lasserre o. c. n. 19, 24 n. 35.

98 C. Gallavotti Aegyptus 33, 1953, 159-171 ; R. Merkelbach APF 16, 1958, 82-126 (91, n° 1058) ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 260-261 ; B. Snell Hermes 81, 1953, 118-119 croit y voir des restes d'un hymne clétique adressé à Apollon ; E.-M. Voigt o. c. n. 3 accueille la texte dans sa section alcaïque (fr. 303).

99 Pour les frs. 131 et 133, cf. Page o. c. n. 17, 41 et 134 ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 264 ; B. Gentili o. c. n. 15, 52 ; M. L. West o. c. n. 19, 320 ; K. J. Dover o. c. n. 46, 175.

100 M. L. West o. c. n. 19, 324.

101 Fr. 213 ; D. Page o. c. n. 17, 134 et 144 n. 1 ; B. Gentili o. c. n. 15, 47 ; Qu 22, 1976, 59-67 ; M. L. West o. c. n. 19, 320 ; K. J. Dover o. c. 46, 181 n. 31.

102 Fr. 103 C V.

103 D. Page o. c. n. 17, 84-86 ; R. Bagg o. c. n. 25, 47 ; G. Lanata o. c. n. 19, 72 ; B. Gentili o. c. n. 15, 56 et 70 ; M. L. West o. c. n. 19, 320 ; H. Saake *ZKS* 179-186 ; *SS* 83-85.

104 *Alc.* 314, 342, 384.

105 *I. T.* 250, *Tr.* 1001.

égard. A moins que le mot ne désigne les membres d'une association liturgique, ce qui serait parfaitement possible.

C'est sur le très beau fr. 96, dont la teneur est très spirituelle, qu'on est arrivé, je crois, à des conclusions assez sûres[106]. Arignota est en Lydie et se souvient d'Atthis. Les vers 16-17 sont difficiles : *ἰμέρῳ / λέπταν ποι φρένα* suivi de six lettres peu lisibles avant *βόρηται*. Je viens de citer le fr. 95, où *ἵμερος* désigne le désir de mort ; dans le 137, le mot est en rapport avec une intention inavouable d'Alcée ; dans le 78, il apparaît deux fois, mais isolé ; ici, puisque l'amie est absente, il fonctionnerait comme synonyme de *πόθος*. Mme. Bonanno[107] a tenté d'introduire un pathétique *κ[α]ρχαρῳι* qualifiant *ἰμέρῳ*, *un désir mordant*, mais l'espace du papyrus ne suffit pas. Quant au verbe, le cœur d'Arignota ou dépérit (si on le met en connexion avec *βορά* etc.) ou s'alourdit (s'il vaut *βαρεῖται*). Et encore une fois l'idée de l'épithalame nous harcèle. Selon Mc Evilley[108] nous aurions ici une sorte de mélancolique chanson nuptiale à l'envers, si l'on ose dire ainsi ; une fois acceptées les restitutions audacieuses de West[109], la traduction des vers 18-20, *τὸ δ' οὐ / νῶν γ'ἄ[κο]υστον· ὔμ[ην] πόλυς / γαρύει ... [ὄν] τὸ μέσσον*, serait *mais cela* (les cris d'Arignota qui veut revenir) *devient moins audible pour nous que le chant résonnant de l'hyménée que nous écoutâmes la nuit de ses noces et qui retentit toujours.*

Le très bien connu fr. 94[110] commence par *τεθνάκην δ' ἀδόλως θέλω*, dit, il semble, par Sappho, qui tout de suite raconte que, au moment des adieux, elle a rappelé à son amie des détails de leur vie antérieure : *ὤς σε πεδήπομεν, comme nous t'estimions ; κάλ' ἐπάσχομεν, nous nous amusions :* et aussi *καὶ στρώμν[αν ἐ]πὶ μολθάκαν / ἀπάλαν ... ἐξίης πόθο* [ici un espace vide] *νίδων* ; pour ce dernier mot on attendrait [*νε*]*ανίδων*, mais Lobel et Page nient la possibilité d'un *α*. Chez Homère on lit *πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο*[111] et *γόου ἐξ ἔρον εἴην*[112] : les personnages en question mangent ou boivent, en satisfaisant ainsi leur appétit, ou pleurent, en satisfaisant ainsi leur envie de pleurer. L'un de ces exemples offre la voix moyenne, l'autre la voix active : cela exclut donc

[106] D. Page o. c. n. 17, 87-96 ; J. C. Kamerbeek o. c. n. 41, 100-101 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 13 ; G. M. Bolling AJPh 82, 1961, 155 (cf. n. 98) ; R. Bagg o. c. n. 25, 48 et 60 ; B. Gentili o. c. n. 15, 51 et 53 ; G. Lanata o. c. n. 19, 70 et 78 ; L. Weld—W. Nethercut Arion 5, 1966, 28-31 ; F. Will o. c. n. 41 ; C. Calame QU 4, 1967, 101-106 ; E. Heitsch o. c. n. 65 ; J. Danielewicz o. c. n. 41, 165 et 167-168 ; H. Saake *ZKS* 163-178 ; *SS* 79-82 ; J. T. Hooker GB 1, 1973, 165-169 ; F. Lasserre o. c. n. 19, 25 et 27 ; C. W. Macleod o. c. n. 96 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 152 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 98-103 ; C. Carey CQ 28, 1978, 366-371 ; K. J. Dover o. c. n. 46, 175.

[107] M. G. Bonanno o. c. n. 76, 111-114.

[108] T. McEvilley Hermes 101, 1973, 257-278.

[109] M. L. West o. c. (n. 19) 319, 326, 328.

[110] D. Page o. c. n. 17, 75-83 ; J. C. Kamerbeek o. c. n. 41, 99-100 ; A. W. Gomme o. c. n. 46, 260 ; R. Merkelbach o. c. n. 28, 5, 13, 26 ; R. Bagg o. c. n. 25, 48, 51, 57, 63, 73, 79 ; B. Gentili o. c. n. 15, 54 et 56 ; G. Lanata o. c. n. 19, 70 et 72 ; F. Will o. c. n. 41 ; J. Danielewicz o. c. n. 41, 165 et 168 ; S. L. Radt o. c. n. 41, 346 ; T. McEvilley Phoenix 25, 1971, 1-11 ; H. Saake *ZKS* 187-204 ; *SS* 85-89 ; G. Caduff SPhAen 2, 1972, 9-12 ; M. B. Arthur o. c. n. 41, 40 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 173-174 ; V. Casadio o. c. n. 90, 121-122 ; F. Lasserre o. c. n. 19, 24 n. 35 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 152 ; K. Thomamueller o. c. n. 41, 85-87 ; S. B. Pomeroy o. c. n. 58, 54 ; E. Cavallini MCr 10-12, 1975-1977, 51-53 ; A. Burnett o. c. n. 90 ; J. de Hoz *On Aeschylean Composition* I, Salamanca, 1979, 208-213.

[111] *Λ* 469.

[112] *Ω* 227.

l'hypothèse de Dover[113], pour lequel ἐξίης ne pourrait en principe signifier que *tu satisfaisais chez les autres*. Or, de quelle satisfaction s'agit-il ? Chez Théognis (1063-1064) ἱμερτῶν ἔργων ἐξ ἔρον ἱέμενον ne pose aucun problème : cette personne satisfait son désir amoureux en faisant l'amour. Mais, si πόθος ne peut être dans Sappho autre chose que la nostalgie, il faut supposer que cette demoiselle ou bien soulageait sa propre nostalgie d'autres jeunes filles (génitif objectif) ou bien soulageait (la voix active est ici très appropiée) la nostalgie que d'autres jeunes filles (génitif subjectif) ressentaient à l'égard d'autrui.

Avec quelle espèce de soulagement ? Sur un lit ou divan moelleux, il n'y a pas aucun doute, et encore West[114], en lisant [ὑπ' ἀ]ρνίδων, y a introduit des couvertures de peau d'agneau excessives peut-être pour le climat de Lesbos. Il n'est donc surprenant que ces vers et le fr. 31, comme on verra plus loin, aient entraîné[115] l'introduction dans les études sapphiques, si je ne trompe pas, du mot *orgasme*, d'origine grecque, mais que l'on évitait jusqu'il y a peu d'années.

C'est-à-dire, parlons franchement, A couche avec B pour apaiser son désir de l'absente C ou A couche avec B pour apaiser la désir de C qui tourmente B. Cela, il faut l'avouer, est un peu absurde. On peut certes objecter que πόθος signifie ici la nostalgie antérieure au retour de la personne aimée : B, qui se souvenait de A ou de laquelle A se souvenait, est revenue. Mais West a bien fait de braver le sourire ironique de ses collègues quand il maintient qu'il y a d'autres moyens (une poignée de main, un verre bu ensemble) de soulager la nostalgie.

Le temps dont je dispose pour finir mon rapport ne me laisse qu'ébaucher les thèmes principaux sur lesquels on discute à propos du fragment 1 : la frivolité inconstante de Sappho que Page[116] dénonçait et qu'aujourd'hui personne n'admet, aussi parce qu'on ne tient plus δηῦτε pour un signe d'ennuyeuse réitération ou d'intensité érotique, mais d'une sorte de stupeur religieuse[117] devant la divinité ; le sens de ποικιλόθρον', non *toi qui t'assieds sur un trône bigarré*, mais *toi celle du manteau orné de fleurs*[118] ; le symbolisme du filet[119] qui accroche irrémissiblement les mortels ; les symptômes pathographiques[120] parallèles à ceux du fr. 31, ἄσαισι et ὀνίαισι (l'imitation de Théognis 1323-1326 préfère μερίμνας et μερμήρας) ; la prière du type appellé *historiola (si tu es venue jadis, tu dois revenir maintenant)* ; l'accord de χρύσιον avec δόμον ou avec

[113] K. J. Dover o. c. n. 46, 175 et 182.

[114] M. L. West o. c. n. 19, 318-322.

[115] R. Bagg o. c. n. 25, 51 ; M. L. West o. c. n. 19, 322 ; K. J. Dover o. c. n. 46, 182 ; d'une façon moins explicite, A. Burnett o. c. n. 90.

[116] D. Page o. c. n. 17, 3-18 (15).

[117] B. Snell *Die Entwicklung des Geistes*, Hamburg, 1948², 72-74 ; H. Fraenkel *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962², 200-202 ; G. A. Privitera QU 4, 1967, 7-58 (43) ; o. c. n. 95, 27-83 (67).

[118] M. Bolling AJPh 79, 1958, 275-282 ; M. L. J. Putnam CJ 56, 1960, 79-83 ; L. B. Lawler CJ 56, 1961, 349-351 ; R. Neuberger-Donath WS 82, 1969, 15-17 ; G. A. Privitera QU 13, 1972, 131-140 (131-133) ; R. Merkelbach ZPE 11, 1973, 160 ; I. K. Probonas *Ἡ Μυκηναϊκὴ ἑορτὴ *θρονοελκτηρια (to-no-e-ke-te-ri-jo) καὶ ἡ ἐπιβίωσις αὐτῆς εἰς τοὺς ἱστορικοὺς χρόνους*, Athènes, 1974 ; J. Svenbro MPhL 1, 1975, 37-49.

[119] G. A. Privitera o. c. n. 95.

[120] G. Lanata o. c. n. 19, 78.

ἅρμα ; si le char[121] est ou non tiré par des moineaux ; le mystérieux sourire d'Aphrodite[122] ; le problème très grave des vers 18-19[123], où l'on continue à introduire la déesse *Πείθω*; les termes juridiques *ἀδικήει, φεύγει, διώξει* et le pêché contre la loi de réciprocité amoureuse[124] que, comme Jason envers Médée[125] et le garçon dédaigneux (1283) envers Théognis, a commis la femme qui méprise Sappho, ou peut-être l'homme si, comme le veulent tous ceux qui ne renoncent pas à admettre *κωὐκ ἐθέλοισαν* ou quelque chose de semblable[126] dans le vers 24, la lointaine possibilité d'un amour hétérosexuel n'est pas exclue, etc.[127]

Je voudrais avoir parlé en détail du plus intéressant fragment de Sappho, le 31, le fameux poème transmis par le traité *Du sublime* sur lequel une très vive controverse[128] s'est déchaînée dernièrement : nous n'offrirons que ce qui peut toucher de plus près la question sapphique. On observera que, même si l'on accepte la thèse la moins positive pour le fr. 126, Sappho elle-même reste jusqu'à présent libre de toute imputation de ce genre, ce qui ajoute à l'importance de ce fragment[129] sur le texte duquel les philologues

[121] V. DI BENEDETTO QU 16, 1973, 121-123.

[122] H. SMITH MT 24, 1974, 16-22.

[123] G. ZUNTZ MH 8, 1951, 16-22 ; A. LUPPINO PP 11, 1956, 359-363 ; E. HEITSCH o. c. n. 65 ; W. J. W. KOSTER Mnemosyne 21, 1968, 415-417 ; T. KRISCHER Hermes 96, 1968, 1-14 ; Z. STIRNIMANN MSS 27, 1969, 111-121 ; M. L. WEST o. c. n. 19, 308 et 322 ; R. VAN BENNEKOM Mnemosyne 25, 1972, 113-122 ; F. LASSERRE o. c. n. 19, 28.

[124] B. GENTILI SCO 21, 1972, 60-72 ; M. G. BONANNO QU 16, 1973, 110-120 ; K. J. DOVER o. c. n. 46, 176.

[125] Eur. *Med.* 151-152.

[126] A. J. BEATTIE CQ 7, 1957, 180-183 ; G. PASCUCCI AR 2, 1957, 223-229 ; A. W. GOMME o. c. n. 46, 264 ; JHS 78, 1958, 85-86.

[127] Cf. aussi A. CAMERON HThR 33, 1940, 1-17 ; 57, 1964, 237-239 ; A. PERTUSI o. c. n. 41 ; J. C. KAMERBEEK o. c. n. 41, 97 ; J. VERDENIUS Mnemosyne 9, 1956, 102 ; R. MERKELBACH o. c. n. 28, 6 ; W. CASTLE TAPhA 89, 1958, 66-76 ; G. M. BOLLING AJPh 82, 1961, 153 et 156 (cf. n. 58) ; C. DEL GRANDE Vichiana 1, 1964, 74-76 ; R. BAGG o. c. n. 25, 49, 55, 56, 64, 70, 80 ; G. L. KONIARIS Philologus 109, 1965, 30-38 ; C. M. DAWSON o. c. n. 96, 49-50 et 72 ; W. W. FORTENBAUGH CPh 61, 1966, 108-109 ; B. GENTILI o. c. n. 15, 52-58 ; F. WILLO. c. n. 41 ; A. RIVIER REG 80, 1967, 84-92 ; J. DANIELEWICZ o. c. n. 41, 163 ; S. L. RADT o. c. n. 41, 337 ; H. SAAKE *ZKS* 39-78 ; *SS* 55-61 ; M. MARCOVICH (CQ 22, 1972, 27 (cf. n. 80) ; M. B. ARTHUR o. c. n. 41, 40-41 ; P. MAAS o. c. n. 60, 181-192 ; M. BONARIA o. c. n. 19, 156-159 ; J. S. LASSO DE LA VEGA CFC 6, 1974, 9-93 et 7, 1975, 9-80 ; Ch. SEGAL o. c. n. 36, 143-145, 148, 154 ; W. F. WYATT CPh 69, 1974, 213-214 ; K. THOMAMUELLER o. c. n. 41, 56-74 ; K. STANLEY GRBS 17, 1976, 305-321 ; J. M. DUBAN ClB 52, 1976, 61.

[128] Evidemment, tous les commentateurs de ce fragment ont du étudier avec soin les précédents (Homère, Hésiode) et les possibles imitations du poème (*Hippolyte* d'Euripide, Théocrite et plusieurs écrivains latins, parmi lesquels, très directement, Lucrèce et Catulle). Cf., p. ex., pour les sources, G. LANATA o. c. n. 19, 75, 77, 79 et J. DANIELEWICZ o. c. n. 41, 165-167 ; et, pour les influences, R. STARK Hermes 85, 1957, 325-335 ; R. KATIČIĆ ZA 8, 1958, 27-32 ; D. S. MASOURIS *Πλάτων* 15, 1963, 154-159 ; G. BASTA DONZELLI SFIC 36, 1964, 117-128 ; L. ALFONSI Latomus 24, 1965, 409-410 ; H. A. KHAN *ibid.* 25, 1966, 448-460 ; Athenaeum 45, 1967, 160-176 ; RhM 114, 1971, 159-178 ; D. E. W. WORMELL *The Classical Tradition*, Ithaca N. Y. 1966, 187-201 ; E. A. HAHN CW 60, 1966, 134-139 ; R. FEDELI *Il carme 61 di Catullo*, Friburgo di Svizzera, 1972 ; F. O. COPLEY GB 2, 1974, 25-37 ; T. E. KINSEY Latomus 33, 1974, 22-33 ; F. MOSINO AR 22, 1977, 147-149 ; T. McEVILLEY Phoenix 32, 1978, 1-18.

[129] Cf., d'une façon générale, A. PERTUSI o. c. n. 41 ; D. PAGE o. c. n. 17, 19-33 ; J. C. KAMERBEEK o. c. n. 41, 98-99 ; Ch. S. FLORATOS *Ἀθηνᾶ* 61, 1957, 233-245 ; R. MERKELBACH o. c. n. 28, 6 et 8-9 ; G. BROCCIA *Per l'esegesi di Sapph. 31 LP*, Sapri, 1963 ; O. LONGO AIV 122, 1963-1964, 343-366 ; B. GENTILI o. c. n. 15, 56 ; P. WILL o. c. n. 41 ; M. RAGONE *Contributo alla interpretazione di Saffo, fram. 31 Lobel-Page*, Napoli, 1968 ; R.

sont arrivés à une sorte de quasi-consentement en ce qui concerne certains points : κῆνος ... ὤνηρ signifierait *cet homme-là*, pas *ce mari-là* et φαίνεται équivaudrait à *semble*, pas à *fait sa solennelle apparition*, deux traductions qui, combinées, rendraient impossible la vieille thèse d'une chanson nuptiale[130] ; ὄττις voudrait dire *parce que lui*, comme le latin *quippe qui*[131] ; la phrase relative τό ...ἐπτόαισεν exercerait une fonction parenthétique, ce qui donnerait une séquence logique *il me semble très heureux ... parce que je deviens très malheureuse* ; l'aspect de cet aoriste serait ingressivo-ponctuel et le verbe, comme chez Alcée[132], aurait une nuance érotique *(cela vient de me frapper d'amour)* ; ὡς aurait la même valeur itérative de ὁπόταν ; après cela (avec des problèmes dans les vers 9 et 11, mais pas dans le 16, dont la solution fut apportée par un nouveau papyrus[133]) vient la description des symptômes de la passion amoureuse ; et, immédiatement avant la coupe, Sappho semble se résigner[134] à la tristesse et à la solitude avec des mots qui rappellent ceux des frs. 16 et 58.

La contemplation d'une jeune fille qui cause gaiement avec un homme a donc provoqué chez Sappho des sentiments très vifs ; et les théories sur ces sentiments sont infinies :

a) Sappho[135] conforte une jeune fille qui, peut-être parce que son prétendant est trop timide, ne parvient pas à se marier ; thèse aujourd'hui généralement repoussée ;

b) Sappho est jalouse de la femme parce qu'elle parle avec l'homme qu'elle aime : une de ces pieuses hypothèses[136] élaborées par des gens bien intentionnés ;

c) Sappho est jalouse de l'homme parce qu'il parle avec la femme qu'elle aime ; c'est une interprétation très usuelle ;

d) Sappho[137] n'est pas seulement jalouse, mais aussi envieuse de l'homme à cause de son imperturbable sérénité, qui contraste avec le désarroi de la poétesse elle-même ;

e) Sappho[138] envie l'homme à cause de la force avec laquelle il fait front à l'amour ;

f) Sappho, à la seule vue de son amie (et cela chaque fois qu'elle la voit !), experimente des troubles physiques d'origine passionnelle : c'est la conclusion du livre délirant de Thomamüller[139], une idée absurde non seulement du point de vue de la pudeur la plus élémentaire, mais aussi pour d'autres raisons. J'ai revu moi-même toute

O. Evans StGen 22, 1969, 1016-1025 ; M. L. West o. c. n. 19, 311 ; H. Saake *ZKS* 17-38 ; *SS* 53-55 ; M. Bonaria o. c. n. 19, 167-171 ; Ch. Segal o. c. n. 36, 139, 143, 146, 152, 155 ; S. B. Pomeroy o. c. n. 58, 53 ; J. H. Bakhuizen Akroterion 22, 1977, 17-22 ; G. Bonelli AC 46, 1977, 453-494.

130 Cf., p. ex., B. Snell o. c. n. 73, 82-97 ; F. Lasserre o. c. n. 19, 22.

131 Cf., p. ex., L. Rydbeck Hermes 97, 1969, 161-166.

132 Fr. 283, 3.

133 M. Manfredi *Dai papiri della Società Italiana*, Firenze, 1965, 16-17 ; pour les questions textuelles, cf. G. M. Bolling AJPh 82, 1961, 163 (cf. n. 58) ; E. Heitsch o. c. n. 41 ; R. Hiersche Glotta 44, 1966, 1-5 ; V. Pisani *ibid.* 50, 1972, 28-29 ; C. Ronchi *Actas I Simp. Nac. Est. Cl.* Mendoza, 1972, 275-279 ; B. B. Ford—E. C. Kopff Glotta 54, 1976, 52-56 ; G. Devereux *Dreams in Greek Tragedy*, Oxford, 1976, 62 n. 9.

134 Cf., p. ex., M. B. Artur o. c. n. 41, 40.

135 C. Del Grande Euphrosyne 2, 1959, 181-188.

136 A. J. Beattie Mnemosyne 9, 1956, 103-111.

137 A. Setti SIFC 16, 1940, 195-221 ; S. L. Radt o. c. n. 41, 340.

138 G. Wills o. c. n. 71 ; cf. M. R. Lefkowitz *Heroines and Hysterics*. London 1981, 66-67 (62-67).

139 K. Thomamueller o. c. n. 41, 40-55 (cf. n. 115).

une série d'enthousiastes confidences féminines dont est plein le très connu rapport Hite sans pouvoir trouver, que, d'une façon marginale, deux des neuf symptômes décrits par Sappho[140], et ceux-ci des plus banaux.

Probablement, comme pour beaucoup des problèmes spirituels, la vérité est plus complexe et peut être définie par une sorte de mélange des opinions de plusieurs observateurs : jalousie furieuse, *love in jealousy*[141] ; angoisse, conscience de la propre anomalie, tristesse de celle qui vit dans un *sexual exile*[142] ; anxiété enfin insupportable.

C'est la théorie du psychiatre Devereux[143]. Sappho décrit minutieusement un accès d'anxiété comme ceux que, d'après ce que j'ai lu ailleurs, déclenche dans les organismes une production excessive de dérivés de l'acide lactique ; un phénomène qui n'a rien à voir avec la jalousie hétérosexuelle, mais devient fréquent, à ce qu'il semble, chez les homosexuels supplantés par une personne du sexe contraire. Cette thèse, bien accueillie par Dover, s'est heurtée à des fougueuses répliques provenant de plusieurs secteurs : Marcovich[144] s'y oppose parce qu'il ne veut admettre pour Sappho qu'un amour idéal ; Manieri[145], psychiatre lui aussi et très proche à l'école d'Urbino, blâme l'anachronisme de cette conception peu valable pour une société dont l'homosexualité était joyeusement libre de complexes.

Mais il y a plus. L'envie réapparaît dans la thèse de Devereux : l'envie du mâle en tant que mâle. Sappho, toujours d'après lui, se demande angoissée : *Quelle chose que je n'ai pas peut offrir cet homme à cette femme ?* La réponse s'impose d'elle même : ἐκεῖνο μέν... οὐκ ἔχω, dit la Megilla de Lucien[146]. Ce qui a provoqué aussi des objections, cette fois de la part de Mary R. Lefkowitz[147]. Voilà Sigmund Freud, le patriarche typique du XIXe siècle, absorbant et oppresseur, égoïste dans la jouissance de sa libido personnelle, totem d'une culture centrophallique et craintive de la castration mythique !

D'une façon ou d'une autre, Sappho, nous l'avons vu, se résigne ; nos femmes d'aujourd'hui, elles ne se résignent pas ; elles se révoltent à la poursuite, non d'un simple attribut physique, comme a bien vu Simone de Beauvoir, mais des privilèges que l'homme tente de monopoliser dans la maison, dans la société, dans l'État.

Cela n'empêche que les femmes soient parfois tourmentées par leur incertitude quant à la nature de leur propre poursuite. Sappho aussi était insatisfaite, consciente de se voir égarée dans une véritable impasse sentimentale. Et c'est ici que je voudrais finir en compendiant trois beaux contes populaires.

140 Pour lesquels cf., entre autres, G. PRIVITERA QU 7, 1969, 26-35 ; *ibid.* 8, 1969, 37-80 ; o. c. n. 95, 11, 22, 85-129 ; Hermes 97, 1969, 267-272 ; R. PRETAGOSTINI QU 24, 1977, 107-118.

141 D. PAGE o. c. n. 17, 19-33 ; G. JACHMANN o. c. n. 63 ; G. L. KONIARIS Philologus 112, 1968, 173-186.

142 R. BAGG o. c. n. 25, 50-52, 64, 68, 79.

143 G. DEVEREUX Cq 20, 1970, 17-31 ; o. c. n. 133, 17 n. 61, 60, 93, 102, 120 n. 235, 185, 188, 204 n. 87, 207 n. 16, 301 n. 156 (pour la « penis envy » ou « phallic awe », cf. aussi K. J. DOVER o. c. n. 46, 176) ; D. KOURETAS Πλάτων 28, 1976, 59-76 ; pour l'état dépressif de Ménélas chez Eschyle, G. DEVEREUX REG 81, 1968, XII-XV.

144 M. MARCOVICH Cq 22, 1972, 19-32 (cf. n. 80).

145 F. MANIERI QU 14, 1972, 46-64.

146 *Dial. meretr.* V. 3.

147 M. R. LEFKOWITZ GRBS 14, 1973, 113-123.

J'ai pris les deux premiers, originaires du folklore indigène de l'Amérique du Nord, à Lévi-Strauss[148]. Une belle fille, appellée Látkakáwas, ne veut pas se marier pour ne pas laisser ses frères, dont elle s'occupe comme une mère ; les prétendants l'assiègent, mais elle les chasse en se faisant ainsi coupable de démesure, puisque la femme est faite pour se marier.

La jeune Hakalasi[149] aime son frère, qui, effrayé, s'enfuit en la laissant couchée avec un morceau de bois pourri, symbole très clair de l'inanité inféconde de l'amour impossible : *et ils reçurent en eux-mêmes le prix de leur égarement*, dit bellement saint Paul[150] au sujet des pêcheurs en matière de sexe. Alors Hakalasi tue presque toute sa famille, se métamorphose en l'oiseau nommé plongeon et se submerge dans le lac.

La troisième légende est grecque : Sappho, dédaignée par Phaon, se jette du rocher de Leucade[151]. A la recherche de quoi ? Evidemment de la régénération, de la naissance à une nouvelle vie où l'angoisse et les malheurs seront oubliés pour toujours. D'autres grands écrivains, Anacréon[152], Leopardi, Shelley, ont tenté ce saut hardi ; deux grandes femmes et un grand homme de lettres, Virginia Woolf, Alfonsina Stroni, Kostas Karyotakìs, ont aussi cherché l'oubli dans l'eau rassérénante.

Imaginons Sappho perchée sur le rocher, mue déjà par ce bel élan dépeint par Antoine-Jean Gros et l'artiste innomé de la basilique romaine de la Porta Maggiore ; écoutons les vers magnifiques de Swinburne.

Les prophéties qui marquaient la vie de Sappho se sont réalisées ; elle savait bien que sa souffrance ne cesserait que lorsque le destin

> *undo the bondage of the gods*
> *and lay, to slake and satiate me all through,*
> *lotus and Lethe on my lips like dew*
> *and shed around and over and under me*
> *thick darkness and the insuperable sea.*

Madrid (Espagne).

148 C. Lévi-Strauss *Mythologiques. L'homme nu*, Paris, 1971, 56-58.

149 C. Lévi-Strauss o. c. n. 148, 79-81.

150 *Rom.* I. 27.

151 Fr. 211. Il faudrait se pencher sérieusement sur la légende de Phaon en rapport avec les rites attestés pour le sanctuaire d'Apollon du cap Leukatas et avec les peintures orphico-pythagoriciennes de la basilique de la Porta Maggiore : cf. J. Carcopino *La basilique pythagoricienne de la Porta Majeure*, Paris, 1927 ; *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956 ; M. Detienne Latomus 17, 1958, 270-286 ; E. Janssens AC 30, 1961, 381-394 ; G. Nagy HSClPh 77, 1973, 137-178. Faudrait-il voir quelque chose de semblable dans la belle image de la « tomba del tuffatore » de Paestum ? Dans ce même Congrès, E. W. Handley BICS 26, 1979, 81-87 (84-87) nous a fait connaître la découverte d'un papyrus, POxy. inv. 50 4B 30 H (5) dont le fr. A peut appartenir à la *Λευκαδία* de Ménandre (frs. 255-262 K.-Th. : dans le 258, 1-4, *οὗ δή λέγεται πρώτη Σαπφὼ / τὸν ὑπέρκομπον θηρῶσα Φάων' / οἰστρῶντι πόθῳ ῥῖψαι πέτρας / ἀπὸ τηλεφανοῦς*), imitée par la *Leucadia* de Turpilius (cf. A. Pastorino Maia 7, 1955, 43-45 sur le fr. 213 R.) : dans le nouveau fragment, une femme s'exclame *ὡς ἐρωτικόν, τάλαν* ; on parle de *τὴν μεγάλην πέτραν* et de certaines personnes qui agissent d'accord avec l'habitude locale, *το]ῦτο τοὐπιχώριον αὐτοὺς παθεῖν* (cf. Aristoph. *Nub.* 1173-1174, *καὶ τοῦτο τοὐπιχώριον / ἀτεχνῶς ἐπανθεῖ* ; Thuc. VI 27, 1, *κατὰ τὸ ἐπιχώριον*), c'est-à-dire, se jettent de la roche pour se purifier.

152 Fr. 31 P.

B. GENTILI

PROBLÈMES DE LA CULTURE ORALE

LA POÉSIE ORALE DE LA GRÈCE ARCHAÏQUE ET LA POÉSIE D'IMPROVISATION DU XVIIIème SIÈCLE ITALIEN

La poésie grecque fut un phénomène profondément différent de la poésie moderne dans ses contenus, dans ses formes et dans ses modes de communication. Elle eut un caractère essentiellement pragmatique au sens où elle fut en corrélation étroite avec la réalité sociale et politique et avec le comportement concret des individus dans la collectivité. Elle a exprimé les événements existentiels de la vie du poète lui-même, ou d'autres personnes, mais elle ne fut pas idiosyncrasique au sens moderne.[1] Son contenu fut régulièrement le mythe, qui constitua l'objet exclusif de la poésie narrative, ainsi que le terme de référence constant et le modèle de la poésie lyrique. Sa fonction fut essentiellement didactique et pédagogique, d'une manière plus explicite quand elle opéra dans le cadre des symposia, des *komoi* et des hétairies masculines, comme par exemple la poésie d'Alcée ou de Théognis, ou dans celui des thiases féminins, comme la poésie d'Alcman et de Sappho, étroitement liée aux rites d'initiation à la vie conjugale.[2]

De plus l'élément qui la différencie radicalement de la poésie moderne est le type de communication : elle n'est pas destinée à la lecture visuelle, mais à la *performance* devant un auditoire, confiée à l'exécution d'un individu ou d'un chœur, avec l'accompagnement d'un instrument de musique. Ce n'est pas par hasard que le terme

[1] Pour une analyse détaillée de ces caractères typiques de la poésie grecque archaïque, je renvoie à mes assais in *Quad. Urb.* 8, 1969, p. 7 sqq. ; *Storia e civiltà dei Greci* I 2, Milano 1978, p. 383 sqq. Dans ces dernières années, on a vu, dans une certaine critique anglo-américaine sur la poésie grecque archaïque, s'affirmer une tendance à privilégier l'analyse formelle qui fait abstraction systématique de tout discours sur les référents extratextuels. Les données de base de cette attitude critique sont à rechercher, selon moi, dans la théorie formulée par JAKOBSON, selon laquelle dans un texte poétique la fonction référentielle ou cognitive est secondaire par rapport à la spécificité littéraire. Mais il est légitime de se demander si ce principe a une valeur absolue. Comment peut-on, par exemple, affirmer l'insignifiance du référent dans la poésie politique ? Ou devrions-nous conclure que les chants politiques d' Alcée ou de Solon ne sont pas « poésie » ? Il est évident que dans ce cas, à travers le formalisme jakobsonien, on finirait par retomber dans les principes caractéristiques de l'esthétique idéaliste en décrivant le texte littéraire comme un message sans fonction communicative. En fait, le texte poétique est une trame complexe de matériaux linguistiques, d'implications métrico-rythmiques, référentielles et pragmatiques qui exigent une analyse multiple qui recouvre les trois niveaux du texte : syntaxique, sémantique, communicatif (destinataire). Une analyse donc qui à la sociologie associe une perspective formelle. Cette exigence qui est inhérente à l'interprétation de tout texte littéraire s'impose avec un poids encore plus grand dans le cas spécifique de la poésie grecque archaïque où le moment référentiel et communicatif assume un rôle dominant lié à la phénoménologie de l'oralité.

[2] Cf. B. GENTILI, « La veneranda Saffo », *Quad. Urb.* 2, 1966, pp. 37-62 ; *id.* « Il *Partenio* di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani », *Quad. Urb.* 22, 1976, pp. 59-67 ; C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* I-II, Roma 1977.

de *mousike* désigna la poésie dans son ensemble, comme union de paroles et de musique, et que les termes les plus fréquemment employés à l'époque archaïque pour indiquer la personne du poète furent justement *aoidos*, le chanteur, et *melopoios*, le faiseur de chants.

Ce contraste net fut du reste déjà relevé entre la fin du XIXème siècle et le début du XXème par Jacob Burckhardt[3] quand il accentuait dans la poésie grecque, par rapport à la poésie moderne, l'importance de la transmission et de la tradition orales, et du lien avec la musique ; élément de différenciation souvent négligé par la critique, surtout en ce qui concerne la production lyrique, dont il avait à juste titre souligné le caractère oral.

Mais il s'impose tout d'abord de définir dans ses aspects intrinsèques et extrinsèques le phénomène de l'oralité dans la littérature, phénomène commun à de nombreux types de sociétés, passées et présentes, illettrées ou lettrées, dont la culture connaît ou non la diffusion du livre comme principal instrument de communication, dans les contextes économiques les plus divers, qu'ils soient industriels ou en voie de développement. La diversité de ces situations socio-économiques et culturelles n'autorise pas des formulations trop rigides et trop restrictives qui, en généralisant, finissent par élever au rang de définitions universelles de l'oralité les caractères historiques d'une culture orale déterminée. Par exemple, il n'est pas permis d'affirmer dans l'absolu que la poésie orale doive être nécessairement et par définition de tradition orale et de composition orale, ou, en ce qui concerne le style, qu'il doive être totalement formulaire. Il est sûr que ce sont des traits qui caractérisent certaines manifestations historiques du phénomène, mais ils ne le définissent pas de façon absolue. Le rôle du critique est justement de distinguer à chaque fois les caractères propres de la culture orale qui est l'objet de son enquête.

Pour qu'une poésie puisse être définie poésie orale, trois conditions sont nécessaires, qui peuvent subsister simultanément ou séparément : 1) oralité de la composition (improvisation) ; 2) oralité de la communication *(performance)* ; 3) oralité de la transmission (tradition confiée à la mémoire).[4]

Il est clair que l'oralité de la transmission peut aussi bien précéder que suivre l'*hic et nunc* de la composition improvisée, au sens où l'on peut réciter ou chanter devant un auditoire une composition confiée à la mémoire, ou au contraire on peut conserver par la mémoire une poésie improvisée. Ainsi, pour donner un exemple concret dans le cas de la poésie grecque archaïque, c'est justement le sens de la formulation de Platon dans la *République* (10,603b) quand il définit la poésie comme « aurale », c'est à dire faite pour l'ouïe, en l'opposant à la peinture faite pour la vue. L'*auralité* dont parle Platon concerne évidemment l'oralité de la communication, mais aussi celle de la transmission, si nous considérons l'activité du rhapsode, décrite et analysée par Platon dans l'*Ion*, activité qui consistait dans la récitation gestuelle de chants homériques

[3] J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* III, herausgegeben von J. Oeri, Berlin—Stuttgart 1900^2, p. 185 sq.

[4] Cf., récemment, R. Finnegan, *Oral Poetry*, Cambridge 1977, p. 16 sqq.

mémorisés, mais aussi, comme nous le savons par d'autres auteurs,[5] de compositions iambiques et élégiaques (Archiloque, Mimnerme) ou de chants lyriques de type citharédique (Stésichore).

Si sur le plan du talent naturel, ou de la *physis*, pour employer la terminologie des Grecs eux-mêmes, le poète oral doit évidemment posséder des dons peu communs, il n'en est pas moins vrai que ses aptitudes personnelles n'auraient pas la possibilité de se développer s'il ne possédait pas une technique de mémorisation et de composition raffinée et complexe; une technique d'ordre artisanal, qui, comme telle, fut très présente à la culture grecque, depuis l'époque la plus antique jusqu'au Vème siècle : déjà Homère, dans l'*Odyssée* (17, 382 sqq.), ramène explicitement l'aède à la catégorie des artisans (démiurges), en le plaçant sur le même plan que le devin, le médicin et le charpentier. Le travail poétique ne se place pas à un niveau créateur et esthétique, mais à un niveau euristico-imitatif, comme reproduction et de la donnée naturelle, et des modèles poétiques mémorisés.[6] Le travail poétique est donc habileté, capacité, possession mentale de notions. D'où l'abondance de métaphores concernant la technique et le programme poétique, empruntées à la statuaire et à l'architecture. C'est justement par rapport à cette idée, selon laquelle le poète ne se conçoit pas lui-même comme un créateur autonome, mais comme le dépositaire d'un patrimoine culturel reçu de l'extérieur, que se définit le concept d'*inspiration divine*, comme si le travail poétique n'était pas attribuable à la personnalité de l'aède particulier, mais venait directement de l'intervention des divinités préposées à son chant, les Muses ou Mnémosyne (la Mémoire).[7] C'est aussi le sens du texte platonicien sur l'état d'« enthousiasme », de possession divine, caractéristique du rhapsode en train de réciter Homère devant le public aux fêtes panathéniennes, si forte est la tension psychique inhérente à la capacité mentale de mémoriser.

Ces mêmes idées concernant le travail poétique conçu comme *performance* conditionnée par l'inspiration divine trouvent un écho surprenant dans cet énorme

[5] Athénée 14, 620c.

[6] Cf. B. Gentili, « I frr. 39 e 40 P. di Alcmane e la poetica della mimesi nella cultura greca arcaica », *Studi in onore di V. De Falco*, Napoli 1971, pp. 57-67. On considère généralement maintenant que, dans sa phase la plus ancienne, l'activité aédique ne comportait pas une connotation artisanale qui la plaçait sur le même terrain que les activités démiurgiques. Il en est ainsi, récemment, pour J. Svenbro, *La parole et le marbre*, Lund 1976, p. 194 sq. Différente est la position de E. A. Havelock, « The Alphabetization of Homer », *Communication Arts in the Ancient World*, New York 1978, p. 18 sq., selon qui la conception artisanale du travail poétique se serait développée avec l'affirmation de l'alphabétisation. D'où les nombreuses métaphores empruntées au monde des arts et des métiers, que l'on peut repérer dans la lyrique chorale du Vème siècle. En réalité une analyse des termes pertinents au travail poétique, employés déjà dans les poèmes homériques, montre combien le fait de raconter, et plus généralement le fait de bien parler étaient sentis comme capacité technique de construire le discours. Tel est le sens, chez Homère, de l'épithète *artiepes*, attribué à Achille. Telle est la valeur également d'autres termes attenants à la composition poétique, comme *thesis*, *synthesis*, *syntithemi*, *kosmos epeon* etc., qui font du texte un universe linguistique gouverné par des normes rythmiques précises. Voir mon article déjà cité et C. Calame, « Die Komposita mit ἀρτι- im frühgriechischen Epos », *Mus. Helv.* 34, 1977, pp. 209-220.

[7] Cf. J. Russo—B. Simon, « Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition », *Journ. Hist. Ideas* 29, 1968, pp. 483-498 = B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca–London 1978, pp. 53-88.

phénomène typiquement italien, unique en Europe, de la poésie docte improvisée, récitée ou chantée avec accompagnement de guitare ou de clavecin, qui eut son épanouissement au XVIIIème siècle. Les exécutions étaient destinées non seulement à l'auditoire restreint des salons aristocratiques, mais aussi au public plus hétérogène des théâtres, des oratoires, des places et même des hôpitaux. Le chant pouvait porter sur les arguments les plus variés du savoir encyclopédique du temps, de l'histoire sacrée à l'histoire profane, de la mythologie classique aux sciences naturelles. Le public lui-même proposait le thème à l'improvisateur, selon des normes précises relevant du code de la *performance* et de l'audition. Les caractères de cette production poétique nous sont connus non seulement par les publications du temps, mais aussi par les transcriptions exécutées par des sténographes spécialisés, parfois à l'insu du poète.[8]

Pour qui affronte le problème de la critique du texte de chants ou de poèmes originairement confiés à la récitation ou au chant, il est d'une importance fondamentale de ne pas ignorer certains aspects typiques de leur processus d'édition : une collation de l'édition imprimée des textes improvisés du XVIIIème siècle avec les manuscrits rédigés par les copistes qui furent présents à l'exécution du chant montre que, dans la phase de passage de la *performance* au texte manuscrit et au texte imprimé, est intervenue une série de variantes lexicales, phonologiques et orthographiques dont il n'est pas facile de préciser la paternité, mais qui de toutes façons sont imputables aux scribes ou au premier éditeur.[9]

Même les critiques de littérature orale les plus experts et les plus avisés, comme par exemple R. Finnegan[10] elle même, qui offre un vaste panorama comparatif, n'ont pas remarqué l'importance de cette confrontation. La raison en est à rechercher plutôt dans le peu d'attention que les italianistes ont consacré à ce phénomène, qui est même complètement ignoré dans les histoires littéraires les plus récentes et les mieux accréditées.

La référence à la «folie» de l'improvisateur est, dans les théories littéraires du XVIIIème siècle italien, l'expression d'une théorie poétique précise de la possession divine, largement analogue à la doctrine grecque de l'enthousiasme. Cela explique aussi l'habitude (bien illustrée par Karl Ludwig Fernow[11] qui fut l'un des théoriciens et des critiques les plus objectifs de la poésie d'improvisation du XVIIIème siècle) de

[8] Cf. pour la documentation mon essai sur la poésie d'improvisation au XVIIIème siècle, *Quad. Urb.* n. s. 6 (35), 1980, p. 17 suiv.

[9] Je me réfère aux variantes du texte des poésies de Perfetti dont il existe à la Bibliothèque Municipale de Sienne, ville natale du poète, des manuscrits rédigés probablement par les scribes qui furent eux-mêmes présents aux improvisations : ces manuscrits sont : le manuscrit C. VI. 20, dont les feuillets 176[r]-183[r] et 190[v]-192[v] ont été collationnés par mon élève Alina Veneri avec l'édition de ces mêmes compositions de Perfetti aux soins de D. Cianfogni, *Saggi di poesie parte dette all'improvviso e parte scritte dal cavaliere Bernardino Perfetti* I, Firenze 1748, pp. 84-95 (Chant II, dit au Palais du Marquis Riccardi, à Florence le 3 mars 1726, comprenant trois thèmes : «Adamo piangente», «Gli affetti di Mosè moribondo», «Giudizio di Salampne») et pp. 51-54 (Thème I du Chant I : «Sopra le parole dette da Dio a Mosè») ; et les manuscrits I. XI. 5, feuillets 65[v]-73[v] (correspondant lui aussi aux pages 84-95 de Cianfogni) et G. XI. 56, feuillets 1[v]-16[v] (qui contiennent, outre les pages 84-95 de Cianfogni, d'autres ariettes, «brindisi», etc.).

[10] *Oral Poetry* cité.

[11] *Römische Studien* II, Zürich 1806, p. 312.

commencer souvent le chant par une brève invocation adressée à une muse ou à une divinité, mais de toutes façons liée au thème poétique. Cette pratique a un écho précis dans les *prooemia* de la poésie orale grecque archaïque, c'est à dire dans l'habitude de faire commencer le chant, épique ou lyrique, par une invocation aux Muses ou aux Charites ou à une autre des divinités, comme Apollon ou Zeus.

Nous nous trouvons ainsi devant une véritable théologie du travail poétique, liée à la donnée objective de l'extraordinaire tension psycho-physique nécessaire à l'improvisateur pour obtenir une exécution parfaite. Sur ce sujet l'abbé Bettinelli, dans son ouvrage *Dell'entusiasmo delle belle arti*,[12] donne un tableau vivant et précis des comportements et des états émotifs propres à l'improvisateur de chants : après un début hésitant, lent et peu sûr, lié à un premier moment de concentration méditative, il s'éveille soudain, s'enflamme et vole sur les ailes du chant. Les signes de cette ardeur sont visibles extérieurement : le visage est absorbé et détaché de tout ce qui l'entoure, le regard tendu vers le haut. S'oubliant presque lui-même, il est absorbé dans un monde nouveau d'images et de visions d'enchantement. Sa participation au plaisir de la vision poétique est totale. Il présente même des réactions d'ordre strictement physique, comme la rougeur des yeux et du visage. Le ton de sa voix s'élève et sa gestuelle se fait plus violente, comme s'il était emporté par le flux des idées, des images et des rimes. Les modes d'exécution reproduisent en le mimant le déroulement thématique du message poétique, au point que l'instrumentiste qui l'accompagne a du mal à adapter la musique au harcèlement des séquences métriques. L'enthousiasme du poète se communique à l'auditoire, transporté par son ardeur et par son chant. Il y a coparticipation émotionnelle absolue sur le plan de l'ivresse et du plaisir. Là, comme on le voit, Bettinelli esquisse, dans son exposition lucide, une sorte de physiologie de la communication poétique orale. Quand la tension a atteint son acmé le poète tombe dans un état d'épuisement et de prostration, tandis que l'auditoire demeure dans un silence pensif. Aux applaudissements du public succède une pause, occupée par de la musique instrumentale. Puis le chanteur demande au public de lui indiquer un nouveau thème, et la scène se répète encore, jusqu'à un maximum de quatre ou cinq exécutions.

Le phénomène de la poésie d'improvisation du XVIIIème siècle a une incidence indiscutable sur deux problèmes fondamentaux : l'un relatif à la technique de composition et au style, l'autre concernant le rapport entre spontanéité et tradition. Il est évident que la technique de la formule n'est pas un caractère universel de la poésie improvisée. A elle peuvent se substituer, en rapport avec les systèmes culturels concrets, d'autre instruments, par exemple les rimes et les assonances. Il est également évident que le rapport spontanéité–tradition se présente en termes bien différents dans une culture qui ignore la diffusion par le livre et dans une culture dans laquelle les manifestations de poésie orale fleurissent parallèlement à la littérature écrite.[13] Dans le second cas il est clair que le répertoire sur lequel s'appuie la «spontanéité» de l'improvisateur est offert par la lecture assidue et la mémorisation des textes écrits de la tradition poétique : pour les poètes improvisateurs du XVIIIème siècle, il était offert

[12] S. BETTINELLI, *Opere edite e inedite in prosa e in versi* III, Venezia 1799^2, pp. 47-50.
[13] Cf. E. A. HAVELOCK, «The Alphabetization» cité, p. 10.

surtout par le poème de Dante, par les poèmes épico-chevaleresques du XVème et du XVIème siècles, et par la poésie lyrique de la Renaissance et la poésie arcadienne, comme on peut le déduire d'une analyse précise du vocabulaire et des stylèmes. D'où l'observation de Regaldi,[14] à propos du poète Sante Ferroni en particulier, selon laquelle celui-ci « unissait à la chaleur de l'improvisation la finesse et presque la lime, si bien que ses vers improvisés sont presque comme des vers écrits ».

Au contraire le poète d'une culture qui, tout en connaissant l'alphabet, ne se fonde pas sur la pratique du livre, fait son apprentissage par l'étude et la mémorisation de chants traditionnels transmis oralement. Tradition, il faut bien le préciser, qui n'est toutefois pas fermée, statique, comme un produit fini ou un répertoire de conventions inaltérables, mais dynamique et ouverte aux innovations que chaque poète introduit, sur le plan du vocabulaire, de la sémantique formulaire et du récit, pour adapter son chant aux exigences concrètes de la *performance*, en fonction des différentes occasions et de l'attente du public. C'est donc une opération technico-artisanale hautement spécialisée, qui se présente comme un moment d'intersection entre tradition et innovation, ou, pour parler en termes saussuriens, entre langue et parole. Une véritable technique d'intertextualité.[15] Notre familiarité moderne avec la poésie livresque et solipsiste, la poésie « en chambre », nous a déshabitués de cette dimension collective d'une poésie *qui se fait* dans la collaboration et dans l'interaction entre artiste et public.[16]

Or, pour en revenir aux modes par lesquels s'exprima la culture grecque de l'époque la plus ancienne jusqu'à la fin du Vème siècle av. J.C., c'est justement en ces termes que se définit le rôle du *sophos*, c'est à dire de l'intellectuel expert dans la production de textes, poétiques ou prosaïques, relevant du mythe et de l'histoire, de la religion, de la connaissance de la nature, des faits et des normes de la vie quotidienne. Il est important de ne pas perdre de vue que l'oralité de cette culture s'articule dans le temps en différentes phases et moments, que l'on peut distinguer sur la base de la présence des trois conditions auxquelles il a été fait allusion au début : oralité *a)* dans la composition ; *b)* dans la communication ; *c)* dans la transmission.

Il est certain que dans la phase la plus ancienne de la production épique le chant fut confié exclusivement à ce que nous avons défini comme oralité de composition, c'est à dire à l'improvisation. Le huitième livre de l'*Odyssée* (v. 62 sqq.) offre un tableau très précis de l'activité poétique propre à un chanteur, dans le cadre restreint d'un symposium royal ou dans celui, plus vaste, d'une *performance* publique devant un vaste auditoire et avec accompagnement d'un chœur muet de jeunes gens qui exécutent des figures de danse, au rythme de la cithare et du chant. Il s'agit de l'aède Démodocos et de ses exécutions monodiques de poésie épique, qui concernent la geste divine ou héroïque liée à la guerre de Troie.

[14] Cf. A. VITAGLIANO, *Storia della poesia estemporanea nella letteratura italiana dalle origini ai nostri giorni*, Roma 1905, p. 141.

[15] Cf. B. GENTILI, « I frr. 39 e 40 di Alcmane » cité, p. 66.

[16] Cf. M. N. NAGLER, *Spontaneity and Tradition. A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley—Los Angeles—London 1974, p. XXIII.

Il est hors de doute que la composition à laquelle se réfère le récit homérique est une improvisation orale, étant donné la disponibilité de Démodocos à changer le sujet du chant en fonction des thèmes demandés par le public. La capacité professionnelle du poète consistait dans son aptitude à composer en improvisant un chant sur des épisodes à lui connus au niveau du tissu narratif.

Il est curieux que la scène de l'exécution vocale et instrumentale de Perfetti, décrite par De Brosses dans son livre de voyages,[17] ressemble jusque dans les détails, d'une manière surprenante, aux scènes de Démodocos, racontées dans le plus ancien livre de voyages de la culture occidentale.

Démodocos, comme aussi l'autre aède de l'*Odyssée*, Phémios, appartiennent à la phase orale-aurale de la culture pendant laquelle dut se manifester la présence simultanée des trois conditions de l'oralité. En un second moment, après l'introduction en Grèce de l'alphabet (à partir de la fin du VIIIème siècle), nous ne pouvons exclure que le poète, malgré la persistance des conditions générales décrites ci-dessus, ait sporadiquement confié à l'écriture des parties plus au moins consistantes de son répertoire, le caractère orale de la communication comme de la transmission restant inchangé. Ces deux données ne seront dépassées que beaucoup plus tard avec l'avènement du livre et du commerce du livre. En substance, la critique récente, plus avisée, semble s'être orientée vers la postulation de cette duplicité de techniques de composition dans le lent processus de formation des poèmes homériques.[18]

[17] C. DE BROSSES, *Lettres d'Italie* I, Dijon 1928, lett. XXVII (21 oct. 1739), p. 229 sqq. : « Le spectacle le plus singulier que nous ayons eu pendant notre séjour à Sienne, nous a été donné par le chevalier Perfetti, improvisateur de profession. Vous savez quels sont ces poètes qui se font un jeu de composer súr-le-champ un poème impromptu sur un sujet *quolibétique* qu'on leur propose. Nous donnâmes au Perfetti l'aurore boréale. Il rêva, tête baissée, pendant un bon demi-quart d'heure, au son d'un clavecin qui préludait à demi-jeu. Puis il se leva, commençant à déclamer doucement strophe à strophe en rimes octaves, toujours accompagné du clavecin qui frappait des accords pendant la déclamation, et se remettait à préluder pour ne pas laisser vides les intervalles au bout de chaque strophe. Elles se succédaient d'abord assez lentement. Peu à peu la verve du poète s'anima, et à mesure qu'elle s'échauffait, le son du clavecin se renforçait aussi. Sur la fin, cet homme extraordinaire déclamait comme un poète plein d'enthousiasme. L'accompagnateur et lui allaient de concert avec une surprenante rapidité. Au sortir de là Perfetti paraissait fatigué ; il nous dit qu'il n'aimait pas à faire souvent de pareils essais, qui lui épuisaient le corps et l'esprit. Il passe pour le plus habile improvisateur de l'Italie. Son poème me fit grand plaisir ; dans cette déclamation rapide il me parut sonore, plein d'idées et d'images. C'était d'abord une jeune bergère qui se réveille, frappée de l'éclat de la lumière ; elle se reproche sa paresse, et va réveiller ses compagnes, leur montre l'horizon déjà doré des premiers rayons du jour, leur représente qu'elles auraient déjà dû conduire leurs troupeaux dans les prairies émaillées de fleurs. Les bergères se rassemblent ; le phénomène augmente : la foudre du maître des cieux s'élance de toutes parts d'un globe obscur qui menace la terre ; les vagues enflammées se débordent sur les campagnes ; la terreur saisit toutes les bergères. Vainement une d'entre elles, plus instruite que les autres, veut expliquer les causes physiques du phénomène ; tout fuit, tout se disperse, etc. Ce canevas tourné poétiquement, rempli de phrases harmonieuses, déclamées avec rapidité, jointes à la difficulté singulière de s'assujettir aux strophes en rimes octaves, jette bien vite l'auditeur dans l'admiration et lui fait partager l'enthousiasme du poète ». A propos de l'improvisation « L'Aurore Boréale », que l'auditoire, comme le rappelle De Brosses, propose au poète, voir le chant que D. Cianfogni (*op. cit.* II, p. 142 et n. 2) écrivit en réponse à une poésie de Perfetti.

[18] Voir A. LESKY, *Festschr. D. Kralik*, Horn 1954, p. 1 sqq. = *Gesammelte Schriften*, Bern u. München 1966, p. 63 sqq. ; A. DIHLE, *Homer-probleme*, Opladen 1970 et, récemment, E. A. HAVELOCK, « The Alphabetization » cité, pp. 3-21 et J. RUSSO, « How? and What? Does Homer Communicate? The Medium and Message of Homeric Verse », *Communication Arts in the Ancient World* cité, pp. 39-52.

D'autre part, la tentative, souvent faite, de vouloir discerner, sur la base du texte d'aujourd'hui que la tradition nous a conservé, des parties ou des sections qui révèleraient le caractère improvisé de leur composition, se fonde sur la prémisse de caractères élevés arbitrairement au rang de normes universelles de la composition orale ; sans tenir compte que ces prétendues normes générales du style oral peuvent se trouver également dans un texte de composition écrite destiné à la communication orale et, paradoxalement, comme on l'a montré,[19] même dans un texte écrit destiné à la lecture visuelle.

Pour rester dans le cadre de la grécité archaïque, le fait le plus significatif, de ce point de vue, est que la production épigraphique en vers utilisait des formules, des stylèmes et des mètres qui appartenaient au répertoire de la poésie traditionnelle non seulement rhapsodique, mais aussi citharédique et chorale. Il faut noter en passant que le scepticisme de certains chercheurs est tout à fait gratuit, lorsqu'ils nient a priori la possibilité de l'emploi de mètres de la lyrique dans l'usage épigraphique. Ils semblent oublier que les auteurs des inscriptions, qui parfois étaient eux-mêmes poètes de profession, opéraient à l'intérieur d'une culture de diffusion orale, dans laquelle les formules, les stylèmes et la versification étaient le patrimoine commun, appris « auralement » et réutilisé dans la composition épigraphique.[20]

Il ne devait pas en aller différemment, en effet, pour la pratique de composition de la poésie élégiaque et iambique et du chant en solo accompagné par l'instrument à cordes, genres poétiques destinés à être exécutés dans les symposia ou de toutes façons dans les occasions de vie communautaire. Certains chants brefs d'Alcée, de Solon, de Théognis, de Sappho ou d'Anacréon durent être improvisés, dans l'*hic et nunc* de l'occasion, et furent transcrits ensuite ou par le poète lui-même, ou par d'autres qui les avaient mémorisés. De même certaines épinicies brèves de Bacchylide[21] et de Pindare[22] furent évidemment improvisées immédiatement après la victoire de l'athlète auquel elles étaient dédiées et enseignées sans texte écrit au chœur qui devait les exécuter. Des enquêtes récentes sur les modes de composition et de *performance* de la poésie dans les îles Gilbert du Pacifique méridional[23] ont montré comment les poètes oraux du lieu élaborent leurs chants, par un long processus de méditation solitaire, et en même temps en écoutant les avis et les suggestions d'un groupe de collègues convoqués dans ce but. Ils attachent un soin particulier à la diction, respectant les canons d'une technique

[19] Cf. D. Young, « Never Blotted a Line? Formula and Premeditation in Homer and Hesiod », *Arion* 6, 1967, pp. 279-324.

[20] Cf. B. Gentili, « Epigramma ed elegia », *L'épigramme grecque. Entretiens sur l'Antiquité Classique* XIV, Vandœuvres—Genève 1968, pp. 37-90 ; Z. di Tillio, « Confronti lessicali e formulari tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal VII al V sec. a. C. e l'epos arcaico : I. Iscrizioni sepolcrali », *Quad. Urb.* 7, 1969, pp. 45-73 ; P. Giannini, « Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica », *Quad. Urb.* 16, 1973, pp. 7-78 ; C. Gallavotti, « L'iscrizione arcaica di Sicino e la metrica stesicorea », *Quad. Urb.* 25, 1977, pp. 75-86 ; B. Gentili—P. Giannini, « Preistoria e formazione dell'esametro », *Quad. Urb.* 26, 1977, pp. 7-51 ; P. Angeli Bernardini, « Ancora sull'iscrizione agonistica di Kleomrotos », *Quad. Urb.* 26, 1977, pp. 149-154 ; A. Veneri « 'Unmetrical metres' nell'analisi di P. A. Hansen », *Quad. Urb.* 26, 1977, pp. 157-164.

[21] *Epinicie* 4 (pour Hiéron) et 6 (pour Lacon).

[22] Par ex. *Pyth.* 7.

[23] Cf. R. Finnegan, *Oral Poetry* cité, p. 82 sq.

exigente et raffinée, pour exprimer de façon valable l'idéal de « beauté ». Une fois accompli le processus de composition, le poète l'enseigne à ceux qui l'exécuteront : le chœur apprend le chant phrase par phrase et exécute des figures de danse qui accompagnent le chant. Les répétitions aussi sont longues et élaborées. Cette confrontation peut servir pour donner une idée de la façon dont le poète choral grec, qui pouvait être aussi, comme on le sait, instructeur du chœur,[24] préparait les choreutes à l'exécution du chant, en leur faisant mémoriser le texte et en indiquant les « modes » ou les airs de musique qui devaient l'accompagner. Il faut bien préciser que l'habitude d'écrire la musique ne commença pas avant la fin du Vème siècle.[25]

Il est hors de doute que l'exécution de Démodocos décrite par Homère présente les caractères propres à ce type de poésie, qu'on appela ensuite citharédique.[26] Elle a donc une valeur historique, aussi bien sur le plan des contenus héroïques que sous l'aspect des formes strophiques du chant et des mètres dactylo-anapestiques et *kat'enoplion*-épitrites selon la ligne tracée au IVème siècle par Héraclide du Pont[27] qui établit une continuité de tradition poétique entre la citharédie aédique préhomérique et celle de Stésichore.

Dans cette perspective, il faut considérer sous une lumière nouvelle la théorie de Parry sur la technique formulaire, au sens où se dessine dans la phase la plus ancienne, comme je l'ai montré ailleurs,[28] une composition qui n'est pas nécessairement hexamétrique, mais est fondée sur une association plus libre des *cola* métriques, dans lesquels se structuraient les huit types de formules que Parry lui-même a distingués.

Un aspect non indifférent, qu'il faut prendre ici en considération, est la position du poète dans le cadre de la société et la fonction qu'il exerce, en particulier quand il compose sur commande de princes, de familles nobles et de villes, à l'occasion de fêtes ou de célébrations. Je veux dire ici quelques mots de ce problème, sur lequel s'est porté depuis quelques années l'intérêt de la critique : celui du conditionnement exercé sur le poète par le commettant. C'est un problème qui ne doit pas être examiné d'une façon mécaniste et globale, mais selon une perspective diachronique, qui tienne compte de la diversité des situations, de leurs mutations dans le temps, et de la particularité de l'attitude de chaque poète pris séparément. Le conditionnement a toujours un caractère dialectique : le produit poétique représente, au moins dans certains cas, un moyen terme complexe entre les exigences du commettant et la ligne idéologico-culturelle propre au poète.[29] Il faut éviter le risque de concevoir la société grecque archaïque, dans sa phase la plus ancienne, comme si elle était déjà parcourue de fortes

[24] Voir maintenant C. CALAME, *op. cit.* I, pp. 394 et 399.

[25] E. PÖHLMANN, *Griechische Musikfragmente. Ein Weg zur altgriechischen Musik*, Nürnberg 1960, p. 10.

[26] Il est hors de doute qu'en ce qui concerne l'exécution du chant avec accompagnement d'un chœur muet, l'activité de l'aède Démodocos se présente comme celle d'un véritable citharède : voir C. CALAME, *op. cit.* I, p. 104 n. 126 avec bibliographie.

[27] *Ap.* Plut. *De mus.* 1132 b—c = fr. 157 WEHRLI.

[28] B. GENTILI—P. GIANNINI, « Preistoria e formazione dell'esametro » cité, p. 24 sqq.

[29] Sur ces aspects, voir B. GENTILI, « Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca », *Studi Urb.* 39, 1965, pp. 70-88 ; *id.* « Poeta-committente—pubblico : Stesicoro e Ibico », *Studi in onore di A. Ardizzoni*, Roma 1978, pp. 391-401 = *Storia e civiltà dei Greci* II 3, Milano 1979, p. 212 sqq.

tensions sociales ; c'était au contraire une société culturellement unitaire. Démodocos est le prototype du chanteur intégré dans une société homogène, qui se consacre à l'agriculture, à la navigation et aux différents plaisirs de la vie, comme les compétitions sportives, les banquets, la musique et la danse, les soins du corps et du vêtement, les joies de l'amour. Le rôle de l'aède était d'entretenir l'auditoire restreint de la cour ou celui, plus vaste, de la place, en le réjouissant par le récit des gestes divines et héroïques, où le public reconnaissait sa propre identité sociale et culturelle.

Ce n'est que plus tard que commencent à s'entrevoir des attitudes anticonformistes à l'égard de l'éthique commune ; phénomène qu'on a essayé d'expliquer, déjà aux temps de Burckhardt, par l'apparition de la subjectivité et de l'individualité, mais qu'il faut plutôt mettre en rapport avec les situations réelles dans lesquelles le poète opérait, avec sa condition sociale et avec les formes concrètes dans lesquelles se déroulait son activité. Archiloque, Mimnerme et Sappho représentent certainement des voix incomparables, dans la contestation de valeurs traditionnelles et dans l'affirmation d'une sensibilité nouvelle. Si la poésie d'Archiloque, avec ses détails autobiographiques,[30] ou par la présentation de personnages caractéristiques, met en discussion le modèle héroïque de l'homme et les valeurs de la puissance et de la richesse, Mimnerme et Sappho proposent une conception de l'amour comme centre de l'existence, l'un par l'assertion que, sans l'amour, la vie ne mérite pas d'être vécue, l'autre par l'idée que « la chose la plus belle est ce que l'on aime ».

Une position particulièrement accentuée, dans la critique des idées courantes sur le plan éthique et religieux, est celle de Xénophane, à qui son activité de rhapsode itinérant permit indubitablement une expérience plus libre des hommes et des idées, en dehors d'un rapport stable et exclusif avec ses commettants. D'où sa polémique sarcastique contre le pluralisme, l'anthropomorphisme et l'amoralité de la religion homérique, et son assertion monothéiste d'un dieu qui est tout intelligence, raison, éternité.[31] De là aussi ses attaques contre la vision agonistique de la vie et la superbe évaluation de l'activité poétique, placée pour la première fois au-dessus de la pure force physique parce que plus utile à la communauté des citoyens que ne l'est la prestation de l'athlète.[32] C'est justement cette attitude polémique à l'égard de la tradition qui finit par créer pour Xénophane de sérieux problèmes économiques, comme le laisse entrevoir l'anecdote racontée par Plutarque.[33] Un jour Xénophane se plaignit auprès

[30] Une étrange tendance à nier l'existence de détails autobiographiques dans la poésie lyrique grecque est en train de s'affirmer dans certains milieux de la philologie anglo-américaine (cf. *supra*), comme pour fuir l'exigence d'interpréter le texte en tenant compte des référents extratextuels. Il n'est pas d'œuvre de poète élégiaque, ïambique, monodique ou choral, où on ne puisse repérer de nombreuses références aux différentes expériences et aux aventures de sa vie ; références qui dans certains cas pouvaient même avoir un but propagandiste et apologétique. Tout cela explique pourquoi la biographie d'école aristotélicienne (je me réfère surtout à Aristote lui-même et à Caméléon) élaborait sa recherche sur la vie des poètes justement par l'analyse des textes. Naturellement, il faut éviter dans l'analyse le risque de ne pas discerner avec la prudence voulue le moi du poète du moi des personnages introduits dans le chant.

[31] Diog. Laert. 9, 19 = *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta* I, edd. B. Gentili et C. Prato, Leipzig 1979, Xénophan. Test. 77.

[32] Xénophan. frg. 2 West = 2 Gentili—Prato.

[33] *Gnomol. Par.* p. 18, 160 Sternbach ; Plut. *Reg. apophth.* 175c = Xénophan. Test. 23 Gentili—Prato.

de Hiéron de Syracuse d'avoir du mal à *nourrir* ses deux esclaves. Le tyran lui aurait répondu : « Cet Homère dont tu te moques tant *(διασύρω) nourrit* plus de dix mille personnes, bien qu'il soit mort ». Hiéron fait ici allusion au caractère professionnel et rémunérateur de l'activité du rhapsode, qui consiste dans la récitation de l'épopée homérique. Xénophane au contraire, justement parce qu'il blâmait Homère dans ses exécutions, heurtait la sensibilité du public, et pour cette raison n'obtenait pas les mêmes rétributions que recevaient ceux qui louaient et valorisaient cette poésie. Mais il est tout aussi évident que Xénophane opérait à l'égal des autres rhapsodes, comme Théagène de Rhégion, qui à la récitation des poèmes homériques faisait succéder son propre commentaire allégorique. Xénophane était donc justement un rhapsode qui, après avoir récité des passages d'Homère, exposait en vers ses observations polémiques.[34] La finesse de Hiéron est d'avoir mis en rapport direct ses difficultés économiques avec sa critique mordante contre le poète qui représentait le plus grand répertoire culturel du temps. C'est en substance la même idée que Pindare exprime dans la seconde *Pythique* (v. 54 sqq.), à propos d'Archiloque qui, en difficulté économique, s'attira les haines terribles causées par sa médisance. Le mieux pour l'homme est la richesse associée à la capacité poétique.[35] On pourrait dire que se dessine ici une véritable théorie du rapport qui lie richesse et pauvreté respectivement à l'éloge et à la médisance, vus comme deux genres de poésie radicalement antithétiques : ἔπαινος ou ἐγκώμιον et ψόγος. Et la richesse du poète est en proportion directe de la libéralité de qui a commissionné l'éloge.[36]

Mais en quel sens Pindare, qui à maintes reprises proclame son refus de la médisance,[37] établit-il un rapport d'opposition entre ces deux genres de chant ? Le poète lui-même offre une clé de lecture dans la déclaration selon laquelle la louange se mêle au blâme, quand elle est formulée par qui appartient à la même communauté citadine que la personne louée.[38] Constatation évidente qui se réfère aux tensions dues à des rivalités ou des jalousies qui, inévitablement, naissaient parmi les membres de la

[34] Je crois que sur la base du témoignage de Diogène Laerce (9, 18 : ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ) il est difficile de nier que l'activité poétique de Xénophane ait été celle d'un rhapsode itinérant (Xénophan. frg. 8 West = 7 Gentili—Prato) qui à la récitation des poèmes épiques associait des compositions à lui, polémiques à l'égard d'Homère, en hexamètres et en trimètres iambiques (cf. Xénophan. *Silloi*, frr. 9-22 Gentili—Prato) : voir R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, p. 8 sq. La thèse contraire de J. Svenbro, *op. cit.* p. 78, ne semble pas convaincante.

[35] Je ne crois absolument pas que par *amachania* Pindare veuille indiquer l'inaptitude d'Archiloque à composer des chants de louange, comme le pensaient Wilamowitz (*Pindaros*, p. 289) et Schroeder (*Pind. Pythien*, Leipzig—Berlin 1922, p. 19), suivant une des interprétations proposées par les commentateurs anciens (*Schol. ad loc.* II, p. 48 Drachmann). Il faudrait relier au vers 56 *σοφίας* avec *πλουτεῖν* et entendre « être riche en *sophia* » ; c'est une interprétation peu convaincante, étant donné l'ordre des mots at aussi le contexte des vers qui suivent (57 sqq.) ; cf. R. W. B. Burton, *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford 1962, p. 120.

[36] Le concept devient clair avec les vers qui suivent immédiatement (57 sqq.) où est exaltée la libéralité de Hiéron.

[37] Cf. *Ol.* 9, 38.

[38] Fr. 181 Sn.-Maehl. *ὁ γὰρ ἐξ οἴκου ποτὶ μῶμον ἔπαινος κίρναται*, cf. *Schol. Ném.* 7, 89b (III, p. 128 Drachm.).

même *polis*.[39] La qualité d'hôte-étranger *(ξεῖνος)* est alors la condition privilégie pour composer l'éloge, sans tomber ni dans le blâme ni dans l'envie. Le fait de commander une œuvre à un poète qui n'appartient pas à la même ville est la garantie la plus sûre d'un éloge exempt de tout blâme.[40]

Lorsqu'il esquisse une histoire générale de la poésie, Aristote, comme Pindare, trace justement une ligne de discrimination entre les deux formes poétiques de l'invective et de la louange, la première étant entendue comme « mimésis » des actions viles, la seconde des actions nobles. C'est en substance une classification qui constitua un principe fondamental de la culture grecque dès l'époque archaïque[41] et qui reflète deux tendances toujours immanentes au discours poétique, au moins dans la culture occidentale, au sens où le *psogos* dont parle Aristote embrasse dans son champ sémantique toute la dimension du satyrique ou même du « comique-sérieux », qui se manifeste comme sentiment carnavalesque du monde dans l'atmosphère de franche vitalité propre au *κῶμος*.[42] Le genre « eulogistique » au contraire, l'*ἐγκώμιον*, lié lui aussi au banquet et au joyeux cortège du symposium *(ἐγκώμιον* de *ἐν κώμῳ)* des amis *(φίλοι)* et des compagnons *(ἑταῖροι)*[43] comprend toute forme de poésie vouée à la célébration des mérites et des vertus des hommes valeureux.

La complexité bigarrée qui caractérise la catégorie du *psogos* est du reste illustrée par la vaste gamme des termes synonymes qui l'indiquent : *μῶμος*, *ὄνειδος*, *φθόνος*, *ἔρις*, *νεῖκος*, *μέμφομαι*, *διασύρω*, *ἑλκύω*,[44] *σίλλος*, *σιλλαίνω*, *ἔχθος*, *λοιδορία*, *γελοῖον* etc. Ses constantes peuvent ainsi être déterminées. L'objet de la représentation est le monde contemporain et le rapport avec lui est toujours direct, immédiat, provocateur, et non exempt quelquefois, comme par exemple chez Hipponax, d'une grossièreté et d'une vulgarité voulues dans les modes d'expression. D'où la variété des thèmes que la réalité de tous les jours suggère d'une fois à l'autre et qui va de la polémique politique et morale, de l'anecdote occasionnelle, comme peut l'être un épisode banal de la vie quotidienne, à l'attaque personnelle, à l'invective moralisatrice ou à la critique désacralisante des idées traditionnelles et des poètes qui en sont les interprètes. La

[39] Cf. *Schol.* cité.

[40] *Ném.* 7, 61 sqq.

[41] Cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1973², pp. 18-27 et G. Nagy, *Arethusa* 9, 1976, p. 191 sqq. ; *id. The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore—London 1979, pp. 222-264.

[42] J'utilise le terme de « comique-sérieux » *(σπουδαιογέλοιον)* dans l'acception que lui a donnée M. Bakhtine (*Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. Torino 1968, p. 140 ; « Epos e romanzo. Sulla metodologia dello studio del romanzo », *Problemi di teoria del romanzo*, Torino 1976, p. 200 sqq.) à propos de la genèse du roman, dont il retrouve les fondaments dans le dialogue socratique et dans d'autres genres de la littérature grecque, tels que mime, poésie bucolique, mémorialiste (Ion de Chios), etc. Mais les implications postulées par Bakhtine peuvent à mon avis être approfondies et ramenées à une époque beaucoup plus reculée de la culture grecque (cf. *infra*). Pour une allusion sommaire au comique-sérieux dans la poésie grecque archaïque, voir L. Giangrande, *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, The Hague—Paris 1972, p. 72 sqq. ; et S. Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim a.G. 1980, pp. 55-62.

[43] Cf. Archiloque, frg. 324 West = 207 Tarditi ; Pind. *Ol.* 9, 1.

[44] Dans le sens de *ἐνυβρίζω*, cf. *Ném.* 7, 103 et *Schol. ad loc.* (III, p. 137 Drachm.).

luxure, l'ambition, les manies ridicules de personnages excentriques, de milieux et de personnes saisis dans les traits caractéristiques, drôles et risibles, de leur métier et de leur classe sociale. Une invention toujours prompte, audacieuse, mordante, une pluralité de niveaux de langue obtenue par l'intrusion d'expressions argotiques. A la pluralité stylistique répond la pluralité des tons, des niveaux de narration et des mètres.

C'est dans cette dimension que se situe évidemment la poésie d'Archiloque, d'Hipponax, de Sémonide d'Amorgos, de Xénophane lui-même, avec ses *Silloi*, mais on peut y ranger aussi certaines allusions significatives repérables dans les chants de Solon, dans l'élégie de Théognis et dans les invectives politiques d'Alcée. Mais l'endroit où le comique-sérieux prend la forme d'une représentation mimétique pleine de vie et de finesse, c'est la poésie d'Anacréon, avec ses figures féminines et ses types humains de différent relief et de différent tempérament, caractérisés sur le fond de leur milieu et de leur mœurs.[45] C'est un art qui n'est pas vraiment satyrique, comme il a été défini le plus souvent, mais qui est imprégné d'une ironie fine et calme, dans laquelle on découvre la vocation pour un métier de poète qui ne repousse pas, mais au contraire accepte les contenus humains de classes sociales nouvelles.

Un trait caractéristique de cette poésie est l'usage de la *persona loquens*, c'est à dire la tendance à présenter un personnage qui raconte à la première personne une de ses aventures, joyeuse ou triste, comme les figures féminines qui apparaissent dans certains chants d'Alcée ou d'Anacréon,[46] ou bien expose ses propres idées sur un thème déterminé, comme par exemple le menuisier Charon sur la richesse et la puissance, dans un chant connu d'Archiloque (fr. 22 Tarditi = 19 West). Quelquefois les paroles mises dans la bouche du personnage ouvrent directement le chant, artifice qui, selon Aristote,[47] convenait particulièrement au discours diffamatoire *(psogos)*, dans la mesure où le poète pouvait masquer sa propre identité sous celle de la *persona loquens*, sans susciter d'envie ou provoquer de ressentiment. Il pouvait s'agir évidemment de personnages fictifs ou de figures typiques prises dans la réalité (la lavandière, la fille amoureuse, la courtisane etc.) ou même de personnages réels de la ville où opérait le poète.[48]

L'ïambe, qui est sans aucun doute le mètre le plus typique de l'invective, n'épuise pas cependant la gamme des possibilités métrico-rythmiques du *psogos* et du genre comique-sérieux. On a vu que les mêmes contenus peuvent se trouver aussi dans des contextes élégiaques, hexamétriques (comme dans les *Silloi* de Xénophane) et dans des mètres propres à la poésie monodique.

[45] B. Gentili, *Anacreonte. Introduzione, testo critico, traduzione, studio sui frammenti papiracei*. Roma 1958, pp. XVI et 215 sqq.

[46] Frr. 20 Gent. = 354 P. ; 44 Gent. = 432 P. ; 86 Gent. = 385 P. ; 98 Gent. = 438 P. ; cf. B. Gentili, *Anacreonte* cité, p. 215 sqq.

[47] *Rhét.* 1418b 23.

[48] C'est probablement le cas du frg. 114 Tarditi = 122 West, cité justement par Aristote comme l'un des exemples de *persona loquens* dans le *psogos*, dans lequel « le père qui parle de la fille » semble devoir être identifié avec Lycambos, père de Néobule. D'autres hypothèses avancées par la critique (que par exemple il s'agirait de Télésicles, père d'Archiloque), ne semblent pas plausibles. Il s'entend que je considère Lycambos comme un personnage réel, et que je n'accepte pas la thèse de West qui en fait un personnage fictif, avec des spéculations étymologiques peu convaincantes.

Le genre eulogistique embrasse tout discours poétique tendant à célébrer les vertus d'hommes illustres. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote reconnaît une de ses plus anciennes manifestations dans la poésie héroïque d'Homère lui-même qui, avec le *Margitès*, aurait fourni un modèle également pour le *psogos*. Il observe, du reste, que les premières origines des deux genres sont vraisemblablement antérieures à l'*epos* homérique. Mais, si nous nous en tenons à l'usage qu'en fait Platon (*Rép.* 10,607a), le terme d'*enkomion* désigne plus spécifiquement le chant en l'honneur d'hommes valeureux, par opposition à l'hymne en l'honneur des dieux. C'est dans cette acception plus limitative qu'il fut ensuite utilisé par les grammairiens alexandrins[49] dans les éditions de Simonide, de Pindare et de Bacchylide, dans lesquelles le terme *epinicie* désigne par contre, au sens étroit, cette catégorie particulière de chants d'éloge qui célébraient les vainqueurs dans les *agones* panhelléniques. Comme exemples typiques d'*enkomion*, entendu comme chant de louange pour un homme illustre, nous pouvons citer le chant d'Ibycos dédié au jeune Polycrate, celui de Simonide adressé à Scopas, seigneur de Crannon, et les éloges de Pindare destinés à des personnages renommés comme Théron et Thrasybule d'Agrigente, Hiéron de Syracuse, Xénophon de Corinthe etc., ou les éloges de Bacchylide pour Alexandre fils d'Amyntas et Hiéron de Syracuse.

La structure de l'*enkomion* était ou monostrophique, ou, plus souvent, triadique. Les mètres préférés peuvent se classer en deux catégories fondamentales : celle, plus solennelle et monocorde, des épitrites *kat' enoplion* (dits « dactylo-épitrites »), dont l'encomiologicon représente le schéma le plus simple, et celle qui se définit par des structures mixtes qui associent iambes, trochées, choriambes, dochmiaques :[50] structures rythmiques plus inquiètes et plus dynamiques, apparemment indistinctes, anomorythmiques par excellence, ouvertes à une variation continue de schèmes. L'objet du chant était évidemment les vertus *(aretai)* de la personne célébrée et de ses ancêtres : le courage, la justice, l'habileté dans la gestion du pouvoir, la sagesse, le sens de la mesure et la libéralité dans l'usage de la richesse. Cela permettait au poète d'ouvrir son discours à une série de réflexions sur les valeurs de la vie et de l'homme, exprimant son point de vue, parfois avec des implications polémiques fines et subtiles. Dans l'*enkomion* à Scopas par Simonide les thèses sceptiques et essentiellement négatives sur le problème de la vraie *arete* et du vrai *agathos* sont présentées sous forme d'un langage « éristique » qui, même avec le recours à la litote, confère à la pensée un ton moins personnel et plus objectif. Bien plus subtile encore la manière dont Pindare, dans l'éloge de Démophilos qui conclut la 4ème *Pythique*, laisse apercevoir une légère pointe de blâme à propos d'une action qu'il avait entreprise jadis contre le souverain légitime de Cyrène, Arcésilas IV. En se présentant comme « messager » de paix entre Arcésilas et l'exilé Damophilos à l'occasion d'un chant en l'honneur du souverain, le poète ne

[49] Chez les auteurs pré-alexandrins, l'acception plus générale fut celle de *skolia*, chants de banquet, en référence spécifique non au contenu, mais au symposium qui a fourni l'occasion du chant, cf. A. E. HARVEY, *Class. Quart.* n. s. 5, 1955, pp. 161-174.

[50] Sur ces structures mélangées, voir WILAMOWITZ, *Griech. Versk.* pp. 298-322 ; B. GENTILI, *Quad. Urb.* n. s. 2 (31), 1979, pp. 15-29 :

pouvait manquer d'exagérer les mérites et les vertus de Damophilos pour en obtenir le pardon, mais il ne *pouvait* pas non plus taire complètement ou mentionner explicitement ses fautes. Difficulté résolue par l'exemple mythique de Zeus qui pardonne aux Titans rebelles (v. 291), et avec la garantie que Damophile, une fois revenu dans sa patrie, n'offensera personne ni ne sera offensé. Donc une stratégie de l'énoncé, accordée aux difficultés objectives d'une situation réelle et aussi au genre « eulogistique » du chant qui ne prévoit pas par sa nature de lien entre le blâme et l'éloge.

Au genre eulogistique on peut rattacher aussi tous les chants qui, destinés à décrire et à exalter la beauté des jeunes, étaient indiqués sous le nom de *paidika*. Athénée (13,564f) cite, par exemple, comme *epainos* un chant d'Ibycos à l'adolescent Euryalos (frg. 288 P.). Sous le même type de poésie on peut évidemment grouper soit l'*enkomion* à Polycrate du même Ibycos,[51] où l'éloge de la beauté est illustré par les héros mythologiques, soit les *paidika* de Stésichore mentionnés par Athénée (13,600f). Dans le chant de Pindare à Théoxène (frg. 123 Sn.-Maehl.), l'élément eulogistique se mêle au motif plus étroitement érotique.

La fonction d'éloge et de célébration place naturellement le poète à un haut niveau social auquel correspond le montant des rémunérations versées par les commettants : nous savons, par exemple, que Pindare demanda à Pythéas d'Egine des honoraires de trois mille drachmes pour la composition de la *Néméenne* 5 (cf. *Schol.* cit. à n. 56) et reçut dix milles drachmes en plus de la proxénie pour le dithyrambe en l'honneur des Athéniens (*Dith.* 5, cf. Isocr. *Antid.* 166). Par l'intermédiaire de son chant, l'aristocrate, le tyran, le nouveau riche désireux d'accéder au rang de noble, aspirent à consolider, par la célébrité, leur propre puissance, ou à se construire ce prestige social dont ils étaient privés par leur naissance. A l'importance de sa fonction répond la conscience croissante du poète quant à la validité de sa mission sociale et à ses propres capacités artistiques. Ibycos ose dire à son maître que la gloire d'un homme a son fondement dans la pérennité de la renommée donnée par l'art. Cette idée de la poésie comme élément de médiation nécessaire entre l'entreprise digne de mémoire et la gloire que celle-ci mérite est un motif qui revient constamment dans les épinicies de Pindare.[52]

La conscience du propre talent poétique assume chez Pindare et chez Bacchylide des aspects et des attitudes encore plus vigoureux et fiers : « Riche de chants, prophète des Piérides », dit Pindare de lui-même (*Péan* 6,6 Sn.-Maehl.), ou encore « prophète sacerdote » (*Parthén.* 1,5 Sn.-Maehl.). La teneur des formules de Bacchylide se référant à lui-même n'est pas différente : « divin prophète des Muses » (9,3), « la grâce du doux rossignol de Céos » (3,96). De là également la revendication polémique, chez Pindare, de la nouveauté de son art et les allusions polémiques qu'échangent à tour de rôle Simonide, Bacchylide et Pindare :[53] rivalité compréhensible entre intellectuels qui ambitionnaient, en concurrence l'un avec l'autre, les commandes des commettants.

[51] Cf. B. Gentili, *Studi in onore di A. Ardizzoni* cité, p. 394 sqq.

[52] Cf. par ex. *Ném.* 7, 11.

[53] Sur ce sujet, cf. B. Gentili, *Bacchilide. Studi*, Urbino 1958, p. 24 sqq. et « Poeta, committente e pubblico », *Storia e civiltà dei Greci* II 3 cité, pp. 209-254.

L'*enkomion* devient ainsi l'instrument privilégié d'une communication qui se transmet, par le réemploi continu garanti par la transmission orale, dans l'espace et dans le temps. Cette fonction de l'*enkomion* apparaît comme pleinement consciente chez Pindare lorsque, dans le poème de la cinquième *Néméenne*, il affirme avec orgueil : « Je ne suis pas statuaire; je ne fais pas des figures qui restent dressées sur leur base, immobiles. Non ! barque ou vaisseau de transport, que le premier navire en partence t'emmène d'Egine, ô ma douce chanson, pour publier que le fils de Lampon, le robuste Pythéas, remportait aux jeux Néméens la couronne du pancrace. . . » (traduction de A. Puech).

La métaphore du vaisseau ou de la barque qui portera partout la louange de Pythéas d'Egine est la même que Théognis utilise pour représenter la diffusion de la renommée qu'atteindra Cyrnos, par son chant, en Grèce et dans les îles, franchissant la mer. C'est donc une poésie qui ne se diffusera pas «comme littérature»,[54] mais comme un patrimoine de chants qui, dans le présent et dans l'avenir, revit dans la bouche des hommes dans les diverses occasions de la vie communautaire.[55] C'est justement sur le plan de l'efficacité de la communication que Pindare déclare la supériorité du poète sur le sculpteur : les statues, raides sur leur piédestal, transmettent leur message seulement à qui les voit (photographie et lithographie n'existaient pas encore), mais la parole du poète vole rapide sur toutes les mers et sur toutes les terres, pour employer l'image de Théognis (v. 237 sqq.).[56] Primauté de la parole sur le marbre qui sera plus amplement discutée par Isocrate dans sa biographie-éloge d'Evagoras (73-74), avec justement cet argument que l'image figurative est statique, tandis que le discours circule dans les conversations de gens sensibles à la gloire. Dans cette hiérarchie qui est fondée sur la portée variable des moyens de communication, l'emphase avec laquelle le poète affirme la valeur de sa mission d'intellectuel trouve sa raison concrète. Valeur prééminente affirmée d'ailleurs, sur le plan économique, par le plus haut niveau des rémunérations versées au poète par rapport au sculpteur.[57]

[54] B. Snell, *Dichtung und Gesellschaft*, Hamburg 1965, p. 126.

[55] Cf. aussi *Ném.* 4, 13 sqq., où le poète, qui s'adresse à l'athlète vainqueur Timasarkos d'Egine, affirme que, s'il était encore en vie, son père répéterait avec l'accompagnement de la cithare ce chant pour célébrer la victoire de son fils. On trouve chez Pindare, *Ol.* 9, 1 une référence intéressante à la réutilisation d'anciens chants élogieux, comme précisément l'hymne d'Archiloque pour Héraclès (frg. 324 West = 207 Tarditi), dans de nouvelles occasions de célébration.

[56] Cf. aussi *Schol. ad Nem.* 5, 1 (III, p. 89 Drachm.).

[57] Sur la plus grande valeur économique du mot par rapport à la statuaire, voir *Schol.* Pind. *Ném.* 5 cité ; Plat. *Mén.* 91d. Le problème fut examiné en ses termes exacts par B. Schweitzer, *Neue Heidelberger Jahrb.* 1925, p. 29 sqq. = *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike. Ausgewählte Schriften*, Tübingen 1963, p. 11 sqq. et, sur ses traces, par R. Bianchi Bandinelli, « L'artista nell'antichità classica », *Archeol. class.* 9, 1957, p. 1 sqq. = *Archeologia e cultura*, Milano—Napoli 1961, p. 46 sqq. Les études plus récentes (H. Philipp, *Tektonon Daidala*, Berlin 1968 ; H. Lauter, *Zur gesellschaftlichen Stellung des bildenden Künstlers in der griech. Klassik*, Nürnberg 1974) vouées à éclairer le processus par lequel peintre et sculpteur aussi acquirent une conscience croissante de la valeur de leur art et de leur personnalité ne modifient pas les termes de la question formulée par Schweitzer et par Bianchi Bandinelli, laquelle au contraire doit être reprise az niveau de la sociologie de l'art et de la communication ; cf. F. Coarelli, *Artisti e artigiani in Grecia*. Guida storica e critica a cura di F. Coarelli, Roma—Bari 1990, pp. VII-XXX.

Mais la discrimination entre louange et blâme n'est pas toujours tellement nette qu'on puisse exclure des interférences réciproques. Le chant de Timocréon de Rhodes[58] réalise curieusement un mariage entre les deux genres, qui consiste à lancer une attaque personnelle à Thémistocle dans les formes rythmiques habituelles pour un *enkomion*. C'est une véritable « parodie », au sens où le mètre *kat' enoplion* remplit la fonction, qui lui est impropre, de travestir un discours sarcastique de dénonciation et d'indignation contre un personnage de grand relief, avec l'emphase rythmique d'un chant de louange. La transgression à la norme « générique » est finement annoncée par le poète lui-même, quand il associe la louange d'Aristide au blâme de Thémistocle, blâme présenté du reste de la façon indirecte caractéristique du *psogos*, puisqu'il est habilement introduit par une référence à la haine nourrie par la déesse Latone à l'endroit du personnage visé. Voilà donc un *psogos* qui prend la forme d'une parodie de l'*epainos*, par un processus burlesque et contaminateur typique du discours comique-sérieux.

L'antithèse éloge-blâme, qui parcourt dès ses origines tout l'arc de la culture grecque, et qui trouve chez Pindare sa première énonciation explicite et chez Aristote sa systématisation théorique définitive, implique, en dehors du cadre plus restreint de la poésie, le statut même de la biographie et de l'historiographie, c'est-à-dire de deux types de discours qui, selon la perspective de Polybe, même s'ils sont étroitement reliés, se différencient justement parce que l'un, la biographie, est basé sur la louange, destiné à célébrer un personnage, tandis que l'autre, le discours historique, exige, même au niveau de la recherche biographique, une exposition véridique qui unisse à la louange le blâme, sans négliger aucune réflexion ou hypothèse utiles à l'évaluation objective des faits.[59]

Comme on le voit le statut de la biographie, tel quel Polybe en fait la théorie, est le même qui préside aux directives données au discours par Isocrate dans *Evagoras*, biographie-éloge qui ne laisse d'espace à aucune réserve critique ou polémique.[60] La biographie, telle qu'elle s'institue comme acte littéraire dans l'œuvre d'Isocrate, descend du modèle archaïque et archaïque tardif de l'*enkomion* poétique.

Urbino (Italie).

[58] Fr. 527 P. ; cf. B. Gentili—P. Giannini, « Preistoria e formazione dell'esametro » cité, p. 14 sq.

[59] Pour une analyse plus détaillée du rapport biographie-histoire dans la pensée de Polybe, se référer à B. Gentili—G. Cerri, « L'idea di biografia nel pensiero greco ». *Quad. Urb.* 27, 1978, p. 11 sqq.

[60] Cf. encore B. Gentili—G. Cerri, « L'idea di biografia nel pensiero greco » cité, p. 25 sqq.

J.-P. VERNANT

ΠΑΝΤΑ ΚΑΛΑ. D'HOMÈRE À SIMONIDE

Devant les murs de Troie Hector est tombé. Son cadavre gît dans la poussière. Tous les Grecs se pressent autour du corps inerte pour y plonger l'un sa pique, l'autre son glaive. Or cette scène de violence cruelle s'accompagne de ce commentaire du poète : « Les Achéens admiraient la prestance et la beauté enviable d'Hector, *οἳ καὶ ϑηήσαντο φυὴν καὶ εἶδος ἀγητὸν Ἕκτορος.* » Formule étonnante et qui semblerait déplacée si Priam, un peu auparavant, ne nous en avait livré la clé. Le vieux roi, pour dissuader son fils d'affronter Achille hors les murs, oppose deux façons de périr dans une guerre. Et le contraste entre les deux trépas met en pleine lumière des aspects fondamentaux de l'idéal et de l'homme héroïques, tels que les présente l'épopée. Au vieillard la guerre apporte une mort pitoyable, dégradante, qui le rejette, quel que soit son rang, dans la laideur, *τὸ αἰσχρόν*, dans une sorte de dérision monstrueuse où il perd, avec la dignité de l'âge, jusqu'à son caractère d'homme. Par contre, affirme Priam, au jeune, *νέος*, tombé dans la mêlée d'Arès, le corps déchiré par le bronze aigu, *πάντ' ἐπέοικεν*, tout convient, tout sied ; de ce qu'il donne à voir, mort, *πάντα καλά*, tout est beau (*Iliade*, 22, 71-73).

Pourquoi et en quoi, sur le cadavre du jeune guerrier étendu dans la poussière, couvert de sang et de plaies, tout est-il beauté ? C'est que la mort guerrière, la mort rouge, lorsqu'elle survient au terme d'un affrontement qu'on a soi-même voulu pour y faire la preuve de sa vaillance, cette mort fait apparaître, à la façon d'un révélateur, sur la personne du combattant tombé dans la bataille, sur son *sôma*, cette figure corporelle identifiable qu'il est devenu maintenant qu'il est mort, l'éminente qualité d'*anêr agathós*; et cette qualité, sur son corps, transparaît en beauté. Davantage : tant qu'on est dans la fleur de l'âge, pour acquérir, comme au terme d'une initiation, cet ensemble de valeurs et de supériorités pour lesquelles lutte l'élite des *áristoi*, il n'y a pas d'autre moyen que de se vouer tout ensemble à la guerre, à l'exploit et à la mort.

Tel est bien le point de vue d'Achille. Il existe à ses yeux une frontière rigoureuse séparant le héros authentique du reste des hommes, indépendamment de toute question de statut et de rang, de fonction et de prééminence sociales. Agamemnon peut bien être le plus roi d'entre tous les rois. Il n'en a pas pour autant franchi la frontière du monde héroïque. Comme le lui dit Achille, l'épreuve guerrière qui est le pain quotidien du héros : « cela, à toi, te semble la mort, *τὸ δέ τοι κῆρ εἴδεται εἶναι* (1, 228) ». Le héros est celui qui a choisi, en combattant au premier rang, de vivre pour risquer sa vie à chaque rencontre, sa vie mortelle, cette *psuchê* qui, contrairement à tous les biens de ce monde, à tous les honneurs ordinaires, aux dignités d'état qu'on peut toujours

regagner, racheter, échanger, ne se retrouve plus jamais une fois qu'elle a été perdue (9, 408-409). C'est lui-même, dans la totalité de son destin héroïque que le guerrier engage et joue en risquant sa *psuchē* (9, 322). La vie n'a pas pour lui d'autre horizon que la mort au combat. Seule cette mort le fait accéder pleinement à l'état de gloire. La célébrité qui s'attache dès lors à son nom et à sa personne représente le terme ultime de l'honneur, son extrême pointe, l'*aretē* accomplie, achevée. Dans la belle mort, l'excellence cesse de devoir indéfiniment se mesurer à autrui, s'éprouver en s'affrontant ; elle se réalise d'un coup et à jamais dans l'exploit qui met fin à la vie du héros.

Le cas d'Achille est à cet égard exemplaire. Le dilemme qui d'entrée de jeu marque sa destinée a valeur de paradigme : ou la longue vie chez soi, en paix et l'absence de toute gloire ; ou la vie brève, la prompte mort et la gloire impérissable, *κλέος ἄφθιτον*. Hector, lui aussi, le sait bien. Quand il comprend que son jour est venu, que la *kère* fatale a déjà mis la main sur lui, c'est alors qu'il décide de faire face pour transformer sa mort en gloire impérissable et faire du lot commun à tous les êtres soumis au trépas un bien qui lui soit propre et dont l'éclat lui appartienne à jamais : « Non, je n'entends pas périr sans lutte ni sans gloire, **ἀκλειῶς**, ni sans quelque haut fait dont le récit parvienne aux hommes à venir, *ἐσσομένοισι πυθέσθαι* » (22, 304-305).

Dans une culture comme celle de la Grèce archaïque où chacun existe en fonction d'autrui, par le regard et à travers les yeux d'autrui, la vraie, la seule mort est l'oubli, le silence, l'obscure indignité. Exister, qu'on soit vivant ou mort, c'est se trouver reconnu, estimé, honoré ; c'est surtout être glorifié, faire l'objet d'une parole de louange, devenir *ἀοίδιμος*, digne d'un chant qui raconte, dans une geste sans cesse reprise et répétée, un destin admiré de tous. Par la gloire qu'il a su conquérir en vouant sa vie au combat le héros inscrit dans la mémoire collective sa réalité de sujet individuel, s'exprimant dans une biographie que la mort, en l'achevant, a rendue inaltérable.

Les liens structuraux entre l'excellence accomplie, la vie brève, la belle-mort, la gloire impérissable ne se comprennent que dans le contexte d'une poésie orale, **célébrant les *κλέα ἀνδρῶν προτέρων* et constituant ainsi, par la mémoire du chant et** sous la forme de la louange, le passé collectif où une communauté s'enracine et se reconnaît, dans la continuité, la permanence de ses valeurs.

En ce sens l'épopée n'est pas seulement un genre littéraire ; elle est, avec les funérailles et dans la même ligne que les funérailles, une des institutions que les Grecs ont élaborées pour donner une réponse au problème de la mort, pour acculturer la mort, pour l'intégrer à la pensée et à la vie sociales.

Aussi faut-il reconnaître dans la belle-mort héroïque une dimension métaphysique ou religieuse. Elle se marque en particulier dans les propos de Sarpédon à Glaucos, au chant XII de l'*Iliade*. Après avoir laissé entendre que tous les privilèges matériels et tous les honneurs que leur accordent les Lyciens sont comme le prix payé à leur exceptionnelle vaillance, Sarpédon ajoute une remarque qui, en dévoilant la véritable dimension de l'engagement héroïque, balaie comme des futilités tous les arguments d'ordre utilitaire ou de prestige qu'il avait d'abord invoqués. « Si échapper à cette guerre, dit-il, nous permettait de vivre indéfiniment sans connaître ni le vieil âge, ni la **mort, *ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε*, je n'irais certes pas combattre au premier rang, ni ne**

t'enverrais vers la bataille où l'homme acquiert la gloire. . . Mais puisque personne ne peut échapper au trépas, allons-y, que nous donnions la gloire à un autre ou que lui nous la donne » (12, 322-328). Ce ne sont donc pas les biens terrestres, les marques d'honneur ici-bas, — tous ces avantages dont on jouit durant la vie mais qui vous quittent avec elle —, qui peuvent inciter un guerrier à risquer sa *psuchḗ* au combat. La vraie raison de l'exploit héroïque est ailleurs ; elle tient à la condition humaine que les dieux ont voulu soumise à la décrépitude de l'âge et à la mort. L'exploit s'enracine dans la volonté d'échapper à l'une et à l'autre. On dépasse la mort en en faisant l'enjeu d'une vie qui prend ainsi valeur exemplaire et que les hommes à venir célèbreront à tout jamais comme un modèle. On échappe à la vieillesse en disparaissant dans la fleur de l'âge, à l'acmé de sa vigueur virile. Par le trépas le héros se trouve pour toujours fixé dans l'éclat d'une inaltérable jeunesse. Au miroir du chant qui reflète sa gloire, il ignore le vieil âge comme il échappe à l'anonymat de la mort. D'où la formule qu'Homère réserve, parmi tous les guerriers qui meurent et quelque soit leur âge, aux seuls héros authentiques, comme Patrocle et Hector, qui sont loin pourtant d'être jouvenceaux : leur *psuchḗ* s'envole vers l'Hadès « délaissant vigueur et jeunesse, ἀδροτῆτα καὶ ἥβην » (16, 857 et 22, 363).

L'*Hḗbē* que Patrocle et Hector quittent avec la vie et qu'ils incarnaient donc plus pleinement que d'autres *koûroi* moins avancés en âge, est celle-là même dont Achille, par la vie brève, demeure pour toujours revêtu. Sur le guerrier vivant et actif, l'*hḗbē*, ce *krátos mégiston*, se manifeste par la vigueur, la puissance, la vitesse, la fortitude, l'élan, etc. ; sur le cadavre du héros étendu sans force et sans vie, son éclat transparaît dans l'exceptionnelle beauté du corps désormais inerte et devenu, dans l'immobilité de sa forme, pur objet de vision, spectacle pour autrui.

Tournons-nous maintenant de l'autre côté, vers la face hideuse de la mort guerrière. Le vieux Priam ne se voit pas seulement frappé aux portes de son palais, non plus en combattant qu'on affronte mais comme un gibier qu'on abat. Il se décrit dévoré par ses propres chiens qui, basculant d'un coup dans la sauvagerie, se repaissent de ses chairs, lui dévorent le sexe. « Des chiens que l'on voit outrager une tête blanche, une barbe blanche, les parties honteuses d'un vieillard massacré, quoi de plus pitoyable ? » C'est le monde à l'envers qu'évoque Priam, la dignité du vieillard tournée en dérision dans la laideur et l'impudicité, la destruction de tout ce qui dans le cadavre fait l'homme. La mort sanglante, belle et glorieuse quand toute jeune, élevait le héros au dessus de la condition humaine en le marquant du signe de l'*agathòs anḗr*. La même mort, subie par le vieillard, le ravale en deça de l'humain. Elle fait de lui, dans et par l'avilissement de son cadavre, une horrible monstruosité.

Cette fin de cauchemar, que redoute Priam, c'est celle que chaque combattant, lorsqu'il est aveuglé par la haine, rêve d'infliger à l'ennemi. Quand un guerrier est tombé au combat, les deux camps luttent pour mettre la main sur son corps. Que veulent ses amis? En lui donnant le γέρας θανόντων, c'est-à-dire en lui faisant traverser tout le rituel des funérailles, depuis l'exposition du corps embelli, lavé, oint d'huile, parfumé, jusqu'à la crémation du cadavre et l'érection d'un *sêma* qui rappellera sa mémoire aux hommes à venir, ἐσσομένοισι πυθέσθαι — c'est la même formule pour le mémorial funéraire que pour le chant épique —, les amis du défunt entendent assurer à

jamais son statut de beau mort, de héros glorieux ; et ses adversaires, que veulent ils ? En outrageant sa dépouille, en la livrant à dévorer toute crue aux chiens et aux oiseaux, en la laissant pourrir sans sépulture, ils veulent priver l'ennemi non de la vie — c'est déjà fait — mais de la mort, lui barrer l'accès à cette belle-mort qu'il a méritée en tombant les armes à la main et qui est ce qu'on peut souhaiter de meilleur pour un combattant.

Au *πάντα καλά*, au *πάντ' ἐπέοικεν* du jeune guerrier dont la beauté virile, rehaussée par les blessures et par le sang, frappe d'étonnement et d'envie même ses ennemis, s'oppose rigoureusement, jusque sur le plan du vocabulaire, le corps de celui que la procédure de l'outrage au cadavre a réduit à n'être plus rien ni personne : ni vivant puisqu'on l'a tué, ni mort puisque, privé de funérailles, il n'a pas eu sa « part de feu », déchet perdu dans les marges de l'être, forme qui a sombré dans l'innommable : la laideur, l'infamie absolues. — Nous avons parlé du vocabulaire. D'un côté, en effet, le *πάντ' ἐπ-έοικεν*, de l'autre, avec l'*α* privatif, sa dénégation : l'*ἀεικείη* homérique, l'action d'*ἀεικίζειν*, c'est-à-dire la substitution de l'*αἰσχρόν* au *καλόν*. *Ἀεικίζειν*, c'est *αἰσχύνειν*, enlaidir, avilir.

Une des fonctions, au cours des funérailles, de la crémation sur le bûcher, c'est de préserver le « *pánta kalá* » en expédiant dans l'au-delà le cadavre intact, dans l'intégrité de sa forme et de sa beauté, ou comme le dit Eschyle, dans l'*Agamemnon*, à propos des morts grecs ensevelis en terre troyenne, *εὔμορφοι*. Ce que le feu du bûcher funèbre dévore, pour ne laisser subsister que les os, les *ὀστέα λευκά*, ce sont les entrailles, les tendons et les chairs, tout ce qui, aussi bien, dans le corps, est voué à la décomposition. Beauté, jeunesse, virilité du mort, pour s'attacher à sa figure et lui appartenir définitivement, exigent que la dépouille ait cessé d'exister ici-bas, qu'elle ait disparu aux yeux des vivants (23, 53), comme le héros doit avoir cessé de vivre sur cette terre.

Dans la stratégie à l'égard de la mort, il y a, entre les rites funéraires et la poésie épique, parallélisme ou continuité. L'épopée va seulement plus loin. A une petite minorité d'élus (par opposition aux « sans nom » que sont les morts du commun) elle assure par la louange glorifiante la permanence du nom, du renom, des exploits accomplis. Par là elle achève et couronne le processus qu'à leur façon les funérailles déjà avaient engagé : transformer un individu qui a perdu la vie, qui a cessé d'être, en la figure d'un personnage dont la présence, en tant que mort, reste à jamais inscrite dans la mémoire du groupe.

Ce que l'outrage, l'*aikía*, est au cérémonial funéraire, le blâme l'est à la louange. Si l'éloge poétique, comme les funérailles, cherche à installer le beau mort dans la pérennité de sa gloire, son inverse, le blâme, la médisance, la dérision envieuse, *psógos*, *mômos*, *phthónos*, visent à produire l'effet contraire : ternir la valeur, enlaidir la beauté, avilir la personne de la même manière que l'*aikía* outrage le cadavre de l'ennemi abhorré. Gregory Nagy a bien montré, dans un ouvrage à paraître, que chez Homère déjà comme dans la tradition poétique ultérieure, le vocabulaire du blâme assimile le médisant et l'envieux à ces chiens que Priam imaginait se jetant sur son cadavre pour le déchiqueter. Par l'insulte ou l'invective, on dévore le héros (*dáptō*, *háptomai*), on s'en repaît, s'en engraisse ; on se gorge, on se nourrit de mots haineux. Sous la morsure

(dákos) de la médisance, comme sous la dent des charognards, le «*pánta kalá*» du beau mort que la louange établit pour toujours, se dégrade et se corrompt ; il ne reste que l'*aischrón*.

*

Cette mise en place des divers éléments qui composent la belle mort héroïque et qui fixent son statut dans l'épopée permet, nous semble-t-il, d'éclairer certains aspects du poème à Scopas de Simonide, dont, sur la fin du texte, le vers : « Tout est beau, *pánta toi kalá*, là où nulle vilenie, *aischrá*, ne se mêle » rappelle et répond au *pánta kalá* du discours de Priam, comme à l'écho qu'au fragment 10 (fr. 7 de Carlo Prato), en présente Tyrtée, avec chez ce poète déjà tous les déplacements, les transpositions que les commentateurs ont signalés, A. W. H. Adkins encore tout dernièrement.

En cette fin du VIe siècle la louange ne concerne plus les héros d'autrefois ; elle ne chante pas les exploits d'hommes que la mort a dotés d'une autre dimension, qui appartiennent à l'au-delà, qui n'ont plus, ici-bas, d'autre réalité que cette gloire impérissable dont les revêt la mémoire du chant. Le poète célèbre désormais un individu vivant, auquel le lie un rapport personnel de *philía*. Il le glorifie dans une langue et par des comparaisons qui font référence à des personnages et à des légendes héroïques. Le décalage ne se situe pas seulement entre le commanditaire contemporain, objet de la louange, et le passé héroïque qui, à l'arrière-plan, lui donne son sens mais entre une excellence relative, toujours révocable, soumise comme toute chose humaine à la *sumphorḗ*, et l'excellence parfaitement accomplie, réalisée à jamais qu'illustre la geste héroïque.

Le rappel et l'examen par Simonide de la formule de Pittacos est intimement liée, dans le texte tel que B. Gentili l'a établi, au problème de la louange et du blâme. « Il est difficile de devenir un homme authentiquement exemplaire, *ἄνδρ' ἀγαθὸν ἀλαθέως γενέσθαι*, quadrangulaire, *τετράγωνον*, de bras, de jambes, de pensée, façonné sans blâme, sans reproche, *ἄνευ ψόγου τετυγμένον*. » Comme l'a montré Jesper Svenbro, devenir *ἀνὴρ ἀγαθός, ἄνευ ψόγου τετυγμένος*, c'est, par l'éloge qui célèbre votre excellence, accéder à une forme de gloire impérissable analogue à celle que confère aux héros la mémoire du chant épique, ou à certains morts le mémorial funéraire dans sa forme de stèle figurée ou de *koûros*, tels les deux *koûroi* jumeaux qu'au début du VIe les Argiens érigèrent de Cléobis et Biton, *ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων* (Hérodote, 1, 31). Comme la figure monumentale du mort l'éloge poétique donne stabilité et permanence à ce qui est soumis à vicissitude ; il fixe dans une continuité d'être un succès, un bonheur, un mérite qui apparaissent, à cette époque, contrairement à l'exploit héroïque, fugaces, inconstants, évanescents au gré des circonstances.

Plus question de trouver, dans le cours de la vie humaine, une excellence accomplie, une réussite achevée, comme celles que consacrait la belle mort. Le succès, ce sont les dieux qui l'octroient et ils le dispensent à leur gré, l'offrant à ceux-là seulement qu'ils chérissent *(φιλέωσιν)*. Si chanceux, puissant ou riche qu'on soit, on n'est jamais sûr d'obtenir un tel privilège, — encore moins de le conserver. Etre *esthlós* ou *agathòs anḗr*

en permanence et à jamais n'est donc pas difficile, comme le prétendait Pittacos. C'est chose impossible. Seule la divinité possède ce *géras*. Aussi n'est-ce pas l'exploit héroïque et sa valeur immortalisante qui définiront, pour un poète comme Simonide, l'*agathòs anḗr* qu'il doit ériger, ferme et stable comme une statue, en lui accordant la mémoire du chant. Mais si le dieu donne, avec le succès, l'*aristeía* d'une réussite définitivement accomplie, le poète, pour sa part, à ceux qu'il chérit *(philéō)*, donne la louange *(epaínēmi)* qui les rend, qui les fait « devenir » *alathéōs ándres agathoí*, c'est-à-dire qui leur confère dans la mémoire des gens l'authentification comme hommes exemplaires. Pour cela, il faut et il suffit que celui dont le poète a reçu la charge de le célébrer n'ait, de son plein gré, rien commis de bas, de vil, de laid, *aischrón ;* alors on pourra chanter sa beauté. Ce jeu du *kalón* et de l'*aischrón* rappelle, avec une pointe polémique, le contraste que Tyrtée, reprenant Homère, posait avec une entière rigueur entre celui qui est « devenu *anḗr agathós* à la guerre » et ceux dont la vie s'est abîmée dans la laideur : selon Tyrtée, est laid le cadavre étendu avec la pointe de la lance ennemie dans le dos ; est laid aussi le cadavre dénudé et sanglant du vieillard tombé à la place des jeunes ; par contre belle est la mort du jeune, tombé au premier rang, en homme de cœur *(agathòs anḗr)* face à l'ennemi ; et sur son corps, désiré par les femmes, admiré par les hommes tant qu'il était en vie, tout convient, tout se fait beauté, quand il gît sur le champ de bataille. Que Simonide se réfère, pour s'en éloigner, à cette tradition, directement enracinée dans l'épopée, on le voit en particulier dans le fragment 531 où il évoque lui-même « cette sépulture d'hommes de cœur *(andrôn agathôn)*, dont la mort est belle *(kalòs ho pótmos)* ». Mais dans le poème à Scopas Simonide prend ses distances par rapport à l'idéal héroïque. Pour entonner la louange il n'exige ni la perfection plus qu'humaine du succès total, ni la transfiguration de la mort en gloire, ni la vie toute irréprochable du héros *panámōmos ;* il demande une vertu à la mesure de la cité, celle de l'homme de bon sens, *hugiès anḗr*, qui n'est ni vilain ni malhabile et qui connaît « la justice utile à la cité ». C'est cet homme, son proche en amitié, qu'il célèbrera s'il n'a rien fait de dégradant en connaissance de cause *(hekôn)*. A son éloge aucun blâme ne se mêlera *(oú min egṑ mōmásomai)* même si l'individu dont il vante le mérite n'est pas en tout « irréprochable ». Un tel éloge sans envie (cf. Pindare, *Olymp.*, 11, 7, et *Sch. à Ném.*, 7, 61-63), l'absence, dans les propos, de tout élément de blâme ou de reproche, définissent normalement l'attitude à l'égard des morts plutôt que des vivants, parce que les défunts sont comme consacrés par un trépas qui les a retranchés du domaine humain des conflits et des inimitiés (cf. Archiloque, fr. 83 Lasserre–Bonnard ; déjà *Odyssée*, 22, 412 ; et Démosthène, *Contre Boeotos*, 11, 49 ; *Contre Leptime*, 104 ; Isocrate, *Attelage*, 22 ; *Antidosis*, 101 ; Plutarque, *Vie de Solon*, 21, 1). Mais cette fois, ce n'est pas parce que le héros est accompli et sacralisé par sa mort que le blâme n'a plus de place. Le « *pánta kalá* » qu'Homère et Tyrtée réservaient au guerrier tombé au combat dans la fleur de sa jeunesse, devient chez Simonide le *pánta kalá* applicable dans tous les cas où le personnage glorifié, sans être *panámōnos*, — ce qui n'appartient qu'aux dieux —, n'a rien fait d'*aischrón* qui lui soit personnellement imputable : « Tout est beau, là où nulle vilenie ne se mêle. » Le blâme peut ne pas se mêler à l'éloge là où le laid ne se mêle pas aux actions. Alors : « *pánta kalá* », et la louange du poète dans la cité, du chanteur sur commande, peut s'exprimer

dans la langue et les formes faites pour mémoriser l'exploit héroïque, pour chanter les hommes d'autrefois, les guerriers tombés au combat : les beaux morts.

Par ce réajustement du système des valeurs, l'accord entre la parole et le réel n'est pas, dans la poésie commémorative, vraiment rompu. Le poète peut célébrer l'éloge, édifier son mémorial de « gloire impérissable » parce que l'*agathòs anḗr* ne traduit plus les exigences de l'idéal héroïque. La « pureté » de la louange s'enracine dans la pureté d'une *aretḗ* qui apparaît glorieuse et mémorable dès lors qu'en elle rien d'*aischrón* ne vient se mêler.

A la charnière des VIe et Ve siècles, la mémorisation glorieuse, héritée de l'épopée, exprime dans la forme de l'*enkṓmion* les aspects nouveaux que revêtent l'excellence et l'exemplarité dans le cadre de la communauté civique.

Paris (France).

A. J. PODLECKI

POETRY AND SOCIETY IN ARCHAIC SPARTA

The Spartans had the reputation of being exceptionally fond of music and dance. "Of all the Greeks," remarks Athenaeus, "the Spartans have most faithfully preserved the art of music, employing it most extensively, and many composers of lyrics have arisen among them."[1] For Pindar, Sparta was a place

> *ἔνθα βουλαὶ γερόντων*
> *καὶ νέων ἄνδρων ἀριστεύοισι αἰχμαί,*
> *καὶ χοροὶ καὶ Μοίσα καὶ ἀγλαΐα.*[2]

Plutarch mentions among the usual pastimes of the Spartans, along with hunting, exercise and social converse, *χοροὶ δὲ καὶ θαλίαι καὶ εὐωχίαι.*[3] The leader of the chorus of Spartans at the end of Aristophanes' *Lysistrata* calls upon the Muse to assist them

> *ὡς Σπάρταν ὑμνίωμες*
> *τᾷ σιῶν χοροὶ μέλοντι*
> *καὶ ποδῶν κτύπος.*[4]

Pausanias remarked that the Spartan agora was designated *χορός*, and he gives as the reason *ὅτι ἐν ταῖς Γυμνοπαιδίαις—ἑορτὴ δὲ εἴ τις ἄλλη καὶ αἱ Γυμνοπαιδίαι διὰ σπουδῆς Λακεδαιμονίοις εἰσίν — ἐν ταύταις οὖν οἱ ἔφηβοι χοροὺς ἱστᾶσι τῷ Ἀπόλλωνι.*[5]

The image of ancient Sparta as a joyless, militaristic society thus has to be corrected to this extent: some, no doubt, of this devotion to music was aesthetically motivated; the ordinary Spartan seems to have enjoyed both going to and participating in musical performances and may have been interested in music for its own sake. On the other hand, an ulterior motive may also have been present, for it was also popularly believed that, as the verses attributed to Socrates had it,

[1] Athenaeus 14.632 F, trans. C. B. Gulick *Athenaeus 'The Deipnosophists' VI* (Loeb Classical Library, 1959).

[2] Pindar fr. 199 Snell.

[3] Plutarch, *Life of Lycurgus* 24,5.

[4] Aristoph. *Lysist.* 1305-1307.

[5] Pausanias 3.11.9.

οἳ δὲ χοροῖς κάλλιστα θεοὺς τιμῶσιν, ἄριστοι
ἐν πολέμῳ.[6]

I propose to examine here the traditions concerning the institution and early history of the Gymnopaidiai, the festival to which, according to Pausanias' report noted above, the Spartans devoted so much of their attention.

The treatise *De Musica*, wrongly assigned to Plutarch, gives us much information about the early history of music in Greece; some of this goes back to early, reputable authorities such as Pratinas, Glaucus of Rhegium and Heracleides Ponticus, whom the author names,[7] and is therefore worthy of belief. In chapter 9 the Treatise mentions two early καταστάσεις of music at Sparta. With the first, that of the Karneia, with which Terpander's name was associated,[8] we shall not here be concerned. Rather it behoves us to look closely at what the author says about the "second establishment": τῆς δὲ δευτέρας [sc. καταστάσεως] Θαλήτας τε ὁ Γορτύνιος καὶ Ξενόδαμας ὁ Κυθήριος καὶ Ξενόκριτος ὁ Λοκρὸς καὶ Πολύμνηστος ὁ Κολοφώνιος καὶ Σακάδας ὁ Ἀργεῖος μάλιστα αἰτίαν ἔχουσιν ἡγεμόνες γενέσθαι· τούτων γὰρ εἰσηγησαμένων τὰ περὶ τὰς Γυμνοπαιδίας τὰς ἐν Λακεδαίμονι λέγεται καταστασθῆναι.[9] If this were taken to mean that all the men collaborated *at the same time* to establish the festival, it is certainly erroneous, for Eusebius records its institution in the year 668 B.C.,[10] while Pausanias reports that Sacadas won three successive victories in the Pythian contest ἐπὶ τοῖς αὐλοῖς in 586, 582 and 578 B.C.[11] As Weil–Reinach remark, "Les cinq artistes, dont les noms sont ici associés, ne peuvent être considérés comme rigoureusement contemporains."[12] It seems preferable, therefore, to look for another explanation: it is possible that the author of the treatise *On Music* found in his sources a list of poets who successively introduced important modifications in the festival and so were remembered as well-known musicians who had exerted an influence upon its

[6] Athenaeus 14.628 F.

[7] Pratinas: Plut. *Mor.* 1133 E, 1134 C, 1146 C; Glaucus: *Mor.* 1132 E, 1133 F, 1134 D, 1134 F; Heracleides: 1131 F.

[8] *Mor.* 1134 B; Athenaeus dates the first celebration of the Karneia to 01. 26, 676/3 B.C. (14.635 E–F, on the authority of Sosibius, περὶ χρόνων) and names Terpander as the first victor, citing Hellanikus' Καρνεονῖκαι (*FGH* 4 F85). Cf. W. G. Forrest, *History of Sparta* (1968) 64; G. L. Huxley, *Early Sparta* (1962) 43, 49.

[9] *Mor.* 1134 B–C. The text of the remainder of this sentence has suffered some corruption; I believe that the author or his source intended to draw an analogy between the Spartan Gymnopaidiai and two similar festivals, the Arcadian *Apodeixeis* and the Argive *Endymatia* (it thus seems to me to be erroneous to reconstruct the text in such a way as to limit Sacadas' activity to the Argive *Endymatia*, as E. Hiller does ["Sakadas der Aulet", *RM* n.f. 31 (1876) 78–9]). I follow in general the text of F. Lasserre, Plutarque, *De la Musique* (Olten and Lausanne, 1954), but I have also found very helpful the translation and comments by B. Einarson and P. DeLacy, *Plutarch's Moralia XIV* (Loeb Classical Library, 1967). I have also consulted the edition of H. Weil and T. Reinach (Paris, 1900).

[10] Eusebius – Jerome, *Chron.* I. 94 Helm.

[11] Paus. 10.7.4., cf. 6.14.10 (it is possible that this feat was mentioned in Pindar's προοίμιον to Sacadas, which is referred to by *De Mus.* 1134 A in connection with the triple victory).

[12] Plutarque, *De la Musique* p. 37 n.90.

arrangements. The "establishment" of the Gymnopaidiai, accordingly, will have been not so much a single event as a continuing process from its foundation in 668 B.C. down into the next century. This aspect of a succession, or *διαδοχή*, of influential musicians is also suggested by the interrelationship which can be traced among several of them: according to Pausanias, *Θάλητα δὲ εἶναί φησι Γορτύνιον Πολύμναστος Κολοφώνιος ἔπη Λακεδαιμονίοις ἐς αὐτὸν ποιήσας*,[13] where West quotes with approval Bergk's opinion that *ἔπη* signifies "vel heroicum vel elegiacum... carmen"; *ἐς αὐτὸν* probably means that Polymnestus dedicated the poem to Thaletas.[14] Polymnestus was himself mentioned by Alcman[15] and, according to Athenaeus the participants at the Gymnopaidiai sang *Θαλήτα καὶ Ἀλκμᾶνος ᾄσματα καὶ τοὺς Διονυσοδότου τοῦ Λάκωνος παιᾶνας*.[16]

Little is known about Xenodamus and Polymnestus beyond the scraps of technical information preserved in the treatise *De Mus.* It was disputed by the ancient musicologists whether Xenodamus had composed paeans as well as hyporchemes (the confusion may have resulted from the fact that, as a participant in the *Gymnopaidiai*, a festival dedicated principally to Apollo, he might well have composed Apolline *παιᾶνες*, but that the only poem of his which survived to the time of the source used by *De Mus. 9* was an hyporcheme). Polymnestus composed aulodic nomes, among which, according to some authorities, was the "Orthios nomos"; he is also said to have *τοῖς αὐτοῖς χρήσασθαι ποιήμασιν* as Clonas (that is, apparently, besides the aulodic nomes, prosodia, elegiacs and hexameters, which the *De Mus.* has just ascribed to Clonas), and to have introduced certain innovations in the nome which were named after him *Πολυμναστία*.[17] It is a pity that we do not know the context in which Pindar referred to Polymnestus' *φθέγμα πάγκοινον*.[18] The three remaining names in the list of "founders" of the *Gymnopaidiai* are of more substance, and in their case one can speculate about what contributions they may have made to the festival.

First, Thaletas. Undoubtedly, he was the actual "founder" of the Gymnopaidiai (in the sense, say, that Terpander "founded" the Karneia). In chap. 427, the author of *De Mus.* reports, on the authority of Pratinas, *Θαλήταν τὸν Κρῆτα, ὃν φασι κατά τι πυθόχρηστον Λακεδαιμονίους παραγενόμενον διὰ μουσικῆς ἰάσασθαι, ἀπαλλάξαι τε τοῦ κατασχόντος λοιμοῦ (v.l. λιμοῦ) τὴν Σπάρτην*.[19] This is essentially the same account as that given by Pausanias, who refers to Thaletas as *ὁ Λακεδαιμονίοις τὴν νόσον παύσας*,[20] but the context in which Pausanias reports this is noteworthy: *οὔτε ἄλλως προσήκων [sc.*

[13] Paus. 1.14.4; West, *Iambi et Elegi graeci* II. 94.

[14] *LSJ* s.v. *εἰς* IV b.

[15] Fr. 145 Page, *Poetae Melici Graeci.*

[16] Athen. 15.678 C, probably from Sosibius' *περὶ Θυσιῶν* which Athenaeus has cited at 678 B.

[17] *De Mus.* 1134 D, 1132 C–D. These are referred to also by Cratinus fr. 305 K and Aristophanes, *Equites* 1287.

[18] Pind. fr. 188 Snell.

[19] *De Mus.* 1146 C, Pratinas fr. 6, Page. So, too, Philodemus, *De Mus.* (p. 85 Kemke):... *καὶ πυθόχρηστον ἔσχον (sc. οἱ Λακεδαιμόνιοι) μεταπέμψασθαι Θαλήταν καὶ παραγενομένου τῆς διχονοίας ἔληξαν*, where *διχόνοια* is an important specification.

[20] Paus. 1.14.4.

Θάλης, i.e. Θαλήτας] οὔτε πόλεως ἦν Ἐπιμενίδη τῆς αὐτῆς· ἀλλ' ὁ μὲν Κνώσσιος, Θάλητα δὲ εἶναί φησι Γορτύνιον Πολύμναστος κτλ. Pausanias appears to be arguing against writers who had said that Thaletas and Epimenides were related, or who had perhaps even confused them. Such a confusion is perfectly understandable, for there were several points of similarity in the careers of the two men, the most revealing for our present purposes being Epimenides' alleged visit to Athens at Solon's invitation to "purify" the Athenians from plague and help Solon with his legislation.[21] According to Plutarch, Thaletas gave similar assistance to Lycurgus who, to escape political intrigues at home, visits Crete, where he studies various forms of constitution and makes the acquaintance of various Cretan worthies, among them Thaletas, whom Lycurgus sends on a "mission" *(ἀπέστειλεν)* to Sparta. What help did Lycurgus think Thaletas could render? Here is Plutarch's description: *ποιητὴν μὲν δοκοῦντα λυρικῶν μελῶν καὶ πρόσχημα τὴν τέχνην ταύτην πεποιημένον, ἔργῳ δὲ ἅπερ οἱ κράτιστοι τῶν νομοθετῶν διαπραττόμενον, λόγοι γὰρ ἦσαν αἱ ᾠδαὶ πρὸς εὐπείθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί, διὰ μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμῶν πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων καὶ καταστατικόν* ... Thus, Plutarch concludes, in a certain way Thaletas *τῷ Λυκούργῳ προοδοποιεῖν τὴν παίδευσιν αὐτῶν (sc. Λακεδαιμονίων).*[22]

I sidestep here the difficult question of the historicity (or otherwise) of Lycurgus; in some modern accounts he has been brought into connection with Terpander and the institution of the Karneia. It is unknown what grounds Plutarch or his source (Aristotle's *Λακεδαιμονίων πολιτεία?*) had for the description of Thaletas' songs as *λόγοι ... πρὸς εὐπείθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί.* It should be noted, however, that *εὐπείθεια* and *ὁμόνοια* (and, in the following phrase, *κόσμιον*) were important catchwords in the internal political history of seventh-century Sparta.

Thaletas' name occurs in another possibly significant but disputed passage, a *διαδοχή* of lawgivers in Aristotle's *Politics: πειρῶνται δέ τινες καὶ συνάγειν ὡς Ὀνομακρίτου (? Ξενοκρίτου) μὲν γενομένου πρώτου δεινοῦ περὶ νομοθεσίαν, γυμνασθῆναι δ' αὐτὸν ἐν Κρήτῃ Λοκρὸν ὄντα καὶ ἐπιδημοῦντα κατὰ τέχνην μαντικήν· Τούτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἑταῖρον, Θάλητος δ'ἀκροατὴν Λυκοῦργον καὶ Ζάλευκον, Ζαλεύκου δὲ Χαρώνδαν.*[23] There is clearly some confusion here: neither Onomacritus' nor Xenocritus' name is wholly satisfactory; although Onomacritus was not a Locrian and is ruled out on chronological grounds,[24] Xenocritus is nowhere in the sources said to have practiced *μαντική*. The report, however, that Zaleucos (along with Lycurgus) learnt from Thaletas, and Charondas in turn from Zaleucos, may be, as we shall see below, of significance.

[21] Diog. Laert. 1.110; Plut. *Sol.* 12.7–10. Cf KINKEL, *Epicorum graecorum fragmenta* 230 ff. and H. DEMOULIN, *Epiménide de Crète* (Brussels, 1901).

[22] Plut. *Lyc.* 4.2–3. A somewhat similar, though briefer, account is credited to Ephorus by Strabo 10.4.19, C 482.

[23] Arist. *Pol.* 1274 a 25 ff. see W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle* (1887) II. 378-9 for a refutation of the view that this "succession" goes back to Ephorus. For the suggestion that "Xenocritus" be restored for "Onomacritus" see WEIL and REINACH, *Plutarque, De la Musique*, 41 n.101.

[24] Cf. Herodotus 7,6 *aetate Pisistratidarum.*

That Thaletas visited Sparta on invitation of, if not Lycurgus himself, the Spartan authorities, and that he there helped to resolve a political crisis, can, I think, be accepted without hesitation. Plutarch hints at what his contribution may have been in general terms; specifically, I suggest that he introduced from Crete a particular kind of *aulos*-music to help impose order, *εὐπείθεια καὶ ὁμόνοια*, on the Spartan soldiers as they trained for battle. In chapter 26 the *De Mus.* reports that the Cretans marched out to face the dangers of war to the accompaniment of the *lyra*, while others, including the Spartans, employed *auloi ὁπότε τοῖς πολεμίοις ἐν κόσμῳ προήεσαν μαχεσόμενοι.*[25] The similarity with Plutarch's comment in describing Thaletas' music, *μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμὸν πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων*, is to be noted. If this practice was, like so many others, a Spartan borrowing from Crete with a transposition from lyre to pipes, Thaletas would have been an appropriate agent of the change. Since our sources are silent on the point, we have no way of knowing whether there was some *pragmatic* connection between the Gymnopaidiai and Spartan military preparedness, but such a link has been drawn by scholars in modern times.[26]

Next, Xenocritus of Locri. M. L. West has underlined the importance of the early musical contributions of Western Greece, particularly in relation to Stesichorus.[27] There was disagreement among the ancient historians of music about whether or not Xenocritus should be classed as a composer of paeans, for some historians called his works dithyrambs on grounds that they were about *ἡρωικῶν ὑποθέσεων πράγματα ἐχουσῶν*, "heroic themes involving action"; he was said by Glaucus to have been younger than Thaletas.[28] To him was ascribed a "Locrian" or "Italian" *harmonia*[29] and he was mentioned in a *Λοκρῶν πολιτεία*, ascribed to Heracleides.[30] That his name should have occurred in a treatise which dealt with the constitutional history of western Locri is significant; as we have already seen, there also possibly existed a tradition which connected him with the lawgivers Zaleukos of Locri and Charondas of Catana. All this suggests that what Xenocritus brought to Sparta from the West was a musical innovation more directly concerned with legislation. What could it have been? Athenaeus reports on the authority of Hermippus' *περὶ Νομοθετῶν* that *ᾄδοντο δὲ Ἀθήνησι καὶ οἱ Χαρώνδου νόμοι παρ' οἶνον*[31] which, even if it is based on a confusion (such as that by which Stephanus of Byzantium could refer to Charondas as *ὁ διάσημος τῶν Ἀθήνησι νομοθετῶν*[32]), nevertheless suggests that Charondas' *nomoi* could be

[25] *De Mus.* 1140D. Cf. Sosibius, *FGrHist* 595 F 23.

[26] "The Gymnopaidiai were instituted in the hour of defeat, to rebuild the Spartan morale, to train for a reversal of the defeat", H. T. Wade-Gery, *CQ* 43 (1949) 80.

[27] M. L. West, "Stesichorus", *CQ* N.S. 21 (1971) 302–314.

[28] *De Mus.* 1134E–F; the translation is by Einarson and DeLacy.

[29] Schol. Pind. *Ol.* 10.13–14 (17k, 18b, I. 315 Drach.), citing Callimachus, fr. 669 Pfeiffer.

[30] C. Müller, *FHG* II, p.221; Schneidewin, *Heraclidis Politiarum* (1847) p.24, V. Rose, *Aristotelis Fragmenta* p.383 (no. 60). Xenocritus is there described as having been "blind from birth", but this may be an assimilation to the tradition regarding Homer.

[31] Athen. 14.619B (Müller, *FHG* III, p.37, fr.7).

[32] Steph. Byz. *s.v. Κατάνη*; cf. Niese, "Charondas", *RE* 2 (1899) 2181–82.

sung and so were in metrical form. Aristotle praised the ἀκρίβεια of his laws in virtue of which he was γλαφυρώτερος καὶ τῶν νῦν νομοθετῶν.[33] Strabo reports that the Mazakenioi of Cappadocia used the laws of Charondas, αἱρούμενοι καὶ νομῳδόν, ὅς ἐστιν αὐτοῖς ἐξηγητὴς τῶν νόμων,[34] and in the Aristotelian *Problemata* there is an explanation of the ambiguity of νόμος: ὅτι πρὶν ἐπίστασθαι γράμματα, ᾖδον τοὺς νόμους, ὅπως μὴ ἐπιλάθωνται, and this practice is still maintained, the writer comments, among the Agathyrsi, a tribe on the borders of Scythia.[35] This explanation assimilates the legal meaning of *nomos* to the musical, while the converse process can be seen in the remark in *De Musica* that (musical) *nomoi* are thus called ἐπειδὴ οὐκ ἐξῆν παραβῆναι ⟨τὸ⟩ καθ' ἕκαστον νενομισμένον εἶδος τῆς τάσεως.[36] In this connection there is a curiously abrupt phrase in the midst of Athenaeus' comments, already cited, about the Spartans' devotion to music: καὶ τὸ χρηστομουσεῖν καὶ μὴ παραβαίνειν τοὺς ἀρχαίους τῆς μουσικῆς νόμους.[37] The phrase reads like an excerpt from some Spartan code of behaviour, like Peleus' injunction to the young Achilles αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.[38] Here the ambiguity between the musical and legal senses of *nomos* seems to be intentional, and that it continued to be felt until quite late can be seen in Thucydides' description of the Spartans advancing to the battle of Mantineia in 418 B.C. μετὰ τῶν πολεμικῶν νόμων.[39] Thus the author of *De Musica* can exploit the ambiguity: ἐν ταῖς εὐνομωτάταις τῶν πόλεων ἐπιμελὲς γεγένηται φροντίδα ποιεῖσθαι τῆς γενναίας μουσικῆς.[40] It is possible, then, that Xenocritus brought with him from the West εὐνομία in both senses of the term — or rather, in a single sense which could embrace both musical and political harmony. The *De Musica* reports that Mimnermus performed on the *auloi*, and comments, ἐν ἀρχῇ γὰρ ἐλεγεῖα μεμελοποιημένα οἱ αὐλῳδοὶ ᾖδον.[41] In that case, Xenocritus might well have been a collaborator of Tyrtaeus, Xenocritus joining his primarily but not exclusively musical *eunomia* to Tyrtaeus' primarily though not exclusively political *eunomia*.[42] It does not seem to be a coincidence that Alcman employs the stem *nom-* in both the musical and political sense: he knows ὀρνίχων νόμως ["characteristic songs", West] πάντων, but Eunomia is a sister of Tycha and Peitho.[43]

[33] Arist., *Pol.* 1274 b 8; γλαφυρός was a term often applied to musical compositions (*LSJ* s.v. III. 4).

[34] Strabo 12.2.9 C 539. Note, too, Martianus Capella's remark, *Graecorum urbium multae ad lyram leges decreta publica recitabant* (9.926).

[35] [Aristot.] *Probl.* XIX. 28, 919b38 ff.

[36] *De Mus.* 1133 C.

[37] Athen. 14. 633 B.

[38] Hom. *Il.* 11.784 (also 6.208).

[39] Thuc. 5. 69. 2; see Gomme/Dover *ad loc.* A scholiast glosses this as ἄσματα but Gomme remarks: "'in accordance with their practice in war' would suit better". Cf. Thuc. 5.70, ὑπὸ αὐλητῶν πολλῶν νόμῳ ἐγκαθεστώτων ... ἵνα ὁμαλῶς μετὰ ῥυθμοῦ βαίνοντες προέλθοιεν καὶ μὴ διασπασθείη αὐτοῖς ἡ τάξις.

[40] *De Mus.* 1146 B.

[41] *Ibid.* 1134 A; cf. the description of Sacadas as a ποιητὴς μελῶν τε καὶ ἐλεγείων μεμελοποιημένων (*ibid.*).

[42] For Tyrtaeus' Εὐνομία, Aristot. *Pol.* 1306 b 36 (= Fr. 1 West); for *Eunomia* in general, A. Andrewes in *CQ* 32 (1938) 89 ff.

[43] Alcman, frs. 40 and 64 Page.

Finally, Sacadas. His name occurs alongside those of Polymnestus and Thaletas as *κατὰ τὰς ῥυθμοποΐας καινοί*.[44] If Thaletas had been Sparta's "Cretan connection" at the founding of the Gymnopaidiai, Sacadas may have been her link to Delphi in some later crisis. In his description of the festival on Sosibius' authority, Athenaeus comments that the leaders of the choruses wear wreaths called *θυρεατικοί* as a *ὑπόμνημα τῆς ἐν Θυρέᾳ νίκης*.[45] In the chronology implied by Herodotus' account, the battle is unlikely to have occurred very long before 550 B.C.,[46] but if Sacadas' victories at Delphi in 586, 582 and 578 B.C. were won when he was a relatively young man, he may still have been alive at mid-century. Why should the Spartans choose an Argive poet to help them to commemorate an Argive defeat at Spartan hands? Perhaps as a gesture of reconciliation, although the prestige accruing to Sacadas from his three Pythian victories and the influence those victories would have given the poet at Delphi were no doubt reason enough. According to Pausanias, Sacadas *τὸ αὔλημα τὸ Πυθικὸν πρῶτος ηὔλησεν ἐν Δελφοῖς*,[47] which described Apollo's victory over the python. He is also said to have invented the *nomos trimeles* (the other claimant being Clonas of Arcadia or Thebes); according to the *De Musica*, Sacadas "taught the chorus to sing" each of the three *tonoi* respectively, the Dorian, Phrygian and Lydian.[48] This, it has been suggested, may indicate that Sacadas adapted a "tripartite structure", perhaps pioneered by Clonas for solo instrument, to performance by a chorus or choruses.[49] Athenaeus describes, again probably on the authority of Sosibius, the tripartite nature of the choral performances at the Gymnopaidiai, but this appears to have been a division into three age-groups rather than one according to musical modes.[50]

In default of further evidence, most of the above suggestions must remain hypothetical. I have left aside, too, other difficult questions related to the Gymnopaidiai. When did it acquire the character it later had, that of an endurance test *(δειναὶ καρτερήσεις... τῇ τοῦ πνίγους ῥώμῃ διαμαχομένων)* on which Plato remarked in *Laws*?[51] One of the explanations offered by the Scholiast on this passage is that the boys would hurl *σφαῖραν ἢ ἄλλο τι* to one another, the first to catch it being the victor,[52] which suggests something almost innocuous; note, too, Athenaeus' description of the gymnopaidic dance as imbued with *τὸ βαρὺ καὶ σεμνόν*, and of the boys who participated in it "performing certain rhythmical movements and describing certain positions with the arms gently" *(κατὰ τὸ ἁπαλόν)*, using rhythmic placement of

[44] *De Mus.* 1135 C.

[45] Athen. 15 678 B.

[46] Herod. 1.82.

[47] Pausanias 2.22.8, Pollux, *Onom.* 4.84. For the *Pythios Nomos*, see J. G. FRAZER's note on Paus. 10.7.4 (*Pausanias's Description of Greece* V [1898] pp. 245–6) and H. GUHRAUER, "Der Pythische Nomos", *Jahrb. class. philol.*, suppl. 8 (1876) 311 ff.; 333 f. for Sacadas.

[48] *De Mus.* 1134 B.

[49] So ABERT, "Sakadas," *RE* I A.2 (1920) 1769: HILLER, "Sakadas der Aulet" (above, n. 9) 86.

[50] Athen. 15.678 C (the text is defective).

[51] *Laws* 633 C.

[52] *Scholia Platonica*, ed. W. C. GREENE (1938) p. 306, ad 633 b.

the feet to mime the actions of the palaistra and pankration.[53] Was Plato perhaps commenting on a much later development of the festival (or just exaggerating)? We should like to know more, too, about such native Spartan poets as Dionysodotus, whose paeans Athenaeus says were sung at the Gymnopaidiai,[54] and the "Spendon the Lakonian" mentioned by Plutarch in the company of Alcman and Terpander.[55] And when did Gitiadas live, who according to Pausanias, built the temple and statue of Athena Chalkioikos at Sparta, *ἐποίησε δὲ καὶ ᾄσματα Δώρια . . . ἄλλα τε καὶ ὕμνον ἐς τὴν θεόν*?[56] What, if anything, did these local poets contribute to the Gymnopaidiai? Answers must await the discovery of further evidence.[57]

Vancouver (Canada).

[53] Athen. 14. 630 E, 631 B; the text and translated phrase are C. B. GULICK's (above, n. 1).

[54] Athen. 15. 678 C.

[55] Plut. *Lycurg.* 28. 10.

[56] Pausanias 3.17.2; cf. L. H. JEFFERY in *JHS* 69 (1949) 25 ff. and A. M. WOODWARD in *ABSA* 29 (1927–8) 48. WOODWARD suggested Gitiadas as the possible author of a hymn to Athena discovered on a sixth-century inscription from the temple of Orthia.

[57] *ADDENUM*. Some of the points made by me above are also touched on by L. PICCIRILLI, "'Nomoi' cantati e 'nomoi' scritti", *Civiltà classica e cristiana* 2 (1981) 7-14, which appeared after my own paper had been submitted for publication.

J. CARRIÈRE

ASPECTS DE LA POÉSIE ÉLÉGIAQUE GRECQUE AUX VIIe ET VIe SIÈCLES

Il s'agit, avec *l'élégie grecque*, de l'espèce lyrique qui a utilisé, d'abord, le dialecte le plus prestigieux (le dialecte épique), qui ensuite a revêtu, des deux côtés de la mer Egée, à l'époque que nous étudions, le caractère le plus pragmatique, et qui enfin allait avoir la carrière la plus longue dans la suite de l'hellénisme. On peut déjà mesurer par là la vigueur du départ qu'elle avait pris. J'aimerais reparcourir, justement, les étapes de ce départ.

Il y a deux vagues successives, ou deux époques de poètes : celle de Callinos—Tyrtée—Mimnerme, celle de Solon—Théognis (ajoutons même Xénophane), l'une relayant l'autre aux confins des VIIe et VIe siècles et abandonnant, incomplètement du reste, la flûte comme instrument accompagnateur. Nous ne connaissons d'ailleurs leurs poèmes — sauf pour *un* seul, Théognis — que par *tradition indirecte*, par les « fragments », heureusement éloquents parfois, qui nous en sont parvenus.

I) Callinos (première moitié du VIIe siècle) et Tyrtée (deuxième moitié) sont tous deux des chantres de la *valeur militaire ;* et leurs deux principaux poèmes nous sont rapportés par Stobée, dans le même chapitre de son *Florilège* (IV, 10), sous le même lemme περὶ τόλμης, « éloge de l'audace » ; mais il est facile de voir combien, malgré leur parenté générale, le second diffère du premier. Callinos reproche aux jeunes Ephésiens leur inertie devant l'agression des barbares Cimmériens qui menacent leur ville. « Jusqu'à quand dormirez-vous ? », leur crie-t-il ; « ne rougissez-vous point (οὐδ' αἰδεῖσθε. . .) devant nos voisins, de votre mollesse excessive ? ». C'est la morale, très proche d'Homère encore, de la *honte* (Dodds) qu'exploite le poète pour éveiller le sentiment du déshonneur public qu'on encourt, et il s'agit surtout d'un reproche de *manque de cœur* adressé à ces défenseurs défaillants. — Chez Tyrtée au contraire (fr. 9 Diehl) on entend un éloge positif de la *vaillance*. C'est qu'avec lui nous sommes non plus dans l'Ionie indolente et efféminée, mais à Sparte, à l'époque, apparemment, d'une deuxième guerre de Messénie, et l'on n'a pas à secouer des endormis, mais à exhorter une troupe déjà sur pied à combattre coûte que coûte, à tenir, à vaincre ; on lui rappelle donc la grandeur de son rôle :

Ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον, (fr. 9D)

« Voilà la *vraie valeur*, le meilleur et le plus beau titre de gloire à remporter au monde » ;

. . . ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πολῆΐ τε παντί τε δήμῳ,

« et c'est le *bien commun* d'une cité et de tout un peuple, qu'un guerrier qui reste inébranlable au premier rang de la bataille ». Le dévouement du guerrier devient un idéal. L'idée de la beauté du sort de ce guerrier devenu « bien commun », *patrimoine* national, se développe ensuite et domine tout le poème — j'allais dire « tout l'hymne », car ce fragment élégiaque, certainement authentique, est un véritable *hymne au courage patriotique* (comme l'ode célèbre de Simonide aux Héros des Thermopyles, ou comme certains de nos hymnes nationaux). En fait, nous savons que les élégies de Tyrtée étaient des chants officiels de départ en guerre, et qui en certaines occasions alternaient avec le péan : c'est tout dire. Son fragment 9 est une « Marseillaise » spartiate.

Éveil du sens national, de même, chez Mimnerme, de Colophon, un ionien comme Callinos. Il écrit un peu avant l'an 600. Sa *Smyrnéide*, en vers élégiaques, était une rétrospective, à valeur d'exemple, sur la résistance commune de Colophon et de Smyrne à l'agression lydienne de Gygès vers 670. — Cependant Mimnerme, comme on sait, avait une autre muse, plus aimable et plus ... orientale :

Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης : (fr. 1 D)

Et, bien que sa « poupette », comme il l'appelait, sa Nannô (sujet d'une élégie elle aussi), reste très mystérieuse, absolument absente de ses fragments, il est incontestablement pour nous le premier poète de l'amour, et aussi de la mélancolie, des joies enfuies de la jeunesse :

τοῖς ἵκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης / τερπόμεθα..., (fr. 2 D)

un prédécesseur isolé des Antimaque et des Hermésianax (de Colophon eux aussi) ; un *préalexandrin*, en somme, sinon un lointain préromantique.

II) Voilà pour la première phase. La seconde se développe surtout en Grèce propre, en Grèce centrale, à la suite de la grande « crise du VIIe siècle » qui fut si intensément ressentie à Athènes et autour d'Athènes, où elle allait être fatale à l'aristocratie toute-puissante. Alors, un peu avant 600, paraît Solon, le législateur, le réformateur athénien, le libérateur des insolvables asservis, l'adversaire de la démesure des grands ; et Solon se sert de l'élégie — pas de l'iambe, qu'il réservera à d'autres usages — de l'élégie, dis-je, comme d'un charme incantatoire devenu arme de combat, qui transportera, qui électrisera la foule : il simule la folie, comme s'il était possédé d'un dieu (pensons aux poètes dont parle Platon), et il *chante sur l'agora* une élégie de cent vers pour unir les partis rivaux dans la reconquête de Salamine,

κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος (fr. 2 D.),

« paré du chant de mon poème, que j'offre en guise de harangue ». Et il les entraîne. En fait, ce sont des *harangues*, des *δημηγορίαι* en distiques, que Solon fait et fera entendre ensuite pour soutenir ses campagnes de propagande, avant et après son

archontat (594), comme le célèbre morceau de quarante vers que rapporte Démosthène sur l'*Εὐνομία*, le bon ordre dans la légalité, qui empêchera la cité de périr,

Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διός οὔποτ' ὀλεῖται / αἶσαν..., (fr. 3 D.),

ou même sa grande prière « aux Muses »,

Μνημοσύνης καὶ Ζῆνος Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα, (fr. 1 D.),

qui est un prêche dissuasif, où il met en avant son propre exemple, contre la cupidité injuste des *génè* athéniens, et qui atteint, par l'ampleur oratoire de l'expression et la puissance de l'image centrale, la hauteur du meilleur lyrisme pindarique.

Aussi bien, là, nous sommes au sommet. Solon, premier en date des poètes d'Athènes, est le plus grand du genre. C'est un démocrate, et l'un des Sept Sages. Avec lui l'élégie a dépassé le patriotisme brut ; elle est toujours au service de la cité, mais dans le bon droit et la *justice sociale ;* au service du *civisme*, fondé sur une conciliation nécessaire.

Or en face du conciliateur *(διαλλακτής)*, voici, peu après, le séparateur ; je veux dire l'aristocrate farouchement conservateur Théognis, de Mégare, tout près d'Athènes, ennemi irréductible des *κακοί* (du peuple). Action et réaction, en somme, dans les développements de la même crise sociale. La révolution populaire mégarienne, vers 570, est un vrai « grand soir ». Théognis, avant et surtout après, se sent le dépositaire d'une tradition morale *de classe*, qu'il veut sauvegarder, et compose pour un certain Cyrnos un *recueil*, un *mémoire* de préceptes sacrés qui sera la *Γνωμολογία πρὸς Κύρνον*, dont l'essentiel est dans le texte des manuscrits du poète :

Σοὶ δ' εὖ φρονέων ὑποθήσομαι οἷά περ αὐτός,
Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον, (v. 27-8),

« C'est pour ton bien que je vais formuler ces préceptes, tels qu'encore enfant je les reçus moi-même des gens de qualité ». Nous passons donc avec lui à la poésie proprement *écrite*, non plus de place publique, mais de bureau, évidemment sans chant ni flûte; à un texte composé par *γνῶμαι* successive, pour un destinataire précis; texte signé, et « scellé » même par un *cachet (σφρηγίς)*, conscient donc de constituer une propriété littéraire. Voilà la nature nouvelle de cette élégie théognidéenne de préceptorat, doctrinale, *gnomique* enfin, de forme soignée, souvent vigoureuse d'ailleurs originale aussi parfois, comme lorsqu'elle proteste contre la mauvaise justice de Zeus.

L'élégie archaïque, en somme, offre un arc-en-ciel assez nuancé : elle est devenue par degrés, de *guerrière*, puis de *patriotique* à l'origine (et de sentimentale avec Mimnerme), plus spécialement *civique* avec Solon, puis spécifiquement *idéologique*, *didactique* et *livresque* avec Théognis. Mais elle est essentiellement, on ne le dira jamais assez, une poésie *d'engagement dans l'action*, beaucoup plus qu'une poésie de la complainte ou du thrène, comme l'usage ultérieur du mot, quelques notes de grammairiens, et même un

vers d'Horace le laisseraient croire. Elle est le reflet de l'histoire. Elle s'adresse presque toujours à l'homme comme *citoyen*, et elle défend les «valeurs», qu'Archiloque, lui, refuse au contraire, mais qu'elle pose, puis qu'elle justifie. La forme-miniature en est la courte *gnomè* assez tardive, genre Hipparque (en un pentamètre), mais la forme développée vise (et elle y est aidée par le prestige de son dialecte homérique et de son mètre) à la persuasion *(τὸ πιθανόν)*, comme deux siècles plus tard l'éloquence politique, qui n'est pas encore née, et dont elle semble d'avance assumer le rôle, tout au moins à Athènes avec Solon.

Mais, autour de ce tronc central ainsi défini, se détachent quelques rameaux plus individualisés. Nous l'avons constaté avec Mimnerme, nous le reconstaterions avec Xénophane, le philosophe ionien, fondateur avec Parménide de l'école d'Élée, qui sort un peu des limites de notre période, mais qui compose, entre 540 et 500, quelques curieuses élégies, dont un poème de thiase, conservé, dans lequel se reflètent ses choix philosophiques. . Et nous la constatons, cette ouverture nouvelle de l'élégie, *à propos de Théognis lui-même*, parce que ses manuscrits nous apportent (tout le monde en convient aujourd'hui), à la suite de ses *γνῶμαι* exhortatives, une foule d'autres poèmes, contemporains ou plus tardifs, en bonne partie apocryphes : poèmes de banquets (accompagnés), épîtres, énigmes, vers amoureux à un *παῖς*, tout un lot de «poèmes de circonstance», qui ont le mérite de nous faire assister sans le dire à l'éclosion d'une espèce poétique appelée, peu après Théognis, à un grand succès : l'*épigramme*, au sens large du terme, le petit poème d'occasion, concis et délié, lapidaire ou non, qui existe déjà sporadiquement, mais dont la vogue sera notable dès Simonide de Céos vers les années 500, précisément *sous la forme élégiaque*, et qui repartira de plus belle avec les Alexandrins, chez qui sa fortune sera immense. Exemple d'*épigramme funéraire*, attribuée à Sapho : celle de Timas, «que, morte avant l'hymen, a accueillie le lit sombre de Perséphone», et qu'à son trépas ses compagnes ont pleurée «en dépouillant leur front de leur grâcieuse chevelure» (*A.P.*, VII, 489). Dans Ps.-Théognis, voir les fantaisies versifiées des vers 261-266, 861-864, les messages à Simonide (v. 467-496) ou à Cléariste (v. 511-522).

Je n'ai, bien entendu, voulu que rappeler l'attention sur un genre poétique qui a eu un rôle certain à jouer dans la *vie publique* à l'époque qui nous intéresse, avant de déboucher sur un type directement inspiré de la vie individuelle, plus artistique aussi et plus strictement littéraire.

Toulouse (France).

W. RÖSLER

DIE ALKAIOS-ÜBERLIEFERUNG IM 6. UND 5. JAHRHUNDERT

Die erhaltenen Texte der frühen griechischen Lyrik gehen in aller Regel mittelbar auf die jeweiligen alexandrinischen Editionen zurück. Dies wirft die Frage auf nach den Bedingungen und Formen der voralexandrinischen Überlieferung, insbesondere ihrer frühesten Phase. Der Mangel an Information zwingt seit jeher zu Mutmaßungen: Rhapsodenvorträge auch lyrischer Texte; schriftlich fundierte Tradition von Anfang an; Thesaurierung im Familienarchiv — dies einige Antworten, die gegeben worden sind.[1] Ich möchte im folgenden — am Beispiel Alkaios — einen anderen Rekonstruktionsansatz zur Diskussion stellen; er zielt darauf ab, (1) die seinerzeitigen Grundlagen literarischer Kommunikation stärker zu integrieren und (2) einen aktiveren Anteil des Publikums lyrischer Dichtung am Überlieferungsgeschehen wahrscheinlich zu machen.

Ich gehe von der Prämisse aus, daß es anachronistisch ist, bereits für die frühe Phase der Alkaios-Überlieferung, d. h. das 6. und großenteils auch das 5. Jh., ohne weiteres mit einer kontinuierlichen und textsichernden schriftlichen Tradition zu rechnen. Es läßt sich nicht als Zufall abtun noch einfach ignorieren, daß erst mit dem letzten Viertel des 5. Jh. Hinweise auf einen kommerziellen Vertrieb literarischer Texte und die Herausbildung privater Büchersammlungen einsetzen (ich verweise hier auf die grundlegende Abhandlung Turners).[2] Hiermit nun stimmt überein, daß sich das inhaltliche „Aussehen" der Alkäischen Lyrik selbst mit einer wie immer gearteten Publikationsabsicht ihres Verfassers schwerlich in Einklang bringen läßt. Namensnennungen und Anreden; deiktisches, die Adressaten als anwesend voraussetzendes Bezugnehmen auf den situativen Kontext (z. B. den gemeinsamen Aufenthaltsort, die politische Lage); elliptisches Antippen komplexer, den Adressaten indessen vertrauter Sachverhalte: all dies zeigt nicht nur, daß die Gedichte für den persönlichen Vortrag im intimen Kreis, im Symposion mit den ἑταῖροι, verfaßt waren, sondern auch, daß sie nach der Intention ihres Autors hier ihr Telos hatten.[3] Wie aber drangen die Gedichte dann — diese Frage wird nun erst recht akut — über jenen Kreis hinaus?

[1] H. ERBSE, in: H. HUNGER u. a., Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur I, Zürich 1961, S. 216; F. G. KENYON, Books and Readers in Ancient Greece and Rome, Oxford 1951², S. 18 f.; J. A. DAVISON, From Archilochus to Pindar, London u. a. 1968, S. 101.

[2] E. G. TURNER, Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B. C., London 1952.

[3] Näheres in meinem Buch: Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios (erscheint 1979/80 im Wilhelm Fink Verlag, München).

In der bei Athenaios überlieferten Sammlung attischer Skolia des ausgehenden 6. und frühen 5. Jh., die einst von Reitzenstein und Wilamowitz[4] als zeitgenössisches Liederbuch für den Symposionsgebrauch identifiziert worden ist, findet sich der links abgedruckte Text (a).

(a) *‚attisches' Skolion bei Athenaios (PMG Fr. 891)*

⟨x—∪⟩ ἐκ γῆς χρὴ κατίδην πλόον
εἴ τις δύναιτο καὶ παλάμην ἔχοι,
ἐπεὶ δέ κ' ἐν πόντωι γένηται
τῶι παρεόντι τρέχειν ἀνάγκη.

(b) *POxy. 2298 fr. 1 (ed. Lobel) (= Alkaios Fr. 249 V.)*

[.]
]..ον χ[ό]ρον αἰ..[
]. νᾶα φ[ερ]έσδυγον
]ην γὰρ ο[ὐ]κ ἄρηον
]ω κατέχην ἀήταις
ἐ]κ γᾶς χρὴ προίδην πλό[ον
αἴ ⟨κεν⟩ δύνατα]ι καὶ π[αλ]άμαν ἔ[χ]ηι,
ἐπεὶ δέ κ' ἐν π]όν[τωι γ]ένηται
τὼι παρέοντι τρέχην (?) ἀνά]γκα.
μ]αχάνα
ἄν]εμος φέρ[
]εν
].ι[

Nachdem Theodor Bergk[5] bereits 1843 die Vermutung geäußert hatte: „videtur Alcaei scolium esse", brachte das Jahr 1951 die Bestätigung: Vier unvollständig erhaltene Zeilen eines neuen Alkaios-Fragments aus Oxyrhynchos (rechts daneben abgedruckt [b]) erwiesen sich als weitgehend textgleich mit dem Skolion. Erheblich sind allerdings auch die Abweichungen, die sich nicht in Dialektangleichungen erschöpfen (letztere sind mit durchbrochenen Unterstreichungen gekennzeichnet). Es fällt zunächst auf, daß das vom Sinn her als original ausgewiesene *προίδην* in dem Skolion durch *κατίδην* ersetzt ist. Gravierender noch ist sodann der unterschiedliche Modusgebrauch in dem folgenden Konditionalsatz: Während das Skolion Optative bietet, stehen im Papyrustext Konjunktive; dies macht zudem Lobels Annahme[6] nahezu unausweichlich, das *τις* des Skolions sei für das Alkaios-Fragment in *κεν* zu ändern. Das Subjekt des Konditionalsatzes ging demnach aus dem vorausliegenden Text hervor — insgesamt also eine nicht unerhebliche Entfernung des Skolions vom Wortlaut des Papyrus (auch unabhängig von dem problematischen *τρέχην*, das aus Gründen des Metrums und der Bedeutung für den Alkaios-Text zumindest zweifelhaft ist). Zugleich liegt (und dies ist wichtig für die anschließend zu ziehenden Folgerungen) auch eine Vereinfachung vor: Denn die Passage wurde aus einem größeren Zusammenhang, in den sie gedanklich, vielleicht auch syntaktisch eingebunden war,

[4] R. Reitzenstein, Epigramm und Skolion, Gießen 1893, S. 13 ff.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, Berlin 1893, Bd. 2, S. 316 ff.

[5] Th. Bergk (Hg.), Poetae lyrici Graeci, Leipzig 1843[1], S. 874.

[6] Ed. pr., S. 61.

herausgelöst; sie wandelte sich vom Einzelelement einer umfänglicheren nautischen Argumentation, die wohl auch bereits bei Alkaios metaphorischen Charakter hatte, zu einem selbständigen Stück allgemeiner Lebensweisheit — nicht mehr auf eine konkrete historische Situation bezogen und deshalb unbeschränkt wiederverwendbar im Symposion.

Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand: Das Alkaios-Gedicht gelangte nicht über eine kontinuierliche schriftliche Überlieferung an diesen seinen neuen Ort; die veränderte Textgestalt ist vielmehr Reflex einer anhaltenden sympotischen Abnutzung, Produkt einer sich immer wieder auch in mündlicher und das heißt zugleich: unkontrollierter Reproduktion fortpflanzenden Tradition. In seinem bereits „zersungenen" Zustand (so der Terminus technicus) wurde das Lied von dem Redaktor der attischen Sammlung fixiert; dieser orientierte sich dabei naturgemäß an der Textgestalt, in der man es in attischen Symposien seiner Zeit kannte. Zugleich vermochte erst in dieser Tradition ein Stück Alkäischer Lyrik ein solches Eigenleben zu gewinnen, daß seine Herkunft, wenn nicht in Vergessenheit, so doch ersichtlich in den Hintergrund geriet. Dieser Vorgang beinhaltet übrigens exakt diejenigen Gesetzmäßigkeiten, die von der neuphilologischen, etwa der germanistischen Volksliedforschung für die Entstehung und Überlieferungsgeschichte einer erheblichen Anzahl von Volksliedern der Neuzeit festgestellt wurde: Volkslieder sind nicht — so die romantische Vorstellung, die etwa noch bei Reitzenstein[7] anklingt — Hervorbringungen einer kollektiv dichtenden Volksseele, sondern Rezeptionsprodukte, die sich häufig noch ganz konkret auf Kunstlieder benennbarer Autoren zurückführen lassen (ich verweise hier auf die epochemachende Untersuchung John Meiers).[8]

Ἄισον δή μοι σκόλιόν τι λαβὼν Ἀλκαίου κἀνακρέοντος: so lautet eine Aufforderung in den *Δαιταλῆς* des Aristophanes von 427.[9] Alkaios als etablierter, klassischer Autor des Symposions: Dies gibt Anlaß zu der Annahme, daß der Zufall der Überlieferung, der bei Fr. 249 alexandrinischen Text und „zersungene" Volkslied-Fassung wieder zusammengeführt hat, keinen Einzelfall bezeichnet, sondern einen Grundzug des Überlieferungsgeschehens, d. h. daß mit identischen Prozessen — nicht nur in Athen — gerechnet werden darf. Dies würde bedeuten: eine Tradition, die in der Hetairie des Dichters ihre Keimzelle und in der von den Zeitgenossen sofort realisierten herausragenden Qualität der Alkäischen Lyrik ihr auslösendes Moment hatte; eine Tradition, die zunächst über die *ἑταῖροι*, dann sekundäre Multiplikatoren in ein System fortschreitender Verästelung einmündete, die unterstützt wurde von den Faktoren Melodie (als mnemotechnischer) und Symposion (als institutioneller Klammer); eine Tradition, bei der sich mündliche Überlieferung und schriftliche Fixierung zu privatem Gebrauch (wie im Fall der attischen Kollektion) zunehmend vermischten, die im Zeichen einer sich durchsetzenden Buchkultur sodann — wohl seit dem Ende des 5. Jh. — auch kommerziell vertriebene Sammlungen hervorbrachte und

[7] Epigr. u. Skol., S. 21.
[8] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, Halle 1906.
[9] Fr. 223 Kock.

an der sich schließlich, Auswüchse und Entstellungen wie jene des Skolions korrigierend, dazu ordnend und vereinheitlichend, alexandrinische Quellenkritik und Textanalyse bewährte. Das attische Skolion wäre dann auch nicht einfach als Abweichung von einer irgendwie und irgendwo gesicherten Textnorm zu interpretieren (so jüngst Salvatore Nicosia),[10] sondern als Bestandteil einer breit gefächerten direkten Tradition und insofern als potentielles Mosaiksteinchen für die Recensio eines Aristophanes von Byzanz. Gewiß handelt es sich bei dem Skolion um ein extremes Beispiel, seine Bedeutung im Überlieferungsprozeß kann bestenfalls marginal gewesen sein; doch kommt es hier weniger auf die individuellen Umstände des Einzelfalls als auf Strukturen an. Mir scheint nun, daß der beschriebene Sachverhalt es im ganzen empfiehlt, für die frühe Tradition lyrischer Dichtung dem Faktor einer breit fundierten aktiven Textkenntnis einen hohen Stellenwert beizumessen — einer Textkenntnis, die als Klammer zwischen Ursprungsort und späteren privaten, dann auch kommerziellen Sammlungen auch für die alexandrinische Textrekonstruktion wichtig wurde. Der pauschale Hinweis auf die Relevanz privater Sammlungen findet sich übrigens bereits in Wilamowitz' „Textgeschichte der griechischen Lyriker",[11] wo aber ansonsten die frühe Phase der Überlieferung ausgeklammert ist; die Parallelität von Alkaios-Fragment und attischem Skolion gestattet es nun, den zu jenen Sammlungen hinführenden Prozeß zu erahnen.

Lassen Sie mich schließen mit einer Bemerkung zu den musikalischen Aspekten der frühen Lyrikertradition: Eine griechische Vokalnotenschrift ist (wie Egert Pöhlmann jüngst wahrscheinlich gemacht hat)[12] erst im letzten Viertel des 5. Jh. ausgebildet worden; die Lieder der frühen Lyrik aber wurden gesungen — noch im Athen des Aristophanes. Will man hier nicht mit der — wie ich meine: schwerlich plausiblen — Möglichkeit einer immer neuen Komposition von Melodien rechnen, so ergibt sich eine kontinuierliche mündliche Tradition der betreffenden Lieder als notwendige Voraussetzung ihrer Bewahrung. Die Volksliedforschung vermittelt hier folgende Einsicht (ich zitiere John Meier):[13] „Daß Text und Melodie als untrennbare Einheit empfunden werden, das zeigt uns deutlich der [...] Umstand, daß dem Volke die Lieder nur gesungen fest im Gedächtnis haften, daß es hingegen auch beim Text unsicher wird, wenn es die Lieder nur rezitieren soll."

Konstanz (BRD)

[10] S. Nicosia, Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo, Roma 1976 (vgl. meine in der Zeitschrift „Gymnasium" erscheinende Rezension).

[11] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Textgeschichte der griechischen Lyriker, Berlin 1900.

[12] E. Pöhlmann, Die Notenschrift in der Überlieferung der griechischen Bühnenmusik, WJA N. F. 2, 1976, 53—69.

[13] Kunstl. im Volksm., S. LXXVI.

A. M. BOWIE

THE LANGUAGE OF SAPPHO AND ALCAEUS: A LESBIAN VERNACULAR?*

When Edgar Lobel published his two volumes on the language of the Lesbian poets some fifty years ago,[1] he established as a virtual orthodoxy the theory that the dialect of the poems was not a literary language, but rather represented the spoken vernacular of seventh-century Lesbos, with a small admixture of 'anomalous' forms taken mainly from the epic dialect:[2] Sappho's poetry he took to be a particularly pure form of this vernacular, with the exception of a few 'abnormal' poems, where the 'anomalous' elements were quite common. There have been dissenting voices since then,[3] in general, Lobel's theory has found a wide acceptance and also formed the basis for the late Sir Denys Page's influential work on the Lesbians.[4]

It is this theory, then, with which I wish to take issue. I want to argue that the dialect of Sappho and Alcaeus is, in fact, a literary language, like the dialects of the other early lyric poets; that is, that it retains archaic forms that had most probably disappeared from the spoken language,[5] and also employs forms from outside the dialect.[6] I will treat these two aspects in turn.

* This paper represents a very brief summary of a chapter from my Cambridge Ph. D. thesis on the language and poetry of Sappho and Alcaeus: *The Poetic Dialect of Sappho and Alcaeus*, Diss. Cambridge 1979. The thesis contains chapters on the metrical structures of Lesbian verse, on the morphology, and on the lexicon. A final chapter provides literary interpretations of some of the poems. The thesis was composed under the guidance of Mrs P. E. EASTERLING and Dr J. CHADWICK, and I am especially grateful to the latter for help with those aspects that are dealt with here. I would hope to publish a full version of the thesis at a later date.

[1] *ΣΑΠΦΟΥΣ ΜΕΛΗ* Oxford 1925 and *ΑΛΚΑΙΟΥ ΜΕΛΗ* Oxford 1927.

[2] This theory had earlier been adumbrated by H. L. AHRENS, who argued that the language was a spoken vernacular with no literary features (*De Graecae linguae dialectis*, vol. 1, Göttingen 1839), and R. MEISTER, who pointed to the existence of epic features, but also saw dialect as a 'Volkssprache' (*Die griechischen Dialekte*, vol. 1, Göttingen 1882). A. FICK proposed a theory similar to the one I am advocating ('Die Sprachform der lesbischen Lyrik', *B.B.* 17 (1891) 177 ff.). A survey of theories on the Lesbian poetic dialect is to be found in B. MARZULLO, *Studi di poesia eolica*, Florence 1958, 15 ff.

[3] E. g. A. MASTRELLI, *La lingua di Alceo*, Florence 1954; B. MARZULLO, *o.c.* (n. 3); J. T. HOOKER, *The Language and Text of the Lesbian Poets*, Innsbruck 1977.

[4] D. L. PAGE, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955. The principles are also embodied in LOBEL and PAGE's *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955 (repr. with Addenda, 1963). I quote from this text for the most part.

[5] The nature of our evidence forces one to ignore intra-dialectal differences here.

[6] A survey of the lexicon also shows that the lexical stock of Lesbian poetry is very similar to that of the rest of early Greek poetry, which suggests that Sappho and Alcaeus shared in a common Greek *poetic* language.

It is generally argued that the archaic forms in Sappho and Alcaeus were simply borrowed from the epic tradition. However, there is one such archaism which would appear to have nothing to do with Ionic epic. This is the retention of the digamma in the third person pronominal and adjectival forms (e.g. *ϝε. ϝου* etc.) and in certain words which had original initial *ϝρ-*, rendered in our texts *βρ-* (e.g. *βρόδον*, *βραϊδίως* etc.).[7] The facts are as follows. The third person forms always have the digamma: in the papyri, it is found three times written *ϝ*, and in the one instance where its function may be determined, it is metrically effective, obviating hiatus.[8] It is also specifically attested by the grammarians on five occasions, in four of which it is metrically effective.[9] There are nine attestations of words with initial *βρ-* in the sources, and the feature is effective on four occasions.[10] The fact that not all words which originally had initial *ϝρ-* appear in the texts with *βρ-* suggests that this was an archaic feature only partially preserved in the poetic language; contrast, for instance, Alc. 129.12 *ῥύεσθε*.

Though these uses of the digamma are well established for the poems, all the evidence from the poems suggests that the digamma was no longer part of the spoken language. Apart from the examples mentioned above, the digamma has left no traces.[11] Initially, it neither makes position (e.g. Sa. 31.1 *κηνὄς ἰσος*) nor does it prevent elision (e.g. Sa. 23.5 *σ'ἐΐσκην*). In medial position, it has been lost (e.g. *ἀελίω*), and there are even cases of contraction over a lost digamma (e.g. Sa. 95. 10 *ἔπαρθ'*. Alc. 113.5 *θάσσει*).[12] In post-consonantal position, it has disappeared without any change to the preceding vowel (e.g. *κάλος* etc.). The inscriptions show no trace of it.

A similar position obtains in Ionic. The digamma is quite absent from the earliest Ionic inscriptions, so that it had presumably been lost from the spoken language well before 600 B.C. It is unlikely, therefore, that it was sounded in epic recitation either. It is true that, in Homer it is precisely in the case of these third person forms that the effect of the digamma is most consistently felt,[13] with hiatus and the lengthening of a preceding syllable being very common before them, but this does not necessarily mean that the digamma was actually pronounced: the formulaic system of epic was quite strong enough to deal with the loss of such a feature.

We appear, therefore, to have a feature in Lesbian verse which owes nothing to the spoken Lesbian of the day, nor to Ionic epic or Ionic speech. I would like to suggest that this was an archaic usage proper to Lesbian poetry, which was preserved,

[7] For a recent discussion of this feature, see HOOKER *o.c.* (n.4) 27 ff.

[8] Sa. 5.6 (obviates hiatus), 99.ii.2, Alc. 147.2.

[9] Sa. 164 (makes position, if metre Sapphic stanza), 165 (obviates hiatus), Alc. 349a (position), 358.2 (no function), 363 (hiatus; reading text as in E.-M. VOIGT, *Sappho et Alcaeus: Fragmenta*, Amsterdam 1971).

[10] In addition to these, the digamma has been added by modern editors in two places where the MSS do not show it and where it would have no function: Sa. 53, 55.2.

[11] One should also probably add Alc. 10B.7, 70.12, Inc. Auct. 25B (VOIGT) *ἀυάτα*. *ἀυάδης* (Sa. 22.5, 99.ii.22, Alc. 259a.ii.11) is an uncertain case.

[12] For other possible cases, see E.-M. HAMM, *Grammatik zu Sappho und Alkaios*, Berlin 1957, 29f. However, not all the examples are certain, as a result of problems concerning the etymologies of some of the words.

[13] Cf. P. CHANTRAINE, *Grammaire Homérique*, vol. 1 (5e tirage), Paris 1973, 147 ff.

presumably for metrical reasons, after its loss from the spoken language. If this is correct, two other suggestions naturally follow: firstly, that a tradition of Lesbian poetry had existed with its own conventions for some time before the time of Sappho and Alcaeus;[14] and secondly, and more importantly, that the other archaic or anomalous forms found in Lesbian poetry may not have been simple borrowings from epic, but rather forms proper to this Lesbian tradition. Thus, forms like Alc. 346.3 *λαθικάδεα* for *λαθικάδην*, or Alc. 367.1 *ἐρχομένοιο* for *ἐρχομένω*, or Alc. 48.15 *'Αίδαο* for *'Αίδα* would simply be Common Greek archaisms preserved in Lesbian and Ionic poetry alike.[15] The fact that most archaisms in Lesbian are also to be found in Homer.[16] would be explicable on the grounds that we are dealing with poetry in two related dialects, which used a number of similar metres, and whose poetries had been in contact for some centuries since the migrations.[17] It is also noteworthy that the 'Homeric' forms in Sappho and Alcaeus are archaisms: had these poets simply been borrowing from epic, one would have expected other, more recent epicisms.

This theory of the existence of native archaisms in Lesbian poetry may be invoked to defend readings in the texts that have been challenged because of their 'anomalous' nature. For instance, Lesbian regularly uses the long forms of the dative plural of *o*- and *a*-stem nouns, though there are a few examples of the short form,[18] which have proved a problem for those who seek uniformity in the Lesbian poetic dialect.[19] However, it is possible that they are archaisms left over from the time when both forms co-existed, after the break-down in the distinction between the locatival and dativa/instrumental forms. If these long and short forms had co-existed until the time of the change of *-Vns* to *-Vis* in Lesbian, this dialect would have had to select the long form for the dative, in order to maintain the morphological distinction between dative and accusative plurals.[20] The few short datives need not be removed from the texts, therefore.

In addition to considering the archaic elements in the dialect of Sappho and Alcaeus, I have also examined the make-up of the dialect in terms of the mixture of Aeolic and Ionic forms. The survey revealed that there is considerable Ionic influence

[14] We have, of course, the ancient testimony about Terpander which supports this, but comparative study of the Aeolic metres suggests that the tradition may go back very much further (see, e.g., M. L. West, 'Greek Poetry 2000–700 B.C.', *C.Q.* n.s. 23 (1973) 179 ff.).

[15] The basically dactylic nature of both the hexameter and the various expanded glyconic and pherecratic metres of Lesbian would independently have tended to preserve older, uncontracted forms, for instance: *λαθικάδην* would be very restricted in position in, say, the gl^{2d} metre.

[16] There are three other candidates for non-Homeric archaisms, but none is certain: Alc. 387 *Αἴαν* and Inc. Auct. 11 *Ἥρων* may be old accusatives (see Hamm, *o.c.* (n. 13) 155 and 160); Alc. 325.1 *πτολεμάδοκε* is noteworthy, since the regular Lesbian form is *πολεμο-* and Homer has no forms in *πολεμᾱ-* (for the reading, see D. L. Page, *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford 1974, 155f.).

[17] Such contact is perhaps best evidenced by the mixture of Ionic and Aeolic (and Lesbian) forms in the epic dialect: cf. P. Wathelet, *Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque*, Rome 1970.

[18] Sa. 44.12, 21, 55.3, 81b.1, Alc. 130.30, 308b.2.

[19] Cf. Lobel *ΣΑΠΦΟΥΣ ΜΕΛΗ* XXXVIII ff.; D. L. Page, *o.c.* (n. 5) 208.

[20] For a discussion of this with a different view, see Wathelet *o.c.* (n. 18) 243 ff.

in both poets in all parts of the morphology. Now it is true that the spoken Lesbian dialect was created by the influence of Ionic dialects on the Aeolic speech of those who migrated from the mainland to Asia Minor and Lesbos,[21] but the Ionic influence in the poems appears to have gone further in some cases than in the inscriptions which are much later in date. This would suggest once again that we are dealing with an artifical language, with Ionic forms being used perhaps because of the prestige of these dialects in intellectual and artistic affairs. For instance, beside the uncontracted *νόος*, Sappho also uses contracted *νῶς*.[22] On the other hand, both the poems and earlier inscriptions show disyllabic forms with double omicron uncontracted, and it is not till the second century B. C. that we find contracted forms.[23] Similarly, Sa. 154.2 *ἐστάθησαν* stands against regular aorist passive third persons plural in *-θεν*,[24] and Alcaeus's *ἔδοσαν* (50.4) against the regular *ἔδωκαν* of the inscriptions. *-σαν* is characteristic of Ionic.

The origin of these Ionic forms might naturally be taken to have been Homeric epic, but what is remarkable about the Ionic forms found in Sappho and Alcaeus is that, apart from a small number of fairly certain epicisms, the majority of them could have come as easily from *spoken* Ionic as from epic. Forms like Alc. 347.1 *περιτέλλεται*, Alc. 334.2 *ἐστυφέλξε* which are virtually confined to epic may safely be said to have been taken from that source. However, the use of *τοιαύτας* (Alc. 119.13), of the nu-ephelcystic, or forms with the verbal ending *-σαν* scarcely require epic influence as an explanation: it was, after all, spoken Ionic which helped to create the characteristically Lesbian brand of Aeolic. This is not to deny Homeric influence on Lesbian verse, merely to suggest that this influence should not be over-estimated.

The implications of this study are two-fold. Firstly, the language of Sappho and Alcaeus should not be considered so qualitatively different from that of the other early lyric poets. The second implication follows from the first, that the text of the poets should not be purged of anomalous forms and future discoveries should be edited with the presumption that archaic and non-Lesbian forms are fundamental features of the language of both poets. More specifically, the frequency of non-vernacular forms in all of Sappho's poetry suggests that the distinction between 'normal' and 'abnormal' poems is an artificial one: her language contains a number of doublets, such as *νόος*/*νῶς*, the two forms of the accusative singular of nouns in *-id-* (57.2) *ἀγροῖτιν* and (155) *Πωλυανάκτιδα*, long and short dative plural in *a-* and *o*-stems, augmented and unaugmented forms,[25] the use of the actual relative pronoun alongside the regular

[21] Cf. E. Risch, 'Die Gliederung der griechischen Dialekte in neuer Sicht', *M.H.* 12 (1955) 61; J. Chadwick, 'The Greek Dialects and Greek Pre-history', *G&R* 3 (1956) 38; J. L. García-Ramón, *Les origines postmycéniennes du groupe dialectal éolien*, Salamanca 1975.

[22] *νόον* 57.1, *νῶν* 96.2.

[23] Cf. *νόος* Sa. 57.1, Alc. 363 Voigt, cf. *εὔνοον* Alc. 129.9; *πλόον* Alc. 249.6, (?)*βόος* Alc. 255.7, (?)*ῥόος* Alc. 395; *βόος* Schwyzer–Cauer 630.17 (Methymna III extr.); *ἠμίχοος* Schwyzer–Cauer 640.6 (Assos IV/III). Contrast *εἴσπλουν*, *ἔκπλουν* Schwyzer–Cauer 646.5, 6 (Cyme II in.).

[24] Cf. F. Bechtel, *Die griechischen Dialekte*, vol. 1, Berlin 1921, 92.

[25] Sappho omits the temporal augment in seven places: 44.11, 23, 26, 31, (a so-called 'abnormal' poem, but some of these forms would not fit the metre in their augmented forms), 94.6, 112.2, 3.

demonstrative forms,[26] and so on. One may explain the higher frequency of apparently epic forms in the 'abnormal' poems on the grounds of the basically dactylic nature of the glyconic metres in which some of them are written.[27]

Liverpool (Great Britain).

[26] There are just two examples in Sappho: 22.11, 112.2. Cf. Alc. 48.8, 117b.19(?), 26, 29, 128ab.8. Since ὅς etc. are the original forms (cf. Skt. *yaḥ*), these forms could be archaic rather than borrowings.

[27] Cf. G. NAGY, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge Mass. 1974. I have discussed this question further in my chapter on Lesbian metres (Thesis 11–32). Cf. now my *The Poetic Dialect of Sappho and Alcaeus*. Arno Press, New York, 1981.

J. KNOBLOCH

ZUR BENENNUNG DES SCHIFFSKIELES IM GRIECHISCHEN

Im Nachfolgenden soll gezeigt werden, daß auch die Homerphilologie durch neue Erkenntnisse der Wortforschung zu fördern ist, wenn sich diese den Grundsatz zu eigen macht, daß die Wortwurzeln der indogermanischen Grundsprache, die wir im Wortschatz der Einzelsprachen wiederfinden, keineswegs vage Urbedeutungen haben, sondern vielmehr jeweils in wirklichen Wörtern einen ganz konkreten Bedeutungsgehalt haben, der durch vergleichende Forschung, insbesonders dort, wo die Methode "Wörter und Sachen" angewendet wird, auch tatsächlich ermittelt werden kann.

Die idg. Wurzel **dhē-* mit der "Allerweltsbedeutung" 'setzen, legen, stellen' liefert unter anderem das griech. Verbum *τίθημι*, dessen Funktion im Lateinischen *pōnō* < **po-s[i]nō* (zu gr. *ἀπό*) übernommen hat. Lat. *pōnō* heißt demnach als effektives Verb 'los-lassen': das Ergebnis dieser Handlung erst ist das 'Liegen', das 'Sichbefinden'. Man denke etwa an einen Balken als Grundlage oder an einen *λίθος θεμέλιος* (Grundstein), den zwei Arbeiter in die richtige Lage bringen, um ihn dann gleichzeitig loszulassen. Danach *liegt* er: *situs est* ('er ist losgelassen worden'). Daß dieser Grundgedanke richtig ist, zeigt das weitere Schicksal des Verbs *pōnō:* es ist im Französischen ersetzt durch lat. *mittere* 'loslassen' *(= mettre)*. Man denke zunächst an *tēla mittere* 'Wurfgeschosse absenden', *missor* 'der Schütze'.

Dem Partizip *situs* entspricht griech. ***θεμός**, das ein Substantiv *θεμούς· διαθέσεις, παραινέσεις* ergibt, also 'Vorschriften, Satzungen'. Diese Abstrakta lassen sich auf die konkrete Anschauung des Grundsteinlegens zurückführen, wie sich sogleich aus der hier neu vorgelegten Deutung der Odysseestellen 9,486 und 542 ergeben wird.

Hier, in *θέμωσε δὲ χέρσον ἱκέσθαι* wurde das Verbum *θεμόω* bisher unzulänglich mit 'bewirken', 'zum Gesetz machen und dadurch nötigen', '(zur Küste hin) treiben' übersetzt — eine Mißdeutung, die schon auf die Antike zurückgeht, vgl. Hesych: *θέμωσεν ἤγγισεν, ἐγγίσαι ἐποίησεν, ἠνάγκασεν*. Diese aus den beiden Homerstellen herausgedeuten Bedeutungsansätze des Verbs stimmen, wie noch Hj. Frisk und nach ihm P. Chantraine in ihren Wörterbüchern festgestellt haben, *nicht:* "Die gewöhnliche Wiedergabe durch 'bewirken, mettre en état de' oder einfach 'drive ashore (landwards)' ist offenbar allzu abstrakt; man erwartet vielmehr ein instrumentatives 'mit *θεμός* versehen' oder dergleichen. Die Bedeutung dieses seemännischen Ausdrucks bleibt allerdings verborgen." Soweit Frisk.

Die Bedeutung läßt sich jedoch ermitteln und so der Sinn der Homerstelle, wie ich glaube, eindeutig klären.

Aus dem oben Gesagten läßt sich leicht folgern, daß nicht nur *θεμέλιος* sondern auch das einfacher gebildete *θεμός* den 'Grundbalken' bedeutet hat, und zwar den Grundbalken für Haus und Schiff, also auch den Kielbalken.

Ein solcher Bedeutungsansatz *θεμός* '*Schiffskiel' erlaubt es nun, *θεμόω* in die große Gruppe der *o*-Verba einzureihen, die das Hantieren mit einem Gerät bezeichnen: *σφηνόω*, 'verkeile', *ἁλυσιδόω* 'kette an', *ἀψιδόω* 'verknüpfe', *ἐμπορπόω* 'befestige mit einer Stange', *ταρσόω* 'trockne auf der Darre'.

Besonders die maritimen Fachwörter sind hier zu bedenken: *κατουρόω*, *ἐπουρόω* 'unter dem Wind, mit dem Wind segeln', *ἀπουρόω* 'vom Wind abkommen'. Sie sprechen ihrerseits als ein fester Formenverband von Ausdrücken der Navigation für die Richtigkeit der Annahme, daß *θεμόω* zutreffend mit 'Kurs nehmen auf' = 'den Schiffskiel wenden' übersetzt wird.

Bonn (BRD).

A. M. KOMORNICKA

L'ATTITUDE DE PINDARE ENVERS LES POÈTES ET SON REFLET CHEZ PLATON

Pindare place le poète à un rang tout particulier, il le fait porte-parole des dieux, intermédiaire entre la divinité et les hommes, messager de l'au-delà, prophète et initié. Il s'appelle lui-même « héraut privilégié qui fait entendre des paroles savantes » (ἐξαίρετος κάρυξ σοφῶν ἐπέων fr. dithyr. II 24 Sn.). Un vrai poète est un sage *(σοφός)*, doté d'une science innée *(φυᾶ)*, non acquise ou apprise (O. II 86-88 ; O. IX 100-104 ; N. III 40-42), il a besoin de la « sophia », avec toutes les nuances que ce terme embrasse.[1] C'est la Muse qui lui transmet le message des dieux — ἐκ θεοῦ O. XI 10 ; κατὰ δαίμονα O. XI 28 — et son devoir consiste à en interpréter judicieusement l'inspiration (fr. 150 Sn. *Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ*).

Pindare fait entrevoir aux poètes leur vocation, leur responsabilité, car les privilèges dont ils jouissent sont liés à maintes exigences et contraintes. Leurs chants sont « les savantes filles des Muses » (N. IV 2), mais « c'est au fond de notre âme que, par la faveur des Charites, notre langue puise son inspiration » (N. IV 8). Platon, de même, admet que c'est la Muse qui « par elle-même fait des inspirés et que grâce à eux d'autres éprouvent l'enthousiasme ... car ce n'est point par un effet de l'art, mais pour être inspirés et possédés par un dieu que tous les bons poètes débitent ces beaux poèmes » (Ion 533 e ; 534 e). Les poètes sont, à son avis, des « ἔνθεοι » et des interprètes *(ἑρμηνῆς)* de la volonté des immortels.[2] Mais ici les voies des deux génies grecs se séparent.

[1] Cf. B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Studien zur frühgriechischen Sprache, Hypomnemata 57, Göttingen 1978 p. 32 ss; G. F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Historia. Politica. Philosophia 9, Torino 1975, chap. III *Sophia e linguaggio tecnico*, p. 85 as; A. M. Komornicka, *Quelques remarques sur la notion d' 'Αλάθεια et de Ψεῦδος chez Pindare*, Eos 60, 1972 p. 252 s., eadem, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć Prawdy i Fałszu*, Acta Universitatis Lodziensis 49, Lódź 1979, pp. 62 s., 242 s., 253, 270 ; B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965 ; J. A. Davison, *Pindar's conception of poetry*, Proceed. of the Class. Assoc. XXXIII 1936, p. 38 ss.

[2] Rappelons « Ion » où le rapsode qui récite des vers épiques est « hors de lui, son âme croit assister aux événements dont il parle avec enthousiasme, qu'ils aient eu lieu à Ithaque, à Troie ou ailleurs » (535 b-c). Cf. Hor. Epist. II, 1, 211 « *. . .poeta, meum qui pectus inaniter angit / irritat, mulcet, falsis terroribus implet / ut magus, et modo me Thebis, modo ponit Athenis* ». Cf. P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1952, éd. 2. revue et augmentée, p. 84; E. des Places, *Pindare et Platon*, Bibliothèque des Archives de Philosophie. Philosophie ancienne, I, Paris 1948, p. 151 : « Il en est donc de l'homme vertueux comme du poète .... les uns et les autres favorisés d'inspirations divines dans lesquelles ils ne sont pour rien ; ils ne savent rien de ce qu'il disent (99 c 4, d 4), ce sont des hommes divins (c 6 et 10, d 2 et 7). Cf. également 81 b 2 . . . et Ion 542 a 8) ». Notons aussi les vers éloquents de Ion 534 e : « *οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχηται.*

Pindare veut contraindre le poète à renoncer à tout ce qui est du domaine de l'invention gratuite, de l'illusion. O. VII 53 « un poète de talent ose pratiquer un art et le fait épanouir sans recourir à la fraude » *(Δαέντι δὲ καὶ σοφία μείζων ἄδολος τελέθει)*. Platon ne cherche pas à « corriger » l'attitude des poètes ou bien à leur défendre de créer une poèsie faite d'enthousiasme et de folie, car alors elle ne mériterait plus le nom de « poésie », mais il se voit obligé de bannir les poètes de son Etat idéal. Qu'il est émouvant, néanmoins, le cri du cœur qui, une fois, lui a échappé : « Si l'artiste devait toujours se conformer à des règles écrites, codifiées dans des traités, si une loi l'empêchait de chercher *(ζητεῖν)* — les arts se perdraient totalement pour ne plus jamais apparaître et alors l'existence, déjà si pénible maintenant, deviendrait absolument impossible à vivre » (Polit. 299 e).

Chose curieuse : Platon condamne les poètes pour la même raison qu'il fait de la poésie — tout comme Pindare — un don divin offert à l'humanité, inspiré par les Muses ; en d'autres termes, son reproche envers les poètes repose sur le caractère irrationnel de toute création poétique. « Le poète imitateur implante un mauvais gouvernement dans l'âme de chaque individu dont il flatte la partie déraisonnable..... il crée des fantômes et il est toujours à une distance infinie de la vérité » (Rep. X 605 a—c). Ailleurs il appelle « la peinture et la mimétique en son ensemble » : « l'art du simulacre » (*τέχνη φανταστική* Soph. 236 c), car « l'imitation *(μίμησις)* est, en effet, quelque chose comme une production d'images... et non point de réalités » (Soph. 236 b).

En matière de poésie, on constate dans l'antiquité deux controverses fondamentales : l'une — *παλαιὰ διαφορά* — qui remonte à Xénophane, porte sur la vérité du philosophe et la vérité du poète ; autrement dit : est-ce le philosophe ou le poète qui est plus près de la vérité, qui est censé mieux exprimer la réalité ? L'autre litige invétéré résulte d'un désaccord entre ceux qui exigent du poète « la vérité, rien que la vérité » *(ἀλήθεια)* et ceux qui lui confèrent le privilège d'une licence poétique, donc le droit à l'imagination, à la fiction *(ψεῦδος)*. A partir d'Hésiode auquel les Muses dispensèrent non seulement des vérités mais aussi des « *ψεύδεα...ἐτύμοισιν ὁμοῖα* », les écrivains grecs — poètes, philosophes, historiens — se sont rangés à cet égard dans deux camps opposés. Déjà Solon blâmait les poètes : *πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί* (fr. 21) ; plus tard Pindare intrépide militant pour la cause de la vérité, pose aux poètes maintes exigences, celle de la vérité en premier lieu. Il va donc combattre et refouler avec ténacité tout ce qui frise de loin le mensonge, les fausses apparences. Fidèle à celle qu'il nomme « fille de Zeus », Alatheia, il se fait un devoir de ne jamais « échopper contre l'écueil du mensonge » (fr. 205 Sn.) et réclame la même attitude de ceux qu'il appelle « *σοφοί* ». D'autre part, son expérience personnelle ainsi que l'œuvre de ses prédécesseurs témoignent du droit à l'imagination créatrice, donc à l'invention poétique. Pindare est bien conscient de cette divergence et il avoue — non sans un certain malaise — que parfois le charme de la poésie l'emporte sur l'authenticité, que c'est souvent le *ψεῦδος* (ou *μῦθος*) qui fait vibrer le cœur humain et suscite une répercussion plus intense que la vérité telle quelle, qu'enfin l'apparence, l'illusoire ont parfois plus d'empire sur l'esprit des hommes que la réalité. « Le monde est plein de merveilles et parfois aussi les dires des mortels vont au-delà du vrai ; des fables ornées d'adroites fictions nous trompent.

La *Χάρις*, à qui les mortels doivent tout ce qui les charme, les met en honneur et donne du crédit à l'incroyable. . . » Il ne manque toutefois pas d'ajouter aussitôt : « Mais les jours qui viendront seront les témoins les plus véridiques » (O. I 28ss). Ailleurs, Pindare va faire profession de son credo poétique en ces termes : « La sagesse du poète — son art — nous trompe en nous séduisant par ses contes » (*σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις* N. VII 23). L'inspiration poétique en tant que don divin offert au poète par l'intervention des Muses et des Grâces, est forcément exempte de tout mensonge, de tout aspect décevant et fallacieux. Les merveilles de l'art — il en est persuadé — sont l'œuvre des « *ἀριστοπόνοι χεῖρες* » et ne comportent ni supercherie ni trucage (O. VII 51).

Chez Platon nous retrouvons la même recherche passionnée de la vérité (Rep. III 389 b *ἀληθείαν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον*) donc la même divergence et — dirait-on — le même désarroi à ce sujet. En artiste raffiné il avoue qu'une fascination magique émane de la poésie (Rep. X 601 b *μεγάλην τινα κήλησιν*) mais que, comme tout art mimétique, elle est « éloignée de la vérité » (Rep. X 603 c *πόρρω. . . τῆς ἀληθείας*), « ne saisit pas la vérité » (Rep. X 598 b).[3]

Pour ce qui est des poètes, Homère occupe une place unique dans nos réflexions. Rappelons ici la critique de Xénophane qui — sur le plan moral — condamnait l'attitude anthropomorphique d'Homère et d'Hésiode à l'égard des dieux (fr. 11-12 D.—K.), ainsi que celle d'Héraclite (fr. 42 D.—K.) qui voulait voir Homère « rayé de la liste des poètes et flagellé ». Pindare et Platon, tous les deux, considèrent Homère comme le plus grand poète qui ait jamais existé (Pi. N. VII 21, I 26 ss ; I. IV 37 ; P. IV 277. Plat. Rep. X 607 a *Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τραγῳδοποιῶν*).

Mais Pindare concède que le charme des vers d'Homère a contribué à certaines défigurations de la vérité : « la renommée d'Ulysse a dépassé ses épreuves, car les fictions *(ψεύδεα)* et l'invention ailée — du poète — lui ont valu je ne sais quel prestige » (N. VII 21 s.). Il maintient donc qu'Homère a présenté le roi d'Ithaque d'une manière trop avantageuse. N'a-t-il pas idéalisé ses fourberies et ses intrigues, et ne l'a-t-il pas fait au détriment d'Ajax, auquel il a refusé les armes d'Achille et n'a-t-il pas, par la suite, amené celui-ci à un lamentable suicide ?[4]

L'attitude de Platon à l'égard d'Homère est — sous bien des rapports — fort semblable à celle de Pindare, mais elle reflète un déchirement encore plus poignant, vu les conséquences que le philosophe se voit obligé de tirer de son jugement. Rendons-lui la parole : (Rep. X 595 b—c) « Il faut que je vous le dise . . . . bien que la tendresse et le respect que j'ai dès l'enfance pour Homère s'opposent à cet aveu . . . . mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme » et plus loin (X 607 c—d) : « Toi-même, cher ami, ne sens-tu pas l'envoûtement de la poésie, surtout quand tu la regardes dans

[3] Le poète n'est qu'un *εἰδώλου δημιουργός* (Rep. X 599 d) et se situe au troisième rang par rapport à la vérité *(τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας)*.

[4] Cf. N. VII 21 ; VIII 32-34. Mais I. IV 41-43 Pindare rend justice à Homère de l'hommage que celui-ci a rendu à Ajax. Il est donc probable que dans sa critique à cet égard, Pindare visait plutôt l'épopée cyclique « Aethiopis » que l'« Iliade ». Cf. K. A. Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, Augsburg 1888 ; A. Köhnken, *Die Funktion des Mythos bei Pindar*, Berlin 1971, p. 42 ss ; 104 ss.

Homère ?... car nous avons conscience du charme qu'elle exerce sur nous, mais il serait impie de trahir ce qu'on considère comme la vérité ». A quel point cette prise de position lui est pénible, cela ressort de la comparaison que Platon fait entre la poésie et un être aimé : (Rep. X 607 d) A la manière des amants « qui font violence pour s'arracher à leur passion, après qu'ils en ont reconnu le danger ... nous prendrons garde de retomber dans la passion que nous avons ressentie pour elle, étant jeunes, et dont le commun des mortels n'est pas guéri ». Mais Platon, tout de même, ne perd pas espoir (Rap. X 607 c) « Malgré cela ... si la poésie imitative ... peut prouver pour quelque raison qu'elle doit avoir sa place dans une cité bien ordonnée, nous l'y ramènerons de grand cœur ... et nous aurons du plaisir à reconnaître qu'elle est très bonne et très amie de la vérité » (607 e).

La vérité que Pindare requiert des poètes découle de ce qu'ils révèlent sur les dieux, sur les héros et sur les hommes dignes de leur louange. Pour ce qui est des dieux, Pindare n'en veut dire que du bien. C'est une obligation fondamentale de la part du poète, qui ne doit attribuer aux divinités que de belles actions (O. I 35 *ἀμφὶ δαιμόνων καλά*). Ou bien « insulter les dieux c'est un art que j'abhorre *(λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία)*, l'insolence importune accompagne le chant de la folie » (O. IX 37-39). Par conséquent, **à part le fait que toute poésie encômiastique, faite de louanges et d'hommages, exclut** en tant que genre littéraire tout *ψόγος*,[5] — la piété de Pindare l'oblige à corriger les mythes qui portent atteinte soit à l'omniscience, soit au pouvoir, soit à la bienséance des Immortels. Il nie carrément tous les traits scandaleux susceptibles de ridiculiser les divinités et il les modifie, car il est persuadé qu'ils ont été le fruit d'une fausse tradition, d'une invention gratuite des hommes.[6] Il lui semble inconcevable que Déméter ait pu manger l'épaule de Pélops (« non, je ne puis appeler cannibale aucun des dieux ! » O. I 52-53). Son héros bien-aimé, Héraclès, n'a sûrement pas lutté contre Poséidon, Apollon ou Hadès — car c'eût été incompatible avec le caractère d'un fils de dieu.

Autre précepte que Pindare adresse aux poètes, c'est le devoir d'enseigner aux hommes l'humilité envers les dieux qui, seuls, ont le savoir du passé et de l'avenir. « L'homme, avec son esprit mortel, n'est pas en mesure d'examiner les desseins des dieux » (fr. 61 Sn.). C'est donc au poète que de faire entrevoir aux mortels leur existence éphémère, le sort modeste qui leur est assigné et de les prévenir contre la « hybris » que

[5] L'*ἐγκώμιον* ou l'*ἔπαινος* (chant de louange pour des hommes illustres) intimement lié à l'*ἐπινίκιον* (éloge des vainqueurs dans les jeux panhelléniques) constituent des antinomies littéraires par rapport à *ψόγος* et à *μῶμος* (médisance, blâme). Pi. N. VII 61-63 : » *σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον, ὕδατος ὥτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων κλέος ἐτήτυμον αἰνέσω·*

Néanmoins le message du poète est une arme à deux tranchants : Pi.fr. 181 Sn. « quand il vient de notre propre maison, l'éloge touche au blame » *(μῶμον ἔπαινος κίρναται).* » Le champ de la parole poétique est comme polarisé par ces deux puissances religieuses : d'un côté, le BLAME, de l'autre la LOUANGE » (M. Detienne, *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967 p. 21). Pour l'épinicie, cf. A. Szastyńska Siemion, *Epinikion greckie*, Wroclaw 1975 p. 34 ss. ainsi que R. Hamilton, *Epinikion : General form in the Odes of Pindar*, The Hague—Paris 1974, passim.

[6] C. M. Bowra, Pindar, Oxford 1964 p. 62 constate à juste titre : « These are things which the gods do not do. Such behaviour is alien to them... because it is out of harmony with their divine dignity. The gods are not men and are not governed by human rules ». Cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904.

les Immortels punissent implacablement. Le poète est également censé apprendre à l'homme à prier les dieux, à les adorer, à les remercier. De plus, il est préférable que le poète garde le silence sur ce qui déplaît à Zeus (fr. 81 Sn. *τὸ δὲ μὴ Διὶ φίλτερον σιγῷμι πάμπαν*).

Pour ce qui est de certaines légendes ayant trait aux héros, légendes qui choquent la décence ou l'esprit de justice — les mythes sur Phocus, Ganymède ou Bellérophon — et qui, évoqués pourraient susciter des animosités et des rancunes — le poète en a honte, et la pudeur le contraint de se taire. « Il a scrupule de le dire », « il s'arrête ». « L'exacte vérité ne gagne pas toujours à montrer son visage et souvent le silence est le meilleur parti que l'homme puisse imaginer » (N. V 17 ss.).

Platon reprend l'idée de Pindare et reproche aux poètes de fausser l'image des dieux dans l'opinion des humains.[7] « C'est le plus grand des mensonges sur les êtres les plus augustes que de rapporter contre toute bienséance qu'Ouranos a commis les atrocités que lui prête Hésiode » (Rep. II 377 e ; 378 a), « il ne faut absolument pas dire que les dieux font la guerre entre eux, qu'ils se tendent des pièges... récits d'ailleurs mensongers... » (Rep. II 378 d) « qu'Héra a été chargée de chaînes par son fils, qu'Héphaistos a été précipité par son père pour avoir voulu défendre sa mère contre les coups de son époux, et que les dieux se sont livré tous les combats imaginés par Homère » (Rep. III 390 c), « qu'Arès et Aphrodite furent enchaînés par Héphaistos » (Rep. II 379 b). « Dieu n'est-il pas essentiellement bon, et n'est-ce pas dans cette conviction qu'il en faut parler ? » (Rep. III 391 a). « J'ose à peine affirmer, par respect pour Homère, qu'il est impie *(οὐδ' ὅσιον)* d'attribuer de tels sentiments à Achille (sc. avidité, cupidité cf. Rep. III 390 e, 391 a) et de croire ceux qui les lui attribuent ... il est impie de prétendre qu'il refusa d'obéir au fleuve qui était un dieu, et qu'il était prêt à le combattre... il n'est pas croyable qu'il ait fait cela. Quant à Hector traîné autour du monument de Patrocle et aux prisonniers égorgés sur son bûcher, nous soutiendrons que tout cela n'est pas vrai *(οὐ ... ἀληθῆ)* et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du très vertueux Pélée ... ait eu l'âme assez désordonnée pour réunir en elle des maladies contraires, une basse avarice et un mépris superbe des dieux et des hommes » (Rep. 391d). « Gardons-nous donc de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Poséidon, et Pirithous, fils de Zeus, aient tenté des enlèvements criminels, ni qu'aucun autre fils de dieu, aucun héros ait osé commettre les indignités et les sacrilèges qu'on leur prête à présent contre toute vérité *(καταψεύδονται)*.

Soit dit incidemment : on a toujours souligné que, chez Platon, c'est l'aspect utilitaire qui prend le dessus sur la vérité ; or — sans le nier dans certains cas — comme Platon le fait remarquer, et cela à maintes reprises, tout ce qui fait tort à la renommée des dieux et des héros est mensonger (Rep. II 378 c *οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ* ; supra 391 d ; 391 b *οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρῆσθαι* ; Rep. III 391 e « de tels propos ne sont ni religieux ni véridiques / *γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν οὔθ' ὅσια ταῦτα, οὔτε ἀληθῆ* car nous savons qu'il est impossible que quelque chose de mauvais vienne des dieux ».) Platon affirme « qu'Hésiode, Homère et d'autres poètes ont composé des fables absolument fausses

[7] Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris 1945, passim.

qu'on a contées et qu'on conte encore aux hommes » (Rep. II 377 d) et que « dans ces fictions, les dieux et les héros sont représentés d'une façon erronée » (377 e).[8]

Nous constatons donc le même point de départ chez Pindare et chez Platon, à savoir : les mythes qui déprécient le monde des dieux et de leur progéniture sont impies et contraires à la vérité — il faut donc les supprimer. Mais, tandis que Pindare se voit obligé, le cas échéant, de modifier telle ou telle légende blasphématoire et encourage les poètes à en faire autant, — Platon, tout en estimant qu'« il faut veiller sur les faiseurs des fables *(ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς)*, adopter les bonnes, rejeter les mauvaises » (377 *c*), propose de « contraindre les poètes à reconnaître ou que les héros n'ont jamais commis ces actions, ou qu'ils ne sont pas les enfants des dieux » (391 d). Ou bien encore il conseille « d'ensevelir ces légendes dans le silence, et si tout de même il est nécessaire d'en parler, il faut le faire en secret, devant le plus petit nombre possible d'auditeurs » (378 a). Résultat final : il en arrive à interdire aux poètes toute création poétique, ne conservant que les hymnes en l'honneur des dieux et les louanges des hommes.

Ce qui me paraît particulièrement important, essentiel dirais-je, pour la question qui nous intéresse, c'est ceci : Pindare estime que l'art du poète — intimement lié à l'Alatheia et à la Dika — se trouve le plus qualifié pour élever l'homme dans la piété, dans la morale et dans la vertu. De plus, l'art est — à son avis — le seul facteur susceptible d'atteindre et d'exprimer la beauté.[9] Platon, par contre, se méfie de tout art, il le trouve dangereux du fait qu'il « singe » ce qui est du domaine de l'esprit et, en outre, qu'il déforme la réalité. L'œuvre poétique — maintient-il — obscurcit l'empire de la pensée au lieu de l'illuminer, puisque tous les artistes visent à ce qui est plausible, apparent, et non vrai et authentique. L'art est une barrière faite de fantaisie qui trompe notre raison ; la vérité authentique est « ineffable », plongée dans le silence, tandis que l'art poétique se plaît dans la loquacité, se nourrit de verbiage ; l'art s'adore lui-même et il n'est pas au service de la vérité qu'il ne saurait d'ailleurs exprimer ; l'art réclame une gloire éternelle, alors qu'un vrai artiste ou poète ne devrait avoir qu'un seul but : rendre immortelle la vérité qu'il révèle.[10] Rappelons également que, à part le reproche adressé

[8] Pour le souci de la vérité chez Platon, cf. Phaedr. 275 c ; 277 b-c ; Phileb. 52 d ; 58 c.

[9] Pour ce qui est du message poétique de Pindare signalons à titre d'exemple : H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963 ; H. GUNDERT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a/M, 1935 ; K. FREEMAN, Pindar. The function and technique of poetry, Greece and Rome VIII 24, p. 144 ss. ; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962², p. 483 ss. ; idem, *Pindars Religion*, Antike 3, p. 39-63 ; E. THUMMER, *Die Religiosität Pindars*, Innsbruch 1957 ; B. SNELL, *The role of poetry in ancient Greece*, Bloomington 1961, p. 49-71 ; P. BERNARDINI, *Pindaro e il mestiere di poeta*, Urbino 1963/64 ; M. C. BOWRA, *Pindar*, Oxford 1964, p. 1-98 ; 278-316 ; E. BARMEYER, *Die Musen*. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie, München 1968 p. 111 ss.

[10] Cf. I. MURDOCH, *The fire and the sun. Why Plato banished the artists*, Oxford 1978, p. 65 s. Sur la question de la poésie chez Platon, évoquons, à titre d'exemple : F. STÄHLIN, *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, Erlangen 1901 ; W. CHASE GREEN, *Plato's view of poetry*, Harward Studies I 29, 1918 p. 1-75 ; G. COLIN, *Platon et la poésie*, Rev.des Et.Gr. XXXI, 1928, p. 1-72 ; J. HARTLAND-SWANN, *Plato as a poet*, Philosophy 1951, 2, p. 3-18 et 131-141 ; P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris 1930 ; M. DELCOURT, *Socrate, Ion et la poésie*, Bull. de l'Assoc. G. Budé, 55, 1937 ; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Etudes d'Histoire et de Psychologie religieuse, Paris 1937 ; J. LAMEERE, *Les concepts du beau et de l'art dans la doctrine platonicienne*, Rev. d'Hist. de la Philosophie, Lille 1938 ; V. J. VERDENIUS,

aux poètes : « ils négligent la vérité ! », Platon dénonce leur influence néfaste sur le plan moral et pédagogique : « plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles d'enfants et d'hommes adultes qui doivent vivre libres et redouter l'esclavage plus que la mort » (Rep. III 387 b). Ou bien « leur poésie vise au plaisir et non au profit de l'homme, elle n'est qu'un jeu *(παίγνιον)* destiné à amuser et à distraire ». (Rep. X 602 b). Platon conclue que les poètes « n'ont pas su élever les hommes et les rendre meilleurs » (Rep. X 600 c *παιδεύειν ἀνθρώπους βελτίους ἀπεργάζεσθαι*). Pour notre part, sur le plan esthétique nous terminerons sur cette réflexion opportune d'Iris Murdoch : « Plato wants to cut art off from beauty, because he regards beauty as too serious a matter to be commandeered by art ».

Varsovie (Pologne).

Mimesis. Plato's doctrine of imitation and its meaning to us, Leiden 1949 ; H. PERLS, *Μοῦσα, Etude sur l'esthétique de Platon*, Rev. Philosophique de la France et de l'étranger, 1934, p. 259-284 et 441-471 ; M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947[2] ; H. D. RANKIN, *ΑΛΗΘΕΙΑ in Plato*, Glotta 41, 1963.

I. BANU

ÉTHOS ET FÉCONDITÉ FÉMININE

(DE SUPPILULIUMA ET IPUSER AUX PREMIERS PENSEURS GRECS)

1. Ce qui suit concerne l'examen des croyances — témoignées par quelques textes anciens, grecs et orientaux — concernant un certain rapport nécessaire entre la pratique de la justice et la fécondité des femmes.

Un texte hésiodique — *Les travaux et les jours*, v. 243-245 — nous avertit que, sur les injustes, « le fils de Cronos lance un grand fléau, la famine avec la peste : les hommes périssent, les femmes n'enfantent plus » *(οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν)*[1]. De même, les vers 284-285, parlant de celui qui a outragé la justice, constatent que « celui-là laisse derrière lui une postérité qui ira en décroissant »[2], jusqu'à l'extinction totale *(τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται)*. L'injustice engendre donc : le tarissement de la capacité productrice de la nature, la stérilité des femmes et la maladie.

On rencontre l'association des mêmes entités dans quelques vieux récits évoqués par Hérodote. Un de ceux-ci, spartiate, nous dit que la simple intention de Glaucos de commettre le mal aurait engendré l'anéantissement de sa maison, « de sa postérité » (VI, 86)[3]. Ou encore, les lourdes crimes des Pélasges : par suite, « la terre chez eux ne porta plus de fruits, les femmes n'enfantèrent plus, les brebis devinrent stériles » (VI, 139)[4]. Ici, la riposte punitive paraît descendre directement de l'édifice cosmique. Chez Hésiode, c'est un acte du dieu, mais tout nous fait croire que c'est la nécessité qui décide de son action.

Maintenant, Œdipe. À cause de l'assassinat et de l'inceste qui ont souillé la ville, la vie « périt dans les germes féconds de la terre ... dans les troupeaux... dans les avortements stériles des femmes... La peste dépeuple la maison de Cadmos » (v. 24-29)[5]. Le chœur reprend l'idée : « Les fruits de cette terre illustre ne mûrissent pas, les femmes n'enfantent pas » (v. 171-174). Œdipe maudit ceux qui ne dénonceront pas le criminel « Qu'ils n'aient ni moissons de la terre, ni enfants de leurs femmes » (v. 269-271). Au début du drame, le rapport qui s'installe n'est pas celui de *coupable-punition ;* en effet, c'est toute la population de la cité qui souffre, bien que — ainsi que cela sera avéré plus tard — il s'agit de l'infamie d'un seul des membres de la collectivité citadine. Le forfait criminel a engagé donc une force d'envergure cosmique. Donc, au lieu de la relation coupable-peine, s'affirme au commencement celle de *crime*-kosmos : c'est la

[1] Trad. E. Bergougnan, Paris, Garnier, 1940.

[2] *Idem.*

[3, 4] Trad. P. Giguet, Paris, Hachette.

[5] Trad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

capacité vitale de celui-ci qui subit les conséquences du crime. Ce n'est que dans le final que la suite de l'acte criminel frappera l'auteur de celui-ci en exclusivité, illustrant peut-être le fait que la pensée de Sophocle avoue une certaine mutation, tendant à surmonter la conviction archaïque — dimension cosmologique du crime — pour aboutir à la nouvelle vision, celle de responsabilité personnelle, individualisée. Autrement dit, passage du plan magique-cosmobiologique au plan des normes du droit.

2. Cela amène notre attention vers l'ancien Proche-Orient. On sait que la pensée des anciennes civilisations orientales est engagée dans une vision biologisante de l'univers — René Berthelot l'a appelée astrobiologique — selon laquelle l'univers serait *vitalité*, comme force de procréation, de conservation de la vie et de fertilité. Infiniment probable, l'idée grecque analogue a été forgée sous l'influence de l'Orient. Considérons quelques textes.

Nous lisons dans le traité conclu au XIVe siècle av. n. è. entre le roi hittite Suppiluliuma et le chef hurrite Matiwaza : « Si nous... fils du royaume de Hurri, nous ne respectons pas ce contrat et ce serment... que nous, enfants de Hurri, avec nos épouses, nos enfants et notre pays restions stériles comme l'arbre « usu » qui ne repousse pas quand on l'abat »[6]. Riemschneider observe que, d'après la conviction hittite, la violation d'un serment engendrerait la destruction « de la chair et du sang » de l'auteur du parjure, ferait éclater des épidémies[7].

En Égypte : vers 1300 av. n. è., le lettré Ipuser met au jour un ancient document, racontant les terribles troubles sociaux perpétrés au XVIIIe siècle av. n. è. A la suite des injustices commises alors, « les femmes sont devenues stériles... et Khnoum n'a plus rien pétri »[8]. Or, Khnoum est le dieu créateur des êtres, animaux et végétaux. Les deux formes de fécondité — féminine et agraire — constituent, ici aussi, un phénomène unitaire. Il s'agit, observons-nous, d'une réaction indubitablement *automatique* du rouage cosmique, car Khnoum « est affligé à cause de son impuissance »[9]. Donc, de nouveau, un rapport spontané *crime-kosmos*.

Des documents phéniciens parlent aussi de la liaison fatale entre le comportement éthique et la capacité proliféatrice des hommes. Tabnit, prince de Sidon (vers 300 av. n. è.), lance contre celui qui apportera atteinte à son sépulcre l'anathème « que rien de vivant ne subsiste plus de lui (de sa lignée) »[10]. La procédure est d'ordre magique : celui qui met en jeu la « formule » est en mesure *d'imposer* au cours naturel des choses, d'une manière *impérative*, une certaine modification. Serait-ce une espèce de faits différante de la nôtre ? Il paraît que l'opération magique, mettant le sceau du crime sur l'acte de profanation, produit ainsi nécessairement *l'intégration* de celui-ci dans le rouage cosmobiologique. Ce fait implique fatalement, comme acte *perturbateur*, la riposte automatique de l'ordre réel lésé. A l'appui de cette interprétation, le fait que, dans une

6 Ap. M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1954, ed. fr. trad. Daussy, p. 97.

7 *Ibid.* p. 28.

8 *Sermon d'Ipuser*, dans la „Хрестоматия по истории Древнего Востока", §II, Москва, 1963 (pp. 63-64) trad. V. V. Strouve, qui nous présente des arguments dignes de foi concernant la qualité d'historiographe d'Ipuser.

9 *Ibid.* §IV.

10 Ap. S. Moscati, *Le antiche civiltà semitiche*, Bari, Laterza & figl., 1958, ed. roum. p. 124.

situation analogue, celle d'Eshmunazar, toujours en Phénicie, l'inscription du sarcophage se contente de la simple *formule-constatation* que le profanateur « N'aura pas de descendence »[11].

3. Ce que nous nommons *univers* est dans ces textes une notion syncrétique, ayant probablement, dans l'est de la Méditerranée, une origine orientale. C'est le *Réel ouràno-chtonien englobant*, qui dans la pensée archaïque, est une extrapolation/objectivation non-délibérée, à l'échelle extrême, de l'humain-social, de ses tourments fondamentaux : *la vitalité* (procréation, sauvegarde et perpétuation de la vie) et *l'appui collectif* (norme éthique, ensuite éthico-juridique). En conséquence, le Réel englobant sera lui-même envisagé en essence comme une double détermination : *force vitale* et *commandement moral* (« droiture » ; bien sûr, le mal existe lui aussi). Voilà, par exemple, la *Maât* égyptienne, signifiant en même temps vérité, justice et force qui assure l'ordre vital de l'univers.

Le *do ut des* humain devient un *do ut des* dans les rapports *agrégat social–Réel incluant*. La gent archaïque, pleine de son intuition concernant l'intégration dans ce Réel, vit depuis toujours la croyance selon laquelle son accès à la triple vitalité de l'incluant dépend de l'observance des « commandements », c'est-à-dire du *comportement qui est dû* (c'est ça le « juste ») : travaux agricoles, respect des procédures sexuelles et sanitaires, accomplissement du rituel religieux, pratique des convenances inter-humaines utiles, le bon gouvernement (ce dernier, dans les sociétés antiques non-esclavagistes). Si la « droiture » du Réel est troublée — par la violation des règles du dit comportement — il s'ensuit alors la dégradation de sa vitalité, tout comme dans la sphère de l'humain un choc psychique provoque l'impotence sexuelle. L'injustice est donc ontologiquement « anti-biotique » ! L'englobant étant un corps unitaire, la réaction sera cosmique-automatique. C'est pour cela que, primitivement, au lieu de la relation juridique (coupable-peine) on constate la connexion ontologique entre le crime et l'*étant cosmique*. Dans les textes mentionnés il n'est jamais question d'une femme déterminée, expiant *sa propre* faute.

Sur le plan de *l'immédiatité*, la source de l'idée de crime engage donc, à côté du cadre social, le cosmobiologique. Néanmoins, d'une manière *médiate*, le caractère fatal de la « riposte » donnée par l'énergie biotique du monde à la violation de la « droiture » n'est que la transformation, par mutation cosmique, du très *humain* sentiment d'inquiétude à l'égard du crime. Voilà celui-ci devenu un agent de dérèglement de la capacité vitale du kosmos, capacité qui englobe la fécondité des femmes ; leur stérilité serait l'effet du « séisme » universel né du préjudice qu'a souffert le Bien.

4. Donc, l'humain. Le rapport *éthos-fécondité féminine* paraît avoir eu partout une position prépondérante. Pourquoi donc et comment ? Il ressort de ce qu'on a dit plus haut que, faisant dépendre la positivité célesto-télurique du juste comportement humain-social, l'ancienne mentalité avait promu la prééminence de l'anthropos d'une façon *délibérée*. Mais la priorité de la relation éthos-fécondité féminine révèle une autre manière de promotion de l'humain, cette fois-ci *non-délibérée*, spontanée. (Observons, en passant, que la fécondité est désignée comme féminine conformément à l'aspect

[11] *Idem*, *The World of the Phoenicians*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1968, ed. roum. p. 79.

pratique des choses, indépendamment du fait que, depuis des temps immémoriaux, le principe *actif* de la capacité réproductrice humaine a été envisagé comme exclusivement masculin). Si la « nature » n'est autre que l'extension du social-humain jusqu'au bout extrême de l'immaginaire réel, alors la fertilité ourano-chtonienne aura été ressentie comme une espèce de dilatation, à échelle suprême, de la fécondité féminine. Il y a, en effet, une sexualité cosmique calquée sur celle concernant l'humain. Dans l'Ancien Orient, l'univers est considéré comme fécond en tant que *couple mâle-femelle* (mythe emprunté par des Grecs, comme Phérécyde) : *Geb-Nout*, chez les Égyptiens, *Apsou-Tiamat* chez les Akkadiens. Plus tard, les Grecs auront *Hestia*, comme fécondité agraire, comme déesse-symbole de la féminité dans toutes ses acceptions/attributs ; c'est pour cela qu'Euripide, dans le drame perdu *Phaëton*, l'identifie avec Koré, fille de Déméter[12]. Physis, dans la mentalité grecque archaïque, n'est autre chose que vitalité-fécondité, suivant un modèle biologique humain projeté sur l'écran cosmique.

Au cœur de la construction idéatique se trouve, en deçà de toute délibération, le vécu humain. La réflexion autour de la fécondité féminine n'est que l'expression des tourments sur le thème vie-mort, de l'angoisse de la mort. Or, l'homme antique est d'habitude étranger à l'idée de néant. Ce qui le trouble ce n'est pas le néant de la mort, mais surtout sa solitude : s'il n'a pas de postérité, il mènera son existence *post-mortem* abandonné dans ses peines, manquant de sépulcre, de culte, d'offrandes. À cela s'ajoute la terreur de la vieillesse dépourvue d'appui. Dans la littérature orientale, l'*Ancien Testament* y compris, le destin de l'homme est associé seulement ou surtout à sa capacité de prolifération. C'est de celle-ci qu'il s'agit dans les suprêmes malédictions ou bénédictions.

Si le châtiment le plus grave du crime est le manque de descendants, alors la peur afférente devient la meilleure gardienne de la morale.

La « droiture » étant primordialement humaine/sociale et la fécondité premièrement anthropologique, alors c'est bien possible que, spontanément, d'une façon irréfléchie, le rapport *couple sexuel—couple cosmique* eût fonctionné comme pivot transférant les significations de moralité et fécondité (féminine) au Réel englobant.

5. En nous engageant maintenant dans le périmètre de la philosophie des Grecs présocratique, il nous semble discerner une certaine osmose de la signification syncrétique *éthos-cycle vital* dans quelques-uns de leurs concepts ontologiques fondamentaux.

C'est un fait acquis qu'Anaximandre, dans le fr. B 1, exprime, d'une manière qui lui est propre, des sens onto-physicaux. Mais considérons précisément ce « propre » de l'expression. Le texte nous parle de « l'injustice » *(ἀδικία)*, dont la « paye » expiatoire *(διδόναι. . .τίσιν)* impose aux choses nées de l'*ἄπειρον* qu'ils y reviennent immanquablement. La condition intrinsèque de l'*ἄπειρον* devait être — comme celle de n'importe quel Principe (donc Absolu) — l'immuabilité. C'était là sa « droiture », sa moralité (sa charge éthique). Mais la *φύσις* est changement ; c'est un vivant, une sphère de naissances et de disparitions ; c'est comme ça et autrement ce n'est pas possible. Or, les naissances lèsent l'immuabilité, la « droiture » de l'Absolu. Le délit ne peut être

[12] Vd. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1974, p. 125-158.

compensé (« payé ») que par le « retour » dans l'ἄπειρον, donc par la mort. Celle-ci est retour à l'équilibre, donc justice : une légitimation peut-être, en quelque sorte consolatrice, de l'exécrable cessation de l'être humain. Chaque chose, par le fait d'être « chose », est un minuscule Œdipe qui a fait violence à l'ἄπειρον et, faute d'une « droite » compensation, celui-ci restera stérile. Dans le substratum éthique du *Réel-phýsis* est discernable le biologique.

Chez tous les milésiens, le principe de la conservation de la matière (« ils estiment qu'il n'y a ni génération, ni destruction », dit d'eux Aristote, dans *Métaph.*, I, 3, 983^b, 12) aura eu une certaine résonance biotique et en plus une d'ordre éthique : ce qui naît *doit* mourir ; ce qui naît provient de *quelque* chose ; de ce qui meurt quelque chose va *naître ;* ce serait « inique » que quelque chose apparaisse de rien ou devienne rien.

Le feu d'Héraclite, on le sait, est vivant, c'est naissance et mort à l'infini.

Est-ce que chez Empédocle le principe de dissociation νεῖκος, cette « haine » injuste — principe ontologique — ne trahit-il pas son origine biologique et également éthique, comme force opposée à la φιλία (amour : sexuel, moral, ontologique !) qui, en tant que puissance vitale est *productrice* et « bonne » ?

A travers les siècles, la doctrine des mystères, en Grèce et dans le Proche-Orient (d'où partent, vraisemblablement, tous les cultes mystériques de l'est de la Méditerranée) conserve l'unité entre la fonction morale et les fonctions biologiques dispensatrices de fertilité agraire, de santé et d'immortalité. Dans l'orphisme, la pratique du Bien est la condition rigoureusement nécessaire pour que le *droménon* initiatique produise le triple effet biologique mentionné.

6. Éthos, vitalité, sanction du mal — voilà des significations qui — dans les moments examinés par nous — n'appartiennent pas, ou presque, ni à l'histoire de l'éthique, ni, respectivement, à celle de la biologie ou du droit, mais à celle de l'ontologie.

Bucarest (Roumanie).

M. L. WEST

MUSIC IN ARCHAIC GREECE

The music of the archaic period is in one sense entirely unknown to us. We have not even the smallest scrap of any Greek melody earlier than the fifth century B. C. But in other regards we can claim to know a good deal — certainly far more than can be fully discussed in one short lecture. We know the place that music had in Greek life, and the sort of occasions on which it was to be heard. We know at least in general terms what kinds of instruments were used. We have an inkling of the sort of scales employed, and a detailed knowledge of the rhythms. And we have a body of tradition, from sources of very diverse date and quality, and representing no doubt a mixture of history, speculative reconstruction, and sheer legend, concerning the accomplishments and inventions of various early musicians.

Let us first consider the instruments. The stringed instruments fall into two groups, those of the lyre family and those of the harp family. Terpander was believed to have increased the number of strings on the lyre from four to seven.[1] This cannot be literally true, but the archaeological evidence does show us a four-stringed instrument, presumably the Homeric phorminx, being superseded in the course of the seventh century by one of seven or less often eight strings. Seven- and eight-stringed lyres had been in use in Minoan and Mycenaean times, but apparently went underground.[2] The light hand-lyre with its typical tortoise-shell sounding-box must be distinguished from the heftier, more resonant kithara; the first belongs to Hermes, god of the sneaky old herdsman who subsists on the fringes of society, the second belongs to Apollo, god of the poet-mantis. There was also the barbitos, a variety of lyre with long arms and strings and a low register. Pindar makes this too an invention of Terpander, who, he says, wanted to reproduce the low notes that he heard played on the Lydian harp.[3]

I shall have more to say on the question of possible Lydian and Phrygian influences on Greek music. But certainly there is no reason to doubt that the harp that we hear of in Alcman, Sappho and Anacreon, the μάγαδις or πηκτίς, came from that bright Lydian civilization with which the Greeks in Asia had such close contacts until the fall of Croesus — even if there were harps in the Cyclades before 2000 B. C.[4] Anacreon helpfully tells us that his μάγαδις (a non-Greek word, of course) has twenty strings, and

[1] Strabo 13. 2. 4 p. 618, Clem. *Strom.* 6. 144. 1, Cleonid. p. 202 J., *An. Par. i. 56.* 10.

[2] M. WEGNER, *Archaeologia Homerica* U *(Musik und Tanz)*, 2–12, 26–27.

[3] Pind. fr. 125 Sn. ἐν δείπνοισι Λυδῶν ψαλμὸν ἀντίφθογγον (i.e. doubled at the octave below) ὑψηλᾶς ἀκούων πακτίδος. Cf. below, n. 5.

[4] WEGNER, op. cit., 27–28.

we know that the instrument was played on octave chords to reinforce its probably rather weak tone.[5]

The only musically important wind instruments were those of the aulos family, double reed-pipes in various sizes and pitches. Their invention was ascribed to the Phrygian Olympus or Marsyas or Hyagnis; they are in fact widespread in the ancient Near East, Mesopotamian, Egyptian, Minoan and Cycladic. The two pipes making up a pair are generally shown as equal in length and number of holes. We do not know to what extent they were played in unison and to what extent heterophonically. Their tone was of a buzzing, droning, or mooing nature rather than flute-like, and as they had reed mouthpieces they were akin to the modern oboe, not to the flute.[6]

Besides the aulos there was the syrinx, essentially a herdsman's plaything with no more serious pretensions than the modern mouth organ. The salpinx can hardly count as a musical instrument, since it could not play tunes. Its one virtue was that it was loud — there is a record of an ancient salpinx being heard at a distance of ten kilometers — and it was used only for military and athletic signals, for summoning assemblies, and in certain religious festivals.[7]

Percussion instruments were likewise tuneless, but with excellent rhythmical capabilities, which made them suitable for the accompaniment of other instruments on occasions when a particularly vigorous noise was being aimed at. Early vases show lively dancing accompanied by hand-clapping as well as by the phorminx, and this practice is alluded to in the Odyssey.[8] Sappho imagines Hector's wedding as accompanied by singing with pipes, strings and castanets. Such an ensemble, however, seems to belong more to the Asiatic musical world than to the Greek. The Syrians at about the same time attempted to appease the invading Holophernes by receiving him with crowns, torches, and dancing to reed-pipes and drums. A little earlier Ashurbanipal caused reliefs to be carved showing an Elamite musical procession comprising eight harpists, two pipers, a drummer, and fifteen singers; and the Lydian Sadyattes marched against Miletus to the accompaniment of harps, pipes and syringes. It is in the cult of the Magna Mater that we hear of drums and clashing bronze. Greek song, choral or solo, is more typically accompanied by a single kitharist or piper. Instrumental music without song, too, was normally a solo performance.[9]

I said that we have a detailed knowledge of the rhythms of archaic music. They are reflected in the metres of poetry. Of course we possess only a fraction of the poetry of that period, but whenever we discover a new fragment, we find that its metre falls within one of the categories already established. These metres must reflect the rhythm of the music in a reasonably faithful way, because nothing else can account for the

[5] Anacr. PMG 374; Arist. *Probl.* 19. 18, 39.

[6] Pollux 4. 67–84; K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, passim; C. SACHS, *The History of Musical Instruments*, 138–40. In Ar. *Eq.* 10 the sound of pipes is represented by μυμῦ μυμῦ.

[7] Poll. 4. 85–90. Religious ritual: Plut. *Is. Os.* 364f, *Quaest. Conv.* 671e. Racecourse: Soph. *El.* 711, Paus. 6. 13. 9.

[8] WEGNER, op. cit., 23 f., 60; *Od.* 8. 379.

[9] Hector's wedding: Sappho 44. 24 f. Holophernes: Judith 3. 8–10. Ashurbanipal: British Museum, no. 124802 (C. J. GADD, *The Assyrian Sculptures*, pl. xvii; *New Oxford History of Music*, i, pl. viiic). Sadyattes: Hdt. 1. 17. Magna Mater: Pind. fr. 70b, Eur. *Hel.* 1346 f. Pipes in unison: Ar. *Eq.* 9 with sch., cf. Poll. 4. 83.

practice of arranging words in elaborate quantitative patterns which are repeated from one strophe to another. In a lyric poem, metre had no purpose to serve except to be realized in song. Admittedly, a sequence of longs and shorts cannot be directly translated into a rhythmic notation. One needs to know what the duration of a long syllable is in relation to that of a short syllable. In ordinary speech the ratio differs in different modern languages between about 1.1 to one and 3.5 to one.[10] In ancient Greek, various metrical phenomena, particularly in Homer, indicate that it was somewhat less than the 2 to one which the metricians normally assume. In the Homeric hexameter and other recitation metres, although a long is in some positions tolerated as a substitute for two shorts or vice versa, certain restrictions on the type of syllable used indicate that the substitution puts the rhythm under strain.[11] But in other metres, those that were sung or marched to, these restrictions disappear. It seems that the discipline of music and/or movement imposed a strict rhythm in which one long was exactly equivalent to two shorts, whereas in recitation without music a less exact, irrational rhythm prevailed which was a truer reflection of ordinary speech. We are all familiar with this kind of contrast between sung and recited verse. In song, syllables are given precise, commensurable values which they would not have in a recitation without music.

Occasionally we have to reckon with longs that are equivalent not to two but to three shorts *(τρίσημα)*. In archaic poetry before Simonides they seem to play a very small role, but I think they are to be recognized in a certain peculiar type of period-end where we expect ⏑ – ⏑ – or ⏑ – – and we get only – –, for example

(Alcm. 89. 3–4) ἑρπετά θ' ὅσσα τρέφει μέλαινα γαῖα
θῆρές τ' ὀρεσκῷοι,
or (Stes. 192.2) οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις.[12]

More extensive use of *τρίσημα* must be assumed in order to make sense of the 'syncopated' iambics of Simonides, Bacchylides, Pindar, and the dramatists.[13] Musical writers tell us also of *τετράσημα*, but if these played a part in archaic song, it escapes us.

Greek verse in general is characterized by fixed long positions which are separated from each other by either one or two shorts. The recurrence of these longs at every

[10] I. LEHISTE, *Suprasegmentals*, 34.

[11] In the hexameter, as a general rule, the biceps ⏑ ⏑ may be filled by a long syllable only when its length has a secure phonological basis, whereas the longum, the first position in the foot, admits syllables with only a doubtful claim to length, based on metrical lengthening, arsis-lengthening, a long vowel in hiatus, a short final vowel before initial plosive + liquid, etc.; and occasionally syllables with no claim to length at all. The longum was clearly shorter than the biceps — just as was stated, presumably from observation of rhapsodes, by "*οἱ ῥυθμικοί*" *ap.* Dion. Hal. *Comp.* 109. Cf. A. WIFSTRAND, *Von Kallimachos zu Nonnos*, 26 ff.; T. GEORGIADES, *Der griechische Rhythmus*, 101 ff. In the trochaic tetrameter and iambic trimeter, where a long is resolved into two shorts, their rapid succession must not be compromised by word end or by any potentially lengthening factor; cf. SNELL, *Gr. Metrik*, 11, 12, 55, 57 (but A. M. DEVINE and L. STEPHENS, *Phoenix* 29, 1975, 171–81, show that plosive + liquid does not come into the question).

[12] Also Alcm. 89. 7, 174; Hipponax 177; Ibyc. 287. 4.

[13] See my article 'Iambics in Simonides, Bacchylides and Pindar', in *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 37, 1980, 137–155.

second or third position in most metres gives a clear sense of rhythm, a rhythm which often continues smoothly from one period into the next. To some kinds of music, at least, it was possible to beat time. I have mentioned some evidence for hand-clapping and the use of castanets. Many sources refer to the practice of beating time by clapping, snapping the fingers, or tapping the foot, which was sometimes equipped with a special wooden shoe for the purpose, the κρούπεζα.[14] This is what underlies the division of metrical feet or metra, probably as early as Damon in the fifth century, into segments called 'the down' and 'the up', or βάσις and ἄρσις, or θέσις and ἄρσις. The 'down' segment regularly coincided with or included a fixed long position.[15] This shows that our sense of a rhythm founded on these stable longa corresponds to ancient understanding. They mark out musical bars. Where they are not equally spaced, as in the Aeolic metres, we must probably assume bars of changing length.

We should very much like to know how far the different metrical categories corresponded to different musical styles. We know that there were a number of distinct modes, each with its characteristic intervals and its individual ethos, and each named after a different Greek or foreign people. The fifth-century lyric poets are particularly fond of alluding to these alternative styles. The 'Phrygian melody', Φρύγιον μέλος, is already familiar to Alcman and Stesichorus, and the prominence of Phrygia and Lydia in the nomenclature of the modes might itself have suggested a classification dating from the seventh century, if not the eighth.[16] Our sources offer quite a lot of information about the use of particular modes by particular poets. The Dorian is said to have been used by Terpander in his invocation of Zeus, by Alcman in his Partheneia, by Simonides, Bacchylides, Pindar, and in prosodia, paeans, songs of love, and tragic laments.[17] The tragedians also used the Mixolydian, Lydian, Phrygian, and Ionian modes; Sophocles introduced the Lydian and Phrygian to tragedy, and Agathon the Hypodorian and Hypophrygian.[18] Sappho was the first to use the Mixolydian. Anacreon used the Dorian, Phrygian, and Lydian, and no others. The skolia of Pythermus were in the Ionian. A Locrian mode was used in the time of Simonides and Pindar but later became obsolete.[19] And so on. We cannot dismiss these statements wholesale; at least some of them go back to writers who had heard the music they were talking about. On the other hand it is difficult to know what the names stand for. The tidy system of scales labelled Dorian, Phrygian, etc., propounded by the musical

[14] Anon. in P. Hibeh 13. 29 f., Theohr. *Char.* 19. 10, Simias *Egg* 10–12, Quintil. 1. 12. 3, 9. 4. 51, 55, Lucian 45. 10, Ter. Maur. 2255, sch. Aeschin. *c. Tim.* p. 126, Paus. Att. κ 48, Philostr. Iun. *imag.* 7. 3, Augustin. *de mus.* 2. 12.

[15] Aristox. *Rhythm.* p. 412. 37 ff. MARQUARDT, cf. Bacchius *Harm.* 98, Arist. Quint. p. 31. 15 W.–I. Evidence for location of thesis in particular metres comes from musical texts (P. Vindob. G 2315 *(Orestes)*; Seikilos inscription) and various writers: Arist. Quint. 1. 15, 17, Bacch. 101, Anon. Bellerm. 97–104, Ter. Maur. 1566 ff., Aphthon. GL vi. 40–42 K., Iul. Sever. ibid. 644–45.

[16] Alcm. 126, Stes. 212; Lasus 702, Pratinas 708. 16, 712, Pind. *Ol.* 1. 100–3 ?, 3. 3–6 ?, 5. 21, 14. 17, *Pyth.* 2. 69–71 ?, *Nem.* 3. 76–79 ?, 4. 45, 8. 14, fr. 67, 191; Telestes 806, 810.

[17] Clem. *Strom.* 6. 88, ps.–Plut. *de mus.* 1136f.

[18] Arist. *Probl.* 19. 48, Hcld. Pont. *ap.* Ath. 625b, Aristox. fr. 79 W. *ap. Vit. Soph.* 23, Psellus (?) π. τραγῳδίας 5 (ed. R. BROWNING in *ΓΕΡΑΣ*, Studies Presented to G. Thomson, 1963, 67 ff.).

[19] Aristox. fr. 81 *ap.* ps.–Plut. 1136d; Posidonius *ap.* Ath. 635d; Ath. 625c, e.

writers is of doubtful validity for any period earlier than the fourth century B. C. However, it is possible to some extent to argue back to more ancient times.

Aristoxenus and others recognize three sorts of scale, independently of mode: diatonic, chromatic, and enharmonic. The diatonic is based on tetrachords of the form e-f-g-a, the chromatic on tetrachords of the form e-f-f♯-a, the enharmonic on tetrachords of the form e-e*-f-a. (This is an oversimplification, but it will do for the moment.) Aristoxenus regards the diatonic as the most natural and ancient of the three genera, with the chromatic second and the enharmonic third.[20] The historical development in Greek music, however, seems to have been precisely the opposite. It was the enharmonic genus, invented by Olympus, that was typical of Simonides, Pindar, tragedy, and the old style generally, but neglected in the fourth century; the earliest theorists concerned themselves with it exclusively. The chromatic genus was characteristic of citharody, and very fashionable in the time of Aristoxenus when the music of people like Timotheus was influential.[21] The diatonic appealed particularly to theoreticians and systematizers, and appears to have prevailed in later centuries. The terms 'enharmonic' and 'chromatic' represent an original antithesis. The enharmonic genus was 'in tune', it was the *ἁρμονία par excellence*.[22] The chromatic style was what you got when you applied 'colourings' to it by sharpening the two notes just above the lowest in the tetrachord and reducing the orthodox major third to a minor third (or something like it).

We are told that originally the semitone below the major third was not divided into quarter-tones, and that the melodies of Olympus and Terpander were simple and *τρίχορδα*, which does not necessarily mean that they were entirely on three notes but that instead of the classical tetrachord with the compass of a fourth, e-e*-f-a, there was a trichord, e-f-a. We see that the essential feature of the old enharmonic music was not the use of microtones — they were a secondary embellishment — but the undivided major third, f-a.[23]

Aristides Quintilianus preserves the record of a set of enharmonic scales which he says were used by *οἱ πάνυ παλαιότατοι*, and which may have come indirectly from Damon.[24] He was struck by the curious fact that several of them had a compass of less or more than an octave; for example, the Dorian went d e e* f a b b* c′ e′, the Ionian e e* f a c′ d′. They clearly represent something more ancient and more relevant to actual musical practice in the classical period than the tidy, regular scales set out by the later handbooks. Together with the similarly irregular Spondeion scale mentioned by pseudo-Plutarch, they must be the starting-point for any investigation of early Greek modal scales.[25]

[20] *Harm.* 1. 19; fr. 83 *ap.* ps.–Plut. 1134f.

[21] Aristox. *Harm.* 1. 23, fr. 83; Arist. *Probl.* 19. 15; ps.–Plut. 1137 d–f, 1141b, 1143b, e, 1145a.

[22] Anon. in P. Hibeh 13. 16 (cf. 22) *οὔτε χρῶμα δειλοὺς οὔτε ἁρμονία ἂν ἀνδρείους ποιήσειεν τοὺς αὐτῇ χρωμένους*. Later technical writers maintain this use of *ἁρμονία* = *τὸ ἐναρμόνιον γένος*.

[23] Ps.–Plut. 1135ab, 1137ab; J. B. MOUNTFORD, *CQ* 17, 1923, 129.

[24] 1. 9 p. 18 W.–I., cf. 2. 14 p. 80. 29; R. P. WINNINGTON–INGRAM, *Mode in Ancient Greek Music*, 59.

[25] MOUNTFORD, art. cit.; WINNINGTON–INGRAM, op. cit., 21 ff.; J. CHAILLEY, *Acta Musicologica* 28, 1956, 137–63.

When they are analysed and compared, certain basic common features emerge. They all contain an enharmonic tetrachord — or trichord in the case of the Spondeion — as a nucleus. I will continue to represent it by the notes e-e*-f-a. Then most of them have the note a fifth above f: e-e*-f-a-c′. 'Lydian' has the note a fifth below instead: Bb-e-e*-f-a. Dorian, Phrygian and Lydian have the note a fifth below a: d-e-e*-f-a. Ionian and Phrygian have the note a fourth above it: e-e*-f-a-d. I will not burden you with the rest of the details, but every note in these scales (except for one anomalous note in the Mixolydian) either belongs to the tetrachord nucleus or makes the consonance of a fourth or a fifth with one of the notes of the tetrachord. Those are the only two intervals smaller than the octave which the Greeks recognized as consonant.[26]

What can we infer from the structure of these scales about the music composed in them? I would infer firstly that the tetrachord, or the interval of a fourth that it spanned, e-a, was of central importance in each case. It corresponds to the sequence Hypate — Mese in the canonical systems. The Aristotelian *Problems* tell us that good melodies keep returning to Mese; and there is some evidence from musical texts for Hypate serving as a cadence.[27] I think it is likely that the top and bottom notes of the nuclear tetrachord in the old scales had just these functions: the top one served as a tonal centre, and the melody commonly came to rest on the bottom one. The intervening note or notes that hovered just above Hypate (e*, f; slightly higher in the chromatic style) are naturally interpreted as leading-notes, marking an approach towards Hypate or decorating it. Their use in the *Orestes* fragment tends to bear this out. The development of an original single leading-note into two, separated by less than a semitone, is easily intelligible. The other notes of the scale provided consonant intervals with the notes of the tetrachord, and they must have been used in such a way that these intervals were frequently heard. In the Syntonolydian scale e e* f a c′, for example, the c′ was presumably often sounded consecutively with the leading-note f.

Different modes conveyed different atmospheres, and striking effects could be obtained by contrasting one with another. In the second half of the fifth century pipes and lyres were developed which were capable of instant modulation from one mode to another. Before that, a given pipe or a lyre with a given tuning was restricted to a single mode. But the effect of contrasted modes was appreciated in the archaic period, as we can infer from the *τριμελὴς νόμος* ascribed to Clonas or Sacadas, which had one movement in Dorian, one in Phrygian, and one in Lydian. We also hear of one Pythagoras of Zacynthus, perhaps of the earlier or mid fifth century, who invented an instrument called a tripod, capable of playing in the same three modes, Dorian, Phrygian and Lydian: the legs of the tripod served as the frames for three differently tuned kitharas, the bowl made a resonant sounding box, and the whole contraption was mounted on a revolving base so that the player could flip it round with his foot and

[26] Aristox. *Harm.* 1. 20, Arist. *Probl.* 19. 41, Cleonid. pp. 187. 13, 194.2 J., Nicom. excerpt. p. 252. 6 J., Gaudent. p. 338. 8 ff. J., Anon. Bellerm. 3. 74.

[27] Arist. *Probl.* 19. 20; for the importance of Mese cf. ibid. 33, and Dio Chrys. 51. 7 (ii. 174. 3 Arnim). Hypate: *Orestes* papyrus, and more clearly in the Delphic Hymns and the Seikilos inscription.

bring one set of strings or another to his hands with no audible interruption.[28] We are not in a position to appreciate the differences of character between the modes; they no doubt depended on several other factors besides the structure of their scales. But the structure of the scales must have been part of it. For example, the use of the fifth above Mese (e-e*-f-a-e′) must have helped to give the Dorian mode its distinctive ethos, and the absence of any notes above the nuclear tetrachord in Aristides' 'Lydian' scale (which seems to be the prototype of what is later called Hypolydian), Bb-d-e-e*-f-a, must similarly have contributed to its effect.

Was the Lydian mode really Lydian in origin, and was the Phrygian Phrygian? The names cannot have been completely arbitrary. On the other hand the scales as recorded by Aristides Quintilianus — Dorian, Phrygian, Lydian, Ionian, Mixolydian, Syntonolydian — all show a distinct family likeness. They all have the same basic tetrachord with the divided semitone and the undivided major third, and other notes derived from it on similar principles. The scales with Greek names have no common feature which distinguishes them from the ones with barbarian names, or vice versa. Judging simply on the basis of these scales, we should be inclined to say either that the 'barbarian' modes had become hellenized to a degree which we are unable to control, or that they were really Greek from the beginning and received their designations on account of superficial resemblances to Lydian or Phrygian styles of music.

Are there other grounds for assuming that early Greek music was significantly affected by foreign influences? Certainly instruments were taken over from the east at various periods. In the early archaic period the Lydian harp would seem to be a clear example. Not only instruments but performers came from abroad, notably Phrygian pipers.[29] But let us note what a distinguished musicologist has written in a wide-ranging survey of primitive music:[30]

"Native elements and those borrowed from other cultures often exist side by side within one tribe. Nevertheless, foreign forms are not adopted so much as is generally supposed. Even when two races of different culture are in constant economic or military contact there is little evidence that they adopt each other's musical forms. It is true that a tribe that is stronger economically or militarily often uses musicians from subject tribes for its festivities . . . but the degree of reciprocal influence appears to be relatively small. Even when foreign musical instruments are adopted, the relevant literature seems to be taken over only to a small extent or in mutilated form."

The applicability of these generalizations to archaic Greece is strongly supported by the evidence of metre. For all their diversity, the metres of archaic poetry appear as branches of a single national tradition which can be traced back to Indo-European origins.[31] The cretic metre is possibly an exception, a relic of pre-Hellenic Aegean culture; but there is no reason to look to any Asiatic source for anything in Greek

[28] Multimodal pipes of Pronomos: Ath. 631e, Paus. 9. 12. 5. Modulating lyre: Ion of Chios fr. 32 (*Iambi et Elegi*, ii. 80). *τριμελὴς νόμος*: ps.–Plut. 1134ab. Pythagoras of Zacynthus: Ath. 637c–f.

[29] Lydian harp: cf. Pindar quoted above, n. 3; Soph. fr. 412 Radt, Diogenes TrGF 45 F 1, 6 ff. Phrygian pipers: besides the legendary Olympus, Marsyas, and Hyagnis, cf. Ath. 624b, and Hipponax 163.

[30] M. SCHNEIDER in *The New Oxford History of Music*, i. 29.

[31] See *Glotta* 51, 1973, 161–87; *CQ* 23, 1973, 179–87.

metre. If the metre and rhythm of archaic music was wholly Greek, the scope for foreign influence is rather limited.

Considered in the wider context of the development of music among the peoples of the world, early Greek music does not present any surprising features. The use of defective or 'gapped' scales is very widespread; some of the most primitive Greek scales that we can recover have quite close parallels in the music of the Far East. For example the pentatonic spondeion scale ef*? abc* is scarcely different from the Chinese scale ef♯abc♯, while the Japanese *kumoizyoosi* mode on efabc′e′ only needs one additional note at the bottom to become the Dorian scale with undivided semitones defabc′e′. The tetrachord of the form efa, semitone + major third, is employed over a large area in the Far East, and in China and Java there seems to have been a development from it in the direction of ef* a, paralleling the development of the chromatic genus in Greece.[32] The emphasis on the intervals of the fourth and fifth in the Greek scales is entirely normal.[33] The existence of a variety of modes associated with different moods and emotions is matched in Chinese and Indian music among others.

Henry Macran, the editor of Aristoxenus, records that "some years ago ... Sir Robert Stewart delivered a lecture in Trinity College, Dublin, on the Music of Distant Times and Places; and illustrated it by specimens from various nationalities and periods, an ancient Greek hymn being included in the number. It was the unanimous verdict of all the musicians present that, while the music of the less civilized nations was often crude, barbarous, and monotonous in the highest degree, the Greek hymn stood quite alone in its absolute lack of meaning and its unredeemed ugliness; and much surprise was expressed that a nation which had delighted all succeeding generations by its achievements in the other arts should have failed so completely in the art which it prized and practised most."[34] Now, some eighty years later, when we have had more opportunities of hearing non-Western music, we would perhaps listen with a more sympathetic ear, though I expect that if we had any examples of archaic Greek music we should find it even less ingratiating, with its restricted melodic compass and absence of modulation, than the later fragments that have come down to us. We have no such examples, and it is extremely unlikely that we ever shall have. But the fascination of the subject is not thereby diminished.

> Heard melodies are sweet, but those unheard
> Are sweeter: therefore, ye soft pipes, play on;
> Not to the sensual ear, but, more endear'd,
> Pipe to the spirit ditties of no tone.[35]

Oxford (Great Britain).

[32] L. PICKEN in *The New Oxford History of Music*, i. 145 f., 166 f.

[33] SCHNEIDER, op. cit., 14 ff.

[34] *The Harmonics of Aristoxenus*, p. 2.

[35] This paper was designed as a general survey of some aspects of archaic music for an audience consisting mainly of non-specialists. The author is preparing a more detailed study which will deal with the structure of the early scales, the evolution of the theorists' Perfect Systems, and the manner in which the early rhapsodes performed Homeric poetry. (Published: *JHS* 101, 1981, 113–129.)

J.-P. MOREL

PRÉSENCES ET INFLUENCES GRECQUES EN ITALIE CENTRALE (VIIe-VIe SIÈCLES)*

Un problème aussi ample que la nature et l'impact des modèles directement apportés ou indirectement transmis par les Grecs à l'Italie centrale ne peut être traité dans le cadre d'un bref exposé que si on se limite à un petit nombre de thèmes : thèmes que je choisirai en fonction des nouveautés qui s'accumulent depuis quelques années dans ce domaine de la recherche. Il s'agit, d'abord, de découvertes archéologiques, depuis le sanctuaire de Pyrgi jusqu'à celui de Gravisca, depuis l'heröon d'Enée à Lavinium jusqu'à la nécropole de Decima, depuis les fragments mycéniens de Luni sul Mignone jusqu'aux tessons ioniens de Gênes. Mais il s'agit, aussi, de relectures de certains documents trouvés antérieurement, relectures qui concernent surtout Rome, pour ce qui a trait à la céramique, aux nécropoles, à la topographie. Et il s'agit, enfin, de points de vue nouveaux, puisque certaines questions, passionnément débattues naguère encore, comme les origines de l'alphabet étrusque et latin ou la transmission des cultes helléniques, passent maintenant au second plan, tandis que d'autres, longtemps négligées, polarisent actuellement l'attention, comme l'évolution des sociétés italiques.

Or il n'est pas une de ces découvertes, pas une de ces réinterprétations, pas un de ces problèmes, qui n'implique le monde grec, parfois marginalement, mais le plus souvent de façon très directe. Quelles que soient la force et la légitimité des mises en garde récemment multipliées contre la tentation de tout rapporter aux influences grecques, aux apports grecs[1], c'est là une réalité dont on est bien obligé de tenir compte, tout en accordant le plus grand intérêt à l'attitude des éléments « récepteurs ».

Deux mots maintenant sur l'époque considérée. Alors qu'il s'écoule près de trois siècles entre le début de la colonisation grecque en Italie, dans la première moitié du

* Abréviations: Bianchi Bandinelli-Giuliano = R. Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, *Les Etrusques et l'Italie avant Rome* (Collection L'Univers des Formes), Paris, 1973 ; — *Céramiques de la Grèce de l'Est* = *Les céramiques de la Grèce de l'Est et leur diffusion en Occident* (Colloque international du C.N.R.S., Centre Jean-Bérard, Institut Français de Naples, 6-9 juillet 1976), Paris-Naples, 1978 ; — *Lazio arcaico* = *Lazio arcaico e mondo greco* (*La Parola del Passato*, vol. XXXII), Naples, 1977 ; — *Lazio primitivo* = *Civiltà del Lazio primitivo* (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 1976), Rome, 1976 ; — *Naissance de Rome* = *Naissance de Rome*, Catalogue de l'Exposition (Paris, Petit-Palais, 1977), Paris, 1977 ; — *Société eubéenne* = *Contribution à l'étude de la société et de la civilisation eubéennes* (Cahiers du Centre Jean-Bérard, II), Naples, 1975 ; — Torelli, *Tre studi* = M. Torelli, *Tre studi di storia etrusca*, dans *Dialoghi di Archeologia*, VIII, 1974-1975, 1, p. 3-78.

[1] Cf. en particulier P. Lévêque, *L'expansion hellénique en Occident*, dans *Actes du 2e Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, II, Alger, 1978, p. 117 et 119.

VIIIe siècle, et la fin de la première grande vague d'influences helléniques à Rome, dans les premières décennies du Ve siècle, je me limiterai assez strictement à la période 650-550 environ avant notre ère, thème de la section du présent Congrès qui accueille cet exposé. De tels découpages peuvent paraître artificiels, mais ils ont du moins le mérite de rendre leur évidence aux caractères spécifiques d'une époque. En l'occurrence, cette période présente de surcroît une signification réelle. Dans le monde grec, elle est marquée en effet par le développement économique de la Corinthe des Cypsélides et par l'expansion territoriale et surtout commerciale de la Grèce de l'Est dans l'extrême Occident méditerranéen[2], avant toutefois l'essaimage de la grande diaspora ionienne suscitée par la pression perse, la tyrannie de Polycrate et la révolte de l'Ionie : ce sont là deux phénomènes dont l'Italie centrale perçoit amplement les effets. A Rome, d'autre part — pour citer la ville dont l'histoire nous est le mieux connue par les textes —, cette période s'étend pour l'essentiel du règne d'Ancus Marcius, sous lequel l'Urbs s'ouvrit le chemin de la mer (*usque ad mare imperium prolatum*, dit Tite-Live)[3], jusqu'à celui de Servius Tullius, roi-tyran éminemment réceptif à certains modèles grecs : Servius Tullius, dont la recherche archéologique est en train de souligner l'historicité[4], tandis qu'elle confirme au moins dans leurs grandes lignes les traditions relatives aux « règnes » qui l'ont précédé[5].

L'Italie centrale tyrrhénienne occupe à l'égard du monde grec une position très particulière. Aucune colonie grecque ne s'y est installée — ce qui revient sans doute à dire qu'aucune colonie *n'a pu* y être fondée —, mais cette région est voisine des établissements grecs de Campanie, dont le plus ancien, Pithécousses-Ischia, est aussi le plus proche d'elle. D'où, par la combinaison de ces facteurs positif et négatif, l'inexistence dans cette région des problèmes directement liés à la colonisation, mais aussi l'importance qu'y prennent les influences grecques.

Ces influences, on ne saurait les analyser sans tenir compte de ceux qui les reçoivent, les adaptent, et parfois les refusent. Or les Grecs ont affaire, en Italie centrale, à des peuples barbares, certes, au sens strict du terme, mais qui néanmoins présentent très tôt

[2] Et par ailleurs en Méditerranée orientale : par exemple en Syrie, où « c'est de 650 env. à 550 que les exportations de la Grèce de l'Est à Ras el Bassit sont les plus abondantes et les plus variées » (P. COURBIN, *La céramique de la Grèce de l'Est à Ras el Bassit*, dans *Céramiques de la Grèce de l'Est*, p. 41).

[3] Tite-Live, I, 33, 9.

[4] Cf. F. CASTAGNOLI, *Topografia romana e tradizione storiografica su Roma arcaica*, dans *Arch. Class.*, XXV, 1973, p. 6-7 ; TORELLI, *Tre Studi*, p. 46-47 ; A. SOMMELLA MURA, *La decorazione architettonica del tempio arcaico [di S. Omobono]*, dans *Lazio arcaico*, p. 64 ; F. CASTAGNOLI, *Roma*, *ibid.*, p. 101 (« con Servio Tullio, Roma entra ormai sostanzialmente nella luce della storia ») ; F. COARELLI, *Il Comizio dalle origini alla fine della Repubblica*, *ibid.*, p. 233 ; M. PALLOTTINO, *Servius Tullius à la lumière des dernières découvertes archéologiques et épigraphiques*, dans *C.R.A.I.*, 1977, p. 216-235.

[5] D'une façon générale, voir R. BLOCH, *Recherches sur la religion romaine du VIe s. av. J.-C.*, dans *C.R.A.I.*, 1978, p. 669, et l'attitude beaucoup plus sceptique de F. CASTAGNOLI, *Roma*, art. cité, p. 102, et surtout *Topografia romana e tradizione storiografica...*, art. cité, p. 9. En particulier, pour Tarquin l'Ancien, voir G. COLONNA, *Aspetti culturali della Roma primitiva : il periodo orientalizzante recente*, dans *Arch. Class.*, XVI, 1964, p. 1-12 ; TORELLI, *Tre studi*, p. 46 (et p. 28 pour les deux derniers rois latins) ; C. DE SIMONE, *Un nuovo gentilizio etrusco di Orvieto (Katacina) e la cronologia della penetrazione celtica (gallica) in Italia*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 182, sept.-oct. 1978, p. 390.

certains signes d'une civilisation extrêmement évoluée[6]. Il est frappant par exemple qu'on ait trouvé à ce jour plus d'inscriptions du VIIe siècle en Etrurie que dans l'ensemble formé par la Grande Grèce et la Sicile, en dépit de la disproportion territoriale entre ces deux zones[7]. Bien plus, l'Italie centrale n'est pas un monde immobile et purement réceptif. Elle a connu dès le VIIIe siècle, et connaît encore aux VIIe-VIe siècles, non seulement une expansion territoriale — celle des Tyrrhéniens en Campanie, puis celle de Rome aux dépens de ses voisins immédiats —, mais même une expansion commerciale. Le bucchero et les amphores étrusques trouvés en Gaule révèlent en effet que dans le dernier quart du VIIe s. et la première moitié du VIe s. s'est répandu depuis la Toscane le flot d'exportation de produits agricoles et artisanaux le plus abondant qui soit jamais issu de l'Italie jusqu'au IIe s. av. n. è., c'est-à-dire jusqu'aux exportations de campanienne A et d'amphores Dressel I[8]. A la même époque, l'expansion territoriale grecque en Italie marque le pas, et du reste c'est moins de la Grande Grèce que de la Grèce propre ou de la Grèce de l'Est que viendront vers l'Italie centrale l'essentiel des stimulations et des sollicitations.

C'est en gardant ces faits présents à l'esprit qu'il faut considérer les trois thèmes dont je traiterai à grands traits : influences grecques dans certains secteurs de la production artistique et artisanale ; — présence des Grecs à la périphérie de l'Italie centrale ; — insertion de certains Grecs dans la société italique.

I — INFLUENCES GRECQUES SUR LA PRODUCTION ARTISTIQUE ET ARTISANALE

Dans le domaine de l'art et de l'artisanat, c'est la céramique qu'il faut examiner tout d'abord, parce qu'elle nous fournit les documents les plus nombreux et les plus explicites, mais aussi parce que c'est un des domaines où les Etrusques, par ailleurs brillants métallurgistes, avaient le plus à apprendre des Grecs.

Les apports de céramique grecque en Italie centrale sont actuellement soumis à une révision qui fait apparaître avec une nouvelle clarté leur importance dès une époque très haute. C'est le cas en particulier à Rome, où les recherches de la dernière décennie nous ont fait gagner presque deux siècles quant aux plus anciennes céramiques grecques connues. Ainsi, indépendamment d'assez nombreux vases eubéo-cycladiques remontant à la première moitié du VIIIe s. (fig. 1)[9], un fragment de cratère géométrique

[6] Sur l'état de développement social de l'Etrurie et du Latium au VIIe s. et avant, voir la remarquable synthèse de G. Colonna, *Le fasi culturali della protostoria laziale. C : le fasi protourbane dell'età del ferro dal IX al VII secolo a.C. (periodo II B, III, IV)*, dans *Lazio primitivo*, p. 25-36 ; voir aussi M. Pallottino, *Inquadramento storico, ibid.*, p. 37-55 et spécialement p. 50-55.

[7] G. Colonna, *Una nuova iscrizione etrusca del VII secolo e appunti sull'epigrafia ceretana dell'epoca*, dans *M.E.F.R.A.*, 82, 1970, 2, p. 637.

[8] Cf. J.-P. Morel, *Le commerce étrusque en Gaule, en Ibérie et en Afrique, dans L'Etruria mineraria, Atti del XII Convegno di Studi etruschi ed italici (Firenze, 1979). Florence, 1981, p. 503-507.*

[9] E. La Rocca, *Due tombe dell'Esquilino. Alcune novità sul commercio euboico in Italia centrale nell'VIII sec. a.C.*, dans *Dialoghi di Archeologia*, VIII, 1974-75, 1, p. 86-103 ; Id., *Ceramica d'importazione a Roma*, dans *Lazio arcaico*, p. 367-371. — En revanche, en 1966 encore, les témoins les plus anciens de rapports

tripode en terre cuite, trouvé sous le Forum romain, témoigne qu'à cette époque déjà un objet d'argile grec « rare, précieux et fragile » pouvait parvenir sur les bords du Tibre[10]. (Aussi n'est-il guère surprenant que dès lors le vocabulaire étrusque des noms de vases se soit inspiré du lexique grec, phénomène qui n'a fait que s'amplifier au long du VIIe s.[11]). Toujours à Rome, mais dans la période qui nous concerne plus directement, un fragment attique à figures noires du deuxième quart du VIe s. (fig. 2), trouvé à l'emplacement du Volcanal et figurant, précisément, le retour d'Héphaïstos dans l'Olympe, constitue un jalon précieux pour l'histoire de l'*interpretatio* grecque des dieux italiques[12].

Un autre fait mis en évidence au cours des dernières années est l'abondance réelle — quoique souvent contestée jusqu'alors — des importations de céramique de la Grèce de l'Est en Etrurie, depuis des pièces, sinon artistiques, du moins élaborées, comme des vases du « Wild Goat style » ou des balsamaires plastiques, jusqu'à des séries communes (trouvées du reste en quantités bien supérieures), bols à oiseaux ou coupes ioniennes dans leurs diverses variantes[13].

A propos de la problématique des rapports gréco-étrusques dans le domaine de la céramique, il faut citer d'emblée les deux cas extrêmes entre lesquels s'étend le spectre des possibilités. D'abord, le cratère d'Aristonothos (fig. 4), trouvé à Caere et datant des environs de 650, vase isolé dans la céramique grecque, fièrement signé *Ἀριστόνοθος ἔποιεε*[14] par son auteur, dont on ne connaît aucune autre œuvre et en qui une analyse serrée a cru identifier un Grec influencé par divers styles que B. Schweitzer a démêlés avec finesse. Vase typiquement grec à bien des égards, mais qui a de bonnes chances d'avoir été fabriqué en Etrurie par un artisan immigré — ce que reflète son iconographie, s'il faut y voir, comme on l'a proposé, une bataille navale entre Grecs et Etrusques[15].

commerciaux entre Rome et la Grèce que l'on connût étaient des fragments de vases de la fin du VIIe s. (cf. D. Van Berchem, *Rome et le monde grec du VIe siècle avant notre ère*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, Paris, 1966, II, p. 740).

[10] Sur cet objet, cf. G. Colonna, *Un tripode fittile geometrico dal Foro Romano*, dans *M.E.F.R.A.*, 89, 1977, 2, p. 471-489.

[11] G. Colonna, *Nomi etruschi di vasi*, dans *Arch.Class.*, XXV-XXVI, 1973-74, p. 132-150.

[12] F. Coarelli, *Il Comizio dalle origini alla fine della Repubblica . . .*, art. cité, p. 228 ; *Naissance de Rome*, n° 708 du catalogue.

[13] Voir dans *Céramiques de la Grèce de l'Est* les contributions relatives à l'Etrurie de M. Torelli, F. Boitani Visentini, M. Slaska, E. Perro, et surtout de M. Martelli Cristofani, *La ceramica greco-orientale in Etruria*, p. 150-212. Cf. déjà G. Colonna, *La ceramica etrusco-corinzia e la problematica storica dell'orientalizzante recente in Etruria*, dans *Arch.Class.*, XIII, 1961, p. 20-21. — Inversement, les lampes ioniennes n'ont jamais été couramment utilisées en Etrurie, bien que les Grecs de Gravisca en eussent déposé par centaines dans leur sanctuaire (fig. 3) : cf. F. Boitani, *Ceramiche e lucerne di importazione greca e ceramiche locali dal riempimento del vano C*, dans M. Torelli et coll., *Gravisca (Tarquinia). Scavi nella città etrusca e romana. Campagne 1969 e 1970*, dans *Not. Scavi*, 1971, p. 262-285 ; F. Boitani Visentini, *Comunicazione sui risultati delle prime campagne di scavo (1969-1971) effettuate nell'area dell'antica Gravisca*, dans *Simposio internacional de Colonizaciones (Barcelona, 1971)*, Barcelone, 1974, p. 86.

[14] Ou, selon d'autres lectures. *Ἀριστόνοφος*, voire *Ἀριστόνοος*.

[15] Sur ce vase, voir surtout P. Ducati, *Il cratere di Aristonous*, dans *M.E.F.R.*, 31, 1911, p. 33-74 (qui estime qu'il a plutôt été fait à Cumes) et B. Schweitzer, *Zum Krater des Aristonothos*, dans *M.D.A.I.(R.)*,

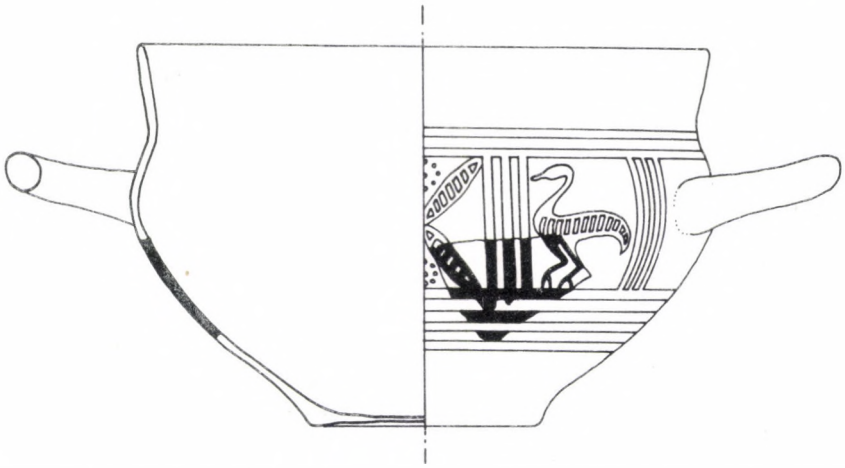


Fig. 1. — Vase de type eubéo-cycladique reconstitué à partir d'un fragment trouvé à Rome (Sant'Omobono). Fabriqué probablement à Erétrie, et datable vers 750/740, c'est l'un des plus anciens vestiges grecs du sol de Rome.

D'après E. La Rocca, dans Lazio arcaico e mondo greco, *p. 391.*

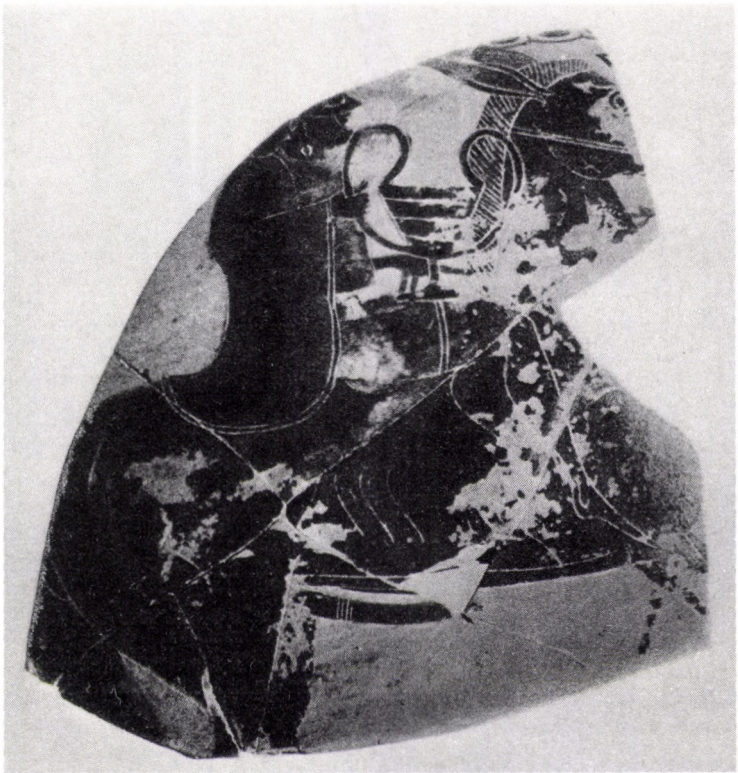


Fig. 2. — Fragment de cratère attique à figures noires (570/560 env.) recueilli à Rome sous le *Niger Lapis*, à l'emplacement du *Volcanal*. Représentant le retour d'Héphaïstos dans l'Olympe, il se rapporte peut-être au culte de Vulcain célébré en ce lieu.

D'après F. Coarelli, dans Lazio arcaico e mondo greco, *p. 189.*

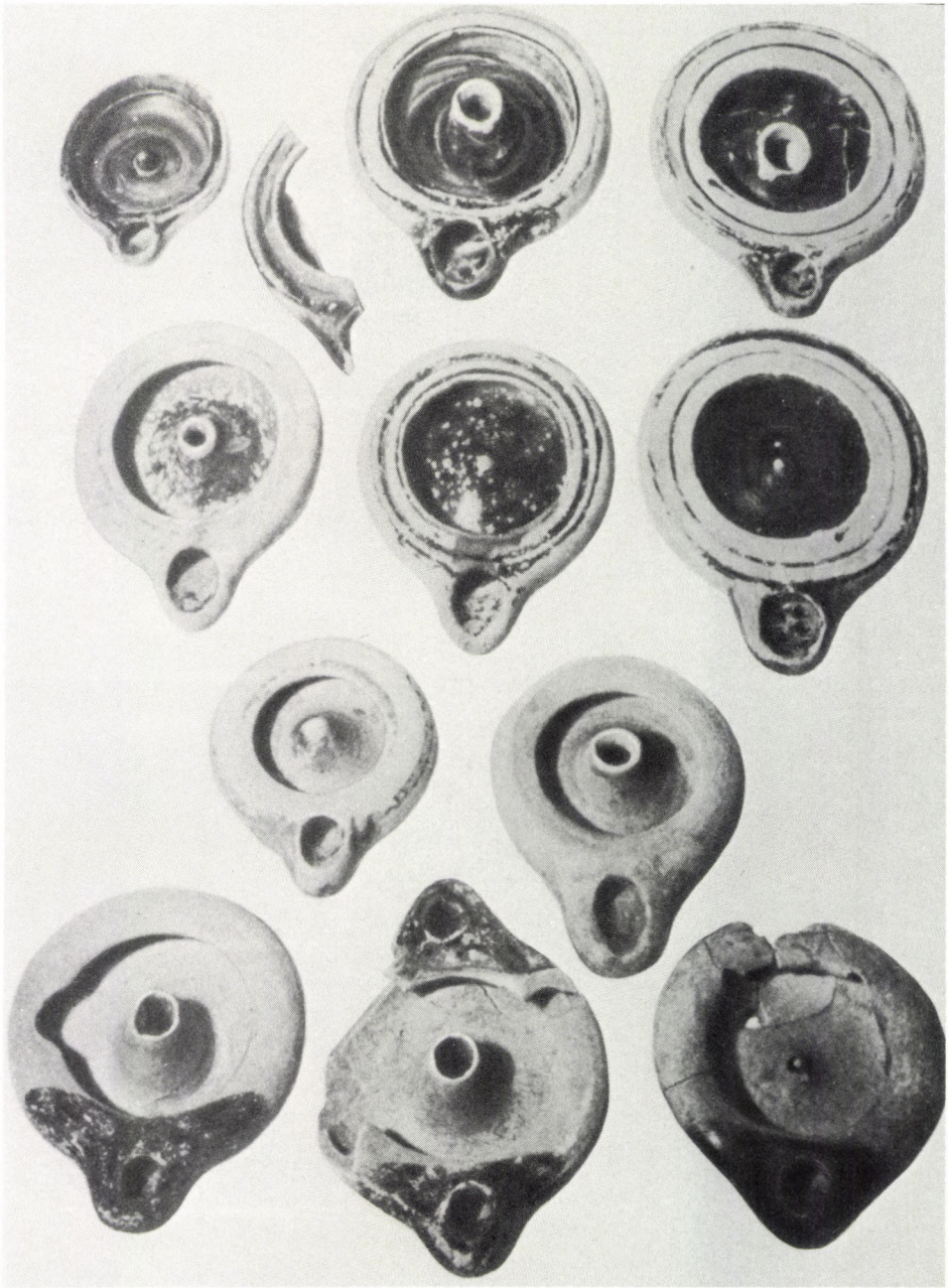


Fig. 3. — Lampes grecques, en majorité de type gréco-oriental, trouvées dans le sanctuaire de Gravisca. Elles attestent la longue fréquentation du sanctuaire par les Hellènes, mais leur usage n'a pas pénétré en Etrurie.

D'après F.Boitani Visentini, dans Simposio de Colonizaciones, *p. 88.*



Fig. 4. — Bataille navale et châtiment de Polyphème, scènes figurées sur les deux faces d'un cratère signé par Aristonothos (probablement un artiste grec établi en Italie vers le milieu du VIIe s.) et trouvé à Cerveteri.
D'après R. Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, Les Etrusques et l'Italie avant Rome, *p. 371.*

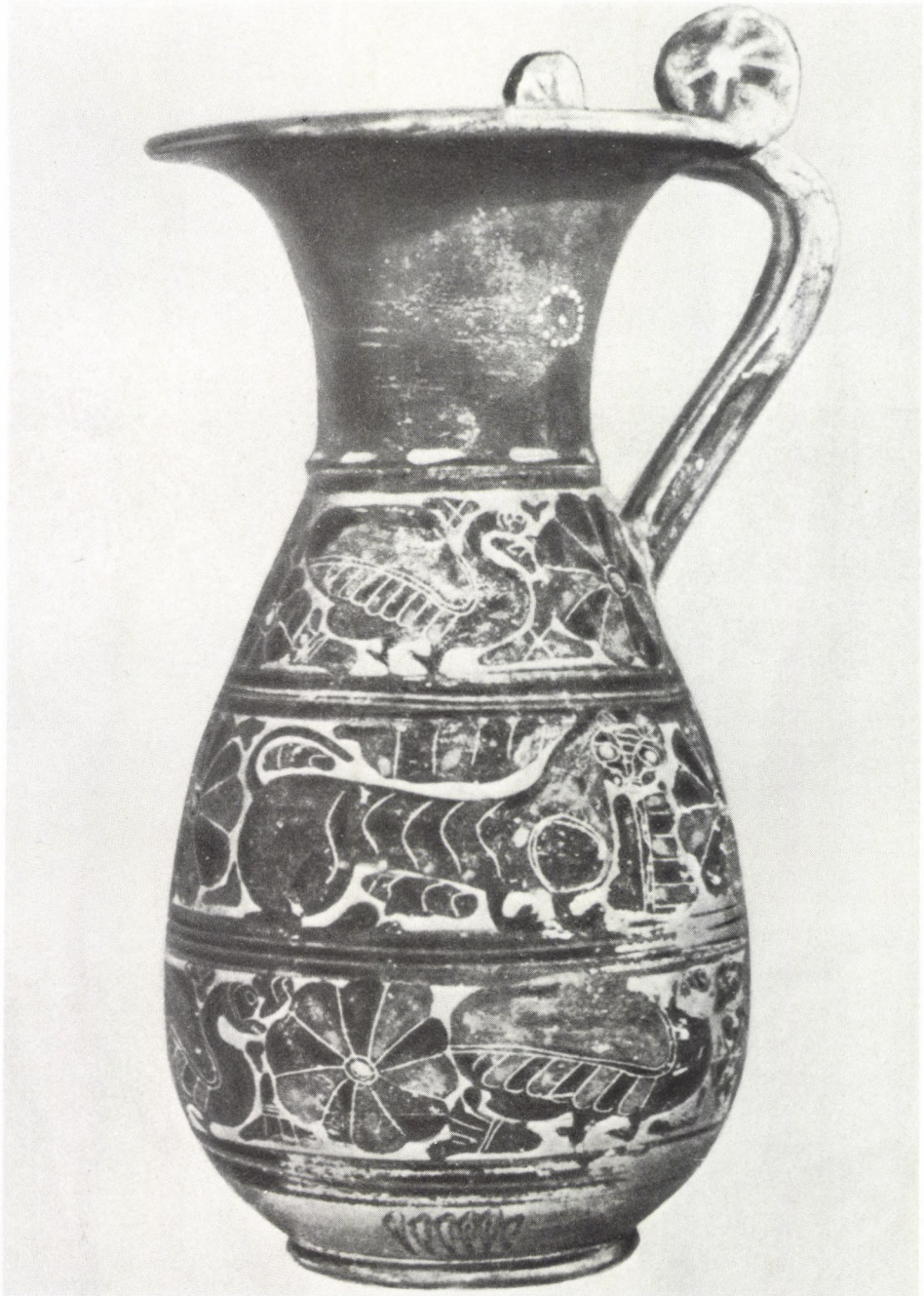


Fig. 5. — Olpé étrusco-corinthienne du « Pittore dei Rosoni », typique de la production de série des ateliers étrusques dans la première moitié du VIe s.

D'après R. Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, Les Etrusques et l'Italie avant Rome, *p. 151.*

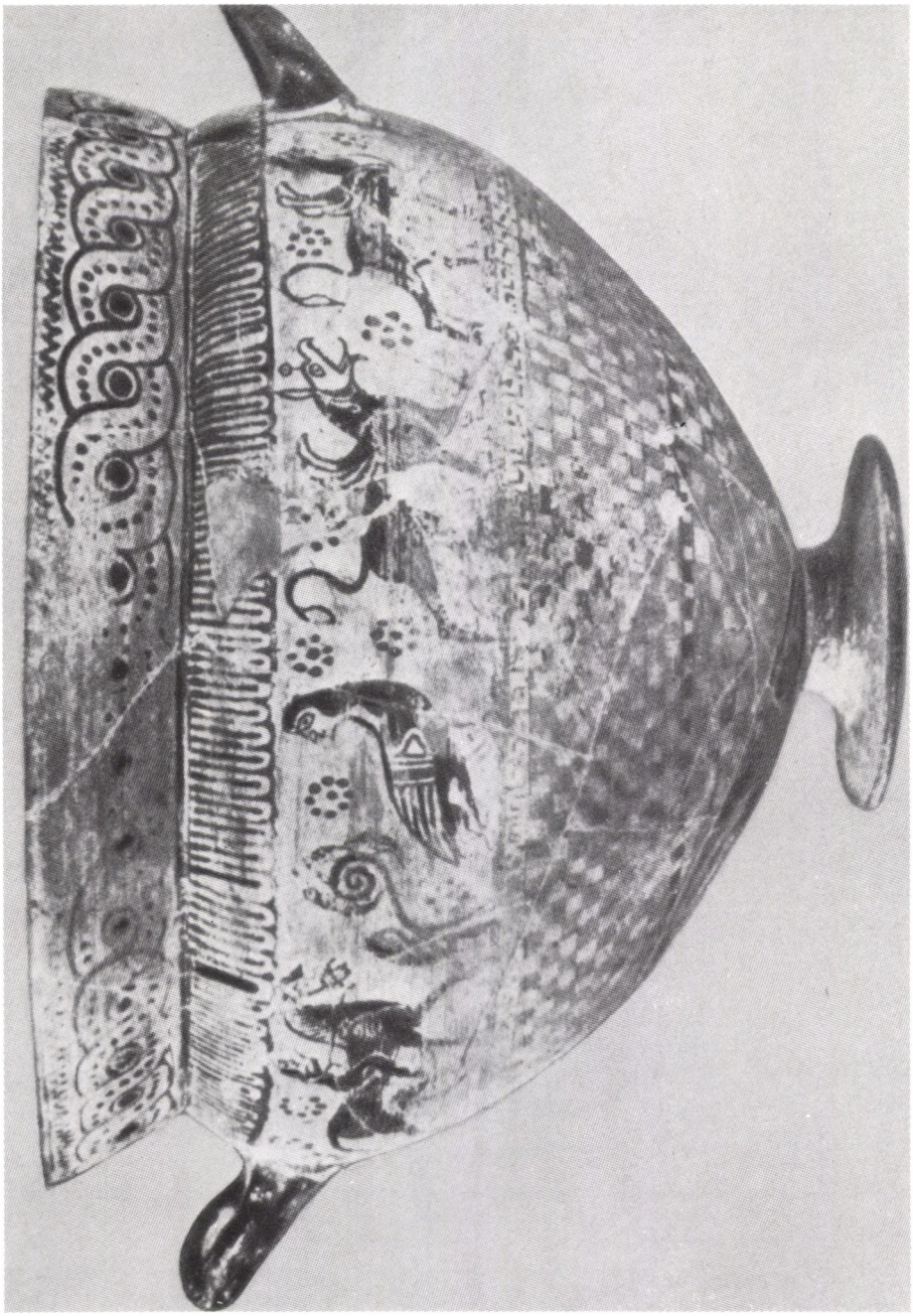


Fig. 6. — Coupe du « Pittore delle Rondini », trouvée à Vulci. La forme et le décor de ce vase combinent des influences grecques diverses.

D'après R. Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, Les Etrusques et l'Italie avant Rome, *p. 150.*



Fig. 7. — Cette amphore nicosthénique atteste l'adoption par les ateliers céramiques athéniens d'une forme étrangère à leur répertoire, mais particulièrement appréciée des Etrusques.

D'après *E. Paribeni, dans* EAA, *V, p. 487.*



Fig. 8. — Statuette trouvée dans une tombe de Vulci dite « Grotta di Iside ». Elle fut façonnée peu avant le milieu du VIe s. par un artiste étrusque qui s'inspirait de différentes tendances de l'art hellénique.
D'après R. Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, Les Etrusques et l'Italie avant Rome, *p. 148.*



Fig. 9. — Le gobelet d'or de la tombe Bernardini à Préneste transcrit dans une matière chère aux « princes » étrusques et latins une forme de la céramique grecque.

D'après R.Bianchi Bandinelli et A. Giuliano, Les Etrusques et l'Italie avant Rome, *p. 138.*



Fig. 10. — Denier du monétaire romain L.Hostilius Saserna. Il reproduit sans doute, à l'époque de César, la statue de culte archaïque de l'Artémis de Marseille, modèle de celle de la Diane de l'Aventin.
D'après J.-P. Morel, dans L'Histoire, *N° 15, sept. 1979, p. 30.*

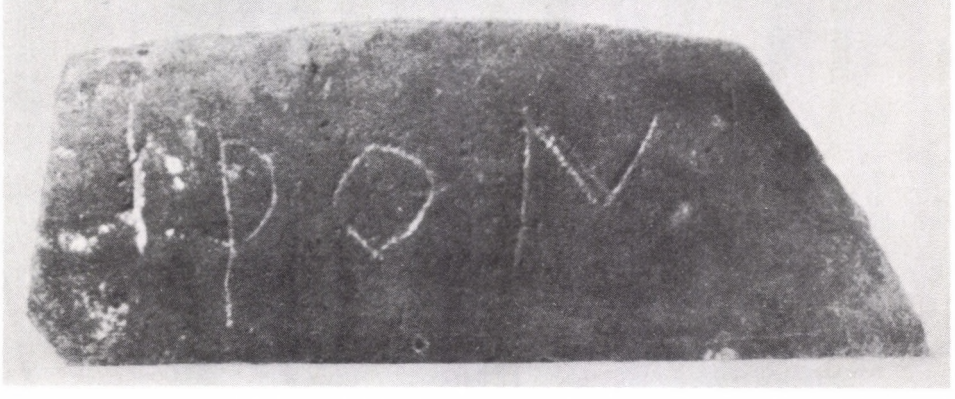


Fig. 11. — Cette dédicace gravée en grec sur un fragment de bucchero étrusque du VIe s. trouvé à Gravisca symbolise la coexistence entre ethnies dans les sanctuaires et les « ports francs » de l'Italie centrale.
D'après M. Torelli, dans Lazio arcaico e mondo greco, *p. 407.*

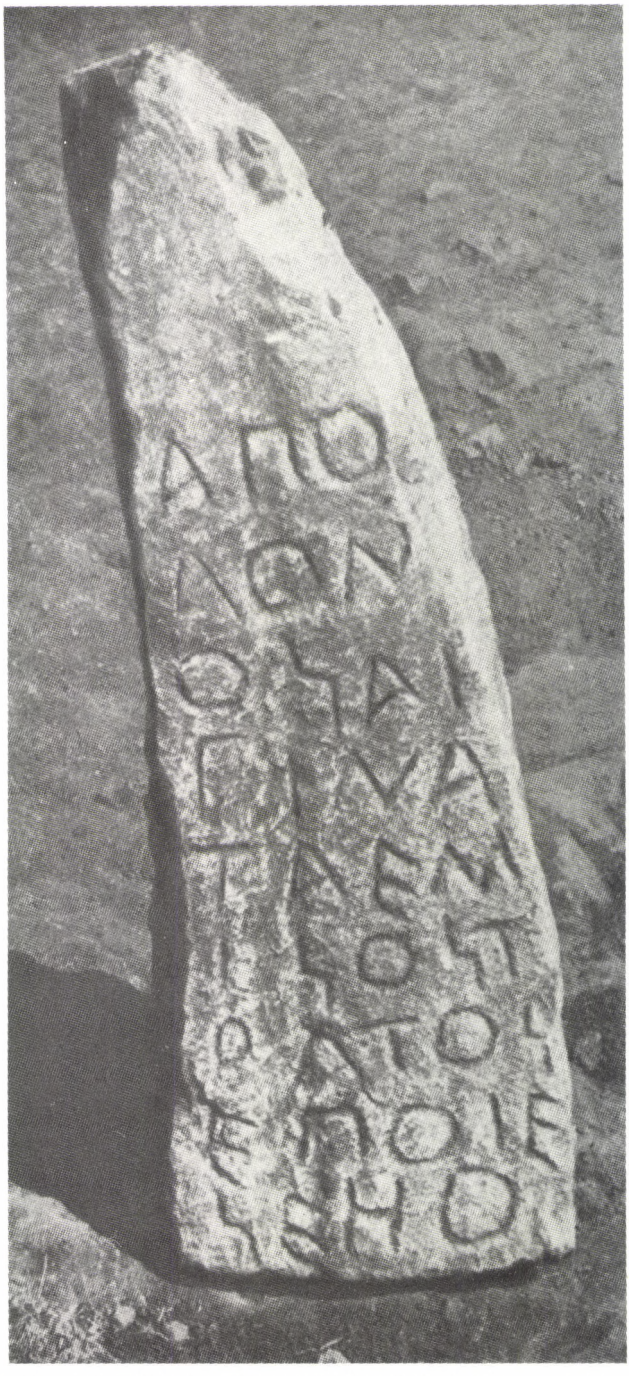


Fig. 12. — Ancre de marbre dédiée à Apollon vers 500 av. J.-C., dans le sanctuaire grec de Gravisca, par Sostratos d'Egine, dont Hérodote nous apprend qu'il retira du commerce au long cours d'énormes bénéfices.
D'après F. Boitani Visentini, dans Simposio de Colonizaciones, *p. 90.*



Fig. 13. — Sur un fragment de vase corinthien découvert dans une tombe de l'Esquilin, se lit le nom d'un Grec *(Ktektou)*, peut-être établi à Rome dans la seconde moitié du VIIe s.

D'après G.Colonna, dans Civiltà del Lazio primitivo, *pl. C.*

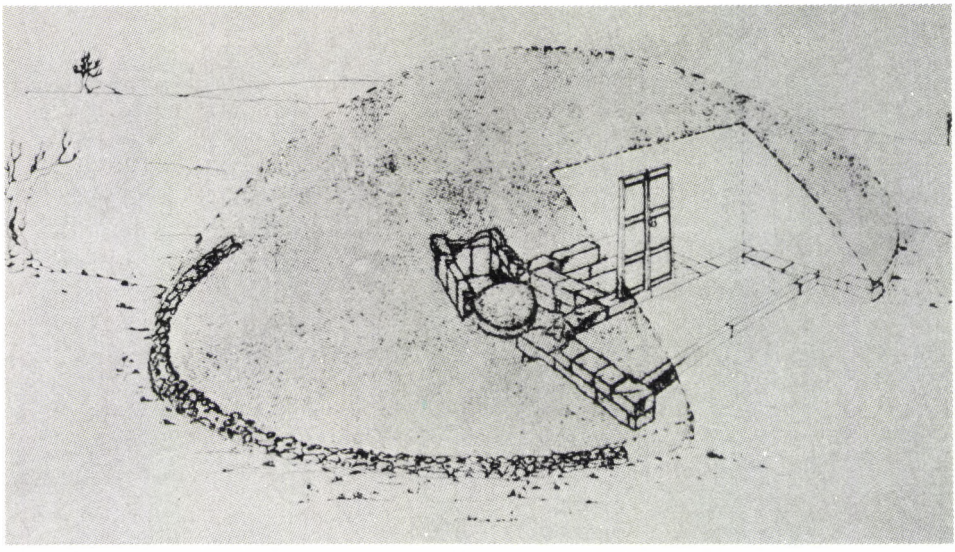


Fig. 14. — A travers les réaménagements successifs de la « tombe d'Enée » de Lavinium se lit en filigrane la naissance très ancienne de cultes héroïques autour du sépulcre de certains personnages éminents.
D'après P. Sommella, dans Rendic. della Pontif. Acc. Romana di Archeol., *XLIV, 1971-72, p. 71.*

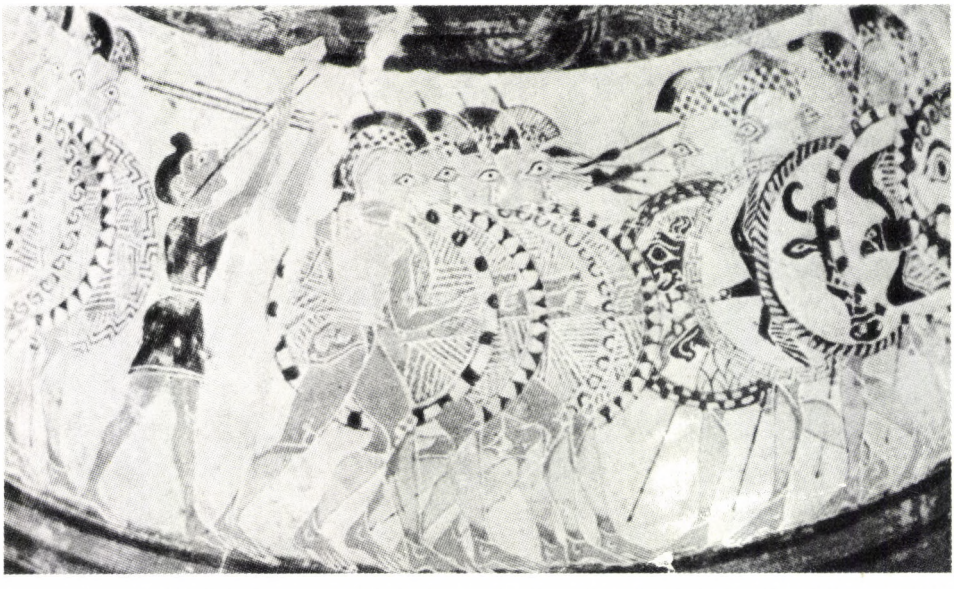


Fig. 15. — Ce détail de l'oenochoé Chigi, célèbre vase du protocorinthien transitionnel (vers 640/630) trouvé à Véies, est la plus ancienne figuration connue de la tactique hoplitique, adoptée en Italie comme en Grèce.
D'après J.Charbonneaux, R. Martin et F.Villard, Grèce archaïque, *p. 30.*

Radicalement opposé est le cas de la céramique étrusco-corinthienne (fig. 5), dont les travaux de G. Colonna, J. G. Szilágyi et F. Zevi ont amplement contribué à définir les tenants et les aboutissants[16]. Je me contenterai d'observer que c'est une production massive et parfaitement anonyme, dont les artisans sont étrusques dans leur totalité ou tout au moins dans leur très grande majorité[17]; une production assez abondamment exportée depuis l'Etrurie, aussi bien pour elle-même (coupes) que comme emballage d'huiles parfumées (aryballes)[18], les élèves étrusques rivalisant donc dans ces deux domaines avec leurs maîtres grecs; une production, enfin, qui reflète des influences plus complexes que ne le laisserait penser son nom, puisque, sur un fond d'imitation corinthienne, se lisent comme en surimpression des influences gréco-orientales[19].

Entre ces deux extrêmes, s'échelonnent tous les degrés possibles de l'imitation, de l'acculturation, de la singularité. Que l'on pense, par exemple, à tel cratère de Caere, où un décor reflétant des influences protoattiques se greffe sur une forme typiquement locale[20]. Ou à telle coupe de Vulci, attribuée à un Pittore delle Rondini dont on ne connaît que quatre vases; elle présente la forme d'une coupe ionienne, et porte un décor peint où se mêlent diverses influences gréco-orientales et cycladiques (fig. 6), si bien qu'on balance à y voir l'œuvre d'un Etrusque ou, ce qui est plus vraisemblable, d'un Grec établi en Etrurie[21].

Par ailleurs, certaines catégories de vases attiques semblent avoir été conçues spécialement pour l'exportation en Etrurie, comme les amphores dites « tyrrhéniennes », dans le deuxième quart du VIe s., et surtout comme les amphores nicosthéniques, un peu plus tardives, lesquelles combinent de façon illogique une forme d'origine métallique, créée et appréciée par les Etrusques, et une décoration

62, 1955, p. 78-106. On notera que pour A. Rumpf « die Annahme, Aristonothos habe in Italien gearbeitet, ist höchst unwahrscheinlich » (article *Aristonothos*, dans *Der kleine Pauly*, Stuttgart, 1963).

16 Voir les études citées aux notes 13 et 17 ; et J. G. Szilágyi, *Etrusko-korinthische polychrome Vasen*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, 16, 1967, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 7/8, p. 543-553 ; Id., *Le fabbriche di ceramica etrusco-corinzia a Tarquinia*, dans *S.E.*, XL, 1972, p. 19-73 ; Id., *Considerazioni sulla ceramica etrusco-corinzia di Vulci : risultati e problemi*, dans *La civiltà arcaica di Vulci e la sua espansione, Atti del X Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Grosseto-Roselle-Vulci, 1975)*, Florence, 1977, p. 49-63.

17 Il est possible en effet que quelques-uns des peintres « étrusco-corinthiens » les plus notables aient été grecs. C'est du moins ce que semble suggérer F. Zevi pour le Pittore della Sfinge Barbuta *(Nuovi vasi del Pittore della Sfinge Barbuta*, dans *S.E.*, XXXVII, 1969, p. 41-50). Mais, de façon très caractéristique, il oppose cet « artiste résidant » à Aristonothos, type même de « l'artiste voyageur ». — Sur le développement des productions manufacturières en Etrurie sous l'influence grecque, cf. C. Ampolo, *Su alcuni mutamenti sociali nel Lazio tra l'VIII e il V secolo*, dans *Dialoghi di Archeologia*, IV-V, 1970-71, p. 65.

18 Cf. G. Vallet, *L'introduction de l'olivier en Italie centrale d' après les données de la céramique*, dans *Hommages à Albert Grenier* (coll. Latomus, LVIII), Bruxelles, 1962, p. 1554-1563 et spécialement p. 1560.

19 Analyses de ce dernier phénomène dans G. Colonna, *La ceramica etrusco-corinzia e la problematica . . .*, art. cité, p. 12-14 et 17 ; A. Giuliano, *Un pittore a Vulci nella II metà del VII sec. a.C.*, dans *J.d. I.*, 78, 1963, p. 197 ; F. Zevi, *Nuovi vasi del Pittore della Sfinge Barbuta*, art. cité, p. 44 et 49.

20 Bianchi Bandinelli-Giuliano, p. 153-154 et fig. 176.

21 Le Pittore delle Rondini a été identifié par A. Giuliano, *Un pittore a Vulci . . .*, art. cité, p. 182-189 ; Id., *Un pittore a Vulci nella II metà del VII sec. a.C. (addenda)*, dans *A.A.*, 1967, 1, p. 7-11. Voir aussi Bianchi Bandinelli-Giuliano, p. 151-153 et fig. 174.

peinte de type attique qui s'y adapte mal (fig. 7)[22] : telles peuvent être les sollicitations exercées sur l'artisanat grec par un marché étranger, dès lors que ce dernier unit à des exigences originales et têtues la séduction d'un débouché important ou, plus encore, d'une source indispensable de matières premières.

En ce cas, l'objet matériel va de Grèce en Etrurie, mais c'est l'Etrurie qui propose ou impose à la Grèce certaines composantes principales du modèle choisi. Il s'agit donc d'un exemple typique d'influence s'exerçant de l'aval vers l'amont, de demande qui conditionne l'offre[23].

Œuvres d'Etrusques acculturés, ou de Grecs travaillant à l'étranger et devenus presque mixobarbares ? Telle est l'interrogation que suscitent beaucoup de ces objets hybrides placés au carrefour des goûts et des cultures, tel est le problème que l'on retrouve immanquablement à propos d'autres œuvres de la production artistique ou artisanale. Par exemple, pour la peinture, les plaques de terre cuite, peintes de Tarquinies dites « Boccanera »[24] ou, un peu plus tard, les fresques tombales du même site[25], ainsi que les hydries de Caere et d'autres séries céramiques analogues[26] ; pour la sculpture, la statuette de la « Grotta di Iside » de Vulci (fig. 8), autour de 560, à propos de laquelle on a écrit sans ménagements que l'« unité formelle propre » dans laquelle se fondent ses diverses sources d'inspiration (péloponnésiennes, ioniennes, attiques) « est le plus haut point d'indépendance et d'originalité que nous puissions demander à un artiste étrusque de cette période »[27].

Considérons maintenant un produit de l'art du métal, un gobelet de la tombe Bernardini à Praeneste (fig. 9), identique par sa silhouette (les ornements des anses mis à part) aux skyphoi de terre cuite protocorinthiens du VIIe s., mais façonné en or. Un artisan grec a-t-il traduit une forme qui lui était familière dans une matière insolite et d'un luxe tapageur, à l'intention de quelque aristocrate étrusque ou latin de Praeneste ?

[22] Cf. dans l'*Enciclopedia dell'Arte Antica* les articles de E. Paribeni, *Tirrenici, vasi*, et *N[ikosthenes], Pittore* (datant respectivement de 1966 et 1963).

[23] J. Boardman est fidèle à son attitude négative à l'égard de l'art étrusque (voir *infra*, note 27) lorsqu'il affirme que les Grecs satisfaisaient à bon compte les goûts simplets des Etrusques avec « this sort of ingenuity » (*The Greeks overseas*, Harmondsworth, 1964, p. 212-213).

[24] Cf. Bianchi Bandinelli-Giuliano, p. 156-157 et fig. 181 ; J. Charbonneaux, R. Martin, F. Villard, *Grèce archaïque* (coll. L'Univers des Formes), Paris, 1968, p. 34 et fig. 35-36.

[25] Sur lesquelles voir en dernier lieu les observations rapides mais nuancées de M. Torelli, dans *Céramiques de la Grèce de l'Est*, p. 317-318 ; et les importantes remarques (qui vont bien au-dela du seul domaine artistique et concernent l'ensemble des problèmes posés par l'hellénisation — « ou plutôt le philhellénisme » — de l'Etrurie à la fin du VIe s.) de M. Cristofani, *Storia dell'arte e acculturazione : le pitture tombali arcaiche di Tarquinia*, dans *Prospettiva*, 7, oct. 1976, p. 2-10.

[26] Amphores de Northampton, dinoi Campana... ; sur ces vases, voir en dernier lieu M. Martelli Cristofani, *La ceramica greco-orientale in Etruria*, art. cité, p. 192-194.

[27] Bianchi Bandinelli-Giuliano, p. 149. Cette dureté de jugement est encore accentuée chez J. Boardman, *The Greeks overseas*, *op. cit.*, p. 210 : « the Etruscans were a rich but artistically immature and impoverished people... The Etruscans accepted all they were offered, without discrimination » ; voir aussi *ibid.*, p. 210-211. — Pour la statue de la Grotta di Iside, A. Hus exclut quant à lui qu'il s'agisse d'une œuvre étrusque : désaccord qui trahit les difficultés où se débat l'interprétation de telles œuvres (*Recherches sur la statuaire en pierre étrusque archaïque*, Paris, 1961, p. 161-172).

Ou un orfèvre étrusque a-t-il copié, dans une matière qu'il était habitué à travailler, une forme parée du prestige de l'exotisme[28] ?

Quelle que soit la réponse à cette question, il apparaît en l'occurrence, comme dans tous les cas précités, que l'influence grecque ne s'impose pas tout uniment et sans transformations profondes : et si — autre exemple — les coupes ioniennes importées en Etrurie y sont imitées, c'est en bucchero beaucoup plus qu'en « argilla figulina »[29]. A partir d'emprunts multiples, combinés avec les formes ou les matériaux dont ils ont l'habitude, les Grecs et les Latins créent des objets originaux ; et la production artisanale grecque doit elle-même composer avec des goûts qui ne sont pas hellènes. D'où des œuvres difficiles à classer et à apprécier, qui suscitent selon le cas, chez nos contemporains, un mépris de fer ou une curiosité passionnée[30].

Or ce sont, *mutatis mutandis*, des restrictions analogues que connaît en Italie centrale l'expansion territoriale grecque.

II — PRÉSENCES GRECQUES A LA PÉRIPHÉRIE DE L'ITALIE CENTRALE

Les Grecs se sont installés de façon stable à Pithécousses-Ischia, aux portes de l'Italie centrale, dans la première moitié du VIIIe s. — vers 775 probablement. Mais il faudra attendre presque deux siècles pour les voir fonder, au-delà de cet établissement qui est resté pendant longtemps leur point ultime (tout en étant chronologiquement le premier ou un des tout premiers), des colonies, à commencer par Massalia, qui du reste sont localisées sur des rivages beaucoup plus lointains. Voilà qui en dit long sur le caractère précautionneux de l'avance grecque vers le Nord-Ouest, dès lors qu'il a fallu atteindre ou dépasser l'Italie centrale tyrrhénienne. C'est qu'il s'agissait, dans cette région, de

[28] Cf. Bianchi Bandinelli-Giuliano, p. 137. De même trouve-t-on, toujours à Praeneste, dans la tombe Castellani, dès le premier quart du VIIe s., une imitation (probable) de coupe de Thapsos, en argent : cf. *Naissance de Rome*, n° 678 du catalogue.

[29] M. Martelli Cristofani, *La ceramica greco-orientale in Etruria*, art. cité, p. 165. A comparer avec les libertés que les Oenôtres prennent aussi avec les modèles vasculaires grecs, et notamment avec les coupes ioniennes (cf. J.-P. Morel, *Garaguso (Lucanie). Traditions indigènes et influences grecques*, dans *C.R.A.I.*, 1974, p. 384-385 et fig. 10).

[30] P. Veyne vient d'écrire un article à la fois tonique et contestable qui traite en particulier des rapports de l'art et de la mythologie étrusques et de l'art et de la mythologie grecs (*L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations*, dans *Diogène*, n° 106, avril-juin 1979, p. 3-29). Affirmer que pour les Etrusques « *décor hellénisant* veut dire *objet de luxe*, voilà tout », ou que l'Etrurie ne s'applique pas à imiter la Grèce, mais simplement « est un des secteurs culturels de l'hellénisme international », c'est dédramatiser, avec raison, les phénomènes d'acculturation, mais c'est aussi évacuer un peu hâtivement le problème de savoir pour quelles raisons, selon quelles modalités *et dans quelles limites* l'Etrurie, si peu hellénique, pouvait constituer une province de l'hellénisme. Moins provocantes et plus nuancées sont à ce sujet les excellentes remarques de M. Pallottino, *La Magna Grecia e l'Etruria*, dans *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica, Atti dell' VIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1968)*, Naples, 1969, p. 36-47. — Il est curieux d'observer que l'art étrusque, la culture étrusque, se trouvent à leur tour par rapport à l'« art des situles » dans la position où l'art grec, la culture grecque, se trouvaient à leur égard : cf. L. Bonfante, *I « popoli delle situle » e l'arte etrusca*, dans *Prospettiva*, 17, avril 1979, p. 31-36 et spécialement p. 31 et 33-34.

rapports de puissance à puissance, et que ni les Etrusques, ni par la suite les Romains, n'étaient disposés à subir passivement l'installation de colonies helléniques. Ils le montrèrent du reste par la réaction violente et presque immédiate que suscita la fondation d'Alalia en face de leurs côtes.

Il semble même que les Eubéens de Pithécousses et de Cumes, malgré leur incontestable dynamisme commercial, et malgré leur désir de se procurer les métaux de l'Etrurie du Nord et de l'île d'Elbe — fer et cuivre — ne sont pas allés les chercher eux-mêmes sur les lieux d'extraction. De récentes observations font en effet apparaître que les grands centres de l'Etrurie maritime méridionale et centro-méridionale, jusqu'à Vulci, jouèrent à cet égard un rôle d'intermédiaires qui leur valut précocement une prospérité considérable[31].

C'est donc en 600 seulement que des Grecs, des Phocéens, s'enhardirent jusqu'à s'établir plus au Nord que le golfe de Naples. En route vers la Provence, ils abordèrent à l'embouchure du Tibre et, nous dit Justin, lièrent amitié avec les Romains[32], devenant ainsi, à notre connaissance, les premiers Grecs à avoir noué avec Rome des relations qui allaient s'avérer par la suite particulièrement confiantes et solides[33]. On pourrait donc s'attendre à ce que les Phocéens, bien qu'ils ne se fussent pas implantés territorialement en Italie centrale, eussent joué dans cette région un rôle non négligeable. C'est, de fait, ce qui se produisit à Rome même. On sait que Servius Tullius érigea sur l'Aventin, à l'imitation du sanctuaire fédéral ionien de l'Artémis éphésienne, un temple de Diane dont la statue de culte était inspirée, selon Strabon, du *ξόανον* de l'Artémis de Massalia[34]. C. Ampolo a récemment attiré l'attention sur des deniers romains de L. Hostilius Saserna (fig. 10) dont on a toutes raisons de penser qu'ils reproduisent cette statue, donnant ainsi à des textes antiques qui suscitaient parfois quelque scepticisme un nouvel éclairage, très concret[35].

Au pied de ce temple de l'Aventin, dont la conception, dont l'image de culte, étaient empruntées au monde ionien, pouvaient se rencontrer, près du port de Rome, dans la zone du Forum Boarium, des négociants venus de toute la Méditerranée, parmi lesquels, pense-t-on, figurèrent, outre des Hellènes, des Phéniciens, présents en Italie centrale (quoique moins intensément que les Grecs) dès le VIIIe s. probablement, dès le

31 Voir les communications de M. Gras et de G. Colonna lors du XII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Florence, 1979), à paraître dans les Actes. Cette constatation se lit déjà en filigrane, bien qu'elle n'y figure pas explicitement, dans l'article cité de E. La Rocca, *Due tombe dell'Esquilino*..., p. 101-102.

32 Justin, XLIII, 3, 4.

33 Cf. J.-P. Morel, *Les Phocéens en Occident ; certitudes et hypothèses*, dans *Velia e i Focei in Occidente* (= *La Parola del Passato*, fasc. 108-110, mai-octobre 1966), Naples, 1966, p. 401-402 ; Id., *Les Phocéens*, dans *L'Histoire*, n° 15, sept. 1979, p. 27-34.

34 Strabon, IV, 1, 5. Sur cette fondation, voir particulièrement D. Van Berchem, *Trois cas d'asylie archaïque*, dans *Museum Helveticum*, XVII, 1960, p. 26-33 ; Id., *Rome et le monde grec au VIe siècle avant notre ère*, art. cité, p. 741-742 ; M. J. Pena, *Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en Occidente*, dans *Ampurias*, 35, 1973, p. 109-120.

35 C. Ampolo, *L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino*, dans *Nuovi Studi su Velia* (= *La Parola del Passato*, fasc. 130-133, janv.-août 1970), Naples, 1970, p. 200-210. Sur l'Artémis représentée sur ces monnaies, voir aussi R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (= EPRO, 35), Leyde, 1973, p. 138-139.

VIIe s. presque certainement[36] — de même que d'autres Orientaux, Phéniciens et Araméens, s'étaient installés dès le VIIIe s. à Pithécousses, au côté des Grecs fondateurs de cet emporium[37], ou que des Etrusques s'étaient établis, apparemment, à Cumes, au côté des colons eubéens[38].

C'est toute une série de coexistences analogues — quoique leurs composantes varient de site à site — qu'ont révélées les fouilles des dernières années, voire des derniers mois. A Gravisca, port étrusque de Tarquinies, un sanctuaire grec dont les grandes divinités furent Aphrodite, puis Déméter et Héra, a été fréquenté à partir de 590 environ av. n. è. par des Ioniens de Samos, de Milet, d'Ephèse, mais aussi par des Eginètes et par d'autres Hellènes[39], et l'un d'eux offre à la divinité, en y inscrivant le mot grec *ἰρόν (=ἱερόν)*, un vase en bucchero étrusque (fig. 11)[40]. Inversement, à Gênes, ce sont des graffiti identifiés comme étrusques qui figurent sur des vases ioniens ou ionisants récemment mis au jour[41]. Voici quelques mois à peine qu'a été trouvé à Pise, au bord d'une ancienne anse de l'Arno, un dépôt d'amphores commerciales archaïques, étrusques, mais aussi corinthiennes, ioniennes, massaliètes[42]. Enfin tout le monde a en mémoire le sanctuaire de Pyrgi, avec ses dédicaces parallèles en étrusque et en punique[43].

Comment interpréter un tel faisceau de données ? Et d'abord, comment nommer les établissements dont l'existence nous est ainsi révélée ? « Colonies », sûrement pas. « Comptoirs », peut-être, en certains cas, ou encore « escales », « entrepôts », « points d'appui » dans d'autres cas. Il y a là toute une problématique nouvelle dont les principes sont encore mal assurés. Le terme de « port franc », parfois utilisé, rend assez bien compte de certains facteurs communs à ces établissements[44]. Ceux que l'on connaît le mieux — Pyrgi, Gravisca, Rome même — ont pour noyau un sanctuaire situé à proximité immédiate d'un port, sanctuaire dont les divinités peuvent être les

[36] Cf. en dernier lieu J. Le Gall, *Le Tibre et Rome pendant les siècles obscurs, esquisse d'une révision*, dans *Thèmes de recherches sur les villes antiques d'Occident* (Colloque international du C.N.R.S., Strasbourg, 1971), Paris, 1977, p. 276-277 ; A. M. Bisi, *La presenza fenicia in Italia nei primi tempi della colonizzazione greca*, dans *Magna Graecia*, XIII, 1978, 5-6, p. 12-19.

[37] Voir notamment la communication de G. Buchner et D. Ridgway, *Oriente e Occidente : il ruolo di Pithekoussai e Cumae euboiche*, lors du XVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia, sur le thème « Gli Eubei d'Occidente » (Tarente, 1978), à paraître dans les Actes du Congrès.

[38] La signification de la tombe Artiaco à cet égard a été particulièrement discutée par Cl. Albore Livadie (p. 54), G. Buchner (p. 75-78), B. D'Agostino (p. 107-108) et E. Lepore (p. 133) dans *Société eubéenne*.

[39] Voir M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 136, janv.-févr. 1971, p. 44-67 ; Id., *Il santuario greco di Gravisca*, dans *Lazio arcaico*, p. 398-458 ; Id., *La ceramica ionica in Etruria e il caso di Gravisca*, dans *Céramiques de la Grèce de l'Est*, p. 213-215.

[40] M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 451.

[41] Cf. A. Neppi Modona, *Rivista di epigrafia etrusca. Genua* dans S. E., 38, 1970, p. 282-286 ; F. Tiné Bertocchi, *Ceramiche emportate dell'abitato preromano di Genova*, dans *Simposio internacional de Colonizaciones*, *op. cit.*, p. 186-187.

[42] Je dois cette information à l'amabilité de Mme Orlanda Pancrazzi et de M. Giuseppe Nenci.

[43] Contentons-nous de citer, dans une bibliographie immense, G. Colonna, G. Garbini, M. Pallottino, L. Vlad Borrelli, *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione preliminare sulla settima campagna, 1964, e scoperta di tre lamine d'oro iscritte in etrusco e in punico*, dans *Arch. Class.*, XVI, 1964, p. 49-117.

[44] Cf. J.-P. Morel, *L'expansion phocéenne en Occident*, dans *B.C.H.*, 99, 1975, 2, p. 864-865.

meilleurs garants d'accords écrits ou non écrits[45], et auquel est probablement lié l'asylie. C'est certain en tout cas à Rome, où le sanctuaire de Diane sur l'Aventin, pièce maîtresse de la politique de Servius Tullius en faveur des classes mercantiles[46], est qualifié par Denys d'Halicarnasse de *ἱερὸν ἄσυλον*[47] : tant il est vrai que négoce et sanctuaires vont alors de pair.

Mais un autre trait encore caractérise ces sites : leur marginalité. Marginalité sociale de ceux qui les fréquentent, sur laquelle je reviendrai. Et marginalité topographique : à Gravisca, le sanctuaire grec est sur l'extrême bord du rivage, dans un port lui-même distinct de Tarquinies[48] ; à Pyrgi, il en va de même par rapport à Caere ; à Rome, l'Aventin, proche du port fluvial, reste exclu du *pomerium*.

Aussi, au lieu d'insister — ce qui a été fait abondamment — sur la force d'expansion que laissent supposer ces établissements, soulignerai-je plutôt que les Grecs (ou, dans d'autres cas, les Puniques) y sont à la fois admis, certes, mais aussi tenus à l'écart. Leur situation est précaire et révocable, et on ne sache point que l'établissement grec de Gravisca, par exemple, ait été ceint d'un rempart, comme l'étaient de véritables comptoirs, phocéen à Emporion-Ampurias, phénicien ou punique à Toscanos en Andalousie[49]. En d'autres termes, l'initiative semble y appartenir, au moins autant qu'aux Grecs (ou aux Sémites), à la puissance locale — Etrusques ou Romains —, laquelle tient solidement la situation en mains, évitant soigneusement que ces étrangers, d'*inquilini*, deviennent *domini*, et qu'une autorisation de séjour obtenue *precario* ne prenne à la longue des proportions non souhaitées, *fulta domestico praesidio*[50]. D. Van Berchem a du reste bien montré que par opposition à Ephèse ou à

[45] Cf. M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 446.

[46] C. Gallint dénonce toutefois la tentation simpliste d'attribuer à une unique classe sociale les initiatives en faveur de l'introduction de cultes grecs : cf. *Che cosa intendere per ellenizzazione. Problemi di metodo*, dans *Dialoghi di Archeologia*, VII, 1973, 2-3, p. 185.

[47] Denys d'Halicarnasse, IV, 26, 3.

[48] M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 446. — L'observation de cet auteur (*ibid.*, p. 447-448) selon laquelle des puits découverts à cet emplacement auraient pu originellement attirer les Grecs à Gravisca nous rappelle opportunément, par ailleurs, que l'aiguade est pour des navigateurs une nécessité fondamentale, une cause d'escale dont nous devons tenir compte.

[49] Qu'il suffise de renvoyer pour Ampurias à Tite-Live, XXXIV, 9, et au site lui-même. Pour Toscanos, voir L. Bakker et H. G. Niemeyer, *Toscanos. Vorbericht über die Grabungskampagne 1973*, *dans A.A.*, 1975, 1, p. 98 ; et en dernier lieu (très prudemment) H. G. Niemeyer, *Toscanos. Vorbericht über die Grabungskampagnen 1973 und 1976*, dans *Madrider Mitteilungen*, 19, 1977, p. 82. — M. Torelli (*Céramiques de la Grèce de l'Est*, p. 337) fait entre ces deux types d'établissements une distinction somme toute assez analogue lorsqu'il signale que « a Gravisca, il santuario viene assimilato dalla struttura sociale e politica circostante quando lo sviluppo stesso di questa struttura lo ha ritenuto necessario », tandis que « Emporion, alle cui spalle esiste un'altra situazione economica e sociale incapace di « inghiottire » l'emporio, si trasforma in *apoikia* ». Il faut observer toutefois qu'à lire Tite-Live, XXXIV, 9 (texte qui se rapporte *stricto sensu* au début du IIe s. av. n.e*., mais reflète *aussi* presque certainement une situation antérieure), les *Indiketes* de la région d'Emporion ne demandaient qu'à « inghiottire » le comptoir grec, mais en étaient empêchés par la « garde aux remparts » continuelle des colons phocéens. La grande différence est que les Etrusques n'ont jamais *laissé* se créer sur leur propre territoire une situation telle qu'ils ne pussent rester maîtres du jeu.

[50] J'emprunte toutes ces expressions à un passage de Justin (XLII, 4-5), lequel, dans une mise en garde en forme de parabole d'un chef ségobrige contre la puissance naissante des Massaliotes, caractérise

Naucratis, où la communauté qui bénéficie des avantages religieux et juridiques de l'asylie s'identifie plus ou moins avec la cité, elle demeure, à Rome, en marge de celle-ci[51]. Pour les rois ou les tyrans locaux, un « port franc » est à la fois une fenêtre ouverte sur le monde extra-italique, sur la diversité de ses dieux et de ses trafics, et un abcès de fixation facile à circonscrire et à contrôler[52].

III — L'INSERTION DES GRECS DANS LA SOCIÉTÉ ITALIQUE

C'est un problème un peu différent du précédent, enfin, que celui de l'insertion des Grecs dans la société de l'Italie centrale archaïque. C. Ampolo et M. Torelli, entre autres. ont récemment insisté sur ce qu'ils appellent « l'extraordinaire mobilité », sociale et géographique, qu'il est possible d'observer dans l'Etrurie et le Latium aux VIIe et VIe siècles — mobilité dont ont tiré profit, notamment, des Hellènes[53].

Il est certain que l'Italie centrale voit s'ébaucher au VIIIe s., et s'affirmer au VIIe s., un nouveau type de société, caractérisé parallèlement par le développement d'activités agricoles et manufacturières à des fins d'échange (et non plus d'autosubsistance), et par l'apparition d'institutions gentilices, que révèlent par exemple de grandes tombes familiales ou l'apparition de formules onomastiques à deux composantes. C'est justement une formule de ce genre, *Rutile Hipucrates*, qui est peinte sous un vase de la fin du VIIe s. trouvé dans une riche tombe de Tarquinies[54]. Elle désigne apparemment un Grec (d'extraction plutôt aristocratique, comme tend à le suggérer l'anthroponyme d'« *Hippocrates* »[55]), Grec qui se serait étrusquisé en joignant à son nom un prénom local, *Rutile*, se forgeant ainsi un « Vornamengentile »[56]. C. Ampolo y voit un cas d'intégration réussie d'un Grec dans la société étrusque, et cela à un niveau social

admirablement l'opposition entre les deux types d'établissements, telle qu'elle pouvait être ressentie par les Anciens.

51 D. Van Berchem, *Trois cas d'asylie archaïque*, art. cité, p. 21-33.

52 Pour F.-H. Pairault, cette surveillance de la part de Servius Tullius visait surtout les peuples latins (*Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, dans *M.E.F.R.*, 81, 1969, p. 430). — C'est dans une perspective un peu différente, mais en mettant aussi l'accent sur l'initiative locale, que M. Torelli (*Tre studi*, p. 48) définit les sanctuaires créés par Servius Tullius comme des « duplici strumenti di propaganda politica verso il mondo etrusco e latino e di sollicitazione di influenze ideologiche greche ed orientali a sostegno del proprio potere interno ».

53 Torelli, *Tre studi*, p. 28 ; C. Ampolo, *Demarato. Osservazioni sulla mobilità sociale arcaica*, dans *Dialoghi di Archeologia*, IX-X, 1976-77, 1-2, p. 333-345.

54 C. Ampolo, *ibid.*, p. 337-338.

55 C'est, de même, une « onomastique aristocratique » que révèlent la plupart des graffiti grecs de Gravisca : cf. M. Torelli, *La ceramica ionica in Etruria : il caso di Gravisca*, art. cité, p. 214.

56 A moins qu'il ne faille comprendre « Rutile fils d'Hipukrates », lecture que C. Ampolo écarte peut-être un peu rapidement en disant qu'elle est « moins probable » (art. cité, p. 338, note 19). Lucumon, fils de Démarate, prouve qu'un glissement de l'onomastique grecque à l'onomastique étrusque est, en de telles circonstances, possible d'une génération à l'autre (voir aussi *infra*). — Sur le phénomène du « Vornamengentile », voir notamment Torelli, *Tre studi*, p. 17-18.

élevé[57]. Je n'en serais pas si convaincu pour ma part, car, outre que nous ignorons quel genre de contrôle l'autorité politique ou les coutumes du milieu social pouvaient exercer sur le choix de ces noms, la nature même de l'inscription et son emplacement (elle est *peinte*, rappelons-le, et *sous* un vase) désignent Hipucrates comme un potier, plutôt que comme l'auteur ou le bénéficiaire d'un don[58]: en quoi il ferait penser à Aristonothos, autre artisan dont rien ne nous dit, du reste, qu'il fût d'extraction humble. Si intégration sociale il y eut, elle ne s'effectuait pas nécessairement à un niveau élevé, ni selon un mouvement ascendant, mais plutôt dans un statut sans doute proche de celui de métèque[59].

Des indices de ce genre, très rares encore, doivent donc être maniés avec prudence. Ce qui est sûr en revanche, c'est que la tradition littéraire, confirmée par l'épigraphie, nous fait connaître deux types de destins chez les Grecs qui fréquentèrent l'Italie centrale archaïque. Les uns y abordent pour pratiquer le négoce dans les ports francs ou les escales. Restés entièrement grecs, ils agissent en marge de la société locale, dont ils ne fréquentent que les franges, en retirant au passage tous les profits possibles. Le prototype en est Sostratos d'Egine, qu'Hérodote présente comme un négociant particulièrement heureux en affaires, recordman absolu des bénéfices commerciaux[60], et dont précisément une dédicace à Apollon, gravée vers 500 av. n. è. sur une ancre de marbre (fig. 12), atteste qu'il a fréquenté l'escale de Gravisca[61]. Hérodote nous fait connaître dans le même texte un autre négociant d'une trempe analogue, le Samien Kolaios, dont nous ignorons s'il commerça en Italie, mais dont des compatriotes, selon toute apparence, furent actifs à Gravisca[62].

Différent est le cas des Hellènes qui, pour une raison ou pour une autre — troubles politiques, menace perse... —, doivent quitter la communauté grecque et se fondre dans la société étrusque ou latiale. Le plus célèbre d'entre eux est, bien entendu, Démarate, émigré en 657 de Corinthe à Tarquinies, où il ne tarda pas à acquérir une position éminente. Personnage légendaire peut-être dans une large mesure, mais assurément symbolique, et tous comptes faits très vraisemblable — étant donné ce que nous savons de son époque — par les connotations qui accompagnent les diverses versions de son histoire: diffusion de l'écriture, intégration dans une société nouvelle

[57] C. Ampolo, *Demarato*..., art. cité, p. 339 : «è chiaro, in ogni caso, che egli si è integrato ad un livello sociale elevato».

[58] G. Colonna ne refuse apparemment pas cette hypothèse, mais reste, me semble-t-il, trop réticent à son égard (*Basi conoscitive per una storia economica dell'Etruria*, dans *Annali dell'Ist. Italiano di Numismatica*, suppl. al n° 22, Naples, 1975, p. 9 ; Id., *Firme arcaiche di artefici nell'Italia centrale*, dans *M.D.A.I.(R.)*, 82, 1975, p. 184, note 19).

[59] C'est aussi une condition de métèques que M. Torelli attribue à certains groupes sociaux de Gravisca, à la lumière de l'évolution des cultes du sanctuaire grec (*Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 449).

[60] Hérodote, IV, 152.

[61] M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca*, art. cité ; p. 55-59 ; voir aussi A. W. Johnston, *The rehabilitation of Sostratos*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 147, nov.-déc. 1972, p. 416-423 ; P. A. Gianfrotta, *Le àncore votive di Sostrato di Egina e di Faillo di Crotone*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 163, juill.-août 1975, p. 311-312.

[62] Cf. M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca*, art. cité, p. 63-64 ; Id., *Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 408 et 450.

par mariage avec une femme du lieu[63], activité commerciale et artisanale qui se reflète dans ce que G. Colonna a appelé le « moment démaratéen » de l'Etrurie, imprégné d'apports corinthiens[64].

A côté de ces aventuriers de haut vol — un Sostratos, un Démarate —, dont les *textes* nous livrent le nom, nous connaissons par des *inscriptions* modestes, incisées ou peintes (et non gravées sur marbre comme celle de Sostratos !), des personnages de moindre envergure, mais qui se répartissent, eux aussi, dans les deux catégories que je viens de distinguer. D'un côté, les Grecs d'origine diverse qui à Gravisca ont dédié des coupes à Héra ; et par ailleurs, de l'autre côté de la barrière, c'est-à-dire établis dans le monde « indigène » avec un statut difficile à deviner[65], un Rutile Hipucrates de Tarquinies, déjà cité, ou un Larth Telicles, à Caere probablement[66], ou encore ce Grec de l'Est (ou de Sicile ?), appelé Ktektos, dont le nom a été gravé au VIIe s. sur un vase trouvé à Rome (fig. 13)[67].

Ces « réussites » — quand réussite il y a — souffrent sans doute du même caractère de précarité que les établissements grecs que j'évoquais précédemment. N'oublions pas que la « belle histoire » de Démarate comporte un revers : son fils Lucumon dut en effet à son tour, malgré sa richesse, s'expatrier de Tarquinies, où l'avenir était bouché pour lui[68], pour tenter sa chance à Rome où il devait du reste, on le sait, réussir brillamment sous le nom de L. Tarquinius. Ainsi, pour ces Grecs ou demi-grecs réfugiés *(profugi)*, immigrants *(aduenae)* — ce sont les propres termes de Tite-Live[69] —, tout est toujours possible, mais aussi tout peut toujours être remis en question. Et les trois types

63 C. Ampolo, *Demarato . . .*, art. cité, p. 336-337. On pense aussi, bien entendu, au cas analogue de Protis épousant Gyptis, *factus ex hospite gener* (Justin, XLIII, 3, 11).

64 G. Colonna, *La ceramica etrusco-corinzia e la problematica dell' orientalizzante recente in Etruria*, art. cité, p. 12 ; Id., *Le fasi culturali della protostoria laziale . . .*, art. cité, p. 33. Voir aussi F. Zevi, *Nuovi vasi del Pittore della Sfinge Barbuta*, art. cité, p. 49 (avec des réserves quant à l'appartenance originelle à Tarquinies de la légende de Démarate) ; E. Bayer, *Rom und die Westgriechen bis 280 v. Chr.*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 1, Berlin—New York, 1972, p. 309-310 ; Torelli, *Tre studi*, p. 18 et 45.

65 Là encore la condition des métèques paraît fournir un parallèle suggestif ; cf. C. Ampolo, *Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. Osservazioni sulla Regia, sul Rex Sacrorum e sul culto di Vesta*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 141, nov.-déc. 1971, p. 449 ; et *supra*, note 59.

66 Cf. G. Colonna, *Una nuova iscrizione etrusca del VII secolo e appunti sull'epigrafia ceretana dell'epoca*, dans *M.E.F.R.*, 82, 1970, 2, p. 649-650, note 4 ; Id., *Firme arcaiche di artefici nell'Italia centrale*, art. cité, p. 189.

67 G. Colonna, *La diffusione della scrittura*, dans *Lazio primitivo*, p. 375 ; Id., *Milieu, peuplement, phases naturelles*, dans *Naissance de Rome*, sans pagination, où est proposée la lecture alternative « Kteatos » (voir aussi *ibid.*, catalogue, n° 705). Mais la découverte de ce nom gravé (fort mal) sur un fragment de vase dans « l'unique tombe rupestre à chambre que l'on connaisse dans la nécropole de l'Esquilin » suffit-elle à faire de Ktektos, comme le veut G. Colonna, « le titulaire de cette tombe » ?

68 Tite-Live, I, 34, 1 : *Lucumo, uir impiger ac diuitiis potens, Romam commigrauit cupidine maxime ac spe magni honoris, cuius adipiscendi Tarquiniis — nam ibi quoque peregrina stirpe oriundus erat — facultas non fuerat ;* cf. Tite-Live, I, 5 : *spernentibus Etruscis Lucumonem exsule aduena ortum . . .*

69 Tite-Live, XXXIV, 2 et 5 ; 40, 4. De même perçoit-on clairement dans Denys d'Halicarnasse, IV, 9, 1, les réactions de certains milieux contre Servius Tullius, « un sans-patrie », ἄπολις (voir aussi J. Heurgon, *Archéologie et critique historique : la Rome des Rois*, dans *Naissance de Rome*, sans pagination).

d'anthroponymes adoptés en deux générations par Démarate et son fils attestent éloquemment les possibilités offertes par cette « mobilité sociale », mais aussi la fragilité du statut qu'elle confère.

Cet exposé a été presque trop long, mais en même temps beaucoup trop schématique. Il aurait fallu évoquer — pour s'en tenir au domaine social et institutionnel — d'autres problèmes qui, invariablement, impliquent l'influence grecque. Parmi ceux qui ont suscité des observations récentes, citons la diffusion en Italie centrale des cultes « héroïques », dont la « tombe d'Enée » à Lavinium (fig. 14), la « tombe de Romulus » à Rome sont des indices significatifs[70] ; — la pénétration, dans les groupes dominants, de coutumes et de valeurs propres aux grandes lignées helléniques, banquets, usage de la boisson de prestige qu'est le vin, chasse, jeux. . .[71] ; — la ressemblance frappante entre la Regia de la fin du VIe s. et le Prytanée athénien de l'époque pisistratide[72] ; — la propagation de la tactique hoplitique[73], cette tactique dont l'oenochoé Chigi (fig. 15), corinthienne mais trouvée en Etrurie, à Véies, donne l'illustration la plus fameuse, et dont témoignent les armes déposées dans certaines tombes italiques[74] ; — la création, enfin, d'une forme primitive de monnaie par Servius Tullius, *qui primus signauit aes*, dit Pline[75] : affirmation à laquelle la découverte de lingots d'*aes signatum* localisés dans le Latium et l'Etrurie méridionale, et remontant au VIe s., donne un singulier relief[76].

Ainsi, commencée vers 800 — pour ne pas parler de contacts directs ou indirects remontant à l'époque mycénienne[77] —, l'irradiation d'influences grecques vers l'Italie

[70] Sur la diffusion de « l'idéal héroïque » en Italie centrale aux VIIIe et VIIe siècles, voir P. Lévêque, *L'expansion hellénique en Occident*, art. cité, p. 119 ; sur la « tombe d'Enée », P. Sommella, *Heroon di Enea a Lavinium. Recenti scavi a Pratica di Mare*, dans *Rendic. della Pontificia Acc. Romana di Archeol.*, XLIV, 1971-1972, p. 47-74 ; sur la « tombe de Romulus », F. Coarelli, *Il Comizio dalle origini alla fine della Repubblica. . .*, art. cité, p. 236-238. Un parallélisme entre les données de Lavinium et celles de Rome est établi par M. Torelli, [Compte rendu de l'ouvrage de L. Vagnetti, *Il deposito votivo di Campetti a Veio*], dans *Dialoghi di Archeologia*, VII, 1973, 2-3, p. 400.

[71] M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, art. cité, p. 449.

[72] C. Ampolo, *Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. . .*, art. cité, p. 443-457.

[73] D. Van Berchem, *Rome et le monde grec au VIe siècle avant notre ère*, art. cité, p. 743 ; Torelli, *Tre studi*, p. 13-16, 26, 45.

[74] Voir les remarques de R. Peroni et de M. Torelli dans la *Discussione sull'articolo di C. Ampolo* [cité note 17], dans *Dialoghi di Archeologia*, IV-V, 1970-71, 1, p. 92-94.

[75] Pline, *N.H.*, XXXIII, 42, 4. Cf. les commentaires de P. Lévêque, *L'expansion hellénique en Occident*, art. cité, p. 120 ; de C. Ampolo, *Servius rex primus signavit aes*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 158-159, 1974, p. 382-388 ; et de M. Crawford, qui souligne qu'il ne peut s'agir, bien entendu, de la création d'un véritable monnayage, mais seulement de la définition d'une unité métallique, l'as de bronze (*The early Roman economy, 753-280 B.C.*, dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine (Mélanges offerts à Jacques Heurgon)*, I, Rome, 1976, p. 201).

[76] Torelli, *Tre studi*, p. 23 et 26.

[77] Cf. G. Pugliese Carratelli, *Achei nell'Etruria e nel Lazio ?*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 82, janv.-févr. 1962, p. 5-25 ; sur les tessons mycéniens de Luni sul Mignone, cf. C. E. Östenberg, *Luni sul Mignone e problemi della preistoria d'Italia*, Lund, 1967, p. 128-145 ; sur un mode de transmission possible de ces vases à l'Etrurie, cf. J.-P. Morel, dans *Incontro di studi sugli inizi della colonizzazione greca in Occidente (Napoli-Ischia, 29 febbraio-2 marzo 1968)* (= *Dialoghi di Archeologia*, III, 1969, 1-2), p. 155.

centrale continue sans trève après 650, au cours de la période que j'avais à considérer. Si les Eubéens disparaissent alors du devant de la scène, les Corinthiens et les Grecs de l'Est prennent le relais, stimulant en Etrurie l'éclosion de ce que G. Colonna a appelé « l'orientalisant récent »[78]. La diffusion de ces influences est capillaire. Elle peut être le fait d'un artisan isolé, d'un commerçant entreprenant, ou dépendre des sollicitations d'un tyran philhellène. Surtout — et c'est un acquis fondamental des cinq ou dix dernières années —, il apparaît de plus en plus clairement qu'elle fut très variée. Variée dans ses agents, d'abord, et les «ethnies» — Grecs, Etrusques, Puniques — apparaissent sous ce rapport comme des notions inopérantes, auxquelles il faut renoncer pour étudier des cités, des groupes restreints, voire des individus : les Ioniens de Gravisca ne sont pas les Phocéens amis des Romains, pas plus que les Etrusques de Tarquinies ne sont ceux de Caere[79]. Variée aussi quant à ses champs d'application, qui ne se limitent pas à l'adoption de cultes ou de rites helléniques[80], à l'emprunt de modèles figuratifs[81] ou à l'apprentissage de l'alphabet[82] — domaines dont il n'est du reste pas question de nier l'importance. Enfin les germes grecs tombent, en Italie centrale, sur un terreau qui lui-même est en pleine fermentation depuis la fin de l'époque villanovienne. Tout cela forme un tableau dont la bigarrure, mais aussi l'intérêt, ressortent davantage à chaque découverte, à chaque révision des documents : constatation somme toute rassurante, car rien ne serait plus suspect qu'une apparence de simplicité dans ces rapports entre deux grands ensembles humains, eux-mêmes si richement diversifiés.

Aix-en-Provence (France)

78 G. Colonna, *La ceramica etrusco-corinzia e la problematica storica dell'orientalizzante recente in Etruria*, art. cité, p. 9-45 ; Id., *Aspetti culturali della Roma primitiva : il periodo orientalizzante recente*, art. cité, p. 1-12 ; Id., *Milieu, peuplement, phases naturelles*, art. cité, sans pagination ; Id., *The Later Orientalizing Period in Rome*, dans *Italy before the Romans*, Londres, 1979, p. 223-235.

79 Voir notamment M. Pallottino, *La Magna Grecia e l'Etruria*, art. cité, p. 45.

80 Voir en particulier G. Pugliese Carratelli, *Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo quarto a.C.*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 122, sept.-oct. 1968, p. 321-347 ; G. Maddoli, *Il rito degli Argei e le origini del culto di Hera a Roma*, dans *La Parola del Passato*, fasc. 138, mai-juin 1971, p. 151-166 ; F. Castagnoli, *Les sanctuaires du Latium archaïque*, dans *C.R.A.I.*, 1977, p. 460-476 ; R. Bloch, *Recherches sur la religion romaine du VIe siècle avant J.-C.*, dans *C.R.A.I.*, 1978, p. 669-687.

81 Voir la première partie du présent exposé.

82 Voir, pour ne mentionner que des études récentes, C. De Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, 2 vol., Wiesbaden, 1968-1970 ; Id., *Per la storia degli imprestiti greci in etrusco*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin—New York, 1972, p. 490-521 ; G. Colonna, *Basi conoscitive per una storia economica dell'Etruria*, art. cité, p. 7-8 ; Id., *La diffusione della scrittura*, art. cité, p. 372-376 ; Id., *Un tripode fittile geometrico dal Foro Romano*, art. cité, p. 489.

B. HODORKOVSKAJA

DER GRIECHISCHE EINFLUSS AUF DIE ALTITALISCHE SCHRIFT

(DAS INTERPUNKTIONSSYSTEM DER VII.—IV. Jh.)

In der altgriechischen Schrift außer der Buchstaben, die die Phonemen und ihre Verbindungen bezeichneten, wurden spezielle Zeichen gebraucht, die den Anfang oder das Ende des Textes und die Wortgrenzen notierten. Meistens waren es vertikale Striche oder Punkte ein-, zwei- oder dreimal übereinander gestellt. Es gab Variationen der Arten dieser Zeichen in verschiedenen Regionen, wo die altgriechische Schrift verbreitet war, und auch in verschiedenen Zeitaltern. Mit der Verwendung der altgriechischen Alphabete während des Entstehens der Schrift der etruskischen, faliskischen, lateinischen und vielen anderen Sprachen auf dem Boden Altitaliens wurden nicht nur die Buchstaben, sondern auch die Zeichen der Interpunktion übergenommen.

Schon in den ältesten faliskischen und lateinischen Inschriften der VII. und VI. Jh. v. u. Z. gab es eine Interpunktion, doch ihre Bestimmung war oft eine andere als in der altgriechischen Schrift. Man kann eine faliskische Inschrift des VII.—VI Jh. als Beispiel anführen (Ve 241).[1] Das ist die berühmte Ceres-Inschrift auf einem runden Tongefäß, der in einer Nekropole von Alt-Falerii gefunden war: *ceres: farnae(n)tom: loufirui[no]m: [dou]iadeuios: mamazextosmedf[if]iqod: prauiosurnam: sociaiporded-karai: eqournela—telafitaidupes: arcentelomhuticilom: pe: parai—douiad* Übersetzung von G. Giacomelli: „Ceres far, Liber vinum ferat Evius. Mama Sextus me finxerunt, Pravius sociae obtulit carae. Ego urnula lutea ficta ... argenteum *futillum peperi. Det!"

Im Text, das aus 24 Worten besteht, gibt es nur neun Interpunktionszeichen. Das heißt, daß diese Zeichen nicht zur Bezeichnung der Wortgrenzen dienen. Die Inschrift beginnt mit einer Anrede an Ceres, ihr Name wird durch Punktierung abgesondert. Der erste Satz ist so aufgebaut, daß die zwei Subjekte (Ceres und Liber) miteinander und mit dem Prädikat *(douiad)* höchstwahrscheinlich durch syntaktische Pausen verbunden sind, die schriftlich mit Interpunktionszeichen ausgedrückt sind. Zwei in der Schrift zusammengezogene Wörter zeigen, daß *euios* zu demselben Satz gehört und ein Beiwort zu dem Namen des Gottes ist. Die zusammenziehende syntagmatische Funktion der Punktierzeichen wird auch in folgenden Abschnitten des Textes offenbar: *mamazextosmedf[if]iqod: sociaipordedkarai* etc. Es ist also klar, daß durch die Interpunktion jene Worte abgesondert werden, deren Sinn am wichtigsten ist, und,

[1] E. Vetter, Handbuch der italischen Dialekte, Heidelberg, 1953; G. Giacomelli, La lingua falisca, Firenze, 1963, p. 42.

zweitens, daß die Interpunktion dazu dient, um die semantisch und synktaktisch verbundenen Worte zusammenzuhalten.

Dieselbe Inschrift zeigt, daß der abgesonderte Teil des Inhalts nicht nur aus einer Wortverbindung oder aus einem Worte bestehen kann, sondern auch aus einem bedeutsamen Wortsegment. In der Perfektform *pe*⁝ *parai* wird die Reduplikationssilbe durch Interpunktion abgesondert, welche die Bedeutung der Vollendung und des Resultats ausdrückt. Solch eine Abtrennung der Reduplikationssilbe durch Interpunktion ist auch aus einer archaischen lateinischen Inschrift bekannt (Ve 365). Es ist die Inschrift auf der goldenen Fibel aus Praeneste, datiert 600 v. u. Z.: *manios : med : Fhe*⁝ *Fhaked : numasioi* „Manius me fecit Numerio". Hinter *Fhe* stehen drei Punkte, sonst wird Doppelpunkt zur Notierung der Wortgrenzen verwendet.

Solche Anwendung der zwei Arten der Interpunktion, die eine verschiedene Bedeutung haben, kommt mehrmals in der altitalischen Epigraphik vor. Als Beispiel kann die volskische Inschrift auf einer Bronzetafel von Velletri des III. Jh. dienen (Ve 222), wo als Worttrennungszeichen ein Doppelpunkt dient, doch an zwei Stellen drei Punkte gesetzt sind, zuerst zur Abtrennung eines Titels : *deue : declune : statom*⁝ „Divae *Declonae statutum" und dann im Text der Verordnung zur Absonderung jenes Wortes, deren Sinn am wichtigsten ist. Die Verordnung verbietet, wie E. Vetter interpretiert, irgendetwas aus dem Tempeleigentum zu entwenden, doch es wird erlaubt, mit Genehmigung der Volksversammlung etwas zu nehmen. Die grundsätzliche Gegenüberstellung wird durch folgende Worte ausgedrückt: „eigenmächtig" (*uelestrom* „arbitrarium") und „mit Genehmigung der Volksversammlung" (*toticu*⁝ *couehriu : sepu :* „publico conventu sciente") und hinter *toticu* sind drei Punkte gesetzt.

Die Interpunktion wird also zum graphischen Mittel, durch den der Text und seine logische Einteilung richtig verstanden, die emphatischen Akzente richtig verteilt und jene Segmente des Textes unterstrichen werden, die für den Sinn des Kontextes von größter Bedeutung sind. In der altgriechischen Schrift gab es keine derartige Verwendung der Punktierung.

Man soll besonders die Tatsache hervorheben, daß durch Interpunktion nicht nur die Wörter, sondern auch die bedeutsamen Wortteile abgesondert werden; das soll heißen, daß diese Absonderung sowohl den Sinn der Inschrift als auch die grammatische Bedeutung betrifft. Hoffentlich genügt ein Beispiel. In einer oskischen Weihinschrift aus dem Gebiet der Lukaner, die auf einem Helm aus Bronze eingraviert war (Ve 190), wird im Verb das Präfix ανα- durch Interpunktion abgesondert: *σπεδις: μαμερεκιες : σαιπινς : ανα : fακετ* „Spedius Mamerkius Saepinus *ἀνέθηκεν*".

In der altitalischen Schrift kommt es vor, daß durch Interpunktion das Suffix abgetrennt wird. Zum Beispiel in den Iguvinischen Tafeln begegnet uns eine Abtrennung des Suffixes durch Interpunktion in den Fällen, wo etwas ungewöhnliches besprochen wird (so IIb 12: *tafle : e pir : fer : tu* „in tabula ignem ferto"), oder wenn die Wiederholung irgendeiner Aktion vorgeschrieben ist (so IIb 20: *ranu : pesni : mu : puni : pesnimu : vinu : pesnimu : une : pesni-/mu* „-o supplicato, pulti supplicato, vino supplicato, aqua supplicato"). Einer Übertragung auf die nächste Zeile ist hier äquivalent der Interpunktion. In der wissenschaftlichen Literatur wird die Inter-

punktion im Wortinnern als ein Fehler des Schreibers erklärt, aber die Tatsache, daß solch eine Interpunktion in der Epigraphik verschiedener altitalischen Sprachen vorkommt und besonders in solchen Inschriften, die oft eine Vorschrift bedeuten, spricht dafür, daß sich die Interpunktion auf der Grenze des Wortstammes und des Suffixes als ein graphisches Mittel zur Hervorhebung der lexikalischen und grammatischen Bedeutung verstehen läßt. Die Zerlegung des Wortes durch Intonation, die graphisch wiederspiegelt wird, kommt meistens in Ritualtexten oder in den Texten der Gesetze und Vertrage vor. Diese Texte wurden vom Priester gelesen und die Form der Aussprache, von den altertümlichen Bräuchen geprägt, war im höchsten Grade bedeutend. Der altitalische Schreiber hat die Wort- und Satztrennungsinterpunktion nur dort gesetzt, wo eine Lesehilfe notwendig zu sein schien.

Moskau (UdSSR).

SECTION II

LE MONDE MÉDITERRANÉEN À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

THE MEDITERRANEAN WORLD IN THE HELLENISTIC AGE

SIR ERIC TURNER

MENANDER AND THE NEW SOCIETY

TO THE MEMORY OF CLAIRE PRÉAUX

I must begin by a reminder that Menander was above all an artist, craftsman and poet, not a social commentator and columnist. As I state in my summary, he was prized by his posterity in the ancient world as he is prized by us in the modern for his instinctive feeling for what was possible in the theatre (especially by way of surprise), for his magical gift of words and for his sympathy with his characters, the people behind his masks. You may treat this as a personal confession of faith also if you wish. I was myself late in coming to Menander. We did not read him in Oxford in the early thirties, and to my regret I did not hear Gilbert Murray in person discoursing of Menander. Then I was for long discouraged from experimenting by W.W. Tarn's utterly mistaken words in which he characterized Menander's plays as 'a desert of literature'.[1] But now — perhaps it shows the onset of age — I cannot read enough of

[1] W. W. TARN's charge (*Hellenistic Civilisation*[3], London 1952, p. 273) runs as follows: "His importance to his age is undoubted; also he was tremendously quotable, which helped him to live; three of his lines have become English proverbs. Witty, elegant, more at home with men's mistresses than with their wives, he set a mark on literary history which lasted till Shakespeare and Molière; and it was not his fault that what he drew from life (of a sort) became for centuries a stereotyped convention. It is usual to praise him without stint; certainly he would act well, while occasionally something better — Davus in the *Hero*, Glycera in the *Perikeiromene* — does glimmer through his facile tolerance. But to the writer he and his imitators seem about the dreariest desert in literature. Life is not entirely composed of seductions and unwanted children, coincidences and recognitions of long-lost daughters, irate fathers and impertinent slaves. Doubtless he had met these things; but, though his characters were types, the life was not typical. The world, however, has decided that it *was* typical, and on material drawn from the New Comedy is chiefly based the traditional belief in Athens' decadence."

The passage is especially mischievous since it is founded on half-truths. Some will appear in the course of this paper. Two may be noticed here. Seductions are rare in Menander, perhaps non-existent: girls are taken by force. Tarn converts a basic limitation of fourth century society, that free women did not leave their homes except for very special reasons and met no men except those of their immediate family circle, into a personal reproach against Menander "more at home with other men's mistresses than their wives". The gibe draws a malicious strength from the conventions of 19th and 20th century society. As if other men's wives in 4th century Athens ran a salon!

Though there are statements that require correction, there is more penetration in W. S. FERGUSON's *Hellenistic Athens* (Cambridge, Mass., 1911) Ch. II. We shall come back later to FERGUSON's assertion (p. 90) that it is only slaves in Menander who show idealism. My indebtedness will be clear to CLAIRE PRÉAUX's study *Ménandre et la Société athénienne*, CDE xxxii 63 (1957) pp. 84–100, and it is to her memory that I dedicate this paper. Of the many other treatments I will mention only A. KÖRTE's *Die Menschen Menanders*, S.B. Leipz. Akad., phil.-hist. Kl., 89 (1937) Heft 3 and KURT TREU's study with the same title in *Der Mensch als Mass der Dinge* ed. REIMAR MÜLLER, Akad. Verlag Berlin 1976, pp. 399–421.

him, or cease to regard him as an object for wonder. In a thrifty, often plain but always elegant style, in a verse that is subtle and supple and transmits disciplined yet free movement to the action, he gives expression to varied emotions and ideas and copes with dramatic situations of variety and complexity.

The *economy* of a play by Menander, that is, the arrangement of the action is concentrated on a series of events that threaten in a public way the personal happiness of one or more families of citizens, usually Athenian middle-class families. The events themselves are fortuitous, fictional, a chance concatenation. They may be strange, piquant, even cruel in their implications. If they are unusual, Tarn's charge that Menander represents the unusual as typical will not lie; the charge that will lie is set out by Kurt Treu,[2] that Menander simply uses without comment the dramatic consequences of the unusual. For instance, he puts no remark into the mouth of a character on the distressing nature of the exposure of children, any more than he admits a comment on the improbability of a man not recognizing on his wedding night that his wife is already four or five months pregnant. No doubt it is easier to pass off the unusual by not drawing attention to it but treating it as given. But it strikes us the more forcibly in that certain areas of life seem not to be open to Menander's consolation, that the event is an inescapable part of the human condition — *τὸ ἀνθρώπινον*. Kurt Treu has summarized the varied contexts in which this consolation is held out,[3] and reminded us that in Menander's world slaves have the same human rights as free men. 'You are a man' signifies 'Others have borne this distress before you' as well as 'Bear it bravely'. It also means 'Keep a sense of proportion'. In certain circumstances — we will return to this later — I think the injunction or statement may have a positive force because it recommends a frame of mind from which to address a complex legal situation. For we should note that among the varying verisimilitudes attached to the social and economic factors on which the dramatist builds his action, one factor is certainly realistic, down to earth, precise — namely the application of the current rules of substantive law in the sphere of personal relations: such matters, that is, as marriage, legitimacy, adoption, citizenship, manumission, assault and battery.

There — I have put into Menander's mouth a causerie such as he might have presented on television or in a Sunday newspaper. But being a realist Menander would have put the matter differently. 'It is my business to win a victory at the next festival', he would have said. 'The Athenians have not so far been very eager to give me the prize.[4] To win I must make the audience laugh. I must also indulge their fantasies. Yet I would like to plant a sting in their minds also. To do that I need to capture and hold their attention.'

A well-tried method for a comic poet is to reverse the stereotypes and cheat the audience of its expectations. Menander, in Louis MacNeice's words, knows.

'All the tricks of the virtuosos who invert the usual'.

[2] TREU (n. 1) p. 412.

[3] TREU *ibid.* pp. 402ff.

[4] Menander submitted a total of between 70 and 100 comedies to public judgment, and was awared only 8 victories (one more than Euripides).

At the opening of *Misoumenos* the principal character appears alone on the stage, in a night of pouring rain, walking round the block. In monologue he pours out his heart to Night:

> 'Have you ever seen a man more wretched,
> A more rueful star-crossed lover? I'm now
> Standing outside my very own front door,
> Pacing up and down in the alley... What
> On earth for, when you are at Midnight,
> When I could hold my darling in my arms?
> She is indoors in the House, I could do it,
> And I want to do it like the maddest
> Of lovers — yet I don't.'

The audience might well wonder whether Menander was not turning upside down a whole literary genre, the song sung to his mistress by a locked-out lover. The *komos* or serenade, the type of Brahms' *Vergebliches Ständchen*, the song to which is given the forbidding technical name of *paraclausithyron*, had in antiquity many of the features given prominence by Menander. Such for instance are the mock-heroic address to Night, the lover's stance at the fast-closed door with the beloved inside, the storm, thunder and lightning. The irony is that this lover has locked himself out, the *exclusus amator* is self-excluded.

Such might well be the first impression given by the scene. Is it in fact a correct one? The spectators are given time to reflect. Menander is not going to answer their questions all in one go. The star-crossed lover strides off up and down the street in the rain and the darkness pursued by his slave Getas. In spite of the mutilation of the papyrus which gives us this scene,[5] we can appreciate the cleverness with which our curiosity is baffled.

We have now parts of more than 565 verses of *Misoumenos*, contained in quotations, illustrations and 11 manuscripts on papyrus or parchment. This is a larger number of manuscripts than for any other comedy of Menander. Yet we are still in the dark about a number of points crucial to the action, the locality in which it took place, the date. The fragmentary nature of the texts may be one reason; a contributory one is Menander's skill in complicating the action and maintaining the suspense. And the play seems to have been good all through. The mosaic maker of Mitylene choose the last act for his type illustration; the number of quotations from the beginning show the effect it made in the ancient world.

From exchanges between lover and slave we gradually piece together that our man is a successful soldier — we do not even know his name as yet (it does not seem to be used in address to him in the first 50 lines of the play). He is lucky in war but unlucky in love. He has returned home from campaigning (probably in Cyprus, *Mis.* 231 and fr. 5 S) enriched by booty and accompanied by a captive girl with whom he is deeply in love.

[5] Proc. Brit. Acad. LXIII (1977) pp. 315–331. The more important new papyri, O 19 and O 20, will be republished in P. Oxy. XLVIII 3368 and 3369, now with the printer.

She is the woman whom he will not force. Later on we learn that his name is Thrasonides, hers Krateia.

For herein lies inversion of rôle number two. Thrasonides is not at all the braggart, boring swaggerer that Choricius of Gaza (fr. 1 S) tells us that he was. Choricius, on present showing, does not appear to have read the play with any attention. He is misled by the soldier's name Thrasonides, Mr. Bold (or Swaggerer), one of two concessions Menander makes to the conventional stereotype of the soldier; the second is that he has adequate funds to set his girl up properly. But his character is rather that of a nervous, anxious, scrupulous and introverted man than a boaster. He calls out for sympathy (he avoids the phrase of the self-confident hero *deina hybrizomai*, 'I am being insulted outrageously', and substitutes for it *eleina*, 'treated in a way that calls for sympathy'). Menander has indeed in several other plays portrayed soldiers with an eye to their common humanity: the soldier in *The Shield*, whose motive for going abroad was to win enough loot to provide a dowry for his sister; the soldier Polemon, who cut off his girl friend's hair out of jealousy, but came bitterly to regret it; the gallant Stratophanes in *The Sicyonians*.

> 'For a soldier it's a hard task to stay
> Alive, easy to die.'

It is this element of sympathy in the soldier's character that will eventually make a reconciliation possible between him and Krateia. Pace Ferguson (note 1), other persons than slaves show idealism.

Pursuing our theory of reversed stereotypes we may next ask whether an additional one is involved in the depiction of a captive girl who is given complete freedom of action and then rebuffs her captor? Was it not a harsh reality of war since Homer (and of course much earlier) that the sackers of cities took the women of the slain defenders as their prize? We had better say at once that the girl's objections to Thrasonides seem not to be objections of a romantic sentimental nature: she thinks she has recognized among her captor's spoils a sword that had belonged to a member of her family (perhaps a brother).[6] She supposes her captor obtained the sword by killing her brother and recoils from him in horror. Nevertheless she will marry him at the end of the play.

However this may be, the situation is in the highest degree topical. In the wars of the successors to Alexander the Great prisoners were a merchantable commodity. In Menander's *Aspis* the slave Daos proudly parades on stage the Lycian prisoners captured by his now missing master; he has brought them to Athens by way of Rhodes. In Demetrius Poliorcetes' siege of Rhodes in 305/4 B.C. a commercial arrangement was struck over the ransoms of persons captured during operations: 10 minas was the

[6] On the sword: E. G. Turner, B.I.C.S. Suppl. 17, pp. 14–15; Walther Kraus, *Rh. Mus.* 114 (1971) p. 25; T. B. L. Webster, G.R.B.S. 14 (1973) p. 292 and *An Introduction to Menander* pp. 164–6; F. H. Sandbach, *Menander: a Commentary* pp. 439–441; Ursula Treu, Z.P.E. 14 (1974) pp. 175–7.

amount for a freeman, 5 minas for a slave.[7] We catch glimpses of this human traffic in documents from Egypt of the following century. A royal edict[8] of either 266/5 or 231/0 B.C. calls for registration of *αἰχμάλωτα σώματα*, for each of which a registration fee of 20 drachmas is to be paid (this is not of course the sale of the prisoners) as well as a gratuity to the official. Another royal edict[9] of 261/0 B.C. orders a registration throughout Syria and Phoenice by purchasers or 'seizers' or holders of the persons of a free native — *σῶμα λαικ[ὸ]ν ἐλεύθερον*. The aim of the edict is financial, to ensure that the Egyptian royal treasury does not lose. A single sentence[10] exempts from registration the persons of native women *(γυναιξὶ λαικαῖς)* whom their captors have taken as wives. If there was no registration it is probably fair to argue that financially they did not interest the treasury; but the perfunctory mention suggests that as a historical phenomenon the occurrence was commonplace. At least Krateia in *Misoumenos* escapes the indignity of treatment as a woman of the common sort. After all she is not a native *(λαικός)* but a Greek; possibly she is even Athenian.

In attempting to sort out the details of the relationship between Krateia and Thrasonides it will be convenient to consider its personal aspect before tackling the difficult question of the legal situation.

[7] Diod. xx 84.6.

[8] P. Gradenwitz 1 = S.B. III 6275 = *C. Ord. Ptol.* 25.

[Βασιλέως πρ]οστάξα[ντος].
[±7–8—]..... ạἰ[χ]μ̣ά̣λ̣ω̣τ̣α̣ σώμα[τα]
[±7–8—].....[±7–8—].....
4 *[±7–8—].....ν̣ω̣ν̣ ἀπογρ̣α̣ψ̣[άτ]ω-*
[σαν] πά[ν]τ̣ες πρὸς τὸν ἐπὶ τούτων τε-
ταγμ[έν]ον παρὰ τοῦ βασιλέως ἀπὸ μηνὸς
Γορπια[ίο]υ τοῦ ἐν τῶι ιζ (ἔτει) τοὺς μ̣ὲν ἐν Ἀλε-
8 *ξανδρείαι ἕως μηνὸς Δίου, τοὺς δ' ἐν*
τῆι χώραι ἕως Δύστρου, καὶ καταβαλεῖν ἑ-
κάστου τοῦ σώματος (δραχμὰς) κ καὶ εἰς ἀνάλωμα
τῶι πραγμ̣ατευομένωι δραχμὰς τέσσαρας
12 *πλὴν τῶν κ̣[α]ταβεβληκότων τὴν (ἑξηκονταδραχμίαν) καὶ τὴν̣*
τ̣εσσαρακο[ντ]αδραχμί̣α̣ν̣. Μ̣ὴ̣ ἐξέστω δὲ τ[ῶι]
. . . . . .

WILCKEN's contention, not universally accepted, is that the right of disposal of prisoners of war is reserved for the king. The reading *ạἰ[χ]μ̣ά̣λ̣ω̣τ̣α̣ σώματα σ̣ματα* is WILCKEN's and is also not absolutely certain. L. 10 read *ἕκαστον τοῦ σώματος* (or *ἕκαστον ⟨ἑκάσ⟩του*).

[9] P.E.R. Inv. 24.552 gr. (H. LIEBESNY, *Aeg.* 16 (1936) pp. 257–298) = S.B. V 8008 = *C. Ord. Ptol.* 22.

[10] C. Ord. Ptol. 22 ll. 17–20:

Τῶν δὲ στρα-
τευομένων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων
ἐν Συρίαι κα[ὶ] Φοινίκηι ὅσοι συνοικοῦσιν γυναιξὶ
20 *λαικαῖς [ἃς] ἀνειλήφασιν μὴ ἀπογραφέσθωσαν. Καὶ*
εἰς [τὸ] λοιπ̣[ὸν] δὲ μηθενὶ ἐξέ̣στω ἀγοράζε[ι]ν̣ μη-
δὲ [ὑ]π̣οτί[θε]σθαι σώματα λαικὰ ἐλεύθερα παρευ-
ρέσει μηδ[ε]μιᾶι,

The view that lies behind my translations and restorations in the text printed in *Proc. Brit. Acad.* is that Thrasonides and Krateia returned only the previous day to Thrasonides'house (in whatever place[11] that may be). I could not decide whether Krateia had already allowed Thrasonides to make love to her. If she had not we should have a unique example of a woman who had no *kyrios* to depend on self-reliantly making up her mind to say 'no' to a man. There is a slight presumption in favour of the view that she had not always rebuffed him in the way Thrasonides is reported to have addressed her at *Mis.* 306: 'I took you into my house a virgin, I passed for your husband, I was first to show you affection, I love you, I adore you, Krateia dearest'. But I had also supposed that on the climactic night, when Thrasonides had installed the girl as mistress of his own house, she had refused to let him make love to her. And I blamed her discovery of the sword for the refusal.

Mr. Peter Brown of Trinity College, Oxford put forward a different scenario in a seminar on the play held in Oxford in the summer of 1979, and is to publish it in *Classical Review*. Giving verses A 31–2 to Thrasonides addressing Getas 'It was only yesterday that you came back to our house after a long absence', he argues that Getas had been left behind at H.Q. to bring back Thrasonides' spoils ('just as Daos was put in charge of his master's spoils, albeit in different circumstances, at *Aspis* 34ff'). 'On this view, Thrasonides and Krateia have come straight home and have been living happily together... the implications of vv. 37–40, especially the phrase 'mistress of my house' (*τῆς οἰκίας [δέσποιν]αν ἀποδεῖξας*), are that the couple have been settled for some time in Thrasonides' house... Getas returned only the day before with the spoils. It seems a reasonable guess that the spoils included the all-important sword, and that Krateia first caught sight of it when Getas brought it home. In other words, it is only since yesterday that she has hated Thrasonides.'

There are two attractions in this view: firstly it takes a particular incident in the established relationship of Krateia and Thrasonides as the basis on which to build that sequence of events that almost wrecked their relationship and the comedy: that is a good way to write a comedy, and corresponds to Menander's practice, namely to start from a particular event, not from an abstract principle. Secondly, we can view the breach between the pair as a kind of lovers' tiff (one that admittedly came near to a tragic ending). A lovers' tiff admits of resolutions and reconciliation. The ending — Krateia's marriage to Thrasonides — becomes dramatically acceptable without hurting us the audience, once we see the structure of inference based on the sword to be mistaken.

Here, then, are two possible scenarios. The second, for all its advantages, cannot in the present state of the text be regarded as established. It is perfectly acceptable to assign verses A 31–2 to Thrasonides; between A 28, the beginning of which must certainly be spoken by Getas, and A 31 there are no adequate fixed points for assignment of parts. But A 33–4 are another matter altogether. It would help if we had a convincing restoration and account of these verses as spoken by Getas. Mr. Brown

[11] T. B. L. WEBSTER, G.R.B.S. 14 (1973) pp. 289–290, following a suggestion of LIONEL PEARSON, opts for Rhodes and a date in 305 B.C. The 18-month siege of Rhodes began in this year.

has not given it yet. He calls attention to the fact that I do not translate *γάρ* in A 33; but no weight can be given to this observation,[12] except that this *γάρ* confirms the dicolon of O 20 at the end of A 32 as indicating a change of speaker. If *ἐχθεὲς γάρ* of A 31–2 is spoken by Thrasonides, the speaker of A 34–4–5 must be Getas. I find Mr. Brown's suggestion that the speaker is explaining why he had been so long in coming home difficult to extract from the surviving words. Reasonable though it might be to put *δι̣ᾳτάττομαι | [ἐπὶ τῆς π]αραπομπῆς τ[ῶ]ν λαφύρων* into Getas' mouth, it is not only meaningless, it is an artistic crime of which Menander would not be guilty, to focus attention on whether or not Getas was *εὔψυχος*, when it is the *εὐψυχία* of Thrasonides alone that interests us; the relatively rare adjective *εὔψυχος* appears in Menander twice in this play, and the other time it is used (v. 400) it again seems to be applied to Thrasonides. Again, in the overlap of A 35–6, how do we return from Getas' excuses to the distress of Thrasonides? To achieve it we need more than, for example, *ἔ[σχ]ατος [ἦκων]* and a *δέ*.

Let us turn to the legal question adumbrated in vv. A 37–40 and begin with the last member *γυναῖκα νομίσας*, 'I considered her my wife'. Under Attic law there could be no legal marriage between parties in the position of Krateia and Thrasonides. A legal marriage would have required that both parties should be free citizens and that the bride's *kyrios* (her father, brother, paternal uncle) should give her formally out of the house by a procedure of guarantee known as *engyesis*. As we have seen, Krateia has no *kyrios*: prisoners of war don't usually have one handy. A further element in a marriage (not absolutely indispensable)[13] was the giving of a dowry. The presence of witnesses ensured publicity; the ritual formula 'for the sowing of legitimate children' *παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων* often accompanied the declaration. These elements, it should be emphasized, belong to Athenian law; and since Menander's audience is Athenian it is probable that he would employ them even of a marriage that took place elsewhere. If we want a contract from elsewhere we may turn to a contract of 311 B.C.[14] After the

[12] Mr. Brown points out that I do not translate *γάρ* in v. A 33. I had supposed Thrasonides about to launch on narrative, and *γάρ* is frequently the marker of such a narrative in the orators. Cf. e. g. Dem. LIII 4 *Νικόστρατος γὰρ οὑτοσί, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι* where *γάρ* has no prior reference, and Paley and Sandys' note ad loc: '*γάρ* is almost always used at the beginning of narratives such as the present; the English idiom generally requires us to omit it in translation'. As parallels they quote Dem. XXVII 4, LV 10.

[13] I depend heavily on A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: the Family and Property*, Oxford 1968. F. H. Sandbach offers a short critical summary in *Menander: a Commentary* pp. 28–35.

[14] P. Elephantine 1 = Mitteis, *Chrestomathie* 283 = Hunt and Edgar, *Select Papyri* (Loeb 1932) I 1.

λαμβάνει Ἡρα-
κλείδης [3]*Δημητρίαν Κώιαν γυναῖκα γνησίαν παρὰ*
τοῦ πατρὸς Λεπτίνου Κώιου καὶ τῆς μητρὸς
Φιλωτίδος ἐλεύθερος [4]*ἐλευθέραν προσφερομένην*
εἱματισμὸν καὶ κόσμον (δραχμῶν) (χιλίων), παρ-
εχέτω δὲ Ἡρακλείδης Δημητρίαι [5]*ὅσα προσήκει*
γυναικὶ ἐλευθέραι πάντα, εἶναι δὲ ἡμᾶς κατὰ
ταὐτὸ ὅπου ἂν δοκῇ ἄριστον εἶναι βουλευομένοις
κοινῇ [6]*βουλῇ Λεπτίνῃ καὶ Ἡρακλείδῃ.*

dating clause its first sentence runs: Heraclides takes as his lawful wife Demetria, Coan, both being freeborn, from her father Leptines, Coan, and her mother Philotis, bringing clothing and ornaments to the value of 1000 drachmae, and Heraclides shall supply to Demetria all that is proper for a freeborn wife, and we shall live together wherever it seems best to Leptines and Heraclides consulting in common.

Even judged by this simplified contract three essential elements of a marriage are lacking to the union of Thrasonides and Krateia: the bridegroom does not receive the bride from her father, the bride brings no clothing and ornaments, *τροφὴν καὶ ἱματισμὸν* (the equivalent of the Attic dowry, *προῖξ*), there are no witnesses. Now the Coan contract fails to mention two important point: 1) the citizenship of the bridegroom, 2) did the marriage take place in Cos and under Coan law? The bride was Coan, her father was Coan; the witnesses are from Cos, Temnos, Cyrene. Since the contract was actually found at Elephantine in the far south of Egypt, and is to be enforceable as if from a legal decision wherever produced, there is a possibility that it was not made in Cos. Even if it was made under Greek city law, it may serve as a type of a new international (or rather, intercity) contract, suitable to that new society in which Greeks (both men and women?) adventured in search of a livelihood into the distant kingdoms of Alexander's successors.

If that is a correct construction of P. Elephantine 1, then it is worth pausing a moment on the words *ἐλεύθερος ἐλευθέραν*, 'both being freeborn', adjectives which set out essential qualities for a genuine marriage and make Demetria into a 'lawful wife', *γνησίαν γυναῖκα* (the Attic term would have been *γαμετὴν γυναῖκα*). The words now convey status rather citizenship. It seems they do not imply inevitably membership in a particular citizen body, in which also any children born of the union have the right to be members.

The point is of interest when we go back to *Misoumenos*. It has been argued by Mr. Peter Brown that my translation of the words in v. A 38 *περιθεὶς ἐλευθερίαν* 'I gave her her freedom' is wrong. 'Presumably Krateia has not technically been freed, for Getas' remark at 315 *οὐκ ἂν ἀπέλυσα* suggests that it was in Thrasonides' power to decide whether to ransom her to her father. Rather, he has treated her as a free woman, just as he has treated her as his wife (Lloyd–Jones also points out that *περιθείς*, for which Hdt. iii 142.4 *τὴν ἐλευθερίην ὑμῖν περιτίθημι*, is not the technical language of manumission).' On this argument I have several comments to make. I make no apology for setting them out at length, for they are central to the whole theme of this paper.

1) I offer first the whole context of the passage in which Getas' remark occurs:

Γε. *]ος οὐδὲ γρῦ*
]σα· καὶ γάρ, Δημέα,
]αὐτός, [ὡς] ὁρᾶις, ἐγώ,
σὺ δ' εἰ πατ]ὴρ ⟨καὶ⟩ κύριος." ταυτὶ λέγει (40)
]α κλάων, ἀντιβολῶν. ὄνος λύρας. 295

(Κλ.) συμπεριπατήσω καὐτὸς ὡς ἐμοὶ δοκῶ.
Γε. ἓν τοῦτο δ' εἶρει· "**τὴν ἐμαυτοῦ σ' ἀξιῶ**
ἥκων ἀπολυτροῦν ὧν πατήρ." "ἐγὼ δέ γε
αἰτῶ γυναῖκα σ' ἐντετυχηκώς, Δημέα". (45)
Κλ. ἔνδον μέν ἐσθ' ἅνθρωπος **εἰσεληλυθώς**· 300
τοὔνομα λέγει γὰρ **οὗτοσί** τὸν Δημέαν.
(Γε.) **ὦ Ἡράκλεις**· ἀνθρωπίνως ἂν οὐ λάβοι
τὸ συμβεβηκός; ὃς ὁρεῖ, τὸ τοῦ **λόγου**·
ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο δεινόν, ἀλλ' αὖτη πάλιν
ἀ[φορ]ᾶι λέγοντος "ἀντιβολῶ, Κράτεια, σέ, 303
μή μ' **ἐγκαταλίπηις**· παρθένον σ' εἴληφ' ἐγώ,
ἀνὴρ ἐκλήθην πρῶτος, ἠγάπησά σε,
ἀγαπῶ, φιλῶ, Κράτεια **φιλτάτη**· **τί σοι**
λυπηρόν ἐστι τῶν παρ' ἐμοί; τεθνηκότα
πεύσει μ' ἐάν μ' ἐγκαταλίπηις." οὐδ' ἀπόκρισις. 310
(Κλ.) τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακόν;
Γε. βάρβαρος, λέαινά τις
αν[
Κλ. οὐ]χ ὁρᾶις με, κακόδαιμον, πάλαι;
ἀπροσδόκητον.
(Γε.) οὐχ ὑγιαίνει παντελῶς.
ἐγὼ μὲν [αὐτήν], μὰ τὸν Ἀπόλλω τουτονί,
οὐκ ἂν **ἀπέλυσ'**. Ἑλληνικὸν καὶ πανταχ[οῦ 315
γινόμενον ἴσμεν. ἀλλ' ἐλεεῖν ὀρθῶς ἔχει
τὸν ἀντελεοῦνθ'. ὅταν δὲ μηδ' ὑμεῖς ἐμέ,
οὐδὲ λόγον ὑμῶν οὐδ' ἐπιστροφὴν ἔχω.

What Getas says is *οὐκ ἂν ἀπέλυσα*, 'I would not have released her': from this it does not follow that Krateia was freed only at this point in the action and not earlier. Demeas' demand to ransom her need not have been acknowledged as legally justifiable by Thrasonides and Demeas' demand to ransom might have been made for tactical reasons: "let us make the best of a bad job, pretend we have an obligation, demand to satisfy it, and then go home". Incidentally we note again the ironic reminder that freeing (ransoming) is 'Hellenic' and 'a universal practice'[15] — ironic in the mouth of a barbarian Thracian slave, who goes on to apply to compassion the good old Greek doctrine that we should harm our enemies to the utmost but respect our friends.

2) The Herodotus 'parallel' is no parallel at all, except that the same words are used. At Hdt. iii 142 Maeandrios offers the citizens of Samos *ἰσονομίην*. It is to this that his *περιτιθεὶς ἐλευθερίην* refers. The phrase means *do rem publicam* ('offer a free constitution', E. Powell) not *libertatem*. Nothing could more vividly illustrate the transition from the old political world to that of the individual than this change in the

[15] Walther Kraus, *Rh. Mus.* 114 (1971) p. 20 divides the phrases, and treats both as questions. I like this treatment. Cf. E. G. Turner, *Themes in Drama* 2 (1979) p. 5.

meaning of *ἐλευθερία*. Thrasonides' phrase does mean personal freedom. *περιτίθημι* in Herodotus is applied metaphorically to political institutions: *π. κράτος*, *π. βασιλήην*, *π. ἐλευθερίην (= ἰσονομίην)*. I cannot see also that the use of this phrase in the supposedly Simonidean epigrams (e.g. E. Diehl, *Anthol. Lyrica* 118.3 *Ἑλλάδι γὰρ σπεύδοντες περιθεῖναι*) helps us much.

3) In any case v. 37/8 does not belong to a manumission context, but to a ransoming context. Of course the one slides over easily into the other. A passage of Demosthenes (LIII 27) quotes a law that unless a ransomed person pays the ransom to his ransomer, he becomes the property of his ransomer — i.e. a slave. However in practice in fourth century (and probably Ptolemaic) law the processes are kept distinct. The discriminant is the word *αἰχμάλωτος*, 'taken at spearpoint', used in Demosthenes, P. Gradenwitz (note 8) and Menander. Demosthenes reminds us at wearisome length in Speech XIX that a principal reason why he agreed to serve on the second Embassy to Philip was in order to complete the ransom negotiations of Athenians made prisoner by Philip. Some of them raised loans to secure their ransoms. Then Philip took a hand and waived the ransoms. So that those to whom Demosthenes had advanced money should not be penalized, the orator made them a present of their ransoms.[16] Thrasonides might have done the like for Krateia.

4) It is even possible that the damaged beginning of v. A 38 recorded such an action. I have not discovered a satisfactory restoration, but think one might be found.[17]

5) A question mark may be raised about procedure. Could a valid act of ransom of a woman be drawn up without someone to act for the girl — i.e. her *kyrios?* Is it the absence of such an agent which throws doubts on the validity of Thrasonides' bestowal of freedom?[18] Thrasonides knows that the appearance of someone empowered by custom to act as *kyrios* for Krateia will have a fundamental influence on his chances of marrying her (cf. vv. 262/3, 294, 299). Since it is a valid marriage he wants, he can prepare by giving Krateia all the freedom it lies in his power to give.

[16] Dem. XIX 170 *ἔδωκα δωρειὰν τὰ λύτρα.*

[17] *[λύτροις πε]ριθεὶς* would be too long for the space: *[προῖκα πε]ριθεὶς* 'I conferred freedom on her at no cost to herself' (the equivalent to Demosthenes' *δωρειὰν*) would give excellent sense, but the equivocation with *προῖξ* would be intolerable in this context. Another separate participle, e.g. *[ἀφεὶς]* could be considered, but I think in that case Menander would have written *ἀφεὶς ἐλευθέραν* (without *περιθεὶς*); *ἀφιέναι ἐλεύθερον* is, at any rate in literature (Antiphon ii 1st Tetralogy 3–4, the wills of philosophers; D.L. e.g. 3.42; 5.14, 15 etc.) the nearest I can get to 'the technical language of manumission'. In the dedications to Apollo at Delphi from the second century B.C. onwards the regular phrase is *ἀπέδοτο* (or *ἀνέθηκα*) *ἐπ' ἐλευθερίᾳ*. Possibly *[δῶρον πε]ριθεὶς ἐλευθερίαν.*

Mr. Brown himself restores *[εἶτα πε]ριθεὶς;* but I do not like the way this breaks up a characteristically passionate asyndeton. Dr. Austin's restoration is the colourless *[αὐτήν]*. All the participles in this row of asyndeta are aorists of past action 'after I had bought ... had invested her with freedom, treated her as mistress of the house'.

[18] I can find nothing to the point in Harrison's book. On p. 183 he states 'There is nothing to suggest that at Athens any strict form was required in manumitting a slave'. Possibly remotely connected is the general requirement of Attic law that a freedman must accept his former master as *προστάτης* (Harrison p. 185 and nn. 1–3).

This is the point at which to return to our question: can Menander's invocation of the human condition *(to anthropinon)* play a positive rôle in the action rather than a merely negative and consolatory one? In a spirited and subtle paper 'Les Fondations du Droit dans la Comédie Nouvelle'[19] Mlle Préaux has argued two points: first that the provisions of Athenian law regarding persons are applied with precise rigour in Menander's plays; second, that 'law has in comedy the functions that a decree of fate, a religious curse or a transcendental obligation has in tragedy. It is the form of constraint of universal application.'

In insisting on the importance of the part played by the law as it governed personal relations, Mlle Préaux has, as she always did, put a finger on a crucial spot. But I think she is too absolute in her formulation of both points. First, it seems possible that Menander occasionally nodded in his reference to legal practice: there is a puzzling statement by Smicrines, for instance, at *Aspis* 169–70.[20] Secondly, and much more important, she writes as though there existed in fourth century Athens a precise body of substantive legal rules familiar to Menander's audience. Even in a modern state this postulate would be simplistic: despite codification, there still remains the distinction to be determined in every single case between the question of law and the question of fact — i.e. the extent to which the subject comes under the known rules. But in fourth century Athens, unless a precise law could be quoted (and even then there might be a conflict of laws or principles), the rules were themselves uncertain: in case of a conflict of principles they would be determined by a large jury of ordinary citizens, and there was a strong temptation to bend then to the parties' advantage. Litigants, their advocates, speech writers constantly did so bend them, as we may see if we turn over the pages of A.R.W. Harrison's book *The Law of Athens*.[21] Out of a mass of conflicting case law it is small wonder that modern scholars should extract conflicting substantive law. My point, however, is that fourth century Athenians were in the same position.

Menander's audience consisted of jurymen on holiday: the menfolk will have been passionate connoisseurs of legal niceties. That was reason enough to arrange the action of a play so that its issue turned, at any given moment, on the interpretation of conflicting principles. In so arranging the action Menander made room for a positive function for *to anthropinon*. If the issue on a given point was not cut and dried, an injunction to one of the parties to 'act like a man' was an injunction to act in that situation with the sympathies of a human being and to face the human issues involved.

My point can be made by an example from *Aspis*. In Athens which had no public prosecutor, no bureaucracy, no police control of individual lives it was normally the responsibility of a private individual to set the law in motion. *Anthropinôs* at v. 260 is an invitation not to do so. Chaerestratus makes it clear to his elder brother Smicrines

[19] CdÉ 35 (1960) pp. 222–239.

[20] Smicrines declares that all his property would have passed by law to the supposedly dead Charisios. Both Professor SANDBACH (*Menander: a Commentary* ad loc.) and L. KARABELIAS (RHD 58 (1970) 369) point out that Smicrines has a brother and brother's family still living, who would expect a share by the rules of intestacy in so far as we know them. Menander may have wished to exaggerate the shiftiness of Smicrines.

[21] See note 12.

that he regards him as having the option to choose whether or not he will insist on his right to marry his niece who has become *epicleros*. Having been rebuffed when he urged Smicrines not to go ahead but to 'keep a sense of proportion' (*μετριότης*, v. 257), he returns to his request with the imperative 'act *anthropinôs*' — since the girl has already been promised to her childhood boyfriend. At the same time he makes an offer to Smicrines of a free gift of all the booty captured by Charisios. Pace Kurt Treu,[22] '*anthropinôs*' here implies more than 'coming to a gentleman's agreement'. It is a direct appeal to Smicrines to consider the human consequences of his action, and therefore not to set in motion a law that is in desuetude; in fact it is an indirect condemnation of that law. Smicrines, a villain who knows his onions, will have none of it: 'leave myself open to a lawsuit for wrongful possession should they have a child?' This is a turning point in the play. The possibility that he may pass permanently into the service of such a man as Smicrines is one element in Daos' comic initiative which now follows. Let Chaerestratus be given out as dead, Smicrines will switch to a more desirable *epicleros*, namely Chaerestratus' even better endowed daughter; poetic justice will discredit him when Chaerestratus is found after all to be alive. What follows is good fun. But it is hard to image that the institution of the epiclerate emerged in good standing from this derisory treatment.

At the turning point in *Epitrepontes* in Acts III/IV Pamphile resists the pressure of her father Smicrines to accompany him home — in effect, to open proceedings for divorce from Charisios. The legal commentators[23] appeal to verses 655–8 S as evidence of a father's legal right to take his daughter away from her husband. None of them translates these verses,[24] but they would, I imagine, accept Professor Sandbach's (or Professor Gomme's) exegesis: 'Smicrines asks sarcastically whether he is interfering or overstepping his rights, when he has every reason *(κατὰ λόγον)* for removing his daughter'. Even allowing for comic exaggeration 'every reason' is too definite to be an

[22] TREU (n. 1) p. 419.

[23] R. TAUBENSCHLAG, Das attische Recht in d. Kom. Menanders "Epitrepontes", *Ztschr. Savigny Stift. f. Rechtsgesch., Rom. Abt.* xlvi (1926) pp. 68—82 = *Opera Minora* II pp. 623–629, esp. 630–632; U. E. PAOLI, *Aegyptus* 33 (1935) 284; A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens* (n. 12 above) pp. 30–31. This position is accepted by CLAIRE PRÉAUX, CdE 1960, pp. 233–4.

[24] *Epitrep.* 655–658 S. I give the verses with the addition to be made from an as yet unpublished Oxyrhynchus fragment (a parchment codex) which confirms the correctness of LEFEBVRE's join of fragments Y²(V) and R²(V) in C, and disallows SUDHAUS' *ὁμο[λογεῖν* in 660. I use ⌊ ⌋ to enclose the letters that actually occur in the new fragment.

655 ἀλλ' ἴσως ἐγὼ
πολυπραγ[μιονῶ⌋ πλεί]ω τε πράττω τῶν ἐμῶν
κατὰ λόγον ἐξιὸν⌋ ἀ[πιέν]αι τὴν θυγατέρα
λαβόντα; τοῦτο ⌊μ[ὲν π]οιήσω⌋ καὶ σχέδον
δεδογμένον μοι τυγχάνει, μαρτύρομαι
660 *ὑμᾶς δ' ομο[. . . . ⌊Χαιρέστρατ⌋*
με9' ὧν σ[7/8 *⌊πεμσα⌋*
θυγατέρα[8/9 *⌊. .βάν.⌋* Part of *λαμβάνω*
ἀναξι' .υ[

adequate translation. For the same phrase at *Epitrep.* 452 Professor Sandbach suggests 'It is reasonable, natural'.[25] This translation destroys the probative force of ἐξόν, 'when it is in my power': this absolute accusative is itself ambiguous, since it may connote what course is lawful or what course is available. I would render the whole phrase evasively: 'On a probable reckoning it is in my power to'. It is likely that Smicrines appealed to the bystanders to act as witnesses of any action he had it in mind to take. Commentators also appeal to Pamphile's words at 714–5 S:

> 'But if, for all your wish to save me from myself,
> You didn't have my consent, you'd be my master,
> Not my father.'

A.R.W. Harrison, who has dismissed Demosthenes XLI as unsatisfactory and inconclusive evidence for a father's right to take his daughter away from her husband, appeals to the two sets of verses we have quoted as 'much more conclusive'. 'Both the general situation', he goes on, 'and the actual words used demand the hypothesis that **Smicrines had the legal right to remove his daughter.' I have already argued that the** actual words do not demand this. The legal issue, as Harrison sees it, is whether or not a woman's original *kyrios* had or had not the legal right to dissolve the marriage, the right of *aphaeresis.* Now it may be conceded that some of the men in Menander's audience probably took Harrison's view. For Menander to play on an ambiguity would be a good dramatic stroke. Yet in my view Harrison's construction is misconceived. The question is not whether a former *kyrios* can reassume rights extinguished by marriage: it is whether an errant husband's misbehaviour is such as to justify intervention to protect his wife's dowry. The point could only by asserted by a legal action (backed by the prospect of an appearance in court) by a man acting for the wife — presumably her former *kyrios.* — If the wife does not consent to proceedings, she must face the publicity of public dissent from her father; more serious, she must find a *kyrios* to act at law against her father. Her husband, the natural person to do so, is estranged from her. Smicrines, on his side, has so low an opinion of Charisios that he would certainly believe him capable of connivance; and he might therefore be scared of driving Pamphile back to her husband's arms, so that Charisios could make good a claim in public to be her *kyrios.* This, I should hold, is the reason why for all his bluster (716 S is an indignant question) Smicrines must persuade and convince, and Pamphile can have a hope of holding out against him. Harrison himself, discussing in a different context[26] how far consent of a *kyrios* had become a formality in the fourth century, sensibly notes: 'obviously in individual cases much would have depended on the force of character of the woman on one side and the guardian on the other'.

[25] κατὰ λόγον occurs in Menander at *Epitrep.* 452 S. here, *Kith.* 58 ('reasonably enough'), 85 (no context), *Aspis* 285 ('it is reasonable'), fr. 264.6 ('it is in due proportion for us'), fr. 464 ('no calculation comes out right...'), 619 ('if we attend to the arithmetic').

[26] op. cit p. 114.

There is no doubt of Pamphile's force of character. Menander has succeeded in gaining a hearing for an idealistic view of marriage backed by *to anthropinon*,[27] and made it arise from a realistic treatment of the legal and practical aspects and a concatenation of events that would certainly not occur every day. You will see that I have taken over Claire Préaux's point,[28] but stated it in other terms. Pamphile's phrase — which we know because Charisios overheard it and repeated it — that she 'came to her husband's house as a partner in his life' left an echo in later centuries.[29] They recur as a description of the state of marriage in a whole series of Alexandrian marriage contracts of the time of Augustus;[30] they are used in Plutarch's sermon to friends on marriage, the *Conjugalia Praecepta;*[31] as Ferguson pointed out the Roman lawyer Modestinus appropriated them too in the form *consortium omnis vitae* as an idealized characterisation of marriage.[32] Succeeding generations will have read Pamphile's words, and been inspired not to acquiesce in the injustice of men. The so-called petition of Dionysia of the second century of our era[33] sets out the resistance of a daughter to her father who wished to break her marriage. In this case it is not Greek law but Egyptian that sets the norms: under that system wives were much freer than under Greek law in their relations with their husbands, but much more restricted by parental authority. In the examples I have cited I believe there is a complete answer to Tarn's dismissive attitude towards Menander.

This would make an excellent sentiment on which to close this paper, even though there is much more to say. But some unfinished business must be cleared. First is the application of *to anthropinon* to *Misoumenos*. At verses 302–3 Getas describes the conduct of Demeas, Krateia's father, when they and Thrasonides face each other indoors.

[27] Our attention is drawn to this quality by Charisios' confession that his own behaviour lacked it, v. 912 S. KURT TREU (op. cit. n. 1 p. 417) rightly notes that Charisios recognizes the injustice of a double standard of moral conduct allowed by society to men and denied to women.

[28] CLAIRE PRÉAUX, CdE 1957 p. 90 (note 1 above). 'En effet, lorsque la comédie vise nos propres défauts, l'attaque pour être supportable et drôle tout à la fois doit venir de personnages irresponsables qui, dans la réalité, n'auraient guère eu chance d'être aussi lucides. La jeune femme qui, dans un langage presque puéril, affirme avec force qu'un père n'a pas le droit de reprendre sa fille au mari à qu'il l'a donné — c'est Pamphile de *l'Arbitrage* et l'inconnue du *Papyrus Didot* — ne fait entendre sa critique de l'ordre établi que parce qu'elle est femme et qu'il est peu probable qu'une femme ait été capable dans la réalité d'un aussi lucide plaidoyer.' I am sure CLAIRE PRÉAUX has made an excellent general point, which I should indeed claim as a special case of 'inverting the stereotype'. But I do not agree with her reasons. Pamphile's "lucidity" is irrelevant: it is part of a quite different theatrical convention, that discourse on stage is expected to be a heightened form of ordinary speech. In any case I am not convinced that Athenian women could not have commanded Pamphile's lucidity, or that men were beginning to pose problems about justice that women would not even have formulated. And I cannot agree that Pamphile's language is "puéril".

[29] *Epitrep.* 920/1 κοινωνὸς ἥκειν τοῦ βίου | *[εἰς οἰκίαν]*

[30] BGU 1051.9, 1052.7 (=*Select Papyri* (Loeb) No. 3), 1099.6, 110.10. The phrase συνεληλυθέναι ἀλλήλοις πρὸς βίου κοινωνίαν replaces πρὸς γάμον (BGU 1050). These are contracts under Greek law. They have the peculiarity that they are made between bride and groom, instead of between bride's father and groom. But the bride still acts through her *kyrios*.

[31] Plut. *Mor.* 138 B.

[32] W. S. FERGUSON, *Hell. Athens* (above n. 1) p. 82 n. 6, Digest 23.2.1.

[33] P. Oxy. ii 237 recto. Dionysia quotes other contemporary precedents in her favour.

Could he not accept the past with human
Sympathy?

'He' (Demeas), not 'she', is the subject of the verb. It is a boar that figures in the illustrative animal proverb characteristic of Getas' utterance, though its relevance, even its precise text, escapes us. Getas' words are not addressed to Thrasonides in consolation, they are a comment made by a spectator not immediately involved, in a position like that of Chaerestratus in *Aspis*. Perhaps then like Daos in that play, acting for Chaerestratus, Getas will initiate the action that will change the course of events. Since he does not mention the fateful sword it seems likely that neither he nor Thrasonides yet realize its significance. Getas' first task will be to question the old woman whose exclamations at verse 176 S he presumably heard from his hiding place.

I must also expand briefly on what my summary promises. It happens that the actual words in *Epitrep.* uttered by Pamphile and overheard by Charisios have been preserved in another unpublished but damaged papyrus from Oxyrhynchus which I identified last year. Of it two separate fragments survive. Each contains part of a column of writing — separate columns, for the pieces cannot be made to join. In the better preserved piece which has the first words of iambic trimeters Pamphile begins her answer to Smicrines (somewhere after verse 758 S). In the other column, which is much rubbed, it is possible to make out constituents of the so-called fragment 7 of *Epitrep.* A second and entirely separate papyrus MS contains in damaged but recognisable form the same fragment 7, with parts of a few preceding and following verses. This fragment can now be securely anchored in *Epitrep.* You will recollect that in it a woman addressed as Pamphile is warned of the handicaps under which a free woman fights with a courtesan. I had originally hoped we might discuss the fragments here in a kind of seminar, but fruitful textual analysis requires preparation by the participants, plentiful photographs and a smaller company. Besides I already had much I wanted to say about *Misoumenos* and our main theme. To it these new fragments contribute in two ways. Firstly, they give the *coup de grace* to any lingering tendency to see in the Didot rhesis a part of Pamphile's speech to Smicrines. Secondly, they emphasize the point that in *Epitrep.* two women, wife and would-be mistress, fight for possession of a man; and both have long stage parts. Moreover both come face to face on the stage. They are not kept indoors, manipulating events while themselves unseen.

Yet that seems to be Krateia's fate in *Misoumenos*. She is given lines to speak at the semi-tragic moment of recognition of her father, she is on stage to be pledged in marriage at the end. Perhaps she appeared in person to plead the case for which the suppliant bough was presented. She is a woman without a *kyrios* or else, like Glycera in *Pk.*, her own *kyria*. Therefore the general rule that free women do not go into the street — i.e. out of doors — need not apply to her. But Menander seems to have invented a different dramatic reason to keep her indoors — namely Getas' suspicion that she has a rival lover.[34]

[34] *τόνδε τὸν ζητούμενον*, v. 218. The remark about the 'Laconian key' (fr. 8 S) would suit Getas.

In this respect, then, Misoumenos appears to show a less developed technique than *Epitrep.*[35] Or does Menander choose to obey the 'social convention', namely that a woman whose man treats her as wife readily accepts the social constraints imposed on a wedded wife? Some have argued that social convention is why Glycera rarely appears on stage in *Pk.* She met Moschion by the chance of being at the door to send her slave-girl on an errand. It seems that she does not appear again till Act IV, hotly to defend herself against the imputations of Pataecus, acting for her quick-tempered soldier lover in a mission of reconciliation; Pataecus is to turn out to be her father, though we do not know that yet. *Misoumenos* and *Perikeiromene* look similar in their treatment of this convention; but as both plays are fragmentary there may be surprises to come.

Alfred Körte has expressed an opinion with which it is hard to disagree, that *Epitrepontes* is a play of Menander's maturity.[36] On Plutarch's authority[37] we know that Menander, like Beethoven, had an early, middle and late period, and that there was a great difference between them. We have firm dates for at most five plays,[38] of which only the early *Dyskolos* survives. One late play, the *Imbrians*, was written in the archonship of Nicocles (303/2),[39] but not performed then 'because of Lachares the tyrant'. Whether or not the performance mentioned in the hypothesis was after the end of Lachares' tyranny in 295,[40] we do not know; it seems likely, but the work was certainly composed earlier.

Can we put any of the plays of the later period in the decade 300–291 B.C.? And what can be the criteria of a mature work of Menander? T.B.L. Webster[41] has assembled a great bulk of disjointed observations, many of great interest, but possessing no cogency or proof; his inferences from the employment of trochaic tetrameters are based on too narrow a statistical foundation of surviving fragments to have any force. Until more didascaliae appear, the desidered criteria have to be sought in matters of technique, which are capable of differing subjective appreciation. I mention three which seem to me valuable: complexity of plot construction, success in maintaining suspense, adroitness in working quoted speech into monologues or quasi-

[35] It is, I suppose, unlikely that Menander did not think portrayal of a young girl within the powers of the actor he was to have.

[36] *Menandri quae supersunt* (Teubner 1938) I p. xxiv: 'hoc specimen maturae artis a Menandro seniore compositum esse satis certum est'.

[37] Plut. *Comp. Aristoph. et Men.* Mor. p. 853.2, quoted in Körte–Thierfelder II Testimonia No. 41 p. 9.

[38] *Orge, Dyskolos, Heniochos, Imbrioi,* Körte–Thierfelder op. cit. Testimonia 23–28; hypothesis to *Dyskolos; Paidion* (possibly), IG II² 2323a l.17, A. W. Pickard-Cambridge, *Dramatic Festivals of Athens*² pp. 109–110.

[39] P. Oxy. X 1235, 103ff. = Kö. Men. I p. lxiv and 146ff. The Olympiad datings debar Wilamowitz's emendation of the archon's name to Nicias (295 B.C.). Cf. A. S. Hunt on P. Oxy. XVII 2082, accepted by F. Jacoby, Fr. Gr. Hist. II no. 257a p. 848ff.

[40] The date 295 will receive new support in Chr. Habicht's new chronological examination of Athens in the early third century prompted by the Agora inscription published by T. Leslie Shear. See Hesperia Suppl. XVII (Princeton 1978), *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 B.C.* 11. 81–3 and pages 52–3 with note 144.

[41] T. B. L. Webster, *An Introduction to Menander* (Manchester 1974) Chap. I.

messenger speech, as though Menander were writing for a solo mime.[42] Can we take the stress laid on *to anthropinon* as a fourth characteristic of developed technique? The nineties of the third century before Christ must have been a grim time in Athens. Since the death of Alexander the Great Athens had experienced a Macedonian garrison, the threat of oligarchy, the control of Demetrius of Phalerum. But this Demetrius exercised a mild benevolent supervision compared with the system that followed Demetrius Poliorcetes' second advent in Athens. Invasion, oligarchy, tyranny, plague possessed the city itself, which had formerly been a detached spectator. I should be inclined to place *Misoumenos* in this decade, and guess that the speaker of the delayed prologue was War, *Polemos*. Aristophanes in The Peace (236ff) had brought Polemos on the stage and quickly discomfited him. At *Mis.* 234 Demeas explicitly blames War the Common Enemy for the new scattering of families. On literary grounds the personification made by Demeas would be especially effective[43] if War *(Polemos)* had already introduced the play.*

London (Great Britain).

[42] This feature is well developed in *Samia*, and because of it I should agree with K. Dedoussi in putting this play not before 310 B.C., perhaps later. Cf. *Entretiens Hardt, Ménandre* p. 160, and the remarks of F. Wehrli and W. Ludwig, *ibid.* 173–4; Sandbach–Gomme, *Menander* p. 543.

[43] Compare similar invocations of prologue-speakers elsewhere: Sostratus of Pan, *Dysk.* 311–2; Daos of Tyche, *Apis 215.*

* This paper has already been printed in CdE 54 (1979) pp. 106-126, with some changes not incorporated here. The new papyri of *Misoumenos* (note 5) have now been published in full with plates in P. Oxy. XLVIII (1981). Note 14 and p. 250: the bridegroom's *origo* is given as Temnos in the outer text, cf. J. Bingen, BL V 27. Note 40: the end of Lachares' tyranny is dated to April 294 B.C. by Chr. Habicht, *Untersuchungen z. pol. Geschichte Athens im 3. Jahr. V. Chr.* p. 21 (=Vestigia 30, Munich 1979).

K. TREU

TRADITIONAL ELEMENTS IN MENANDREAN SOCIETY

A literary genre that is called *New* Comedy in contrast to its predecessor, Old Comedy, very naturally draws interest towards its innovations. The novelties suggested by the name refer originally to literary innovations such as the reduced role of the chorus, the division of the plays into five acts, the changes in language, metre and general appearance. Such changes reflect changes in society, and so one is lead to investigate and to stress the changes of Athenian society between the end of the fifth and the late fourth century. No doubt the political and social upheavals of the period were significant. However, the very fact that changes were spectacular tends to obscure a basic continuity of social structures and values which must not be overlooked.

New Comedy has often, ever since the discoveries of the first decade of this century, been compared with modern times. This fostered a tendency to project specific contemporary experiences back into antiquity. One had become accustomed to fast changes in modern society and expected accordingly developments of similar rapidity in antiquity. But one century now and one century then are very different periods. The time between Aristophanes and Menander was a short one, too short for fundamental changes to occur. While by no means denying changes and developments I want to stress a number of areas of continuity.

1. Slavery as the base of the economic system continues to dominate unquestioned. The slaves themselves are accepted as human beings and are often represented as morally valuable. Some are treated accordingly by their masters, and a few are manumitted in the end. But neither the slaveholders nor the slaves criticize the system as a whole. A slave appealing to the solidarity of his fellow slaves against the cruelty of his master has no chance of success.

2. The *polis*, the city state, even if politically on the decline, remains the unquestioned base of social life. Citizen status is the supreme social value. Wherever this status is in doubt for a main character, it must be affirmed before the play can reach its happy ending. Metics, in real life still important, have no place in Menander. Soldiers, usually mercenaries, are the heroes of several plays, but in the end they are regularly integrated into the citizen body. If we apply the ambiguous German term 'bürgerlich' to this kind of theatre, the stress is on the citizen, not the bourgeois. For if the milieu of the plays is indeed mostly middle class, the differences in wealth — which are not concealed — do not affect the conception (no doubt idealistic) of the equality of all citizens.

3. The family structure is still dominated by the male and the father. Fathers arrange marriages not only for their daughters but also for their sons. For the sake of comic

complication, the sons may revolt, but such revolts remain feeble and mostly verbal. Domineering wives are a fact, but an anomaly and a cause for ridicule. Young girls are not asked. Characteristically, a bride-to-be has not even a personal name, she is just The Girl.

4. Outside the house the male continues to dominate absolutely. Women who are free to go about by themselves do not enjoy a higher legal status but are on a lower standing. The *hetaera*, individually of positive moral and intellectual standard, remains an object of pleasure for the male. For the traditional figure of the *pallaké* it is difficult to find an adequate expression in modern translation, a sure sign how alien she is to contemporary thought.

5. Moral values remain different for men and women. Individually a young husband in a situation of emotional upheaval may express 'modern' ideas about the moral equality of the sexes. The case of Charisius in the *Epitrepontes* has been much commented accordingly. The slave, voicing prevalent opinion, finds his self-criticism a sign of mental disorder. Infant exposure, so difficult to explain to the modern reader, remains an accepted practice sufficiently normal to be a source of fun.

6. Religion holds its traditional place in the lives of Menander's characters. Religious ceremonies surround weddings and, if they occur, deaths. Gods are invoked abundantly in normal speech and even more so in emotional situations. Enlightenment and scepticism show up occasionally, and criticism of superstitious beliefs and exaggerated cultic practices echoes probably Menander's own leanings. But the public is not presented with a wholesale ridiculing of religion, in marked contrast to the manner professional interest in philosophy is depicted.

7. Last but not least: Work is normally no theme in this type of plays, but the life and work of the peasant is still viewed with high respect, tinged with a bit of irony from the viewpoint of the town dweller. This is one of the topics where Old and New Comedy are closest to each other.

Individual characters in Menander protest against and break away from accepted norms and ways of conduct, partly with more or less open sympathy from the author. Their actions become dramatically important and effective precisely because they clash with the dominant and expected behaviour and norms of the society that forms the public of the dramatist. This society was essentially conservative, and the changes and crises of the times will have as a backlash strengthened a nostalgic clinging to the traditional ways and values. Menander was intelligent and sensitive enough to plead for justice and understanding for the individual human being within this society. His scant success in the dramatic competitions may indicate that he went too far in this in the eyes of the majority of his fellow-citizens. Looking backward, we can see that basically he was no critic of the society of his time. It is one of the effects of his faithful portrayal of the social reality of 2300 years ago that the resultant picture combines traits that appeal directly to the modern reader and spectator with others that look strange to us now and need a lot of explaining to the non-specialist public. Work on a German translation of the complete Menander has made this very clear.

Berlin (GDR)

H. LLOYD-JONES

A HELLENISTIC MISCELLANY

It will, or should be, agreed that the first essential for the serious study of any ancient poetry is the existence of adequate texts and commentaries; but forty years ago such aids to the understanding of the two chief Hellenistic poets did not exist. Texts of Theocritus had been rendered out of date by papyrus discoveries, and no adequate commentary had been provided. Our knowledge of Callimachus, and particularly of his most appealing poems, the *Aitia* and the *Hekale*, had been greatly increased by new papyri, and a full edition of the fragments was a crying need.

Just at the middle of the century, these two tasks were completed in the most satisfying fashion. The accident of war had enabled Rudolf Pfeiffer to finish his work on Callimachus in Oxford, where Edgar Lobel was engaged in editing new and important papyri from the Oxyrhynchus hoard and Paul Maas was available for consultation; in 1949 he brought out his great edition of the fragments, and rounded it off four years later with a text of the Hymns with scholia and the Epigrams, with prolegomena, full indexes and addenda.[1] In 1950 A. S. F. Gow had published his magnificent edition of Theocritus, with full commentary[2]; his Oxford text of the bucolic poets followed two years later. Yet when in 1954 Pfeiffer addressed the Jubilee Meeting of the Classical Association on 'The Future of Studies in the Field of Hellenistic Poetry',[3] he said that 'a vast area, indeed, is open to scholars for future investigation'. One of the two tasks then singled out by Pfeiffer as the most urgent has been triumphantly accomplished, and good progress has been made towards the completion of the other. But what Pfeiffer said continues to be true.

Pfeiffer desiderated first a complete edition of the Hellenistic epigrammatists. 'It means', he wrote, 'first of all reconstructing Meleager's Garland out of the large Byzantine collection in the Palatine manuscript, and then adding the not too numerous pieces preserved elsewhere'.[4] That task was carried out by Gow, with the aid of Sir Denys Page, who supplied the text of Meleager with commentary, in his *Hellenistic Epigrams* of 1965; three years later the same editors followed this with an edition of the

[1] R. PFEIFFER, *Callimachus:* vol. i *Fragmenta*, 1949; vol. ii *Hymni et Epigrammata*, 1953.

[2] A. S. F. GOW, *Theocritus*, edited with a translation and commentary, i–ii, 1950; 2nd. edn., 1965; *Bucolici Graeci*, 1962. Gow's translation *The Greek Bucolic Poets*, 1953, has a valuable introduction.

[3] JHS 75, 1955, 69 f. = *Ausgewählte Kleine Schriften*, 1960, 148 f.

[4] L.c. 73= 157.

Garland of Philip.[5] In the year after the deaths of both these great scholars, we must remember with deep gratitude that no university and no learned press has made a greater contribution to the understanding of Hellenistic poetry than those of Cambridge.

Pfeiffer also expressed the hope that Apollonius of Rhodes might soon find 'a commentator equal to this formidable task'.[6] First of all, we had to have a new text. Fifty years before, Wilamowitz had perceived that the then prevalent complacency about the text of Apollonius was ill-founded,[7] and had given the task of editing him to one of the most brilliant of his pupils, Hermann Fränkel. In 1961, thirty-two years after publishing his initial study of the manuscript tradition,[8] Fränkel brought out his Oxford text;[9] in 1964 he added an introduction to his critical edition;[10] and in 1968 650 pages of what he modestly called 'notes'.[11] Fränkel greatly improved the text, both by recension and by emendation; but most critics have felt that his pioneer edition went too far in the latter respect, and particularly in transposition. We now have a more cautious text from the hand of the distinguished editor of Quintus of Smyrna, Francis Vian,[12] and we shall not have long to wait for the publication of a new lexicon to Apollonius by a scholar who has already done this author good service, Mr. M. Campbell of St. Andrews. These are not the only notable contribution to the study of Hellenistic poetry of the twenty-four years since Pfeiffer gave his lecture. Jean Martin has given us a new edition of Aratus, a history of his text, and an edition of his scholia.[13] I. C. Cunningham has edited Herodas with a useful commentary;[14] and Volkmar Schmidt has devoted to selected features of that author's language a detailed study of amazing thoroughness and great acuteness.[15] Winfried Bühler has illustrated a work of the later Hellenistic age, the *Europa* of Moschus, with an admirable commentary.[16] Gow and the late A. F. Scholefield gave us valuable 'first aid', as they called it, to the understanding of Nicander.[17] We shall soon have a full edition both of

[5] *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*, i–ii, 1965; *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, i–ii, 1968. [*Further Greek Epigrams: Epigrams before A.D.53 from the Greek Anthology, and other sources, not included in 'Hellenistic Epigrams' or 'The Garland of Philip'*, 1981].

[6] L.c. 157.

[7] *Hellenistische Dichtung*, 1924, ii 166.

[8] '*Die Handschriften der Argonautika des Apollonios von Rhodos*', GGN, Ph.-hist. Kl., 1929, Heft 2, 164 f.

[9] *Apollonii Rhodii Argonautica*, 1961.

[10] '*Einleitung zur kritischen Ausgabe der Argonautika des Apollonios*', GGA, Dritte Folge, No. 55, 1964.

[11] *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, 1968.

[12] *Apollonios de Rhodes: Argonautiques*, tome i: *Chants* I–II, 1974; tome ii: *Chant* III, 1980, tome iii: *Chant* IV, 1981. FRÄNKEL had used thirteen papyri; VIAN is able to use thirty-three, listed at p. lxxxviii f.

[13] *Arati Phaenomena: Introduction, Texte Critique, Commentaire et Traduction*, 1956; *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, 1956.

[14] *Herondas, Mimiambi;* edited with introduction, commentary and appendices, 1971.

[15] *Sprachliche Untersuchungen zu Herondas;* mit einem kritisch-exegetischen Anhang (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, ed. H. DÖRRIE und P. MORAUX, Band I), 1968.

[16] *Die Europa des Moschos, Text, Übersetzung und Kommentar* (Hermes, Einzelschriften, Heft 13), 1960.

[17] *Nicander: The Poems and Poetical Fragments*, edited with a translation and notes, 1953.

the text and of the valuable scholia by Jean-Marie Jacques; preliminary studies indicate that both will be of very high quality.[18]

For the text of many Hellenistic poets, including such relatively important writers as Euphorion, Rhianus, Eratosthenes, Simias, Hermesianax, and Alexander of Aetolia we still rely upon the *Collectanea Alexandrina* of J. U. Powell, published in 1925. Its scope is less restricted than its title indicates, for it claims to contain the 'reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae... epicorum, elegiacorum, lyricorum, ethicorum' written between 323 and 146 B. C. Six years ago my Christ Church colleague Mr. P. J. Parsons and I decided to attempt to supersede this work. As a preliminary step we started to compile a supplement, meant to appear in the series of Kleine Texte published by Walter de Gruyter of Berlin; it was to contain the numerous texts of the relevant Hellenistic poetry published from papyri since 1925, and also any fragments known from quotations but left out by Powell which seemed to fall within the scope of the collection. Unlike Powell we decided to omit poetry known from inscriptions; if we include them in a later volume, we shall need the assistance of a specialist in the epigraphy of the period in question.

At first we imagined that our supplement would consist chiefly of papyrus texts; but soon we realised that Powell's coverage of texts belonging to his period and preserved in quotations was by no means comprehensive, as Paul Maas had pointed out when he reviewed the book in Gnomon for 1927.[19] We therefore found ourselves bound to include many more fragments than we had at first imagined; and at the same time we became dissatisfied with the chronological limits which Powell had set himself. Like Sir Kenneth Dover in the stimulating introduction to his selection from Theocritus,[20] to which I will return later, we believe that 'Hellenistic poetry began not with the great Alexandrians, but with the death of Euripides and Sophocles'; so that we begin not with the death of Alexander, but with the end of the fifth century. Also, we end not with the year of the destruction of Carthage and Corinth, but with that of the death of the last great Hellenistic ruler, Cleopatra VII; that brings us down to the beginning date of the collection of fragments of the Greek verse of the imperial period published in 1961–4 by Ernst Heitsch.[21] Needless to say there are many known authors and many anonymous pieces which cannot be assigned with confidence either to the Hellenistic or the Imperial age.

This means that several relatively voluminous authors had to be added. The two volumes of the Teubner Corpus poesis Graecae Epicae Ludibundae, edited by Brandt and Wachsmuth, are not now easily available, so that it seemed right to include the parodists whose verses they contain. For the fragments of the Cynic poet Timon we go first not to Wachsmuth but the excellent edition in the Poetarum Philosophorum Fragmenta of Hermann Diels. But this book too is scarce, and we have included

[18] Vid. '*Les Alexipharmaques de Nicandre*', REA 57, 1955, 5 f.; '*Arate et Nicandre*', ib., 71, 1969, 38 f.; cf. '*Sur un acrostiche d'Aratos*', ib. 62, 1960, 48 f.

[19] Gnomon 3, 1927, 689 f.

[20] *Theocritus: Select Poems*, with an introduction and commentary, 1971, lxxi.

[21] *Die gr. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit*, i, 1963 (GGA, Dritte Folge, No. 49), ii, 1964 (ib., no. 58).

Timon, who is not without importance in the history of Greek thought, as an article by Professor Anthony Long will presently remind us. Of the other parodists the most entertaining is Archestratus of Gela with his mock didactic epic on eating. The most painful section of our task has been the editing of the tedious epigrams on heroes found in the so-called Peplus Aristoteleus. At the end of the period, we have included the fragments of Parthenius. Gaselee's Loeb edition is inadequate, Martini's Teubner text is unobtainable, and Pfeiffer's brilliant identification of a papyrus fragment in 1943[22] and Wendell Clausen's important article of 1964[23] have reminded us of the importance of this writer as a link between Greek and Latin literature.

Powell included a few fragments of Antimachus, who was admirably edited in 1936 by Bernhard Wyss. Wyss' edition is being reprinted, but without the new fragments published since that year, so that we have placed these in our book. Also, since the publication of Pfeiffer's second volume twenty-five years ago, an appreciable number of new fragments of Callimachus have become known. We have included this material in the book, and hope soon to reissue it, with an extended commentary, as an appendix to a reprinting of Pfeiffer's edition. New papyri have extended the largest fragment of the *Hekale* (260) of which Dr. John Rea and I have published a new text.[24] But a larger accession comes from the oldest extant manuscript of this author, the Lille papyrus of the early second, or even of the late third century, which Claude Meillier published in 1976. With great generosity Professor Meillier supplied us with an early copy[25], and Mr. Parsons was able to make his decisive contribution to the interpretation of the Victory of Berenice.[26] No one has yet argued against the simple modification of Pfeiffer's theory of the two editions of the Aitia which Mr. Parsons based on this discovery. The first edition included the first two books only, comprising the poet's conversation with the Muses; the second edition, published under Euergetes, incorporated two occasional poems in honour of that monarch's consort, Berenice, which had doubtless circulated separately soon after the events which had inspired them. As Book IV ended with the Lock of Berenice, Book III began with the elegiac epinician in honour of her chariot victory at Nemea including the myth of Heracles' visit to Molorchus.

Apart from Antimachus and Callimachus, the authors whose remains have been substantially increased by papyrus publications since 1925 are Euphorion and Rhianus; there are also the Demeter-hymn of Philicus and the Distaff of Erinna. But our extensive collection of adespota contains texts from papyri, as well as many more from quotations. We saw little point in reexamining papyri which had the vast advantage of having been edited by Edgar Lobel; but Mr. Parsons has examined, usually in person, sometimes with the aid of photographs and often in both ways, all other relevant papyri. We have reached a point in history when all important literary

[22] Cl. Quart. 37, 1943, 23 f. =AKS 133 f.
[23] GRBS 5, 1964, 181 f., esp. p. 187 f.
[24] HSCP 72, 1968, 126 f.
[25] Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille 4, 1976.
[26] ZPE 25, 1977, 1 f.

papyri not edited since the pioneering period need to be reexamined. Sometimes one finds that the early editors were too optimistic; sometimes the results are positive. Mr. Parsons can do anything I can do, and also many things which I cannot do. When boys at Westminster used to defend eccentric interpretations criticised by their Head Master Liddell by saying they had found them in his lexicon, Liddell used to say, 'Scott wrote that part'. Mr. Parsons is the Liddell of our partnership and as a collaborator I would call him what Pfeiffer called Maas, 'unus instar milium'.

Most of the poets I have so far spoken of are relatively well known; but many of the authors in the book are exceedingly obscure. Let me offer as a specimen the list of poets whose names begin with A. Powell offers nine: — Alexander of Aetolia, Anacreon Junior, Antagoras, Antimachus, Antimachus of Teos, Apollonius, Archytas, Aristonous, Axiopistus. We add another twenty-four: — Aeschrio, Aeschylus of Alexandria, Agamestor, Agathyllus, Agis, Alexander of Ephesus, Alexinus, Alexis, Amyntas, Anaximenes of Lampsacus, Antheas, Antigonus of Carystus, Anyte, Aratus, Archebulus, Archelaus, Archestratus, Archias, Archimedes, Archidemus, Aristocles, Arrianus, Asclepiades, Asopodorus.

We cannot claim to have produced a commentary upon the fragments; but our apparatus criticus includes Latin notes, fuller where fullness seems for one reason or another to be desired, which give some parallels and modern references and sometimes try to explain the meaning of the text. At present the work runs to nearly eight hundred typed pages, but the indexes remain to be compiled. Also, we keep discovering new authors. To make a satisfying book, if it could have been done at all, would have taken twice the time; but life is short and art is long.

I tried to classify our authors according to genre and subject-matter; but in this period the genres notoriously overlap, and the statistics turned out too complicated to be either instructive or entertaining. However, the attempt prompted a few general observations.

In a small but important book first published in 1934 and reissued, with a new chapter on Ennius, in 1966,[27] the late Konrad Ziegler argued that the poets of the third century who loom so large for us were in their own time a small group surrounded by a great mass of poets who celebrated kings and battles. Our collection goes a long way towards confirming Ziegler's argument. Of 39 epic writers, two wrote about the Persian wars, three about Lysander, one about Philip of Macedon, four about Alexander, one about Antipater, one about the Attalids, one about Cleopatra VII; we have also the Hamburg papyrus about an Antiochus, we think Antiochus I and not Antiochus III. Eleven wrote about the history or antiquities, or both, of particular Greek communities; three wrote about Roman *gesta*. Two, whom I will speak of in a moment, were Jews writing in Greek on biblical subjects. Only five write on mythological topics — two on Heracles, one on Troy, one on the gathering of the Achaeans and one about the Amazons.

These epics about kings and battles were very un-Callimachean; on the other hand, the *Argonautica* of Apollonius, with its marked aetiological element, is full of

[27] *Das hellenistische Epos: ein vergessenes Kapitel gr. Dichtung*, 1966.

Callimachean reminiscences. That is a certainty; the alleged quarrel between the poets depends on the testimony of the two ancient lives of Apollonius that are in his manuscripts and on the life of Callimachus in Suidas.[28] Callimachus in the prologue of the *Aitia*, following in the tradition of other poets, notably Pindar, speaks of the envy of his critics, calling them by the name of the Telchinės, those ancient technicians who in Rhodes and other places used to cast the evil eye. It is possible to read the prologue of the *Aitia* without assuming that the Telchines have to be identified with any particular persons; but ancient commentators naturally compiled a list of the literary antagonists of Callimachus. The list in the Florence scholia on the *Aitia* prologue, when published in 1933, disappointed those who had made much of the supposed quarrel of the poet with Apollonius, for the name of Apollonius was not there, and attempts to introduce it by violence have not been convincing. Belief in such a quarrel depends on most unsatisfying evidence. The two ancient lives of Apollonius call him an Alexandrian; one adds that he belonged to the tribe Ptolemais; they explain his epithet of Ῥόδιος by the story that after the initial failure of his poem he retired to Rhodes, later to return and be successful. Neither knows that he was librarian, and the discovery of the Oxyrhynchus list of librarians[29], showing that Apollonius held office between Zenodotus and Eratosthenes, is not easily accomodated with their stories. Even those who believe the Lives attach weight to the crude epigram attacking Callimachus which the Palatine Anthology attributes to 'Apollonius the grammarian'[30] or to the statement in the life of Callimachus in Suidas that the person attacked by Callimachus under the name of Ibis was Apollonius of Rhodes. P. A. Fraser explained[31] the enmity between the poets as the natural consequence of Apollonius having been Callimachus' pupil. But in the lives of the poets one poet is often the older poet's pupil (Linus/Orpheus, Sophocles/Aeschylus), as J. P. Fairweather has shown in *Ancient Society* for 1976. Fraser remarked that no other famous man of letters of the Alexandria of the time was a native Alexandrian,[32] and has suggested that this might have caused Callimachus to look down on Apollonius for social reasons. But I cannot help suspecting that Apollonius was not an Alexandrian at all, and that the real reason why he was called 'the Rhodian' was that he actually was a Rhodian. Suppose that an ancient grammarian who knew that Callimachus attacked the writers of long poems knew of only one writer of a long poem contemporary with Callimachus, and that was Apollonius. In the ancient lives of poets the motive of retirement into exile because of the attack of envious enemies recurs with suspicious regularity. The whole tendency of recent research has been to show that these lives rested on no genuine biographical traditions, but were compiled lately by hazardous inference from the poets' actual works. In 1972, not long before his death, E. L. Bundy

[28] For the texts see C. WENDEL, Scholia in Apollonium Vetera, 1935, I f. (*Callimachus* ii. ed. PFEIFFER, test. 13).

[29] *P. Oxy 1241*; see P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, i 331 f.

[30] AP II, 275 (= *Callimachus* ii, ed. PFEIFFER, test. 25).

[31] Suid. s.v. Καλλίμαχος (= *Callimachus* ii, ed. PFEIFFER, test. I), 14–5.

[32] FRASER, l.c. (n. 29), i 749–54.

published the first part of an article about the quarrel, dealing with the alleged evidence of the second hymn. He took a markedly sceptical view,[33] and had he lived to publish the second part, which would have dealt with the evidence of the Lives, I cannot doubt that he would have done the same. Professor Mary Lefkowitz, who is working on a general study of the ancient lives of poets, about which she has already published several articles,[34] has kindly shown me the first draft of the chapter concerned with this problem, and I have been encouraged to find that we have independently reached a similar conclusion; it is supported by the results of her examination of the whole body of biographies of this kind. If scholars had given less of their attention to the real or supposed feuds between Hellenistic poets, they might have had more time to spare for inquiry into the literary character of these poets' extant works. Neither have we much to show for the inordinate amount of trouble taken over Callimachus' literary theories. The statement of a commentator on Aratus that Callimachus praised Aratus *ἐν τοῖς Πραξιφάνην*[35], together with the mention of Praxiphanes in the list of Callimachus' adversaries in the Florence scholia[36] on the Aitia prologue, tell us very little about the content of the theoretical treatise. Callimachus is thought to have directed against Praxiphanes, even if it is true that the alleged criticism of Plato for having liked Antimachus comes from this work and does not derive from the unfavourable description of the *Lyde* in a verse of Callimachus.[37] The *Aitia* prologue and the conclusion of the Second Hymn may both be read without the assumption that the poet was either attacking individual critics or advocating a general literary theory.

Generalisations are the least interesting part of what can be got from the extremely varied collection; let us glance at a few particulars. If a papyrus were discovered containing a fragment in which Socrates explained how Aspasia told him, in highly professorial fashion, how he could overcome the resistance of the beautiful Alcibiades, a mild stir might be created. There is such a fragment, and you will find it not in a papyrus but in the fifth book of Athenaeus; but it is in no collection more recent than Bergk's edition of the elegists and iambographers, in a footnote to fr. 3 of Socrates.[38] We think Ingmar Düring very likely to be right in taking it to be by Herodicus of Babylon,[39] the author of the famous verses also preserved in the fifth book of Athenaeus, in which he called the disciples of Aristarchus *γωνιοβόμβυκες*, 'Winkelbrummer', as Rudolf Kassel rendered in the title of an amusing paper on the ancient criticisms of scholars.[40]

[33] California Studies in Classical Antiquity 5, 1972, 39 f.

[34] '*Pindar's Lives*', Classica et Iberica (Festschrift Marique), 1975, 71 f.; '*The Poet as Hero: Fifth-Century Autobiography and Subsequent Biographical Fiction*', Cl. Quart. 28, 1978, 459 f.; '*The Euripides Vita*', GRBS, 20, 1979, 187 f. [See now 'The Quarrel between Callimachus and Apollonius', ZPE *The Lives of the Greek Poets*, 1981].

[35] Callimachus fr. 460 Pf. (cf. K. O. Brink, Cl. Quart. 40, 1946, II f).

[36] See *Callimachus*, ed. Pfeiffer, i p. 3.

[37] Callimachus fr. 398 Pf.

[38] Athenaeus V 219 C f.; Bergk, *Poetae Elegiaci et Iambographi*, 4th ed. 1915, 287–8.

[39] *Herodicus the Cratetean*, 1941, 27.

[40] *Winkelbrummer: Antike Kritik an Philologie und Philologen*, Berlin, 1973.

In recent times we have learned much, mainly from Professor Momigliano, about the Greek literature written by foreigners about their own history and institutions, during the Hellenistic period. The large extant fragments of the tragedy on the exodus of the Israelites from Egypt written by the Jew Ezechiel are now easily available in Bruno Snell's edition of the minor tragedians;[41] but not everyone is aware that the extracts from Alexander Polyhistor in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* include also fragments of two Greek epics by Jews on biblical topics, that of the elder Philo on Jerusalem[42] and that of Theodotus on the Jews.[43]

The poem on Jerusalem seems to have started with a prologue in an involved and pretentious style, which tells of Abraham; that is natural, since the site of Jerusalem was identified with that Mount Moriah where Abraham made ready to sacrifice his son Isaac. Abraham is given the strange epithet *κλυτόηχος*, presumably because his name, as the younger Philo tells us, was thought to mean *πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς*.

The extracts from Theodotus tell of an unsavoury episode in Jewish legend, described in Genesis 33 f. When Jacob was living in Shechem, his daughter Dinah was carried off by Shechem the son of Hamor, the local ruler. Shechem was willing to make an honest women of her, but Jacob explained that he could accept him as a son-in-law only if he and the other Shechemites submitted to circumcision. The Shechemites agreed, and while they were recovering from the operation, the Jews seized the opportunity to massacre them. The choice of this story has encouraged modern scholars to assume that the author of the poem must have been a Samaritan, claiming descent from the Shechemites; a Jew, they added, would not have described Shechem as *ἱερὸν ἄστυ* (fr. 1,7). But any writer of Greek epic verse would have described any city in this fashion; and a Samaritan poet would hardly have excused the Jews' behaviour, as this one does, by explaining that the Shechemites were unrighteous men who treated strangers badly, a claim not borne out by their conduct on this occasion. Since the poem was called *περὶ Ἰουδαίων*, it is not likely that this episode made up its whole content, and the guess that its author was a Samaritan is most improbable. The fragments seem not to have been included in any earlier collection, and though they were edited towards the end of the last century by so competent a scholar as Arthur Ludwich,[44] we found them still in need of critical attention. Scholars seem to have been too ready to ascribe the infelicities of the text to the incompetence of ungreek authors; in fact, their obvious cause is textual corruption. At fr. 2,1 of Theodotus, for instance, Mras, the latest editor of Eusebius' *Praeparatio Evangelica*, prints

> *ἔνθεν δὲ ξένε ποιμενόφι πτόλιν ἦλυθ' Ἰακώβ*
> 'and from there, stranger, Jacob came to the city of shepherds'.

[41] *Tragicorum Graecorum Fragmenta* I, 1971, No. 128, p. 288 f.

[42] Eusebius, Praep. Evang. IX 20, Im (ed. MRAS, i p. 506 f.); cf. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* ii 986, n. 202.

[43] Eusebius, l. c., IX 22, I f. (ed. MRAS, i p. 512); cf. FRASER, l. c.

[44] LUDWICH, *De Philonis carmine graeco-iudaico*, Königsberg, 1900 and *De Theodoti carmine graeco-iudaico*, Königsberg, 1899.

Changing one letter we can heal the metre and improve the style by writing

νεπ
ἔνθεν δ' ἐξέλοιμεν ὅθι πτόλιν ἤλυθ' Ἰακώβ
'let us take up the tale from the point at which Jacob came to the city'.

You will remember that the poets of both the Iliad and the Odyssey take up their tales from a particular moment.

The reediting of old papyri has cleared up some problems. A commentary on Euphorion published by Hunt in 1927 (P. Oxy. 2085)[45] refers to the march of Adrastus' army through the Argolid on its way to Thebes. It was surprising that it seemed to mention a place called Marmaros, as the only known place of that name was in Euboea; and it was surprising that it seemed to say that the Heraclids once encamped in Kios, since that is in Bithynia; so that it is a relief to know that the former name is now read not as Marmaros but as Charadra, a place known from the scholia on Statius' *Thebaid* to be in the Argolid, and that in the second passage instead of ἐν Κίωι Mr. Parsons reads ἐν ὦι. These details may serve as specimens; I have no time for more. After concentrating for some time upon the poetry of this period, I would like to touch, as Pfeiffer did in his address of 1954, upon certain general problems which it raises.

First, please forgive me for reminding you of the obvious fact that what since Droysen has been conveniently labelled as the Hellenistic age falls into two very distinct halves. Anyone who has thought hard enough about Greek history not to see it from the exclusively Athenian standpoint once so generally adopted must be aware that the Greeks of the fourth and third centuries had still great energy and vitality and won remarkable successes. Whatever may have been the longterm consequences of the conquests of Alexander, the age of the establishment of the great Hellenistic kingdoms was hardly a period of decline. Positive decline sets in at the end of the third century; the battle of Raphia and the Roman victories over Philip V and Antiochus III are its political landmarks. The great poets of the third century had no worthy successors; Ennius had no Greek contemporary whose poetic genius could be compared with his.

I spoke of the great poets of the third century; but I doubt if any of them, except perhaps Theocritus, counts as a great poet for all my audience, and would like to say a word upon the question. 'There is something cold, lifeless and essentially rhetorical and empty about even the best of Hellenistic literature', writes Professor Moses Finley,[46] 'whether the hymns of Callimachus or the pastoral idylls of Theocritus or the love epigrams preserved in the Greek Anthology, though the construction is subtle, the phrasing pretty'. Professor Finley would not, I think, quarrel with me if I suggested that poetry was not his speciality; but his view is representative of many, and not very far separated from that of some scholars intimately familiar with the poetry in question. Sir Kenneth Dover in the introduction to the excellent book of selections from Theocritus I have already mentioned, offers one of the best brief discussions of Hellenistic poetry that I know.[47] First he shows how many of what are often said to be

[45] P. Oxy., Part 17, p. 101 f. = Euphorion fr. 142 Van Groningen.
[46] *The Ancient Greeks*, 1963, Penguin edition of 1971, p. 115.
[47] L.c. (n. 20), lxvi f.

its most characteristic elements are found in earlier poetry also; to put it in terms of the now rather threadbare analogy from the graphic arts that has been so popular, Hellenistic poetry may have many manneristic and baroque elements, but such elements are not infrequent in classical poetry also. 'They are saturated', he writes (p. LXVIII), speaking of the eminent poets of the third century, 'in the poetry of the preceding centuries; they studied it both intelligently and lovingly; in choosing material for their own poems they displayed a deep and wide knowledge of myth and cult; like most Greeks, they had a sharp eye and ear for how human beings feel and talk and act: in writing they set themselves, and attained, very high technical standards. These are all great virtues, but there are others which they lacked; they did not bring their intelligence to bear upon profound issues which excite the intellect and the emotions simultaneously, and they treated poetry as if its province had been defined at some in the past and it had been forbidden to advance in certain directions or to penetrate below a certain phenomenological level'. 'If we can put ourselves in the place of educated Athenians at the end of the fifth century B. C.', he continues, 'a period when philosophical, political, religious, scientific and historical thinking were developing at an almost explosive pace, we may, I think, be able to recapture the surprise we should have felt if someone had asserted that a century and a half later one distinguished poet would be writing, 'And if you do this for me, Pan, may the boys of Arcadia not flog your sides and shoulders with squills when meat is short', and another describing how Athena with her mighty hands pushed apart the Symplegades to allow the Argo to pass between them, or how Eros flew to earth with the high-pitched note of a gadfly'. Not so very different is the tone of the greatest authority on Hellenistic poetry of modern times, Rudolf Pfeiffer. 'This art', he said in 1954, '. . .showed no original magnitude of subject or gravity of religious and ethical ideas, but an abundance of conscious allusions and a variety of aesthetic subtleties'.[48]

The Hellenistic poets were indeed saturated with the poetry of previous ages, and much of their poetry is secondary in the sense that its full appreciation requires a knowledge of that poetry also. As Yeats has been said to have written great poetry in old age about the experience of having written minor poetry in his youth, the Greeks may seem to have written minor poetry during the Hellenistic age about the experience of having written great poetry in classical times. Some people feel that if poetry is secondary, it must therefore be inferior; as Plato thought mimetic art inferior because the imitation was one stage further from the idea than was the concrete reality, so they feel that the poet who uses earlier poetry to make his poem must be inferior to the poet who does not. Yet in our time the ancient — and by no means only ancient — critical concept of creative imitation is better understood than it was while romanticism still remained a living force; Eliot published his essay on "Tradition and the Individual Talent" as long ago as 1919. One author whom many unsympathetic critics of Hellenistic poetry would allow to be great, Virgil, is certainly a secondary poet in the sense in which I use the word. Thanks to the work of G. N. Knauer[49], we can now see

[48] L.c. (n. 3), 73 = 158.

[49] *Die Aeneis und Homer* (Hypomnemata, Heft 7), 1965.

that his imitation of Homer in the Aeneid is even subtler and even more pervasive than was realised earlier; and his imitation is no mere crude copying, but poetic creation of an exalted order. Whether or not the chief Hellenistic poets were poets comparable with Virgil, they practised the same kind of creative imitation as he did, and a reader who admires him is being inconsistent if the condemns them on this ground alone.

When we judge a work of art, we ought to judge it on its own terms. Advocates of a committed art will tell us that it is wrong, or even wicked, to enjoy a work of art if we happen to disagree with its presuppositions; at the opposite extreme, advocates of pure art will tell us that we should accept every work of art on its own terms without presuming to question the assumptions that underly it. Hellenistic art has presuppositions that are not quite the same as those of classical art, and fewer people are likely to accept them, particularly in the north and west of Europe, where as Hempel tells in his study of the central European baroque, baroque art was "considered degenerate and rejected." To some people technical perfection will always give an impression of coldness, ornament of insincerity, and lightness of touch will seem to indicate a lack of seriousness, Still, we are now living in an age when, perhaps because we are becoming decadent, even northern Europeans are finding it easier than ever before to enjoy Borromini or Caravaggio; and there may well be young members of this audience who are getting keener and sharper pleasure from Hellenistic poetry now than I was able to extract from it before the age of thirty. Dover (p. LXIX) complains that these poets "did not bring their intelligence to bear upon profound issues which excite the intellect and the emotions simultaneoully". Clearly he is contrasting them with the great poets of the fifth century, and in particular the tragedians. The tragedians certainly brought their intellect to bear upon great issues; but did they do so in the hope of resolving them? The tragic poet is not a philosopher; he treats of problems which are likely to recur, as Thucydides said with reference to his subject-matter, as long as human nature remains the same; and he presents actions which exemplify these problems against the unchanging backcloth of the traditional religion of the Greeks. That religion never forgot that the gods governed the universe in a way designed to please themselves, and that man occupied only a subordinate position. Since the gods might show a man some favour, it was worth his while to strive hard to extract some benefit from his brief life, but without hoping for too much.

By the beginning of the Hellenistic age, that religion had taken a new colour from new developments in thought[50]. The gods, dangerous and inscrutable even when near at hand, had become more remote; the philosophically-minded reader believed in a monistic universe, dominated by the play of chance or by the iron necessity of fate. The latter belief was by far the more strongly and the more widely held; countless people who had not even heard the name of Stoic held a view of life that was in essence stoical, supported in the case of many, not all of them uneducated, by the rapidly spreading belief in astral determinism. Stoicism is explicit in the great poem of Aratus, court poet of Antigonas Gonatas, which does not lack gravity; other poets reveal a religious

[50] See in general the masterly survey of Hellenistic religion by ZEPH STEWART in *La società ellenistica*, dir. R. BIANCHI BANDINELLI, 8 *(Economica, diritto, religione)*, 1977, p. 503 f.

attitude that is in a sense stoical. The religion of the great fifth century poets had been intimately linked with the state cults; an external sign of that was the aetiological element in tragedy, which was by no means confined to Euripides, though most of the instances of it known to us are in the dramas of that author. In Hellenistic times the Greek inhabitants of the greatest cultural centres were deracinated; the ancient link between cult and poetry was severed. Yet the kings were instinctively aware of the problems which deracination posed, and did all they could to create national cults that would bind their subjects to their kingdoms. They did all they could to make use of artists to achieve that purpose, and the art of the great poets of the age, particularly in Egypt, was an established art. Of course the nature of the establishment was significantly different from what it had been in the city state, and this too tended to make the gods more distant from their worshippers. Allegorical interpretation of early poetry was now prevalent, especially among the Stoics, and that had the same effect. Yet the belief that the gods were now reduced to mere symbols and the Olympian religion to an empty show does not do justice to the truth. If it did, the worship of the ancient gods would hardly have continued without interruption till the persecutions of Theodosius at the start of the fifth century, nor would the ancient mythology have retained the degree of vitality which it has even in the poetry of Claudian. The Hellenistic poets continued to depict life against the background of the ancient religion, their tone subtly modified by the altered atmosphere. Of their dramatic poetry we know very little, though it seems not to have been inferior to the Athenian drama of the fourth century; the *Alexandra* of Lycophron was not written to be acted, and is in no way a typical specimen. Of their lyric poetry we have tantalisingly small remains, though some of what we have makes one wish that we had more; interesting specimens will be found in our collection. But it was not in these genres that the main achievement of the third century lay. The quality of enterprise so often denied to it by critics affected by the Romantic prejudice against imitation is clearly visible in their readiness to take over genres hitherto belonging to popular poetry and to adapt them to more ambitious purposes, catering for the city-dweller's nostalgia for the simple pleasures of the past. English readers who can see nothing in Callimachus, Aratus, or Apollonius often surrender to Theocritus, sometimes without realising that his methods are a good deal more similar to those of his contemporaries than the bucolic poet's affectation of simplicity allows the unsophisticated reader to perceive.

Another kind of nostalgia found delight in the presentation of ancient cults and ancient legends; the aetiological element so marked in the poetry of Apollonius and Callimachus descends directly from the corresponding element in fifth-century tragedy. But there was more to the telling of legendary stories by the great third-century poets than a tenacious adherence to the links that bound them to the past. Like their great predecessors they showed the varying incidents of human life against the background of the inherited religion, like them drawing strength from its very refusal to offer false consolation for the sadness of the human lot. The greatest among them were far from being content to amble along uncritically in the tracks of their predecessors. Callimachus shrank in horror from anything that savoured of pomposity or empty verbiage. He was above all else a wit, a dandy, and an ironist; in

him we meet for the first time a poetic use of these qualities which the modern reader greatly appreciates in Horace, an author whom he most profoundly influenced. We find these qualities everywhere in his work, but most apparently in the iambics and the epigrams. In judging that work, we need to guard against assuming that irony and humour must indicate a lack of seriousness; the case of Horace should be enough to indicate the falsity of this. It is perhaps a pity that the only major works preserved complete happen to be his hymns; had the *Hekale* survived in its entirety, I think the modern reader would have found it easier to understand and relish. In that poem the element of pathos would have helped him to grasp the serious intention of the work; but an equal power to express pathos may be discerned among the shattered remnants of the *Aitia*. We see that power displayed in one complete masterpiece, the fifth hymn, the *Bath of Pallas;* the gripping description of the terrible event, the agony of the afflicted mother, the gracious kindness of the goddess who cannot alter but can and will alleviate the stern decree of divine necessity ought to show the reader that he has here not a pointless mythic narrative about supernatural and semi-supernatural beings who never existed, but a profound meditation on the unalterable sadness of the mortal condition. The great poet's mastery in creating effects of humour, irony and pathos goes together with an uncanny flexibility and virtuosity in adapting style, language and metre to the expression of the most rapidly varying effects. His mythological matter may be traditional; his treatment of it is highly novel and original.

Without Callimachus it is hard to imagine what Augustan poetry would have been like. Vergil, almost as much as Horace and Ovid, is steeped in his influence, and I have more in mind than the strong aetiological element in his work. Propertius, who called himself the Roman Callimachus because he wrote *Aetia*, is far less Callimachean. But we have enough of Callimachus' work to value him for himself; and we are now living in an intellectual climate in which the reader who makes the effort may find it easier to get the reward than he would have done even thirty years ago. Callimachus is also by far the greatest master of the epigram, that genre which right up to and into the Byzantine period allowed a multitude of poets, professional and lay, to place incidents of their daily lives in relation to the traditional religious attitude inherited from their ancestors.

To render these general remarks rather more concrete, I shall illustrate them by some examples; and without polemical intention, I will start with those chosen by Sir Kenneth Dover to illustrate the surprise which he thinks a revelation of the future in store for Greek poetry might have caused in an Athenian of the fifth century. The first passage comes from the Thalysia of Theocritus (7,126 f.), from the account of that hot summer afternoon in Cos when two rustics who are no true rustics meet and exchange songs. Simichidas prays Pan to bring his friend Aratus' boy; "if not", he threatens, "may the Arcadian boys flog you with squills!" It is common when entreating another to say "If you grant my request, may you enjoy this or that pleasure" or, alternatively, "If you grant my request, may you be spared this or that unpleasant experience". Theocritus jokingly combined this form of expression with an allusion to that habit of punishing a god for failing to do what his worshipper expect of him which as Sir Kenneth tells us in his note on the passage is a worldwide phenomenon in primitive

cultures. The joke is learned, but one needs no learning to be amused by it, and I hardly see it is an example of the failure of the Hellenistic poets to live up to the example of progressiveness shown by their Athenian predecessors.

Dover's next example comes as the climax of a highly-wrought account of the passage of the Argo between the Symplegades (Arg. 2, 598 f.) These lines of Apollonius may have been in the mind of a later poet who also described how a mighty goddess personally intervened in the affairs of men to force an issue. In imperial Rome as in ancient Latium, the temple of Janus remained shut only in time of peace; when war was declared, the gates were flung open by the consul robed in his archaic ceremonial dress. When Augustus in 29 B.C. closed the temple, it was for the first time since 235 B.C.

In the seventh book of the Aeneid Juno, bent on causing war between the Latins and the Trojans, sends up the fury Allecto from Hades to precipitate its outbreak. To the last the aged king Latinus hesitates to take the final step. But Juno will not be cheated, and herself hurls the gates open; at the climax of the description, Virgil effectively adapts a famous verse of Ennius

> *tum regina deum caelo delapsa morantis*
> *impulit ipsa manu portas, et cardine verso*
> *Belli ferratos rupit Saturnia postis.*[51]

As in Apollonius, a mythological divinity makes a personal irruption into the world of men; are both passages therefore frigid mythological narratives, whose realism is destroyed by childish indulgence in the supernatural? The intelligent reader of Virgil will not have this feeling. He will be aware, even if subconsciously, that Juno, like her minister, stands for obscure and powerful forces working through human passions; and that the decisive manner in which she overbears the resistance of her victims brings home most strongly the way in which such forces on occasion seem to take command of men and to sweep everything before them. The passage of Apollonius is not quite such a splendid *tour de force;* yet his Athena, no less than Virgil's Juno, is invested with solemn associations that render her action at this point a most effective stroke of poetic craftsmanship.

Lastly Sir Kenneth takes exception to the passage of Apollonius' third book (III. 275 f.) in which, according to him, "Eros flew to earth with the high-pitched note of a gadfly". I do not wish to make too much of the detail that as I understand the text Eros did no such thing. The manuscripts read not τετριγώς, from τρίζω, but τετρηχώς, from ταράσσω, and though such a scholar as Albert Wifstrand shares Sir Kenneth's view, it

[51] Aen. 7, 620–2; cf. Ennius 266–7 VAHLEN = fr. 149 VALGIMIGLI. I am surprised that S. TIMPANARO in his brilliant *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*, 1978, 640 f. should still adhere to the reconstruction of the seventh book of the Annals offered by Norden (*Ennius und Vergilius*, 1915, ch. I), even after the convincing refutation by EDUARD FRAENKEL, JRS 35, 1945, 1f. = *Kleine Beiträge zur kl. Philologie*, 1964, ii 157 f., 165 f. Of course Juno has to dismiss Allecto before the final irreparable act; the doors of the temple must be flung open by none other than the daughter of Saturn with her own hand. Commentators on Virgil have been too much taken up with Ennius to mention this passage of Apollonius, which may also have been in Virgil's mind.

seems likelier that Vian and Erbse are right in rendering the participle by "tumultuous".[52] But Sir Kenneth's objection must be to the whole mythological presentation of Eros who is sent by the gods to inspire Medea with passion for Jason. In one of the most celebrated instances of genre painting in Hellenistic poetry, he figures as a petulant child, sulking at having to interrupt his game of knuckle-bones with Ganymede to fly down and enchant Medea. Whether or not we take pleasure in the scene in question, we must acknowledge the seriousness of the poet's purpose; the frivolous irresponsibility of the agent stands in inverse proportion to the formidable consequences of the action. In the Iliad, the deception of Zeus by Hera greatly contributes to the often deep significance which the figure of Eros acquires in the art and literature of the Hellenistic age. At the beginning of the third book, Apollonius has solemnly called upon a Muse to aid him, as Homer does when he has special need of supernatural aid; the Muse chosen is Erato, whose name suggests Eros, and the poet does not choose at random. Later, after the fratricidal murder which finally seals Medea's guilt, Apollonius addresses to Eros one of his very rare direct invocations of a god:

> *σχέτλι' Ἔρως, μέγα πῆμα, μέγα στύγος ἀνθρώποισιν,*
> *ἐκ σέθεν οὐλόμεναί τ' ἔριδες στοναχαί τε γόοι τε*
> *ἄλγεά τ' ἄλλ' ἐπὶ τοῖσιν ἀπείρονα τετρήχασιν.*
> *δυσμενέων ἐπὶ παισὶ κορύσσεο, δαῖμον, ἀερθείς,*
> *οἷος Μηδείῃ στυγερὴν φρεσὶν ἔμβαλες ἄτην.*[53]

In conclusion, let us consider what are the main needs of these studies at the moment. I would still give high priority to the provision of a full commentary on Apollonius, even after Fränkel's *Noten* and Enrico Livrea's valuable commentary on Book IV.[54] Such a commentary should not consist of a mere list of parallels combined with a discussion of the textual problems. The poet's imitation of Homer is more subtle and more pervasive than has yet been realised; and we need a study that will show how Apollonius has used Homer and other authors for his own poetical purposes. We need, in fact, the same kind of study of Apollonius that Knauer[55] has made of Virgil.

Such a study will have to reckon with Fränkel's theory of the Argonautica as a revolutionary kind of epic, putting forward in Jason a new kind of epic hero, calm, quiet and resolute, a tactful chairman of committees, who will never countenance the use of violence when persuasion may serve to gain his ends.[56] In contrast with Jason's Eisenhower, Patton is played by Idas, who always favours violent methods, and for Fränkel represents the old-fashioned and now obsolete kind of epic hero. I find this

[52] Wifstrand, *Kritische und exegetische Bemerkungen zu Apollonios*, 1929, 18; Vian, *Argonautiques*, Chant III, 1961, p. 54; Erbse, Hermes 81, 1953, 173.

[53] 4, 445 f.; see Livrea ad loc.

[54] E. Livrea, *Apollonii Rhodii Argonauticon Liber* IV, Florence, 1973 (Biblioteca di Studi Superiori, vol. lx).

[55] See n. 49.

[56] Apart from the *Noten*, see Mus. Helv. 17, 1960, I f.

theory as unconvincing as I find the whole theory of the development of Greek intellectual history invented by Fränkel and worked out by him and his disciple Bruno Snell. Idas, a character established in mythology as an insolent blasphemer against the gods, can hardly represent the epic hero; whatever may be true of Germanic saga, Homer, it will be recalled, wrote a good deal about Odysseus, whose methods were not always violent. In early epic the receipt of divine or magical aid was not thought of as detracting from a hero's courage. Modern readers of Apollonius have found this difficult to bear in mind; but if they do so they will understand the poet's intention better than if they try to explain Jason's apparently unheroic conduct by means of an hypothesis that has no base in the reality of the poem.

Several commentaries on separate hymns of Callimachus have appeared lately,[57] and others will appear soon; A. W. Bulloch's study of the fifth hymn will be particularly welcome. There is room for a comprehensive study of the hymns, which will explain their general structure and their poetical and religious purpose, and will show the relation of each detail to the whole.

The brief notes in our supplement do not count as commentaries, and separate commentaries on many of the authors in Powell and in our book would be of value. During the last two years Euphorion has been edited by L. A. de Cuenca[58] and by B. A. van Groningen,[59] in the latter case with commentary; unfortunately neither work is of much value. Pfeiffer has called Euphorion "a chilly virtuoso",[60] and he has been described as having all the bad qualities of Callimachus without the good ones. In fact his remains, like those of Antimachus, are so extremely fragmentary that it is hard to get a general notion of his work. But we have one fairly considerable fragment, the portion of the *Thrax* preserved in the Florence papyrus,[61] and I do not think its literary character has been properly appreciated. The series of imprecations against the killer of someone whose identity is not known shows a light touch, and there are flashes of undoubted humour, such as the wish that the enemy may share the fate of the successive consort-victims of the man-hungry queen Semiramis:

> καὶ δὲ σ᾽ ἐράσμιον ἄνδρα Σεμίραμις ἀγκάσσαιτο,
> ὄφρα [σ]οι εὐόδμοιο [π]αρὰ πρόδομον θαλάμοιο
> παρθενίωι χαρίεντα ποδὶ κροτέοιτο [πρόσωπα (C col. I 9 f.)

The tone suggests to me not a genuine sorrow, but a mock-heroic grief, so that I strongly suspect that the victim was not a human being, but a pet animal, perhaps a dog

[57] See in particular F. Williams, *Callimachus; Hymn to Apollo*, 1978.

[58] *Euforion de Calcis*, Madrid, 1976 (reviewed by me at Cl. Rev. 28, 1978, 228 f.).

[59] *Euphorion*, Amsterdam, 1977 (reviewed by me at Cl. Rev. 29, 1979, 14 f.).

[60] *History of Classical Scholarship* i, 1968, 150.

[61] P. S. I. 1390 (Papiri Greci e Latini 14, 1957, p. 35 f. = Pack 371 I. Curse-poems form a recognised genre (see F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Latin Poetry*, 1972, 93 f.; Ed. Fraenkel, JRS 56, 1966, 153; A. La Penna, *P. Ovidi Nasonis Ibis*, 1957, xliv f.; J. W. B. Barns and H. Lloyd-Jones, SIFC 35, 1963, 225); Euphorion fr. 9 Powell (= fr. 9 De Cuenca = fr. II Van Groningen) is an unmistakable example of an example of the genre which is not serious.

or bird; then the poem will belong to a known genre of mock-heroic laments, the best known of which is Catullus' *sparrow*. An intelligent critical study of the remains might produce interesting results.

But what seem even more desirable than the provision of new commentaries, with which it ought to be combined, would be a new critical approach to Hellenistic poetry from the more sympathetic standpoint I have tried to sketch.

Oxford (Great Britain).

J. M. BREMER

THE POPULARITY OF EURIPIDES' PHOENISSAE IN LATE ANTIQUITY*

It has often been said but never verified in detail that *Phoen.* was one of the most popular plays of Euripides in late antiquity. The fact that *Hec.Or. Phoen.* became the triad in the MSS of the late Middle Ages is sometimes referred to in this context, but this particular fact occurs about thousand years later than the period with which we are concerned now.

Research into the papyrological evidence for the text of the play, combined with a survey of the testimonia, confirms the hitherto all too easily expressed common opinion: *Phoen.* appears to have been very popular indeed. At first sight this may surprise us. Modern criticism from Hermann[1] onwards has generally condemned *Phoen.* as one of the least interesting texts written for the Greek stage. I quote a few lines from Kitto's *Greek Tragedy*[2]: "Out of the Theban legend Euripides is creating a dramatic pageant, presenting scene after scene for the sake of their immediate effect but not for the sake of an inner drama .... he is using Aeschylus' story but omitting the thought .... the play has no moral basis worth mentioning .... it is a relatively poor form of drama..."

It is obvious that public taste differs from one period to another. The evidence referred to above definitely proves that people then did very much like this particular play, at least its text, at least many bits of the text. There is no epigraphical or other evidence for *Phoen.* (like there is for *Or.*) that it was revived on the stage in Athens or elsewhere[3]. Of course this is no proof that it was never revived on stage; it most

* I thank E. G. TURNER, M. W. HASLAM and D. J. MASTRONARDE for observations concerning points made and expressions used by me in this paper. TURNER and HASLAM concur in the guess about the character of Π^5 (see note 7).

[1] G. HERMANN, *Euripides Phoenissae*, Leipzig 1840, iv: "Nulla est Euripidis tragoedia quam tractanti tam molestus tamque plenus taedii labor exantlandus sit quam Phoenissae. Nam si quis consilium artemque poetae spectet, etsi quasdam partes praeclaras esse elaboratasque diligentissime intelliget, tamen quae displiceant inveniet permulta ...".

[2] H. D. F. KITTO, *Greek Tragedy, a literary study*, London 1950[2]. The quotations are taken from pages 351, 355 and 360.

[3] Compare B. SNELL, *Trag. Graec. Fragm., I*, Göttingen 1971, where the complete evidence for performances and revivals is set out on pp. 3–42: no mention of *Phoen.* In his OCT edition MURRAY has given space to POWELL's conjecture *Φοινίσσαις Εὐριπίδου* in IG II[2] 2320, 33. If this conjecture were correct, the play would have been revived in Athens 339 B.C. But POWELL's supplement is wishful thinking.

TABLE 1

ANCIENT MANUSCRIPTS OF EURIPIDES' PHOENISSAE

siglum adopted	first published			presum. date of papyrus	contains *Phoen.* lines:	number Pack[2]
	in	by	in			
Π^1	1892	Weinberger	MPER v	4–5 A.D.	1097–1107, 1126–37	425
Π^2	1899	Grenfell–Hunt	Oxyr. ii 224	} 2–3 A.D.	1017–1043, 1064–71	
	(1938)	Roberts	Rylands iii 547		646–656	421
Π^3	1904	Hall	Class. Rev. xviii	2 B.C.	106–118, 128–139	416
Π^4	1912	Hunt	Oxyr. ix 1177	1 A.D.	171–184, 220–226	417
Π^5	1922	Crönert	Nachr. Gött.	3 B.C.	1500–1581, 1710–36	426
Π^6	1934	Wilcken	Würz. Pap. ii	6 A.D.	lemmata ex vv. 24, 43, 90, 344, 347, 417, etc.	419
Π^7	1935	Vitelli	P.S.I. 1193	2 A.D.	1027–1047	423
Π^8	1939	Oellacher	MPER ns iii 21	6 A.D. (E.G.T.)	307–310, 337–341	418
Π^9	1948	Manteuffel	JJP ii	2 A.D.	1079–1095	424
Π^{10}	1959	Barns	Merton ii 54	2 A.D.	768–789, 793–806	422
Π^{11}	1960	Barns	Antinoöp. ii 74	6–7 A.D.	31–35	415
Π^{12}	1964	Müller	Staatl. Mus. Berlin Forsch. Ber. vi	5–6 A.D.	493–503, 533–4, 591–7, 615–8, 690–702, 722–38	—
Π^{13}	1969	Mähler	ZPE iv	3 A.D.	280–97, 337–51, 364–92	—
Π^{14}	1975	Feinberg	BASP xii	1 B.C.	183–190	—
Π^{15}	1976	Haslam	Oxyr. xliv 3153	2–3 A.D.	552–575	—
Π^{16}	1980	Haslam[18]	Oxyr. xlvii 3321	2–3 A.D.	3–40, 51–63	—
Π^{17}	1980	Hughes	Oxyr. xlvii 3322	1–2 A.D.	3–14, 46–61	—

TABLE I (CONT.)

TESTIMONIA TO PHOEN. IN OTHER PAPYRI

siglum adopted	first published			presum. date of papyrus	contains *Phoen.* lines:	number Pack²
	in	by	in			
Π^a	1931	Vitelli	Pap. Vat. Gr. xi = Favorinus *περὶ φυγῆς*	3 A.D.	40, 362–3, 367–370, 403, 406, 476, 531–6, 613	455
Π^b	1932	Oellacher	MPER ns i 23 = Σ Pind. Pyth. i	6 A.D. (E.G.T.)	606	1356
Π^c	1938	Guéraud & Jouguet	Publ. Soc. Roy. Eg. Papyr. ii = "Livre d'écolier"	3 B.C.	529–534	2642
Π^d	1949	Manteuffel	JJP iii OSTR. Edfou = "hymn"?	1 B.C.	3 (bis)	1934
Π^e	1953	Norsa & Bartoletti	P.S.I. 1303 = "rifacimento"	3 A.D.	~ 446–637	420
Π^f	1957	Hubbell	Yale Class. Stud. xv=Σ Dem. xxiii	2 A.D. (C.H.R.) 3 A.D. (E.G.T.)	543, 544	311
Π^g	1962	Turner	Oxyr. xxvii 2455	2 A.D.	3, hypothesis	453
Π^h	1966	Coles & Barns	Oxyr. xxxi 2544	2–3 A.D.	hypothesis	—
Π^i	1968	Ingrams	Oxyr. xxxiii 2661 = gnomologium	3 A.D.	393	—
Π^j	1974	Parsons	Oxyr. xlii 3004 = gnomologium	1 A.D.	536	

probably *was*[4]. But we have no clue as to know whether this happened often, and if so how often. The play was certainly often copied and read, the papyri give abundant proof of that. There is no single play of a tragic poet of which parts of so many ancient manuscripts have been found. Pack[5] gives 12 entries for *Phoen.* (manuscripts and testimonia taken together), 10 for *Or.*, 9 for *Med.* and 7 for *Hipp.*; there is no play of Aeschylus or Sophocles of which more than 4 papyrological items are given in Pack, viz. for A. *Septem* and Soph. *OT.*

In the last fifteen years many new and important papyri have come to the light; as far as *Phoen.* is concerned, its position at the top of the list has only become more evident. Table 1 presents now 27 papyrological items for *Phoen.*, divided in two groups: ancient manuscripts and testimonia. Perhaps it is more correct to label these two groups with "direct tradition" and "indirect tradition", because $\Pi^{1\text{–}3\text{–}5\text{–}6}$ are not parts of complete ancient manuscripts. Π^1 and Π^6, a wooden tablet and a collection of lecture-notes respectively, did probably belong to the tools of a schoolmaster, Π^3 may be an ostrakon containing the exercise of a schoolboy[6] and the famous Π^5 is an anthology of lyrical passages from Euripides[7]. Of the papyri which do look like parts of complete ancient manuscripts of the play, some are carefully written, most probably because they were copies for sale ($\Pi^{2\text{–}4\text{–}7\text{–}10}$); others are copies written on bad pieces of papyrus or in a hasty and careless way: probably copies for private use ($\Pi^{9\text{–}14\text{–}17}$).

I refrain from discussing the impact this papyrological evidence has on the assessment of the text of the play and its tradition; a forthcoming monograph[7a] will do precisely that (it is certainly of interest to note that more than a quarter of the text of the play is "covered" by papyrus-evidence: 476 lines out of the total of 1766!). For the point I want to make in this paper, the sheer fact of all these papyri having been copied and read is important. Table 2 shows the same papyri in a tabulation according to their presumable dates. The picture is as one would expect: many entries for the second

[4] Revival on stage is, however, proved for anyone who believes that there are histrionic interpolations in the text. Many interpolated lines or couplets may not be histrionic, but followers of Fraenkel will certainly take performance as proved, and even less radical critics will do so for 1737–1763.

[5] R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Graeco-Roman Egypt*, Ann Arbor 1965[2]. Professor Pack who is preparing a third edition of his work in collaboration with professor Mertens (Liège), has seen my list as given in table 1, and confirmed that as far as he is informed it is complete and up to date. I thank my colleagues P. J. Sijpesteijn and K. A. Worp for their assistance in the papyrological research.

[6] G. Zalateo, 'Papiri scolastici', *Aegyptus* 41 (1961) 160–235, gives Π^1 as no. 167 and Π^3 as no. 129; he should have acknowledged also Π^6 as a 'papiro scolastico'; as far as Π^3 is concerned, Milne (P. Lit. Lond. 75) rejects Hall's assertion that the writing is that of a schoolboy. It is indeed a smooth and fluent hand, without any trace of awkwardness; but why such a skilled writer should commit so many appalling mistakes in copying remains a mystery.

[7] This remarkable papyrus may have been the private copy of an actor, a performer. A full discussion of Π^5 as far as the text of *Phoen.* 1500–1581 and 1710–1736 is concerned has been published by D. J. Mastronarde in *ZPE* 38 (1980) 1–42.

[7a] *The Textual Tradition of Euripides' Phoinissai*, University of California Publications, Classical Studies, volume 27, by D. J. Mastronarde and J. M. Bremer, Berkeley 1982.

TABLE 2

TABULATION OF THE PAPYRI ACCORDING TO DATE

B.C.	3	Π^5 Π^c
	3–2	
	2	Π^3
	2–1	
	1	Π^{14} Π^d
	0	
	1	Π^4 Π^j
	1–2	Π^{17}
	2	Π^7 Π^9 Π^{10} Π^g
	2–3	Π^2 Π^{15} $\boxed{\Pi^{16}}$ $\boxed{\Pi^f}$ Π^h
	3	Π^{13} Π^a Π^e Π^i
	3–4	
	4	
	4–5	Π^1
	5	
	5–6	$\boxed{\Pi^{12}}$
	6	$\boxed{\Pi^6}$ $\boxed{\Pi^8}$ $\boxed{\Pi^b}$
	6–7	Π^{11}
A.D.	7	

$\boxed{\Pi}$ = codex!

century A.D., with a solid run-over into the third century. For the interested colleagues I have marked the papyrus *codices*[8] by putting the siglum in a square window.

One may feel inclined to observe that so far not much evidence has been put forward for a popularity of *Phoen.* in the Hellenistic period. Not much indeed, but some. The play was popular enough for parts of it to be used in the class-room, see Π^c and Π^3. But the evidence is scanty. Nor have I found any considerable number of testimonia, i.e. quotations from *Phoen.*, in writers of the Hellenistic period. It is just the same situation as for the revivals of *Phoen.* on stage: it is not proved that the play was unpopular in the Hellenistic period, but there is no considerable body of evidence for its popularity.

Turning to the Roman period we find an overwhelming amount of evidence, both in papyri (as has been shown) and in testimonia. Table 3 shows that in all writers / groups-of-writers *Phoen.* is among the top three plays, and in most cases it is even number one[9]. Instead of going into more details about this tabulation of numbers, I prefer to use the "rest of my water" for a more qualitative approach to the point I am trying to

[8] The dating of the codices is given according to E. G. TURNER's *The Typology of the Early Codex*, University of Pennsylvania Press, 1977.

[9] For the research into the authors taken together in the first group I was greatly helped by work done on these authors (for a slightly different purpose) at the Seminarium voor Klassieke Philologie, Amsterdam. For groups II and III I have used the indices available in the standard editions.

TABLE 3

TABULATION OF QUOTATIONS FROM TRAGEDY, AND FROM PHOEN. IN PARTICULAR

I. Some erudite writers	from Aesch.	from Soph.	from Eur.	Eur. no. 1	Eur. no. 2	Eur. no. 3
Plutarch	64	131	339	*Phoen.* 35	Ba 20	Hipp. 16
Dio Chrysost.	3	5	41	Or. 7	*Phoen.* 3	El. 3
Philostratus	4	21	48	*Phoen.* 8	Ba 6	Hipp. 5
Lucian	5	7	70	*Phoen.* 10	Med. 9	Or. 5
Heliodorus	4	1	31	*Phoen.* 7	Hec. 4	Med. 3
Libanius	54	84	186	Or. 28	Andr. 18	Med. 17 (*Phoen.*15)
II. Some professional "quoters"						
Athenaeus	44	75	71	Med. 6	Ba 6	Hipp. 5
Stobaeus	38	200	565	Andr. 28	Or. 23	*Phoen.* 22
Paroemiogr. Gr.	13	38	124	*Phoen.* 8	Or. 5	Andr. 5
"Menandri Sent."	10	11	76	*Phoen.* 5	Hipp. 5	Med. 5
III. Scholars and scholiasts						
Grammatici Gr.	41	118	92	*Phoen.* 12	Andr. 12	Or. 11
Rhetores Gr.	5	20	77	Or. 9	Hec. 8	*Phoen.* 7
Comm. in Aristot.	6	5	83	Or. 10	Hec. 10	*Phoen.* 7
Hephaestio and Σ Heph.	—	3	10	*Phoen.* 6	Ba 4	Or. 1
Σ in Pind.	15	22	27	*Phoen.* 6	Or. 3	Andr. 2
Σ in Aesch.	*	10	19	*Phoen.* 7	Or. 3	Hec. 3

make, and to look not only at the total numbers of quotations but also at the passages of *Phoen.* that were most intensely used. I shall sum up first these passages:

*lines 18 ff.: the warning given by the oracle to Laius
*lines 68 ff.: the division of the house by iron
*lines 344 ff.: Iocaste's sorrow about having been unable to assist at her son's wedding
*lines 366 ff.: Polyneices' emotions when revisiting his city Thebes, the gymnasia etc. . . .
*lines 391 ff.: the misery of not having *parrhesia* and of having to suffer the stupidities of who are in power . . .
*lines 469 ff.: "for plain truth plain speech!" the most frequently quoted line/group of lines
*lines 503–6 and 524–5: Eteocles' ruthlessness in obtaining and keeping supreme power
*lines 528 ff.: the advantage of old age is wisdom, Iocaste says
*lines 531 ff.: Iocaste warns Eteocles of the dangers of *philotimía* and she praises *isotès*.

You will have observed that all these passages occur in the first half of the play. In this aspect ancient taste concurs with modern taste. You will also have observed that several of these passages may have been taken by the writers who quote them *not* out of the treasury of their minds after a thorough and personal reading of the play, *but* from anthologies, gnomologies, eclogae or whatever name people in antiquity gave to these collections. The phenomenon of the gnomai/sententiae and its importance in the cultural life in Greece and Rome has long been known. For Greek literary life it has been discussed by, among others, Horna[10] and Barns[11]; for Rome it is now conveniently summed up by Bonner[12]. Gnomai/sententiae were used by the primary teacher: he gave "lines" to his pupils which they should write out and memorize; then came the grammaticus who drew the attention of his pupils to these lines as they occurred in the text and he encouraged them to make collections of their own; finally the rhetor taught when and how to use these lines to good effect in the composition of a speech or an essay.

Apart from these gnomai there were quotations of another type which also led a life of their own. For a particular topic particular quotations proved to be very helpful and they tended to remain in the circuit. To give an example for *Phoen.*: in the cynic schools essays were composed on the theme of "exile" with the viewpoint that one should be indifferent to it. The lines spoken by Polyneices and Iocaste on this subject recurred always. In his edition of Favorinus Barrigazzi[13] gives the full list of these writers, and in the essays by Plutarchus and Favorinus one can see how these lines were handed down so to speak by one author to the next.

But even so the fact remains that — if not the whole play — many passages from *Phoen.* were really winged words in antiquity. I would like to end this paper by drawing your attention to three instances, all of them connected with Roman emperors, in which a quotation from *Phoen.* comes up at a vital or perhaps better at a fatal moment.

Cicero[14] tells us that Julius Caesar, when preparing to eclipse Pompey and to obtain supreme power for himself alone, "in ore semper Graecos versus de Phoenissis habebat *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν*" (524–5). In a private letter to Atticus[15] Cicero condemns Caesar's ruthlessness again with a quotation from *Phoen.*: *τὴν θεῶν μεγίστην ὥστ' ἔχειν τυραννίδα* (506). And he added spitefully: "Sibi habeat suam fortunam!" Well, Caesar had it.

The second instance is an anecdote told by Dio Cassius[16]. Under the reign of Tiberius there was a poet called Aemilius Scaurus who wrote a tragedy called *Atreus*. In this play someone who suffered under the tyrannical régime of Atreus was told by a

[10] *Realenzyklopädie PW*, s.vv. Gnome, Gnomendichtung, Gnomologium.

[11] *Classical Quarterly* 44 (1950), 132–137 and *ibidem* 45 (1951) 1–19. Important passages are among others: Plato *Leg.* 811 A, E; Isocr. ad *Dem.* 51, 52; Aeschines III 135; Menander *Aspis* 414 (SANDBACH).

[12] *Education in Ancient Rome*, London 1977, 248.

[13] A. BARRIGAZZI, *Favorino di Arelate*, Firenze 1966, 354 n. 1.

[14] *de Officiis* III xxi 82.

[15] *ad Atticum* VII 1.

[16] LVIII 24.

friend to keep quiet: one had better submit to the stupidities of the tyrant. Dio tells us expressly that Scaurus here adapted Euripides' famous words *τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρέων* (*Phoen.* 393). Tiberius heard about this, and said: "If he makes me Atreus, I shall make him Ajax". Poor Scaurus was forced to commit suicide.

In an essay[17] directed against a Cynic, Heracleius, emperor Julian tells about his family and himself in the form of a fairy-tale. "Once upon a time there was a very rich man who had many sons. After his death each of them wanted *ὥσπερ ὁ πατὴρ πολλὰ ἔχειν καὶ μόνος πάντα . . . εἶτα ἐπίμπλατο φόνων πάντα, καὶ ἡ τραγικὴ κατάρα ὑπὸ τοῦ δαίμονος εἰς ἔργον ἤγετο· τὰ πατρῷα γὰρ ϑηκτῷ σιδήρῳ (= Phoen.* 68*) διελάγχανον καὶ ἦν πάντα ἀκοσμίας πλήρη.*

Amsterdam (Holland).

[17] *L'empereur Julien: Œuvres Complètes,* (Bidez, Lacombrade, Rochefort), tome II, 1, pp. 75–76.
[18] I thank Michael Haslam for giving me advance information about Π^{16} and Π^{17}.

J. VAN SICKLE

ORDER IN CALLIMACHUS AND VIRGIL
(*AITIA* III–IV/*LIBER BUCOLICON*)*

The exemplary study of the Lille papyri of Callimachus by P. Parsons has given us an important new document of the principles of ordering in ancient books of poetry.[1] Parsons' reconstruction of books III and IV of the *Aitia* in the context of the work as a whole is the point of departure for this brief paper, which will sketch some similar kinds of ordering in Virgil. The most striking parallels are with the *Georgics*, with their four books disposed in groups of two and their epinician proem introducing the second group.[2] A thematic parallel with *Aeneid* VIII also suggests itself: the vignette of humble hospitality for Heracles, who rids the countryside of a pest.[3] But for the moment I wish to focus on the book of the eclogues and to show that it embodies principles of ordering like those that Parsons has inferred in Callimachus.

The *Aitia* as a whole is framed by the Prologue and the Epilogue, which were written expressly to give the work an "external unity," as Parsons says.[4] In this, we may note parenthetically, Callimachus was following a traditional principle of order and unity, by which *πρῶτόν τε καὶ ὕστατον* are felt as the boundaries of a unit and as the positions of greatest importance from Homer to Theocritus:[5] *ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι.* These were the positions, delimiting and honorific, that the Muses claimed for themselves in the proem to the *Theogony*, which was the authority in poetics for Callimachus: (*Theog.* 33–34)

> *καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων*
> *σφᾶς αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν*

In the *Theogony* as we have it, Hesiod executes only the first part of the command.[6] It remained for Callimachus to deal with the Muses at both beginning and end.

* The following is substantially the text delivered at the Congress. It was written to indicate the thrust of my recent work. I am pleased to acknowledge the courtesy and helpfulness of Dr. Zs. Ritoók and his associates in Budapest.

1 "Callimachus: Victoria Berenices", *ZPE* 25 (1977) 1–50.

2 G. iii 1–48; and note the motif of chariot racing that signals the unity and progression of G. i and ii (G. i 512–14, ii 541–42, cf. iii 284–94): J. VAN SICKLE, *The Design of Virgil's Bucolics* (Rome 1978) 225.

3 Add A. viii to the parallel passages cited by PARSONS 43–44, cf. 15.

4 PARSONS 50.

5 Il. 9. 97, with additional examples cited by M. L. WEST, *Hesiod Theogony* (Oxford 1966) ad loc.

6 On the Alexandrian decision to end the *Theogony* at line 1020, see WEST op. cit. 48.

This familiar external frame must have been the last part of the work to be written. Parsons suggests that Callimachus composed the *Aitia* in two parts at two different moments. The first half, books I and II, was written early as a single work unified by the dramatic device of the dialogue with the Muses. But the second half, books III and IV, was put together by the old Callimachus, "partly at least from poems already composed,"[7] says Parsons. Here the unifying device was simpler, Parsons adds, "two stately poems of aetiological content, recently written to the glory of his patroness Queen Berenice."[8] At the beginning of book III, the Lille papyri give us a *Nike Berenikes*, as I prefer to call it, in view of the etymology of her name, that celebrates in high Pindaric style a Nemean victory of the queen.[9] At the end of book IV we already had the *Coma Berenikes*. Thus in structure, as we move down from the whole of the *Aitia* to the second half, we find the principle of first and last still embodied, with Berenice in the prominent positions.

Descending yet further down the scale of structures, Parsons also asks about links between the beginnings and ends of the individual books. Book III begins with the queen's present victory at Nemea. Does it end, Parsons, wonders, with a contrasting "legendary victory at Olympia?"[10] Book IV begins with a king (perhaps Ptolemy, speculates Parsons);[11] then ends with the queen and her lock. What appears to emerge is a simple network of similitude and contrast, a system of *variatio* linking and unifying books.[12] Furthermore, we can note a certain progression in the varying themes: first Berenice and Ptolemy are mentioned, with their divine parents, and Berenice is honored for present victory by a story of past victory; then Euthycles, unjustly denied honor; then (perhaps) Ptolemy; then, at the end of book IV, both Ptolemy and Berenice are mentioned, Ptolemy is honored for present victory in war, and Berenice is honored by the promise of future fame through the katasterism of her lock. In such a general framework, the *Coma* can appear as a climax and acquire additional significance, even though not written expressly for this position. Writing and positioning would appear to be two separate moments in the poet's activity, each productive of meaning. The two moments are combined, for example, in the Epilogue,

[7] PARSONS 50.

[8] Ibid.

[9] Idem 46.

[10] Idem 49.

[11] Ibid. Here PARSONS recalls PFEIFFER's discussion of the placing of fr. 177, the mousetrap. Now E. LIVREA, "Der Liller Kallimachos und die Mausefallen", *ZPE* 34 (1979) 37–42 argues that fr. 177 could find a place within the *Nike Berenikes* itself.

[12] What themes actually come into play in any *variatio* is always open to debate, especially when full texts are lacking, but even when verbal echoes do not limit the choice. For instance, here one might opine that Euthycles affords another kind of contrast, not only Olympian to Nemean, but unmerited suspicion to merited praise. Mules got him into trouble, but a mule does honor to Molorchus? The knack of abstracting theme is at least as old as Homer's *μῆνιν* and *ἄνδρα*. Theme became a basis for selecting passages and organizing anthologies by the fourth century: B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico* (Rome 1977) 7–12. Thematization of poetic genre and of their own content occurs in the eclogues themselves: e.g. *humiles myricae* (E. iiii 2), . . . *si quos aut Phyllidis ignes / aut Alconis habes laudes aut iurgia Codri* (E. v 10–11), *reges et proelia* (E. vi 3), the latter the famous echo of Callimachus, fr. 1 Pf.

which was written expressly for its place and function and which reuses themes and language from the beginning in ways that draw the whole work together.[13]

If we turn now to Virgil's eclogues, we find a similar network of thematic variations unifying the work as a whole and its halves. The beginning and the end of the eclogue book are linked by the theme of shade and shadow, which varies from protective and reassuring in the first eclogue to threatening and harmful in the tenth.[14] Another theme that recurs and varies from first to last is herding goats: in the first eclogue, Meliboeus' despairing flight (E. i 74)

ite meae, felix quondam pecus, ite capellae!

but in the tenth eclogue the narrator's contented departure (E. x 77)

ite domum, saturae, uenit Hesperus, ite, capellae!

Furthermore, like Callimachus in the *Aitia*, Virgil also defines his poetics first and last by introducing the theme of the slight style, *tenui auena* (E. i 2) and *gracili hibisco* (E. x 71).

Within this outer frame, the eclogue book, like the *Aitia*, divides into two halves, which are not, however, differentiated by any obvious device of ordering like the dialogue with the Muses. The first half is bounded by the first and the fifth eclogues, which share the theme of rural *otia* guaranteed by a beneficent god. The figure of the god, of course, varies from expressly public and Roman, to expressly agricultural and pastoral (poetic, at most implicitly Roman). In turn the second half is bounded by the sixth eclogue and the tenth, which share the theme of a poet's relation to love. The figure of the poet, Gallus, varies from that of an initiate, who is redeemed from erotic wandering by the power of Hesiodean tradition and is led by the Muse up a Boeotian peak, to that of an outsider, who is unable to be helped by the art of Theocritean bucolic and who is imagined as dying prostrate beneath Arcadian crags.

Another kind of order that Parsons adumbrates is direct parallelism between units within a work: the beginning of one unit corresponds to the beginning of the other, and the end to the end. This pattern also appears in the eclogue book, where the beginnings of both the first and the second half books, E. i and E. vi, each present in the foreground a persona called Tityrus that is imagined as the recipient of oracular commands from a god. In turn, the ends of the half books, eclogues five and ten, share the theme of the poet's death: dead and deified in E. v, dying in E. x. Also, in both these eclogues, the name Menalcas figures.

Having taken this very brief note of general similarities between *Aitia* III–IV and tenth eclogue book, we must close by emphasizing two differences. In Virgil, the outer

[13] Fr. 112 Pf. recalls frr. 2 (Muses and Hesiod) and 3-7 (Graces). It also points beyond the *Aitia* to another work. In all this the poet speaks as his own editor and his writing may be called meta-literary, or perhaps better, metapoetic. In other words, this is writing that has as its subject its own nature as literature, its own precise status within literary language and tradition, but also the status of the work that it belongs to and shapes: see G. B. Conte, "Il genere e i suoi confini. Interpretazione dell'egloga decima di Virgilio", *Studi di Poesia Latina in Onore di Antonio Traglia* (Rome 1979) 401–402. Not by accident the proem of the *Theogony* became the authority and the model for poetry of this type.

[14] E. i 4 *lentus in umbra* (cf. 1–2, 52: *frigus captabis opacum*), 83 *maioresque cadunt altis de montibus umbrae*; E. x 75–76 *. . . solet esse grauis cantantibus umbra, / iuniperi grauis umbra, nocent et frugibus umbrae.*

frame comprises not only the first and the eclogues but also their immediate neighbors, the second eclogue and the ninth. Notoriously the first and the ninth eclogues vary the theme of Roman power: its encouraging force, but then its disruptive effect on bucolic art. Similarly the second and the tenth eclogues vary the theme of love, its hold on the poet: homosexual and stimulating, but then heterosexual and fatal. Thus a framework of four pieces encloses the eclogue book with themes of Rome$^+$, Love$^+$, but then Rome$^-$, Love$^-$; and so tightly is it constructed that even the total number of lines in E. i plus E. viiii, 150, exactly equals the sum total in E. ii and E. x (83 + 67 = 73 + 77).[15]

This four-part framework in itself amounts to a notable intensification of ordering by comparison to *Aitia* III and IV; but it points to a still more profound difference. So concerted are the links not only among the eclogues in the outer frame but between the outer frame and the inner, eclogues five and six, that an inference imposes itself concerning their composition. Unlike the *Coma Berenices*, which was written at one moment then later installed in a literary framework that enhanced its meaning, such compositions must resemble the Prologue and Epilogue to the *Aitia:* written expressly for their positions and designed for their role in larger structure. In this the eclogues would resemble Callimachus' first and thirteenth iambs,[16] and Theocritus' seventh idyll,[17] to say nothing of programmatic poems in Augustan poetry books.[18] The implications for our reading of Virgil are far-reaching, as I have argued elsewhere, since further study shows that all of the eclogues fit into a yet fuller network of thematic variation that extends through the entire book.[19] We must reverse the principle stated by Port in 1926, that "die Gedichte das Primäre, das Buch das Sekundäre war."[20] We must suppose that the idea of a book was primary, that the very genre of bucolic presented itself to Virgil as a set of pieces unified by significant variation. What Birt conjectured for the idylls must be true a fortiori for the eclogues: "sie sind für einander konzipiert und gedichtet und sollten grade durch ihr Nebeneinanderstehen wirken."[21]

New York (USA).

[15] Van Sickle op. cit. 222–23. E. ii also follows directly as a variation on E. i both in layout and theme, and so, too, does E. x follow as a sequel to E. viiii: for detailed argument, see Van Sickle op. cit. 55–59, 125–26, 188–192; note especially E. viiii 67 *carmina tum melius cum uenerit ipse* (sc. Menalcas) *canemus* / E. x 20 *iuuidus hiberna uenit de glande Menalcas.*

[16] See C. M. Dawson, "The Iambi of Callimachus," *YCS* 11 (1950) 1–168, also. D. L. Clayman, "Callimachus' Thirteenth Iamb: The Last Word," *Hermes* 104 (1976) 29–35.

[17] G. Serrao, *Problemi di Poesia Alessandrina I. Studi su Teocrito* (Rome 1971) 11–68; also Van Sickle op. cit. 108–110.

[18] *Arethusa* 13 (1980) will be devoted to some Augustan poetry books. See also now J. Van Sickle, "Poetics of Opening and Closure in Meleager, Catullus, and Gallus", *Class. World* 75 (1981) 65–75.

[19] J. Van Sickle, "Reading Virgil's Eclogue Book," *ANRW* II. 31, 1 (Berlin 1980).

[20] W. Port, "Die Anordnung in Gedichtbüchern augusteischer Zeit," *Philol.* 81 (1926) 286.

[21] Th. Birt, *Abriss des antiken Buchwesens* (Munich 1913) 343.

G. J. D. AALDERS

CITY STATE AND WORLD-POWER IN HELLENISTIC POLITICAL THOUGHT

The battle of Chaeronea by no means marked the end of the Greek polis. Although in the realm of power politics the weight and influence of the *poleis* dwindled, they continued to play a role in Hellenistic times outside as well as inside the Hellenistic monarchies. And although as a rule rulers and politicians of course realized the great differences in size and power between city-states and the great territorial monarchies, the Greek cities stuck to their old traditions of liberty and self-government. Therefore it was very much resented that Philip V affronted ambassadors of Greek cities who tried to interfere in behalf of Cius (Pol. 15, 22, 4), and an Athenian demagogue stirred up the people against Rome in 88 B.C. by finding fault with the interference of the senate in Athenian government (Posid., FGrHist 87 F 36,51 = Athen. 5,213 d). As states, *poleis* and kingdoms are considered to be on the same level,[1] just as subject princes and subject cities are mentioned in the same breath.[2] After an earthquake *poleis* and especially kings are requested to help Rhodes.[3] The ambassadors sent to Philip V in 217 B.C. by Chius, Rhodos, Byzantium and Ptolemy IV are treated on equal terms (Pol. 5,100,9–10; cp. also 11,4,1; 18,4,8). And when a free polis was in a position to impose its will upon other cities or regions, it behaved in the same way as a Hellenistic king.[4]

This also applies, *mutatis mutandis*, to *poleis* which formed part, in one way or another, of a Hellenistic kingdom. Hellenistic kingship was in principle an unsurpassed absolutism: the territory and everything on it, the inhabitants included, belonged as a personal possession to the king by whom, or by whose predecessors, it had been conquered. But the *poleis* that were situated in his realm enjoyed a greater or lesser degree of autonomy, which was either the result of former independence or a favour granted by the king.[5] Even when local self-government is hardly more than a fiction, as in the cities under Pergamene rule, where the king takes all the taxes, so that the cities

[1] Cp. Pol. 9, 1, 4: political history is interested in the acts of peoples, cities and rulers.

[2] Cp. Pol. 11, 39, 14: Antiochus III made the Anatolian Greek cities τῆς ἰδίας ἀρχῆς ὑπηκόους in the same way as dynasts and eastern satrapies.

[3] The emphasis laid on the kings, who with the dynasts are also mentioned by name, probably has to do with the size of their realms and their resources, and therefore of their contributions.

[4] See A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940, p. 105; P. M. Fraser–G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, London 1954, p. 79 ff.

[5] A judicious treatment of the controversy about the origin of the freedom of Greek cities in the Hellenistic monarchies is presented by Cl. Préaux, 'Les villes hellénistiques, principalement en Orient', in: *La ville I, Institutions administratives et judiciaires* (Recueils de la Soc. J. Bodin VI, Brussels 1954), p. 69 ff.

become dependent upon the royal treasury even for their regular local expenses,[6] appearences of autonomy are usually kept up meticulously. To Antiochus III are attributed the words that if he should order the cities to do something contrary to their laws, they should not obey, but assume that he had acted in ignorance (Plut., *Reg. et Imp. Apophth.* 183 f.).

Structurally *poleis* were self-governing "sovereign" states, and states they remained also when they lost a considerable part of their independence and even part of their self-government. There are in Hellenistic times considerable differences between great and small city-states, between free cities, cities which are free only to a certain extent ("allied" states, client states), and cities which are simply subject to another state.[7] But also in the last case a polis retains the structure of a self-governing political entity. Its magistrates, council and assembly continue to function and it is not even obliged to provide military contingents for the royal armed forces (only money to pay mercenaries).[8] Likewise in the centuries before Alexander the Great Greek cities under foreign rule did not undergo any fundamental changes.[9] Neither the overlordship of the Persian king, nor the virtually imperial rule of Athens in the First Delian League, however seriously they affected the freedom and the financial (and military) resources of their subject cities, impaired the structure and the self-government of these *poleis*.

However, in our modern eyes there is a fundamental difference in structure between the polis and the Hellenistic monarchy, not only the difference in size, power and constitution, but also the difference between a territorial state, the inhabitants of which are the *subjects* of the ruler, and a city state, the citizens (by definition not the inhabitants) of which govern themselves by rules and institutions made by themselves. Strictly speaking, the autonomous polis breaks the uniform structure of the absolute kingdom of the Hellenistic monarchies and is incompatible with it, is a "Fremdkörper" in it.[10]

Nevertheless, Hellenistic kings not only allowed the existence of autonomous *poleis* inside their territories, they even favoured them. It has been argued that they had no other choice, at least if they did not want to destroy a city, because they did not have an alternative political structure.[11] But it is not clear why it would have been impossible

[6] See JONES, *op. cit.*, p. 111.

[7] One instance among many others: the formerly independent Chersonnesus Taurica was forced to recognize the overlordship of Mithridates VI and was subject to the rulers of the Bosporan region ever since (Posid., FGRHist 87 F 32).

[8] According to JONES (*op. cit.*, p. 111) this was brought about by the mistrust of the cities by the kings. I doubt whether mistrust was the only or even the main motive for the kings not to enroll contingents from subject cities.

[9] Cp. A. HEUSS, *Stadt und Herrscher des Hellenismus* (Klio Beiheft 39) Aalen 1963², p. 2.

[10] Cp. JONES, *op. cit.*, p. 95; V. EHRENBERG, *The Greek State*, London 1969², p. 190; I. HAHN, 'Königsland und königliche Besteuerung im hellenistischen Osten', *Klio* 60, 1978, p. 19 ff.

[11] HEUSS, *op. cit.* 291 (*Nachwort* from 1963; cp. also p. 246): "Wenn der Herrscher eine Stadt nicht zerstören wollte, dann blieb ihm in Ermangelung eines staatlichen Gebildes, in dem der Stadt kraft ganz bestimmter Ordnung der Platz schon ausgespart war, gar nichts anderes übrig, als ihre politische Existenz wieder aufleben zu lassen und lediglich seine Gewalt dazu zu benutzen, um die ihm nötig erscheinenden Auflagen anzubringen."

for them to deprive a city of its status as a polis and to put if for example under direct royal administration. It seems far more likely that the favouring of Greek *poleis* by Hellenistic kings is connected with the fact that the polis was the form of society that was congenial to the subjects in their realm on whom they had to rely in the first place.

It does not appear from our evidence, however, that Hellenistic rulers and politicians realized the fundamental incompatibility of the territorial monarchy and the polis, and the differences between *poleis* and kingdoms, which can be observed in political reality, proceed, as far as we can see, not from the idea that a polis, as a state, is essentially different from a territorial monarchy. Hellenistic kings, for instance, frequently force foreign arbitrators upon quarreling *poleis*, but they are never a party in the arbitration and only one instance is known of a king who acts himself as an arbitrator.[12] But when conditions in the eastern Mediterranean had changed owing to Roman intervention, Hellenistic monarchs submitted under Roman pressure to foreign arbitration.[13] Formerly, they had not submitted to arbitration, not because they felt that this was incompatible with the character of their rule, but because they felt powerful enough not to accept the decisions of a foreign arbitrator. Nor can the idea of a fundamental gap between the kingdom and the polis be supposed to lie in the argument of Rhodian ambassadors to Rome after the Syrian war, that each monarchy is opposed to equality and seeks to reduce the power of others.[14] In opposition to Pergamene claims, the Rhodians contend for the freedom of the Anatolian Greek cities, and their criticism of the monarchy is, in a specific situation, directed against a specific king, for a specific purpose. Of course, the Rhodians ventilated their own republican feelings in this situation, for they might expect that this would produce effect in Rome as well as among the Anatolian Greeks. But, like kings, *poleis* were certainly not averse to territorial expansion, if only they were powerful enough to effectuate this, as has been demonstrated by the Rhodians themselves.

It does not become clear from our evidence of political life in Hellenistic times that there was an awareness or even an inkling of the fundamental difference in nature between a territorial monarchy and a polis. If there are any signs of such an awareness, we may expect to find them in our meagre evidence about Hellenistic political theory or in the remnants of Hellenistic historical writing.

Political theory in Hellenistic times continued to a considerable extent in the traditional frame of the polis. The new phenomenon of absolute kingship could not be ignored, but it was often merged into the polis structure as a special ἀρχή of the polis,[15] like Spartan kingship, for instance as one of the components of a mixed constitution. In Aristotle, the *politeia* is a mixture of oligarchy and democracy, but later Peripatetic

[12] See P. Klose, *Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280 bis 168 v. Chr. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts* (Münch. Beitr. z. Papyrusf. u. ant. Rechtsgesch. 64), München 1972, p. 144.

[13] Cp. Klose, *op. cit.*, p. 144 n. 623.

[14] Pol. 21, 22, 8; cp. also 22, 8, 6 f. These texts do not justify the opinion of K.-W. Welwei, *Könige und Königtum im Urteil des Polybios*, Herbede 1963, p. 17: "Ihre Worte zeigen aber auch, dass die Monarchie in scharfem Gegensatz zum griechischen Staatsempfinden stand".

[15] Cp. however Diotog., p. 71, 22 Thesleff: a king is either νόμος ἔμψυχος or νόμιμος ἄρχων.

philosophers speak of a mixed constitution composed of kingship, aristocracy and democracy. According to a compendium of Peripatetic philosophy by Arius Didymus, preserved in Stobaeus' *Anthology*, the family is the ἀρχὴ πόλεως, also in the sense that in the *oikos* an outline of kingship can be found in the relation between parents and children, of aristocracy in the relation between husband and wife, and of democracy in the relation of children with one another (Stob. II,7,26, p.148,5 ff. W.–H.). This view clearly stems from Aristotle,[16] but the compendium does not consider the depraved forms also mentioned by Aristotle, such as tyranny, adumbrated in the relation between master and slaves (*EN* 8,1160 b 29). Those παρεκβάσεις are however referred to elsewhere (Stob. II,7,26, p. 150,18 ff. W.–H.). Of course we are not entitled to say that the author of the compendium intentionally modified or even falsified the Aristotelian conception in order to avoid speaking about absolute kingship, but it remains remarkable that this prominent form of government is not treated at all in this manual.

On the other hand, the new phenomenon of Hellenistic kingship required some explanation and justification for Greek subjects. Both official propaganda and what is preserved of Hellenistic "Fürstenspiegel" extol the qualities of the king, who is always represented as a good king. In this mental and political climate originated the idea of the king as νόμος ἔμψυχος, law incarnate and the notion of the king as a shepherd.

But what concerns us here is, that there seems to have been no consciousness of the fundamental gap between the conceptions "polis" and "territorial monarchy", although the idea of the king as law incarnate and the definition of kingship as an ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος (Diotogenes, p.72,22 Th.; *SVF* III,617; Stob. 2,7,11 m, p. 108,27 f. W.–H.; cp. Dio Chrys. 3.43; 56,5; Suda s.v. βασιλεία) virtually (though not in practice) exclude the functioning of an autonomous polis. Moreover, the conception of kingship as an ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος provides, as it were, a clue to the singular nature of absolute monarchy, totally different from the traditional Greek political conceptions. But apparently Greek political theorists were not so much interested in the accountability of lower officials and organisations to the one ἀνυπεύθυνος ἄρχων, that is to say in the structure and functioning of monarchic government, as in the ruler himself and in his moral and personal qualities. Or, in other words, they were interested, above all, in forms of government and in rulers, not so much in the ruled, that is to say in citizens and in kings rather than in subjects. The main characteristic of the Greek citizen is, according to Aristotle (*Pol.* 3,1275 a 22 f.), his participation in κρίσις and in ἀρχή. But where all κρίσις and ἀρχή were concentrated in one person, the attention of Greek political theory was focused mainly on this person. And just as classical Greek political theory did not pay very much attention to non-citizens, that is to say to people who did not exercise κρίσις and ἀρχή (remember for instance that Plato in his *Politeia* treats the third order only very summarily), Hellenistic political theory took hardly any interest in people who were only the subjects of a Hellenistic king.

The absence of a fundamental distinction between territorial monarchy and the autonomous polis account for the fact that Hellenistic political theory, while speaking

[16] *EN* 8, 1160b 24 ff. Aristotle's τιμοκρατία has become δημοκρατία in the compendium.

about kings as well as polis constitutions, does not oppose them to each other. Hellenistic philosophers said they could serve their city or a king,[17] but even if they make a clear distinction between the two possibilities, kingdom and city-state are mentioned only as alternatives on the same level, though there may be a certain preference for one of them.[18] There is not a single indication of this fundamental incompatibility, no admonition, for instance, that whoever enters the service of the king loses his freedom. As a rule, Hellenistic political theory (as far as we know it, at least) focuses either upon the world of the *poleis* or upon the territorial monarchy, without opposing them to each other and without going into their mutual relations or the way an autonomous polis may function within a territorial world power. A muddle-headed author like pseudo-Archytas even uses notions belonging to both spheres pell-mell (p. 33,3 ff. Th.): the notion of *νόμος ἔμψυχος* (p. 33,8) and that of the king as herdsman (p. 36,4–5) occur amidst a number of notions belonging to the sphere of the polis, where kingship functions according to the law and after the pattern of Spartan kingship (p. 34,16 ff.).

Nor can a clear distinction between polis and territorial state be found in our evidence of the idea of an all-embracing world state, a *kosmopolis*. The world states of Diogenes and Zeno are descriptions of an idealized utopian community consisting of wise men.[18a] Thanks to its special character such a community can afford to dispense with organisation and institutions, which makes it at the same time the very negation of the state. The Stoic idea of an ideal, wise ruler of the whole world (cp. especially Plut., *De Al. Fort.* 329 b ff.) takes no account of the polis and its special character and institutions. And the idea of the cyclical development of world history and world civilization through a succession of dominating peoples, which seems to be assumed in the prologue of Diodorus of Sicily and which was probably introduced by Posidonius,[19] did, as far as we know, not pay any attention to the distinction between *poleis* and the successive dominating peoples and world powers either. Diodorus at least compares world history with the history of one polis (1,1,3; 1,3,6) and speaks of Roman world power as the *ὑπεροχή* of a polis (1,4,3). It should be borne in mind that with regard to an all-embracing world state the difference between polis and territorial state loses much of its importance, for ideally there exists only one political organization, and the individual belongs to that organization because he is a (virtuous) human being on earth, that is to say by virtue of birth, as well as by virtue of his place of residence. In the same way the Stoics compare the cosmos to a house or a city (*SVF*

[17] E.g. Stob. II, 7, 24, p. 143 f. W.–H. Further instances in my *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, p. 44 and 76.

[18] As in the texts just quoted (Stob. II, 7, 24, p. 144, 19 f. W.–H.), where there is marked preference for *πολιτεύεσθαι*.

[18a] The well-known Stoic definition of the polis as a congregation of people living in the same place presupposes the conception of a territorial state.

[19] See P. Treves, 'La cosmopoli di Posidonio e l'Impero di Roma', in: *Quaderno N. 221* of the *Accad. Naz. dei Lincei*, Anno 373, 1976 (Colloquio Italo-francese *La filosofia Greca e il diritto Romano*), Roma 1976, p. 27–65.

II,1127 ff.). Here polis means no more than a well-ordered unity. Thus the Stoics can call heaven a polis in the proper sense (*SVF* III,327) and the cosmos a *megalopolis* (*SVF* III,323).

Hellenistic historians were confronted many times with relations between world powers and city-states. As far as we may conclude from the meagre remains of their works, mainly Polybius, they treated poleis and kingdoms indiscriminately with regard to their capacity as states. Political history is concerned with "the acts of peoples, poleis and princes" *(δυνάσται)*, says Polybius (9,1,4), thus reproducing a conventional enumeration of political entities which also occurs in official inscriptions from Hellenistic times.[20] At the same time this enumeration implies the distinct nature of the polis as a political entity, which is also presumed for instance in Polybius 9,23,5, where the author says that a phenomenon occurs with military leaders, princes and kings, but also in *poleis*. But in Polybius' treatment of historical events and especially in the political analyses in his sixth book the special nature of the different political entities is not made explicit.

Polybius' main interest was the rise of Rome to world power, and Rome was at the same time a city-state[21] and a world power. He attributes Rome's rise to world power to its constitution, and in his treatment of the Roman constitution he describes the constitution of a city-state (cp. also Diod. 1,4,3). In his exposition of the mixed constitution his examples are, besides Rome, the city-states of Sparta and Carthage.[22] Although he announces that he will give due attention to Roman world rule and the reception it met with (3,4,6 f.), he has kept his promise only with regard to power politics. In what is left of his *Histories* he does not enter in any detail into the administration of Italy and into Roman provincial rule. He does not even do so after his description of the Roman constitution and of the organisation of the Roman army in the sixth book.

We can discern, however, in Polybius a slight difference in the way he speaks of monarchic rulers of city-states and of those of great territorial states.[23] Polybius has a great admiration for the true king. In his eyes, kingship is the highest good mortals may pray for (10,40,9). He is greatly impressed by great military and political achievements like those of Philip II, Alexander the Great and Antiochus III (cp. 8,10,7; 11,39,16), although some critical overtones can be heard as well when he talks about kings.[24] "Royal", *βασιλικός*, is always used by Polybius to indicate positive qualities.[25] With a certain reverence he speaks of behaving like a true king and of kingly spirit (4.77,3; 5,12,1; 8,10,10; 10,40,5–6). The only prominent king of a great territorial monarchy

[20] See F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius* II, Oxford 1967, *ad. l.*

[21] Although Polybius uses *πόλις* also for towns which were certainly no *πόλεις* in the proper sense, Rome was considered in his time and by him as a true *πόλις*.

[22] In Greek political theory Carthage was already treated as a polis by Aristotle; cp. also Eratosthenes *ap.* Strabo 1, 4, 9 (C. 66), where Romans and Carthaginians are mentioned for their remarkable constitutions.

[23] See WELWEI, *op. cit.*

[24] Cp. 2, 42, 3; 5, 26, 13; 27, 17; 38, 3, 5; 15, 24, 4 f. (where, however, the criticism is introduced by *ἴσως*). See WELWEI, *op. cit.*, p. 19.

[25] See WELWEI, *op. cit.*, p. 19.

Polybius calls a tyrant[26] is Philip V (4,77,4; 5,11,6; 7,13,7), whom he criticizes severely for his degeneration (4,77,4; 5,10,9 ff.). But in his narrative he continues to call him king or king of the Macedons. Polybius regards the change of Philip V from king to tyrant more as moral depravation than as a constitutional change.

A special case of the change from kingship to tyranny is that of Cleomenes III of Sparta. According to Polybius, he was an excellent king, but changed his traditional Spartan kingship for bitter tyranny (9,23,3; 2,47,3; cp. 9,36,4). Cleomenes, however, was not the absolute ruler of a territorial monarchy, and it was the traditional mixed constitution of Sparta which he changed into a tyranny (cp. 2,47,3; 4,81,14; cp. 9,29,8).

On the other hand, Polybius mentions two cases in which a tyrant of a Greek city-state changed into a king, Dionysius I and Agathocles (15,35,3–5; cp. 9,23,2; 12,15,6 ff.; 8,10,12). This change, however, was concomitant with the extension of their rule over a greater realm, over Greek Sicily and part of Southern Italy. A moral change for the better, the criterium for the change of a *tyrannos* into a *basileus* in fourth century Greek literature, is only mentioned in the case of Agathocles; moreover it is said to have taken place after he had made sure that the Greek part of Sicily was well under his control (9,23,2).

Thus, the ruler of a territorial monarchy is usually termed king by Polybius, though as a person he may turn into a tyrant, whereas the monarchic ruler of a polis is normally called a tyrant,[27] although a great personality may acquire the position of king in a city-state without the intermediate stage of tyranny,[28] in the same way as a hereditary king may qualify by his achievements as a true king (Antiochus III, Pol. 11,39,16).

Polybius, then, probably had an inkling of the fundamental difference between the self-government of the polis and the absolute monarchic rule of a territorial monarchy. But he has not made it explicit because, like fourth century political theorists about monarchic rule, he almost exclusively paid attention to the personal qualities of the rulers, and not to the ruled.

When we try to explain the remarkable fact that, although some people in the Hellenistic world were not totally unaware of the fundamental difference between the polis and the territorial monarchy, this difference does not clearly appear from our evidence, we must consider a few things. In the first place, our literary evidence of Hellenistic states is for the greater part Greek or derived from Greek authors, that is to say authors who were mainly interested in the Greek world. It is striking that Polybius criticizes Theopompus because he changed over from writing Greek history in the way of Thucydides to the history of Philip II (8,11,3 ff.). Even a historian who is strongly devoted to a king, he says (8,11,5), would, if he got the chance, switch to writing the history of Greece. (By the way, here too the fundamental difference between kingly rule and *poleis* is hinted at, but not made explicit.) When Polybius writes about Rome's

[26] For Ptolemy VIII Physkon cp. 31, 18, 14.

[27] As is also the case with Machanidas (11, 13, 3; 11, 17, 7; see WALBANK, *op. cit.* II, p. 255) and Nabis (13, 6, 1 ff.; see WALBANK, *op. cit.* II, p. 420).

[28] Hiero II, Pol. 7, 8, 1 ff. See WELWEI *op. cit.*, p. 91 ff.

rise to world power, he treats Rome as a Greek polis. It may be that Posidonius transcended this exclusively Greek point of view, but unfortunately we have only very little information about his conception of a (the) world state.

In the second place, Greek political theory traditionally focused mainly upon constitutional problems and the moral aspects of political life: the quality of laws and customs determined the moral standard of the citizens.[29] Therefore, the attention of Greek political theory is not so much directed to the methods, the instruments and the subjects of kingly rule, as to the personal and especially the moral qualities of the ruler, which can already be observed in Xenophon and Isocrates. The identity of king and state in Hellenistic absolute monarchies involved, in political thought, that such a monarchy was not a state in the same way as a polis, that in such a monarchy politics and the instruments of government were exclusively the king's affairs, *ta pragmata* of the king.[30] And the uniquely personal character of Hellenistic kingship is indicated by the definition ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος. But, in our evidence at least, the difference between kingdom and polis is not made explicit, because Greek political thought was primarily interested in the king himself and hardly in his affairs.

In the third place, that appearences of autonomy of the polis were kept up, even when this autonomy was a mere fiction, seems to be closely related to the fact that Hellenistic monarchs did not create a level of government between themselves and the poleis inside their realm.[31] Even though a king may act through his provincial governor,[32] it is the king who decides, so there remains a direct relation between king and poleis.[33] Thus the Anatolian poleis in the Seleucid kingdom were directly under the king and had an independent position over against the king's governors.[34] This is probably connected with the extremely personal character of Hellenistic kingship.

Nor did the leagues which were established between poleis in European Greece, not even the Hellenic League of Antigonus Doson, which consisted not of poleis, but of federations of poleis,[35] develop into such an intermediate level. Although Polybius speaks of the Achaean *ethnos* (2,37,7; 2,40,5; cp. 2,38,1) enlarging upon the unitarian character of the Achaean League and its institutions (2,37,10 f.), which league differs

[29] Cp. e.g. Isocr. 7, 22; Pol. 6, 47, 1 f.; 9, 23, 5 ff. It should be noted that this idea is applied by Polybius exclusively to city-states.

[30] Cp. E. Meyer, *Einführung in die antike Staatskunde*, Darmstadt 1968, p. 130; 137 f.; Ed. Will, *Le monde grec et l'Orient* II, Paris 1975, p. 431: "il n'y a pas d'Etat indépendamment de la personne du roi".

[31] Cp. Heuss, *op. cit.*, p. 3.

[32] Cp. e.g. C. Bradford Welles, *Royal Correspondance in the Hellenistic Period* (New Haven 1934, repr. Roma 1966), nr. 31 (= *OGIS* 231), 25 ff: γεγράφαμεν δὲ καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένοις, ὅπως καὶ αἱ πόλεις ἀκολούθως ἀποδέξωνται (Antiochus III in 205 B.C.).

[33] Cp. Dio Chrysost. 1, 44: The king's governors and generals should behave exactly like the king himself.

[34] See H. Bengtson, *Die Strategie in der hellenistischen Zeit* II, München 1964², p. 141. However, when a king communicated with a settlement of Greek colonists or an other non-polis community, he usually did so through an intermediary. Cp. G. M. Cohen, *The Seleucid colonies* (Hist. Einzelschr. 30), Wiesbaden 1978, 22.

[35] "une expérience nouvelle et originale", Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323–30 av. J.–C.)* I, Nancy 1966, p. 355. In Flaminius' decree of the freedom of Greece occur, with the exception of Corinth, only peoples and regions (Pol. 18, 46, 5; Liv. 33, 32, 5).

from a polis only in that its citizens are not enclosed by the same wall,[36] in reality federal authority by no means succeeded in superseding the institutions and the autonomy of the member states of the league.

The direct relation between king and polis continued into Roman times and a great deal of the time and attention of the Roman emperor was devoted to the requests and problems of the cities, especially of those in the eastern, Greek-speaking part of the empire.[37] Roman provincial organization did not entirely supplant the direct relation between ruler and cities. The importance of this direct relation decreased only in the course of imperial times, when the margin for the self-government of the cities gradually became more and more restricted.

Huizen (Holland).

[36] It should be noted that the league is compared with a polis.

[37] See F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, London 1977, passim.

R. MÜLLER

ZUR STAATSAUFFASSUNG DER FRÜHEN STOA

Kaum eine politische Theorie des Altertums hat in so starkem Maße der Mystifikation durch moderne Interpreten unterlegen wie die Staatsauffassung der frühen Stoa. Da ist die Version von der vermeintlichen Konzeption eines Weltstaates, die in Zenons „Politeia" ihren Niederschlag gefunden habe; die Hypothese von der Affinität einer solchen Weltstaatskonzeption zur politischen Ideologie Alexanders; die Behauptung, die frühe Stoa habe die theoretische Begründung für eine absolute Monarchie geliefert, wie sie sich in den Territorialstaaten der hellenistischen Zeit etabliert hat. Ein Vorurteil, eine unbewiesene Behauptung stützen in diesem Geflecht von Hypothesen die andere und ergeben ein schwankendes Gebäude geistesgeschichtlicher Konstruktionen, das seine relative Haltbarkeit wohl vor allem der Tatsache verdankt, daß namhafte Gelehrte wie J. Kaerst[1] oder W. W. Tarn[2] zu seiner Errichtung wesentlich beigetragen haben.

Wenn wir von Polisstaat und „Weltstaat" im politischen Denken der hellenistischen Zeit sprechen, scheint es unerläßlich, sich zu vergewissern, welche Rolle die frühe Stoa in der Entwicklung des gesellschaftstheoretischen Denkens des Hellenismus gespielt, welche Stellung sie gegenüber realen politischen Faktoren wie Polis, Territorialstaat und Monarchie bezogen, in welcher Weise sie zur politischen Ideologiebildung beigetragen hat.[3] Zu bedenken ist dabei, daß die außerordentliche

[1] Zur Interpretation der utopischen Gemeinschaft Zenons als "Weltstaat" vgl. J. KAERST, Geschichte des Hellenismus, II, 2. Aufl. Leipzig—Berlin 1926, 124 ff.; zur Rolle der Monarchie in der stoischen Staatstheorie ders., a. a. O., 306 ff.

[2] TARN maß Alexander d. Gr. eine ausschlaggebende Rolle bei der Herausbildung des Gedankens von der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts zu und sah in vermeintlichen Auffassungen Alexanders von der Einheit und Harmonie der Rassen die Grundlage für die bei Zenon vorausgesetzte Konzeption eines "Weltstaates" (Alexander der Große, aus dem Engl. übers. von G. SPREEN-HÉRAUCOURT und W. HÉRAUCOURT, Darmstadt 1968, 775 ff.). Allerdings bezieht TARN Zenons "Weltstaats"-Konzeption nicht auf die frühe "Politeia", sondern auf den späteren Gedanken der Kosmopolis als Staat der Götter und Menschen. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß es sich bei der "Politeia", auf die sich Plutarch beruft (s. unten Anm. 41), um die frühe Gesellschaftsutopie Zenons handelt. Die Thesen TARNS wurden widerlegt von R. ANDREOTTI, Per una critica dell'ideologia di Alessandro Magno, Historia 5, 1956, 257 ff., und E. BADIAN, Alexander the Great and the unity of mankind, Historia 7, 1958, 425 ff. Vgl. auch A. HEUSS, Alexander der Große und die politische Ideologie des Altertums, Antike und Abendland 4, 1954, 96, Anm. 34. — Dagegen hat TARN richtig darauf verwiesen, daß für die frühen Stoiker die Monarchie nicht die ideale Staatsform darstellt (a. a. O., 785 ff.).

[3] Insgesamt zur stoischen Gesellschafts- und Staatstheorie vgl. J. KARGL, Die Lehre der Stoiker vom Staat, Diss. Erlangen 1913; A. DYROFF, Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897; E. BRÉHIER, Chrysippe, Paris

Wandlungsfähigkeit, die für die Gesamtentwicklung der stoischen Sozialtheorie über Jahrhunderte charakteristisch ist, bereits deren früheste Phase kennzeichnet, so daß von einer homogenen Staatsauffassung der frühen Stoa nicht die Rede sein kann.

Zu sprechen ist zunächst von Zenons „Politeia", an die sich die meisten Spekulationen und Mystifikationen geknüpft haben. In welchem Verhältnis steht dieser radikale, in engster Anlehnung an kynische Positionen[4] entwickelte Entwurf einer sozialen Utopie zur Frage von Polis und „Weltstaat"?[5] Eindeutig ist die Ablehnung jeder partikularen Staatlichkeit, wie sie das traditionelle Bild der griechischen Welt bis ins 4. Jh. geprägt hat: . . . *ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις* . . . (SVF I 262).[6] Es ist eine vieldiskutierte Frage, welche räumliche Ausdehnung Zenons utopische Form einer von sozialer, politischer und ethnischer Ungleichheit freien Gesellschaft[7] haben sollte. Sichere Zeugnisse darüber fehlen uns, und es ist durchaus möglich, daß der Verfasser der Utopie sich jeder Aussage zu dieser Frage enthalten hat.[8] Ist eine globale Ausdehnung anzunehmen, wie sie in Plutarchs Bericht über Zenons „Politeia" anklingt? Wir können die ökumenische Ausdehnung der utopischen Zukunftsvision[9] Zenons mit

1910; J. Bidez, La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens, Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres, 5° série, XVIII, 1932, 244 ff.; E. Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus, Suppl.- Bd. 28, H. 3, 1936; P. Barth—A. Goedeckemeyer, Die Stoa, 6. Aufl. Stuttgart 1946; M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948 (4. Aufl. Göttingen 1970); M. Hammond, City state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Cambridge (Mass.) 1951; H. u. M. Simon, Die Alte Stoa und ihr Naturbegriff, Berlin 1956; M. E. Reesor, The political thought of the Old and Middle Stoa, New York 1951; L. Edelstein, The meaning of Stoicism. Martin Classical lectures 21, Cambridge (Mass.) 1966; J. M. Rist, Stoic philosophy, Cambridge 1969; F. E. Devine, Stoicism on the best regime, Journal of the History of Ideas 31, 1970, 323 ff.; G. J. D. Aalders, Political thought in hellenistic times, Amsterdam 1975, 75 ff.

[4] Nach Diogenes Laertios VII 4 schrieb Zenon die "Politeia", als er noch Schüler des Kynikers Krates war. Den Versuchen späterer Stoiker, die Echtheit der "Politeia" zu bestreiten, steht das Zeugnis des Chrysipp entgegen. (Diogenes Laertios VII 34.)

[5] Zur Utopie Zenons vgl. R. Von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, II, 3. Aufl. Berlin 1925, 268 ff.; H. C. Baldry, Zeno's ideal state, Journal of Hellenic studies 79, 1959, 3 ff.; ders., The unity of mankind in Greek thought, Cambridge 1965, 151 ff.; J. Janda, Einige ethisch-soziale Probleme in der Philosophie des Zenon von Kition, in: Soziale Probleme im Hellenismus und im römischen Reich, Akten der Konferenz (Liblice 10.—13. Oktober 1972), Praha 1973, 97 ff.

[6] Der Kontext in Plutarchs Schrift "De Alexandri fortuna" I 6, aus dem dieses "Fragment" gewonnen wurde, ist außerordentlich problematisch. Plutarch schaltet ziemlich frei mit tradiertem Material über die stoische Philosophie, um die Überlegenheit des "Philosophen der Tat" über den bloßen Theoretiker zu erweisen. Die Quellenfrage ist sehr umstritten. Ed. Schwartz hatte das gesamte Kapitel I 6 dem Eratosthenes zugeschrieben (Rhein. Mus. 40, 1885, 252 ff.), Tarn nur einen Abschnitt 329B—329C, während am Ende des Kapitels Eratosthenes mit anderem vermengt sei (a. a. O., 806 f.). Badian (a. a. O., 432 ff.) zeigt, daß in I 6 Eratosthenes nicht zitiert ist. Gleichwohl haben wir keine Veranlassung, die Zuverlässigkeit der Zusammenfassung bestimmter Grundgedanken aus Zenons "Politeia" grundsätzlich in Zweifel zu ziehen.

[7] Vgl. zur "Politeia" die folgenden Fragmente: SVF I 222. 248. 252. 259—270.

[8] So Baldry, The unity of mankind in Greek thought, 162.

[9] Die Zielprojektion in die Zukunft erklärt auch den scheinbaren Widerspruch, der darin liegt, daß nur die Weisen Bürger in Zenons Gemeinschaft sein sollen (SVF I 222). Der utopische Denker hat eine Zeit vor Augen, in der alle Menschen dieses Ziel erreicht haben werden. Bis dahin gilt die genannte Beschränkung, die

großer Wahrscheinlichkeit voraussetzen, denn der kynische Grundansatz einer Lebensweise κατὰ φύσιν trägt in sich den Anspruch einer universalen Realisierung, wie er sich im Begriff des Kosmopolites ausdrückt. Was wir freilich mit aller Bestimmtheit negieren müssen, ist jeder Gedanke an eine wie auch immer geartete Konzeption eines Weltstaates. Es hieße den Charakter dieser Utopie völlig zu verkennen, wollte man hier einen Bezug zum Gegensatz von Polis und Territorialstaat herstellen. Abgelehnt wird nicht nur die Staatlichkeit der Polis, sondern jede Form der Herrschaftsausübung, an deren Stelle eine freie Assoziation von Individuen in Siedlungsgemeinschaften tritt.[10] Mit diesem sozialen Inhalt entfällt jeder Bezug auf reale politische Organisationsformen der hellenistischen Welt und ihre vermeintliche oder wirkliche politische Ideologie. Die Zukunftsvision einer herrschaftsfreien Gesellschaft, in der auch ethnische Unterschiede gegenstandslos werden,[11] hat nichts zu tun mit Großstaaten, die zum „Schmelztiegel" vieler ethnischer Einheiten werden, in denen sie vor allem eines gemeinsam haben: Objekt politischer und sozialer Unterdrückung zu sein.

Es wäre freilich grundfalsch zu schließen, daß deshalb diese Utopie des politischen Ernstes ermangele, wie man vielfach gemeint hat, so als habe Zenon jeden Gedanken

die Nichtweisen von der Gemeinschaft ausschließt. Stellen wir uns eine sukzessive Ausbreitung solcher Gemeinschaften über einen längeren Zeitraum vor, dann kann an deren Ende ihre ökumenische Ausdehnung in dem Sinne stehen, wie sie bei Plutarch offenbar vorausgesetzt ist. Das Nebeneinander von Gegenwarts- und Zukunftsperspektive löst auch den vieldiskutierten Widerspruch, daß Zenon, der Verfechter der Frauengemeinschaft (SVF I 269), für den Weisen die Ehe empfiehlt (SVF I 270). Die Auffassung, daß die utopische Konzeption eine Zukunftsvision darstellt, steht im übrigen nur scheinbar im Widerspruch zur Meinung von POHLENZ (a. a. O., I, 137), daß Zenons Bild von der Gesellschaft Züge eines ursprünglichen Lebens in einer vorstaatlichen Gemeinschaft reproduziere. Im Gegenteil ist diese Dialektik von Retrospektive und Zukunftsorientierung ein charakteristisches Merkmal der meisten antiken Utopien, Zeugnis eines Denkens, das das Heil in der Wiederherstellung älterer gesellschaftlicher Zustände sieht, da die Überwindung der bestehenden Herrschaftsstrukturen nur durch die Rückkehr zu einfachen Lebensbedingungen erreichbar erscheint (vgl. R. MÜLLER, Zur sozialen Utopie im Hellenismus, in: Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen, hrsg. von J. HERRMANN und I. SELLNOW, Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 7, Berlin 1975, 281) — RIST, a. a. O., 68, sieht einen Unterschied zwischen der kynischen Konzeption und der Utopie Zenons darin, daß Zenon mit seiner optimistischen Vision von einer realen Lebensgemeinschaft der Weisen eine echte Alternative zu den bestehenden sozialen Verhältnissen schafft, während sich die Kyniker mit der idealen geistigen Gemeinschaft der Weisen, die über viele Poleis verstreut leben, zufrieden gaben. Wenn freilich auch Diogenes eine "Politeia" geschrieben hat (zu dieser vieldiskutierten Frage s. RIST, a. a. O., 59, Anm. 5), ist der Kynismus wohl auch in dieser Hinsicht weitergegangen und konnte Zenon Anregungen liefern.

[10] Die Gegenüberstellung der Fragmenta SVF I 262 einerseits, SVF I 266. 267 andererseits zeigt, daß πόλις an diesen Stellen in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird. Mit der von ihm abgelehnten stadtstaatlichen Struktur verschwindet nach Zenons Vorstellung offenbar nicht die "städtische" Siedlungsform.

[11] S. SVF I 262: ... εἷς δὲ βίος ἡ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης, a. a. O., I, 137: "Diese Politeia war kein praktischer Reformvorschlag"; AALDERS, a. a. O., 82: "... This means, that in the existing human conditions such a city cannot be realized. By restricting his community to the virtuous, Zeno made his conception impracticable for the time being." Es wäre aber verfehlt, in diesem Übersteigen der gegenwärtigen Bedingungen einen "Mangel" zu sehen, der die Konzeption entwertet. Vielmehr ist es Ausdruck einer radikalen Wendung gegen die bestehenden Verhältnisse.

an eine praktische Realisierung ausgeschlossen.[12] Zenon hat vielmehr ausdrücklich betont, daß sich seine Gedanken an die Menschen hier und heute wenden.[13] Und es ist charakteristisch für ein Denken, das in der Faktizität der vorgegebenen Strukturen verbleibt, wenn man Zenon vorwirft, er habe die sozialen Einrichtungen abschaffen wollen, anstatt sie zu ändern.[14]

Die Stoiker haben am utopischen Ideal Zenons nicht festgehalten. In der politischen Theorie der Stoa setzte bekanntlich bald eine Akkomodation an die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Dabei verflüchtigte sich die Idee der Gleichheit, der Aufhebung der sozialen, politischen und ethnischen Unterschiede zwischen den Menschen ins Metaphysisch-Kosmische.[15] Für Chrysipp umfaßt die Kosmopolis Himmel und Erde, Götter und Menschen und alles, was (gemäß stoischer Teleologie) „um des Menschen willen" entstanden ist.[16] Ist der Mensch in rein geistigem Sinn Bürger dieser umfassenden Kosmopolis, die von einem alles durchdringenden Naturgesetz regiert wird,[17] so erscheinen ihr gegenüber die realen Bindungen

[13] Philodem, *Περὶ τῶν Στωικῶν*, Kol. 18, 1 ff.

[14] M. I. Finley, Utopianism ancient and modern, in: The critical spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse, Boston 1967, 16, Anm. 22.

[15] Wie die Kyniker hat Zenon in der "Politeia" einen naturalistischen Standpunkt vertreten, d. h. die moralischen Werte aus der Natur des Menschen abgeleitet. Wenn auch die "Gesamtnatur" des Kosmos in dieser Argumentation eine Rolle gespielt hat, so doch wahrscheinlich nicht in dem Sinn, daß ethische Kategorien aus diesen kosmischen Aspekten abgeleitet wurden. Wie Diogenes (vgl. Diogenes Laertios VI 73) lehnte Zenon in der "Politeia" die Beschäftigung mit der *ἐγκύκλιος παιδεία* (SVF I 259) d. h. damit aber auch die Grundlage für eine Beschäftigung mit naturphilosophischen Problemen, ab. Man kann also voraussetzen, daß sich die Wendung zur kosmischen Spekulation erst beim späteren Zenon vollzogen hat. Im Anschluß an C. O. Brink (*Οἰκείωσις* and *οἰκειότης*: Theophrastus and Zeno on nature and moral theory, Phronesis 1, 1955, 142 ff.) sieht Rist, a. a. O. 69, als auslösendes Moment für diese Wendung den Einfluß Polemons, dessen Schüler Zenon nach seiner Verbindung mit Krates wurde (vgl. SVF I 198). Das Problem der Oikeiosis und ihres Ursprungs kann hier nicht erörtert werden. Im übrigen entspricht dann bei Chrysipp der neuen Haltung zur Naturphilosophie auch die grundsätzlich positive Bewertung der *ἐγκύκλιος παιδεία* (SVF III 738).

[16] SVF II 527. III 333—339. Als Träger der Götter und Menschen verbindenden Vernunft sind alle Menschen Mitglieder einer Gemeinschaft, die sie in einem abstrakten Sinn als gleich erscheinen läßt. So wird gemäß stoischer Theorie auch der Unterschied von Hellenen und Barbaren gegenstandslos (vgl. Eratosthenes bei Strabon I 4, 9 und dazu R. Müller, Hellenen und Barbaren im Spiegel der hellenistischen Philosophie, Klio 60, 1978, 186). Daß dieser stoische Begriff der Gleichheit freilich für die gesellschaftliche Realität nur eine begrenzte Bedeutung hat, zeigt die Einstellung zur Sklaverei (s. Anm. 19) und die Apologie des Eigentums. Nach stoischer Auffassung besteht zwischen der Gesamtheit der Menschen eine Art bürgerliches Rechtsverhältnis (quasi civile ius, SVF III 371). Daß diese Form der Gemeinschaft und die aus ihr folgende "Gleichheit" das Recht auf Eigentum nicht berühre, wird von Chrysipp ausdrücklich hervorgehoben. Wie ein Theater wohl für die Gemeinschaft bestimmt sei und doch jeder sagen könne, der Platz, den er eingenommen habe, gehöre ihm, gebe es in der staatlichen oder kosmischen Gemeinschaft kein Recht, das den Anspruch streitig mache, daß jedem das Seine gehöre (SVF III 371).

[17] Die Stoiker bezeichnen dieses unabhängig von allen örtlich und zeitlich begrenzt gültigen Normen verbindliche kosmische Gesetz, das mit dem göttlichen Logos identisch ist, als *νόμος* (SVF III 308. 314. 323), während in der sophistischen Rechtstheorie dieser Begriff gerade für die (unabhängig von und oft im Gegensatz zur *φύσις* existierenden) relativ gültigen Normen der Einzelstaaten verwendet worden war. Zur terminologischen und inhaltlichen Rückwendung der Stoa zum älteren *νόμος*-Begriff vgl. Pohlenz, a. a. O., I, 133. Die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, die zu dieser Konstituierung eines Naturrechts geführt

innerhalb der konkreten sozialen und staatlichen Einheiten als zweitrangig.[18] Der Akzent verschiebt sich, wie etwa in der stoischen Interpretation der Sklaverei auf die innere Freiheit.[19] Zenons radikale Infragestellung der sozialen und politischen Strukturen wird aufgegeben zugunsten einer metaphysischen Wendung, die die Gleichheit in die himmlische Kosmopolis projiziert und zum Gegenstand der Innerlichkeit des Individuums macht. Im Gegensatz zur radikalen Staatsverneinung des frühen Zenon wird der Staat nun in einer generellen Weise bejaht.[20] Die kynisierenden Elemente einer Kritik an den realen Staaten und ihren Gesetzen bleiben freilich auch bei den Nachfolgern Zenons erhalten,[21] nun allerdings transponiert in den Zusammenhang des kosmischen Naturrechts. Für Chrysipp gilt, daß alle bestehenden Gesetze und Verfassungen von der im Weltgesetz vorgegebenen Norm abweichen,[22] da sie Ausdruck menschlichen Besitz- und Machtstrebens *(πλεονεξία)* und des gegenseitigen Mißtrauens *(ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀπιστία)* sind.[23] Aber ihre

haben, sind komplexer Art und reflektieren das Ungenügen an bestimmten gesellschaftlichen Normen, das bereits die Kyniker zur Berufung auf die Natur (hier des Menschen) geführt hatte. Es handelt sich um eine Reaktion auf den Prozeß des Zerfalls gültiger Normen der Polisgesellschaft und um den Versuch, Normen zu gewinnen, die über den Rahmen einer Polis bzw. der Gesamtheit der griechischen Poleis hinaus gültig sind.

18 Die Verfassungen und Gesetze der Staaten sind dem Naturgesetz nach- und untergeordnet. Für Chrysipp ist das kosmische Gesetz "König über alles, über göttliche und menschliche Dinge" (SVF III 314). Dagegen sind die Normen und Bräuche der einzelnen Völker relativ und von den jeweiligen konkreten Bedingungen abhängig (SVF III 322).

19 Chrysipps Auffassung des Sklaven als "Lohnarbeiter auf Dauer" (SVF III 351) hat große theoretische Bedeutung, sofern sie dem Aristotelischen Begriff des "Sklaven von Natur" die Grundlage entzieht. Für die Stoa ist (wie schon für einige Vertreter der Sophistik) kein Mensch "von Natur Sklave" (SVF III 352). Diesem progressiven Zug der stoischen Theorie steht aber eine Umbiegung des rechtlichen Begriffs des Sklaven in eine ethische Kategorie gegenüber, die für das Verhältnis zur gesellschaftlichen Realität sehr nachteilige Folgen hat: Nur der Weise sei frei, die anderen seien Sklaven (SVF III 354 ff.). Freiheit sei die Möglichkeit der Selbstbestimmung, Sklaverei aber deren Entzug (SVF III 355). Diese Haltung führt dazu, daß die Stoiker die Institution der Sklaverei nicht in Frage stellen. Wenn auf diese Weise der gesellschaftliche Status des Menschen für irrelevant und allein seine Fähigkeit, die "innere" Freiheit von äußeren Zwängen zu gewinnen, für maßgeblich erklärt wird, führt das zu einer Aussöhnung mit der gesellschaftlichen Realität, die sich vom radikalen Denkansatz Zenons weit entfernt.

20 Die Aussage, die *πόλις* sei ein *σπουδαῖον* (SVF III 327. 328, speziell für Kleanthes SVF I 587), bezieht sich, wie der Kontext zeigt (ungeachtet der in SVF III 327 zum Ausdruck kommenden Abwertung der "irdischen" Polis gegenüber der Kosmopolis), auf die konkreten Staaten und die Schutzfunktion, die sie gegenüber dem Hilfsbedürftigen Individuum ausüben.

21 Die kynisierende Kritik an den historisch gewachsenen moralischen und rechtlichen Normen, aber auch an den Sitten und Bräuchen ist besonders bei Chrysipp stark ausgeprägt (SVF III 743 ff.). Sie zielt darauf ab, die Relativität der Normen und Sitten zu erweisen, die sich unabhängig vom kosmischen Nomos herausgebildet haben. Die Kritik, die (gemäß kynischer Tradition) auf den Durchschnittsbürger provozierend wirken will, bezieht sich u. a. auf Fragen wie Bestattungsbräuche (SVF III 751. 752), Kannibalismus (SVF III 747—749) und das Inzestverbot (SVF III 744—746).

22 SVF III 324. Im Unterschied zu Heraklit, für den alle menschlichen Gesetze ihre Nahrung aus dem einen göttlichen ziehen (Fr. 114 D.—K.), erscheinen hier die Verfassungen der einzelnen Staaten als ein "Zusatz" *(προσθήκη)* gegenüber der *φύσις*, die sich in der kosmischen Megalopolis ausdrückt und nur eine Verfassung und ein Gesetz (das Weltgesetz) kennt (SVF III 323).

23 SVF III 323. In dieser Begründung wirkt der ursprüngliche starke sozialkritische Impetus der Zenonischen "Politeia" in sehr bemerkenswerter Weise nach.

Änderung wird nicht zur unabdingbaren Forderung, da ein abstrakter Begriff der menschlichen Gemeinschaft in der (in der Kosmopolis realisierten) Einheit aller Vernunftwesen letztendlich Genüge findet.[24]

Wie nun spiegelt sich das Verhältnis von Polis und Territorialstaat in der politischen Theorie der frühen Stoa nach Zenon? Neue Erkenntnisse werden möglich durch die wachsende Distanz zu jener Realität, die das politische Denken eines Platon und Aristoteles bestimmt hatte. Die Stoiker ziehen die Konsequenz aus einer Entwicklung, die die Polis aus ihrer privilegierten Stellung als der bestimmenden politischen Organisationsform verdrängt hatte. Polis ist nicht mehr die Gemeinschaft der privilegierten Vollbürger wie für Aristoteles, sondern „eine Masse von Menschen, die auf demselben Territorium wohnt und von einem Gesetz geregelt wird".[25] Das bedeutet, daß die Stoiker zu einem Staatsbegriff gelangen, der sich von der konkreten Erscheinungsform des Stadtstaates löst und auch für die neuen Territorialstaaten Gültigkeit hat.[26] Es bedeutet ferner, daß die Stoiker in die Lage versetzt werden, Staat und Gesellschaft — bei Aristoteles ununterscheidbare Begriffe[27] — voneinander zu trennen. Der Mensch ist *ζῷον φύσει πολιτικόν* nun nicht nur als Bürger einer

[24] Die Zugehörigkeit zur Kosmopolis soll die zwischenmenschlichen Beziehungen auf einer individualethischen Grundlage, unabhängig von den konkreten politischen Strukturen der Staaten regeln (Bréhier, a. a. O., 268. f.). Da diese Gemeinschaft im Bewußtsein der Vernunftwesen bereits besteht, kommt es vor allem darauf an, sie im individuellen moralischen Verhalten zu realisieren. Zwar sollen die politischen Bedingungen an den ethischen Prinzipien gemessen und danach beurteilt werden (vgl. Anm. 35), aber es besteht keine Notwendigkeit, sie prinzipiell zu ändern. Die primäre Grundlage für die Soziabilität des Menschen sehen die Stoiker im Bereich der Familie (SVF III 340). Ausgehend davon werden dann die umfassenderen gesellschaftlichen Bindungen bis hin zum Staat aus der "natürlichen" Geselligkeit des Menschen abgeleitet (Cic. de fin. III 63: itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates). Der stoische Gedanke der Oikeiosis, der das gesellschaftliche Wesen in immer weiter greifenden Kreisen sich realisieren läßt, leitet die Verantwortung des Menschen für die Mitmenschen aus dieser "naturgegebenen" Voraussetzung ab (SVF III 341), wobei die ethischen Verpflichtungen einen abstrakten Charakter bewahren (SVF III 342: *Impellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis).*

[25] *τὴν πόλιν φασιν εἶναι πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταὐτῷ κατοικούντων ὑπὸ νόμου διοικούμενον* (SVF III 329, vgl. 327).

[26] Vgl. Pohlenz, a a. O. Für Aristoteles ist Polis die Gemeinschaft der Polisbürger, die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft (Pol. I, 1252 a 1 ff.). Sie hat vor allem eine ethische Bestimmung: entstanden um des bloßen Lebens willen werde sie bewahrt um des "guten" (d. h. sittlich wertvollen) Lebens willen (Pol. I 2, 1252 b 27 ff.). Ihre Aufgabe ist es, die Bürger gut und gerecht zu machen (Pol. III 9, 1280 b 11 f.). Im Unterschied zum Stammesstaat *(ἔθνος)*, den Aristoteles nur am Rande und kontrastierend zur Polis untersucht, ist die Polis für Aristoteles diejenige Form der Gemeinschaft, in der der Mensch das Telos seiner Entwicklung erreicht (Pol. I 2, 1253 a 9 ff.; 1252 b 30 ff.). Die dem Charakter der Polis von Anfang an eigentümliche exklusive Tendenz (Gemeinschaft der Bürger, die Anteil am Grundbesitz haben) findet in Aristoteles' Idealstaat extremen Ausdruck im Ausschluß der produzierenden Klassen aus dem Kreis der vollberechtigten Bürger (Pol. VII 9, 1328 b 33 f., 1329 a 19 ff.). Dagegen ist für die Definition der Stoa charakteristisch die Orientierung auf die Gesamtheit der Bewohner eines Territoriums, die einer bestimmten, nicht näher definierten Rechtsordnung unterworfen sind. Dieser Fortschritt in Richtung auf eine allgemeingültige Fixierung des Staatsbegriffes hat aber eine deutliche Grenze darin, daß der Unterschied zwischen Polis und Territorialstaat nicht theoretisch erfaßt wird.

[27] Da gemäß der traditionellen griechischen Auffassung die Polis als *κοινωνία τῶν πολιτῶν* verstanden wird, ist sie mehr als nur Staat: ökonomische und soziale Lebensgemeinschaft.

konkreten politischen Einheit. Als Mitglied der Kosmopolis ist er Teil der menschlichen Gattung, die durch ihr gesellschaftliches Wesen geprägt ist, d.h. er ist κοινωνικὸν ζῷον.[28] Bezeichnend ist, daß auch hier, wie so oft, der neue Wein in die alten Schläuche einer traditionellen Terminologie gegossen wird. Die Stoiker, die so entschieden zur Überwindung der Polisideologie beitragen, kommen vom Begriff der Polis nicht los und geben ihm vielfältige neue Bedeutungsschattierungen. In Zenons „Politeia" sind Poleis Siedlungsgemeinschaften einer freien Assoziation von Individuen.[29] Für Chrysipp ist Polis der Kosmos, die Wohnstatt der Götter und Menschen, und zugleich die Ordnung, die ihre Glieder verbindet.[30] Polis ist für die frühen Stoiker aber auch der Einzelstaat, sei es Stadtstaat oder Territorialstaat.[31]

Wie aber steht es um die so vielfach beschworene besondere Vorliebe der frühen Stoa für die Monarchie? Völlig falsch wäre es, den stoischen Begriff des Weisen als König als Plädoyer für eine Regierungsform zu verstehen: „Doch nicht nur frei seien die Weisen, sondern auch Könige, denn das Königtum sei eine Herrschaft, die niemandem Rechenschaft schuldig sei, und das könne allein beim Weisen realisiert werden".[32] Mit βασιλεία ἀνυπεύθυνος begegnet hier ein wichtiger Begriff der politischen Terminologie des Hellenismus,[33] aber in einer ethischen Deutung, die ihre Distanz zur konkreten Realität nicht verleugnet. „Zenon hat sich der Wörter in ihrem eigentlichen Sinn bedient" ist der Titel jener Schrift Chrysipps, aus der unser Zitat stammt. Die stoische Deutung der Begriffe erfaßt wie andere (Polis, Sklaverei) auch die des Königtums. Unumschränkte Herrschaft kann nach dieser Auffassung Legitimität nur erlangen, wenn sie den ethischen Ansprüchen genügt, die an die stoischen Weisen zu stellen sind.

Man hat zu Recht darauf verwiesen, daß die Stoiker gegenüber den verschiedenen Regierungsformen eine ausgesprochene Indifferenz zeigen. Der Grund liegt auf der Hand: Alle Staats- und Regierungsformen werden am Ideal der Kosmopolis gemessen und müssen dabei ihre Unzulänglichkeit erweisen.[34] Außerordentlich aufschlußreich für das Verhältnis der frühen Stoiker zu den konkreten Staaten ihrer Zeit im allgemeinen und zur Monarchie im besonderen sind die Äußerungen zu der in allen hellenistischen Schulen vieldiskutierten Frage der βίοι, der Lebensformen. Zunächst gibt es auch hier ethische Gesichtspunkte.[35] Der Weise wird König sein oder sich einem

[28] Bei den Stoikern gewinnt der Begriff des ζῷον φύσει πολιτικόν durch den Bezug auf die Kosmopolis einen neuen Inhalt (SVF III 314); in dieser Hinsicht wird πολιτικόν gleichbedeutend mit κοινωνικόν (SVF III 346).

[29] Vgl. SVF I 266. 267.

[30] SVF II 528, vgl. III 327. 333—339.

[31] SVF III 327—329, vgl. I 587 (Kleanthes).

[32] SVF III 617.

[33] Vgl. V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen, II, Leipzig 1958, 22.

[34] Vgl. Bréhler, a. a. O., 265 f., Aalders, a. a. O., 89.

[35] Generell wird die politische Betätigung von der Bewertung des jeweiligen Staates unter ethischen Gesichtspunkten abhängig gemacht. In einem Zeugnis heißt es, der Weise werde sich politisch betätigen, und zwar vornehmlich in solchen Staatswesen, die einen gewissen Fortschritt zum vollkommenen Staat erkennen lassen (SVF III 611). Es hängt also vom Zustand des Gemeinwesens ab, ob sich der Weise zur Betätigung in der Politik entschließt (SVF III 695. 696). Das stoische Grundprinzip, der Weise werde sich politisch

König als Ratgeber anschließen, wenn dieser eine gute Veranlagung oder Liebe zur Philosophie zeigt.[36] Aber mit schonungsloser Offenheit stellt Chrysipp das Verhältnis zur Politik (sei es zur Monarchie, sei es zum Stadtstaat) auch unter den Gesichtspunkt des Gelderwerbs. Drei Formen, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, kennt der stoische Philosoph: als Nutznießer des Königtums, als Politiker im Stadtstaat, als philosophischer Lehrer.[37] Auch in der politischen Tätigkeit für die Polis wird er das Böse bekämpfen und für die Tugend wirken, aber er wird auch diese Tätigkeit als Mittel des Gelderwerbs sehen.[38] Deutlich genug spricht die Indifferenz gegenüber den konkreten politischen Institutionen der Zeit aus diesen Aussagen über die wahlweise Möglichkeit, seinen Unterhalt in einer Monarchie oder als Beamter in einem Stadtstaat zu finden. Keineswegs sehen wir in dieser Haltung einen Widerspruch zu der prinzipiell kritischen Einstellung gegenüber den existierenden Staaten. Es ist vielmehr die Kehrseite der Medaille. Der stoische Philosoph wird politische Tätigkeit zunächst danach bemessen, ob und in welchem Grade er sie in Übereinstimmung mit seinen ethischen Prinzipien ausführen kann. Sieht er aber darauf, daß er seinen Lebensunterhalt findet, ist es gleichgültig, ob er einem König oder einer Polis dient.

Wir können die schwierige Frage des Verhältnisses der frühen Stoiker zur Monarchie hier nicht in allen Aspekten erörtern. Daß sie diese Staatsform für die absolut beste gehalten hätten, kann nach dem Ausgeführten ausgeschlossen werden. Wenn es bei aller grundsätzlichen Indifferenz eine stärkere Affinität zur Monarchie gegeben hat, mochte diese darin begründet sein, daß man an diese Staatsform, die die politische Realität nunmehr weitgehend bestimmte, gewisse Hoffnungen knüpfte, stoische Ideale zu realisieren, wenn sich ein Monarch aufgeschlossen und „entwicklungsfähig" zeigte.[39] Auch vom theoretischen Gesichtspunkt[40] ist eine gewisse Affinität zwischen dem stoischen Weltbild und der politischen Struktur des monarchisch regierten Staates nicht auszuschließen. Man hat mit Recht darauf

betätigen, "wenn nichts hindert" (vgl. bereits Zenon SVF I 271), hat bei Chrysipp einen deutlich ethischen Akzent, wenn es nach dem Zeugnis bei Diogenes Laertios im folgenden heißt: "Denn er werde dem Bösen wehren und zur Tugend anspornen" (SVF III 697). Scheint hier eine gewisse Hoffnung anzuklingen, daß der Weise etwas zur Realisierung seiner ethischen Ziele bewirken könne, zeugt eine andere Aussage Chrysipps von starkem Pessimismus (SVF III 694). In einem widerspruchsvollen Verhältnis stand der Philosoph auch zur theoretischen Lebensform (in stoischer Terminologie *βίος σχολαστικός*). Während er einerseits das Prinzip, von vornherein diese Lebensform zu wählen, als eine Art von Genußleben verurteilt (SVF III 702), bringt er an anderer Stelle doch unmißverständlich zum Ausdruck, daß das Leben in der Muße vorzuziehen sei, weil es am meisten Sicherheit biete (SVF III 703 f.). Angesichts dieser widerspruchsvollen Aussagen wird man die generelle Aufforderung der Stoiker zu politischer Betätigung sehr zurückhaltend bewerten. Der Begriff des *πολιτεύεσθαι* unterliegt auch einer starken Tendenz der Ausweitung, sofern bereits Heiraten und Kinderzeugen als wesentliche Formen, sich am Leben der Gemeinschaft zu beteiligen, gewertet werden (SVF III 686).

[36] SVF III 690. 691.

[37] SVF III 686.

[38] SVF III 686. 698.

[39] SVF III 690.

[40] Was die staatstheoretische Seite betrifft, befinden wir uns in einer schwierigen Lage, da wir nicht wissen, was in Schriften *περὶ βασιλείας* gestanden hat, die Kleanthes, Persaios und Sphairos verfaßt haben.

hingewiesen, daß eine Neigung bestehen mochte, den Monarchen in Parallele zu der universalen Stellung zu setzen, die die in Zeus verkörperte alles durchwaltende Vernunft in der Kosmopolis einnahm.[41] Aber von solchen Hoffnungen und theoretischen Spekulationen zur politischen Praxis war es ein weiter Weg. Schon in der Antike hat man bemerkt, daß zwischen der theoretischen Proklamation einer Verpflichtung zum politischen Handeln und dem praktischen Verhalten bei den frühen Stoikern Zenon, Kleanthes und Chrysipp eine tiefe Kluft bestanden hat.[42] Der Satz „Der Weise wird politisch tätig sein, sofern nicht etwas hindert", hat also in der Praxis erhebliche Bedeutung gehabt. Das gilt auch für das Verhältnis stoischer Philosophen zu den hellenistischen Herrschern. Es ist hier nicht der Ort, die Nachrichten über die Beziehungen maßgeblicher Stoiker zu verschiedenen Königshöfen zu analysieren. Die Schulhäupter (Zenon, Kleanthes, Chrysipp) freilich haben gegenüber Einladungen, unmittelbar in den Dienst eines Hofes zu treten, ablehnend reagiert.[43]

Fassen wir zusammen: Die politische Theorie der frühen Stoa reflektiert eine historische Entwicklung, die zur weiteren Destruktion des Stadtstaates, zur Nivellierung alter Institutionen und Normen, zu einer gewissen Einebnung ethnischer Unterschiede führte. Zweifellos hat der stoische Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts in einer sehr allgemeinen Weise dazu beigetragen, neue, die alten Polisgrenzen überwindende Formen der politischen Herrschaft auch philosophisch zu rechtfertigen. Aber was die konstruktive Seite der theoretischen Fundierung neuer Strukturen betrifft, so sind hier kaum direkte Einwirkungen zu erkennen. Wir haben gesehen, daß Zenons Sozialutopie nicht für die Idee eines „Weltstaates" in Anspruch genommen werden kann. Die Lehre seiner unmittelbaren Nachfolger führt auf sozialem Gebiet zur Anpassung an die bestehenden Verhältnisse, aber im politischen Bereich zu einer Indifferenz gegenüber den bestehenden Staatsformen, von der offenbar keine wesentlichen Impulse für die politische Theoriebildung auszugehen vermochten. Erst der Mittleren Stoa blieb es vorbehalten, in einem unvergleichlich stärkeren Maß die Prägung der sozialen und politischen Realität der hellenistisch-römischen Welt zu beeinflussen.

Berlin (DDR).

[41] Vgl. Aalders, a. a. O., 89 f., im Anschluß an Reesor, a. a. O., 18 f. Reesor denkt an die Beschreibung der Herrschaft des Zeus im Hymnus des Kleanthes und an SVF II 1076 und 1115, wo die Herrschaft des Zeus und der Götter überhaupt mit Begriffen charakterisiert wird, die auch aus der politischen Terminologie der hellenistischen Monarchie bekannt sind (εὐνομία, ὁμόνοια, εὐεργετικός, φιλάνθρωπος u. a.). Zurückhaltung ist gegenüber dem Bestreben von Aalders geboten, aus Plutarchs Schrift "De Alexandri fortuna" (329 A ff.) Rückschlüsse auf stoische Vorstellungen von der Monarchie zu ziehen. Plutarchs Versuch, zwischen den Grundprinzipien der menschheitlichen Utopie Zenons und der politischen Ideologie Alexanders eine Beziehung herzustellen, ist eine späte Konstruktion. Die Gedanken von ὁμόνοια, εἰρήνη, κοινωνία πρὸς ἀλλήλους haben im gedanklichen Kontext von Zenons Utopie eine völlig andere Funktion als in einer Ideologie Alexanders oder in den Auffassungen späterer hellenistischer Monarchen.

[42] SVF I 28, III 695.

[43] Aalders, a. a. O., 75.

H. KREISSIG

ZUM PROBLEM DER LANDVERGABE IM HELLENISTISCHEN ORIENT

Ich stehe vor der undankbaren Aufgabe, relativ kurze Zeit nach Erscheinen meines Buches über die Eigentums- und die Abhängigkeitsformen im Seleukidenreich[1] über die Eigentumsformen im hellenistischen Orient sprechen zu sollen. Obwohl ich mir nicht schmeicheln kann, daß die Anwesenden mit meinen dortigen Thesen vertraut sind, möchte ich versuchen, weder ein Resümee zu geben noch einen beliebigen Absatz zu wiederholen. Meine Absicht hier besteht darin, dem Problem des "vergebenen" Königslandes nach Möglichkeit noch etwas näher zu kommen, da nach meiner Erfahrung gerade in dieser Frage sich die Geister am deutlichsten scheiden.

Während des Colloque 1974 sur l'esclavage in Besançon und in seinem Aufsatz in den dazugehörigen Actes, die 1979 veröffentlicht wurden, hat sich Jerzy Modrzejewski von ägyptologischer Warte aus erneut mit der Vergabe von Land durch die Ptolemäer befaßt und sich auch mit dem von Rostovtzeff kreierten Begriff *gē en aphesei* auseinandergesetzt.[2] Modrzejewski hat zunächst nachgewiesen, daß die Urkunden nur die Form *hē en aphesei gē* oder einfach *hē en aphesei* ausweisen und der ganze Terminus überhaupt nur in Ägypten vorkommt, also gar nicht auf seleukidische und andere Gebiete des sog. Hellenismus angewandt werden darf. Unter den vielen, die unkritisch die Rostovtzeffsche Begriffsform übernahmen und auf außerägyptische Regionen anwandten, nennt Modrzejewski mich ausdrücklich, und ich bekenne mich beider Sünden schuldig. Die Schlußfolgerungen, die Modrzejewski in seinem Besançoner Beitrag in bezug auf die Gräzisierung der altägyptischen Rechtsverhältnisse, d. h. die Herausbildung eines antiken bäuerlichen Privateigentums zieht, sind an Ort und Stelle von kompetenteren Kollegen, ich nenne Bernadette Menu, Pierre Lévêque und vor allem Françoise Dunand,[3] so eindeutig kritisiert worden, daß es sich hier nicht verlohnt, weiter darauf einzugehen, zumal mein Thema das vordere Asien und nicht Ägypten ist.

So dankenswert nun der Hinweis auf die unrichtige Benutzung eines unrichtigen Begriffes ist, so offenkundig ist auch, daß die philologische Korrektur uns der historischen Wahrheit keinen Schritt näherbringt. Das gilt ganz besonders durch den

[1] H. Kreissig, Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich. Die Eigentums- und die Abhängigkeitsverhältnisse, 1978.

[2] Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques. Colloque international tenu à Besançon les 2 et 3 mai 1974, 1979, 163—188.

[3] Ebd. 189—196.

Umstand, daß der seleukidische Kanzleistil für die königliche Landvergabe keinen *terminus technicus* hervorgebracht hat. Vielleicht ist es aber darauf zurückzuführen — und das eigentliche Ziel meines Vortrags soll gerade dies nachweisen —, daß es "das" vergebene Land gar nicht gibt, sondern nur eine Vielzahl von Möglichkeiten, den Bodenstatus zu verändern, die man dann im Nachhinein willkürlich unter einem willkürlichen Begriff zu subsumieren gesucht hat. Mit der Erfindung der allgemeinhellenistischen *gē en aphesei* hat Rostovtzeff diesen Statuspluralismus verwischt und seine Nachfolger auf das Glatteis undifferenzierter Betrachtung geführt.

So unterscheidet Tarn praktisch nur zwischen "Feudalland" und städtischem Land,[4] Grimal nur zwischen Königsland und Polisland.[5] Auch für Ehrenberg existiert als relevant nur das Verhältnis zwischen Polis und Monarchie.[6] Ich glaube nicht, daß man die hellenistichen Eigentumsverhältnisse — auch nur gewissermaßen in Oberkategorien — so vereinfachen darf.

Die Schwierigkeit beginnt am Ansatzpunkt. Muß man vom Königseigentum ausgehen oder von einem freien bäuerlichen Eigentum, also Privateigentum oder städtischem Eigentum, das letzten Endes auch auf Privateigentum hinausliefe, oder von Dorfgemeinden, also Gemeineigentum?

Die Fragestellung zwingt dazu, sich in der vorhellenistischen Zeit umzutun und die Verhältnisse dort zu betrachten. Ich kann hier jedoch nur die Ergebnisse der Spezialisten für diese Zeit resümieren.[7] König der Länder, König der Erde, König des Weltalls sind im alten Orient ganz übliche Bezeichnungen, die auch die Achämeniden getragen haben.[8] Sie gehen nicht nur auf religiöse Anschauungen vom König als Stellvertreter des höchsten Gottes, als des guten Richters, als des Herrn über die Natur zurück, sondern auch, und geradezu bedingend, auf die faktische Herrschaft, die der König über den Staatsboden ausübt; d. h. die primitiv-religiösen Herrscher-Vorstellungen bildeten den Hintergrund für die tatsächliche Stellung des Monarchen als des Leiters und Organisators der gesellschaftlich notwendigen Arbeiten. Von dieser politisch-ökonomischen Stellung über die religiöse Vorstellung geht der natürliche Schritt zur Anschauung, daß dem König das Land gehört — einer Anschauung, die keiner Kodifizierung bedurfte. Zugleich hat diese Tatsache nie davon abgehalten, daß Land vom König "vergeben" wurde: an Würdenträger, an Soldatensiedler, an Tempel, an "Pächter", so daß Bedingungen für die Entstehung von Privateigentum der altorientalischen Produktionsweise durchaus nicht unbekannt waren. Die Bauern aber, die eigentlichen Volksmassen eines altorientalischen Staates, hielten ihren Grund und Boden, auf dem sie normalerweise über Generationen hinweg saßen, nicht für von einem Gott ihnen gegeben, sondern für vom König abgelassen, der es demnach

[4] W. Tarn, Hellenistic Civilisation, ³1966, 135.

[5] P. Grimal, La civilisation hellénistique et la montée de Rome, 1971, 134.

[6] V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen, II, 1958, 47.

[7] Am übersichtlichsten bei J. P. Weinberg, Bemerkungen zum Problem „Der Vorhellenismus im Vorderen Orient", Klio 58, 1976, 5—20; J. Oelsner, Krisenerscheinungen im Achaimenidenreich im 5. und 4. Jh. v. u. Z. in: Hellenische Poleis, hg. v. E. Ch. Weiskopf, 1974, 1041—1073.

[8] Vgl. die Actes du colloque international sur l'idéologie monarchique à l'Antiquité, Kraków 1980, bes. die Beiträge von J. Zablocka und P. Briant.

jederzeit auch wieder nehmen konnte. Selbst da, wo Veräußerung möglich war, blieb der König "la source du droit de propriété".[9]

Andererseits hat diese Situation die effektiven Besitzer von Grund und Boden — bis hinunter zum kleinsten Bauern — niemals davon abgehalten, dieses wesentlichste Produktionsmittel wie ein Eigentümer zu behandeln (soweit nicht ausdrücklich Pachtverträge vorlagen).

In diese widersprüchliche, nicht kodifizierte Situation hinein gründeten die Diadochen Alexanders des Großen ihre späterhin "hellenistisch" genannten Staaten und übertrugen sie auf ihre Nachfolger, die Epigonen, usw. Theorie und Praxis des Königseigentums waren den vorhellenistischen Griechen fremd, soweit sie sie nicht in Kleinasien während der persischen Herrschaft am eigenen Leibe, aber als äußere Gewalt, erfahren hatten. Die Frage ist, ob sie den Makedonen fremd waren. Auch für das makedonische Staatsgebiet spricht keine Quelle ausdrücklich von einem juristisch begründeten Königseigentum, und es wäre wahrlich sehr zu verwundern, wenn wir jemals auf eine solche Aussage stießen. Andererseits kann die Behauptung einer Sklavereiordnung in Makedonien, wie sie von einigen Forschern behauptet wird[10], nicht aufrechterhalten werden; denn diese setzt eine entwickelte Stadtwirtschaft mit Marktbeziehungen voraus, diese wiederum das individuelle bäuerliche Privateigentum. Nichts davon aber existierte in Makedonien wirklich. Die obermakedonischen Adelsgeschlechter beherrschten trotz der Reformen des Archelaos die fruchtbaren Täler der Axios, Erigon, Drilon, Struma absolut und auch die untermakedonischen städtischen *merides* besaßen keine Autonomie gegenüber dem Adel. Zur Zeit Philipps hat sich zwar das Verhältnis zwischen König und Adel, nicht aber das zwischen Adel und Bauern gewandelt. Dieses blieb, wie Mossé formuliert hat, "une organisation militaire aristocratique sans doute proches de celles du monde grec antérieur à la naissance et au développement de la *polis*".[11] Die Macht des Adels und des Königs aber konnte sich nur auf Bodeneigentum und abhängige Bauern gründen.[12]

Die makedonischen Adligen fanden sich, als sie sich zu "hellenistischen" Königen machten, in ihrem Status als Herrscher auf der Grundlage des Bodeneigentums, wie er im Orient üblich war, bestätigt. Ihre Beibehaltung der vorgefundenen Verhältnisse war also sowohl ein Akt bewußter Fortführung lokaler Traditionen und der ihnen selbst verwandten Formen, als auch ein Gebot der Notwendigkeit. Ich werde nicht müde,

[9] B. Menu, Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le P. Wilbour, 1970; Le régime des terres en Egypte pharaonique, RD 49, 1971, 555—585, für Ägypten, was aber für den ganzen alten Orient verallgemeinert werden kann.

[10] Z. B. T. V. Blavatskaja, in T. V. Blavatskaja, E. S. Golubcova, A. I. Pavlovskaja, Rabstvo v ellinističeskich gosudarstvach v III—I vv. do n. e., 1972, 9—127.

[11] C. Mossé, in: E. Will, C. Mossé, P. Goukovsky, Le monde grec et l'Orient, II, 1975, 43; vgl. auch F. Hampl, Der König der Makedonen, Diss. 1934, 78 ff.; H. Bengtson, Die Strategie in der hellenistischen Zeit, II, 1964, 326.

[12] Vgl. zu Makedonien zusammenfassend H. Kreissig, Zur sozialen Lage der landwirtschaftlichen Produzenten im Makedonien der hellenistischen Epoche, in: Protokollband der Eirene-Tagung 1978 in Nessebar/Bulgarien, (im Druck); B. Funck, Zu den Landschenkungen hellenistischer Könige, Klio 60, 1978, 45—55.

Victor Ehrenberg zu zitieren, der über die Herrschaft der makedonischen Staatsoberhäupter im Osten sagte, sie konnte nur Bestand haben, indem sie in die orientalische Form eintrat.[13] Man braucht eben nur hinzuzufügen, daß sie dazu keine besondere Umstellung nötig hatte. Griechisch scheint an diesem ganzen Verhältnis von Macht und Eigentum nichts, doch stimmt es wiederum völlig überein mit dem xenophontischen: "Es ist allgemeines und ewiges Gesetz, daß in einer Stadt, die vom Feind erobert wird, Menschen und Güter dem Sieger gehören."[14] Der Grieche Xenophon dachte nur in der Kategorie der Polis, der Makedone Alexander warf seinen Speer an das asiatische Ufer, damit seinen Anspruch auf das kleinasiatische Territorium dokumentierend. In den Diadochenkriegen nach Triparadeisos hat jeder der späteren hellenistischen Könige sein Land speererworben, damit aber auch den Boden *a priori* königseigen gemacht.

Dieses *a priori* gilt wohlgemerkt auch für die *gē politikē* der Griechenstädte. Ihre *chōra* mußte ihnen vom neuen Herrscher restituiert werden, wenn dies sicherlich auch nicht in jedem Falle so *expressis verbis* geschah, wie in Priene mit dem berühmten Erlaß Alexanders, in dem er der Stadt Autonomie und Steuerfreiheit gewährt und entscheidet, daß *pasan tēn perix chōran ginōskō emēn einai.*[15]

Ich bekenne mich hiermit ausdrücklich zu der ebenso oft aufgestellten wie verworfenen Behauptung, daß im vorfeudalen Orient vor und in der hellenistischen Phase die Grundlage allen Eigentums das königliche Bodeneigentum ist, von dem alles andere abhängt. Das kann auch gar nicht anders sein in einer Gesellschaftsordnung, in der der *koinos nomos* darin besteht, daß stets gerecht ist, was vom König bestimmt wird.[16] Diese Auffassung ist ebenso altorientalisch wie makedonisch, aber total ungriechisch.

So ergibt sich zunächst die allgemeine Feststellung, daß in den hellenistisch-orientalischen Staaten alles Land "vergebenes Land" ist, das nicht unmittelbar durch den Hof ausgebeutet wird; das heißt aber nicht, daß alles "vergebene" Land nun nicht mehr Königsland ist, noch daß "vergebenes" Land theoretisch Königsland bleiben mußte.

Die älteste Form des aus dem königlichen Bodenfundus vergebenen Landes ist zweifellos die Soldatensiedlung, von den Griechen Kleruchie genannt. Sie existierte aber schon, als die Welt von Griechen noch nichts wußte. Wir sind in der glücklichen Lage, durch die Arbeit von G. M. Cohen[17] jetzt ein grundlegendes neues Werk über diese Form zu besitzen. Mir genügt es daher, seine im hier gegebenen Zusammenhang wichtige Meinung zu wiederholen, daß die *klēroi* der Kolonien emphyteutisch vergeben wurden, d. h. Teil des Königslands blieben. Daß sich aber dort, wo eine

[13] V. Ehrenberg, a. a. O., 21.

[14] Xen. Kyr. VII 5,73.

[15] OGI 1, Z. 5—11.

[16] App. Syr. 61; vgl. auch M. Finley, The Ancient Greeks, 1971, 173 f.

[17] G. M. Cohen, The Seleucid Colonies. Studies in Founding, Administration and Organisation (Historia-Einzelschriften 30), 1978.

Kleruchie zu einer Polis wurde — Cohen bringt dafür ausreichend Beispiele —, die *klēroi* sich in individuelles antikes Privateigentum wandelten.[18]

Bereits diese Beobachtung setzt für Kleruchie und Polis von vornherein die beiden Möglichkeiten der Vergabe voraus: die kündbare, widerrufliche und die unkündbare Vergabe *eis ton aei chronon.*

Im Falle der Kleruchie hat die Kündbarkeit einmal damit zu tun, daß die Notwendigkeit einer militärischen Siedlung an einem bestimmten Ort zu bestehen aufhören kann, zum andern daß der einzelne Kleruche aufhören kann, die Bedingungen zu erfüllen, die an die Landübertragung geknüpft sind. Die Entscheidung darüber liegt allein beim König, die *gē klēruchikē* bleibt also als "vergebenes" Land Teil der *basilikē gē.*

Das einer Polis übertragene Land — gleichgültig, ob es sich dabei um eine alte Griechensiedlung in Kleinasien wie Priene oder eine Neugründung wie Antiocheia am Orontes handelt — ist seiner Natur nach unkündbar, da eine Polis ohne *chōra* eben keine Polis ist. Der Fall Samos, dem Antiochos II. die festländische Anaitis wegnahm und an Würdenträger verteilte,[19] steht dazu weder im Widerspruch, noch stellt er eine Ausnahme dar; das Land wurde als Bestrafung für einen Aufstandsversuch weggenommen, womit höchstens beleuchtet wird, wie illusionär die Autonomie einer Polis innerhalb eines hellenistischen Königreiches war.[20] Am Grundsatz, daß die *gē politikē* außerhalb des Königslandes liegt, ändert dieser Fall nichts.

Ebenfalls älter als der "Hellenismus" und demzufolge kein griechischer Einfluß sind Tempelland und Ehrengaben an Würdenträger.

Die Existenz von Tempelland wurde allerdings in der Diadochenzeit durch weitgehende Säkularisierungsmaßnahmen in Frage gestellt. Auf die Dauer erwiesen sich jedoch die Könige nicht als stark genug, den Einfluß der orientalischen Priester zurückzudrängen. Die Rückgabe großer Ländereien an die Tempel vor allem im 2. Jh. v. u. Z. dokumentiert die Schwächung des hellenistischen Königtums. Aber in der Zwischenzeit gab es doch interessante Erscheinungen, die die ganze Kompliziertheit des Problems der Landvergabe ins Licht rücken. Eindeutige Zeugnisse sowohl aus dem Pergamenischen wie aus dem Seleukidischen Reich beweisen, daß die *gē hiera* dem König unterstand. Besonders die Attaliden übten eine strenge Aufsicht über die Tempelökonomien aus und behielten sich das Recht ständiger Eingriffe in Fragen des Steueraufkommens bis zu denen der Asylie vor. Inschriften aus Tarsos, Ilion, der lydischen und der karischen Hierakome beweisen dies zur Genüge.[21] Die Oberhoheit der Seleukiden über Tempel in ihren Staatsterritorien zeigen die fast willkürlich zu nennenden Veränderungen auf der Insel Faylakah durch Antiochos IV. wie auch die Forderungen der Isis-Sarapis-Priester nach Land in Laodikeia Pieria.[22] Die rechtliche

[18] Ebd. 87 f. Das ist offensichtlich richtiger als die Meinung C. Schneiders, Kulturgeschichte des Hellenismus, 87 f., wonach Kleruchenland infolge Vererbung allmählich Privateigentum wird.

[19] SEG I 366.

[20] Zur Polisautonomie vgl. D. Musti, Il regno ellenistico, in: Storia e civiltà dei Greci, VII, 1977, 279 f.

[21] RC 47. 62. 68. 69.

[22] F. Altheim/R. Stiehl, Die Seleukideninschrift aus Failakā, Klio 46, 1965, 273—281; L. Jalabert/R. Mouterde, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, 1929—1955, Nr. 1261.

Grundlage beruhte auf keinen Gesetzestexten, auch auf keinem Gewohnheitsrecht, sondern auf der Tatsache, daß das Land dieser Tempel Teil des Königslandes und den Priestern lediglich zur Nutzung übergeben war: also *gē hiera* im Rahmen der *gē basilikē*.

Es ist bezeichnend, daß die Stärkung der priesterlichen Positionen gegenüber dem Königtum seit dem 2. Jh. einhergeht mit der erzwungenen Gewährung von Landeigentum und anderen ökonomischen Privilegien. Wahrscheinlich sind die großen anatolischen Tempel von Komena und Zela, Venasa und Ameria, von denen Strabon spricht,[23] nie der Säkularisierung unterworfen gewesen; jetzt aber — seit dem 2. Jh. — gelangen auch in den syrischen und kommagenischen Gebieten die Tempel wieder zu großer ökonomischer Schlüsselstellung, wie das sattsam bekannte Beispiel von Baitokaikene bezeugt.[24] Hier beweist die Formel *eis hapanta ton chronon*, daß dieses Territorium aus der *gē basilikē* ausscheidet und selbständige *gē hiera* wird.

Wir sehen also, daß selbst der Begriff *gē hiera* per se noch nichts aussagt über den Status des Landes, sondern erst der Kontext eines Quellenzeugnisses uns Aufschluß darüber geben kann, ob es sich um Tempeleigentum oder um zur Nutzung gegebenes Königseigentum handelt.[25] Der Ordnung halber sei ergänzt, daß es neben diesen beiden Formen natürlich auch noch Tempel in Poleis, also *gē hiera* auf *politikē gē* gibt.

Das schwierigste und auch die meisten Kontroversen hervorrufende Teilproblem unseres Themas stellt zweifellos die Vergabe von Land an Einzelpersonen dar. Von einigen Forschern, wie Ranovič und Zawadzki, wird privates Bodeneigentum nur in Verbindung mit der *politikē gē* für möglich gehalten.[26] Grundlage dieser Anschauung waren die beiden seleukidischen Inschriften, in denen von *prospheromai pros polin* und *prosorizein eis tēn polin* die Rede ist.[28] Es hieße sicher, Eulen nach Athen tragen, wollte ich hier auf diese beiden Fälle von Landübertragung, den Verkauf des Dorfes Pannu kōmē an Laodike und die Schenkung von 2000 Plethren urbaren Landes an Aristodikides von Assos, näher eingehen. Aber festgehalten zu werden verdient die Tatsache, daß in beiden Fällen durch einen Rechtsakt — Verkauf bzw. Schenkung — Eigentum übertragen, damit also Land aus dem königlichen Bodenfonds ausgeschieden und in Privatland umgewandelt wird. Die Zuschreibung zu einer bestimmten städtischen *chōra* ist dann erst ein zweiter Schritt. Sie zur Bedingung von Privateigentum zu machen, scheint mir aber den wahren Sachverhalt nicht zu treffen. Ich halte jedenfalls die Möglichkeit attalidischer Kleruchen, über ihren Kleros hinaus noch weiteres Land mit *hai te ktēseis kyriai* zu kaufen[27] — ohne daß von Zuschreibung zu einer Stadt die Rede wäre —, nicht unbedingt für eine Ausnahme.

[23] Strab. XII 2,3; 2,6; 3,31; 3,34; 3,37.

[24] RC 70; vgl. auch H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., 1973.

[25] Vgl. zum Problem H. Kreissig, Beobachtungen an hellenistischen Inschriften zur Frage des Tempeleigentums an Land, Klio 52, 1970, 231—233; ders. Tempelland, Katoiken, Hierodulen im Seleukidenreich, Klio 59, 1977, 375—380.

[26] A. B. Ranowitsch, Der Hellenismus und seine geschichtliche Rolle, 1958, 134; T. Zawadzki, Z zagadnień struktury agrarno-społecznej krajów małoaziatyckich w epoce hellenismu, 1952, 70.

[27] RC 18—20; RC 10—12.

Die Ausnahme scheint mir jedoch die Landvergabe durch Verkauf oder Schenkung — und damit Ausscheiden aus der *basilikē gē* — überhaupt zu sein gegenüber einer Landvergabe an Würdenträger, die das bloße Nutzungsrecht am Boden mitsamt den darauf lebenden Bauern beinhaltet. Trotz neuer Inschriftenfunde gibt die Mnesimachos-Inschrift aus Sardes noch immer die bei weitem beste Darstellung eines solchen Gutes,[29] das im ptolemäischen Sprachgebrauch *dōrea* heißt, welchen Ausdrucks wir uns hier der Einfachheit halber ebenfalls bedienen wollen. Die minutiöse Aufzählung der Abgaben, die an die königliche Kasse zu zahlen sind, die vorsichtige Rückversicherung, daß Mnesimachos an den Gläubiger, den Artemis-Tempel, nur zahlen kann, wenn der König nicht dieses oder jenes — genannt sind Dörfer, *klēroi* oder anderes Verpfändetes — nach Belieben wegnimmt, weisen die *dōrea* als widerruflich übertragenes Land, damit nicht im Eigentum des Mnesimachos, damit als Bestandteil der *basilikē gē* aus. Folgerichtig ist natürlich auch nicht von der Zuschreibung zu einer Stadt die Rede.

Für diese Form der Vergabe besitzen wir eine Fülle von Nachweisen aus dem gesamten seleukidischen Kerngebiet von Kleinasien bis Babylonien, wobei nicht nur Landgüter, sondern auch Dörfer, einzelne *klēroi*, Städte ohne Polisstatus, befestigte Plätze *en dōrea* den Besitzer, nicht aber den Eigentümer wechselten.[30] Die *dōreai* dienten wohl lediglich dazu, verdiente Würdenträger auszuzeichnen und fester an den Hof zu binden. Vielleicht bedeuteten sie auch eine Art "materiellen Anreiz" für die noch nicht Bedachten. Abwegig erscheint es mir, daraus "Lehnsgüter" oder gar "reichsunmittelbare Fürstentümer" zu machen.[31] Die *dōrea* bildete kein Schutzverhältnis, keine Kommendation heraus, auch keine Treueverpflichtung und schon gar nicht auf Seiten des Königs. Daß andererseits von derartigen Grundeigentumsverhältnissen im Orient ein relativ evolutionärer Weg in den Feudalismus führt, habe ich an anderer Stelle ausgeführt.[32] Noch bedenklicher erscheint es mir aber, wenn zwischen der Vergabe durch Schenkung oder Verkauf (Ausscheiden aus *basilikē gē*) einerseits und Vergabe als *dōrea* (Verbleiben in *basilikē gē*) andererseits überhaupt kein Unterschied gemacht wird. Daraus entstehen dann solche verhängnisvollen Fehlschlüsse, wie sie bei Tarn zu finden sind und — ebenfalls — häufig unkritisch wiederholt werden. Indem Tarn die Zuschreibung vergebenen Landes zu einer Stadt als das Normale ansieht, kommt er zu dem Schluß, die Seleukiden "were ready, unlike the Ptolemies, to give or sell King's land out and out, on condition that the grantee joined his land to some city and made of it cityland"[33];

[28] RC 51, Z. 18—21; Vgl. auch Syll.[3] 332.

[29] W. H. Buckler/D. M. Robinson, Greek Inscriptions from Sardes I, AJA 16, 1912, 11—82.

[30] Vgl. Kreissig, Wirtschaft und Gesellschaft, 40—46; Pekáry, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike, 1976, 51 ff.

[31] N. Brockmeyer, Sozialgeschichte der Antike, 1972, 59; H. Bengtson, Die Strategie der hellenistischen Zeit, II, 4 f.

[32] H. Kreissig, Zwei Produktionsweisen, „die der kapitalistischen vorhergehen" (Thesen), EAZ 10, 1969, 361—368.

[33] Tarn, a. a. O., 135.

aus drei Zeugnissen, die Tarn dafür anführen kann und von denen nur zwei richtig sind, lassen sich so weitreichende Schlußfolgerungen mit Sicherheit nicht ziehen.

Die ganze Kompliziertheit der Situation des an Einzelpersonen vergebenen Landes, die gleichzeitig nachdrücklich beweist, daß es hier nicht um eine bewußte Politik irgend welcher Strukturveränderungen ging, zeigt vor allem die Inschrift aus Hefzibah, die Landau veröffentlicht hat und nach der der seuleukidische Stratege Ptolemaios zugleich über Dörfer verfügt, die sein Eigentum sind, wie auch über solche, deren Nutzung ihm lediglich *en dōrea* überlassen ist: *eis tas hyparchusas moi kōmas eg ktēsei kai eis to patrikon kai eis has sy prosetaxas katagrapsai* . . .[34]

Um die Unübersichtlichkeit des Problems nicht zum Selbstzweck zu machen, gehe ich hier nicht auf die Lage in den quasi-autonomen Ethne wie dem der Judäer, der Elymais, der Kataonen und anderer ein. Es dürfte genügen, allein die bis hierher, nur in ihrer äußerlichen Erscheinung und ohne der ihnen innewohnenden vielfältigen Problematik aufgeführten Formvarianten des "vergebenen Landes" nochmals zu rekapitulieren, um die eingangs gestellte Frage zu rechtfertigen, ob es in der Gedankenwelt der seleukidischen, attalidischen und anderen Zeitgenossen eine einheitliche Kategorie "vergebenes Land" überhaupt gegeben haben kann.

Bei den Veränderungen der Eigentums- und Besitzverhältnisse am Boden sind grundsätzlich zu unterscheiden Verkauf und Schenkung, die zum Ausscheiden des betreffenden Bodens aus dem Königsland führen, und Übertragung von Nutzungsrechten, wobei der Boden in Verbund des Königslandes bleibt.[36] Benefizienten der ersten Form können Poleis, nichtpoliade Städte, Kleruchen, Tempel, Würdenträger, und Benefizienten der zweiten Form nichtpoliade Städte, Kleruchen, Tempel, Würdenträger sein. Innerhalb des Königslandes "vergebenes Land" kann daher *dōrea*, *gē klēruchikē*, *gē hiera*, aus dem Königsland ausgeschiedenes "vergebenes Land" kann *gē politikē*, *gē klēruchikē*, *gē hiera*, *gē idioktētos* oder *eōnemenē* (nach dem Vorgang von Welles[35]) sein. Es bedarf keiner großen Phantasie, um sich vorzustellen, daß die Grenzen bei einer so ineinandergreifenden Vielfalt durchaus fließend waren, daß z. B. eine *dōrea* unversehens Privateigentum werden konnte, wenn Akten abhanden kamen, daß aber auch ein *eis to patrikon* vermachtes Landstück aus dem gleichen Grunde vom König wieder eingezogen werden konnte. Man muß dabei noch nicht einmal an Willkür denken; denn ich erinnere daran, daß sogar in der Aristodikides-Inschrift die Schenkung gemacht wird unter dem Vorbehalt, daß das Land nicht schon jemand anders vermacht worden ist, was sich dann auch tatsächlich herausstellt, oder daß aus der Laodike-Inschrift hervorgeht, daß man am Hof keine Kenntnis davon hat, ob auf dem verkauften Land von Pannu kōmē *topoi* existieren oder nicht. Ich bin aber mit Finley überzeugt, daß die hellenistischen Könige absolut frei waren, "to deal with

[34] Y. H. Landau, A Greek Inscription Found Near Hefzibah, IEJ 16, 1966, 54—70, Z. IV a 22 f.; J. und L. Robert, Bull. Ep. 1970, Nr. 627.

[35] So im Prinzip auch I. Hahn, Königsland und königliche Besteuerung im hellenistischen Osten, Klio 60, 1978, 24f.

[36] C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period, 1934, 208.

everyone, from the lowest to the highest, by arbitrary decision, a prerogative they exercised frequently enough".[37]

Dort wo Land in der einen oder andern Form vergeben wurde, geschah es im Interesse des Königs — was natürlich den Nutzen des Benefizienten nicht ausschloß, im Gegenteil —; eine Politik der Feudalisierung, wie Rostovtzeff will, eine Politik der Entfeudalisierung, wie sie sich Tarn vorstellt, eine Politik der Urbanisierung oder der Hellenisierung können durch die Landvergabe nicht begründet werden. Sie ist im Gegenteil uralte Tradition in den Gesellschaften, die das individuelle Privateigentum an den Produktionsmitteln, damit die *koinōnia tōn politōn* und die Produktionssklaverei nicht ausgebildet hatten, sondern sich auf das Bodeneigentum einer kleinen privilegierten Adelsklasse und eine abhängige Bauernschaft stützten. Solche Gesellschaften waren aber sowohl die altorientalischen von Lydien bis zum Iran als auch die makedonische, woraus der relativ reibungslose Übergang von orientalischen auf makedonische Dynastien erklärbar wird. Für die herrschenden wie für die ausgebeuteten Bevölkerungsteile veränderte sich mit dem Hellenismus im Orient wenig. Die Produktionsweise blieb altorientalisch.

Berlin (DDR).

[37] FINLEY, a. a. O., 173.

G. M. COHEN

PROPERTY RIGHTS OF HELLENISTIC COLONISTS

Could a Hellenistic colonist own land? The question, of course, is premised on where colonies were located. Colonies were normally built on royal land. In the past it has been held that outside of city land the private ownership of property was not possible. Recently, however, Heinz Kreissig has brought forth some examples which show quite clearly that property could be held in full *dominium* outside of city land. The examples are Welles, *Royal Correspondence* 51, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas Pertinentes* III. 422 and the Skythopolis inscription published by Landau in *Israel Exploration Journal* 16 (1966) 54–70.[1] I should like to consider these examples more closely.

RC 51 is Pergamene. It is a letter of an *Attalid* king addressed to military colonists conferring various grants, among which was the right to hold some of their property in full ownership (11.20/21). The evidence here for full ownership is clear and unequivocal. I should emphasize, however, that this information is valid only for the Attalid empire.

Parenthetically, I should mention *RC* 16, a letter of an early Attalid king to soldiers which deals with subjects connected with a military settlement. The inscription is exceedingly fragmentary. In a restored section (11.B.2/3) Welles suggests that the soldiers were buying and selling *kleroi*. This is interesting; but it is based on restoration *(εἰ δέ τινα οἱ ἱππεῖς [πωλοῦσι κλῆρον. . .κτλ.])*.

The second example, *IGR* III. 422, concerns Diotimos, a citizen of Ariassos in Pisidia. Diotimos bequeathed to Ariassos property he owned which was beyond the confines of the city *(en hyperoriois)* — in other words, the property was not on city land. The problem with this example is that its date, as far as can be determined, is Roman, not Hellenistic. And in the absence of other information I believe we should be wary of assuming that social conditions in Asia Minor necessarily remained static over a period of three hundred years or more.

The final example, the Skythopolis inscription, is intriguing. For here we are dealing with evidence from the Seleucid world and if the evidence were secure then we might be tempted to speculate about tenure conditions on land outside *poleis* elsewhere in the Seleucid empire. By "secure" I mean that it firmly and reasonably reflected the Seleucid practice. On this point, however, I become very uncertain.

[1] See H. Kreissig, *Acta Conventus XI "Eirene"* 43–44, *Eirene* 13 (1975) 19–20 and *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich* (Berlin: 1978) 69–70.

The inscription records orders issued by Antiochos III and his eldest son for Ptolemaios, son of Thraseas, the governor and chief priest of Koile Syria and Phoinikia. Attached are Ptolemaios' memoranda to two of these orders. The documents belong to various phases of the Fifth Syrian War. Now Ptolemaios was an *Egyptian* commander in 219 B.C. (i.e. at the beginning of the Fourth Syrian War) and, like some of his fellow commanders, seems to have defected to the Seleucids during the war. The inscription portrays Ptolemaios as the owner of various villages which were, in Landau's words, "in part his absolute property *(egktesei)* and partly leased to him by the Crown on hereditary tenure *(eis to patrikon)* and partly assigned to him by the king."[2] What we should like to know is how Ptolemaios got the territory he held in full ownership. It may be that he held this as a vassal of the Egyptian king and that Antiochos merely confirmed him in his possession of this when he defected. On the other hand, Antiochos may have given him the property as a reward for defecting. If the latter is the case, then we can conclude that the Seleucids allowed — in fact, granted — ownership in full *dominium* on land outside a *polis*. But if the former is the case, then all we have is an example of Seleucid acquiescence in an inherited *modus operandi* and not an illustration of Seleucid policy. Of course on the latter interpretation the document would tell us much about Ptolemaic policy in the overseas possessions.

But irrespective of whether the Skythopolis inscription reflects Ptolemaic or Seleucid practice, it is singularly important for yet another reason. There has been much discussion in recent years over the question: could native princes and royal favourites own their estates outright? While there has been evidence to show that such persons had estates which often included towns and villages, the evidence, at the very least, suggested the individuals held the land only in usufruct, or at the very most as *de facto* but not *de jure* owners.[3] The Skythopolis inscription now makes it clear that royal favourites, at least, could own property outright. *A fortiori* we might expect native princes could as well. But this is still not yet definitely known.

One of the best known of the Hellenistic native princes was the Ammonite sheikh, Tobias. Tobias not only had extensive property in Trans-Jordan he was also, under the Ptolemies, the commander of a group of military colonists. It is not clear, however, whether these colonists had land on Tobias' property or on the adjacent royal land.[4] In any event nothing is known about the conditions under which they held their *kleroi*.[5] There is yet another piece of evidence which I might mention. The well known *P. Dura* 12, the succession law, dates from the third century A.D. but in its original form probably dates from the earliest stages of the colony's existence. This particular passage deals with the problem of inheritance *ab intestato* and specifies that,

[2] *IEJ* 16 (1966) 67.

[3] In western Asia Minor the King could seize the "villages and *kleroi*" (among other things) belonging to Mnesimachus (*Sardis* VII.1, col. II. 12–13; see ATKINSON, *Historia* 21 [1972] 58 and KREISSIG, *Wirtschaft* 45).

[4] *PCZ* 59003 (= *CPJ* 1). Of course in Ptolemaic Egypt military colonists could not own their *kleroi* outright in the third and much of the second century B.C.

[5] The letter of Antiochus III to Zeuxis regarding the settlement of two thousand Babylonian Jewish colonists and their families is an important source of information for Seleucid colonies; surprisingly it says nothing about the tenure rights of the colonists (*AJ* 12.148–153).

in the lack of certain prescribed heirs, the property should revert to the crown. *P. Dura* 15, which dates to the second century B.C., records the sale subject to redemption of part of a *kleros*. The freedom to mortgage, which one sees in *P. Dura* 15, represents a real change from the *lex ab intestato* in *P. Dura* 12. This power to sell subject to redemption was but a short step, if that, from the power to sell outright. Hence, one might suggest that by the second century B.C. Seleucid colonists in Asia had full ownership over their property, except for one problem. It is not clear whether Dura at this time was still a colony, and thus on royal land, or had developed into a *polis*.[6] And, unfortunately, since we do not know the precise status of Dura at this time, we cannot take the information from it as evidence for the possible ownership of land outside a *polis*.

In Macedonia there was apparently no real distinction between city and royal land; most, if not all, of the former as well as the latter formally belonged to the king. From Kassandreia we have the evidence of *Syll*[3] 332 (306–297 B.C.) which records the giving of some land by King Kassander to a certain Perdikkas. The land consisted of several *kleroi* and another plot, all of which were given *em patrikois* (l. 11). Furthermore, Perdikkas and his descendants were to have the right "... κεκτῆσθαι καὶ ἀλλάσσεσθαι καὶ ἀποδόσθαι..." (ll. 14/15): in other words, the conditions of full ownership. In fact Kassander was not actually giving the land, he was merely confirming Perdikkas in the possession of *kleroi* inherited from his father and grandfather and some additional land he had bought. We may, therefore, assume that the king maintained a theoretical, if not actual, right of *escheat* to cleruchic land in Macedonia; presumably this right could be exercised when a change of dynasty took place.[7]

Finally, at Elephantine there was a colony of Jewish soldiers and their families. The Aramaic papyri show that private ownership of property was enjoyed by the inhabitants.[8] The problem with the evidence from Elephantine is, of course, that it is from the upper Nile valley and dates from the period of Persian rule (fifth century B.C.). Furthermore the colony was established before the Persian conquest, possibly as early as the seventh century B.C. under Psammetichus I.[9]

I began by asking if Hellenistic colonists could own land. I pointed out that this question must be based in turn on whether or not ownership in full *dominium* was possible outside a *polis*. It *was*. Royal favourites — Ptolemaic or Seleucid or both — could own property. Attalid colonists could. We still do not know if the same was true for Seleucid or Ptolemaic overseas settlers.

Cincinnati (USA).

[6] The editors of *P. Dura* 12 assume it was a *polis* though they also remark that it was "primarily a military settlement" (p. 77).

[7] See Rostovtzeff, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates* (Leipzig & Berlin: 1910) 251–252 and Tarn, *Antigonos Gonatas* (Oxford: 1913) 190–192.

[8] E. Kraeling, *Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven: 1953)# 12.22–24 and B. Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley and Los Angeles: 1908) 231f.

[9] A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: 1923)# 30.13 and Kraeling (above, note 8) 41–48.

E. S. GOLOUBTSOVA

LE DROIT DE POSSESSION ET DE PROPRIÉTÉ DE LA TERRE

(DANS LES INSCRIPTIONS D'ASIE MINEURE HELLÉNISTIQUE)

La question de droit de possession et de propriété était l'une des plus compliquées de l'histoire économique non seulement d'Asie Mineure, mais aussi des autres pays du monde hellénistique. On donnait la même réponse à cette question : on était un possesseur, parce que seulement le roi était le propriétaire de toute la terre dans l'État. Pourtant certaines sources obligent à mettre en doute la justesse d'une pareille droiture de résolution. Citons des exemples suivants. Une assez grande partie de *γῆ βασιλική* fut vendue à la ville Pitane par le roi Antioche. En même temps il stipule spécialement, que la ville obtient sur cette terre le droit *παγκρατικὴ κυρεία* (une force omnipuissante) pour un temps éternel *(εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον)*. Le même terme est employé aussi dans l'inscription de Laodiké en application pour les *laoi* vendus à elle. Le roi Antioche Teos lui donne le droit absolu de la possession de ces *λαοὶ κυρίως ἔχειν*, sous ses ordres.

Dans les cas indiqués ci-dessus le monarque hellénistique octroye, s'il y avait une bienveillance particulière, le droit de propriété sur la terre et les hommes à une telle ville ou telle personne privée à titre exceptionnel. Evidemment, l'achat de la terre avec les *laoi* qui y siégaient ne donnait pas encore au nouveau possesseur le droit d'en être le propriétaire complet. On a l'impression que le roi pouvait vendre et faire cadeau de la terre et des hommes soit avec le droit de propriété complète, soit sans ce droit.

La relation envers la terre on définissait par trois termes qui désignent le droit d'usage et de possesion — *κτάομαι, ὑπάρχω, ἔχω*.

Une série des inscriptions d'Asie Mineure donnent l'interprétation du terme *κτάομαι*. Par exemple, selon l'inscription de Zeleia, du quatrième siècle avant notre ère (SGDI, N 5533e), le *κτῆμα* comprend le lot de terrain dans la plaine, l'habitation, le jardin et une centaine d'amphores en argile *(κλῆρον ἐν τῶι πεδίωι, οἰκίην, κῆπον, κέραμον ἀμφορέων ἑκατόν)*. A peu près le même chose est donné dans une inscription du Naxos, laquelle se conserva mal, du troisième siècle avant notre ère (SEG, II, 2, N 500), où dans le nombre de *κτήμασιν* entre *οἰκίας καὶ κήπου καὶ κεράμου ἀμφορέων*.

Un autre terme, qui désignait le droit de possession, c'était le verbe *ἔχω*. Dans une série de cas on employait ce terme aussi pour la détermination d'une possession foncière. Ainsi, par exemple, dans une inscription du temps d'Antioche I Soter (approximativement l'an deux cents soixante quinze avant notre ère), on parle d'un certain Méléagre, qui possédait le domaine du Pétra *(ἣμ πρότερον εἶχεν Μελέαγρος)*. Il est difficile à dire, pourquoi il fut privé de cette possession — peut-être il devint un traître, ou bien il se querella avec le roi. En tout cas, ce domaine-là lui fut enlevé.

On rencontre le terme ἔχω aussi dans l'inscription, dédiée à la vente de terre par Antioche II à Laodiké. Ici, comme dans le cas précédent, il sera aussi correct de traduire ce terme non par le mot « avoir », mais plutôt par le mot « posséder ».

L'appartenance et la possession on désignait aussi par le terme ὑπάρχω. Ainsi que le κτάομαι, il était employé pour désigner la possession d'une polis par la chora *(τάν τε ὑπάρχουσαν αὐτοῖς χώραν)*. Cependant sa signification était aussi plus large. Dans l'inscription relative à la donation par Antioche de la terre à Laodiké (OGIS, N 225) il s'agit des villages avec les λαοί lesquels leur appartenaient et des biens, qui appartenaient à ces λαοί *(σὺν τοῖς ὑπάρχουσιν πᾶσιν)*. Ainsi, les objets de possession — la terre, les habitations, instruments aratoires, la récolte — étaient désignés par tous les trois termes également — κτάομαι, ἔχω, et ὑπάρχω. En faisant connaissance avec les sources il est impossible de n'apercevoir pas que par ces termes on désignait les possessions du roi, des familiers du roi, des villes et des citoyens particuliers des ces villes, lesquels on nommait habituellement par κεκτημένοι, ἐνεκτήμενοι. Visiblement, vers la même catégorie des citoyens, qui possédaient la terre dans la chora, appartenaient aussi les γεωκτεῖται.

Ces catégories ci-nommées avaient le droit de κτῆμα. Il faut remarquer que, dans les inscriptions de l'Asie Mineure, il n'y a pas de mentions de possession du droit de κτῆμα par un paysan dépendant, villageois. Ainsi, il est possible de dire, que tous ces trois termes sont employés également pour désigner les droits de propriété et de possession sur la terre de tous les citoyens, nés de parents libres.

L'attention est attirée par le fait que, dans la terminologie épigraphique d'Asie Mineure, il n'y a pas de terme spécial, signifiant le droit de propriété suprême du roi sur la terre de l'État entier. Le droit du roi sur la terre qui appartenait à lui personnellement, γῆ βασιλική, est désigné par tous les termes mentionnés — κτάομαι, ἔχω, ὑπάρχω. Cette circonstance-là est confirmée par les nombreux exemples d'épigraphie d'Asie Mineure, en commançant par une des premières inscriptions d'époque hellénistique, par la lettre d'Alexandre de Macedoine à la ville Priene, où l'on parle πᾶσαν τὴν πέριξ χώραν γινώσκω ἐμὴν εἶναι.

Cette analyse brève de terminologie suggère l'idée que les terres, dont disposait un monarque hellénistique, avaient des status différents. Le roi pouvait faire cadeau de ses γῆ βασιλική, les vendre, les nantir et nous avons beaucoup de témoignages de pareilles opérations — il suffit de souvenir, par example, que le roi Antioche fit cadeau de deux milles plèthres de terre arable à Aristodikide ἀπὸ τῆς βασιλικῆς χώρας. Du reste des terres d'État le roi recevait un grand nombre d'impôts, φόρος ἀργυρικός καὶ λητουργικός, comme cela est dit dans une inscription de Sardes. Pourtant le droit du roi de disposer de ces terres-là était sensiblement limité, si l'on le compare avec celui du γῆ βασιλική. Aussi ne pouvait-il pas de son jugement vendre et faire cadeau des terres, lesquelles appartenaient à des villes. Ainsi, les monuments épigraphiques font preuve que les affirmations selon lesquelles dans un état hellénistique le roi était un propriétaire suprême de toutes les terres ne peuvent pas être admises sans restriction : elles doivent être analysées dans chaque cas concret.

Moscou (URSS).

A. ŞTEFAN

RELATIONS ÉTRANGÈRES DES CITÉS DU PONT GAUCHE À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

1.0. A propos des relations des villes pontiques Histria, Tomi et Callatis avec les autres cités grecques et les états hellénistiques, nous n'avons pas l'intention de nous arrêter ni sur leur intensité, ni sur leur envergure, — dont témoignent les milliers de timbres amphoriques découverts surtout en Dobroudja,[1] mais aussi, loin, dans le territoire géto-dace extra- et intra-carpathique,[2] et auxquels s'ajoutent bon nombre de décrets de proxénie pour des citoyens ressortissant des villes des bassins pontique et égéen, ainsi que des cités plus éloignées, comme Carthage[3] ou Elée.[4]

Parmi les documents épigraphiques si variés concernant leurs rapports avec le monde grec, nous avons choisi pour soumettre à votre attention certaines inscriptions qui s'accordent avec les sources littéraires pour témoigner du rôle joué par les villes pontiques dans la compétition des diadoques au sujet des sphères de domination et d'influence.

1.1. Le point de départ d'un exposé cohérent se trouve dans la narration de Diodore[5] sur l'opposition acharnée des cités du Pont Gauche contre la domination de Lysimaque. La révolte éclata en 313 av.n.è., Callatis, Histria et « les autres cités voisines » — à ce qu'il semble, jusqu'à Odessos (XIX, 73, 1-3) — chassant les garnisons du diadoque et recouvrant ainsi leur autonomie, voir leur liberté (XIX, 73, 1-2). Elles

[1] V. Canarache, *Importul amforelor stampilate la Histria*, Bucarest, 1957 ; V. Eftimie, Dacia, N.S., 3 (1959), pp. 195-215 ; E. Bujor, Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie, XII (1961), pp. 85-92 ; Al. Popeea, *ibid.*, XVIII (1967), pp. 509-512 ; M. Gramatopol et Gh. Poenaru Bordea, *ibid.*, XIX (1968), pp. 41-61 ; M. Gramatopol et Gh. Poenaru Bordea, Dacia, N.S., XIII (1969), pp. 127-282 ; N C. Ionescu, Pontica, III (1971), pp. 361-363 ; Gh. Poenaru Bordea, Studii şi cercetări de istorie veche, XXII (1971), pp. 501-505 ; C. Domaneantu, *ibid.*, XXV (1974), pp. 435-442 ; M. Irimia, Pontica, VI (1973), pp. 7-71 ; *id.*, *ibid.*, VII (1974), pp. 118 ; 129 ; V. Boroneanţ, *ibid.*, X (1977), p. 322.

[2] S. M. Bîlcu, Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie, XVII (1966), pp. 117-118 ; V. Eftimie Andronescu, *ibid.*, XVIII (1967), pp. 401-421 ; D. Tudor, Arheologia Moldovei, V (1967), pp. 37-80 ; *id.*, Apulum, VII (1968), pp. 391-400 ; I. Glodariu, *Dacian Trade with the Hellenistic and Roman World*, British Archaeological Report, Supplementary Series, 8, Oxford, 1976.

[3] S. Lambrino, Dacia, III-IV (1927-1932), pp. 400-403, n° 3.

[4] Th. Sauciuc Săveanu, Dacia, IX-X (1941-1944), pp. 292-294, n° 1 ; J. et L. Robert, *BullEpigr*, 1960, 265 ; B. Lifshitz, La parola del passato, XCVIII (1964), pp. 363-364 ; J. et L. Robert, *BullEpigr*, 1965, 263.

[5] Diod., XIX, 73, 1-9 ; XX, 25, 1. *Cf.* V. Pârvan, Analele Academiei Române, Memoriile Secţiunii Istorice, XXXIX (1916-1919), pp. 51-53 ; R. Vulpe dans *La Dobroudja*, Bucarest, 1938, pp. 79-81 ; G. Saitta, *Lisimaco di Tracia*, *Κώκαλος*, I (1955), pp. 62-154 ; D. M. Pippidi, dans *Din istoria Dobrogei*, I, Bucarest, 1965, pp. 216-218 = id., *I Greci nel basso Danubio*, Milano, 1971, pp. 93-95.

conclurent une alliance *(συμμαχία)* entre elles, ainsi que des traités *(συνθῆκαι)* avec « les Thraces et les Scythes voisins » (XIX, 73, 2 ; *cf.* XIX, 73, 4 et *infra*, §. 2.1.). Mais, l'année suivante, Lysimaque réussit à redevenir maître d'Odessos et d'Histria après avoir les assiégés et à infliger de dures défaites aux Thraces et aux Scythes (XIX, 73, 3-5). Alors qu'il assiégeait Callatis, il reçut cependant la nouvelle alarmante que cette dernière allait être secourue par Antigone le Borgne : la flotte commandée par le stratège Lycon naviguait déjà dans le Pont, tandis que l'armée de Pausanias campait près du Bosphore, à Hiéron (XIX, 73, 6).

Il semble que la paix générale de 311 comprît aussi les cités pontiques et que le témoignage de Diodore sur l'aide accordée par Eumélos, le roi du Bospore, aux Callatiens assiégés par Lysimaque (XX, 25, 1) ait trait à une seconde révolte, qui éclata après la paix de 311 et, cette fois-ci, avec le concours de Ptolémée.[6] Sans connaître d'autres détails du conflit, vers 302 on retrouve toutefois Apollonia, Odessos et Callatis sous la ferme domination du roi de Thrace (XX, 112, 2).

1.2. Il est évident que les révoltes des cités pontiques ont été provoquées par la tentative de Lysimaque de les assujétir et que leur mécontentement a été accru par la politique bien différente d'Antigone et de Ptolémée, lesquels, à partir de 315, avaient proclamé le droit des cités grecques d'être libres, autonomes et exemptes de garnisons ;[7] on a même supposé que les intrigues des deux rivaux de Lysimaque ont contribué à déclencher ces révoltes.[8] A l'appui de cette hypothèse et au sujet du rôle joué par Antigone, il nous reste cependant à apporter encore deux arguments.

En premier lieu, nous reconnaissons l'existence d'un traité entre Callatis et Antigone, car Diodore parle des armées envoyées par ce dernier *ἐπὶ βοήθειαν τοῖς Καλλατιανοῖς ;* or, le sens de *βοήθεια* et de *βοηθεῖν*, tel qu'il a été précisé par de nombreux textes,[9] est justement celui de secours accordés selon les stipulations d'un traité.

Le fait que la cité de Callatis et Antigone le Borgne avaient conclu un traité — très probablement dès avant le siège de la ville par Lysimaque et vraisemblablement même avant la révolte de 313 — était l'hypothèse que le diadoque d'Asie Mineure accordait une attention particulière aux régions pontiques dans le cadre de sa politique et, partant, qu'il a réellement contribué à soulever les Grecs du Pont contre Lysimaque. En même temps, ce traité semble justifier, en accord avec la puissance plus grande de Callatis par rapport à ses voisines,[10] tant le fait que ce fut elle à donner le signal de la lutte et à se trouver à leur tête, que celui de la résistance prolongée qu'elle a pu opposer à Lysimaque.

D'autre part, il n'est pas exclu qu'Antigone ait conclu d'autres traités semblables avec des alliés pontiques. Car, ce que nous désirons préciser en second lieu, c'est

[6] G. Saitta, *loc.cit.*, pp. 115-116 ; 71.

[7] *Ibid.*, p. 115 ; 99 ; E. Will, C. Mossé, P. Goukowsky, *Le monde grec et l'Orient*, t.II, Paris, 1975, pp. 356-357.

[8] G. Saitta, *loc.cit.*, p. 116 ; D. M. Pippidi, *I Greci nel basso Danubio*, pp. 93-94.

[9] D. M. Pippidi, dans : *Histria*, I, Bucarest, 1954, p. 506, n.4 ; id., *Contribuții la istoria veche a României*², Bucarest, 1967, avec la bibliographie antérieure, p. 228 (traité Histria — Apollonia).

[10] *Cf. supra*, note 5 et Gh. Poenaru Bordea, Dacia, N.S., 18 (1971), pp. 103-123.

l'ampleur tout à fait remarquable de la coalition pontique dressée contre Lysimaque. Selon Diodore, elle comprenait au Nord Eumélos, le roi du Bospore — lui-même « bienveillant à l'égard de la plupart des Grecs du Pont » et en particulier envers Byzance, Sinope et Callatis (Diod., XX, 25, 1) ; à l'Ouest, il y avait les villes grecques, au moins depuis Histria jusqu'à Odessos, aidées comme on l'a déjà vu par Antigone ; enfin, leurs voisins et alliés, Thraces et Scythes ; de plus, les Thraces de l'Hémus, sous le roi Seuthès, qu'on trouve en 312 livrant bataille à Lysimaque en tant qu'alliés d'Antigone (Diod., XIX, 73, 8-9).

1.3. Des inscriptions s'ajoutent pour témoigner de l'influence politique de ce dernier, exercée à travers Milet sur les colonies du Pont Euxin : au Sud Cyzique,[11] au Nord-Ouest Olbia[12] et, selon une hypothèse très vraisemblable, Histria aussi[13] se trouvaient liées justement à cette époque par des traités d'isopolitie avec leur métropole, qui était dévouée à son tour au maître de l'Asie Mineure.

1.4. En outre, il nous semble avoir saisi une confirmation de l'aide politique et militaire accordée par Antigone à la cité de Callatis dans des graffiti livrés récemment par la nécropole de cette ville. La date des graffiti — qui touche à la fin du IVe siècle av.n.è, la particularité que l'offrande funéraire a été faite par les soldats callatiens — les syssites sous la commande de Timônax —, enfin, l'origine sémitique du nom du défunt — *Naukasamas — nous apparaissent comme des arguments qui incitent à reconnaître la présence effective à Callatis des soldats envoyés par Antigone au secours de la cité assiégée par Lysimaque.[14]

1.5. Si nous avons insisté sur ces données littéraires et épigraphiques, c'est justement parce que, corroborées, elles permettent à envisager d'une manière plus véridique la complexité des alliances et le rôle politique joué dans le conflit des diadoques par Callatis et ses alliés grecs et barbares de la région pontique.

2.0. D'autre part, c'est toujours à l'époque hellénistique que, peut-être plus qu'à d'autres époques de leur histoire, l'évolution des cités du Pont Gauche a été conditionnée par la population locale, au point de vue économique, autant qu'au point de vue politique et financier.

[11] A. Rehm, dans : G. Kawerau—A. Rehm, *Das Delphinion in Milet*, Berlin, 1914, n° 137 ; *cf.* A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, 1964, pp. 107-108.

[12] A. Rehm, *op.cit.*, n° 136 = *Sylloge*[3], n° 286 ; *cf.* A. J. Graham, *op. cit*, p. 99 ; J. G. Vinogradov, *Griechische Epigraphik und Geschichte des nördlichen Pontosgebietes*, dans : *Actes du VIIe congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Bucarest—Paris, 1979, p. 296.

[13] V. Pârvan, *Histria VII*, Analele Academiei Române, Memoriile Secţiunii Istorice, IIIe série, t.II (1923), pp. 13-14, n° 6 = *SEG*, II, n° 450 (fragm.A) ; V. Pârvan, Dacia, II (1925), pp. 203-204, n° 7 (fragm.B) ; L. Robert, *Notes d'épigraphie hellénistique*, Bulletin de Correspondance Hellénique, 52 (1928), pp. 170-172 = id., *Opera Minora Selecta*, I, pp. 99-101 (fragm. A + B) ; S. Lambrino, Dacia, III-IV (1927-1932), pp. 398-400, n° 2 ; L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, II, Firenze, 1976, pp. 144-146, n° 127 : *Cf.* A. J. Graham, *op.cit.*, pp. 108-109. L'hypothèse sur la correlation de cette isopolitie avec la politique de Milet et d'Antigone à la fin du IVe siècle appartient à Ch. Danoff, *Zapadniat briag na Černo More v drevnostta*, Sofia, 1947, p. 54, *cf.* D. M. Pippidi, dans : *Din istoria Dobrogei*, I, pp. 216-217 = id., *I Greci nel basso Danubio*, pp. 93-94.

[14] A. Ştefan, *Graffite callatien du IVe siècle av.n.è.*, dans : *Epigraphica. Travaux dédiés au VIIe congrès d'épigraphie grecque et latine*, Bucarest, 1977, pp. 25-32.

Parmi les nombreux témoignages qui étayent cette conclusion, nous allons retenir les données littéraires et épigraphiques qui ont trait à la pratique des relations politiques établies entre les cités grecques et la population autochtone au cours des IVe—Ier siècles av. n. è.

2.1. Un premier épisode édifiant est toujours celui de la révolte de 313 av. n. è., lorsque les cités grecques ont fait appel à l'aide des populations locales et ont réussi à conclure avec celles-ci des traités d'alliance : car Diodore écrit que les Grecs « ont pris en outre en amitié les Thraces et les Scythes voisins » (*προσελάβοντο δ' εἰς τὴν φιλίαν τῶν τε Θρᾳκῶν καὶ Σκυθῶν τοὺς ὁμοροῦντας*), pour préciser plus bas que ceux-ci « sont venus avec de grandes armées pour secourir leurs alliés conformément aux traités » (*ἦκον . . . βοηθήσοντες τοῖς συμμάχοις κατὰ τὰς συνθήκας* — XIX, 73, 2 ; 4). Le passage mentionne donc formellement les *συνθῆκαι* entre les Grecs et les indigènes, en renforçant davantage le sens de *βοηθεῖν* que nous avons relevé plus haut afin d'établir l'existence d'un traité entre Callatis et Antigone le Borgne.

Un épisode semblable est retenu par Dion Cassius (XXXVIII, 10, 3) pour l'année 61 av. n. è., lorsque le gouverneur de la Macédoine, Caius Antonius Hybrida, essaya de réprimer la révolte des « alliés de Mésie », comprenant les cités grecques du Pont Gauche : au secours de celles-ci sont venus les Bastarnes de Scythie, qui infligèrent à Hybrida une défaite près d'Histria (*ἡττήθη ⟨πρὸς⟩ τῇ τῶν Ἰστριανῶν πόλει πρὸς τῶν Σκυθῶν τῶν Βασταρνῶν, ἐπιβοηθησάντων αὐτοῖς, καὶ ἀπέδρα*). Le même verbe *βοηθεῖν* nous permet une fois de plus de reconnaître l'existence d'un traité conclu par les Grecs avec les populations voisines, afin de réaliser une coalition contre un ennemi commun.

A part ces sources littéraires, deux inscriptions découvertes à Histria ont fourni des témoignages nouveaux et de beaucoup plus circonstanciés au sujet de la pratique des relations établies entre cette cité et la population locale.

Il s'agit en premier lieu du décret honorifique accordé au IIIe siècle av. n. è. aux trois ambassadeurs histriens envoyés auprès de Zalmodégikos « au sujet des otages » (*ὑπὲρ τῶν ὁμήρων*) : « ils ont ramené les otages, au nombre de plus de soixante, et ils ont décidé Zalmodégikos à rendre à la cité les revenus » (*τὰς προσόδου[ς] συνέπεισαν ἀποδοῦνα[ι α]ὐτὸν τῶι δήμωι*). L'éditeur du décret a reconnu l'existence d'une convention conclue entre Histria et Zalmodégikos, — chef gète d'après son nom et localisé avec probabilité soit en Dobroudja, soit en Valachie et qui, en retenant les 60 otages et en disposant des « revenus » de la cité, semble avoir exercé une autorité politique sur Histria.[15]

La seconde inscription qui retient notre attention est le décret donné vers 200 av. n. è. en l'honneur d'Agathoklès, fils d'Antiphilos.[16] Cette fois, le tableau est beaucoup plus

[15] D. M. Pippidi, Studii şi cercetări de istorie veche, XI (1960), pp. 39-54 ; id., Studii Clasice, III (1961), pp. 53-66 ; id., *Epigraphische Beiträge zur Geschichte Histrias in hellenistischer und römischer Zeit*, Berlin, 1962, pp. 75-88 ; id., *Contribuţii la istoria veche a României*², Bucarest, 1967, pp. 167-185 ; *SEG*, XVIII, n° 288 ; *Nouveaux choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1971, pp. 46-49, n° 5 ; L. Moretti, *op.cit.*, pp. 141-143. *Cf.* D. M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei*, pp. 225-226 ; id., *I Greci nel basso Danubio*, pp. 102-104.

[16] S. Lambrino, Revue des Etudes Roumaines, 5-6 (1960), pp. 180-217 ; H. Bengtson, Historia, 11 (1962), pp. 18-28 ; D. M. Pippidi, Studii Clasice, V, (1963), pp. 137-161 ; id., *Contribuţii la istoria veche a României*², pp. 186-221 ; id., *Scythica minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire*,

complexe, comme il y a d'une part les Thraces de Zoltès, dont les attaques venaient du Sud et se sont renouvelées plusieures années durant, en périclitant systématiquement la rentrée des récoltes des cités grecques, au moins depuis Bizonè jusqu'à Histria. Cette dernière les recevait parfois avec les armes, mais le plus souvent avec des offres de racheter la paix, moyennant de fortes sommes qui scellaient de nouveaux accords ou bien renouvelaient les anciens, mais que les mêmes Thraces n'hésitaient pas à transgresser. Contemporain à Zoltès, il y avait au-delà du Danube le roi *(βασιλεύς)* Rhémaxos, qui s'impose comme ayant établi précédemment son autorité sur plusieurs cités du Pont Gauche, à ce qu'il semble au moins depuis Histria jusqu'à Bizonè. Il est probable qu'elles avaient toutes les mêmes rapports avec Rhémaxos qu'Histria, qui était tenue à lui verser un tribut annuel *(φόρος)*, pouvant compter en échange sur l'aide militaire du *basileus* contre ses autres ennemis.

2.2. Une première conclusion à retenir à la suite de l'analyse des textes cités est que, au moins à partir de la fin du IVe siècle av. n. è., les relations des cités grecques avec les chefs autochtones s'établissaient sous forme de traités *(συνθῆκαι)* ou de conventions *(ὁμολογίαι)*. Cela exprime évidemment le fait que la société locale avait touché à l'époque à un niveau adéquat d'évolution économique, sociale, politique et militaire, évolution qui d'ailleurs avait été catalysée sans aucun doute par les relations qu'elle entretenait depuis des siècles déjà avec les cités pontiques. Pour nous en tenir aux sources écrites, rappelons seulement que l'influence de la civilisation grecque sur les autochtones a été saisie pour Olbia dès le VIe siècle av. n. è.[17] et qu'elle se trouve confirmée au siècle suivant par le récit de Hérodote sur le basileus scythe Scylès. Pour le roi des Gètes Dromichaïtès, on doit remarquer l'habileté autant stratégique que diplomatique qu'il déploya dans son conflit avec Lysimaque et le fait que la paix avec son prisonnier royal fut conclue dans sa résidence qualifiée de *πόλις* (Diod. XXI, 12, 2).

2.3. Sans avoir la preuve que les traités et conventions conclus entre les cités grecques, d'une part, et les Thraces et les Scythes d'autre part, au IVe siècle, ainsi qu'avec les Bastarnes au Ier siècle ou bien ceux conclus par Histria aux IIIe—IIe siècles avec Zalmodégikos, Rhémaxos et Zoltès aient été écrits, nous serions fort enclins à le supposer, vu qu'une stèle de Mesambria nous a conservé le début de la *ὁμολογία* intervenue au IIIe siècle entre la cité et le roi des Thraces odryses, Sadalas.[18]

2.4. La durée de ces traités et conventions était assurément variable. Par exemple, ceux conclus avec Zoltès semblent marqués plutôt par l'instabilité : au cours de quelques années, en tant qu'ambassadeur d'Histria, Agathoklès le « décida » *(ἔπεισε)* une première fois non seulement à épargner la cité, mais aussi à récupérer certaines

Bucarest—Amsterdam, 1975, pp. 31-55 ; *SEG*, XXIV, n° 1095 ; *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1971, pp. 49-55, n° 6 ; L. Moretti, *op. cit.*, pp. 155-160, n° 131. *Cf.* I. I. Russu, Apulum, VI, (1967), pp. 123-133 ; H. Daicoviciu, Acta Musei Napocensis, IV, (1967), pp. 445-447 ; C. Preda, Gh. Constantinescu, Studii şi cercetări de numismatică, IV, (1968), pp. 21-46 ; D. M. Pippidi, *I Greci nel basso Danubio*, pp. 105-107 : P. O. Karyškowski, Vestnik Drevnej Istorii, 1971, 2, pp. 36-56.

[17] J. G. Vinogradov, *loc. cit.*, p. 301 *sq.*

[18] G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, I², 1970, n° 307 ; H. H. Schmitt, *Staatsverträge des Altertums*, III, München, 1969, n° 556 ; L. Moretti, *op. cit.*, n° 123.

pertes subies précédemment par Histria et conclut une convention, moyennant, à ce qu'il semble, la forte somme de 5 talents ; une seconde fois, il le « décida *(ἔπεισ[ε])*..., moyennant 600 pièces d'or, à ne pas envahir le territoire et à ne pas approcher la ville » ; une troisième fois, « il a renouvelé les ententes et les traités conclus auparavant avec eux » *(τ̣ὰ̣[ς γεγε]νημένας ὁμολογίας καὶ συνϑή[κας])*, renouvellement obtenu sans aucun doute à coups d'autres centaines de pièces d'or ; mais les Thraces de Zoltès « ont transgressé les serments et les conventions » *(τοὺς ὅ[ρκ]ους καὶ τὰς ὁμο[λογίας])* et c'est alors que les Histriens se décidèrent à leur livrer combat.

Les rapports d'Histria avec Zalmodégikos et avec Rhémaxos semblent avoir été moins occasionnels et assez stables : pour le premier, c'est la garantie des 60 otages qui nous suggère cette conclusion, tandis que pour le second, c'est la mention formelle du tribut *(τὸν φόρον)* qu'il réclame par ses ambassadeurs. Cependant, le verbe *πείϑειν*, que nous avons rencontré lors des deux missions d'Agathoklès auprès de Zoltès auxquelles le texte se rapporte ensuite en parlant des « ententes et traités conclus auparavant » revient, comme nous l'avons déjà signalé, dans le décret pour les trois ambassadeurs auprès de Zalmodégikos. Cette analogie, et le fait que les conditions établies précédemment au sujet des otages et des « revenus » apparaissent tellement modifiées par la suite nous incite à supposer que *συνέπεισαν* fait allusion à la conclusion d'un nouveau traité ou tout au moins à un changement notable des stipulations du précédent à l'occasion de son renouvellement. De même, le verbe *πείϑειν* revient dans le décrit pour Agathoklès lors de ses ambassades auprès de Rhémaxos et de son fils : « il décida *(ἔπεισε)* le roi Rhémaxos à nous donner pour notre défense une garnison de 100 cavaliers » et « il le décida *([ἔπεισεν])* à nous donner une garnison de 600 cavaliers pour notre défense ». L'analogie susmentionnée nous fait penser qu'il serait question à nouveau de la modification des clauses des traités ou conventions conclus précédemment. Quant aux « fair means » que cette « persuasion » impliquait, il n'y a pas de doute qu'il s'agissait toujours de l'augmentation des sommes offertes aux chefs autochtones en retour des avantages obtenus par les Grecs.

2.5. Le problème de la stabilité de ces accords est intimement lié en fait à celui des garanties établies. A ce sujet, les textes mentionnent des serments *(ὅρκοι)* qui accompagnaient les ententes avec Zoltès et celle de Mesambria avec Sadalas ; mais on a déjà vu combien limitée était leur portée. Une garantie plus sûre était certainement représentée par les otages : il est peu probable que les Histriens eussent transgressé leur traité avec Zalmodégikos alors que 60 d'entre eux se trouvaient à la merci de ce dernier. Cependant, la clause semble avoir été parfois réciproque, comme on trouve au IIIe siècle Rhaiskouporis, fils du roi des Odryses Kotys, livré en otage à la cité d'Apollonia.[19] Il y avait peut-être d'autres pratiques aussi qui assuraient l'observation des stipulations des traités : le roi Dromichaïtès épousa la fille de Lysimaque, sans doute pour consolider de cette manière la paix qu'ils avaient conclue (Paus. I, 9, 7).

2.6. Selon nos sources, l'objet des ententes et traités entre Grecs et autochtones n'était pas toujours le même.

[19] G. Mihailov, *op. cit.*, n° 389 ; L. Moretti, *op. cit.*, n° 122. *Cf.* D. M. Pippidi, Studii Clasice, III (1961), pp. 61-62 = id., *Contribuţii la istoria veche a României*[2], pp. 178-180.

En 313 et en 61 av. n. è., il s'agissait de l'aide militaire — comportant assurément des implications politiques —, sollicitée par les cités pontiques de leurs voisins ; il n'y a pas de doute que ceux-ci recevaient en échange des avantages matériaux, qui comprenaient — à coup sûr en 61, possible aussi en 313 — des sommes d'argent.

Car, à ce sujet, l'argent est fréquemment mentionné par les textes : vers la fin du IIIe siècle Olbia éprouva beaucoup de difficultés à se procurer pour Saïtapharnès et les autres chefs autochtones les *δῶρα* — terme considéré comme une désignation euphémistique d'un tribut — *φόρος* ;[20] les *δῶρα* comprenaient sans aucun doute de l'argent, parfois même rien que de l'argent, et le décret pour Protogénès insiste maintes fois là-dessus.

Vers la même époque, l'argent est formellement mentionné comme rançon payée par les Histriens à Zoltès lors des ententes et traités conclus. Et c'est toujours au IIIe siècle que se rapportent les données de Polybe sur les tributs versés par les Byzantins aux Thraces (IV, 45, 7-8) et sur les cadeaux *(δῶρα)* accordés par les mêmes Grecs aux Celtes voisins, établis à Tylis, *δῶρα* représentés par des sommes de « trois, cinq et jusqu'à dix mille pièces d'or » et lesquels ont été finalement remplacés par « un tribut annuel » *(φόρον ... κατ' ἐνιαυτὸν)* dont le montant s'élevait à 80 talents. (IV, 46, 3-4).

Pour le reste, on constate que l'un des principaux objets des ententes et traités entre Grecs et autochtones résidait dans les revenus que les cités tiraient de l'exploitation de leurs territoires agraires : dans le décret pour Agathoklès, chaque épisode est lié au territoire de la cité, le premier, celui de l'attaque des « pillards » thraces, de même que les trois suivants concernant Zoltès et les négociations d'Agathoklès, ou bien l'épisode de la lutte contre Zoltès et celui de la revendication du tribut par les messagers de Rhémaxos. Mais il faut préciser davantage.

Les Thraces attaquaient Histria « tandis que la récolte était tout près de la moisson » : *τ[ῶ]ν δ[ὲ θ]ερῶν ὄντ[ων ὑ]πογύων*, 1.10-11 ; *τῶν δὲ θερῶν ἡμῖν ὄντων ὑπογύων*, 1.27. Ce que les Histriens s'efforçaient de réaliser autant par le combat que par des négociations, c'était de « ramasser la récolte sans encombres » — nous dirions plutôt « sans dommage », « dans sa totalité » : *[δι]ε[φύ]λαξε τήν τε χώραν καὶ τὰ θέρη ἐπο[ί]ησε[ν] τοῖς πολίτ[ας ἀ]βλαβῶς συναγαγεῖν*, 1.13-14 ; *δι'[ὅ] συνέ[βη τοὺς π]ολίτας [κ]υριεῦσαι πάντων [τ]ῶν ἀπὸ τῆς χώρας κα[ρπῶν]*, 1.32-33, enfin, de « défendre contre toute atteinte le territoire, les troupeaux et la récolte » : *διετήρησεν ἀσφαλῶς τήν τε χώρα[ν κ]αὶ τὰ κτήν[η καὶ τὰ] θέρη*, 1.44-45. C'est toujours à la récolte et aux troupeaux que se rapportent les missions d'Agathoklès : « chargé par les citoyens de racheter, comme il le pourrait, le territoire et la récolte » : *τῶν πολιτῶν αὐτῶι πρόσταγμα δόντων [κα]τὰ τρόπον ἐξαγοράζειν τὴν χώραν καὶ τὰ θέρη*, 1.29-30. C'étaient donc les produits du territoire qui faisaient le principal objet des *ὁμολογίαι* et *συνθῆκαι* conclus avec Zoltès, c'étaient toujours ces produits — récolte et troupeaux — qu'on se disputait ensuite les armes à la main et c'est justement pour les défendre qu'on élira à cette occasion Agathoklès comme « stratège investi de pleins pouvoirs sur le territoire » : *στρα[τη]γὸς ἐπὶ τῆς [χώ]ρας [αὐ]τοκράτωρ*, 1.42.

[20] V. V. Latyshev, *IOSPE*, I^2^, n° 32 ; *Sylloge*^3^, n° 495.

Ceux qui ont étudié ce décret — y compris nous-même — ont interprété ces données comme témoignant la tactique des Thraces de menacer par le ravage des récoltes les villes grecques et d'exercer de cette manière une pression sur les Grecs, qui se dépêchaient de leur payer une rançon en argent. Mais dans le texte de Polybe sur les attaques des Thraces dans le territoire de Byzance nous surprenons un détail, qui, sans infirmer complètement l'interprétation mentionnée, est à même de l'affiner et de jeter un jour nouveau sur l'objet des conventions entre les Grecs et les autochtones et notamment sur le tribut dû à ces derniers.

Tout en mentionnant, juste comme le décret pour Agathoklès, que les Thraces attaquaient la *chora* de Byzance au moment où la récolte était sur pied, Polybe précise : « une partie ils la ravagent, l'autre ils la moissonnent et ils l'emportent » : *ἔχοντες γὰρ χώραν γενναιοτάτην, ... καὶ γένηται τὸ τῶν καρπῶν πλῆθος τῷ κάλλει διαφέρον, κἄπειτα παραγενηθέντες οἱ βάρβαροι τοὺς μὲν καταφθείρουσι, τοὺς δὲ συναθροίσαντες ἀποφέρωσι* (IV, 45, 7).

Le texte de Polybe nous rappelle la mention de Strabon sur les Scythes qui, au Nord du Pont Euxin, percevaient sur d'autres populations un tribut représenté par une partie déterminée de la moisson : si on leur refusait ce tribut, c'était la guerre : *ἐπιτρέψαντες γὰρ ἔχειν τὴν γῆν τοῖς ἐθέλουσι γεωργεῖν ἀντὶ ταύτης ἀγαπῶσι φόρους λαμβάνοντες τοὺς συντεταγμένους μετρίους τινάς.....μὴ διδόντων δὲ αὐτοῖς πολεμοῦσιν* (VII, 4, 6). Quoique ce passage se rapporte à un autre milieu ethnique et social, on peut retenir que les récoltes constituaient une tentation et qu'une partie de la moisson pouvait constituer un tribut — *φόρος*, imposé par la force des armes.

En tout cas, il est évident que la tactique des Thraces des environs de Byzance au IIIe siècle av. n. è. et de ceux qui attaquaient Histria vers la même époque était pareille : ils avaient besoin — ou envie — de céréales, de celles « qu'ils emportaient avec eux », et c'est pour cela qu'ils se présentaient juste au moment où la récolte était mûre : autrement, s'ils avaient voulu seulement extorquer de l'argent aux Grecs sous la menace de ravager leurs champs, ils pouvaient le faire à n'importe quel autre moment après les semailles.

Dans ces conditions et vue leur infériorité militaire, il était sans doute préférable pour les Byzantins et les Histriens de verser aux Thraces des *δῶρα* ou *φόροι* en blé et en argent qui équivalaient seulement à une partie de leur récolte, que de la perdre entièrement, avec les conséquences désastreuses qui s'ensuivaient en premier lieu en ce qui concernait les vivres absolument nécessaires au ravitaillement des cités.

D'ailleurs, dans les cités du Pont Gauche on a surpris jusqu'à Olbia des crises de céréales, qu'on a mis en relation justement avec la difficulté de rentrer les récoltes des *chorai* lorsqu'elles étaient endommagées par leurs voisins, et avec tout le cortège des conséquences : hausses des prix, disettes, nécessité d'importer des graines encore plus chères d'outre mer, crise des finances publiques, etc.[21]

C'est pourquoi nous croyons qu'il était plus avantageux pour les cités de s'entendre avec les autochtones et nous estimons que l'objet de la plupart de leurs conventions et

[21] A. ŞTEFAN, *Die Getreidekrisen in den Städten an den westlichen und nördlichen Küsten des Pontos Euxeinos in der hellenistischen Zeit*, dans : *Hellenische Poleis*, Berlin, 1973, pp. 648-663.

traités étaient les δῶρα ou φόροι constitués non seulement par des sommes d'argent et des cadeaux, mais aussi par une partie déterminée des produits agricoles des χῶραι des cités.

Certains passages des inscriptions d'Histria semblent confirmer ce point de vue et devenir même plus clairs par la suite.

Aux lignes 47-49 du décret en l'honneur d'Agathoklès il est dit que Rhémaxos « envoya des hérauts pour nous réclamer le tribut, et cela à un moment où notre pays se trouvait en guerre » : ἀποστείλ[αντο]ς δὲ ἀγγέλου[ς καὶ ἀπ]αιτοῦντος τὸν φόρον, τῆς χώρα[ς οὔ]σης ἐμ πολέμωι. Le premier éditeur avait déjà noté à ce propos que « le rédacteur du décret laisse d'ailleurs entrevoir son indignation devant une stipulation si cruelle, en signalant qu'elle est mise à l'exécution « à un moment où le pays est en guerre », pour conclure : « C'est donc une obligation bien établie depuis longtemps par un traité fixant avec soin des conditions auxquelles on ne peut se soustraire ».[22] Mais à part cela, il nous semble que l'accent tombe sur ce que l'état de guerre de la *chora* rendait difficile ou même impossible le versement du *phoros*, et cela implique que le tribut comprenait d'habitude des produits du territoire : l'indignation naît de ce que le basileus, tout en sachant qu'on ne peut disposer des produits de la *chora* à cause de la guerre, réclame pourtant qu'on lui remette la part de ces produits qui lui revenait en tant que partie du *phoros*.

D'autre part, à la fin des lignes mutilées qui contenaient les stipulations du premier traité conclu avec Zoltès, on lit : δοῦναι πέντ[ε τ(άλαντα) ὥ]στ[ε] συνθέσθαι πρὸς τὴν [πό]λιν ὑπέρ [β]ίου, ce qui peut désigner une clause qui engageait les Thraces à ne pas endommager les récoltes, tout aussi bien qu'une clause qui, de plus, réglait la part de moissons qui restait aux Grecs par rapport à celle livrée aux Thraces. Le fait qu'Histria paye cinq talents pour un tel traité et qu'elle ajoute plus tard 600 monnaies d'or et, peut-être, d'autres sommes encore ne contrevient pas à notre interprétation : de même que Byzance, il était préférable pour Histria qu'elle donne aux Thraces une partie de sa récolte et de son argent, que de la perdre entièrement et de voir ravagées les fermes de son territoire ; d'autre part, il était naturel que les Thraces de Zoltès, de même que les Celtes du voisinage de Byzance, aient augmenté progressivement les sommes exigées aux Histriens.

Quant au décret sur Zalmodégikos, si l'on continue à accepter la première interprétation donnée au passage τὰς προσόδου[ς] συνέπεισαν ἀποδοῦνα[ι α]ὐτὸν τῶι δήμωι — ils l'ont décidé « à restituer au peuple les revenus », qui « concernaient les sources majeures de revenus de la cité : l'exploitation du territoire rural et la pêche dans le fleuve »[23] —, nous estimons que les πρόσοδοι se référaient seulement à cette partie des produits de la *chora* que la cité était tenue à donner aux Gètes de Zalmodégikos sous forme de δῶρα ou de φόροι selon les stipulations d'une convention ou d'un traité. Ce serait donc une situation similaire à celle que nous avons relevée dans le décret pour Agathoklès.

[22] S. Lambrino, *loc. cit.*, p. 208.

[23] D. M. Pippidi, Studii Clasice, III (1961), p. 61 = id., *Contribuţii la istoria veche a României*[2], p. 177 ; *cf.* id., *I Greci nel basso Danubio*, p. 103 et n. 29.

Récemment, en s'appuyant sur d'autres témoignages épigraphiques, L. Moretti a souligné que *ἀποδιδόναι* « più che « restituire » significa « dare ciò che è dovuto », « pagare ciò che è statuito, convenuto da tempo » ; par conséquence, le sens du passage en question devient assez obscur (« lo convinsero a dare al popolo (di Istria) i proventi dovuti »), et l'auteur cité essaye de l'éclaircir par l'hypothèse que Zalmodégikos aurait perçu indûment des revenus de la *polis* histrienne, tirés des taxes sur la pêche et, probablement, des tributs payés à la cité par les indigènes pour la concession de continuer à cultiver leurs propres terres.[24]

Mais « ils le décidèrent à donner/payer au peuple les revenus dus » nous suggère l'hypothèse que Zalmodégikos aurait donné aux Histriens ses propres « revenus », qu'il était tenu à leur verser selon une convention antérieure, annulée au moment où il avait retenu les 60 otages, et renouvelée par les trois ambassadeurs. Il ne serait donc plus question des revenus tirés de la *chora* d'Histria, mais des produits avec lesquels Zalmodégikos alimentait le commerce histrien. Cette activité d'échange avec le monde indigène, qui représentait un des éléments importants de la vie économique de la cité d'Histria depuis sa fondation, a dû se dérouler, à partir au moins d'un certain niveau de développement de la société locale, dans les cadres des conventions conclues avec les chefs autochtones. Notre hypothèse, tout en offrant un premier témoignage en ce sens, est à même de fournir les éléments d'une compréhension logique du passage en question, en tenant compte de la récente interprétation qu'on a donné à *ἀποδοῦναι* dans ce contexte.

En tout cas, il est probable que les trois ambassadeurs histriens aient offert à Zalmodégikos certaines compensations — peut-être de l'argent ou bien des avantages commerciaux — afin d'annuler la clause sur les 60 otages et de renouveler la clause sur les revenus dus à la cité.

2.7. L'analyse de nos sources témoigne que, à l'époque hellénistique, plusieurs facteurs se disputaient leurs intérêts économiques et politiques dans l'espace Ouest-pontique. Le rapport de forces était nettement défavorable aux cités grecques, et le nouvel équilibre se réalisa progressivement par l'acceptation de la protection politique des formations autochtones plus puissantes. L'autorité politique exercée par Zalmodégikos sur Histria au IIIe siècle et celle du *basileus* Rhémaxos sur Histria, Tomis, Callatis, Bizonè vers 200 av. n. è. représentent les étapes d'un processus qui devait aboutir finalement à l'inclusion des villes grecques du Pont Gauche, depuis Olbia jusqu'à Apollonie, dans le vaste royaume réalisé par Burébistas à la veille de l'expansion romaine dans ces régions.

Bucarest (Roumanie).

[24] L. Moretti, *op. cit.*, pp. 141-143, n° 125 ; *cf.* p. 137.

A. HENRICHS

THE SOPHISTS AND HELLENISTIC RELIGION: PRODICUS AS THE SPIRITUAL FATHER OF THE ISIS ARETALOGIES

The early sophists and Hellenistic religion are two well-known entities as long as we look at them separately. Classicists are familiar with the flamboyant personalities and idiosyncratic lifestyles of the major 5th century sophists, and with their contributions to intellectual history. We realize, for instance, that the leading sophists were not from Athens but were attracted to Athens like bears to honey — just think of the summit of minds which Plato conjured up by bringing together Protagoras of Abdera, Hippias of Elis and Prodicus of Ceos in the house of Callias, the wealthiest man in Athens.[1] We also remember that for all their influence in their own day the sophists as a profession did not survive the decline of Athens and the rise to prominence of the so-called Socratics, let alone the more momentous events of the second half of the 4th century which changed the frontiers of the earth and the horizons of men. As we turn from the sophists to the Hellenistic period, we understand the new religious forces and conventions which revolutionized the conception and worship of the gods: gods traditionally recognized as saviors and wonder-workers increased their beneficial activities;[2] powerful new gods arrived from the east, most prominently from Egypt;[3] politics and religion both profited from the Hellenistic passion for the ultimate hero and from the worship of superman, which was channeled into ruler-cult;[4] mystery

[1] Pl. *Protag.* 314c–316a. Eupolis' *Kolakes* of 421 B.C., a possible source of inspiration for the scene in the *Protagoras*, poked fun at Protagoras' leading role at a later gathering of sophists in the house of Callias (Athen. 5.218bc; Eupolis frs. 146—147 Kock).

[2] This is especially true for Demeter, Dionysus and Asclepius. But even Apollo and Athena became more active as miracle-workers. Compare Apollo's miraculous defense of Delphi against the Persians in 480 B.C. (Herodotus 8.36–39) with his more visible role during the Celtic raid in 279/78 B.C. (*Syll.*[3] *398.6* [Coan decree of spring 278]; Callim. *Hymnus in Delum* 171–187; Diod. 22.9, Justinus 24.7–8, Paus. 10.23; full discussion in G. Nachtergael, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, Brussels 1977). For Athena's *aretai*, see her epiphanies as recorded in the *Anagraphe* of Lindos, compiled by Timachidas of Rhodes in 99 B.C. (*FGrHist* 532 F 1 D). Another saving act of Athena is recorded in *IG* II[2] 4326 = *Syll.*[3] 1151, an inscription from the Athenian Acropolis of c. 350 B.C.: "Meneia made this dedication to Athena after having seen a vision, the powerful action of the goddess" (ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ). In other words, Athena manifested her power (*aretē*) in a vision which Meneia saw (ὄψιν ἰδοῦσα is formulaic, see *HSCP* 82, 1978, 209 n. 23).

[3] L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern.* RGVV 29 (Berlin 1970) 10–47.

[4] Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte.* Zetemata 14 (2nd ed., Munich 1970) esp. 165–171, 223 and 230–236. Habicht identifies the "konkrete Leistung" performed *hic et nunc* on behalf of a particular *polis* in a situation of crisis as the basic root for ruler-cult. Prodicus too postulated specific

cults and private congregations proliferated, setting new standards of personal piety and proclaiming a new morality based on intimate rapport between the god and his worshipers;[5] in a more general way, traditional distinctions between local or national cults faded away, or were swept under the all-embracing carpet of religious syncretism.

The sophists and Hellenistic religion belong to two different worlds which are separated by a wide gulf of far-reaching changes that took place in the course of the 4th century B.C. To the casual observer, it would seem inconceivable that the two could have anything in common, especially if the point of comparison has to do with religion and the gods. Any religion, Hellenistic or otherwise, implies by definition a conviction that gods exist, and a firm belief in them. By contrast, the sophists are notorious for their agnosticism or explicit atheism, Protagoras and Prodicus in particular. Protagoras suspended judgment in the matter of whether or not the gods exist, and how they look.[6] Prodicus, his younger contemporary, flatly denied their existence, or rather their divinity. On a scrap of papyrus from Herculaneum, Prodicus maintains "that the traditional gods do not exist, and that they lack knowledge."[7] I have discussed the ambiguities and implications of this statement elsewhere.[8] For our present purposes it is sufficient to remember that eternal existence and infinite knowledge are among the principal qualities of Greek gods, in the popular as well as in the philosophical view. By denying them both, Prodicus effectively stripped the gods of their divinity. If Prodicus should properly rank as a radical atheist, he could claim no place in the history of Greek religion, save perhaps that of devil's advocate.

But Prodicus' atheism was not so simple, and his interest in the so-called gods went much deeper than his atheism would lead us to believe. While denying their existence *qua* gods, Prodicus invested at least some of the traditional Olympians with a new human identity designed to explain the origins of man's belief in them. According to Prodicus, the gods were originally mortals who in the distant past "discovered foods, shelter and the other practical skills" and were deified by their admiring contemporaries, presumably after their death rather than in their lifetime.[9] In the extant fragments, only two gods are mentioned by name, Demeter and Dionysus, two kindred spirits and a familiar pair in Greek cult. As we shall see later on, their inclusion by Prodicus was of considerable consequence for Greco-Egyptian cultural theory and religious propaganda in the 4th and the early 3rd century B. C. The belief that gods

inventions or other accomplishments that improved the living conditions of early men as the prerequisite for deification. There can be no doubt that Prodicus' theory anticipated and encouraged patterns of deification which became common practice in the early Hellenistic period.

[5] See H. W. PLEKET, "Religious History as the History of Mentality: the 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World," in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden 1981) 152–192.

[6] *VS* 80 B 4. C. W. MÜLLER, "Protagoras über die Götter," *Hermes* 95 (1967) 140–159 = C. J. CLASSEN (ed.), *Sophistik*. Wege der Forschung CLXXXVII (Darmstadt 1976) 312–340.

[7] *PHerc.* 1428 fr. 19 (ed. HENRICHS, *HSCP* 79, 1975, 107).

[8] *Cronache Ercolanesi* 6 (1976) 15–21.

[9] *PHerc.* 1428 col. iii 8–13 = Philodemus, *De Pietate* p. 76 GOMPERZ = *VS* 84 B 5; for a full discussion, see *HSCP* 79 (1975) 116 ff.

were deified men is the main component of Prodicus' doctrine. But there is another part which turned out to be almost equally influential. In an earlier stage of cultural evolution, primitive man deified those aspects of nature which were conspicuously useful to his survival, including the sun and moon, rivers, springs and lakes as well as meadows and the fruits of the earth.[10] Prodicus thus envisaged the origins of religious beliefs as man's progress from a primitive to a more advanced stage of deification, or from material to personal gods. The whole thrust of his argument was evidently directed not so much towards an understanding of the gods proper as of man and his original environment. In other words, Prodicus' theory was essentially anthropological, not theological, and its orientation was cultural rather than religious. For this reason, no intellectual conflict existed between his atheism and his interest in the origins of religion. His anthropology was doubtless embedded in a more comprehensive study of human culture and its origins. Cultural theory, or *Kulturentstehungslehre*, was a favorite preserve of the sophists which Protagoras had staked out in a lost treatise entitled *On the Original State of Man.*[11]

Apart from Prodicus' view of the gods, next to nothing is known about the title, content or scope of the work in which he expounded his vision of early man. All one can do is guess, and the best guess is Wilhelm Nestle's who suggested some forty years ago in a remarkably intuitive article that the work we are looking for was Prodicus' *Horai*, or seasons personified.[12] The title sounds right for a study of *cultura* in both senses of the word, but it is hard to see how the moral fable of the choice of Heracles which Xenophon read in the *Horai* fitted into a work of this nature. A major portion of the *Horai* very likely dealt with the crucial transition from the wild habits of early hunters and nomads to the more civilized and stable living conditions of agrarian societies.[13] Greek cultural theories of all periods made much of this change from cannibalism to a diet of nuts, acorns or berries, and eventually to Demeter's gift of grain, or from the raw to the cooked, as Claude Lévi-Strauss would call it.[14] In Greek terminology, the θηριώδης βίος of savage tribes in the end gave way to the ἥμερος τροφή of higher cultures. We cannot be sure that Prodicus used exactly these terms, but they recur in later Hellenistic authors ultimately influenced by Prodicus' theory.[15] Prodicus

[10] *PHerc.* 1428 col. iii 2–8, and the additional testimonia collected under *VS* 84 B 5.

[11] Diogenes Laertius 10.55 = *VS* 80 A 1, B 8b, C 1.

[12] *Hermes* 71 (1936) 151–170 = *Griechische Studien* (Stuttgart 1948, rep. 1968) 403–429 = *Sophistik* (above, n. 6) 425–451.

[13] T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (1967) is fundamental on this subject.

[14] C. Segal, "The Raw and the Cooked in Greek Literature," *Classical Journal* 69 (1974) 289–308, esp. 296 f. On the transition from grass to grain, see H. Herter, *Maia* 15 (1963) 475 ff. = *Kleine Schriften* (1975) 167 ff. Particularly relevant are the cultural theories of Theophrastus and Dicaearchus, who both assumed that man's eating habits developed in three successive stages from grass to the fruits and leaves of trees and finally to the fruits of the earth. Theophrastus ap. Porphyry *De abst.* 2.12 (= Theophrastus Exz. 3 Bernays; fr. 7 Pötscher) echoes Prodicus when he identifies the cultivated crops as the greatest gift of the gods and as the source of man's worship of them.

[15] Ephorus *FGrHist* 70 F 31b ἥμεροι καρποί; Sextus Empiricus *Adv. math. 9.17* = Euhemerus *FGrHist* 63 T 4c ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος, οἱ περιγενόμενοι τῶν ἄλλων ἰσχύι τε καὶ συνέσει . . ., a passage inspired

included unspecified καρποί in his first stage of deification and reserved Demeter for the second.[16] This shows at least that he assumed a development from wild fruits and grasses to cultivated crops. Another technical locution used by Prodicus and many other cultural theorists in this connection was τὰ χρήσιμα πρὸς τον βίον, a phrase which was generally understood to include such essential items of human life as food and clothing.[17]

Demeter and Dionysus, the providers of bread and wine, occupy a prominent place in Prodicus' theory because he advocated a close connection between religion and agriculture. This emphasis is borne out by Themistius, a late but well-read source, who observes that Prodicus "derived all religious practices, mysteries and initiations from the benefits of agriculture, believing that the very notion of the gods came to men from this source and making it the guarantee of piety."[18] The last part of this quotation is corrupt, but what precedes is unambiguous and confirms that Prodicus placed the beginnings of religion in an ambience which was not merely cultural but agricultural. To regard agriculture as one of the foundations of religion and the mystery cults is, of course, more than a purely theoretical construct. Agrarian cults are an established fact of Greek religion as actually practised. Prodicus backed up his cultural theory with empirical data drawn from Greek fertility cults and from comparative ethnography. He adduced the Nile and its worship by the Egyptians as an illustration of the deification of natural objects.[19] For the worship of sun, moon, earth, fire, water and winds he could have referred to Persian custom, as Herodotus did.[20] The mysteries discussed by Prodicus were doubtless the Eleusinian mysteries, and perhaps other local cults of Demeter such as the Thesmophoria which initiated women into the mystery of the natural life cycle. We can speculate further. There can be no doubt that Prodicus

by Critias (Euripides according to A. DIHLE, *Hermes* 105, 1977, 28–41) *TrGF* 43 F 19.1 ff. SNELL (also known through Sextus Empiricus); Dionysius Scytobrachion *FGrHist* 32 F 7 θηριώδης βίος and ἥμεροι καρποί. See W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (1959) 154 f.

[16] This progressive development makes nonsense of the view, which is based on a misinterpretation of Sextus Empiricus *Math.* 9.18 = *VS* 84 B 5, that Prodicus indulged in metonymy and equated the goddess (Demeter) with her gift (bread.) See *HSCP* 79 (1975) 110 n. 64 and 114 n. 77; above, n. 14.

[17] *PHerc.* 1428 fr. 19.16 ff. (above, n. 7) τοὺς δὲ καρποὺς καὶ πάνθ' ὅλως τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον, in a close paraphrase of Prodicus' own words. Cf. Minucius Felix *Oct.* 21.2 Prodicus adsumptos in deos loquitur qui errando inventis novis frugibus *utilitati hominum* profuerunt. As late as the fourth century A.D. τὰ χρήσιμα τοῦ βίου was explained as τροφή and ἐσθής (*EcclT* 312.21 f. ed. M. GRONEWALD, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes*, Teil V, 1979, 150). Dionysus the inventor of viticulture is described as πρὸς πᾶν τὸ χρήσιμον εὑρετικός by Dionysius Scytobrachion who goes on to mention his deification (Diodorus 3.70.7 = *FGrHist* 32 F 8 p. 242.22 ff.). Dionysius' use of Euhemerus gave him indirect access to Prodicean concepts and terminology (see below).

[18] Themistius *Or.* 30 p. 422 DINDORF = *VS* 84 B 5, on which see W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* III (1969) 239 = *The Sophists* (1971) 239 (whose translation I quote).

[19] Sextus Empiricus *Adv. math.* 9.18 = *VS* 84 B 5. The abrupt transition from direct to indirect speech immediately after the phrase καθάπερ οἱ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον shows that this comparison is still part of the literal quotation from Prodicus.

[20] Herodotus 1.131.2. Cf. Plato *Crat.* 397, and the *Pseudepicharmeion* quoted by Menander fr. 614 KÖRTE (= Epicharmus *VS* 23 B 8), which reads like a paraphrase of Prodicus (note χρησίμους εἶναι θεούς in line 3).

gave a quasi-historical interpretation of the so-called myths of arrival which portray Demeter and Dionysus as itinerant benefactors of mankind who distribute their respective gifts of grain and wine to local farmers.[21] Myths of this type are particularly well attested for Attica, the only part of the Greek mainland within easy reach of Prodicus' native island.[22] By emphasizing the travels and benefactions of Demeter and Dionysus, such myths explicitly attributed human features and pursuits to them, and added weight to Prodicus' view that gods who follow this description were deified human beings. In addition, they anticipated two cardinal virtues of Hellenistic savior gods, viz. their global mobility and their beneficent activity in the service of mankind, qualities which had become a hallmark of divinity by the early Hellenistic period.

Prodicus is the only sophist who deified human inventors and culture heroes. In the common Greek view, Demeter and Dionysus did what they did because they were gods; their divinity is unconditional and the resource for their gifts, which are renewed annually. Prodicus reversed this traditional concept. For him, the onetime achievements of the mortals Demeter and Dionysus were the prerequisite for their divinity. In Greek religion, the dividing line between deities and mortals could always be crossed, but it was considered a one-way street: mortal heroes could move upward and become gods, but Greek gods were never reincarnated as mortals.[23] By explaining the divinity of Demeter and Dionysus blasphemously as due to their elevation from mortal to divine status, Prodicus had opened the door to a drastic reinterpretation of deity, one that is often referred to as Euhemerism, an unfortunate misnomer to which we shall have to return.

Prodicus' theory was an instant success. It was parodied in Aristophanes' *Birds* in 414, and echoed by the Euripidean Tiresias in the *Bacchae* where Demeter and Dionysus are hailed as the respective inventors of bread and wine.[24] The tragedian Moschion in the following century paired the invention of "tame food" *(καρπὸς ἡμέρου τροφῆς)* with that of wine in a description of the early stages of mankind which seems to combine the theories of Protagoras and Prodicus.[25] The Atthidographers

[21] HENRICHS, *Cronache Ercolanesi* 6 (1976) 21; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977) 464.

[22] The advent of Demeter and Dionysus in Attica and their respective gifts to Celeus and Icarius are mentioned in close conjunction by Pseudo-Apollodorus *Bibl.* 3 (191) 14.7 and schol. Aristophanes *Equ.* 700. The author of *Bibl.* followed an Atthidographic source which was noticeably influenced by Prodicus' theory.

[23] For a more detailed discussion, see A. D. NOCK, *Gnomon* 33 (1961) 585 ff. = ZEPH STEWART (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford 1972) 933 ff. When Prodicus treats Demeter and Dionysus as mortals who acquire their divinity as a reward for beneficent actions, he gives the impression of putting them in the same category as Heracles or Asclepius. But comparison with cultic heroes, though doubtless relevant, obscures the audacity of Prodicus' innovation, which was twofold. Against the tenets of Greek religion, he ascribed human origins and status, and not merely human characteristics, to Demeter and Dionysus. In addition, he interpreted their deification as an advanced stage of cultural evolution, thus placing it within the conceptual framework of anthropology and outside the realm of traditional mythology.

[24] On *Birds* 685 ff. and Prodicus, see W. NESTLE, *Hermes* 71 (1936) 162 f. = *Griech. Studien* (above, n. 12) 418, and *Vom Mythos zum Logos* (2nd ed., Stuttgart 1942) 355; for Euripides, see E. R. DODDS on *Bacchae* 274–85, as modified by HENRICHS, *HSCP* 79 (1975) 110 n. 64.

[25] Moschion *TrGF* 97 F 6.23–25 SNELL.

followed Prodicus to the letter and turned myth into history by treating Demeter and Dionysus as quasi-historical figures whose visits to Attica were given exact dates in the reigns of early Attic kings.[26]

Ephorus showed even greater zeal in his adaptation of Prodicus. In the fourth book of his *Histories*, he offered bold rationalistic re-interpretations of several well-known Greek myths. Of particular interest to us is his account of the origins of the Delphic oracle, which was excerpted by Strabo.[27] In this tantalizing fragment, two mythical figures connected with Delphi are given quasi-human identities and a place in history. Both Tityos, the assailant of Leto, and Python, the Delphic dragon, are portrayed by Ephorus as human archvillains whom Apollo eliminated in the distant past. Apollo himself is cast in the role of a culture hero with distinct Prodicean features, whose motivation for founding the oracle was "to benefit the human race" by establishing moral standards based on the concepts of civilization *(ἡμερότης)* and self-control. What is more, Ephorus locates the occasion for Apollo's visit to Delphi in a nebulous historical time when the god "traversed the earth in order to civilize *(ἡμεροῦν)* mankind." Unfortunately Ephorus' text as preserved by Strabo is corrupt at this point, but the key phrase "civilized food" *(ἥμεροι καρποί)* survives intact and suggests unambiguously that Apollo first taught early men how to abandon their uncivilized diet before he could teach them right conduct. Ephorus' Apollo is a curious hybrid who embodies two radically different identities. There is the traditional Delphic conception of Apollo as the distant oracular power which teaches man to understand the nature and limits of human existence. But grafted onto this stock image of the Delphic Apollo is the almost opposite notion of a manlike god who makes a reputation by propagating new eating habits which inaugurate a more civilized lifestyle. The Apollo who acts like an itinerant culture hero is unattested elsewhere, and clearly follows in the footsteps of Prodicus' Demeter and Dionysus who traveled wide and far in order to improve the living conditions of mankind in its infancy.

The use of Prodicus on the part of Euripides, Moschion, the Atthidographers and Ephorus is, of course, not explicitly attested but follows from the Prodicean views which they espouse. The case is different with Persaeus, the pupil of Zeno the Stoic and an active political figure before and around the middle of the 3rd century B.C.[28] Persaeus is on record as endorsing both stages of Prodicus' cultural theory.[29] He is typical of a whole generation of early Hellenistic men of letters who relied on the

[26] Philochorus *FGrHist* 328 F 5; Pausanias 1.2.5; *Marmor Parium FGrHist* 239 A 12–13; Pseudo-Apollodorus *Bibl.* 3 (191) 14.7 (above, n. 22).

[27] Strabo 9.3.11–12 = Ephorus *FGrHist* 70 F 31b.

[28] On Persaeus, see Henrichs, *HSCP* 79 (1975) 120–123.

[29] *PHerc.* 1428 cols. ii 28–iv 12 (ed. Henrichs, *l. c.* 116 and 120 f.), part of which is accessible as *SVF* I 448. The influence of Prodicus on Persaeus has often been minimized by scholars who exaggerated Persaeus' own contribution to cultural theory (see Henrichs, *l. c.* 118 f.). Aristophanes, Xenophon, Plato and Aristotle all mention Prodicus but show no knowledge of his atheistic theory. (But the fact that Prodicus is the champion of the Clouds, the progressive new gods in the play of that name, makes it virtually certain that Aristophanes and his audience had Prodicus' *atheism* very much in mind.) Did Persaeus save Prodicus' "theology" from oblivion?

patronage of Hellenistic monarchs and readily spread the Prodicean view that outstanding benefactors of the human race had earned deification. They doubtless did so in the hope of flattering their royal patrons. In the process of Hellenistic adaptation, the Prodicean gods not only changed names but were revamped in accordance with the idea of Hellenistic kingship.[30] The inventors and cultural heroes were depicted as kings and royal benefactors, and the impersonal first stage of the theory was often deemphasized or dropped altogether.

In the generation before Persaeus, two men whose names are closely connected with Alexandria and the early Ptolemies produced ingenious adaptations of Prodicus' theory. Their names are Hecataeus of Abdera and Euhemerus. Their own versions of the way in which human benefactors were deified enjoyed such a wide circulation that they effectively obscured the role of Prodicus in this whole process. Even modern scholars have been repeatedly deceived because they have seen only part of the picture that I am presenting here.

Hecataeus of Abdera wrote *Aigyptiaka* under the first Ptolemy in the last quarter of the 4th century.[31] Diodorus quotes him extensively in his book on Egypt.[32] In his discussion of the beginnings of civilization in Egypt, Hecataeus is mainly concerned with the origin of religion and the idea of kingship. His whole outlook bears the stamp of Prodicus. According to Hecataeus, the earliest Egyptians had "two conceptions" *(δισσαὶ ἔννοιαι)* concerning the gods: they believed in "celestial" and "terrestrial" gods *(θεοὶ οὐράνιοι* and *ἐπίγειοι)*.[33] This is vintage Prodicus, with a slight twist. Unlike Prodicus, Hecataeus limited the first type of gods to deified heavenly bodies, or astral gods.[34] More important to him was the second type, which provided the essential link with the idea of kingship. In Hecataeus, "the terrestrial gods are mortals who achieved deification because of their intelligence and their public services *(κοινὴ εὐεργεσία)* for mankind."[35] He adds that some of them were Egyptian rulers, especially Isis and Osiris, whom he equates with Demeter and Dionysus, the two gods most prominent in Prodicus' theory. Hecataeus had an enormous influence, for instance on Megasthenes,

[30] O. MURRAY, *JEA* 56 (1970) 151 said it well: "It was Hecataeus, not Euhemerus ... who first systematically worked out the theory that the gods are divinized kings, and so, by bringing together heaven and earth, facilitated that most characteristic feature of Hellenistic kingship — the development of the founder cult into a systematic worship of kings." Prodicus had of course brought together heaven and earth long before Hecataeus (see above, n. 4).

[31] On dating Hecataeus, see O. MURRAY, *JEA* 56 (1970) 143 f., *Class. Quart.* 22 (1972) 207 f., *JEA* 59 (1973) 163 ff.

[32] Although the exact extent of Diodorus' debt to Hecataeus remains controversial, most scholars assume that Hecataeus was essentially the source for Diodorus 1.11–13, where the two types of gods are introduced. A. BURTON, *Diodorus Siculus, Book I*, EPRO 29 (Leiden 1972) 56 misrepresents Prodicus' theory by omitting its second stage, and reaches a wrong conclusion: "Clearly Diodorus' attitude can in no way be compared with that of Prodicus."

[33] Diodorus 1.11–13 = Hecataeus *FGrHist* 264 F 25 pp. 23–24; also Diodorus 1.90.2–3 = Hecataeus F 25 p. 59.25 ff., and Diodorus 6.1.2 = Euhemerus FGrHist 63 F 2.

[34] See M. P. NILSSON, "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies," *HThR* 33 (1940) 1 ff. = *Opuscula Selecta* III (1960) 31 ff.

[35] Diodorus 1.13.1.

Euhemerus, the Isis aretalogies, and Diodorus. Before we return to Isis, let us take a moment to look at Euhemerus.

For no good reason, Euhemerus was destined to rank in the eyes of posterity as one of the most notorious writers of atheistic literature in antiquity. He owes this reputation less to his own genius or to an unusual gift for blasphemy than to the fact that Ennius took the time to translate him into Latin. Euhemerus wrote his *Sacred Record* — the "evil books" as Callimachus denounced them — within the first quarter of the 3rd century in Alexandria.[36] His so-called theology may be charitably described as an intellectual diversion which turned the Hesiodic succession of Uranus, Cronus and Zeus into a dynasty of mortal kings who inhabit a fictitious island called Panchaea. Uranus was a good and beneficial *(εὐεργετικός)* king and a capable astronomer, a skill which is reflected in his name.[37] Further details about this Uranus can be gleaned from a passage in Dionysius Scytobrachion, who wrote mythological fiction in the 3rd century B.C., possibly also in Alexandria.[38] His accounts of the Argonauts and of the Libyan Amazons, the Atlantioi and Dionysus are characterized by an extremely rationalistic approach to mythology, and show the influence of Euhemerus, whom Dionysius must have known firsthand. Dionysius made Uranus the first king of the Atlantioi, and the qualities with which he endowed him are doubtless taken from Euhemerus. According to Dionysius, Uranus was not only an astronomer who introduced the basic time units of year, month, and season, but a culture hero of much more universal talent:[39] he abolished the lawless and animal-like living conditions of his subjects through the foundation of cities, the invention of civilized food *(ἥμεροι καρποί)* and many other useful habits *(τὰ χρήσιμα)*. After his death, he was accorded divine honors because of his many services to mankind *(εὐεργεσίαι)*. Euhemerus' conception of Uranus shows close affinities with the Delphic Apollo of Ephorus, with Isis as portrayed in the aretalogies, and ultimately with Prodicus' theology. Uranus' son Cronus must have also distinguished himself as king, but we do not know how. Euhemerus claimed to have read a record of Cronus' accomplishments *(πράξεις)*, which were written down together with the deeds of both Uranus and Zeus in Egyptian hieroglyphics on a golden stele placed in the Panchaean temple of Zeus.[40] We are much better informed about the Zeus of Euhemerus. He surpassed his two ancestors, became ruler of the whole inhabited world, befriended lesser kings, and received divine honors during his lifetime.[41] For a more detailed description of the

[36] R. PFEIFFER on Callim. fr. 191. 10; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972) I 292 f., II 453 n. 824.

[37] Diodorus 6.1.8 ap. Eus. *Praep. ev.* 2.2 = *FGrHist* 63 F 2.

[38] The traditional date for Dionysius Scytobrachion is the latter half of the second century B.C. That this date is wrong, and that Dionysius wrote between approximately 270 and 220 B.C., has been shown by J. S. RUSTEN, *Dionysius Scytobrachion*, Papyrologica Coloniensia 10 (Opladen 1981) 85–92.

[39] Diodorus 3.56.3–5 = Dionysius Scytobrachion *FGrHist* 32 F 7. For Euhemerus as the source of Dionysius in this instance, see W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte* (above, n. 15) 192. At *HSCP* 79 (1975) 100 n. 65 I was wrong in suggesting that Hecataeus may have been Dionysius' source.

[40] Diodorus 6.1.7 = *FGrHist* 63 F 2; Diodorus 5.46.8 = 63 F 3 omits the *praxeis* of Cronus.

[41] Diodorus 6.1.9 = *FGrHist* 63 F 2; 5.46.3 = 63 F 3.

Euhemeristic Zeus, we have to turn to the *Sacred History* of Ennius, a Latin adaptation of Euhemerus. According to Ennius,[42] "Juppiter traversed the earth five times. He assigned positions of power to all his friends and relatives, bestowed on mankind laws and customs, ended cannibalism and provided cereal food, and did many other good works. Consequently, he attained immortal fame and left behind eternal monuments of himself."

Scholars have often claimed that some form of Euhemerism existed before Euhemerus.[43] They are of course right. Although Prodicus' name is rarely mentioned in this connection, Euhemerus' debt to Prodicus is obvious.[44] Like Prodicus, he reduced the gods to the status of mortal benefactors of mankind who promoted inventions which improved the living conditions of early men. The Zeus of Euhemerus takes a great interest in "inventors who had discovered new things which promised to be useful for the lives of men."[45] This description is remarkably close to the way in which Prodicus pictured Demeter and Dionysus. Furthermore, in both Prodicus and Euhemerus deification is the ultimate reward for good service.[46] Other connections exist between the two authors, but they are perhaps more tenuous. Some writers who paraphrase Euhemerus use technical terms such as "animal-like life" *(θηριώδης βίος)* and "civilized food" *(ἥμεροι καρποί)* which can be traced back to the cultural theories of the sophists, and conceivably reflect Prodicean influence on Euhemerus.[47] In later doxographers, Euhemerus and Prodicus are both included in catalogs of atheists who claimed that the gods did not exist *(μὴ εἶναι θεούς)*, a phrase which occurs in Prodicus' own declaration of atheism.[48] Finally, Sextus Empiricus ascribes to Euhemerus the view that "the traditional gods were important mortals and therefore deified by their

[42] Ennius ap. Lactantius *Div. inst.* 1.11.45 = Euhemerus *FGrHist* 63 F 24: deinde Juppiter postquam quinquies terras circuivit omnibusque amicis atque cognatis suis imperia divisit reliquitque hominibus leges mores frumentaque paravit multaque alia bona fecit, immortali gloria memoriaque adfectus sempiterna monumenta sui reliquit. For the addition of cannibalism, see 63 F 22.

[43] T. S. Brown, *HThR* 39 (1946) 258 may serve as an example: "The elements of Euhemerus' theory were present before he wrote." Cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (above, n. 24) 354 (of Prodicus' theory): "... ein Euhemerismus vor Euhemeros."

[44] For tentative suggestions by various scholars to connect Prodicus with Euhemerus, see Henrichs, *HSCP* 79 (1975) 111 n. 65.

[45] Ennius ap. Lactantius *Div. inst.* 1.11.35 = Euhemerus *FGrHist* 63 F 20: item si quis quid novi invenerat quod ad vitam humanam utile esset, eo veniebant atque Jovi ostendebant. On *ad vitam humanam utile* or *τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον*, see above, n. 17.

[46] Latin authors associate Euhemerus with the doctrine of *postmortem* deification of human benefactors (Cic. *Nat. deor.* 1.42.119, with Pease's commentary; Minucius Felix *Oct.* 20.5–21.2; Lactantius *De ira dei* 11.7–9; cf. Leo of Pella *FGrHist* 659 F 6; Pease on Cic. *Nat. deor.* 1.15.38) This confusion stems from an inconsistency on the part of Euhemerus himself. According to Euhemerus, Uranus received divine honors *after* his death (*FGrHist* 63 F 21), whereas Zeus was treated like a god during his lifetime, like so many Hellenistic kings (*FGrHist* 63 T 4c; F 2 p. 303.27; F 23). I suspect that the human benefactors of Prodicus' second stage were deified after rather than before they died, but the two principal texts are not explicit on this point (*PHerc* 1428 cols. ii 28 ff. [Philodemus *De Piet.* pp. 75 f. Gomperz] = H. Diels, *Doxographi Graeci* p. 544 = Prodicus *VS* 84 B 5 = Persaeus *SVF* I 448; Minucius elix *Oct.* 21.2).

[47] See above, n. 15.

[48] Euhemerus *FGrHist* 63 T 4a and 4b; Prodicus as quoted in *PHerc* 1428 fr. 19 (above, n. 7).

contemporaries and considered gods."[49] This is not only the exact position of Prodicus, but the expression "the traditional gods" *(οἱ νομιζόμενοι θεοί)* was also used by Prodicus himself.[50] It is hardly an exaggeration to say that the essential features of Euhemerism are in fact the property of Prodicus. It is unlikely, however, that Euhemerus had direct access to Prodicus. Prodicean theology was presumably transmitted to Euhemerus by way of Hecataeus of Abdera, a resident of Egypt like Euhemerus and his older contemporary.[51] Hecataeus condensed Prodicus' two-stage theory into the catchy cliché of the celestial and terrestrial gods which Euhemerus inherited. Euhemerus was almost exclusively interested in the terrestrial gods, and emphasized their presence on earth and world-wide travels. For all his preoccupation with the terrestrial gods, he did not omit the celestial gods altogether, but explained how their worship originated.[52] According to Euhemerus, Zeus named the sky after his grandfather Uranus the astronomer and instituted the worship of Sky on the very mountain top from which Uranus used to observe the sky and the movements of the stars.[53] Prodicus had included the sun and the moon among the natural objects which were deified by early men because of their usefulness.[54] In making Uranus the first king to be deified, Euhemerus clearly adopted a major aspect of the celestial gods and of the first stage of Prodicus' theory.

Euhemerus shows affinities not only with Prodicus but also with the Isis aretalogies.[55] Like Demeter and Isis, the Zeus of Euhemerus is both a lawgiver and a provider of the fruits of the earth. Isis and Zeus are both monarchs who inscribed their deeds on stone in the fashion of oriental and Hellenistic kings.[56] The extant Isis

[49] Sextus Empiricus *Adv. math.* 9.51 = Euhemerus *FGrHist* 63 T 4b.

[50] Henrichs, *HSCP* 79 (1975) 107 n. 57. According to Lactantius *Div. inst.* 1.11.33 = Euhemerus *FGrHist* 63 T 3 "Euhemerus res gestas Jovis et ceterorum *qui dii putantur* collegit." Plutarch *De Is.* 23 = Euhemerus T 4a also mentions *τοὺς νομιζομένους θεούς* in connection with Euhemerus.

[51] Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 293, II 454 n. 828; O. Murray, *JEA* 56 (1970) 151 n. 4.

[52] Whereas Diodorus adopted the formal classification of the gods as "celestial" and "terrestrial" from Hecataeus, Euhemerus did not. For a summary of the prolonged scholarly discussion over this issue, see Spoerri, *Späthellenistische Berichte* (above, n. 15) 190–193; Cole, *Democritus* (above, n. 13) 156 f. n. 29; Fraser, *Ptolemaic Alexandria* II 450 f. n. 815. But it is wrong to say (as many scholars have done) that Euhemerus "did not include them [i.e. the celestial gods] in his pantheon" (Cole), or "did not refer to the Uranian gods" (Fraser). Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* II (2nd ed., 1961) 287 observes accurately: "Die Göttlichkeit der Himmelskörper wird also von Euhemeros wie von Hekataios anerkannt."

[53] Diodorus 5.44.6 = Euhemerus *FGrHist* 63 F 3 p. 306.22–24; Ennius ap. Lactantius *Div. inst.* 1.11.63 = Euhemerus *FGrHist* 63 F 21, on which see Cole, *Democritus* (above, n. 13) 202–205. It is difficult to reconcile Diod. 6.1.6 = Euhemerus F 2 (where Uranus is the first man to sacrifice to the celestial gods) with the more authentic fragment F 21 (where Zeus institutes the first sacrifice to Sky).

[54] *VS* 84 B 5.

[55] Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 292 lists the deeds of Euhemerus' Zeus and adds: "like Isis in the Aretalogies." A. J. Festugière, *HThR* 42 (1949) 220 = *Études de religion grecque et hellénistique* (1972) 149 observes that Hecataeus, Euhemerus and the Isis aretalogies all continue the ancient tradition of the "dieux εὑρεταί." If I am right, the connections between Euhemerus and the Isis aretalogies go beyond superficial similarities: they share a common ancestor, viz. Prodicus.

[56] If Zeus recorded his *praxeis* himself, he will have done so in the first person singular. It follows that the self-proclamations of Isis in the "I"-style are more authentic and older than the ones in the "Thou"-style or "She"-style.

aretalogies are such epigraphical records, and one of them claims to be a copy of an *Urtext* found on a stele that stood in Memphis.[57] Euhemerus likewise claimed to have derived his account of Uranus, Cronus and Zeus from an inscribed stele.[58] It is possible that Euhemerus modeled the fictitious stele in the Panchaean shrine of Zeus directly on the stones that recorded the deeds of Isis in her sanctuaries.[59] If so, Euhemerus' indirect testimony would be invaluable in any attempt to determine the original date of the Isis aretalogies which have left no detectable trace before the late 2nd or the 1st century B.C. Euhemerus was evidently interested in Isis. In a lost portion of his work, he mentioned Isis of Pharos alongside of the Eleusinian Demeter, Cretan Zeus and Delphic Apollo as an example of deified benefactors whose tombs could still be seen in various parts of the Greek world.[60] The tomb of Isis is explicitly linked with the Isis aretalogies by Diodorus who gives a partial translation of self-proclamations of Isis in the standard format which were allegedly written in hieroglyphics on a stele that marked the burial-place of Isis in Arabia.[61]

Between 1842 and 1975, five Greek inscriptions were published which portray Isis as inventress of the arts of civilization and as universal benefactress of mankind.[62] They are known to scholars as aretalogies of Isis or "Praises of Isis."[63] The stones which

[57] Aretalogy from Kyme (first or second century A.D.) line 2: "This was copied from the stele in Memphis which stands near the Hephaestus temple." Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49 (Leiden 1975) gives a full bibliography on the Kyme inscription on pp. 8 f., and reprints the entire text on pp. 122–124. The same fictitious stele at Memphis is quoted in the introduction to the hexametrical Isis aretalogy from Andros, dated to the first century B.C. (W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, 15 lines 3–6). Fictitious stelae as alleged sources of sacred texts are a common form of religious propaganda in the Hellenistic and Roman period. Found in various religious milieus (pagan, Jewish and Gnostic), they usually occur in contexts which show Alexandrian or Egyptian influence.

[58] Lactantius *Div. inst.* 1.11.33 = Euhemerus *FGrHist* 63 T 3: *res gestas Jovis et ceterorum qui dii putantur* (above, n. 50) *collegit historiamque contexuit ex titulis et inscriptionibus sacris quae in antiquissimis templis habebantur*. Cf. 63 F 2 p. 303.11 ff., p. 308.6f., 19 ff.

[59] The priests of Triphylian Zeus who sing litanies in praise of the deeds *(praxeis)* and services *(euergesiai)* of their gods according to Euhemerus (Diodorus 5.46.2 = *FGrHist* 63 F 3) are evidently modeled on the priests of Egypt, or more specifically on the *aretalogoi* in the cults of Isis and Serapis.

[60] Minucius Felix *Oct.* 21.1 = Euhemerus *FGrHist* 63 T 4f. Of particular interest in connection with Prodicus is the inclusion of the Delphic Apollo, which may be due to the influence of Ephorus who recast the god of Delphi in accordance with the Prodicean model (see above).

[61] Diodorus 1.27.3–4, from an unknown source. Diodorus had also heard of a tomb of Isis in the temenos of Hephaestus at Memphis (1.22.2), a tradition echoed in the Isis aretalogies from Andros and Kyme.

[62] For a complete catalog and bibliography, see GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie* (above, n. 57) 8–9.

[63] A. D. NOCK coined the felicitous phrase "Praises of Isis" in 1949 (below, n. 66); its appropriateness has been confirmed by the Maroneia inscription (HENRICHS, *HSCP* 83, 1978, 206 f.). For more than four decades, however, "aretalogies" has been the preferred scholarly name for the self-predications of Isis, and its continued use has been well defended by GRANDJEAN (above, n. 57) 1–8 against the criticism of V. LONGO. The application of the term "aretalogies" to "Praises" can be traced back to German classicists in the 1920s. W. PEEK, the last doctoral student of WILAMOWITZ (F. SOLMSEN, *GRBS* 20, 1979, 92) was promoted in 1929 with a dissertation entitled *Hymnus in Isim Andrius*, published in 1930 under the title *Der Isishymnus von Andros* (above, n. 57). PEEK, *Isishymnus* 25 (cf. pp. 84 and 87) describes the source of the Andros text as a "Prosaaretalogie," a term which has a Wilamowitzian ring. (On WILAMOWITZ's use of *Aretalogie* and

preserve the Isis aretalogies were not found at tombs of Isis, as Diodorus would have it, but in her sanctuaries on various Greek islands, in northern Greece and on the coast of Asia Minor.[64] In striking contrast to the cultural theories which we have discussed so far, "Praises" are cultic texts which express the actual beliefs of ordinary worshipers of Isis. The aretalogies on stone and the similar excerpt in Diodorus have so much in common that they must ultimately derive from a single source. The date, author and language of that original version are unknown. Richard Harder in 1944 and again Jan Bergman in 1968 argued for Egyptian origin and later translation of the Egyptian text into Greek.[65] But A. J. Festugière, A. D. Nock and Dieter Müller insisted rightly that the original version was written in Greek, and that the very notion of Isis as inventress and benefactress is essentially Greek and the result of her equation with Demeter.[66]

For my present purpose, I concentrate on those sections of "Praises" which are unmistakably Greek in conception. In the aretalogy from Kyme, which is the most complete text, Isis advertises her cultural claims in fifty-six statements, most of which are introduced by the first-person pronoun ἐγώ.[67] Less than a dozen of her self-proclamations have a clear Egyptian reference.[68] The vast majority of the remaining ones either allow both a Greek and an Egyptian interpretation,[69] or are demonstrably

Aretaloge, see HENRICHS, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 16, 1979, 90 f.: add WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen* II, 1932, 356.) Also in 1929, A. KIEFER included "Praises" in his *Aretalogische Studien* (diss. Freiburg 1928, published Leipzig 1929). By 1938, the year which saw the publication of the third volume of O. KERN's *Die Religion der Griechen* (with a discussion of the Isis aretalogies on pp. 139 ff.), *Aretalogien* had become the established name. Finally, the term was anglicized by American New Testament scholarship. (F. C. GRANT, *Hellenistic Religions*, 1953, 131 calls the Kyme inscription both "Praises of Isis" and "a copy of an Isis aretalogy.)

64 The five inscriptions, severally from Andros, Ios, Aeolian Kyme, Thessalonica and Maroneia, were first published, respectively, in 1842, 1877, 1927, 1934 and 1975. The specimens from Maroneia and Andros were copied in the late Hellenistic period, the others date from the imperial period. The Andrian inscription is a versified adaptation of the same prose aretalogy from which the four prose versions derive.

65 R. HARDER, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Abh. Preuss. Akademie 1943 Nr. 15 (Berlin 1944); J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Acta Univ. Upsaliensis, Historia Religionum 3 (Uppsala 1968). HARDER, who was W. JAEGER's first student in Kiel and Berlin during the 1920s, had no training whatsoever in Egyptology. BERGMAN, a historian of religions from the WIDENGREN school who learned Egyptian in order to study the Isis aretalogies, tends to exaggerate the Egyptian background of "Praises," and underestimates its Greek component.

66 A. J. FESTUGIÈRE, "A propos des arétalogies d'Isis," *HThR* 42 (1949) 209–234 = *Études* (above, n. 55) 138–163; A. D. NOCK's review of HARDER (above, n. 65) in *Gnomon* 21 (1949) 221–228 = *Essays* (above, n. 23) II 703–711; D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Abh. Sächs. Akad. d. Wiss. Leipzig, Band 53.1 (Berlin 1961).

67 The full text of the aretalogy from Kyme (K), originally published by A. SALAČ in *BCH* 51 (1927) 378 ff., can be found (with an identical division into paragraphs, after which I quote) in PEEK (above, n. 57), HARDER (above, n. 65) and GRANDJEAN (above, n. 57), as well as in *IG* XII Suppl. pp. 98–99 (HILLER v. GAERTRINGEN).

68 Especially K 3b, 5–6, 8–9, 11, 12, and 44–45.

69 For instance, K 16 (*maat*, or "justice"), K 23–24 (temple cult), K30 (marriage contracts), and K 31 (separate languages for Greeks and barbarians).

inspired by Greek cultural theory.[70] In her cultural claims, Isis is explicitly identified as the inventress of writing, cultivated crops, navigation and marriage contracts.[71] As Isis Thesmophoros she gave laws, abolished cannibalism and murder, founded cities and established initiations and other cult practices.[72] In general, she enforces ethical principles such as *τὸ καλόν* and *τὸ δίκαιον*, and protects social institutions such as marriage and family.[73] But her realm includes not only human affairs but also the forces of nature. She has control over sun and moon, stars and lightning, rivers, winds and sea, and is an expert in astronomy and nautical skills.[74] What is more, she introduces herself at the beginning of her catalog not as a goddess but as "the absolute ruler *(τύραννος)* of every land."[75] By adopting a title which in earlier literature was more often applied to rulers on earth than gods in heaven, Isis couched her claim to universal sovereignty in language that was both political and religious.[76]

Without further ado, I suggest that this self-portrayal of Isis is an outgrowth of Prodicus' two-stage theory. The Isis of "Praises" is thoroughly Prodicean in that her status as a deity is predicated upon her role as cultural heroine and former queen of Egypt. Even her power over natural phenomena is a distant reminder of the first stage in Prodicus' scheme. One wonders why Prodicus' name has never occurred to scholars who devoted whole books and articles to "Praises." Festugière connected the cultural emphasis of the Isis aretalogies with the *Prometheus Bound* and with early Hellenistic authors such as Hecataeus and Euhemerus but paid no serious attention to the cultural theories of the sophists.[77] The Prodicus that lurks behind "Praises" is, of course, adulterated with Hellenistic admixtures.[78] The source through which Prodicean

[70] Especially K 7 (agriculture), K 15 and 49 (seafaring), K 17–20 (family life), K 21–22 (abolition of cannibalism and foundation of mystery cults, Demeter's "double gift" [Isocr. *Paneg.* 28], on which see FESTUGIÈRE [above, n. 55] 216–220 = 145–149), and K 25–29 (ethical concepts).

[71] K 3c, 7, 15, and 30.

[72] K 52, 4, 21, 26, and 22–24.

[73] K 16, 17–20, 27–29, and 32–38.

[74] K 13–14, 39, 42, and 49.

[75] K 3a (see next note).

[76] When applied to gods, the word *τύραννος* was invariably positive and equivalent to *βασιλεύς* or *βασίλεια/βασίλισσα*, in tragic and comic diction as well as in the language of Hellenistic cult. On K 3a *(Εἶσις ἐγώ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας)* and K 25 *(ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα)*, two seemingly contradictory statements, see most recently H. S. VERSNEL, "De tyrannie verdrijven? Een les in historische ambiguïteit," Inaugural Lecture, Leiden University Press 1978 (in Dutch). In connection with K 3a, VERSNEL reminds us (on pp. 10–12) that *tyrannos*, though usually a political term with negative connotations, was not only used as a divine epithet in fifth-century literature but had become a cult-title by the third century B.C. On K 25 he points out (pp. 8–10) that the paradox of Isis exercising absolute power over men and at the same time being a liberator from tyranny is typically Hellenistic, and modeled on the precedent of Alexander the Great and other Hellenistic kings who promised freedom although their rule was virtually an autocracy. For an earlier discussion of K 3a and 25, see FESTUGIÈRE (above, n. 55) 215 = 144 and 222 = 151 n. 41.

[77] FESTUGIÈRE (above n. 55) 216–220 = 145–149, and 229 = 158. Sophistic influence (presumably that of Protagoras or Prodicus) on the author of the *Prometheus Bound* has been fully discussed by M. GRIFFITH, *The Authenticity of Prometheus Bound* (Cambridge 1977) 217–221. Not enough is known of Protagoras' cultural theory to assess Prodicus' debt to him.

[78] But a late Hermetic adaptation of "Praises" seems to preserve a very distinct trace of the Prodicean theory. Compare *Corpus Hermeticum* 23.65 NOCK–FESTUGIÈRE *νόμους οὗτοι* (i.e. Isis and Osiris) *καὶ τροφὰς*

concepts reached the Greco-Egyptian circles in Alexandria or Memphis from which "Praises" originated could have been Hecataeus.[79] As we have seen, echoes of Prodicus ring loud and clear in Hellenistic and especially Alexandrian authors who wrote in the late fourth or early third century B.C. Most plausibly, therefore, the archetype of "Praises" should be dated to the earliest period of Ptolemaic rule.[80] That all the surviving copies of the Isis aretalogies are of late Hellenistic or Roman date is merely an historical accident. Epigraphical records of Egyptian cult in Greek lands are rare in the early Ptolemaic period, and the cultic function of "Praises" as public declarations of allegiance to Isis and expressions of gratitude for her saving powers explain why no such text survived on papyrus, a material which was ill suited for recording a κτῆμα ἐς ἀεί.

Prodicus was an atheist of sorts, but he left the door open for a new way of looking at the gods. He became an influence on actual cult, almost *malgré lui*, and perhaps even during his lifetime. Fritz Graf has argued plausibly that the Prodicean image of Demeter influenced Eleusinian cult-literature at the turn from the fifth to the fourth century.[81] He suggested further that the emphasis on cultural gifts in "Praises" is a conscious adaptation, *via* Hecataeus of Abdera and ultimately Prodicus, of Attic propaganda in the Eleusinian cult of Demeter. Connections between Eleusis and Alexandria existed under the first Ptolemy.[82] Unexpected confirmation of Eleusinian influence on the Isis aretalogies can be found in a fascinating new aretalogy on stone from Maroneia published after the appearance of Graf's book.[83] The importance of this new text lies in its rather early date (perhaps as early as the late second century B.C.), in the way in which it connects "Praises" in the second and third person singular with a healing miracle performed by Isis, and finally in its unprecedented Eleusinian bias which culminates in a formal praise of Athens: "Of Greece you [Isis] gave special distinction to Athens; for there you first made the earth produce food. Triptolemus with his snake-drawn chariot distributed seed to all Greece. It is for this reason that in Greece we are eager to visit Athens and in Athens Eleusis, and that we consider the city the ornament of Europe, and the sanctuary the ornament of Athens."[84] Athens is

θνητοῖς καὶ σκέπην ἐχαρίσαντο with Prodicus as summarized in *PHerc.* 1428 col. iii 9–13 (above, n. 9) τοὺ[ς **εὑρ]όντας** ἢ τροφὰς ἢ [σ]κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας, ὡς ***Δήμητρα*** καὶ ***Δι[όνυσον]***. Euripides *Suppl.* 201–218 lists both food and shelter as inventions of some god.

[79] According to HARDER (above, n. 65) 31 and 48–50, both "Praises" and Hecataeus reflect a common source of inspiration, "the political theory of Egyptian priests." But HARDER's source is an artificial construct (ultimately going back to Herodotus), and begs the question of how HARDER's theoretically minded Egyptian priests acquired their Hellenic thought-patterns.

[80] A date in the early Hellenistic period is favored by HILLER V. GAERTRINGEN at *Syll.*[3] 1267 (a reprint of the aretalogy from Ios), and by FESTUGIÈRE (above, n. 55) 233 = 162.

[81] F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, RGVV 33 (Berlin and New York 1974) 36–39.

[82] On the role of the Eumolpid Timotheos, see FRASER (above, n. 36) 200; W. FAUTH in H. HEUBNER's commentary on Tac. *Hist.* 4.83.2 (Heidelberg 1976).

[83] On the new aretalogy, edited by Y. GRANDJEAN (above, n. 57), see F. SOLMSEN, *Isis Among the Greeks and Romans* (Cambridge, Mass. 1979) 45.

[84] In F. SOLMSEN's translation (adapted).

similarly celebrated as the cradle of civilization in the Amphictionic decree of 125 B.C., which uses language reminiscent of Isocrates' *Panegyricus*,[85] and which is perhaps contemporary with the aretalogy found at Maroneia. The new aretalogy contains additional Isocratean references,[86] and reinforces the connection between the Hellenistic "Praises of Isis" and fourth-century Attic-Eleusinian propaganda. In other words, the Maroneia inscription reactivates and elaborates an Eleusinian heritage which characterized the Greco-Egyptian assimilation of Isis to Demeter from the start and which is an important link between "Praises" and Prodicus, their spiritual father.[87]

Harvard University (USA).

[85] *IG* II² 1134.16 ff. and *Syll.*³ 704 E, two copies of the same decree, echoe Isocr. *Paneg.* 28–29; see GRAF (above, n. 81) 38, GRANDJEAN (n. 57) 97.

[86] GRANDJEAN (above, n. 57) 96–98. Add lines 13–15 of the Maroneia inscription, which are a literal reminiscence of Isoc. 10.16 *(Praise of Helen)*. According to Isocr. *Paneg.* 28, Demeter's two gifts to Athens were the art of agriculture and the mysteries. In the extant portion of the new aretalogy, no mention is made of Isis as the initiator of new rites (cf. K 22 ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα). But the terminology used in line 36. τοὺς καρποὺς ἐξέφηνας has Eleusinian connotations: ἐκφῆναι and synonyms such as *(κατα)*δεῖξαι were used to describe the relevation or institution of religious rites (N. J. RICHARDSON on *Homeric Hymn to Demeter* 474–6; GRAF [above, n. 81] 31–33; HENRICHS, *ZPE* 4, 1969, 227 n. 11, 229 n. 21).

[87] I owe special thanks to J. S. RUSTEN and ZEPH STEWART for helpful suggestions, and to F. SOLMSEN for the privilege of having been able to read his new book on Isis (above, n. 83) prior to its publication.

L. VIDMAN

LE CULTE ÉGYPTIEN ET LES LAGIDES

Comme toutes les religions orientales à l'exception du christianisme, le culte des divinités égyptiennes — Isis, Sarapis et leurs *theoi synnaoi* — est, lui aussi, un culte local, étroitement lié à son pays d'origine.[1] Et ce n'est qu'au cours du temps qu'il prit les caractéristiques d'une religion universelle, surtout après que l'Égypte eut définitivement perdu son indépendance et fut devenue une légende.[2]

Mais au commencement, dans le monde divisé des diadoques où chaque monarque était l'ennemi de tous les autres, on pouvait bien s'imaginer que le culte égyptien ne pouvait se propager que dans les domaines se trouvant sous la suzeraineté des Ptolémées. C'est pourquoi est née la théorie, qu'on appelle maintenant un peu dédaigneusement « impérialiste » et selon laquelle la diffusion de ce culte était due surtout à la politique de force des Lagides dans les pays qui leur étaient soumis et dont les citoyens devaient témoigner leur loyauté en vénérant les divinités égyptiennes.

Après Roussel,[3] Brady[4] et d'autres ce fut surtout M. Fraser[5] qui a eu le mérite d'avoir victorieusement combattu cette théorie, en montrant que le culte égyptien se diffusait déjà au IIIe siècle dans les pays non touchés par la domination ptolémaïque et, d'autre part, ne laissait pas de trace dans quelques pays demeurant sous la suzeraineté d'Égypte, même si le savant anglais dut avouer qu'il y eut des exceptions, comme à Théra,[6] où siégea longtemps la garnison égyptienne et peut-être aussi le gouverneur des Cyclades,[7] et que la domination ptolémaïque pouvait faciliter la propagation du culte égyptien. Sa théorie « anti-impérialiste » a rencontré de nombreuses approbations,

[1] En général M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, München 1974[3], p. 701 ; à propos d'Isis notamment S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 44-59 ; *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Leipzig 1964, p. 15-19, 38-40 ; à propos de Jupiter Dolichenus M. P. Speidel, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978, p. 75.

[2] S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, SB der Sächs. Ak. der Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 113, Heft 5 (Berlin 1968), p. 40.

[3] P. Roussel, Rev. égypt. n.s. 1, 1919, 85, et ailleurs.

[4] Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks* (330 — 30 B.C.), The University of Missouri Studies 10, 1935, Number 1.

[5] P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World*, Opuscula Atheniensia 3, 1960, 1-54 (surtout 20-49).

[6] Fraser, op. l., 24-25 ; voir ma *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae (SIRIS)*, Berolini 1969, nos. 137-142.

[7] A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides* I, Paris 1903, p. 263.

surtout après la découverte des inscriptions hellénistiques nouvelles à Histria[8] et à Mesambria.[9] Moi même, je me suis rangé parmi les partisans de cette explication plausible,[10] mais maintenant, avec le progrès de nos connaissances, j'estime qu'il faut la réexaminer et modifier.

Il est vrai qu'en dehors de l'Égypte, les témoignages les plus anciens sont des témoignages privés et qu'ils peuvent provenir de gens de passage. De même est-il vrai qu'en Égypte même, au commencement, les dédicaces sont dues à l'initiative privée. Ces dédicaces plus anciennes à Sarapis d'Alexandrie proviennent des premières décennies du IIIe siècle,[11] mais cela ne justifie pas encore la datation trop haute de la dédicace privée d'Halicarnasse[12] que Fraser tient pour le témoignage le plus ancien de Sarapis hors d'Égypte et date même de la fin du IVe siècle. Il serait plus raisonnable de s'en tenir à la vieille datation de Hirschfeld,[13] c'est-à-dire à la moitié du IIIe siècle, comme le suggère maintenant aussi M. Schneider.[14] Mais cela signifie aussi que la dédicace est plus récente que l'inscription halicarnassienne bien connue, dédiée à Ptolémée Philadelphe et à Arsinoé Philadelphe après 270.[15] C'est juste à cette époque que les Lagides dominaient Halicarnasse. Indirectement, cette nouvelle datation affaiblie aussi la théorie de l'introduction du culte de Sarapis déjà par Alexandre.[16]

Si la nouvelle inscription d'Histria du IIIe siècle n'a rien à faire avec l'influence politique directe des Lagides, du moins l'oracle d'Apollon de Chalcédoine, auprès duquel on cherchait la réponse sur l'introduction de Sarapis, devait connaître ce dieu grâce aux Lagides.[17]

Laissons de côté les grands centres égéens de Rhodes et de Délos qui mériteraient une étude spéciale,[18] et restons en Asie Mineure. À Éphèse, le culte égyptien est bien attesté au IIIe siècle, quand la ville était incontestablement aux mains des Lagides.[19] Et toujours au IIIe siècle nous connaissons ce culte à Priène, domaine ptolémaïque elle aussi, quoique M. Fraser dise le contraire.[20] Et puisque le culte égyptien disparaît à

[8] D. M. Pippidi, Studii clasice 6, 1964, 108-118 (*SIRIS* 709 a).

[9] V. Velkov, Klio 52, 1970, 468-471.

[10] L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, p. 27-47.

[11] P. M. Fraser, Berytus 15, 1964, 71-93 (= SEG XXIV [1969] 1166-1173).

[12] *SIRIS* 269.

[13] IBM *(The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum)* 908.

[14] C. Schneider, Theol. Literaturzeitung 95, 1970, 578.

[15] *SIRIS* 270.

[16] Propagée surtout par C. Bradford Welles, Historia 11, 1962, 271-298 ; j'y ai adhéré aussi dans mon livre Isis und Sarapis (note 10), p. 19-22, ce qui n'a pas trouvé beaucoup d'applaudissements dans les comptes rendus du livre.

[17] Polybe IV 39 parle d'un sanctuaire de Sarapis sur la côte nord de Propontide vis à vis de Chalcédoine (cf. Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 33 ; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée II*, Leiden 1973, p. 64). Byzance était toujours en bons rapports avec Égypte.

[18] Sur Délos voir surtout P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Paris-Nancy 1916 ; sur Rhodes au moins mon article *Sarapispriester in Lindos*, LF 91, 1968, 31-38.

[19] *SIRIS* 296-297 ; voir Dunand, ouvr. cité, III, p. 66-68 ; d'une manière exhaustive maintenant G. Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus*, Leiden 1978.

[20] *SIRIS* 290-293 ; Dunand III, p. 54-60. Voir *Dunand*, p. 54, note 2 : « Pour P. M. Fraser, Opusc. Athen. 1960, p. 37, Priène n'aurait jamais été ptolémaïque ; on ne sait pas sur quoi s'appuie cette affirmation ».

Priène à la fin de l'époque hellénistique, M. Hölbl pense même qu'il y dépend directement de la domination des Lagides à laquelle il ne survécut pas longtemps.[21] S'il ne s'agissait pas alors d'une position de force, au moins peut on dire que la domination égyptienne facilitait l'immigration des Égyptiens (ou des Grecs d'Égypte) qui propageaient leur culte indigène.

Pour illustrer ce processus, prenons encore deux inscriptions nouvelles, un peu plus récentes, mais ayant trait à l'époque de laquelle nous nous occupons. La première, publiée récemment par M. Te Riele,[22] est une loi sacrée de Mégalopolis en Arcadie au commencement du IIe siècle, définissant les conditions qui fixaient le droit d'entrer dans le sanctuaire des dieux égyptiens. Si nous voulons expliquer comment le culte — dans ce temps-là déjà établi — y est venu, nous pouvons penser, comme le fait Fraser pour Argos et Péloponnèse en général, à l'influence des mercenaires égyptiens provenant de ces contrées, qui savaient que leur prestige s'accroissait dans la mesure où ils continuaient à vénérer les divinités égyptiennes.[23]

L'autre témoignage récent nous est fourni par une nouvelle arétalogie d'Isis (de la fin du IIe siècle), trouvée à Maronée sur la côte thrace.[24] M. Grandjean qui l'a magistralement édité, insiste sur le fait que ce territoire, y inclus la ville même, appartenait dans la deuxième moitié du IIIe siècle à l'Égypte.[25] L'arétalogie est très instructive à beaucoup de points de vue, surtout parce que son rédacteur a parfaitement hellénisé le texte arétalogique de base, beaucoup plus égyptien dans les autres arétalogies. Laissons de côté le problème de l'original memphitique, grec ou égyptien.[26] Ce qui compte pour nous, c'est qu'il y avait, dans le culte égyptien hors d'Égypte, en même temps des traits et égyptiens et grecs, qui s'interpénétraient pendant toute l'époque hellénistique pour aboutir, à l'époque romaine, à une véritable égyptomanie.

Très variés pouvaient être aussi les chemins que prenait la diffusion des cultes égyptiens hors d'Égypte. Les voies de pénétration étaient largement facilitées par la domination ptolémaïque, mais pouvaient aussi s'en passer (il y avait une foule d'Aegyptiaca dans divers pays déjà avant l'époque hellénistique).[27] En tout cas, n'oublions pas que les relations avec Égypte n'étaient pas seulement politiques ou dynastiques, mais aussi commerciales, comme à Rhodes, et au surplus religieuses et culturelles. La bibliothèque historique du gymnase de Taormine, nouvellement

[21] Hölbl, ouvr. cité, p. 17.

[22] G.-J.-M.-J. Te Riele, BCH 102, 1978, 325-331.

[23] Opusc. Athen. 3, 1960, 45.

[24] Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975. Voir aussi A. Henrichs dans les Actes de ce congrès, p. 339-353.

[25] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides* I, p. 263, 292-293.

[26] Les protagonistes de la discussion ont été dans les dernières années D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961 (Abh. Sächs. Ak. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 53, Heft 1), et J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968. Voir aussi mon article *Griechisches und Ägyptisches in der Isisreligion*, dans Soziale Probleme im Hellenismus und im römischen Reich, Praha 1973, p. 117-133.

[27] Voir surtout la rubrique régulière « *Découvertes d'objets égyptiens hors d'Egypte* » de J. Leclant dans la revue Orientalia.

découverte, fut ornée au IIe siècle d'un *pinax*, composé dans la *koiné* littéraire, non dans le dialecte dorien de Taormine, par un grammairien de l'école alexandrine.[28] Nous savons que ce milieu était d'ailleurs assez favorable au culte égyptien.[29]

Il faut tenir compte aussi du culte royal, connu aux Grecs dès l'époque d'Alexandre le Grand, et de la psychologie des hommes. Le culte royal commençait à se faire valoir dans toutes les monarchies hellénistiques et spécialement en Égypte, où il était minutieusement élaboré comme héritage des dieux-pharaons.[30] Dans l'idéologie royale des Ptolémées, le roi nouveau incarnait le dieu de soleil Horos, la reine devenait une nouvelle Isis. Même si l'on ne peut pas être sûr, si une dédicace aux Lagides signifie la vénération des dieux égyptiens, elle témoigne au moins de la loyauté envers la dynastie. Et lorsque les hommes sont d'ordinaire plus loyaux qu'il n'est nécessaire, il est bien compréhensible qu'ils vénéraient aussi les divinités protectrices de leurs dynastes sans y être directement contraints.

S'il en est ainsi, les théories « impérialiste » et « anti-impérialiste », toutes deux un peu modérées et modifiées, se rapprochent plus que nous ne le pensons. Sinon, on ne saurait expliquer l'essor qu'a pris le culte égyptien en époque hellénistique.

Prague (Tchécoslovaquie).

[28] G. MANGANARO, La Parola del Passato 22, 1974, 389-409, et chez A. ALFÖLDI, *Römische Frühgeschichte, Kritik und Forschung seit 1964*, Heidelberg 1976, p. 83-96.

[29] *SIRIS* 513. Voir chez MANGANARO à la fin de ses articles.

[30] Sur l'idéologie royale voir surtout BERGMAN, ouvr. cité, passim, sur les Ptolémées surtout p. 92-120.

E. A. MOUTSOPOULOS

LA DISTINCTION ÉPICURIENNE DES PLAISIRS ET SA RÉDUCTION AXIOLOGIQUE DANS LA MORALE STOÏCIENNE

La morale épicurienne est une praxéologie qui dérive directement de l'hédonisme cyrénaïque, et qui ne saurait être envisagée en dehors d'une certaine épistémologie typiquement sensualiste[1]. Pour Épicure, il importe de rechercher des modèles de plaisirs[2] qui puissent servir de critères à l'évaluation de plaisirs occasionnels ; de tels modèles sont les plaisirs qu'éprouvent les dieux : durables[3], ils rendent leur existence profondément heureuse. Dès lors, les dieux eux-mêmes acquièrent le statut de modèles à imiter plutôt que celui d'objets de crainte de la part des hommes[4]. Par ce renversement, Épicure arrive d'une part à rendre la catégorie du divin plus accessible et plus familière à la conscience humaine ; et, d'autre part, à réhabiliter la notion de plaisir, puisqu'il lui reconnaît une origine divine.

Par ailleurs, Épicure prend garde d'amettre que cette « paradigmatisation » des plaisirs implique une soumission à quelque déterminisme ; au contraire, il met l'accent sur le fait que les plaisirs libèrent de toute contrainte[5]. On pourrait rapprocher de cette conception le dualisme psychologique épicurien illustré par l'opposition des natures rationnelle et irrationnelle de l'âme[6]. De par la deuxième, l'homme est porté à rechercher toutes sortes de plaisirs envisagés comme des témoignages d'un bien-être ;

[1] Cf. L. Bourgey, La doctrine épicurienne sur le rôle de la sensation et la tradition grecque, *Actes du VIIIe Congrès de l'Assoc. G. Budé*, Paris (1968), Les Belles Lettres, 1970, pp. 252-258. Cf. E. Moutsopoulos, Le « clinamen », source d'erreur ?, *ibid.*, pp. 175-182.

[2] Cf. K. Kleve, Die Unvergänglichkeit der Götter im Epikureismus, *Symbolae Osloenses*, 36, 1960, pp. 116-126. Cf. Kathleen Freeman, Epicurism. A Social Experiment, *Greece and Rome*, 7, 1938, pp. 156-168.

[3] Sur la notion de καταστηματικὴ ἡδονή, cf. déjà V. Brochard, La théorie du plaisir d'après Épicure, *Comptes rendus de l'Acad. des Sciences Morales et Politiques* (1905), et *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912. Cf. H. Steckel, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Diss., Göttingen, 1960. Cf. Cicéron, *De fin.*, 1, 11, 38 : « privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem » ; Idem, *De fin.*, 1, 9 et 12 ; *Tuscul.*, V, 33. Cf. M. N. Porter Parker, *Ciceros's Presentation of Epicurean Ethics*, New York, Columbia Univ. Press, 1938.

[4] Cf. G. Pfilgersdorffer, Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter (*nat. deor.*, 1, 49), *Wiener Studien*, 70, 1957, pp. 235-253. Cf. déjà J. Lachelier, Les dieux d'Épicure d'après le « De natura deorum » de Cicéron, *Revue de Philologie*, 1, 1877, pp. 264-266, et *Œuvres*, t. 2, Paris, Alcan, 1933, pp. 31-35 ; R. Philippson, Die Götterlehre der Epikureer, *Rheinisches Museum*, 83, 1933, pp. 171-175 ; A. J. Festugière, *Épicure et les dieux*, Paris, P. U. F., 1946 ; W. Schmid, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, *Rheinisches Museum*, 94, 1951, pp. 97-156. E. Moutsopoulos, *Les plaisirs. Étude phénoménologique de quelques états privilégiés de la conscience* (en grec, 1967), 2e édition, Athènes, Grigoris, 1976, pp. 33-36.

[5] Cf. *Lettre à Ménécée*, 134 ; Ciceron, *De fin.*, 1, 17, 57 ; 11, 32.

[6] Cf. *animus-anima*. Cf. M. Conche, *Épicure, lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, p. 58.

de par la première, il est en mesure de sauvegarder son indépendance à leur égard ; partant, vis-à-vis de tout déterminisme ayant trait à leur recherche inconsidérée, de sorte qu'il a la possibilité, parmi tous les plaisirs, de porter son choix précisément sur ceux qui entraînent l'acquisition d'un bien majeur[7].

Il en résulte que l'hédonisme épicurien, pour autant qu'il admet le principe de bien majeur, est, en fait, un utilitarisme pur et simple avant la lettre[8] ; et que l'on trouve déjà chez Épicure des indices d'un renouvellement des doctrines hédonistes, ainsi que des échos de la conception aristotélicienne d'une axiologie des plaisirs[9], échos et renouvellement qui seront bientôt mis en valeur par les Stoïciens. Ce rationalisme d'Épicure, qui est un rationalisme de fond, s'oppose nettement au rationalisme apparent d'Aristippe, notamment à propos de la doctrine du mouvement inhérent aux plaisirs. Pour Épicure, du moment qu'il existe des plaisirs dans le repos[10] aussi bien que dans le mouvement, il est évident que ce dernier n'en constitue nullement un caractère essentiel et indispensable. Bien au contraire, le plaisir dans le mouvement est envisagé comme un plaisir impur, car il est mélangé de nécessité. Ceci implique que les plaisirs corporels sont inférieurs aux plaisirs de l'âme. La hiérarchisation des plaisirs selon Aristippe est ainsi inversée[11].

L'idée de supériorité des plaisirs de l'âme trouvera sa meilleure expression dans la pensée que, pour les sages, les douleurs présentes peuvent être compensées par des plaisirs passés[12]. Les plaisirs supposent des besoins naturels et nécessaires auxquels il est facile de se conformer ; des besoins naturels et non nécessaires auxquels il convient de se conformer dans une certaine mesure ; et des besoins qui ne sont ni naturels ni nécessaires, et qu'il faut éviter, voire rejeter[13]. Une vie juste est une vie agréable en vue d'un bonheur simple et conforme à la nature[14]. On trouve déjà formulée, dans cette assertion d'Épicure, l'idée, avancée par Chrysippe, de *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*[15]. Cette conception constitue le trait d'union qui relie la morale stoïcienne à la morale épicurienne, et c'est, semble-t-il, grâce à elle que des références aux deux morales coexistent chez des penseurs ultérieurs tel Cicéron[16].

[7] Cf. N. W. De Witt, *Épicurus and his Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1954 ; A. Cresson, *Epicure*, 3e éd., Paris, P. U. F., 1958, pp. 43 et suiv.

[8] Cf. E. Moutsopoulos, *Les plaisirs*, pp. 34 et 43.

[9] Cf. la collection de textes aristotéliciens sur l'éthique (notamment *Eth. à Nicomaque*, VII, 11, 1152b 36-14, 1154b 33 ; X, 1, 1172a 18-5, 1176a 29) par A. J. Festugière, *Aristote. Le plaisir*, Paris, Vrin, 1936 (Bibl. des textes philos.). Cf. C. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München, Beck, 1958 (coll. Zetemata). Cf. aussi J. Vanier : *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1965. Cf. Aristote, *Metaph.*, *Δ* 7, 1072b 24 : *ἡ θεωρία τό ἥδιστον καί ἄριστον*. Cf. Platon, *Philèbe*, 52b. Cf. E. Moutsopoulos, *Les plaisirs*, p. 32 et la n. 8.

[10] Cf. Diog. Laërce, X, 136 : *καταστηματικαί*.

[11] Cf. R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 4e éd., Paris, P. U. F., 1950, p. 380.

[12] Cf. *supra*, et la n. 3.

[13] Cf. *Lettre à Ménécée*, 128.

[14] Cf. *ibid.*, 132 ; cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 77.

[15] Cf. Diog. Laërce, 87, 88 ; Stobée, *Ecl.*, 11, 132 ; Sext. Emp., *Adv. math.*, XI, 73 ; Cicéron, *De fin.*, 111, 9, 31.

[16] Cf. R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, New York, Russell and Russell, 1962, chap. Epicurus and Hedonism ; G. Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero*, Freiburg Br.,

Malgré une évaluation différente des divers aspects du plaisir, le fond commun de l'épicurisme et du stoïcisme réside dans le rejet de tout ce qui n'est pas conforme à la nature : plaisir vain[17] pour l'un, plaisir tout court pour l'autre[18]. La doctrine stoïcienne représente en fait une réaction contre l'épicurisme qui situe le bonheur dans la réprobation du plaisir uniquement dans la mesure où il n'est pas conforme à la nature humaine. Pour Chrysippe, notamment, le bonheur réside dans le cours bien ordonné de la vie[19]. Pour Zénon, toutes les passions sont des mouvements irrationnels[20] de l'âme, et qui sont pris pour des critères[21]. Les Stoïciens en général considèrent les plaisirs comme étant eux-mêmes des passions. Aussi rejettent-ils la distinction épicurienne entre plaisirs dans le mouvement et plaisirs dans le repos[22]. Pour eux, il n'y a de distinction possible qu'au niveau de la forme sous laquelle les plaisirs se présentent, et qui dépend de leur cause : charme, malveillance, volupté, débauche etc.[23]. Cette dernière cause de plaisir suffit pour justifier, du moins en partie, la pensée de Chrysippe et d'Hécaton, que la seule existence de plaisirs honteux infirme la valeur de tout plaisir qui acquiert ainsi la signification d'une absence de bien[24].

L'argumentation fondée sur un tel raisonnement qui repose sur un véritable sophisme est manifestement défectueuse. Il n'empêche que cette induction excessive a été généralement admise par la suite, au point que tout plaisir a été envisagé comme un vécu honteux, pour mesurer l'importance qui lui a été accordée, et qui a vraisemblablement nourri l'esprit ascétique imposé après l'apparition du christianisme[25]. C'est toutefois Épictète qui offre l'interprétation la plus astucieuse, et aussi la plus modérée, de cette thèse, quand il préconise l'abstention des plaisirs de l'amour ou, du moins, leur recherche mesurée, mais aussi l'indulgence pour ceux qui s'y adonnent, ainsi que de toute présomption, en raison de notre propre tempérence[26]. Plus fidèle encore à l'enseignement fondamental des Stoïciens, Marc Aurèle juge comme impie celui qui n'accepte point avec la même indifférence le plaisir comme la douleur[27]. C'est peut-être là, et à l'intérieur du stoïcisme, une façon de rejoindre l'idéal épicurien d'*ataraxie*.

Athènes (Grèce).

1939 ; P. Milton Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris (Saint Paul et Porto Alegre), Selbach (1956).

17 Cf. *Sentences*, 69 : ποίκιλμα.

18 Cf. Sext. Emps, *Adv. math.*, XI, 73 : κάλλυντρον.

19 Cf. Diog. Laërce, VII, 88 : εὔροια βίου. ; Sext. Emp., *Adv. math.*, 11, 30, qui étend cette conception aussi bien à Zénon qu'à Cléanthe.

20 Cf. Diog. Laërce, VII, 110.

21 Cf. *ibid.*, 111.

22 Cf. *supra*, et la n. 10.

23 La volupté *(τέρψις)* serait, notamment, une sorte de danse *(τρέψις)*. Le jeu de mots rappelle le rapprochement, par Platon (*Lois*, II, 654a ; VII, 816b), des termes χορός, χαρά. Cf. Diog. Laërce. VII. 114.

24 Cf. *ibid.*

25 Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, pp. 232 et suiv.

26 Cf. Epictète, *Manuel*, LI.

27 Cf. Marc Aurèle, IX, I.

F. FRANCIOSI

ORE EQUINOZIALI E ORE STAGIONALI («HŌRAI ISĒMERINAI» E «HŌRAI KAIRIKAI»)

Nella sua conferenza il prof. Szabó ha parlato del modello astronomico dell' Universo nell'antichità e ne ha illustrato il rapporto con la geografia matematica da una parte e con il computo del tempo dall'altra. Io cercherò ora brevemente di mostrare come lo stesso modello sia anche il presupposto della *costituzione del giorno in ore*. Così toccherò un problema finora trascurato della storia della civiltà antica, sperando anche di recare un contributo di natura cronologica.

Come ogni studente liceale dovrebbe conoscere, gli antichi dividevano il dì (cioè il periodo di luce quotidiano) in dodici parti uguali *(hōrai)* : allo stesso modo dividevano la notte. Inoltre la lunghezza delle *ore* variava in rapporto con la stagione durante tutto l'anno: d'estate ore più lunghe di giorno e più corte di notte, d'inverno viceversa, nelle stagioni intermedie ore di lunghezza intermedia. Di questa divisione non si è tuttavia ancora spiegato come e perché sia avvenuta. Non solo. Si comprende davvero abbastanza facilmente un'altra cosa: perché gli antichi usassero due tipi di ore? Le prime erano le *hōrai kairikai*, di cui ho detto; le seconde erano le *hōrai isēmerinai*, di lunghezza ben definita, pari a 1/12 del giorno (risp. della notte) equinoziale, notte e giorno uguali tra loro. Vi erano in realtà certi bisogni sia pratici (p. es. misurare il tempo agli oratori) sia scientifici per i quali era necessaria una unità di tempo di lunghezza costante, e non variabile nel corso dell'anno. Anzi, è ragionevole pensare che in origine si sia diviso per 12 il giorno (e la notte) equinoziale, e che solo in un secondo momento si siano ottenute le *hōrai kairikai*. Come si può immaginare che qualcuno abbia potuto avere l'idea di dividere in dodici parti uguali il lungo dì estivo e al tempo stesso di dividere pure in dodici parti la corrispondente notte, secondo un'altra scala? E viceversa con il dì e la notte invernali? Solo in occasione dei due equinozî il periodo di luce e quello di oscurità sono uguali e si ha la possibilità di dividerli secondo una stessa scala, come il senso comune richiede.

Resta da spiegare come e quando la divisione in dodici ore fu estesa ai periodi estivo e invernale. Consideriamo l'orologio solare degli antichi, e cominciamo con lo Gnomone, il bastone DE (fig. 1) infisso verticalmente nel terreno, e per ora prendiamo come riferimento — secondo quanto già gli antichi facevano — la lunghezza della sua ombra a mezzogiorno. Esso proietta nel corso dell'anno la sua ombra meridiana più breve DA il 21 giugno, ne proietta una più lunga DB, che diciamo equinoziale, il 21 marzo e il 23 settembre, e proietta la più lunga di tutte il 21 dicembre. La figura 1 rappresenta, ripeto, la situazione a mezzogiorno delle date suddette; si può ancora aggiungere che DC coincide con un tratto del meridiano del luogo, e che il circolo di

raggio DE è il circolo meridiano, che è perpendicolare al piano dell'equatore. Naturalmente nel corso di un'intera giornata l'estremità dell'ombra descrive sul terreno una traiettoria, che risulta essere un'iperbole. Si ottiene un vero e proprio orologio solare se noi aggiungiamo al semplice gnomone la cosiddetta *skaphē*, una mezza sfera, o anche un quarto, disposta in modo che la punta del bastone coincida con

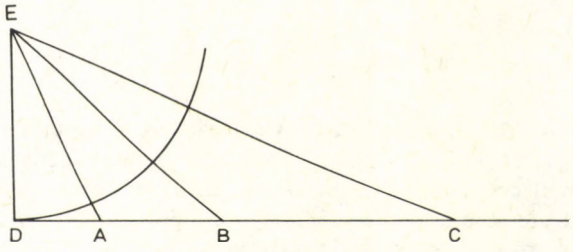


Fig. 1

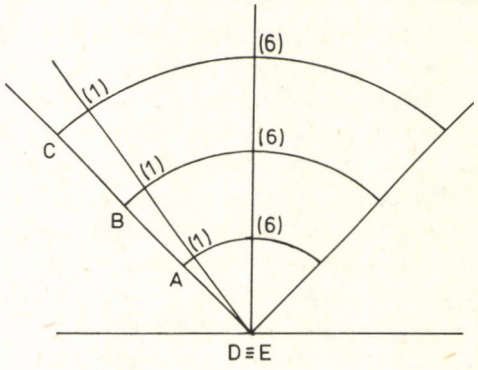


Fig. 2

il centro della sfera. La superficie sferica così disposta è un'immagine speculare della volta celeste, cosicché mentre nella giornata il sole si muove su questa, l'estremità dell'ombra descrive un arco di cerchio sulla superficie interna della sfera. Il cerchio si può studiare (e dividere) più facilmente dell'iperbole. Nella figura 2 immaginiamo che lo gnomone esca dal foglio e sia rivolto verso l'osservatore (D ≡ E), e riportiamo sul piano indicandoli con le stesse lettere A, B, C della fig. 1 gli archi (tra loro paralleli) corrispondenti alle stesse date del 21 giugno, 21 marzo e 23 settembre, e 21 dicembre. Dopo un'ora dal sorgere del sole l'ombra è in (1), e mezzogiorno è, in tali date, quando l'estremità dell'ombra passa rispettivamente in uno dei tre punti indicati con la cifra (6) *(confectā sextā horā*, Plin.*)*.

La divisione del dì in dodici parti ebbe origine con la divisione dell'arco B, corrispondente al corso del sole nei giorni dei due equinozî, il quale corso è di un

semicerchio. L'altro semicerchio, che corrisponde alla notte, non si può misurare con l'ombra, ma è ovviamente uguale al primo. Diviso B in 12 parti, congiungendo i punti di divisione con il piede D dello gnomone e prolungando, risultano divisi in 12 anche gli archi A e C. I piccoli archi di A, percorsi dall'ombra assai lentamente, rappresentano le lunghe ore del solstizio estivo, i lunghi archi di C, percorsi più rapidamente, le brevi ore del solstizio invernale. Naturalmente in corrispondenza degli altri giorni dell'anno si ha tutta una serie di archi intermedi tra A e C, che vengono tutti divisi in dodici parti nel modo che si è detto *(hōrai kairikai)*.

Ci chiediamo: da quando nell'antichità si cominciarono ad usare orologi solari di questo tipo? H. Diels nell'opera fondamentale *Antike Technik* considera gli orologi solari con *skaphē* come un'invenzione dell'età ellenistica, e questa è diventata l'opinione corrente. La cronologia che io proporrei sarebbe un po' diversa. Ho già detto che la divisione del dì e della notte in dodici parti presuppone la capacità di determinare gli equinozî e di studiarli con lo gnomone. È significativo, come osservò lo Heath nel suo libro su Aristarco, che il poeta agricoltore Esiodo non mostri di conoscere gli equinozî. Il prof. Szabó ha cercato di ricondurre ad Anassimandro nel VI secolo la determinazione degli equinozî. Ciò si accorderebbe con il fatto che la divisione del giorno in dodici parti è menzionata per la prima volta da Erodoto nel V secolo. Egli (II, 109) dice: «Il *polos* e lo gnomone, nonché le dodici parti del giorno i Greci li presero dai Babilonesi». Tralasciando in questa sede di approfondire la questione dell'attribuzione ai Babilonesi, sottolineo invece come *polos* sia la stessa cosa che *skaphē* (cf. Rehm, in RE VIII, 1913, col. 2420). Quest'ultimo nome prevalse su quello di *polos* nell'età ellenistica, quando lo strumento fu perfezionato, e realizzato tecnicamente in più modi, tra i quali, spesso, mediante una pietra incavata *(skaptein)*.

Padova (Italia).

J. WOLSKI

LES MONARCHIES HELLÉNISTIQUES ET LES PARTHES

On a vu paraître, ces derniers temps, un assez grand nombre d'études consacrées à l'empire des Séleucides,[1] on voit aussi, grâce aux fouilles d'Aï Khanoum, grandir l'importance de l'Etat gréco-bactrien et de son œuvre dans ces parages.[2] Cependant, en vue d'une réexamination de la notion d'hellénisme, d'y évoquer le rôle de plus en plus prépondérant de la couche indigène,[3] il nous semble indiqué de nous pencher sur cet Etat qui, de façon injuste, comme il me semble, n'a pas jusqu'ici trouvé dans le concert hellénistique la place correspondant à sa position.[4] C'est l'Etat parthe, l'empire des Arsacides. Toutefois, vu l'état de notre documentation, visiblement précaire, sur le royaume parthe, il est nécessaire de compter avec les limites de nos possibilités imposées par les sources. Quand même, pour établir l'état de la question, à savoir des contacts des monarchies hellénistiques avec les Parthes, il nous semble utile de dresser un bilan de ces relations, d'en évoquer les lacunes, d'essayer d'en dégager les forces en vigueur. De ce que je dis plus haut, on peut aisément conclure mon parti pris pour les Parthes, ce qui ne veut pas dire de m'exprimer contre les monarchies hellénistiques. Mais, en l'occurence, ce sont les Parthes, l'Iran, comme centre d'une pensée politique, d'une tradition séculaire qui méritent, pour rattraper les négligences à leur égard, d'être poussés au premier plan, de servir comme point de départ de l'investigation. Partant de ce principe, je voudrais tant bien que mal insérer le problème en question dans les cadres d'une tendance visant à amoindrir l'idée d'un europocentrisme excessif et je

[1] CH. EDSON, *Imperium Macedonicum, The Seleucid Empire and the Literary Evidence*, Cl. Ph. LIII 1958. 153-170 ; E. BICKERMAN, *The Seleucids and the Achaemenids*, Atti del convegno sul Tema : Persia e il mondo greco-romano, Acc. Naz. dei Lincei, Quaderno 76, Roma 1966, 88-117 ; D. MUSTI, *Lo stato dei Seleucidi. Dinastia, popoli, città da Seleuco I ad Antiocho III.* Studi classici e orientali XV 1966-1967, 61-197 ; B. BAR KOCHVA, *The Seleucid Army, Organisation and Tactics in the Great Campaigns*, Cambridge 1976 ; GETZEL M. COHEN, *The Seleucid Colonies, Studies in Founding, Administration and Organisation*, Historia Einzelschriften 30, 1978.

[2] Cf., en dernière instance, P. BERNARD, CRAI 1978, 421-463.

[3] Cf., par exemple, SAMUEL K. EDDY, *The King is Dead*, University of Nebraska Press, Lincoln 1961 ; FR. ALTHEIM—R. STIEHL, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970.

[4] Pour ne citer de la nombreuse littérature que les livres de H. H. VON OSTEN, *Die Welt der Perser*[2], Grosse Kulturen der Frühzeit, Stuttgart 1956, 118 et passim, et J. B. BURY, *The Hellenistic Age and the History of Civilisation* dans : *The Hellenistic Age*[2], Cambridge 1968, 1-31, qui prétend que c'est grâce aux Séleucides que les Parthes devinrent moins barbares. Mais voir, pour un jugement plus équitable, l'opinion de CH. G. STARR, *Greeks and Persians in the Fourth Century B.C. A Study in Cultural Contacts before Alexander* (Part I) Iranica Antiqua XI 1975, 39-99.

m'arrête sur un propos célèbre d'Ed. Meyer. Selon lui la défaite d'Antiochos VII Sidètès en 129 av.n.è.,[5] subie de la part d'Arsacide Phraate II, marqua la fin de l'hellénisme en Asie et en même temps celle des Séleucides.[6] Sans contester les assises de ce propos, aujourd'hui, du reste, à juste titre critiqué,[7] je suis d'avis qu'il demande un complément dont le bien-fondé est, à mes yeux, indispensable. C'est que cette victoire de Phraate II marque, en même temps, le début de l'empire parthe, sépare les deux phases de son histoire : l'une est caractérisée, malgré des succès notables, par les incessants reculs devant les Séleucides, le cas d'Antiochos VII Sidètès y est des plus significatifs, et, par contre, l'autre qui donne aux Arsacides, libres du spectre séleucide, une liberté d'action à l'ouest entravée, il est vrai, par des circonstances imprévues surgies d'autres côtés. De ce préambule se dessine de façon claire le rôle des deux adversaires principaux, des Séleucides et des Parthes, ce qui n'exclut pas, bien entendu, d'autres partenaires, ainsi que les cadres chronologiques du problème en question, env. 240 jusqu'à 64/63 av. n.è., donc les dates de la fondation de l'Etat parthe[8] et de la liquidation du royaume des Séleucides. Il se comprend que ces limites ne forment qu'un tronc approximatif, les recherches vont bien des fois au-delà.

En fixant de telle manière les principales prémisses on peut maintenant se pencher sur un fait qui me paraît essentiel parce qu'il est capable de nous introduire au fond du problème. Il s'agit de l'apparition de l'Etat parthe, du milieu où il a pris naissance, des conditions en vogue en Iran même sous les Séleucides. Le peu que nous savons de l'Iran au IIIe siècle av.n.è. ne nous permet de n'en donner qu'une image assez approximative. Cependant face à une telle situation, il est plus qu'opportun d'utiliser toutes les possibilités, quelquefois hypothétiques, mais quelques-unes sûrement pas, pour créer du moins quelques points d'appui à notre exposé. Le premier est, à mon avis, l'arrière-pays de l'Iran, ces vastes régions enfermées entre la Caspienne et les montagnes de l'Asie Centrale. A la lumière des recherches appuyées sur les résultats des fouilles des archéologues soviétiques, mais utilisant aussi quelques mentions éparses des sources écrites, nous pouvons constater l'état politique, social et culturel de ce complexe territorial qui, bien que dépourvu de détails, nous donne, néanmoins, l'impression du jeu des forces en vigueur dans ces vastes contrées. Les confédérations de tribus des Massagètes, des Daha, dont l'existence du point de vue chronologique est très difficile à fixer, mais, probablement saisie déjà dans les campagnes acharnées menées par Alexandre le Grand en Iran nord-est, présentaient, à ce qu'il paraît, un centre d'activité

[5] *Ursprung und Anfänge des Christentums* II, Stuttgart—Berlin 1921, 272.

[6] Pour cette campagne, voir Th. Fischer, *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos' VII im Rahmen der Seleukidengeschichte*, Diss. München, Tübingen 1970.

[7] Meyer n'avait pris en considération que les aspects politiques de l'hellénisme sans y relever le rôle des éléments culturels.

[8] Je voudrais me limiter, pour ce problème, à ne citer, à côté de mes travaux plus anciens comme *L'effondrement de la domination des Séleucides en Iran au IIIe siècle av. J.-C.*, Bulletin intern. de l'Acad. Polon. des Sciences, Cl. de Philologie, Cl. d'Hist. et Philos., Suppl. 5, Cracovie 1947, 13-70, ainsi que *The Decay of the Iranian Empire of the Seleucids and the Chronology of the Parthian Beginnings*, Berytus 12, fasc. 1, 1957, 35-52, que les articles publiés ces derniers temps, à savoir *Arsace Ier, fondateur de l'Etat parthe*, Acta Iranica 3, 1974, 159-199, et *Untersuchungen zur frühen Geschichte Parthiens*, Klio 58, 1976, 439-459.

considérable et capable d'entreprendre, d'accord avec la manière de vivre des habitants des steppes, les plans d'une grande envergure.[9]

Pour ne pas s'approfondir dans un débat interminable sur la soi-disant négligence des Séleucides envers l'Iran,[10] thème capital pour notre problème, mais dont on peut approcher le fond du côté jusqu'ici non saisi, je me penche de nouveau sur le problème de l'invasion des barbares, à mon avis des Daha, en Iran à l'époque du gouvernement conjoint de Séleucos Ier et d'Antiochos, futur Sωter.[11] En vue de la controverse toujours aiguë à propos de son importance, je suis, j'étais toujours convaincu d'y voir une grande invasion dont nous pouvons voir l'effet dans la destruction des villes en Iran. Il ne me semble pas possible ni compatible avec les données des sources de n'y voir qu'une razzia entreprise de temps en temps par les nomades contre l'Iran. C'est la grandeur des moyens de défense mis en vigueur par les Séleucides encore du vivant de Séleucos Ier, c'est-à-dire av. 281, qui s'y oppose.[12] Mais, en dehors des travaux de fortifications, très considérables, je voudrais, avant tout, me pencher sur deux événements dont le rapport avec l'invasion en Iran est pour moi incontestable. Ce sont les expéditions de Patrocle et de Démodamas, généraux des deux Séleucides cités plus haut.[13] L'un d'eux, Patrocle, un haut fonctionnaire en Orient,[14] a reçu la mission de pénétrer au fond de la Caspienne, l'autre, Démodamas, a agi sur le plan terrestre et ayant franchi Jaxarte a érigé un autel en l'honneur d'Apollon Didyméen. Ces expéditions, à mon avis, n'avaient pour but que de susciter la peur dans les tribus siégeant dans ces parages. Dans un article intitulé : L'Iran dans la politique des Séleucides et destiné à la Festschrift János Harmatta,[15] je me suis vu conduit par l'idée bien des fois développée dans les recherches et dont le pivot consistait à voir dans ces

[9] Cf. de la littérature très abondante S. P. Tolstov, *Po sledam drevnekhorezmijskoj civilizacii*, Moskva 1948 ; M. E. Masson, *Novyie dannye po drevnei istorii Merva.*, V. D. I. 38, 1951, 89-101 ; G. A. Košelenko, *Kultura Parfii*, Moskva 1966.

[10] Cf. le résumé de la discussion à ce sujet chez Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* I, Nancy 1966, 249.

[11] Cf. L'effondrement, 22-31. Contra Ed. Will, op. cit. 243. Mais son argument principal, à savoir l'occupation d'Antiochos I, de 281 à 271, en Occident, est contredit par l'analyse détaillée de l'action colonisatrice de ce roi revendiquée à son compte, surtout en Orient, par D. Musti, Studi classici e orientali XV 1966, 99 ss., qui la lie avec la propagande du culte d'Apollon visible dans ses fondations de villes. Cf. aussi J. Tondriau, *Souverains et souveraines Séleucides en divinités*, Le Muséon 61, 1948, 171-182.

[12] Plin. N. H. VI 47-49 : *Alexander Alexandriam condiderat, qua diruta a barbaris Antiochus Seleuci filius eodem loco restituit ; is maluerat illam Antiochiam appellari ; oppidum Heraclea ab Alexandro conditum, quod deinde subversum ac restitutum Antiochus Achaida appellavit ;* VI 93 : *oppidum Artacoana ... iterum ab Antiocho munitum.* Cf. aussi Strab. XI 10, 2, p. 515. Il ne me semble pas possible de n'y voir que les précautions causées par les razzias éparses des barbares comme le veut Will dont le raisonnement ne tient pas parfois compte des sources.

[13] Plin. N. H. II 167 : *pars tota vergens in Caspium Mare pernavigata est Macedonibus armis Seleuco ac Antiocho regnantibus ;* VI 49 : *transcendit eum amnem Demodamas, Seleuci et Antiochi regum dux ;* VI 58 : *circumvectis etiam in Hyrcanum mare Seleuco et Antiocho praefectoque classis eorum Patrocle.* Cf. Martianus Capella VI 619.

[14] Cf. Strab. II 1, 17 : *ὁ τῶν τόπων ἡγησάμενος τούτων Πατροκλῆς.* Il ne s'agit donc pas dans ce cas d'un subalterne.

[15] Cf. *L'Iran dans la politique des Séleucides*, Acta Ant. Hung. 25, 1977, 149-156.

expéditions, comme dans le cas des Achéménides et d'Alexandre le Grand, le préambule de la conquête des territoires convoités.[16] J'y trouve la confirmation très marquée de l'hypothèse qui vise à souligner l'importance de l'invasion des barbares en Iran sous le règne conjoint de Séleucos Ier et d'Antiochos. Toutefois, ce qui m'a échappé dans mon étude citée plus haut, c'est ce que Pline, lors qu'il mentionne ces deux expéditions, s'exprime d'une manière claire à propos de leurs buts : *pars tota vergens in Caspium Mare pernavigata est Macedonum armis Seleuco atque Antiocho regnantibus qui et Seleucida et Antiochida ab ipsis appellari voluere.*[17] Donc, pour conjurer le danger venant de la Mer Caspienne,[18] les Séleucides pensaient, comme à leur tour l'ont fait, en partie aussi en vain, les empereurs romains, transformer les territoires convoités en provinces en les appellant Seleukis et Antiochis.[19] Le plan a échoué, comme nous le savons bien du cours suivant, complètement.

Je me suis arrêté sur ce problème digne, selon.moi, d'être analysé à fond dans le but de montrer dans quelles circonstances a pu se déployer l'action d'Arsace, fondateur de l'Etat parthe. Son activité comme adversaire des Séleucides, gagne en profondeur, ses buts politiques se désignent de façon plus claire si nous considérons que c'est de la part des Séleucides que les tribus de la Caspienne, entre autres les Daha-Parnes, étaient menacées.[20] Ayant mis un peu de lumière sur l'arrière-pays de l'Iran, il nous faut reconsidérer la situation à son intérieur. Ce que Pierre Briant a bien montré pour l'époque des Achéménides et d'Alexandre le Grand,[21] il va de soi que cela s'applique aussi pour le temps des Séleucides occupés qu'ils étaient de plus en plus par les affaires de l'Occident. Cette instabilité intérieure est un des éléments capables de nous approcher du nœud du problème iranien, celui de la moitié du IIIe siècle av.n.è., d'une série de soulèvements des satrapes de la partie nord-est de l'Iran. La question de la chronologie mise à part,[22] ce que je trouve utile pour le problème analysé, c'est la

[16] Cf. H. Shiwek, *Der Persiche Golf als Schiffahrts- und Seehandelsroute in Achämenidischer Zeit und in der Zeit Alexanders des Grossen*, Bonner Jahrbücher 162, 1962, 4-97; V. Martin, *La politique des Achéménides, L'exploration, prélude de la conquête.* Museum Helveticum 22, 1965, 38-48, dont les conclusions convergent dans la même direction.

[17] N. H. II 167.

[18] Ce qui est nettement souligné par l'emploi par Pline de l'expression : «*armis*» *pernavigata.*

[19] C'est D. Musti, Studi classici e orientali XV 61 ss., qui a analysé d'une façon très détaillée la signification et l'importance du mot « Seleukis ». Toutefois, il est surprenant qu'en citant, note 61, la phrase de Pline mentionnée plus haut, il n'en a tiré aucune conclusion de façon à lui permettre d'en apprécier la valeur.

[20] En vue de la persistance qu'on montre dans les recherches pour indiquer le danger provenant de tribus barbares, toujours en quête de butin en Iran, cf. par exemple K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*^{2} II, Berlin—Leipzig 1925, 669, il me semble raisonnable d'avancer une thèse inverse. C'est de la part des Séleucides que cette fois apparut le danger pour les tribus nomades et semi-nomades de la Caspienne.

[21] « *Brigandage* » *dissidence et conquête en Asie Achéménide et hellénistique*, Dialogues d'histoire ancienne II, 1976, 163-258.

[22] Je renvoie à mes travaux cités plus haut, où j'ai analysé à fond les problèmes chronologiques en question. Le schéma élaboré dans ces travaux a été accepté presque généralement dans les recherches. Cf. H. H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos des Grossen und seiner Zeit*, Historia Einzelschriften 6, Wiesbaden 1964; G. Le Rider, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, Paris 1965; K. H. Ziegler, *Die*

persistance dans ces contrées d'une attitude, observée sous Alexandre le Grand et immédiatement après sa mort, d'une tendance, d'un penchant à l'indépendance hérité de l'époque des Achéménides.[23] La défaillance des Séleucides qui déjà sous Antiochos Ier, comme on le voit d'une inscription découverte il y a quelques années à Denizli,[24] se sont vus exposés au danger de la part des Galates, s'aggrava en conséquence de la IIIe guerre de Syrie suivie par la guerre fratricide entre Séleucos II et Antiochos Hiérax. C'est précisément dans ce laps de temps qu'on voit s'effondrer la domination des Séleucides en Iran. D'abord, probablement en 245, c'est le satrape de la Parthyène Andragoras qui s'est déclaré indépendant de la monarchie syrienne en qualité de dynaste.[25] Ensuite, quelques années plus tard, son exemple a été suivi par le satrape de la Bactriane Diodote, en 240 env., qui, cependant, a pris le titre de roi.

Si nous cherchons les causes immédiates de ce processus, s'il en fallait rechercher encore quelques-unes dans cette situation, on ne les peut établir que d'une manière hypothétique. Mais en renouant avec l'information de Pline de la formation par les Séleucides de deux provinces, Séleukis et Antiochis qui, à mes yeux, sont une réalité historique, on pourrait se demander si l'occupation de ces deux provinces par Arsace n'a pas donné le signal propre à déclancher le processus en question. Il est bien probable que l'organisation de ces deux provinces n'a pas atteint un état très poussé, leur résistance ne pouvait être que faible. Pour étayer cette hypothèse, il me semble utile de mettre en relief deux faits. L'un, c'est la fondation de Nisa comme capitale de l'Etat parthe au IIe siècle av.n.è.[26] Elle se place à la frontière même de l'Iran, ce qui présuppose l'existence de vastes contrées situées au nord d'elle et subordonnées au pouvoir des Arsacides. Cela s'harmonise bien avec la mainmise par Arsace sur les deux provinces mentionnées plus haut. L'autre, c'est la date de l'ère des Arsacides, 247/6

Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich, Wiesbaden 1964 ; Ed. Will, *Hist. polit. du monde hellén.* I, Nancy 1966 ; G. A. Košelenko, *Kultura Parfii*, Moskva 1966, A. M. Simonetta, *La monetazione partica dal 247 al 122 a. C.*, Rivista Italiana di Numismatica, Serie quinta, 70, 1968 ; H. Bengtson, *Griechische Geschichte*[5], München 1978.

[23] Cf. J. Wolski, *Diodote et la fondation du royaume gréco-bactrien*, Iranica Antiqua 17 (sous presse), où j'essayais de relever, pour le problème en question, l'importance des traditions et des attitudes qui se sont conservées en Iran depuis les temps des Achéménides. Ce n'est que sur ce fond qu'on peut mettre un peu de lumière sur les causes profondes de l'effondrement de l'empire des Séleucides en Iran.

[24] Cf. M. Wörrle, *Antiochos I, Achaios der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Denizli*, Chiron 5, 1975, 59-87, où est mentionnée l'action de racheter les prisonniers de guerre tombés dans les mains des Galates.

[25] Cf. J. Wolski, *L'effondrement*, 32 ss. A l'encontre des opinions prises généralement par les chercheurs, Fr. Altheim et R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, 443 ss., préfèrent, d'accord avec l'analyse des sources, qui est la leur, esquisser une image tout à fait différente du processus en question, en rapportant une partie de la relation de Strabon XI 9, 2, à un événement postérieur. Mais voir la critique de leur méthode chez R. Schmitt, *Zu einer neuen «Geschichte Asiens im Altertum» oder Geschichtswissenschaft und Philologie*, Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes 67, 1975, 31-91

[26] Pour la question des capitales parthes, voir M.-L. Chaumont, *Etudes d'histoire parthe H, Capitales et résidences des premiers Arsacides*, Syria 50, 1973, 197-222. Quand il s'agit particulièrement de Nisa, c'est G. A. Košelenko, *Kultura Parfii*, Moskvá 1966, 12 ss., qui en donne une description détaillée, appuyée sur les résultats des fouilles.

av.n.è.[27] On a en vain cherché, dans l'histoire d'Arsace, un événement qui s'adaptait le mieux à en honorer la date par l'introduction d'une ère. S'il en était ainsi, on peut reconstruire avec une certaine probabilité le cours suivant de l'activité d'Arsace. En longeant l'Ochos, ce que dit expressément Strabon,[28] il s'est placé de telle façon entre la Parthyène et la Bactriane. Et c'est de cette contrée, probablement, après une attaque manquée contre la Bactriane,[29] qu'il s'est mis à la tête de la tribu des Parnes en marche, en 239 env., pour assaillir Andragoras et par la conquête de la Parthyène fonder l'Etat des Parthes.[30]

Mais il me semble que cette reconstruction dont le but serait de souligner l'opposition de l'Etat parthe et de celui des Séleucides, opposition qui, à la fin du IIe siècle av. n.è., venait d'être résolue décidément en faveur des Arsacides, manque de quelques détails d'importance. On a l'habitude, presque jusqu'à nos jours, de présenter les Parthes comme des barbares, incapables d'entreprendre une action d'envergure, de concevoir une idée exceptionnelle.[31] Il s'agit donc d'essayer de montrer comment cette opinion semble être aujourd'hui discréditée et demande une rectification. Je ne voudrais que rappeller quelques phénomènes de la vie des Parthes qui sont assez évocateurs. On n'a pas tenu compte d'une phrase de Justin[32] où il dit qu'Arsace *accepta opinione Seleucum a Gallis in Asia victum ... Andragoran oppressit.* Cette phrase semble indiquer que le chef de la tribu des Parnes a bien su organiser le service d'espionnage, fait bien connu d'une autre situation militaire, pour n'en citer qu'un exemple tiré de l'expédition d'Antoine contre les Parthes.[33] En laissant de côté son couronnement, le choix de la capitale, l'introduction d'une ère, je voudrais m'arrêter sur une trouvaille dont l'importance dans le domaine de l'idéologie et son rôle dans le combat entre les Séleucides et les Parthes mérite d'être au plus haut degré souligné. Il y a une dizaine d'années, on a découvert, quelque part dans l'Iran nord, un trésor de monnaies des premiers Arsacides, et datant, d'après l'opinion des éditeurs, du règne d'Arsace Ier et d'Arsace II, donc de la deuxième moitié du IIIe siècle av.n.è.[34] Personne ne peut être surpris de voir la plupart de monnaies porter la légende grecque. Toutefois, sur une partie de ces monnaies apparaît la légende en caractères araméens.[35] On ne

[27] De la littérature très abondante relative à ce problème, voir N. C. Debevoise, *A Political History of Parthia*, 2 ed. Chicago 1968, XXXIV-XXXV. A propos de suppositions plus récentes, cf. Ed. Will. *Hist. polit. du monde hellén.* I 276, d'après qui c'est la prise du pouvoir par Tiridate qui en marqua le commencement. Pour saisir les modalités, le mécanisme de la genèse d'une ère, liée non seulement avec l'acte du couronnement, mais aussi avec d'autres faits d'importance, voir J. Wolski, *Untersuchungen zur frühen Geschichte Parthiens*, Klio 58, 450, n. 48.

[28] XI 9, 2.

[29] Si l'on peut tirer une telle conclusion de la relation de Strab. XI 9, 3.

[30] Cf. J. Wolski, Acta Iranica 3, 1974, 159 ss.

[31] Pour ne se rapporter, de nouveau, qu'à l'opinion très défavorable aux Parthes de H. H. von Osten, Die Welt der Perser 118.

[32] XLI 4, 7.

[33] Cf. Plut. Ant. 38, 3 : *Φραάτης, ὡς ἤκουσε τὴν ἀπόλειψιν τῶν μηχανοφόρων ἁμαξῶν...*

[34] Cf. N. P. Abgarians et D. G. Sellwood, *A Hoard of early Parthian Drachms*, Numismatic Chronicle, Seventh Series, Vol. XI 1971, 103-118.

[35] Cf. N. P. Abgarians et D. G. Sellwood, loc cit.

peut pas expliquer autrement ce fait que comme l'aveu à l'iranisme, au passé glorieux des Achéménides dont les traditions formaient un héritage vivant pour celui qui en sut profiter.[36]

C'est dans une ambiance un peu éloignée de l'opinion négative sur les Parthes, citée plus haut, que nous nous trouvons maintenant, et ce d'autant plus que l'activité des Arsacides en tant que successeur des Achéménides allait le long des siècles grandissant.[37] Et voilà, ce n'est pas d'une position de combat entre un Etat, celui des Séleucides, héritiers d'Alexandre le Grand, et un autre Etat, celui des barbares parthes, qu'il nous faut apprécier ces deux adversaires, mais d'un combat entre les Séleucides et un Etat successeurs des Achéménides, partant de la position de l'iranisme en vue de lutter pour la maîtrise de l'Orient. Et cette attitude des Parthes semble être pleinement confirmée du moment de l'avènement d'Arsace Ier qui, selon Justin,[38] *non minus memorabilis Parthis quam Persis Cyrus . . . decedit*, en orientant de telle façon l'Etat fondé par lui dans une direction bien déterminée. Toutefois, il n'est pas facile de dire comment cette action de propagande a été reçue dans l'Iran entier.

Ayant établi les bases de l'Etat parthe, animé par une tendance vers l'absolutisme royal, accompli, du reste, au IIe siècle av.n.è.,[39] ainsi que vers l'iranisme, accentué de plus en plus, comme il me semble, dès le IIe siecle av.n.è.[40] — tout ce que je tiens pour indispensable pour mon exposé — on peut maintenant procéder à une analyse rapide des relations entre les Parthes et les monarchies hellénistiques. Quand il s'agit du royaume gréco-bactrien, les sources font défaut. Quelques informations éparses ne nous permettent pas de dresser un bilan des contacts. Qu'ils avaient, pour la plupart, un caractère inimical, il s'ensuit des relations des sources, surtout de Justin. Mais elles sont séparées d'une distance d'un siècle et ne donnent pas grand'chose à préciser, sinon de la supériorité des Parthes dès la moitié du IIe siècle av.n.è., précédée, il est vrai, par l'activité des rois gréco-bactriens.[41] Du reste, l'Etat gréco-bactrien a dirigé ses efforts,

[36] Il est assez probable que les Arsacides, comme le supposent les éditeurs des monnaies, se sont inspirés par l'exemple des rois de la Perside qui, justement en ce temps, ont frappé sur leurs monnaies la légende araméenne. Comme il semble, l'apparition en Iran de l'est d'inscriptions d'Aśoka, rédigées, elles aussi, à côté du grec, en araméen indique une action voulue de renouer avec le passé, avec les traditions des Achéménides, Cf. par exemple, Fr. Altheim et R. Stiehl, *Gesch. Mittelasiens im Altertum*, 309 ss. Ce n'est pas pour se faire comprendre par les indigènes qu'Aśoka fit inscrire en araméen.

[37] Je tiens ici à renvoyer à mon exposé dans : *Les Achéménides et les Arsacides*, Syria 43, 1966, 67-89, où j'essayais de réunir toutes les données des sources qui parlent en faveur de cette opinion. Bien entendu, il n'est pas aisé, aujourd'hui, de préciser les étapes de la prise de conscience par les Arsacides du rôle de l'iranisme comme un puissant instrument dans leurs combats contre les Séleucides et Rome.

[38] XLI 5, 5-6.

[39] Cf. J. Wolski, *Remarques critiques sur les institutions des Arsacides*, Eos XLVI 1954, 59-82.

[40] Il est à souligner que cette attitude des Arsacides est assez généralement reconnue dans les recherches. Toutefois, il y a encore différents points de vue quand il s'agit de sa datation. Les archéologues inclinent à la rapporter, en vertu du matériel provenant des fouilles, au Ier siècle av. n. è. — cf. R. Ghirshman, *Iran*, Harmondsworth 1961, 256 — pendant que les historiens supposent la voir paraître un peu plus tôt. Voir J. Neusner, *Parthian Political Ideology*, Iranica Antiqua 3, 1963, 40-59.

[41] Cf. W. W. Tarn, *C. A. H.* IX 1932, 576 ss. Pour l'histoire très embrouillée des contacts des Parthes avec le royaume gréco-bactrien, voir surtout W. W. Tarn, *Seleucid-Parthian Studies*, Proc. Brit. Academy 1930.

son expansion vers le nord, pour accaparer une partie importante de la route de la soie et, au premier plan, vers l'Inde, en descendant vers la vallée de l'Indus.[42] Les Parthes se sont donc vus libres de la préoccupation de la part de leur voisin gréco-iranien,[43] ce qui les a mis en état de déclancher une offensive vigoureuse vers l'ouest.

Sans nulle doute, pour les Parthes, ce sont les Séleucides qui, dès le début de l'expansion des Arsacides en Iran aux frais de ceux-ci, ont montré une hostilité acharnée contre les envahisseurs scythes pour les vaincre, les anéantir même.[44] Placés devant un ennemi redoutable, dont la puissance militaire d'accord avec les dernières recherches n'était du tout négligeable, les Parthes avaient recours aux moyens qui nous paraissent peut-être le témoignage d'une situation désespérée comme dans le cas d'Arsace Ier obligé de chercher refuge, devant les armées victorieuses de Séleucos IIe, chez les Aspasiaques.[45] Et le même sort a accablé Arsace II pendant la « ronde » armée d'Antiochos III. Mais, à en croire Justin, *Arsaces in societatem eius* (sc. d'Antiochos III) *adsumptus est*.[46] En fin de compte, le IIIe siècle finit pour les Parthes avec un résultat favorable. S'il nous est permis de tirer quelques conclusions de ce combat plein de revirements inattendus, c'est que les Arsacides s'orientaient bien dans la faiblesse de la position de l'Etat des Séleucides, enchevêtrés qu'ils étaient en Asie Mineure contre les Galates et en Syrie contre les Lagides. Cela explique une politique souple de replis temporaires des Parthes prêts à renouveler le combat si les conditions s'amélioraient.[47] Et c'est ainsi que malgré les grands succès initiaux, tant de Séleucos II que d'Antiochos III, les Parthes ont pu revenir sur leurs pas, bien que par une sorte d'allégeance ils se soient trouvés obligés de reconnaître bien des fois la souveraineté de la monarchie syrienne. Et cette politique, nous pouvons la constater aussi dans l'avenir quand avec souplesse les Arsacides ont su contrecarrer les plans expansionnistes des Romains vis-à-vis de l'Arménie. Alors, les Parthes ne savaient pas seulement avoir recours aux armes,

[42] Cf. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 2. ed. Cambridge 1951, 129 ss., A. K. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford 1957, 12 ss.

[43] Je suis convaincu, comme je l'étais il y a vingt ans, cf. *Les Iraniens et le royaume gréco-bactrien*, Klio 38, 1960, 110-121 = *Der Hellenismus in Mittelasien*, Darmstadt 1969, 255-274, du succès des rois gréco-bactriens dans leur effort de gagner l'appui des Iraniens, et non de la « Symbiose », thèse soutenue contre moi par Ed. Will, *Hist. polit. du monde hellénist.* I 260 ss., pour combattre les Séleucides et les Arsacides. Cf. Fr. Altheim et R. Stiehl, *Gesch. Mittelasiens im Altertum*, 395, qui sont de même avis que moi.

[44] Cf. N. C. Debevoise, *A Political History of Parthia*, passim, qui, cependant, considère les événements presque exclusivement du point de vue des Séleucides. Toutefois, on voit de plus en plus se frayer la voie à une opinion plus favorable aux Parthes qu'on traite, du moins dès le IIe siècle av. n. è., sur un pied d'égalité avec les Séleucides. Cf., par exemple, H. Bengtson, *Das Seleukidenreich*, Kleine Schriften zur Alten Geschichte, München 1974, 342.

[45] L'unique relation chez Strabon XI 8, 8, ne donne pas de possibilité de s'exprimer sur cet événement de façon plus sûre en vue, du reste, de la défaillance de Justin qui ne dit presque rien de concret à ce sujet. Cf. aussi Ed. Will, *Hist. polit. du monde hellénist.* I 281.

[46] XLI 5, 7.

[47] On peut le déduire de l'attitude des deux premiers Arsacides face aux expéditions de Séleucos II et d'Antiochos III. D'après Justin, XLI 5, 1, (Arsace Ier) ... *revocato deinde Seleuco novis motibus in Asiam, dato laxamento*, et XLI 5, 7 : (Arsace II) *adversus Antiochum ... mira virtute pugnavit ; ad postremum in societatem eius adsumptus est*. Si nous n'avions pas, dans le premier cas, Strabon cité plus haut, nous prendrions à la lettre la phrase de Justin. Il ne s'agit pas, évidemment, de combat en bataille rangée.

ils se sont montrés, dès leurs débuts, comme maîtres de la politique dont ils reconnurent vite les valeurs.

Nous sommes maintenant venus au moment qui marque un tournant de l'histoire de l'Orient. C'est la défaite d'Antiochos III à Magnésie et la décadence, interrompue, il est vrai, par des redressements temporaires, de l'Etat syrien. S'il s'agit de l'histoire du IIe siècle, du combat décisif entre les Parthes et les Séleucides pour la domination en Orient, il faut encore reconsidérer le fait capital, celui de la liberté d'action des Arsacides dans leur politique d'expansion antiséleucide en conséquence du déclanchement par les rois gréco-bactriens de la poussée vers le nord et vers l'est. Comme premier pas des Arsacides dans leur expansion vers l'ouest, on peut envisager l'action de Phraate Ier, en 180 env., d'établir la tribu des Mardes à l'ouest des Portes Caspiennes, probablement pour les utiliser comme un poste avancé destiné à subir la première attaque des Séleucides.[48] Toutefois, ce sont les Arsacides qui, après un court répit, sous un des plus illustres souverains parthes, Mithridate Ier, se sont mis en marche pour en moins de trente ans évincer les Séleucides de l'Iran et même de la Mésopotamie. Les causes de cette activité qui plaçait les Parthes, bien que quelquefois menacés de catastrophe face à l'opiniâtreté des Séleucides, toujours en quête de récupérer des territoires perdus, au sommet de la puissance, sont complexes. Toutefois, il nous faut compter selon moi, dans ce processus, dans la préparation de l'offensive parthe, avec deux facteurs d'importance. L'un, c'est la formation de l'absolutisme, l'autre, c'est l'augmentation du potentiel militaire des Parthes, ce qui signifiait, en même temps, l'affaiblissement de celui des Séleucides.

Ce n'est pas ici la place d'analyser ce problème à fond, il suffit d'indiquer qu'il marque chez les Parthes une rupture définitive avec la tribu, avec son organisation.[49] Le processus préparé de longue haleine, a pris, probablement, sa forme concrète sous Mithridate Ier, dépeint par Justin comme *non minor Arsace proavo*.[50] Ses qualités guerrières éprouvées pendant les longues expéditions en Iran et même en Mésopotamie, étaient, sans nul doute, à apprécier hautement. Pour pourvoir aux tâches qu'il s'était posées, et dont il sera question plus bas, il avait besoin d'une armée, d'un état-major, de généraux auxquels il pouvait confier des missions particulières.[51] Nous n'en savons rien d'exact, mais nous voyons ces généraux agir sur les différents théâtres de guerre depuis la deuxième moitié du IIe siècle av.n.è. C'est peut-être à Mithridate Ier qu'on doit attribuer la formation de la célèbre cavalerie parthe, tant lourde que légère,

[48] Cf. Justin XLI 5, 9 ; Isid. Charax, Stath. Parth. 7. Sur les conséquences de cette action envisagée du point de vue de l'expansion des Arsacides, après Magnésie, au-delà des Portes Caspiennes, voir W. W. Tarn. *C. A. H.* IX 577.

[49] J'ai traité cette question à quelques reprises, cf., surtout, *Remarques critiques sur les institutions des Arsacides*, Eos 46, 59-82, ce qui me dispense de la reprendre ici.

[50] XLI 6, 9.

[51] C'est probablement à cause d'une dépréciation des Parthes, de leur Etat, encore en vogue dans les recherches, que le rôle de l'armée parthe dans le combat n'a pas attiré jusqu'ici l'attention des chercheurs. Voir, cependant, à ce propos l'analyse conçue d'une perspective trop large, mettant surtout en relief les monarchies hellénistiques, de Chr. Habicht, *Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien*, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 45, 1958, 1 ss.

genre le plus redouté depuis de l'armée parthe.[52] On ne peut pas non plus ne pas tenir compte des mercenaires qu'on voit paraître chez les Parthes en ce temps-là.[53] Et, pour ne se limiter qu'aux faits bien attestés, l'affaiblissement, depuis Rafia (217 av.n.è.) d'effectifs, dans l'armée des Séleucides,[54] de provenance iranienne, surtout de la cavalerie, semble d'une part témoigner de l'attitude hostile des peuples iraniens envers les Séleucides et de l'autre, du moins à partir de la IIe moitié du IIe siècle av.n.è., de leur parti pris pour les Arsacides.[55]

Il va de soi que les Arsacides, et ceux qui leur en voulait dans l'antiquité, ont su ramasser du butin et de telle façon se procurer des fonds pour couvrir les frais de l'enrôlement des mercenaires. Si nous mettons en comparaison ces deux adversaires, les Séleucides et les Arsacides, ce sont décidément ces derniers qui l'emportent sur les premiers entravés qu'ils étaient dans le libre épanouissement de leurs forces par l'insurrection des Juifs, par les incessantes interventions de Rome, toujours en quête d'un prétexte pour affaiblir son ennemi d'hier.[56] Cependant, pour arrondir l'image de l'Etat parthe, il nous semble utile de nous pencher sur une question qui, à vrai dire, n'a pas été suffisament appréciée dans les recherches. C'est que les Parthes, pour se préparer la voie à la conquête, savaient se servir de la propagande afin de s'attirer des alliés ou du moins d'en priver l'ennemi séleucide. Je tiens ici à renvoyer au célèbre topos de T. Livius[57] où l'historien romain se plaint de la propagande parthe au moyen des «*levissimi ex Graecis qui Parthorum contra nomen Romanum gloriae favent*». L'existence de cette propagande est, pour moi, incontestable déjà au IIe siècle av.n.è. si nous nous tenons à Lucain[58] : *Primi* (Parthi) *Pellaeas arcu fregere sarissas.* Il est peu probable que Lucain ait inventé ces lignes, leur idée, s'il n'avait pas, comme Live dans le cas précédent, d'exemples bien connus devant ses yeux.[59]

[52] Pour ce peu qu'on sait de l'armée parthe, voir E. GABBA, *Sulle influenze reciproche degli ordinamenti militari dei Parti e dei Romani*, Accad. Nazionale dei Lincei, Anno 358, 1966, Quaderno N 76, 53, note 5.

[53] Cf. J. WOLSKI, *Le rôle et l'importance des mercenaires dans l'Etat parthe*, Iranica Antiqua 5, fasc. 2, 1965, 103-115. La discussion à ce propos ne me semble pas utile. Cf. G. WIDENGREN, *ANRW* II 9, 1, Berlin—New York 1976, 285 ss. Pour moi, c'est la question de la dépendance de la position de la royauté absolue des mercenaires, et non la question technique des genres de mercenaires, qui tenait la première place dans mes recherches.

[54] Cf. par exemple W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, 2 ed., 32, note 3, qui, toutefois, l'explique par l'hostilité des principales peuplades iraniennes envers les Séleucides. Mais voir J. WOLSKI, *L'effondrement*, 65 ss., qui la lie avec le processus en vigueur, du moins depuis la moitié du IIe siècle av. n. è., visible surtout chez les Parthes, les Bactriens et les Sogdiens.

[55] Cf. Justin XLI 6, 6-7 : *inter Parthos et Medos bellum oritur . . . ad postremum victoria penes Parthos fuit. His viribus auctis Mithridates . . .* A mon avis, il n'y d'autre explication de cette phrase que d'accepter la fusion des Parthes et des Mèdes. Sur l'importance de l'influence mède chez les Parthes, voir H. W. RITTER, *Diadem und Königsherrschaft*, Vestigia VII 1965 passim.

[56] Cf. TH. LIEBMANN-FRRANKFORT, *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine*, Acad. royale de Belgique, Cl. des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Mémoires 59, fasc. 5, Bruxelles 1969, qui donne un aperçu détaillé de la question.

[57] IX 3, 6.

[58] B.C. VIII 295.

[59] Il est intéressant de noter un fragment d'Eschyle, Persae, 147-149, où on trouve la lance grecque opposée à l'arc perse.

Au lieu donc d'être subordonnés à la supériorité grecque, proverbiale quand il s'agit des Parthes, leurs rois, en bons politiques savaient se procurer des alliés au moyen de l'instrument très efficace de la propagande antiséleucide. S'étant de cette façon préparé le terrain, Mithridate Ier a ouvert une série de brillantes campagnes en commençant par la Médie dont la conquête, d'après des recherches récentes, doit être placée vers l'an 148-147 av.n.è., et non, comme on l'a supposé auparavant, en 165 env.[60] Probablement après ce succès, en conséquence de l'affaiblissement de l'Etat gréco-bactrien par les guerres intestines, il a pu reconquérir les provinces perdues à l'est.[61] C'est maintenant, ayant renforcé son armée par l'incorporation des Mèdes, qu'il a pu déclancher des actions victorieuses dans l'Iran du sud; d'abord Elymaïs, ensuite Persis ont du reconnaître leur dépendance des Parthes ce qui en fait correspondait à l'élimination de la domination des Séleucides sur l'Iran.

Mais avant de poursuivre nos recherches, une question d'importance doit nous retenir. En vue d'opinions de plus en plus fortifiées de l'existence d'une idéologie politique chez les Parthes, il faut se demander si déjà dans l'action de Mithridate Ier en Iran on ne peut pas voir quelques signes visant dans cette direction. C'est donc l'Iran même, berceau de la monarchie des Achéménides qui, grâce à l'offensive de grande envergure de Mithridate Ier, tomba sous la domination des Arsacides.

En tout cas, après la conquête de l'Iran, on pourrait attendre de Mithridate Ier un répit, une interruption des campagnes à l'ouest, surtout en vue du danger scythe qui exigeait sa présence en Hyrcanie, si l'on est en droit d'interpréter de telle façon cette relation de Justin.[62] Cependant, Mithridate Ier au contraire marcha contre Babylone, l'accapara et, enfin, défia toute la coalition mise en action par le Séleucide Démétrios II. Sa captivité marqua la fin de la première tentative des Séleucides entreprise au IIe siècle av.n.è. de reconquérir les provinces occupées par les Parthes. Pour revenir à une observation exprimée plus haut, je tiendrais à souligner l'importance de la prise par Mithridate Ier du titre de *basileus megas*.[63] Ce renouvellement de l'ancien titre porté jadis par les Achéménides est d'autant plus significatif qu'on voit en même temps Mithridate apparaître sur les monnaies vêtu à la manière orientale, et non scythe.[64] Tout cela nous amène à voir dans le comportement du roi parthe une politique bien orientée, un aveu à l'iranisme des Achéménides, fait attesté dans l'avenir parthe par beaucoup de preuves. Et s'il en est ainsi, on doit envisager les conquêtes des Parthes en dehors de l'Iran comme une partie d'un plan visant à incorporer à l'Etat parthe toutes les provinces jadis possédées par les Achéménides. Il est vrai que ce programme ne nous est attesté qu'au temps d'Artaban II, contemporain de Tibère, et transmis par une

60 Cf. G. Le Rider, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, Paris 1965, 338 ss.

61 Cf. A. Simonetta, *La monetazione partica*, 28.

62 Justin XLI 6, 11 : *Mithridates . . . in Hyrcaniam proficiscitur*. A l'encontre de l'opinion de W. W. Tarn, *C.A.H.* IX 580, qui explique cette information comme preuve de la fuite de Mithridate devant les Bactriens, il est préférable, d'accord avec N. C. Debevoise, *A Polit. Hist. of Parthia*, 24, d'y voir un premier signe de l'invasion des Saces, à laquelle Mithridate devait faire face.

63 Cf., par exemple, N. C. Debevoise, *A Polit. Hist. of Parthia*, 26.

64 Cf. A. Simonetta, *La monetazione partica*, 30.

ambassade à l'empereur romain, au dire de Tacite.[65] Mais rien ne contredit l'hypothèse que les grands souverains parthes des IIe et Ier siècles av.n.è. n'en aient pas conçu l'idée. Une série de données des sources, au premier plan le titre de *basileus basileon*, l'attention portée à Persépolis où on trouve quelques inscriptions des rois parthes, peut nous servir d'argument.[66]

En reprenant le fil de la narration, interrompue au moment de la captivité de Démétrios II, je voudrais ici souligner la valeur d'une phrase de Justin[67] dont voici la teneur : *Sed hanc Parthorum tam mitem in Demetrium clementiam non misericordia gentis faciebat nec respectus cognationis, sed quod Syriae regnum adspectabant usuri Demetrio adversus Antiochum fratrem, prout res vel tempus vel fortuna belli exegisset.* A part les embellissements de l'auteur latin, on peut tirer une conclusion de cette relation. C'est que les Parthes en tant qu'héritiers des Achéménides visaient à conquérir tout le patrimoine des Séleucides, la Syrie y incluse. La mort de Mithridate Ier intervenue à ce moment, a laissé en suspens la question de la Syrie et son successeur, Phraate II, devait faire face à un double danger. C'est pour la dernière fois qu'un Séleucide en la personne d'Antiochos VII Sidètès essaya d'entamer l'expansion des Parthes mais, après des succès initiaux, il succomba dans une bataille, en 129 av.n.è.[68] Et c'est ici que nous avons de nouveau la preuve de l'attitude très souple de la politique parthe. Au moment du plus haut feu de l'action contre Antiochos Phraate II, d'après Justin,[69] *Demetrium in Syriam ad occupandum regnum cum Parthico praesidio mittit.* Il n'y a pas, je pense, une meilleure preuve pour révéler le revirement dans la position des deux partenaires survenue au cours d'un siècle que celle-ci, décrite plus haut. Démétrios devait être roi de la Syrie de par la grâce du roi parthe. Toutefois, un événement de portée historique vint contrecarrer les aspirations, les grands plans des Parthes. L'invasion des Saces a mis en danger l'existence même de l'Etat des Arsacides dont deux souverains, Phraate II et Artaban Ier, trouvèrent la mort sur le champ de bataille.[70] Il est vrai que Mithridate II (123-87) a ramené l'Etat à sa précédente position, bien plus, il a poussé la frontière parthe à l'ouest jusqu'à l'Euphrate,[71] mais ici l'expansion parthe se heurta à un adversaire formidable, Rome. La rencontre de Sylla avec l'ambassadeur de Mithridate II en 96 av.n.è.,[72] rapportée dans les sources d'une manière équivoque, n'a pas produit

[65] Tacite, Ann. VI 31, A quelques reprises, p. ex. Syria 43, fasc. 1-2, 1966, 67 ss., j'ai souligné l'importance de ce programme pour la politique extérieure qu'intérieure des Arsacides. Il est donc indéniable que ce n'étaient pas les Sasanides mais les Arsacides à qui on doit reconnaître la priorité d'avancer cette idéologie iranienne.

[66] Cf. J. Wolski, *Iran und Rom, Versuch einer historischen Wertung der gegenseitigen Beziehungen*, *ANRW* II 9, 1, Berlin— New York 1976, 195-214.

[67] XXXVIII 9, 10. Cf. J. Wolski, *Les Parthes et la Syrie*, Acta Iranica 5, 1977, 395-417, où on peut trouver un exposé détaillé du problème.

[68] Cf. Th. Fischer, *Untersuchungen zum Partherkrieg Antiochos' VII Sidetes im Rahmen der Seleukidengeschichte*, Diss. München, Tübingen 1970.

[69] XXXVIII 10, 7.

[70] P. Daffinà, *L'immigrazione dei Sakā nella Drangiana*, Roma 1967.

[71] N. C. Debevoise, *A Polit. Hist. of Parthia*, 40 s.

[72] Cf. E. Badian, *Sulla's Cilician Command*, Athenaeum N. F. 37, 1959, 279-303. C'est ici, après une analyse détaillée que Badian a proposé d'établir la date du commandement de Sylla en Cilicie en 96, et non en

un traité stipulant la frontière entre deux Etats sur ce fleuve, ce qui trouve sa confirmation, peu d'années plus tard, dans l'action d'un satrape parthe dans les affaires de la Syrie.[73]

A vrai dire, c'est de cette façon que, brusquement, s'interrompent les relations des Etats hellénistiques et des Parthes. Le royaume gréco-bactrien inondé par les nouveau-venus saces a cessé d'exister en 130 env.,[74] les troubles intestins ont affaibli de telle façon l'Etat parthe qu'il se voit arraché le titre de *basileus basileon* par Tigrane d'Arménie. Rome grâce à l'occupation de la Syrie fortement campée aux bords de l'Euphrate, par sa présence en Orient a posé devant les Parthes des problèmes sérieux. Toutefois, en concluant ce raccourci d'événements d'une portée historique, il faut encore une fois mettre en relief les grandes lignes de la politique des Parthes qui, inspirés par le glorieux passé des Achéménides se sont montrés égaux, parfois même supérieurs à leurs adversaires dans la lutte pour la domination en Orient.

Cracovie (Pologne).

92, comme on le supposait jusqu'ici. Mais voir A. N. SHERWIN-WHITE, *Ariobarzanes, Mithridates and Sulla*, Classical Quarterly n.s. 27. 1, 1977, 173-183, qui se prononce en faveur de l'an 94 av.n.è.

[73] Voir à ce propos la discussion chez J. WOLSKI, *Les Parthes et la Syrie*, Acta Iranica 5, 395 ss. Il me semble que K. H. ZIEGLER, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich*, Wiesbaden 1964, a pris une position proromaine trop marquée dans cette question.

[74] C'est P. BERNARD, *Trésor d'Aï Khanoum, Note sur la signification historique de la trouvaille*, Revue Numismatique, 6e série, XVII 1975, 58-69, qui a proposé une chronologie plus précise pour cet événement.

M. ZANINOVIĆ

TWO ILLYRO-HELLENISTIC SITES ON THE ISLAND OF HVAR (PHAROS)

The position of the island of Hvar in the central part of the eastern Adriatic coast has made it an important place in various periods from the prehistory to the modern times. There is a large and fertile plain in the northern central part of the island. The fine and good harbours and bays have early in history attracted the overseas settlers. The Greeks founded the colony of Pharos on the island in the 385/4 B.C. (Diodorus, XV, 14). The site of the settlement was much discussed until the archaeological finds have solved the problem in the favour of today's Stari Grad, still the central settlement of the area. The name Stari Grad means exactly Old Town and this toponym usually denotes the places inhabited before the arrival of Croats who settled the island in the seventh century.[1]

Although many problems of the island's archaeology have been solved by the archaeological finds up to now the accent of the excavations was mainly on the neolithic prehistory, thanks to important work of late Prof. Grga Novak. The prehistory of the metallic periods and antiquity still need more excavations to clear many still unsolved questions about the archaeological map of the island.

Here, I shall discuss only two examples and problems of Hvar's archaeology. In the eastern end of the large island's plain there is a town of Jelsa. Over its south-east there is the steep mountain range which sharply divides the northern from the southern coast of the island. On the hill overlooking the bay of Jelsa there are remains of the square tower which has been known since long in our archaeology. (Fig. 1) It is an impressive construction built with the large "cyclopean" stone blocks. It is 7.20 m long on the northern and southern sides and 6.20 m on the eastern and western side. The height is 8 m. The tower "Tor", as it is called by the local population, was first mentioned by the Croatian humanist from Hvar, Dominican friar Vicko Pribojević in 1525. The great English explorer of the last century R. F. Burton has visited Jelsa in 1873, when he served as the English consul in Triest.[2] He described the tower and made some drawings of it. First excavations around the foundations of the building were made by

[1] P. SKOK, *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima*, Zagreb 1950, p. 182. M. ZANINOVIĆ, *Antička osmatračnica kod Stona*, Situla, 14/15, Ljubljana 1974 (Opvscvla Iosepho Kastelic dicata), p. 165.

[2] R. F. BURTON, *The Long Wall of Salona and the Ruined Cities of Pharia and Gelsa di Lesina*, Journal of the Anthropological Institute, VI, 1876, p. 252. M. ZANINOVIĆ, *Gradina in Danilo and Tor above Jelsa — Two hill-fort settlements in middle Dalmatia*, Naseljavanje i naselja u antici, Materijali XV, Beograd 1978, p. 23–29.

the late Prof. V. Mirosavljević and the author of this article in 1960 and onwards. These digs together with the probings on the slopes of the hill have proved that the place where the tower was built is a typical Illyrian hill-fort site.[3]

From the east and west the hill is protected by deep ravines which made the approach from these sides impossible. From the south the high ranges of the island mountains made the pass also impossible. The only approach can be made from the north, where the steep hill is overlooking a scenic bay of Jelsa. The large heap of stones is crowning the hill. It cannot be explained only with the building of the tower, because such a mass of the stones was not the result of the construction. In the form in which it is seen now it was cut with the new wall in all its length from the eastern to the western ravine for the reason that the foundations of the tower can be built on barren rock of the hill. This wall constructed of the large stones but with the manner different of the walls of Tor, was made to keep the heap in place. This artificial barrow originally was a large rampart built on the place where the hill-fort settlement was easily accessible. Illyrians have built such barrows on other hill-forts in a large Dinaric mountain area where hundreds of such sites are known. In a part where the tower was built between the northern wall and the wall of new made rampart the large blocks of stones were inserted to keep the northern wall of the tower of possibly sliding, because of the steepness of the rock.

The hill-fort settlement developed on the northern slopes of the hill. The numerous small terraces natural and artificially made were used for the stone huts. The bush is covering the hill making the exploration a very difficult task, but numerous pottery sherds of prehistoric and ancient origin prove that the settlement did exist in both periods on the hill. The problem of the exact dating of the tower is still open. The coin of Pharos minted in the fourth and third century B.C. was found in the probing dig on the top of the stone heap north of Tor together with some iron age Illyrian pins that shows a coexistence of the cultures of the Greek settlers and natives of the island. The find of the coin is important because it is a terminus post quem for the building of Tor. After many new explorations of similar constructions by the Yugoslav and Albanian archaeologists we have today a large chronological frame in which a majority of such constructions in the arch of eastern Adriatic coast and the interior were built.[4] The majority of these fortified sites built in structure of large blocks was constructed from the last third of the fourth century B.C. to the end of the third century B.C., i.e. in the period when the Roman penetration on the eastern Adriatic coast had begun.

In my opinion, the building of this tower has to be placed in the period of the power of the Kingdom of Illyria when on the western frontiers it collided with the interests and influence of the polis of Issa. This was the time of mighty Illyrian rulers, the king Agron and the queen Teuta, in the years before the first arrival of the Romans in 230 B.C. and their intervention because of the intensive piratic activities of the Illyrians.

[3] M. Zaninović, o.c., p. 24.

[4] M. Zaninović, *Ilirsko pleme Delmati*, Godišnjak Akademije Nauka Bosne i Hercegovine, V, Sarajevo 1967, p. 5-28. Međunarodni kolokvij Utvrdena ilirska naselja, Mostar 24-26. oktobra 1974, Sarajevo 1975, passim.

The purpose of the building of the tower on this site is not completely clear. From the site a large area of the sea can be controlled from the island of Drvenik on the west to the Makarska littoral on the east. And just this is the territory where the interests of the Issaean naval commerce with the Illyrian mainland was in lasting conflict with the Ardiaean pirates, what with other conflicts on the southern Adriatic caused the Roman intervention. Was this building possibly a part of some much larger fortification planned on the western fringe of the Illyrian state and left unfinished after the Roman intervention?

In the later period, from the first century B.C. onwards, the life under the Romans developed more in the bay and the plain of Jelsa, documented by the remains of villae rusticae, inscriptions, coins and other finds. In this period, the hill-fort was deserted losing its former function in the new economic and social historical period. As we shall continue our explorations around Tor, we hope that we shall get more positive answers about this impressive building and the site itself.

On the western end of the central Hvar plain there is a fine harbour of Stari Grad situated in a deep and elongated bay, the largest on the Dalmatian islands. Here the settlers from the Aegean island of Paros have founded their colony with the help of Dionysius, the Elder of Syracuse, in 385/4 B.C. as is reported by Diodorus Siculus (XV, 14). The parts of the walls of this settlement are still preserved. The right size of the settlement is difficult to establish because the modern town area covers all the ancient site. Numerous archaeological finds, inscriptions, coins and pottery prove the rich and flourishing life of the prosperous Greek and later Roman settlement.

In his report Diodorus says that the Parian colonists have built the town by sea and have left the native barbarians to live in their very fortified stronghold: *Ἐπὶ δὲ τούτων Δάριοι μὲν τὴν Φάρον οἰκίσαντες τοὺς μὲν προενοικοῦντας βαρβάρους ἔν τινι χωρίῳ καθ' ὑπερβολὴν ὀχυρῷ ὄντι εἴασαν κατοικεῖν ἀσινεῖς, αὐτοὶ δὲ παρὰ θάλατταν κτίσαντες πόλιν ἐτείχισαν*. To the south-east of the site of Pharos there is a dominant hill called locally Purkin Kuk. It rises steeply from the plain covered with vineyards and in the upper parts of the hill there is a pine forest. On the top of the hill a characteristical pointed stone heap can be seen from the Stari Grad. When I was exploring the area of the plain in search of the remains of villae rusticae in the plain this dominant hill attracted my attention. So we included it in our exploration. It takes three quarters of an hour of slow walk to get to the top of the hill. There is a plateau 288 m long in the East — West direction and 30–40 m wide. In the middle of this plateau there is a stone mound 40 m long and in some parts over 5 m high. The mound is clearly the work of man. Like on the hill of Tor, this large heap of stones proves that this very site was the large and strong hill-fort of Illyrian population of the island. On the southern site it opens in the large valley, sunny and protected from the northern wind of bora. In the plain to the east under the mountain there is a village of Dol with well-known ancient remains. There is also the abundant spring of water that was most important for the inhabitants of the hill-fort, on this otherwise very dry island. So there were all conditions for simple and good living of the Illyrian peasants and shepherds. The foundations of the mound were encircled with the walls whose fallen stones can be seen on the surface of the mound. On the west end of the mound there is a well preserved

wall built also with large stone blocks. (Fig. 2) It is 1.5 m wide and built from the interior side in the same manner. It forms an angle and the wall in the north-east direction is 8 m long and other in the south-east direction 10 m. The stones on the angle are sharp-edged with fine example of anathyrosis in the best Hellenistic manner. The same sharp edge was chiseled on all the four angles of Tor, and there is strong similarity in the technic of construction of Tor and this wall on the Purkin Kuk. The northern part of the wall was built on the hill rock and it is preserved in three rows in a height of 2 m. It continues further in the mound but fallen heap has covered the big stones. Some of them were overturned and can be seen in a lower parts of the hill slope. In the probe excavation along the wall there were found pieces of coarse pottery and some sea shells.

The area of settlement has to be placed on the southern slope of the hill-fort, sunny and protected from the wind. There immediately under the top of the hill is a natural terrace which is 8–10 m wide and about 50 m long and could receive several stone huts, whose foundations can be recognized. The plateau of the hill-fort ends on the eastern side over the village of Dol in the sharp rocks and small walled terraces which protected the approach to the plateau from this side. On the western side the plateau ends in the ravine. From the megalithic walls of the mound towards the western ravine we have found some pieces of ancient pottery of Greek or Roman origin as some coarse native pottery too. As the plateau in our time was tilled for the agriculture so its archaeological layers are mixed and dense bushes cover it today. All the surface is covered with the walls and small heaps of stones and it will take a careful search to establish what is of interest for archaeologist and what is the result of modern agricultural changes.

The hill-fort of Purkin Kuk has an outstanding natural position and the Illyrian inhabitants of the island have chosen the site because of its singular strategic situation. From here they could control western half of the fertile island plain as the large and long Bay of Stari Grad. They had visual communication with the Tor hill-fort as with some other hill-forts in the area. The site, its position and natural possibilities give us the right to conclude that here we have to search and look for the place mentioned by Diodorus in the cited passage, because in all the area this a uniquely "fortified stronghold". So we have a pleasure to illustrate an ancient and well-known passage of the classical text from the earliest history of the island of Pharos with an exact archaeological site.

The hill-forts of Tor and Purkin Kuk are the important sites for our knowledge of the contacts and relations of the native Illyrian population with the Greek settlers. In the Hellenistic period here happened some drastic changes and events described by Polybius, when Pharos was important Illyro-Hellenistic bulwark against the Roman penetration. In the lost battle it lost both its walls and independence. The hill-fort Purkin Kuk raises some new questions of the archaeology of Pharos, too. We hope that our further explorations will give us some possibilities to answer some of these questions of the dark period of history of this important Hellenistic Adriatic outpost.

Zagreb (Yugoslavia).



Fig. 1. The tower of Tor from the west



Fig. 2. The Western wall on the hill-fort Purkin Kuk, Stari Grad (Pharos), island of Hvar

A. FABER

GRIECHISCHE SEEWEGE UND HÄFEN AN DER NORDADRIATISCHEN KÜSTE

Die Küsten und Inseln des Adriatischen Meeres wurden schon zur Zeit der frühesten Kontakte mit den mediterranen Kulturen in das Netz der Seewege einbezogen. Im Neolithikum wurden schon lange Seefahrten durch das Mittelmeer und die anschließenden Buchten unternommen, wofür wir Beweismaterial auf den Inseln Malta und Sardinien, auf den Liparischen Inseln und Kreta — mit Berührungspunkten an den Küsten des Festlandes — finden können.[1] Es ist zu beachten, daß zu dieser Zeit und auch später die beiden Küsten der Adria durch den Seehandel verbunden waren. Quarz als aus den liparischen Inseln stammende Rohware dient uns als Wegweiser der uralten Seelinien, die tief in die Quarnerbucht führten.[2]

Der Seeverkehr wurde nicht nur durch die erwähnte, tief ins Innenland eingeschnittene Seebucht bedingt, die Mitteleuropa mit den Ländern des Mittelmeeres verbindet. Die zergliederte nordöstliche Küste, mit ihren zahlreichen Inseln und windgeschützten Häfen und Ankergründen, lockte die Seeleute allemal, besonders die Griechen[3] und die einheimischen Stämme der Liburner[4], welche aber die in der

[1] C. Marchesetti, I castellieri preistorici di Trieste e della regione Giulia, Trieste, 1903 p. 167; G. Novak, Prethistorijski Hvar — Grapćeva špilja, Zagreb, 1953; V. Mirosavljević, Impresso cardium keramika na otocima Cresu, Lošinju i Krku, Arheološki radovi i rasprave II, Zagreb 1962 p. 178; Š. Batović, Le relazioni culturali tra le sponde adriatiche nell'età del ferro, Jadranska obala u protohistoriji, Zagreb 1975, p. 11; Die Eisenzeit auf dem Gebiet des illyrischen Stammes der Liburner, Archaeologia Iugoslavica VI, Beograd 1965 p. 55; Z. Brusić, Problemi plovidbe Jadranom u prethistoriji i antici, Pomorski zbornik knj. 8, Zadar 1970, p. 549. — Über Wanderungen der illyrischen Stämme auf die appeninische Halbinsel vgl. A. Benac, Prediliri, Protoiliri i Prailiri, Simpozij o razgraničenju Ilira u praistorijsko doba, Sarajevo 1964 p. 59; S. Ferri, Antiche teorie sulla protostoria d'Italia nel confronto delle esigenze odierne, Atti del primo simposio di protostoria d'Italia, Orvieto 1967 (Roma 1969), p. 187.

[2] Einige Bruchstücke des genannten Quarzes wurden von V. Mirosavljević in Senj und auf der Insel Cres gefunden.

[3] G. Novak, Stari grci na Jadranskom moru, Rad JAZU br. 322, Zagreb 1961, M. Suić, Istočna Jadranska obala u Pseudo Skilakovu Periplu, Rad JAZU br. 306 p. 121; D. Rendić-Miočević, I Greci in Adriatico, Studi Romagnoli XIII Faenza 1962, p. 44; A. Stipčević, Iliri, Zagreb 1974 p. 28; R. Katičić, Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina, Godišnjak VII Centra za balkanološka ispitivanja, Sarajevo 1970 p. 71—132 mit Quellen — Hekataios, Artemidoros, Apollonios von Rhodos und andere, vgl. auch H. Fränkel, Das Argonautenepos des Apollonios, Museum Helveticum 14, 1957 p. 1—19, F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, I Berlin 1923 p. 337; I. Degmedžić, De Atheniensium in Adriatico thalassocratia opiniata, Vjesnik Arh. muz. III/1 Zagreb 1958, p. 61—73.

[4] Über liburnische Macht an der See Strab. 6, 2, 4; Polyb. II 4; V 109; App. Illyr. 8; vgl. M. Suić, Granice Liburnije kroz stoljeća, Radovi Instituta za historijske nauke br. 2, Zadar 1955 p. 273. Nach Strabon 6, 2, 4

Eisenzeit gewonnene Seeherrschaft zuerst den Griechen, später den Römern übergeben mußten.

Wie Thukydides berichtet, waren die vom Innenland angekommenen Griechen im zweiten Jahrtausend noch keine Seeleute und Seekrieger.[5] Jahrhunderte später bewährten sie sich jedoch — auf Suche nach Nahrung und Siedlungsplatz und auch von der Not gedrängt — als vorzügliche Seeleute und Eroberer der Küsten des Mittelmeeres. Sie siedelten sich dort an, wo sie — in erster Linie für den Handel und für die Landwirtschaft — ökonomische Stützpunkte finden konnten.

Die Kolonisation im Mittelmeergebiet, durch die die Griechen sich allmählich die Herrschaft über die See versichert haben, forderte auch die Ausbildung der Kriegsflotte der einzelnen Städte. Handelsschiffe konnten allein einem etwaigen Piratenangriff nicht Widerstand leisten und wurden mit der Zeit durch Kriegsschiffe geschützt. Korinth, die bereits im 8. Jh. eine ausgedehnte Handelstätigkeit entwickelt hatte, baute die ersten Kriegstrieren,[6] ihr folgte Korkyra, die, ursprünglich als korinthischer Stützpunkt gegen Westen, über eine starke Kriegsflotte verfügte, und die als eine bedeutende Seemacht noch zur Zeit des Peloponnesischen Krieges 120 Trieren besaß. Es ist wohl zu erwarten, daß eine so nahe stationierende Flotte die Adriatische Küste besucht, auch wenn man von der Kolonisation absieht, die durch andere griechischen Städte unternommen wurde.[7]

Von der Mitte des 1. Jahrtausendes verfügen wir schon über Beschreibungen der Seefahrten an der nordadriatischen Küste, wie sie uns Hekataios und Pseudo-Skylax überliefern.[8] Wir kennen auch die Namen mancher damals bekannten Siedlungen, Häfen und Buchten, die aber heute schwer zu identifizieren sind.

Die verschiedenen Varianten der Argonautensage,[9] obwohl sie eine verschleierte und märchenartige Darstellung geben, dürfen wohl als eine Bestätigung der Anwesenheit der Griechen betrachtet werden, können jedoch nicht als sichere Wegweiser dienen, wenn sie nicht durch archäologische und topographische Forschungen unterstützt sind.

hielten die Liburner noch im 8. Jh. die Insel Kerkyra, bis Korinth sie von dort nicht verdrängt hat, vgl. R. Katičić, Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina, p. 127. Über liburnische Thalassokratie vgl. M. Suic, Antički Nin (Aenona) i njegovi spomenici, Radovi Instituta JAZU u Zadru 16—17, Zadar 1969, p. 62.

[5] Thukydides I, 4—8 nach Kromayer-Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, München 1928 p. 163. Erst am Ende des 6. Jh. brachte Polykrates von Samos eine mächtige Kriegsflotte von 100 Schiffen zusammen (Kromayer-Veith, o. c. p. 163).

[6] Thukyd. I, 14; I, 25; Herod. VII, 168; vgl. Kromayer-Veith, o. c. p. 168. Wichtige Häfen dieser Zeit waren Aigina, Lemnos, Chios, Samos, Milet.

[7] Die Gründung einer Kolonie der Knidier auf der Insel Korčula (Kerkyra Melaina) wurde mit Hilfe von Kerkyra durchgeführt, vgl. R. Katičić, Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina, p. 123.

[8] F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker I frag. 94; M. Suić, Antički Nin (Aenona) i njegovi spomenici, p. 62; Istočna Jadranska obala u Pseudo Skilakovu Periplu, Rad JAZU br. 306, Zagreb 1955 p. 154; Skyl. Periplous 19—25; Skymnos, Periegesis 369—428; Hekat. Frg. 90—106.

[9] Für das Gebiet der Adria in einer umfangreicher Studie bearbeitet von R. Katičić, Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina. Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja 5, Sarajevo 1970 p. 71; I. Degmedžić, o. c. p. 61.

Auch die Veränderung der Ortsnamen, die wohl zu allen Zeiten üblich war, führt den Forscher in die Irre. Noch mehr Verwirrung verursacht das doppelte Vorkommen einiger Ortsnamen, das besonders bei den Gründungen von Kolonien nicht selten ist. Wir kennen z. B. eine Siedlung namens Pola, die angeblich von den Kolchern gegründet wurde und als solche von Strabon, Pomponius Mela und Plinius erwähnt wird.[10] Aufgrund dieser Quellen sucht man die griechische Pola in der heutigen Stadt Pula im Nordadria-Gebiet. Aufgrund anderer Quellen, nach Lykophron, liegt jedoch die Stadt Pola an einem Fluß namens Dizeros an der südadriatischen Küste,[11] von der zuerst genannten Stadt weit entfernt.

Der Name Adria stellt uns ebenso vor manche Probleme. Adrias war der Name eines Königs der Illyris und nach Theopomps Angaben wurde die See nach ihm Adria benannt.[12] Es ist wohl zu beachten, daß nach den Scholien zur Argonautika des Apollonios Rhodios das Ionische Meer an der Mündung des Flusses Adria liegt. Der Fluß Adria soll, wie es scheint, bekannter gewesen sein, als das Ionische Meer[13] und wir dürften wohl annehmen, daß es sich um einen ständigen Strom im Adriatischen Meer handelt, der für die Seeleute, in erster Linie für die Griechen, von großer Bedeutung gewesen sein sollte. Von dieser Strömung wurden die Schiffe nach unseren Daten mit einer Geschwindigkeit von 0,5 bis 2 Meilen pro Stunde getragen, was an windstillen Tagen nicht zu unterschätzen war.

Die Stromrichtung führt an der nordöstlichen Küste, an zahlreichen Inseln vorbei, nach Norden, kehrt in der Quarnerbucht nach Süden der Küste der Apenninischen Halbinsel entlang und mündet schließlich in das Ionische Meer ein. In der Nähe der Insel Vis, die im 4. Jh. von griechischen Kolonisten bewohnt war, zweigt sich ein Nebenstrom ab, der die Fahrt nach Süden abkürzt. Es kann sein, daß gerade diese Strömungen die ersten Seeleute an die Adriatische Küste gebracht haben und daß sie, besonders zu Handelsfahrten, auch später benützt wurden.

In frühgeschichtlicher Zeit fand der Handel nicht an der Küste statt, weil die Fahrt an den seeräuberischen Völkern vorbei gefährlich war und die illyrischen Stämme der Liburner, die den oberen Teil der nordadriatischen Küste bewohnten und seinerzeit die ganze nordöstliche Küste unter Kontrolle hielten,[14] als Seeräuber schon den Griechen bekannt waren. Man mied ihre Nähe und bevorzugte den Weg an der südlichen Seite der adriatischen Inseln. Ein solcher Kurs war auch wegen der gefährlichen Nordwinde günstiger.

[10] Strab. 5, 1, 9; Mela 2, 57; Plin. NH 3, 129 und Kallimachos' Angaben bei Strab. 1, 2, 39 (nach R. Katičić, o. c. p. 107); Illyricus fluvius, Adriatica praehistorica et antiqua, Zagreb 1970, p. 387—388.

[11] Lykophron 120—122; vgl. R. Katičić, o. c. p. 108.

[12] Strab. 7, 5, 9. vgl. D. Rendić-Miočević, „Ionios to genos Illyrios" i novci grčko-ilirskih kovnica na Jadranu, Adriatica praehistorica et antiqua, Zagreb 1970, p. 347; R. Katičić, Ionios der Illyrier, Godišnjak XI Centra za balkanološka ispitivanja, Sarajevo 1973 p. 189, 120, 123.

[13] Oder handelt es sich um eine Benennung, die später auftritt, vgl. R. Katičić, o. c. p. 185—188; Illyricus Fluvius, Adriatica praehistorica et antiqua, Zagreb 1970, p. 387 (Kallimachos' Fragmente der Aitia) Fragm. 11 Pfeiffer: Strabo 1, 2, 39 und 5, 1, 9.

[14] Im 6. Jh. v. Chr. erwähnt Hekataios Stützpunkte und Wachtposten der illyrischen Stämme an der Küste, N. Šuić, Antički Nin p. 62.

Der Großhandel, der höchstwahrscheinlich auf den Inseln stattfand, um von dort durch Kleinhandel an die Küste zu gelangen, wurde an den Schiffen getrieben, was in einigen Gegenden bis heute übrig blieb. Für solche Zwecke brauchte man selbstverständlich einen günstigen Hafen und auch Aussichten, sich im Hafen mit anderen Waren, Nahrung und Wasser versorgen zu können.[15] Diese Bedingungen forderten den Ausbau von Siedlungen, die sich auf den nordadriatischen Inseln, meistens an ihrer Südseite, eine nach der anderen befanden. Durch neuere archäologische Forschungen wurde festgestellt, daß alle Hauptstädte in der nordadriatischen Inselwelt bereits in der Früheisenzeit besiedelt waren, und daß dieselben Siedlungen (über die noch später die Rede sein wird) enge Beziehungen zu Griechenland aufweisen.[16] Man soll aber hier am Anfang der griechischen Zeit keine große Hafenanlagen erwarten, wie wir sie etwa im griechischen Mutterland kennen. Die Händler landeten mit ihren Schiffen in naturgeschützten Häfen und hatten auch keine Möglichkeit, sich mit dem Ausbau der Hafenanlagen aufzuhalten. Erst die dauerhaften Ansiedlungen der Kolonisten führten zum Ausbau der künstlichen Häfen und Wachtürme, die zur Versicherung der Kriegsschiffe dienten.[17]

Die führende griechische Kolonie in Mitteldalmatien, *Issa*, die von Syrakus im vierten Jahrundert gegründet wurde,[18] hat höchstwahrscheinlich auch einen gut bewachten und ausgebauten Hafen gehabt, denn ihre Seemacht dauerte im Adriatischen Meere bis zu ihrem Niedergang im Jahre 46, als sie, da sie auf die Seite des Pompeius trat, ihre Freiheit verloren hat.[19]

[15] Lehman-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, Klio, Beiheft XIV, Leipzig 1923. p. 19, 75, 165; Über Hafenanlagen der griechischen Zeit vgl. E. Egli, Geschichte des Städtebaues, Zürich 1959 p. 169; Kromayer-Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer. München 1928 p. 622; M. Suić, Antički grad na istočnom Jadranu, Zagreb, 1976 p. 87; R. Martin, L'urbanisme dans la Grèce antique, Paris 1956; D. Rendić-Miočević, La photographie aérienne. Une nouvelle étape dans la recherche sur l'urbanisme grec en Dalmatie, Colloque international d'archéologie aérienne, Paris 1963 p. 187; B. Gabričević, Pristupna razmatranja o urbanizmu grčkih naseobina na istočnoj obali Jadrana, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LXVIII, Split 1966 p. 147; A. Faber, Osor—Apsoros iz aspekta antičkog pomorstva, Diadora 9, Zadar 1979 (im Druck); M. Parović-Pešikan, Les Illyriens au contact des Grecs, Archaeologia Iugoslavica V, Beograd 1964 p. 61.

[16] Š. Batović, Le relazioni culturali tra le sponde adriatiche nell'età del ferro, Jadranska obala u protohistoriji, Zagreb 1975 p. 11; P. Lisičar, Cenni sulla ceramica antica, Archaeologia Iugoslavica XIV, Beograd 1973 p. 3; A. Faber, Prilog kronologiji fortifikacija u primorskom Iliriku, Jadranska obala u protohistoriji, Zagreb 1975 p. 229; M. Zaninović, Iliri i vinova loza, Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja 2, Sarajevo 1976 p. 265; M. Nicolanzi, Contacts gréco-illyriens sur la côté est de l'Adriatique, Archaeol. Iugoslavica 5, Beograd 1964 p. 49.

[17] Lehman-Hartleben, o. c. p. 106, 129.

[18] G. Novak, Issa i isejska država, Vjesnik dalm. 55, Split 1953 p. 37; D. Rendić-Miočević, „Iónios tò genos Illyrios" i novci grčkoilirskih kovnica na Jadranu, Adriatica praehistorica et antiqua, Zagreb 1970 p. 347; Nuovi contributi di epigrafia agli studi della colonizzazione greca in Dalmatia, Atti del III Congresso internazionale di epigrafia greca e latina, Roma 1959, p. 123; I Greci in Adriatico, Studi Romagnoli XIII, Faenzá 1962 p. 44; B. Gabričević, Antička Issa, Urbs, Split 1958 p. 107; M. Nikolanci, Helenistička nekropola Isse, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku, LXIII—LXIV, Split 1961—62 p. 57.

[19] M. Suić, Pravni položaj grčkih gradova u Manijskom zalivu za rimske vladavine, Diadora 1, Zadar, 1960 p. 148.

Der Naturhafen von Issa beweist, daß die Siedlung allein von Seeleuten gegründet wurde. Die tief eingeschnittene Bucht endet an einem sanft steigenden Gelände, das durch eine kleine Halbinsel gegliedert ist und somit bei jedem Wind mit Schiff zu erreichen war. Hafenanlagen aus griechischer Zeit sind bis heute noch nicht erforscht und entdeckt worden, doch vermutet man aufgrund einer Luftaufnahme eine direkte Verbindung der Stadt mit beiden Häfen, die ihre nördliche Peripherie einschließen. Auch die Lebensbedingungen waren hier gesichert. Die Darstellungen von Ziegen und Weintrauben auf den Münzen Issas beweisen, daß diese Kolonie nebst Handel auch von Landwirtschaft und Viezucht lebte,[20] ähnlich wie die Kolonie auf der Insel Hvar (Pharos).

Die im Jahre 358 gegründete Kolonie *Pharos*[21] auf der Insel Hvar liegt ebenso an einem vorzüglichen Hafen, der durch seine naturgeschützte Lage in eine, zu jener Zeit wichtige Verkehrslinie einbezogen war, wie Issa. Pharos liegt in der Ebene, dicht am Hafen und die Umrisse der Siedlung sind auch noch heute im neuausgebauten Straßennetz erkennbar. Von da aus streckt sich ins Innere der Insel ein fruchtbares Gelände hin, das Spuren einer Centuriation zeigt. Es handelt sich wahrscheinlich um die Centuriation des salonitanischen Agers, denn auch die Römer haben aus Mangel an fruchtbarer Erde an der Küste die Felder der Inseln bebaut, wenn sie nicht den Boden schon kultiviert von den Griechen übernommen haben. Jedenfalls war auch die Insel Hvar, genauer gesagt die griechische Kolonie Pharos in eine wichtige Verkehrslinie einbezogen, die von Issa zum Festland führte und die Küstenkolonien versorgte.

Wie gesagt, bestanden an der Küste im 3. Jh. zwei Kolonien, die von Issa gegründet waren und durch die die gewaltige syrakusanische Kolonie ihr Handelsnetz bis an die Küste ausstreckte. Nicht der Handel war aber der einzige Grund für diese Expansion, sie hatte vielmehr strategische Gründe, das Streben nämlich, die fruchtbare Ebene und das Emporion von *Salona*[22] zu gewinnen. Von Salona aus führten die Wege ins Innere des Landes und hier kreuzten sich die Seelinien der Handelsschiffe.

[20] J. Brunšmid, Die Inschriften und Münzen der griechischen Städte Dalmatiens, Wien 1989. D. Rendić-Miočević, „Ionios to genos illyrios", p. 354—358.

[21] D. Rendić-Miočević, I Greci in Adriatico, p. 50; Ballaios et Pharos, Archaeologia Iugoslavica 5, Beograd 1964 p. 87; G. Novak, Kolonizatorsko djelovanje Dionizija Starijeg na Jadranu, Serta Hoffileriana, Vjesnik Hrvatskog arheološkog društva, Zagreb 1940 p. 11; Stari Grci na Jadranskom moru, Rad JAZU 322, Zagreb 1961 p. 145; M. Nikolanci, Contacts gréco-illyriens sur la côte est de l'Adriatique, Archaeologia Iugoslavica 5, Beograd 1964 p. 49. Die griechische Kolonie Pharos erwähnen Ps.-Skylax, (Periplous 23), Strab. (Geogr. VII 315), Diodorus (Bibl. Hist. XV 13) vgl. D. Rendić, I Greci in Adriatico p. 50; P. Lisičar, Crna Korkira, Skopje 1951 p. 18.

[22] PWRE, Suppl. V col. 348 s. v. Issa; G. Novak, Isejska i rimska Salona, Rad JAZU, Zagreb 1948 p. 7; E. Dyggve, Grčka kolonizacija u Dalmaciji, Urbs 1951 p. 3; M. Abramić, Zapadna nekropola antikne Salone, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LII 1935—1949 p. 14; D. Rendić-Miočević, Iliri u natpisima grčkih kolonija u Dalmaciji, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LIII Split 1950—51 p. 25; I Greci in Adriatico p. 50; J. J. Wilkes, Dalmatia, London 1969; M. Suić, Antički grad na istočnom Jadranu, Zagreb 1976 p. 34; O municipalitetu antičke Salone, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LX Split 1958 p. 22; Über den frühesten Häfen von Salona vgl. Strab. Geogr. VII 3, 7.; In Tabula Peutingeriana (Ed. Müller, Stuttgart 1916) wird Port. calonitanus (Salonitanus) und Port. epetius bezeichnet.

Einige Kilometer südlich von Salona liegt der vorzügliche Naturhafen von Strobeć, wo eine der beiden Küstenkolonien von Issa, *Epetion*,[23] ihre Stadtmauern hochgezogen hat. In der gegenseitigen Richtung, nördlich von Salona, lag *Tragurion*,[24] Issas zweite Kolonie.

Die beiden Städten bildeten, samt Salona, einen Stützpunkt der griechischen Herrschaft[25] an der Küste Dalmatiens (obwohl von Issa abhängig), und spielten zwischen den illyrischen Stämmen und den Kolonisten eine gewisse Vermittlerrolle. Durch archäologische Ausgrabungen wurde eine bedeutende Menge von einheimischer Tonware in den beiden Städten zutage gefördert,[26] und auch der Grundriß der Stadt Tragurion zeigt, wie bereits Dyggve angedeutet hat, einen vorgeschichtlichen, wahrscheinlich illyrischen Stadtkern. Wir können vermuten, daß es sich um ein Verschmelzen der einheimischen Bevölkerung mit den Ankömmlingen handle. Die illyrischen Stämme der Dalmaten waren kein Seefahrervolk, dennoch sind sie mit einigen Handelsposten an die See vorgerückt, um den Verkehr mit den griechischen Händlern zu sichern. Die griechische Ware, die man tief im Hinterlande Dalmatiens findet, wurde bestimmt nicht von den Griechen in diese Gegend gebracht, denn ihr Lebensraum war die See, ihr Transportmittel — zugleich auch ihr Dach und Bude — das Schiff.

Der Hafen der alten, vorrömischen *Salona* lag nach Dyggves Vermutungen an der Mündung des Flusses Jadro,[27] der im Laufe der Jahrhunderte die einstige Küste Salonas tief verschlemmt und verändert hat. Wie wohlbekannt ist, gerieten infolge von Verschlemmung manche Häfen in einen Zustand, wo man sie auch durch ständiges Baggern nicht mehr retten konnte und einen neuen Hafenplatz zu finden nötig wurde. Hartleben versucht die Mauern um die sogenannte Via Munita im westlichen Suburbium Salonas mit dem Hafen des 2. Jh. v. Chr. in Verbindung zu bringen.[28] Von

[23] Über die Reste der Stadtmauer der griechischen Kolonie vgl. M. Abramić, Zapadna nekropola antikne Salone, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku, 52 Split, 1935—1940 p. 1; D. Rendić-Miočević, Zlatni nakit iz helenističko-ilirske nekropole u Budvi, Opuscula archaeologica IV, Zagreb 1959 p. 8, bringt historische Daten. Über das neuentdeckte Stadttor A. Faber, Prilog kronologiji fortifikacija u primorskom Iliriku, Jadranska obala u protohistoriji, Zagreb 1975 p. 240, 241; B. Gabričević, Pristupna razmatranja o urbanizmu grčkih naseobina na istočnoj obali Jadrana, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku 68, Split 1966 p. 147. Die beiden Kolonien erwähnt Polyb. 32, 18, vgl D. Rendić-Miočević, o. c. p. 8.

[24] Vgl. Anmerkungen 21 (und 22), in denen nebst anderen Kolonien auch Tragurion behandelt wird. Da wurden erst in den letzten Jahren archäologische Ausgrabungen durchgeführt, die eine reiche Stratigraphie aus der Zeit der griechischen Kolonisation aufweisen. Aufgrund der Studie der Luftaufnahme ist die künstliche Abtrennung der Stadt vom Küstengelände zu beobachten, die in späterer Zeit erfolgte d. h. Tragurion soll nicht als eine Inselstadt der griechischen Zeit betrachtet werden.

[25] M. Suić, Antički grad na istočnom Jadranu, Zagreb 1976 p. 87.

[26] In Epetion von A. Faber, in Tragurion von T. Marasović und I. Babic durchgeführt, noch unpubliziert.

[27] E. Dyggve, La ville de Salone, Recherches, Copenhague 1928, (Plan). Die Verschlämmung des Hafens von Salona erwähnt auch Lehman—Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres und der Adriatischen Küste, Klio, Beiheft XIV, Leipzig 1923, p. 162.

[28] Lehman—Hartleben, o. c. p. 34; G. Novak, Isejska i rimska Salona, Rad JAZU 270, Zagreb 1949 p. 76 sucht an dieser Stelle Reste der vorrömischen Salona, vgl. auch M. Suić, O municipalitetu antičke Salone, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LX, Split 1958 p. 24. Dieselben Konstruktionen werden auch

Bedeutung sind auch die neuesten Entdeckungen der Archäologen von Split, die am rechten Ufer der Jadro, d. h. vor der Südmauer von Salona auf Spuren eines Hafens gestoßen sind. Einige Umstände lassen die Vermutung zu, daß die ganze Küste längs Salona als Hafen benützt wurde und daß die Flußmündung zur Unterbringung kleiner Schiffe gedient hat.

In Dalmatien soll noch eine Kolonie von Issa erwähnt sein, die Siedlung noch unbekannten Namens[29] auf der Insel Korčula oder *Korkyra Melaina*, wie die Insel zur Zeit der griechischen Herrschaft über die Adria genannt war. Die Lage dieser Kolonie wird aufgrund der berühmten Inschrift über Grundverteilung unter Kolonisten[30] in der heutigen Siedlung Lumbarda gesucht. Es ist allerdings zu beachten, daß die Lage der Kolonie an einer Stelle zu suchen sei, die durch zwei naheliegende Buchten bei allen Wetterumständen erreichbar war, so daß man bei Nordwind in einer am Süden liegenden Bucht, Pržine genannt, bei Südwind aber in der nördlich liegenden Bucht, im eigentlichen Hafen die Schiffe unterbringen konnte. Den Hafen schützt vor den Nordwinden eine kleine Insel, Vrnik genannt, deren Steinbrüche vielleicht noch von den Griechen ausgebeutet waren, denn die bescheidenen Hafenanlagen, zu denen der Weg aus dem Steinbruch führt, liegen heute schon tief unter dem Wasserspiegel. (Es ist bekannt, daß der Wasserspiegel des Adriatischen Meeres an der nördlichen Küste sich jedes Jahr cca. um ein Milimeter hebt[31] und die alten Hafenanlagen, Straßen und Gebäude, die am Ufer standen, überflutet. Man merkt dieses Naturereignis erst nach Jahrhunderten und es dient zur Orientierung für die Archäologen bei der Datierung der Baudenkmäler und der Kulturschichten.)

Nebst den bekannten griechischen Kolonien an der nordadriatischen Küste (Issa, Pharos, Tragurion, Epetion und jene auf der Insel Korčula, worüber soeben die Rede war), dienten als Handelsplätze ferner auch manche Orte an der Küste, die als einheimische Siedlungen für den Warenaustausch günstige Bedingungen boten, in erster Linie diejenigen, die eine Verbindung mit dem Hinterlande ermöglichten.

als Architektur der frührömischen Nekropole betrachtet (aufgrund der späteren Anwendung im I. Jh.) vgl. M. Abramić, Zapadna nekropola antikne Salone, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LII, Split 1935/49 p. 14.

[29] ... *ab Issa Corcyra Melaena cognominata cum Cnidiorum oppido* (Plin. NH III 152); P. Lisičar, Crna Korkira, Skopje 1951; D. Rendić-Miočević, Isejska naseobina u Lumbardi (Korčula) u svijetlu novih istraživanja, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LXVIII, Split 1966 p. 133.

[30] J. Brunšmid, Die Inschriften und Münzen der griechischen Städte Dalmatiens, Wien 1898 p. 2; P. Lisičar, Crna Korkira p. 107: D. Rendić-Miočević. Nekoliko novih ulomaka grčkog natpisa iz Lumbarde, Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu III/4, Zagreb 1970 p. 31; Über Grundverteilung und Einteilung des Stadtgebiets vgl. R. Martin, L'urbanisme dans la Grèce antique, Paris 1956, passim; G. Nenci, Spazio civico, spazio religioso, spazio catastale nella polis, Annali della Scuola Sup., Pisa 1979 vol. IX, 2 p. 459; A. Giuliano, Urbanistica delle città greche, Milano 1966 (ed. Il Saggiatore), p. 44; G. Glotz, La cité grecque, Paris 1968 (ed. A. Michel).

[31] N. Andrijašević, O vertikalnom pomicanju obalne crte u historičko doba na sjeveroistoku Jadranskog mora, Bullettino di archeologia e storia dalmata, Split 1902, supl.; Steigen des Meerespiegels durch Jahrhunderte ist auch durch archäologische Ausgrabungen bewiesen. Römische Mosaikböden und Türschwellen findet man längst der Küste auch über ein Meter tief unter dem Meerespiegel, wo keine lokalen Erdschichtenschwankungen zu bemerken sind, vgl. A. Faber, Osor-Apsoros iz aspekta antičkog pomorstva, Diadora 9, Zadar 1979. (Im Druck).

Spuren griechischer Keramik finden wir von der Küste weit entfernt in Herzegowina, Dalmatien, Crna Gora: sie wurde in den Küstenstädten Olcinium, Buthua, Rhisinium, Narona[32] für andere Waren getauscht. Diese Gegende standen infolge der Nähe der Herrschersitze der illyrischen Könige in enger kultureller Beziehung mit den griechischen Städten, obwohl sie von Zeit zu Zeit auch in Streit mit den Griechen waren, meistens wegen durch die Seeräuberei verursachte Störungen. Wahrscheinlich kam auch die politische Übermacht an der See in Frage, wie wir aufgrund der späteren Einschränkungen seitens der Römer vermuten können.[33] Auch das Münzbild des angeblich illyrischen Herrschers Ionios, auf dessen Münzen die Meeressymbole der Wellen und Delphinen geprägt sind, dürfte wohl mit einer Seeherrschaft in Verbindung gebracht werden. Ähnlich wurde Issa, wie Appianos uns überliefert, im Jahre 227 vom illyrischen König Agron bedroht, der mit seiner Flotte Korkyra, Epidamnos und Pharos einnahm.

Es ist also ersichtlich, daß die Herrschaft über die Adria Jahrhunderte lang zwischen den Griechen und den illyrischen Dynasten geteilt war, bzw. daß sie miteinander darum stritten und daß den Liburnen, die früher die See in ihrer Macht hielten,[34] nunmehr nur die Seeräuberei überlieb.

Die Seemacht der Liburner, die nach Strabon (6, 2, 4) im 8. Jh. bis Korkyra reichte hatte zur Folge, daß die liburnischen Städte mit Tonware griechischer Herkunft versorgt waren und auch sonst mit der griechischen Kultur in Verbindung standen. Gewisse Elemente der Argonautensage sind bestimmt nicht ohne Grund mit den liburnischen Inseln der Quarnerbucht in Verbindung gebracht. Diese Sagen bezeugen in erster Linie einen lebhaften Handel während den abenteuerlichen Schiffahrten der „ökonomischen Emigranten" Griechenlands, die sich vorübergehend auch auf der Insel Krk und Cres aufhielten.

Auf beiden genannten Inseln wurden in den letzten Jahren systematische archäologische Forschungen unternommen, derer Resultate, besonders die schwarzfi-

[32] P. Lisičar, Cenni sulla ceramica antica, Archaeologia Iugoslavica XIV, Beograd 1973, bringt eine Übersicht über die Funde der griechischen Keramik des IV.—III. Jh. auf den Inseln Vis, Hvar, Korčula, Brać, Krk, Cres, an der Küste in Solin, Trogir, Stobreć, Dubrovnik, Cavtat, Budva, nördlich in Zadar, Nin, Senj, weiter an der Küste und im Hinterlande Istriens sowie im Hinterlande Dalmatiens. Unter den Küstenstädten erwähnen wir besonders Ulcinj (römischer Olcinium), der von Plinius als griechischen Ursprungs bezeichnet wird: . . . *Olcinium, quod antea Colchinium dictum est, a Colchis conditum*, Plin. NH III 152.

[33] Im Jahre 227 v. u. Zeit bedrohte Agron, König der Illyrer, die Küste des Ionischen Meeres, besaß einen Teil von Epirus und außerdem Corcyra, Epidamnus und Pharus, wohin er eine Besatzung schickte. Er bedrohte mit seiner *Flotte* den Ionischen Meerbusen. Die Insel namens Issa ging zu den Römern über . . . Die Illyrer gingen mit *leichten Fahrzeugen* an die (römischen) Gesandten zu . . . Die Römer eröffnen einen Feldzug gegen die Illyrer mit einer *Flotte* . . . Demetrius, Feldherr des Agron, übergab durch Verrat die Insel Pharus und Corcyra den Römern, die den Issäern zu Hilfe *segelten*. Die Witwe Agrons sendete Gesandte nach Rom, doch mußte sie auf Corcyra, Pharus, Issa und Epidamnus und das Land der Atintaner verzichten . . . und nicht mehr als zwei illyrische Schiffe dürfen über Lissus *hinaussegeln*. (Nach Appianus, Römische Geschichte 9, 7.)

Aus dieser Quelle erfahren wir manches über die Seeschlachten, die sich ohne in der Nähe liegenden Häfen bestimmt nicht abspielen könnten.

[34] Vgl. Anmerkung 4.



Abb. 1. Der nördliche Teil des Mittelmeeres.

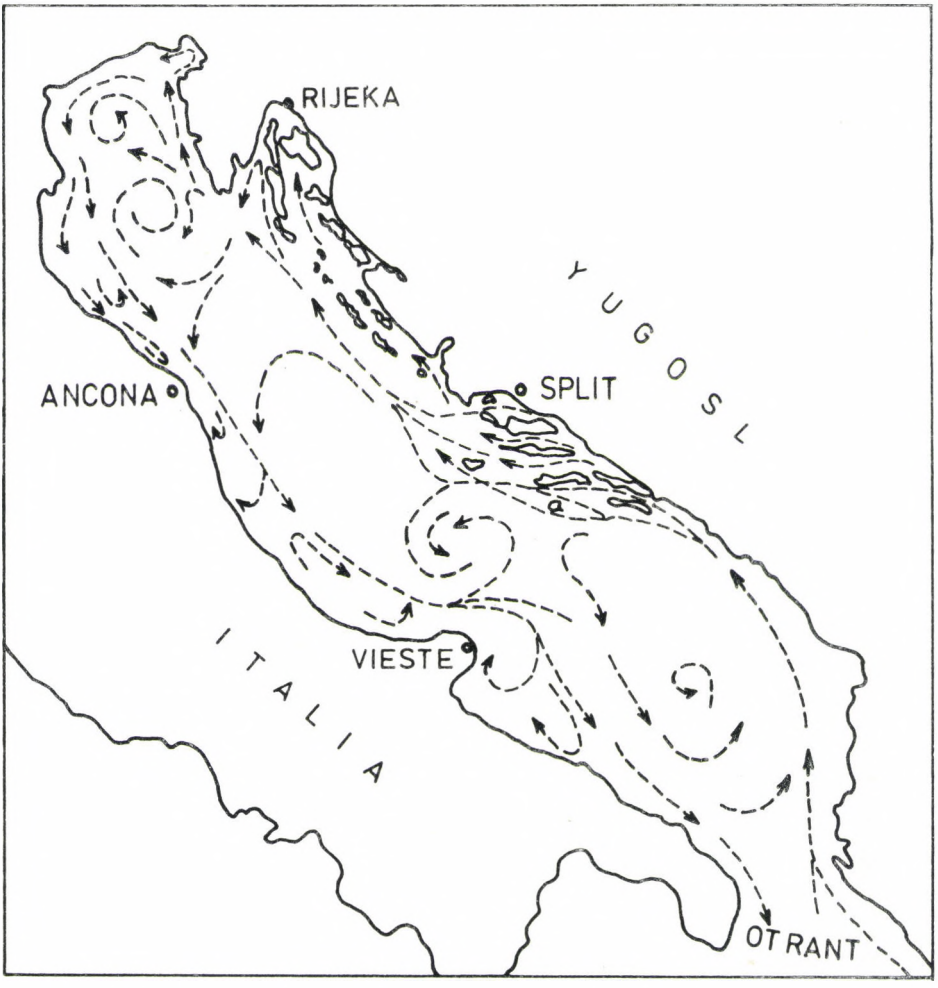


Abb. 2. Die ständigen Ströme in der Adria, denen wahrscheinlich die frühesten Seewege unterordnet waren. (Abb. Peljar I, Jadransko more — istočna obala (Ed. Hidrografski institut, Split 1973 p. 6.)

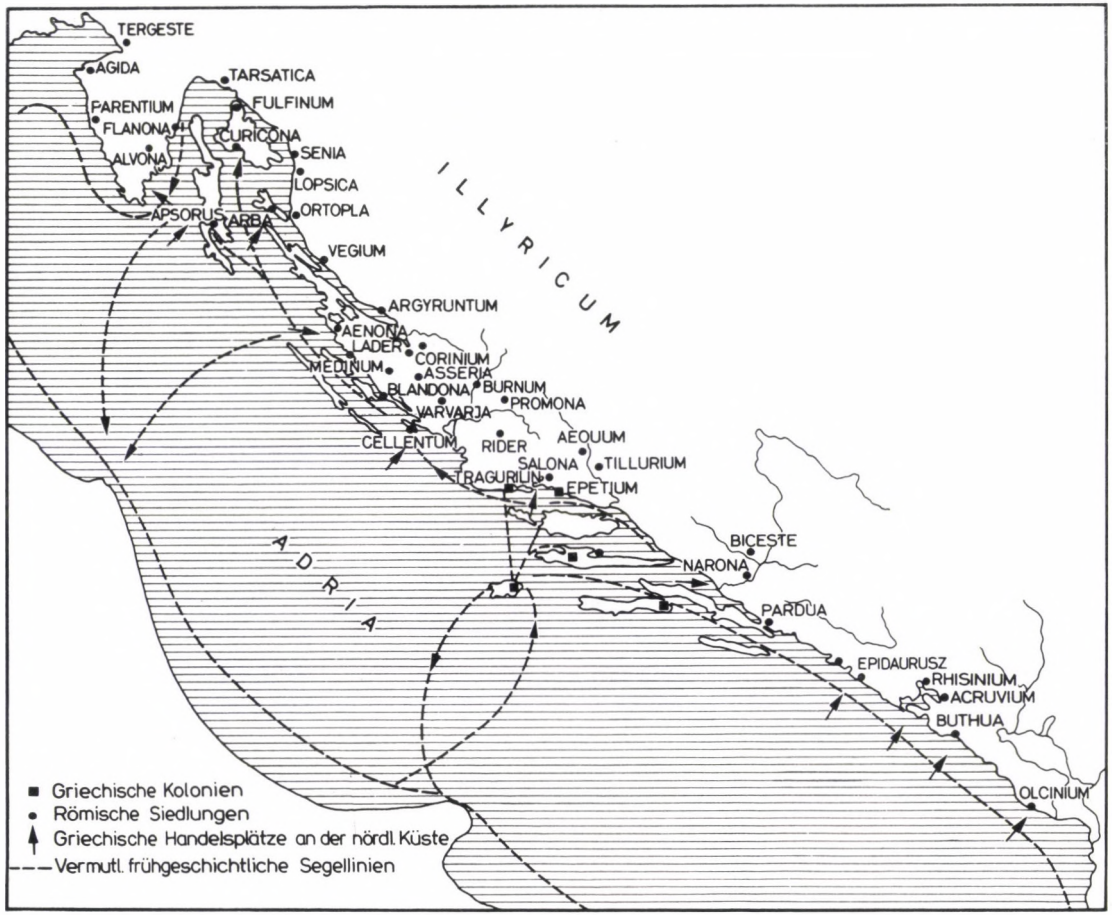


Abb. 3. Karte der griechischen Seewege, Häfen und Ankergründe in der Adria nebst der späteren römischen Häfen und Küstensiedlungen (nach A. Faber).

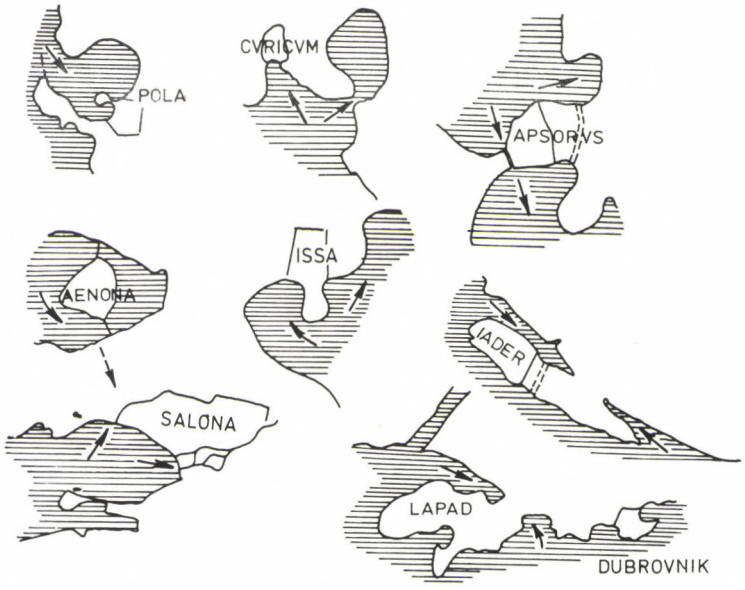


Abb. 4. Schematische Darstellung der festgestellten und vermutlichen griechischen Häfen mit der charakteristischen Lage an zwei Buchten oder an einer ausgedehnten Halbinsel, wo man bei allen Windrichtungen landen konnte (nach A. Faber).



Abb. 5. Ankergrund im illyrisch-griechischen Hafen von Apsoros (Osor auf der Insel Cres). Die pilzartig ausgehauene Felsen, die sich aneinander reihen, dienten zur Landung und zum Anlegen der Schiffe (Foto A. Faber).

gurigen Vasen, Kontakte mit den griechischen Städten bereits im 6. und im 5. Jh. bekunden. Die vorgeschichtlichen Siedlungen an der Stelle der späteren römischen *Curicum* auf der Insel Krk und *Apsorus* auf der Insel Cres[35] waren stark ausgebaut, mit Mauern umzingelt und hatten, wie alle Küstenstädte, einen guten Hafen. Jener von Osor (Apsorus) ist selbst heute leicht zu erkennen, da er nicht nur der Lage nach, sondern auch nach erhaltenen Ankerplätzen als vorrömischer Hafen angesehen werden kann. Die Stadt Osor liegt an einem flachen Gelände zwischen den Inseln Cres und Lošinj. Die Trennung der ausgedehnter Inselkette in zwei Inseln entstand eben durch einen künstlich ausgegrabenen Kanal, der die beiden Buchten von Osor verbindet und noch heute zur Durchfahrt kleineren Schiffe dient. Wann die beiden Buchten, die als Häfen dienten, durch den Kanal verbunden wurden, kann nur aufgrund einer in den Kanal ausgeführten römischen Kloake vermutet werden.

Der nahe liegende Hafen von *Pola*, der an der Südspitze Istriens hervorragend die Seewege bewacht, war von den Griechen bestimmt nicht unbeachtet geblieben, was wir auch aus Kallimachs Dichtungen ersehen können oder vermuten dürfen.[36] Die Buchten von Pola wurden als vorzügliche Manöver- und Zufluchtsorte viele Jahrhunderte hindurch bis heute benutzt. Wie bereits erwähnt, ist die Stadt Pola von mehreren Häfen umgeben, die bei allen Windrichtungen einen sicheren Ankerplatz bieten und die auch zum Manöver der Schiffe genug breit und tief sind. Würde man eines Tages an dieser Stelle eine von den Kolchern gegründete Kolonie entdecken, könnte man sich mehr auf die übrigen Quellen verlassen, die über die adriatischen Küsten reden.

Von den Kolchern sollten auch andere Städte, wie *Olcinium* (heute Ulcinj, an der montenegrischen Küste) und *Oricum* (an der Grenze von Epirus) gegründet werden.[37] Die Bucht von Ulcinj hat keine besonders günstige Lage, sie hat aber einen gewissen Vorteil im Vergleich zu jenen, die tief in das Land sich hinstreckend, eventuell auch sich verzweigen und aus denen die Schiffe im Falle einer Gefahr oder Eile nur schwer herauskommen können. Solch eine Lage konnte der Hafen von *Rhisinum* (Risan in der Kattarobucht) haben und dennoch finden wir dort mehrere Zeichen eines lebhaften Handels mit den Griechen.[38]

[35] A. Faber, Osor — Apsorus iz aspekta antičkog pomorstva, Diadora 9, Zadar 1979, passim.

[36] Strab. 1, 2, 39; R. Katičić, Podunavlje i Jadran u epu Apolonija Rođanina p. 107; Plin. NH III 129 *. . .colonia Pola, quae nunc Pietas Iulia, quondam a Colchis condita.*

[37] In der heutigen Stadt Ulcinj hat man Spuren der vorrömischen Stadtmauer gefunden, die wahrscheinlich unter dem Einfluß der griechischen Architektur ausgebaut wurde. Vgl. Anmerkung 32.

[38] M. Garašanin, Moenia Aeacia, Starinar XVII, Beograd 1967 p. 27; P. Mijović—M. Kovačević, Gradovi i utvrđenja u Crnoj Gori, Beograd— Ulcinj 1975 p. 38; M. Parović-Pešikan, Les Illyriens au contact des Grecs, Archaeologia Iugoslavica V, Beograd 1964 p. 61.

Für das Gebiet der Albanesischen Küste: Ugolini, Butrinto (Il mito d'Enea) Roma 1937 p. 67, Buthroton als korintische Kolonie, Hekat. Fragm. 75; S. Anamali—M. Korkuti, Les Illyriens et la genèse des Albanais, Studia Albanica 1, Tirana 1970 p. 141; Hasan Seka—Neritan Seka, Sur le développement de l'état chez les Illyriens, Studime Historike 2, Tiranë 1969 p. 140; R. Martin, o. c.; R. L. Beaumont, Greek influence in the Adriatic, Journal of Hellenic Studies, LVI, London 1936; Corinth, Ambracia, Apollonia, JHS LXXII 1952.

Längs der nordöstlichen Küste der Adria liegen noch mehrere Ankergründe und Häfen, die als Zufluchtsorte oder zu Handelszwecken dienten: in erster Reihe sind die Häfen von *Narona*, *Buthua* und *Epidaurum* zu erwähnen, die wahrscheinlich als Vermittlungsposten für den Handel mit dem Hinterlande dienten und dadurch mit der griechischen Zivilisation in enge Berührungen kamen, was in erster Linie im Bestattungsritus sich widerspiegelt.[39] Besondere Aufmerksamkeit gebührt der Frage der Lage von Narona, die zur Zeit des Pseudo-Skylax mit Schiff erreichbar war, die aber heute infolge der Verschwemmungen und der Ablagerung des Neretva-Flusses tief im Hinterlande liegt. Solche Naturprozesse stellen manche geographische Beschreibungen von antiken Quellen in Frage.

Nicht weniger interessant sind die liburnischen Städte von Norddalmatien, *Iader* (die heutige Stadt Zadar), *Aeona* (Nin) und andere, wo schon überall die Spuren der griechischen Kultur zu verfolgen sind,[40] die auch auf den Inseln Rab, Krk und Cres — wie bereits erwähnt — zutage gefördert wurden.

Bei den griechischen Häfen an der adriatischen Küste ist eine Nachahmung der Häfen etwa von Athen oder Rhodos nicht zu erwarten, da es sich hier um gute Bedingungen zu einem Ankerplatz für Handelsschiffe handelte, die nur eine kurze Zeit im Hafen weilten. Eine Ausnahme ist die Kolonie Issa, die ihre eigene Kriegsflotte besaß und sich dadurch auch die Herrschaft zur See versicherte.

Künstlich ausgebaute Häfen sind von italischer Herkunft, da die Küste Italiens, im Vergleich zur nordostadriatischen, nur wenig gegliedert ist. Einige Merkmale erraten jedoch die Spuren der griechischen Häfen und zwar:

1) Reichliche Eintiefung der Bucht, die eine Einfahrt bei allen Windrichtungen ermöglicht. Es sind Stellen mit zwei Buchten bevorzugt, möglichst an einer Flußmündung, denn der Strom erleichtert das Manövrieren im Hafen. Zugleich wird der Hafen durch den Fluß gereinigt. Solch eine Lage ist besonders in der Römerzeit geschätzt, obwohl hier eine Gefahr der Verschlämmung des Hafens besteht.

2) Es werden Buchten mit genügender Breite gewählt, meistens mit flachem Gelände am Uferrand, damit man die Schiffe, die einer Reparatur bedürftig waren, leicht an Land ziehen könne. Die Breite der Bucht mußte dem Ausmaß auch von größeren Schiffen entsprechen und sollte sogar zum Unterbringen einer Flotte während der Wintermonate geeignet sein (Issa).

3) Gute Schutzmöglichkeit der Einfahrt in die Bucht war erwünscht.

4) Es mußten gewisse ökonomische Bedingungen bestehen. Besonders waren von den Einheimischen schon früher besiedelte Plätze, mit gesicherten Verpflegungsmöglichkeiten, Wasser und guten Bedingungen für Warenaustausch und Handel bevorzugt. Auch reiches Fischereigebiet war hochgeschätzt.

Im Gegensatz zu den Griechen, die naturgeschützte Orte auswählten, begnügten sich die Römer, als nicht geborene Seeleute, mit nur halbwegs günstigem Gelände, das

[39] D. Rendić-Miočević, Zlatni nakit iz helenističko-ilirske nekropole u Budvi, Opuscula archaeologica IV Zagreb, 1959 p. 2; M. Nikolanci, Helenistička nekropola Isse p. 57.

[40] P. Lisičar, Cenni sulla ceramica antica, Archaeologia Iugoslavica XIV Beograd 1973, p. 6, 15.

sie dann mit ihren technischen Erfahrungen zu einem vorzüglichen Hafen auszubauen vermochten.[41]

In den letzten Jahren wurden an der nordadriatischen Küste zahlreiche Forschungen unternommen,[42] die Beziehungen zwischen den beiden Küsten aufhellen sollten. Diese Beziehungen bestanden in der ur- und frühgeschichtlichen Zeit mit den Griechen oft als Vermittlern zwischen den einheimischen Stämmen. Nicht nur Mitteldalmatien wurde als Gebiet der griechischen Kolonisten in den griechischen Handel einbezogen, sondern auch Norddalmatien und die Quarnerbucht, was durch die Funde von apulischer und griechischer Keramik (auch von schwarzfigurigen Vasen) bestätigt wird. Diese Funde könnten wir eigentlich auch den Liburnern als bekannten Seeräubern zuschreiben, wenn die Sagen über die Anwesenheit der Griechen nicht so deutlich an die liburnischen Inseln gebunden wären, wie Plinius und andere Quellen es uns überliefern.

Zagreb (Jugoslawien).

[41] Über Hafenanlagen der römischen Zeit an der nordadriatischen Küste A. Degrassi, I porti romani dell'Istria, Scritti vari di antichità, Roma 1962 p. 821; Lehman—Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, Klio Beiheft XIV, Leipzig 1923 p. 171; Kromayer-Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, München 1928 p. 622; D. Vrsalović, Istraživanje i zaštita podmorskih arheoloških spomenika u SR Hrvatskoj (Ed. Republički zavod za zaštitu spomenika kulture), Zagreb 1974.

[42] Die Entwicklung der römischen Siedlungen an der Küste hängt im allgemeinen vom Seeverkehr ab. Die einst gewählten und bewährten Städte benützte man auch zur Römerzeit, obwohl die einstigen griechischen Siedlungen ihre Bedeutung und führende Rolle unter Rom verloren haben. Neue strategische und ökonomische Stützpunkte der Römer an der nordadriatischen Küste bedingten den Ausbau neuer Häfen, durch die sich die Seelinien mit denjenigen der griechischen Seefahrer verflochten. Über römische Herrschaft und Ausbau der Häfen an der nordadriatischen Küste: M. Suić, Antički grad na istočnom Jadranu, Zagreb 1975; G. Novak, Prošlost Dalmacije I, Zagreb 1944: J. J. Wilkes, Dalmatia London, 1966; G. Alföldi—A. Mócsy, Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien, Budapest 1965; M. Zaninović, Ilirsko pleme Delmati I, Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja 4, Sarajevo 1966.

E. BADIAN

HEGEMONY AND INDEPENDENCE
PROLEGOMENA TO A STUDY OF THE RELATIONS OF ROME AND THE HELLENISTIC STATES IN THE SECOND CENTURY B.C.[1]

I

As is well known, Roman public law *(Staatsrecht)* is a modern concept and creation. In its developed form, it goes back only about a century, to Theodor Mommsen's monumental book.[2] Mommsen's great mind created a synthesis that became the basis of all later work. It is only fairly recently that protests have been raised against his excessively systematic approach and that attempts have been made to trace constitutional developments in the light of their historical context.[3] Even now, the escape has been far from complete. At best, it is the changes in, and the development of, a *system* that scholars have tried to trace. The idea that the very concept of a *Staatsrecht*, as applied to the Roman Republic, may be question-begging and misleading is still one that scholars, on the whole, find difficult to contemplate.

Roman *Völkerrecht*, though descended from Mommsen's third volume, is in its developed form more recent still. When Alfred Heuss published his splendid monograph, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik* (*Klio*, N.F. Beiheft 18, 1933), he could justly note that nothing of the kind had ever been done before. In his opinion, his study was essential for an understanding of the development of the Roman Empire, which he believed arose out of the transformation of the *völkerrechtliche Lage* in the Mediterranean.[4] Now, in a sense, this must obviously be

[1] I am grateful to the Organizing Committee of the Congress for the invitation to read a paper within the field of Hellenistic international relations. The invitation gave me a chance of thinking again, after many years, about an important topic that I treated some time ago, and which can here be discussed in a wider context and from a more general point of view, with due attention to some of the important work that has been produced in the years since I first wrote. Naturally, it has not been possible to give exhaustive bibliographies, which would be unsuitable for this limited purpose. But I have tried to cite the most important sources and the more significant recent discussions. Nor did I in each case whether I had changed my mind since I first wrote about these matters: readers sufficiently interested will be able to see this for themselves. My general interpretation, however, has not changed, as I still think that it makes sense where quite often none has been made in other ways.

[2] *Römisches Staatsrecht*, 2 vols (1871). In the third (now standard) edition, vol. III was added (1887).

[3] E.g. (in a rather popular fashion) L. Homo, *Les Institutions politiques romaines de la cité à l'état* (1927); H. Siber, *Römisches Verfassungsrecht in geschichtlicher Entwicklung* (1952); and, most elaborate and ambitious, F. De Martino, *Storia della Costituzione romana*, 6 vols (1954–72; second edition 1972–1975). None of these works, useful in their different ways, equals Mommsen's in acuity of mind and concentrated vigor of exposition, and his work will always remain a basic tool of scholarship as well as a work of genius in its own right.

[4] Heuss, *op. cit.* p. III.

correct, for a pluralistic international society was in the end transformed into a unitary one. And he succeeded in rebutting some baseless modern constructs that had survived ever since Mommsen or even longer: such old shibboleths as the "natural state of hostility" that could only be converted into mutual recognition by a formal treaty of *amicitia;* or the supposed precariousness, in the strictly legal sense, of freedom granted by Rome. Although it took some time for those traditional errors to disappear, and they found vigorous last-ditch defenders, it is probably safe to say that few scholars would by now maintain them.

However, Heuss, more than any of his predecessors, made the concept and the categories of *Völkerrecht* basic to the interpretation of Rome's foreign policy, which up to that time had, on the whole, managed to get along perfectly happily without much stress on them.[5] That concept, and the traditional one of *Staatsrecht*, became the spectacles through which Roman policy and politics respectively tended to be seen. Warnings are occasionally heard;[6] yet it can only too easily be shown that these two modern legal concepts have drawn an apparently irremovable veil between us and the reality of ancient Roman conditions and developments, on the actual facts of which — strangely enough — scholars have attained a large measure of agreement.

There is a further concept that has become involved, tightly interwoven with them, particularly in more recent scholarship, and far more harmful to understanding: the concept of "sovereignty". *Staatsrecht* and *Völkerrecht*, cautiously and critically used in certain instances, may be argued to be a convenient shorthand notation for describing some ancient phenomena, provided we are watchful not to be misled by the modern associations of the terms. But the idea of sovereignty, developed in the struggles of kings against popes, of kings against barons; cast in its modern form as based on divine right or on some form of contract only a few centuries ago, by philosophers like Bodin and Hobbes; much debated and refined in the ages of absolutism and enlightenment, of revolution, of nationalism and internationalism — *that* concept is, by its origin and history; totally foreign to the world of the Hellenistic states and of Rome. On the whole, its use has done, and can do, nothing but harm. Applied to international relations, it has led to much meaningless debate on the interpretation of the status of Hellenistic cities vis-à-vis kings, where the actual facts, as we know them, are on the whole simpler than usual.[7] Applied to Roman *Staatsrecht*, it is responsible for that hoary non-subject of discussion, whether or not the Roman

[5] See, e. g., T. FRANK, *Roman Imperialism* (1914), and volumes VII–IX (1928–32) of the *Cambridge Ancient History*. (Though, of course, the fetial law rates a mention in all such works.) M. HOLLEAUX's masterly and influential interpretation (summed up in *CAH* VIII 238 ff.) was entirely political.

[6] For a sensible recent discussion of the difficulties, see W. ORTH, *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit* (1977), 1 ff. D. NÖRR, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit* (1966), 1 f., while recognising the difficulties of the formalistic legal approach, brushes them aside rather briefly by appealing to 'Ordnung' and a 'striving for legal forms' on the part of those who have the power. For the debate on the use of the concept see (briefly) E. PÓLAY, *Differenzierung der Gesellschaftsnormen im antiken Rom* (1964) 104 f.

[7] See, e.g., A. HEUSS, *Stadt und Herrscher des Hellenismus* (*Klio*, N.F. Beiheft 26, 1937), and compare the discussion of his and other views by ORTH, l.c. (n. 6 above).

People was "sovereign" in Rome:[8] a discussion that is apparently now regarded as unequivocally settled.[9]

That the concept is inapplicable to Hellenistic (as, in fact, to Classical Greek) conditions should be clear at first sight. The good Greek term ἐλευθερία is perhaps the closest we get to it, in the case of Greek cities; and we all really know that it meant nothing like it. Indeed, while by no means abandoning it, Heuss has recently put up a powerful case for the view that even ἐλευθερία is more verbal than real as a concept: that it is due to "publizistische Absichten", i.e. (we might say) it is a propaganda term pure and simple.[10] While, as regards the debate over Roman internal affairs, Polybius gave the answer long ago, though of course not in our terminology and somewhat distorting it for his own philosophical purpose. The supreme magistrates; the Senate; the People — each might *seem* sovereign (as we might say) to those dealing with that institution alone, but mistakenly. *Of course* the power of the consuls, at least *militiae* (i.e. outside the city), was in the second century practically unlimited. But even by the third century, let alone the second, if they went beyond their authorized *prouincia*, they did so at their own, very real, risk;[11] and if they concluded an unauthorized agreement, they even risked extradition to the enemy.[12] *Of course* the Senate was normally left to run foreign policy and to oversee finance and administration without interference. But it had no executive powers of its own, let alone strictly legislative powers, and it had to call on magistrates when such action was needed; and long before the "Roman Revolution", it could at any time be overridden by a vote of the People. *Of course* the People, duly summoned by a competent magistrate, could take any decision it wished. But let an Assembly try to depose a tribune who had ignored all precedent and convention, as in 133 B.C., and the result was fear of tyranny, leading to riot and murder.[13] And would it have been thought tolerable for the People to dismiss the Senate and elect another one? Could a *consul*, for that matter, have done so, as one

[8] In this context, S. L. Utčenko, 'Die Idee der Volkssouveränität bei den Römern', *Romanitas* 3 (1961) 227 ff., should be mentioned *honoris causa*, as concluding that the Romans had no word for it. As will be seen, little attention has been paid to this.

[9] See, most recently, K.-H. Ziegler, *ANRW* I 2 (1972), 76, who states, as a postulate and an incontestable matter of fact, 'Der *populus Romanus* war Träger der Staatssouveränität.' For the background to this postulate, without which he could hardly operate on the terms he has set himself, see p. 400 below. Its inapplicability is stated by Pólay (*op. cit.* (n. 6 above) 105), unfortunately without discussion.

[10] A. Heuss, 'Die Freiheitserklärung von Mylasa', *Hommages à Claire Préaux* (1975) 403 ff., esp. 410 ff. He concludes: 'Man käme auch ohne sie aus.' The term αὐτονομία, of course, is even less relevant to this discussion.

[11] For a careful discussion of the Senate's claims to juridiction in this area, see K von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (1954) 167 ff., especially 169 f. P. Scipio's opposition to the Senate in 205 seems to be a milestone: Livy shows the crucial conflict over his *prouincia* (XXVIII 45), which the Senate settled in its favour by means of tribunician intervention, though it then generously compromised. A generation later, we have the instructive case of C. Cassius Longinus, *cos.* 171 (Livy XLIII 1, 4–12), who apparently escaped punishment in the end by having himself (no doubt collusively) appointed *tribunus militum*.

[12] The most famous cases of this are Sp. Postumius Albinus in 321 and C. Hostilius Mancinus in 137 B.C. (The cases are well known and frequently referred to; see, e.g., Cic. *off.* III 109.)

[13] See my discussion of the deterioration of Ti. Gracchus' tribunate in *ANRW* I 1 (1972) 715 f., 722 f.

threatened to do in 91 B.C., in a moment of exasperation?[14] Such questions have only to be asked, for the answers to be patent.

The debate over "sovereignty" within Rome is as devoid of meaning as the corresponding debate about the "sovereignty" of the Hellenistic city. Yet arguments based on inappropriate assumptions continue, as we have seen, to this day. Those who have most recently discussed Rome's foreign policy have continued to do so in a context of legal formalism and have continued to deny any connection with the ethos of Rome's internal institutions and social order: *Staatsrecht* and *Völkerrecht*, to the legally conditioned scholar, are polar opposites: at most, the concept of "sovereignty" can be used to establish a factitious and purely formal link, a Janus-faced keystone for an unstable edifice.[15] For all practical purposes, it seems to be axiomatic that foreign policy must be looked at in total independence from the actual society that conceives and practises it.[16] The most recent work on the foreign policy of the Republic,[17] written by a scholar who, in judging concrete historical situations, shows shrewd sense and admirable judgment, tends to convert the general theory of Rome's relations with other states into a weird ballet of legal terms, all equally beyond the mental and conceptual horizon of the participants. It is obvious that a reconsideration of fundamental assumptions is called for.

Fortunately, this is now easier than it used to be. But before we proceed, it is worth repeating that the concept of "sovereignty" is a modern construct, not in the God-given order of things, and that the Greeks and Romans got on perfectly well without it. We all really know what was the Roman equivalent of *Staatsrecht:* the public life and institutions of the Roman Republic were governed by *mos maiorum* — a term for which *we* have no equivalent, though various approximations can be found to describe it. Sir Ronald Syme, tongue in cheek, once defined it as "what the oldest living senator could remember". Of course, it was by no means quite as simple as that. M. Perperna, consul 92, censor 86, died in 49 B.C. at the age of 98.[18] He had been the oldest living senator for many years. Yet he was a nonentity, at least in the latter part of his life — after 70 B.C. he is only once heard of, in the well-documented period of Cicero and Caesar. What a man like M. Perperna remembered did not matter. *Mos maiorum*, in

[14] L. Marcius Philippus, as reported by Cicero (*de or.* III 2 — presumably somewhat distorted).

[15] This is how ZIEGLER (*op. cit.* (n. 9 above)) seems to use it, following in the footsteps of his teacher W. PREISER (see below).

[16] It was chiefly this tradition that I tried to overturn in my *Foreign Clientelae* (1958) and, from a different point of view, in *Roman Imperialism in the Late Republic* (second edition 1968).

[17] W. DAHLHEIM, *Gewalt und Herrschaft* (1977). The author constantly operates with the factitious contrast *Staatsrecht / Völkerrecht*, paralleled by *Untertänigkeit / Souveränität*. He soon discovers that the facts will not always fit this legal bed of Procrustes, but he perseveres in spite of increasing difficulties. Thus by pp. 187 ff. he has found that *ciuitates liberae* were only partially and not in principle ('nur partiell und nicht grundsätzlich') outside the Roman *Herrschaftsbereich* (which he never defines). Twelve pages later we learn that the free cities of Asia, at least down to 133 B.C., were sovereign in legal status ('ihrer Rechtslage nach souverän'), and on p. 214 he finally distinguishes two different classes of free cities, differentiated by *völkerrechtliche* status: one class is inside the Roman *Herrschaftsbereich* (we are not here told whether 'partiell' or 'grundsätzlich'), the other outside (so presumably still 'souverän').

[18] Pliny, *NH* VII 156; Val. Max. VIII 13, 4; Dio XLI 14, 5.

any sense that mattered, was interpreted by those who had power and *auctoritas:* attributes based on an elusive mixture of descent, wealth, social rank and success — and even character and ability, though perhaps not to the extent that Cicero, in optimistic mood, wishes to make us believe. Not surprisingly, we find that *mos maiorum* was normally interpreted to *support* those who had power and *auctoritas:* it was not likely to license precipitate reform, or to undermine the importance and position of those distinguished by descent and wealth, social rank and success. It is important to understand that, in the Roman Republic, this is the real equivalent of *Staatsrecht.*

Let us now proceed to *Völkerrecht.* Since the concept was unknown in antiquity,[19] it is obviously necessary to consider how it could be legitimately applied to ancient events. That task was neglected for a long time. It is the merit of Wolfgang Preiser to have first attended to it.[20] Preiser, in a form now widely regarded as axiomatic, specified the three conditions in which we may speak of the existence of *Völkerrecht* for analytical purposes.[21] They are: (1) the existence of at least two sovereign states (defined as "unimpeded in the exercise of *Herrschaft*" — a definition of international "sovereignty" that is perhaps less helpful on detailed investigation than it looks at first sight), which recognise each other as independent and legally equal; (2) actual relations between them; (3) a consciousness on their part of an obligation to observe agreements and some customary law. This, for the first time, has made discussion of basic problems presented by such terminology easier, and it must no longer be ignored.

What we must ask is: are the conditions sufficient? Let us draw an analogy with the simpler field of private law and posit precisely corresponding circumstances: two or more admittedly autonomous persons, in mutual relations and with a consciousness that some agreements and obligations ought to be observed. Would this be called a society based on law? Surely some important elements would seem to be lacking. First, we should want a method of adjudication of disputes; for no matter how high the moral standard we posit, there will be at least *bona fide* conflicts. And next, we shall require a sanction against those who do not accept the results of the process of adjudication. In other words: without courts and power to enforce their judgments, a society can hardly be called based on law. Needless to say, these essential conditions are rarely present in the sphere of presumed *Völkerrecht.* As a result, it has become common to use that term in a sense that can only be described as figurative — and though, for the actual study of international relations, the figure is admittedly at times convenient (just as the use of the concept of "*Staatsrecht*" is in the case of the Roman Republic), it is only too clear that in the actual practice of such relations it has served chiefly to mislead, whether through optimism or through deception. To what extent

[19] *Ius gentium*, of course, means something quite different and much wider.

[20] His students, like K.-H. Ziegler (cited n. 9 above) and P. Klose (*Die völkerrechtliche Ordnung der hellenistischen Staatenwelt in der Zeit von 280 bis 168 v. Chr.* (1977)) have applied and propagated his theories.

[21] See W. Preiser, 'Die Epochen der antiken Völkerrechtsgeschichte', *Juristenzeitung* 1956, 737 ff.; *Die Völkerrechtsgeschichte, ihre Aufgaben und ihre Methode* (Sitzungsber. d. Wissenschaftl. Gesellschaft d. J.-W.-Goethe-Universität Frankfurt am Main II 2 (1963)) 20 f.; 54 ff.; and some minor works.

the figure is usefully applied in discussion of the relations among Hellenistic kings, or among Hellenistic cities, or between individuals in one group and in the other — that is a study that should surely be undertaken before it is actually applied, just as we are learning to do in the case of "*Staatsrecht*". Eighty-five years ago A. Holm observed,[22] regarding the way in which nineteenth-century scholars were treating the theory and practice of relations of Hellenistic kings and cities: "Es handelt sich immer nur um faktische Verhältnisse, nicht um rechtliche, und man nimmt dabei oft Worte für Sachen." As we have seen,[23] a recent study by A. Heuss has rediscovered this with respect to the basic concept of ἐλευθερία. A recent study, by a pupil of an eminent believer in Hellenistic *Völkerrecht*, of the relations between the early Seleucids and the Greek cities has shown, far beyond what Holm could be aware of, the essential justice of this remark.[24] Indeed, it might well be extended to relations among the kings themselves; though here, fortunately, there has been less determination to search for law where none exists.[25]

If there are, therefore, grave difficulties in applying a term like *Völkerrecht* in some fields of Hellenistic history, there is fortunately, on the other hand, no doubt that it can very properly be used in others. It is perfectly proper, by quite strict standards, to speak of a *Völkerrecht* among Greek cities subject to a royal (or later to the Roman) hegemony. There are well-known approaches to it in the world of the Classical Greek city states, where arbitration was a recognised practice[26] and, at least for a long time, the gods could provide a credible sanction.[27] But the process was sporadic, and there is no instance of a hegemonial city — like Sparta, Athens or Thebes, at different times — allowing those it did not consider its equals (i.e., essentially those it felt able to coerce) to take it to law. It is, in fact, in the Hellenistic world, when a king or the Roman People made arbitral awards enforceable, that arbitration really flourished, at least where the hegemonial sanction was felt to be inescapable. Instances are so numerous that details need not be presented. But what is striking is the difference between a situation where awards are felt to be backed by force and one where opposition to them is felt to be conceivable or where, after a change in hegemony, a case is ready to be reopened. The dispute between Samos and Priene over portions of the mainland Anaea is a good example.[28] Dragging on intermittently over centuries, ever since the semi-legendary Ionian War against the city of Melia, it was not ended by wars and peace treaties or by

[22] *Griech. Gesch.* IV (1894) 168.

[23] See n. 10 above and text.

[24] See n. 6 above. It is interesting that ORTH is a pupil of BENGTSON.

[25] But some eminent scholars (notably E. BICKERMAN) had consistently tried to reduce the usual propagandist language of proclamations and exchanges of communications to legal argument. Though never in agreement with that, I was at one time taken in by the presuppositions on which it rested.

[26] The classic treatment is still M. N. TOD, *International Arbitration amongst the Greeks* (1913), though, of course, there has been much additional evidence.

[27] See, at a relatively late and 'enlightened' period, Spartan guilt feelings regarding the outbreak of the Peloponnesian War (Thuc. VII 18, 2), even though the Spartans, before embarking on the war, had sought and obtained the co-operation of Delphic Apollo, in unusually explicit terms (ib. I 118, 3).

[28] See, conveniently, SHERK, *RDGE* no. 10, with commentary and bibliography.

arbitral awards, until a Senate decision settled it — once and for all, as far as our evidence goes — in 135 B.C. Even Roman intervention might not always be effective, where it was obvious that the decision would not be backed by force. We all know the long history of ineffectual Roman attempts to settle the conflict between the Achaean League and Sparta, at a time when, for good political reasons, it was inconceivable that a Roman army would be sent to intervene against the League. In our purely documentary record, the dispute between Itanus and Hieropytna seems to have gone on for a generation, and we do not really know how and when it was settled.[29]

Instances could easily be multiplied. But it is clear that we can observe a working system of *Völkerrecht* among Greek cities in the Hellenistic world precisely where a sanction was provided by a hegemonial power. The Senate seems to have been more ready to decide directly than its royal contemporaries and predecessors, who preferred to appoint arbitrators. But that difference is merely formal. The fact is that international law can be seen to be working precisely where Preiser's precondition of "sovereignty" did not exist, either on his definition or on any other acceptable one we might provide. Kings, while fully "sovereign" (and indeed, it is in the field of Hellenistic kingship that we may at times find parallels with the idea of sovereignty which would permit a cautious application of that term), were never themselves part of that legal system. No dispute between kings was ever successfully taken to arbitration. The Hellenistic kings had to recognise a kind of sanction in what might be called educated public opinion in the Greek world: they were not always strong enough to ignore it, any more than the Roman Republic later was. But this was never a guarantee of lawful behaviour, or even of behaviour that would have been accepted as moral by Greeks. Even after the period of admitted anarchy and *Faustrecht* of the first generation of the Diadochi, there is no evidence that the fear of public opinion ever prevented a king from breaking his oaths when he felt strong enough to get away with it. Naturally, his actions would always have to be presented to best moral effect by his supporters, just as actual success would have to be magnified. The history of the "liberations" of the Greek cities, from Philip II and Alexander through Polyperchon, Antigonus and Ptolemy, to T. Quinctius Flamininus offers ample evidence; and it is supported by scraps of what other evidence we have, e.g. the Adulis inscription of Ptolemy III (*OGIS* I 54), which shows the propagandist distortion of both the legal claims and the course of events in (perhaps) its clearest light. *Völkerrecht*, in the world of the Hellenistic kings, was always a mixture between what we might call the balance of interests and the balance of terror.

When Antiochus III, in a famous scene, offered to have a dispute between himself and two Greek cities in Asia Minor arbitrated by Rhodes,[30] he knew perfectly well that he would not be taken up on his offer: it was pure propaganda, used in a particular situation to put the Romans out of countenance. In 200 B.C. the Romans called on Philip V to submit his dispute with Attalus to arbitration ἐν ἴσῳ κριτηρίῳ (Pol. 16, 27, 2). He indignantly refused, not even bothering to find out what power would be

[29] See ib. no. 14.

[30] Pol. XVIII 52, 3 f. See my discussion in *Studies in Greek and Roman History* (1964) 120 f.

suggested to accomplish the task. By 186–4 he no longer had that option. When the Senate sent commissions to hear complaints against him and adjudge them,[31] their decisions were normally unfavourable; yet he had to accept them. At the best, he could ask for some to be referred to the full Senate for consideration. When Eumenes II fell from Rome's favour, he was subjected to years of remote and varied Roman intervention, until finally a Roman tribunal was set up at Sardis to receive complaints against him.[32] The kings were drawn into the system of submitting to legal process, which the cities, on the whole, had accepted long ago, precisely as they lost their "sovereignty" and came under a hegemonial power, which could enforce decisions and showed that it meant to.

It is interesting to see that, as the limits of Roman willingness to use force were recognised, willingness to accept Roman decisions tended to dwindle. We have seen the case of Sparta and the Achaean League. Asia Minor is even more striking. Although Roman interest had to be officially acknowledged even by the remote Pharnaces I of Pontus, it soon became clear that Rome would not actively intervene to protect the settlement of Apamea. At first Pergamum, as a loyal Roman ally, felt puzzled and betrayed. But Attalus II learnt to turn the situation to his advantage. In Cappadocia Eumenes II, just before his death (in fact probably already Attalus II), had supported Ariarathes against his brother Orophernes. Ariarathes was expelled, and when the matter was taken to Rome, the Senate decided to divide Cappadocia between the two brothers. But Attalus II, by this time on the throne of Pergamum, sent Ariarathes back with a Pergamene army, and he seized control of the whole country. As it happened, Orophernes had deposited a large sum in the friendly city of Priene, which loyally kept the money for him. Ariarathes and Attalus laid siege to the city, which complained to Rome. Unfortunately the state of the sources does not allow us to see precisely what the outcome was, except that Priene was given a technically favourable decision and paid the money back to Orophernes. But it seems clear that the city received no compensation for the unjustified attack, nor were the aggressors, who (incidentally) had, of course, ignored the earlier Senate decree dividing Cappadocia, in any way punished.[33] Nor was Attalus' intervention in deposing Demetrius I in Syria (who had been at least unofficially recognised by Rome) and in turning the kingdom of Bithynia over to Nicomedes II, despite the fact that Prusias II (the lawful king) was officially a friend of Rome and despite a Senate commission sent to settle the matter peacefully.[34]

[31] See Pol. XXII 6, 1–6; 11, 1–4; 13; 14; Livy XXXIX 24, 5–29, 2; 33, 1 f.; 34, 1 f.

[32] See now J. Hopp, *Untersuchungen zur Geschichte der letzten Attaliden*, Vestigia 25 (1977) 58. It is worth noting that in this case no positive action against Eumenes followed.

[33] For the sources and principal modern bibliography, with a careful outline of what can be disengaged of the actual vents, see Hopp (cit. last note) 59–62, 65–67. The precise chronology cannot be established with any confidence. See also Sherk, *RDGE* no. 6, with commentary. Sherk's summing up (p. 42) of the actual Senate decree is worth quoting: 'Rome gave the impression of sympathizing fully with Priene without actually interfering openly with her two allies.' That Priene did not in the end receive damages or compensation is made clear by Pol. XXXIII 6, 9.

[34] On these events, see again Hopp, pp. 86–91. Admittedly, Prusias II had proved a difficult 'friend' for Rome (see ib. 74–79) — but no more so than Attalus himself. In any case, he had ultimately accepted the

It is clear that Attalus II, better than any other king, knew exactly how far to go and where to stop in taking advantage of both Rome's prestige and Rome's unwillingness to send armed forces to Asia, and that his observance of Roman decrees and of treaties he had sworn was governed (as we happen to know from an important document) by his assessment of Rome's probable reaction.[35] But we have incidentally seen — and it could easily be shown at greater length — that other kings played the same game, essentially according to the same rules.

Finally, let us consider the strange case of the Seleucid kings after the peace of Apamea. That treaty had effectively bound the kingdom not to have elephants or (in practice) a navy.[36] Yet after the death of Antiochus III we find his successors building up those armaments again. Antiochus IV certainly took no account of those clauses of the treaty; nor did the Romans remind him, even on the occasion when a Roman envoy drew the famous circle in the sand around him.[37] It was only after Antiochus IV's death, with the kingdom weakened and in a state of chaos, that the Senate sent a mission to Antioch to enforce the old treaty: Rome could now do so without risking a war which she had clearly never been prepared to fight over these clauses.[38] This time, it must be noted, it was not an arbitral award by the Senate that had been ignored: a sworn treaty had been disregarded for a whole generation, presumably on the calculation (gradually confirmed by experience) that Rome was not willing to enforce it. It should be noted that Seleucus IV did not risk breaking the territorial clause of the treaty, which debarred him from action in Asia Minor: that might have been too much of a challenge, and too soon.[39] Perhaps the famous story of Popillius' gesture, to which we have already alluded, should be considered in the light of all this. It is usually taken for a piece of senseless arrogance. But perhaps his only chance of enforcing the Senate's order was to take the king by surprise. Had Antiochus had time to reflect, and to consult with his Friends, he might have concluded that the risk of ignoring the order was well worth taking. With the Syrian forces as strong as they then were, and with the logistic problems posed by a possible war in Syria such as to daunt any Roman commander, the Senate was quite likely to accept a face-saving compromise that would have left Antiochus in a far stronger position than his abject surrender.

Roman settlement of his war against Pergamum, and this formally returned him to Roman *amicitia*. This is clear, apart from what we know of Rome's general principles, from the fact that he sent his son to Rome as an envoy, a little later. (See Hopp 86 f.)

[35] The famous letter to the priest Attis (Welles, *RCHP* 65).

[36] Pol. XXI 42, 12 f. (The oaths 43, 6.)

[37] That story (first in Polybius XXIX 27) became a famous *exemplum* of Roman *grauitas* or Roman arrogance.

[38] Pol. XXXI 2, 11 f.; cf. 8, 5 f.

[39] On this see Diod. XXIX 24 and Pol. fgmt 96 (BW), and cf. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius* III (1979) 274.

II

Throughout the story we have been surveying, the story of the Hellenistic kingdoms after the Roman hegemony was accepted as a fact to reckon with, we have in fact found ourselves in the recognisable world of the kingdoms ever since Alexander's death: a world of *Faustrecht* rather than *Völkerrecht*. Let us now turn to Rome.

Early Rome certainly saw herself as part of an international, even a cosmic, community of gods and men, regulated in their inter-state dealings by the law of the *fetiales*.[40] In a believing society, there is no better sanction for any code, domestic or international, than divine anger. The fact that *ius fetiale* was ritual rather than moral is, at that stage, irrelevant. A system of law does not need moral content to be in working order as a system; it may be *impeded* in its working when moral content is pumped into it to the extent of setting up tensions between law and morality. Though no one with any philological training will believe[41] that Livy's dramatic scene of the negotiations between Rome and Alba Longa gives us anything like the original form of the fetial oath, or that Festus[42] is more reliable in this respect, there can be no doubt that the awesome ceremonial called down a solemn curse on the swearer and (explicitly or by inescapable implication) on his community. Anything less would have been pointless and ineffective.[43] And there is no doubt that both the Romans and their neighbours long continued to believe in this sanction. However, the lack of a moral basis for the ritual in due course led to an undermining of its original meaning, and it was adapted to permit greater freedom of action.

The main stages in technical adaptation are well known, though the details cannot always be followed. At some time during the Pyrrhic War, the Romans transacted a ceremonial sale of a piece of land near the temple of Bellona to a Tarentine prisoner of war. (The legal details are obscure, but he was presumably freed for the occasion and then sent home — though it is difficult to construct an order of events that seems legally adequate.) Henceforth, we are told, that piece of land was 'enemy territory', and the *fetiales* were enabled to perform their ritual declaration of war without leaving the city.[44] In 200 B.C., the formal declaration of war by a *legatus*, which had in practice

[40] On the *fetiales*, see *RE*, s.v., with references. On fetial practice as a whole, and in particular with regard to declaration of war, see now J. W. Rich, *Declaring War in the Roman Republic*, Coll. Latomus CXLIX (1976). Ziegler (op. *cit.* (n. 9 above) 70 f. *et al.*) rightly maintains, against those who have argued against it, that the *fetiales* did indeed administer a kind of international law; though, as Pólay and others have pointed out, for some purposes it should be distinguished from fully developed secular law.

[41] As Ziegler does (p. 90), following many others trained chiefly in legal studies. For some of the 'philological' facts, see R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books 1–5* (1965) 110 f.

[42] Festus, s.v. 'lapidem silicem', p. 102 L. For a suggestion on the historical background of the formula as he gives it, see below.

[43] On the form of the oath in Polybius, see Walbank, *HCP* I (1957) 351 ff. (on Pol. III 25, 8) and cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2] (1912) 550 ff.

[44] It has long been recognised that no satisfactory action or series of actions can be constructed to make this 'sale' legally valid in strict Roman law. But this merely shows, once again, that the Romans, at least at this period, were less concerned with strict legalism than many modern scholars think. The story as a whole

taken the place of the fetial ritual, went almost the same way (though not quite).[45] It is doubtful whether, in view of the gods' obvious continuing favour for Roman arms, the Romans henceforth felt bound to deliver anything like what we should regard as a proper declaration of war to an enemy government.

As for treaties: when the *fetiales* had to go to Africa in 201, to take part in the ceremony of swearing the treaty with Carthage, a technical difficulty arose over the *sagmina* they were supposed to carry.[46] It is surprising that the same difficulty is not mentioned in connection with the peace of Phoenice, four years earlier — or (since a reference to it may well have been lost) that the precedent was not recalled, even if whatever had been done at the end of the First Punic War had been forgotten through lapse of time. At any rate, this is the last concrete instance in which we actually find the *fetiales* taking part in the conclusion of a treaty. It is implied by Varro[47] that the ritual as such was in use even in his own day, and we clearly ought to believe him. But no source reports the participation of the *fetiales* in any actual treaty after 201, and it was presumably nugatory. Nor is it difficult to see why: the formula now used must have been that recorded by Festus (who presumably has it, like much of his other information of this kind, ultimately from Varro himself) — a formula in which the *populus Romanus* was explicitly exempted from any of the consequences of breaking the oaths. At least in the second century, when Rome's power was by no means always such as to make her enemies accept it as cheerfully as the gods apparently had, the actual presence of the *fetiales* at the swearing ceremony would presumably have been an embarrassment. It is to be deduced, from the nature of Festus' formula and the lack of any reference to fetial participation, that an inconspicuous way of letting them pronounce it was excogitated, probably in some respect parallel to the post-Pyrrhic declaration of war, which the actual enemy would never know about. It is certain that the fetial rite in treaties ceases to have any real importance, as it already had in the declaration of war.

It can thus be seen that, in the course of time and from a surprisingly early beginning in the third century B.C., the Romans discovered, with advancing sophistication, that the gods could be accommodated more easily than had been thought. Whatever the

must be accepted as true. Octavian still solemnly performed the ceremony in 32 B.C. against Cleopatra (Dio L 4, 5: κατὰ τὸ νομιζόμενον); though, of course, it is not to be assumed that it had been diligently performed at the outbreak of every single war. (Cf. next note and text.)

[45] Livy XXXI 8, 3 f.; cf. 36, 39. On all this and further developments, see Rich, *op. cit.* (n. 40 above), especially chapter 3, where he refutes Walbank's reconstruction of the formalities accompanying the declaration of war against Philip V, which has usually been accepted as definitive. Rich's account is to be welcomed (with some caution) as recognising that we must abandon the search for satisfactory technicalities. There were clearly cases (as at the outbreak of the Second Illyrian War against Demetrius of Pharos, and against the Aetolian League (Livy XXXVI 3, 7 ff.)) where war was not declared in any formal manner. It should certainly be taken for granted that, with the practical lapsing of fetial law, the Romans did not substitute another ceremony of equally restrictive solemnity.

[46] Livy XXX 43, 9. The problem must certainly have arisen in 241, but whatever was done then, there is (and apparently *was*) no record of it anywhere.

[47] Varro, *LL* V 86. Cf. Dio L 4, 5 (cited n. 44 above) on the spear-throwing ceremony at the outbreak of a war.

details of the ritual adopted (in particular) for the seizure of Sardinia in 238 B.C., it is clear that the *pax deorum* was preserved, despite what struck the hard-headed Polybius as a breach of a treaty. It is a pity that we have no detailed information.

In parallel with the loosening up of ritual as such, we find the loosening up of diplomatic categories. Quite early in the history of the Republic — certainly by the time of the First Punic War and probably even during the Italian wars long before that time — the technique of making a treaty with a state under threat of attack had been discovered: when it was attacked, this gave legitimate grounds for a defensive war.[48] This flexibility was further extended by the development, in Sicily during the First Punic War, of the category of the 'free' ally, the importance of which I pointed out some time ago.[49] I also drew attention to the obvious fact that the status of the *ciuitas libera* (or, for that matter, the dynast without a treaty) vis-à-vis Rome was precisely parallel to that of the free client vis-à-vis his powerful patron in Rome. The patron's *fides* was committed to the protection of the client, even though the client was a free man, not bound to the patron by any contract. It is only a grim determination to maintain the formalistic distinction between foreign policy and the domestic social background that continues to deny the parallel.[50] The more important parallel to note, however, is that in any given case, the assessment of the situation — the determination of what constituted a *casus fidei*, if we may coin a phrase — was itself entirely up to the patron's *fides*, with no appeal to gods or men. Just as it is useful to see Rome's developed foreign policy as patronal, we may usefully describe the relationship between patron and client within Roman society as 'hegemonial'. It is the aspect of arbitrary assessment of situations, in the light only of *fides*, that connects the external and the internal relationships.

The case of Saguntum's appeal to Rome against Hannibal at once demonstrates the new category and its working. Saguntum had no treaty — as is now generally admitted.[51] The debate appears to have been long and difficult. But the result was the

[48] I treated this development in *Foreign Clientelae* 30 f. (cf. also 35) and pointed out that it both overcame the restrictions of fetial law and earned Rome the reputation of being a power to which a state under threat of attack might turn with some hope of protection: it is therefore one of the most important developments in the rise of Roman power.

[49] *For. Client.* 33 f. Although the technical status of a *ciuitas libera* in relation to a Roman province and commander is obviously a somewhat later development (as has been shown by others at some length), it seems to me simply contrary to the known facts to deny that the concept of the 'free' ally without a treaty was formed in Sicily, and therefore in the First Punic War. (See further n. 54 below.)

[50] I would not (and never did) maintain, of course, that it was consciously fashioned in formal terms after that model — or at least, not for a long time after it was already practised. This is quite often, and especially in the case of ancient Rome, the way of historical development. The view (whoever may have advanced it) that there *was* such a conscious patterning has easily been refuted by various scholars, to their satisfaction and mine.

[51] See *For. Client.* 51 and 293. It is certain that Polybius did not know of a treaty (see III 30, 1–2). Since he conscientiously looked up the treaties between Rome and Carthage, in order (as he tells us at length) to lay solid foundations for his exposition of the true causes of the Second Punic War, it would impute a singular degree of obtuseness to him if we posited that, while in the archive for that purpose, he failed to look for the equally crucial treaty between Rome and Saguntum! (For his announced purpose, see III 21, 9 ff.)

Second Punic War.[52] A new deity, Fides, had taken over the conduct of foreign affairs — war, peace and treaties — from the old gods of the *fetiales*.

The temple of Fides Publica Populi Romani was built around 250 B.C.[53] That was precisely at the time of the First Punic War, when fetial practice was declining into empty ritual and when the *ciuitas libera* was being created in Sicily.[54] In due course, the temple became the centre of Roman diplomatic activity in peacetime, over which Fides was clearly deemed to preside.[55] One of the essential aspects of *fides* in private life, as we have already implied, was that it was a status attribute. It belonged to men possessed of power and *auctoritas*.[56] Another, as we have seen, was that it was (as it were) autonomous: the patron possessed of it, and only he, decided how and when to use it. With the seizure of Sardinia, about a decade after the building of the temple, and the debate over Saguntum twenty years after that, we see the same principles beginning to appear in foreign policy: it is a pity that we have no record of the debate over Sardinia, and only a late rhetorical substitute for that over Saguntum. In any case, the difference between these decisions and those taken under the reign of the fetial gods speaks for itself. To complete the demonstration from the other side (that of the

[52] W. HOFFMANN's theory (*RhM* XCIV (1951) 69 ff.) that Rome declared war only after Hannibal had crossed the Ebro is based on a wilful chronology contrary to that in our sources. It may be ignored. For a sound discussion of the facts as known to us, see A. E. ASTIN, *Latomus* XXVI (1967) 577 ff.

[53] Cic. *n.d.* II 61. We know no further details.

[54] W. KIENAST, in a challenging article (*ZRG* LXXXV (1968) 330 f.), suggests that the Romans came across the concept and category of the 'free' ally without a treaty in Greek and Carthaginian Sicily (which it had reached, via the Hellenistic kingdoms, from Achaemenid Persia) and merely took it over. The suggestion is interesting and worth propounding. However, it must be noted that it is not supported by any positive evidence (though, of course, it is incapable of positive disproof). KIENAST's argument is circular: he *deduces* the existence of such cities in Greek and Carthaginian Sicily from the fact that they are later met there under the Romans. In the Hellenistic East 'free' and autonomous cities are undoubtedly well known, though it is not established that the kings kept actual lists of them. But in Hiero's kingdom and in the Carthaginian domain (in Sicily and elsewhere) no such status is actually attested. On the other hand, whatever the Romans may have found in Sicily when they came, the use of this status by Rome, as I tried to show in *Foreign Clientelae*, fits in with development of Roman categories and practice, and it was shaped by Roman ethos.

It should be added that KIENAST's attempt to show continuity from the Persian empire through the Hellenistic kingdoms to Rome, though again attractive in principle and incapable of actual disproof, is not supported by any positive evidence at any point. One important argument, the only attempt to establish actual continuity between Persia and Rome by means of a supposed practice of keeping a list of allies, breaks down. KIENAST takes Demosthenes 19,137 as meaning that Artaxerxes kept a written list of his 'friends and allies', on which Amphipolis was entered, and which would correspond to the attested Roman *formula sociorum* and/or *amicorum*. This rests on a mistranslation and misunderstanding of the actual passage (*Ἀμφίπολιν πόλιν ὑμετέραν δούλην κατέπεμψεν, ἣν τότε σύμμαχον αὑτοῦ καὶ φίλην ἔγραψεν*). The context makes Demosthenes' meaning clear beyond doubt: after finding that Timagoras could not perform at Athens what he had promised and been paid to do, the King changed his attitude towards Athens and, whereas he had *previously* written to the Athenians that Amphipolis was his friend and ally, he *now* sent them a message recognising the city as subject to them. There is no mention of any list.

[55] On this see WISSOWA, *RKR*[2] 133 f.

[56] See the first and still classic treatment of this, often since summarised and embroidered, by E. FRAENKEL, *RhM*, N.F. LXXI (1016) 118 ff. An interesting legal-anthropological approach in PÓLAY, *op. cit.* (n. 6 above) 72 ff., bringing out the basic importance of *fides* in early Roman society.

recipient of *fides*) we have, of course, the case of Demetrius of Pharos. As I have pointed out elsewhere, when that 'free' ally of Rome extended his influence beyond his station, though in ways nowhere (as far as we can see) contravening any formal obligation he had undertaken, a Roman army suddenly swooped down on him and drove him into exile — to punish him (so Polybius tells us) for being 'ungrateful' and abusing Roman friendship.[57]

Thus, by the time Rome entered the Hellenistic concert of powers, at the end of the third century B.C., she had developed a religious ceremonial far removed from the primitive *ius fetiale* and a diplomatic arsenal well adapted to taking advantage of the greater flexibility it offered. And it was clear almost from the very start that the reign of the new deity, Fides, who had to a large extent taken over international affairs from the primitive gods, would not provide the same kind of sanction for Roman behaviour towards other states. Fides could not be the basis of *Völkerrecht* in any meaningful sense, as we have defined it; indeed, she could not properly coexist with it.

The very first treaty made by Rome in Greece proper, and the consequences of that treaty, extend our perspective. The famous treaty of 211 (or 212) with the Aetolian League[58] throughout shows the influence of the elastic concept of Fides. It was a solemnly sworn treaty, of course, and it had provided, i.a., for active assistance to the Aetolian League by Rome.[59] In fact the assistance soon ceased, and during two campaigning seasons no aid was given, even though by that time Rome's resources were no longer fully extended by the Hannibalic War. It was only when it became known that the deserted Aetolians (as Livy says) were about to make peace that a large army, collected (it seems) without difficulty, was hurriedly sent across the Adriatic. It arrived in 205, too late to prevent the Aetolians from accepting highly unfavourable terms.[60] Thus the well-known process that was practically to assimilate *foederati* to *sine foedere liberi* (i.e. pure 'client states') and that is usually dated much later can in fact be observed right from the start, as far as Greek states are concerned. There is also a converse, obvious but not often sufficiently noted. Whatever we may think of the supposed rejection of an Aetolian appeal for new help in 201,[61] it is clear that, later at

[57] See Pol. III 16,2 ff. (cf. 4), with my treatment in *Studies* (cit. n. 30 above) 13 ff.

[58] The date (212 or 211) has been much debated. For 211, see WALBANK, *HCP* II (1967) 11–13, and (more hesitantly, and from a different point of view) my discussion of G. A. LEHMANN's arguments in my review of his *Untersuchungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Polybios*, *HZ* CCVI (1969) 638 f.

[59] The fact is certain, although the details are not, as the Thyrreum fragment is defective and provides no information on this point. Livy XXVI 24,10 mentions twenty-five quinqueremes. This may be taken as a minimum for the Roman commitment.

[60] See Livy XXIX 12, 1–2. That the 'neglect' was not due to excessive strain on Roman manpower in the relevant years is shown by the figures for Roman legionary strength at this time. G. DE SANCTIS (*Storia dei Romani* III 2 (1917) 632–3), accepted by P. A. BRUNT, *Italian Manpower 225 B.C.–A.D. 14* (1971) 418, calculates it as follows: 212—25 legions; 211—25; 210—21; 209—21; 208—21; 207—23; 206—20. According to BRUNT's calculations, no new legions were enrolled in 208; 2 in 207 (after the loss of two); and 1 in 206, after the discharge of 4. There is no doubt that, by 206 at least, the Senate could have sent an army, which would have made a major difference to the progress of the war in Macedonia and Greece.

[61] On this, see *Latomus* XVII (1958) 208 ff. Those in the business of defending the credibility of ancient sources at all costs usually try to make this item acceptable by surreptitiously changing the chronology and

any rate, T. Quinctius Flamininus charged the League with having broken the treaty by making a separate peace.[62] Yet it can be argued with fair confidence that treaties at this time — and this seems to include treaties made by the Romans in the East — did not normally exclude a separate peace, or even a peace without consultation, but merely provided for protection for each ally by *adscrïptio* to any peace made by the other; and although our evidence is, in this case, too distorted to permit certainty, there is good reason to believe that the Aetolians had indeed done this in their peace with Philip — certainly, there is no reason to believe that Philip wanted to continue the war with Rome.[63]

We may sum up by saying that the history of the treaty relationship with the Aetolian League at once shows two complementary principles, both amply familiar later, but both usually misunderstood by scholars — as they were by the Greeks themselves — when they appear as early as this. First, the actual terms of the treaty, interpreted in the light of Fides, leave the extent of Roman commitment up to Roman decision; and correspondingly, the obligations of the other party to the treaty, on parallel interpretation, were also in practice defined by the Romans. The text of a treaty as such was becoming secondary — one might almost say, irrelevant. It is not at all surprising that the Aetolians were baffled by this development in Roman international thinking. In fact, they never did come to understand it. Ultimately, in order to attach them to Rome in the way Rome understood the attachment (and understood it, as we have seen, from the start of their relationship), the Senate had to invent, almost as an afterthought to a difficult series of negotiations, the famous *maiestas* clause (or a very similar precursor), actually incorporating the order to give due loyalty and general submission to Rome into the sworn treaty.[64] Once developed, the clause was apparently much used — though perhaps not in cases where the previous history of the relationship, and the obvious impotence of the treaty partner, made its use unnecessary, and the partner could be left to gather its *de facto* existence just as Rome herself had traditionally done.[65] That, originally, the Aetolians were not

putting the appeal in 202 at the latest. There is no methodological justification for accepting Appian's 'fact' and changing his date to suit one's convenience. See my 'Titus Quinctius Flamininus: Philhellenism and *Realpolitik*' (1970) (*Lectures in Memory of Louise Taft Semple* II) 206.

[62] See Pol. XVIII 38,8. That this is at once implied in Livy's account is not, of course, significant.

[63] See 'Titus Quinctius Flamininus' (cit. n. 61 above) 273 ff., discussing *adscriptio* (321 ff.), often misunderstood by modern scholars.

[64] See *For. Client.*, tracing the development in detail. The full story of the genesis of the Aetolian treaty, as we fortunately have it, makes it difficult to believe that the additional clause was not a new idea, made up *ad hoc*. (It must be stressed that there is no earlier evidence for its use, despite what is often confidently implied.)

[65] Our evidence does not permit us to be sure, and Roman practice (here as elsewhere) was probably not consistent. The *maiestas* clause appears in a treaty with Gades in 78 B.C. (Cic. *Balb.* 35: a renewal, but we have no details of the earlier treaty or treaties); and on the documentary record in two possible, but by no means certain, cases, in both of which it depends on modern restoration of the text. (See E. Täubler, *Imperium Romanum* I (1913) 450 ff. for Cnidos, and — best — R. K. Sherk's discussion in *RDGE*, p. 157, with his text p. 150, for Mitylene.) That this is the whole of our present evidence needs stressing, especially since H. G. Gundel (*Historia* XII (1963) 286–93), on the strength of it, made an attempt to arrive at general conclusions and to give a 'chronology' and periodization of Roman practice!

the only ones to be puzzled is clear: those loyal allies, the Achaean League, granted a treaty on equal terms as a reward for their *pium officium*, also thoroughly misunderstood its *de facto* import.[66]

It is thus quite clear that, even at the time when Rome took her very first steps into Greece, formal treaty relationships had already come to be interpreted in the light of Fides Romana, as determined (inevitably) by the Romans themselves. With the gradual disappearance of the strict limitations and sanctions imposed by primitive *ius fetiale*, the *Weltanschauung* that governed social relations inside Rome was inevitably applied to foreign affairs. Nor is this really surprising: as I have pointed out before, it was, after all, the same Roman aristocrats who had for generations been trained in this god-given social order that were in charge of foreign policy. No wonder that, as soon as the old gods were seen to be less demanding than had been thought, these men acted on the only guidelines they knew. It would be absurd — though formalistic scholars are not always deterred by absurdity — to expect anything else, and difficult to provide them with other hypothetical principles to guide their political actions.

We must, however, guard against some errors. First, the fact that Rome's foreign relations were now felt to be governed by Fides does not mean that all foreign states were regarded in the light of clients. It would obviously imply that in the case of states manifestly weaker than, and dependent on, Rome, and in their case only. For disparity of power was the essence of the patron-client relationship. For a long time, there were clearly some foreign states that could not be viewed in this light. Thus, as in the world of the Hellenistic kings and in more recent times, what one might call a caricature of *Völkerrecht* might be maintained by the sole sanction of retaliation on the part of an equal or superior power. As is clear, e.g., from the history of the relations of Rome with Philip V and Antiochus III, this 'law' based on *de facto* apprehension of a balance of power will break down as soon as this apprehension is removed. It cannot long disguise — in antiquity or in our own day — the lack of a genuine legal system with a genuine sanction for its arbitral processes.

Next, the rule of Fides in inter-state relations must not be confused (as it has been by some scholars — whether they accepted the actual fact of it or not[67]) with a positive will to aggression and expansion. Of course, where such a will exists, it will facilitate its unrestrained exercise. But the two are logically quite independent, and one can easily exist without the other. It is perfectly possible to argue that, at the very time of the Aetolian treaty, the Senate was genuinely uninterested in Eastern affairs. The quick desertion of the Aetolian ally, the terms of the Peace of Phoenice — indeed, as I have argued, the very terms of the treaty of 211, devoid as it is of propagandist dressing[68] — all point in this direction, at the very time when, as we have seen, the rule of Fides in foreign relations, extending even to sworn treaties, can be amply demonstrated.

Finally, it would probably be a mistake to conclude that (at this period, at any rate) Fides Romana was a mere sham — that its flexibility was deliberately exploited to rob

[66] See *For. Client.* 86, 89 f.; R. M. ERRINGTON, *The Dawn of Empire* (1972) 187 f.

[67] For such confusion see, e.g., J. BLEICKEN, *Gnomon* XXXVI (1964) 182.

[68] See *For. Client.* 56 f., 60 f. 'Titus Quinctius Flamininus' (cit. n. 61 above) 306.

it of all content.[69] We must make a good deal of allowance for human self-esteem, especially in the case of a small governing aristocracy — and even for human self-deception. It has often been noted, for instance, how carefully and scrupulously Rome for decades avoided forcible intervention in Greece, though there were no logistic problems to prevent it and one legion would have saved the Senate from a lot of weary and often pointless debate and (at times) from actual humiliation through the neglect of its orders. In private life, which was pervaded and held together by relationships based on *fides*, the principle on the whole worked surprisingly well for a very long time — on the basic assumption (as we have seen) that the powerful were to be kept in power. Duties towards clients were normally taken seriously. Clients ranked high in the traditional order of *officia*, which — perhaps in later, fully legalised form — Gellius gives us.[70] But, of course, nowhere on that list is it stated or implied that a powerful man's *fides* required giving up his own interests for the sake of those who had a claim on it. An upper-class Roman would have found that suggestion extraordinary. On the contrary, it was the client's duty to enhance the patron's power and *auctoritas*, on which his *fides* was based, and, if need be, to give up some of his own interests to do so. For it was the patron's power and *auctoritas* that enabled him to keep up his protective role. The arrangement was a perfectly logical one. And it was backed, as can never be overstressed, by the accepted principle that the *interpretation* of mutual duties rested with the patron — who also had the power to enforce his views. Legal recourse over his head was barred *ab initio:* client and patron were not allowed to give evidence against each other. To return, on this point, to foreign policy: it can be seen, in the striking instance of Rhodes, in 168 B.C., how the very suggestion of mediation between Rome and an enemy by one of Rome's less powerful free allies (which is, of course, essentially a proposal to assume a judicial role between Rome and her enemy) was regarded as blatant and almost unforgivable disloyalty.

It has often been wrongly maintained — by myself among others[71] — that the entry of Rome into the Hellenistic world precipitated the disintegration of a system of *Völkerrecht*. One might, on the contrary, say that it brought, into a world governed by *Faustrecht*, a new ordering principle, which the Romans applied from the very start in their practice, and which, in due course, they were strong enough to impose on the world they controlled. Not surprisingly, that principle was not derived from an idea written up in heaven, or from principles excogitated by professional lawyers or philosophers: how such principles came to be worked into it, in the course of generations, and to what extent they actually influenced it, as opposed to merely codifying its rules — that is another, and a later, story. The principle of Fides was the

[69] BLEICKEN, l. c. (n. 67 above) commits this error, though he says much with which I would agree, particularly where he misrepresents my views (see, e.g., p. 182, with mistaken page references: I have been unable to find the genuine references that were intended and have to take the author's word for what I am supposed to have said at this point).

[70] See Gellius V 13.

[71] See, e.g., my *Roman Imperialism* (cited n. 16 above) 5 — perhaps the most regrettable misinterpretation in that book; also, with splendid rhetoric, BLEICKEN 183.

natural application to the world outside of the social attitudes to which Rome's governing class had long been brought up as the only conceivable ones at home: the application to the world of Rome's domestic hegemonial order. No one familiar with Roman pragmatism will be surprised at the fact that this application was at first apparently unconscious: that it took the Romans a long time to formulate it intelligibly and to make its consequences clear to those of the Greeks who had not intuitively understood. Nor does that fact give us any reason to hold that they acted according to one or another *modern* formulation, which bore no relation to their practice and experience and which they, and in some cases the Greeks with whom they came into contact, would not have been able to understand.[72]

Cambridge (USA).

[72] I should like to thank the National Endowment for the Humanities and the American Council of Learned Societies for a substantial contribution towards my fare in attending the Congress, and the Fondation Hardt (not for the first time), in whose delightful environment the final version of the paper actually delivered was written.

A. MICHEL

LA TRADITION DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE DANS LE VOCABULAIRE ESTHÉTIQUE ET MORAL À ROME : DE CICÉRON À TACITE

1. On reproche souvent à Cicéron l'imprécision de son langage philosophique. Un tel reproche est fondé dans une large mesure et on peut arguer pour la défense de notre auteur qu'il rencontrait de grandes difficultés : son accès aux textes grecs n'était sans doute pas toujours facile, il était à peu près le premier à les traduire et il se trouvait gêné par les différences d'esprit et de structure qui existent entre les deux langues.[1] Les commentateurs ajoutent quelquefois qu'il manquait aussi de véritable compétence en matière de philosophie, parce qu'il avait tendance à tout transposer dans le langage de la rhétorique, où il était passé maître.

Nous voudrions apporter quelques correctifs à cette dernière affirmation. Certes, il est vrai que Cicéron recourt à la rhétorique. Mais il s'efforce aussi, dans toute son œuvre, de la repenser en la confrontant avec la philosophie, en l'interprétant d'après elle. On peut donc croire que, lorsqu'il fait appel aux techniques de l'orateur, il agit de manière consciente en s'appuyant à la fois sur une dialectique et une esthétique élaborées par les philosophies grecque et hellénistique et en les adaptant aux exigences du présent. C'est ce que nous essayerons de montrer ici. Nous constaterons du même coup que l'ensemble de la littérature romaine obéit à des principes analogues, soit que s'exerce l'influence de Cicéron, soit que le recours à la tradition s'accomplisse directement.

Certes, nous allons observer que les Romains ont tendance à revenir à la Grèce classique. Cependant, les principaux problèmes naissent du dialogue hellénistique où s'affrontent deux grandes sectes, les Péripatéticiens et les Stoïciens. Le sujet qui nous a été imparti entre donc bien dans le cadre de notre Congrès. On pourrait naturellement l'aborder sous d'autres angles, soit en analysant les systèmes de valeurs, soit en essayant de montrer comment elles reflètent les structures historiques de la société. Mais, avant tout cela, il est nécessaire de comprendre les textes et de poser les questions de langage : c'est ce que nous ferons ici.

2. Commençons par l'esthétique littéraire. Nous devons, d'emblée, revenir à la *Rhétorique* d'Aristote.

Au chapitre 2 du l. III (1404 b), Aristote étudie les qualités du style. Il commence par faire l'éloge de la clarté d'expression *(σαφῆ εἶναι)*. Puis il précise ce qui fonde cette

[1] V. surtout R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*. Paris, 1957 (bibl.). La présente communication ne fait que développer sur certains points notre étude d'ensemble : *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron*, parue dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, 1973, p. 139-208.

clarté : *τῶν δ' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σαφῆ μὲν ποιεῖ τὰ κύρια.* La connaissance de la propriété résulte bien sûr d'une exacte logique, mais elle implique aussi la correction et la pureté dans l'application du sens des mots. Aristote continue : *. . . μὴ ταπεινὴν δὲ ἀλλὰ κεκοσμημένην τἄλλα ὀνόματα ὅσα εἴρηται ἐν τοῖς περὶ Ποιητικῆς : τὸ γὰρ ἐξαλλάξαι ποιεῖ φαίνεσθαι σεμνοτέραν. . .* ; « ce qui le protège de la platitude et le rend orné, c'est tout ce que j'ai dit dans la *Poétique* : le fait de s'écarter de l'usage courant le fait paraître plus noble ». Ainsi se dégagent une série de notions qui complètent ce qui était dit juste avant : *καὶ μήτε ταπεινὴν μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα ἀλλὰ πρέπουσαν* (il s'agit toujours de la *λέξις*). Cette fois, c'est la convenance qui permet de trouver le juste milieu entre l'excès de grandeur et la bassesse.

Texte admirable et fondamental pour diverses raisons. D'abord, il fonde tout un vocabulaire qui va continuer d'exister dans la rhétorique romaine et, soit de ce fait soit par l'influence directe d'Aristote, jouera un rôle essentiel dans la critique moderne. Nous trouvons exactement ici la théorie des quatre vertus du style qu'on attribue généralement à Théophraste et qui domine le *De oratore* III de Cicéron : il s'agit de la clarté, de la pureté, de l'*ornatus* et de la convenance.

Revenons sur la pureté. Nous avons vu qu'Aristote insiste sur la notion d'écart. Il y joint l'idée d'étrangeté, de rareté ; il explique que de tels avantages, dans la mesure même où ils s'opposent à la clarté, provoquent l'admiration : *θαυμασταὶ γὰρ τῶν ἀπόντων εἰσίν* : « on admire ce qui est éloigné ». Voici que s'ébauche toute une théorie de l'aberrant, du merveilleux, de l'étrange. On aurait tort de limiter Aristote à un classicisme de la clarté. En fait, selon une méthode qui est constante chez lui, il pose deux extrêmes (en l'occurrence la clarté et le merveilleux) et il engage entre eux un débat dialectique (que régit ici la convenance). Du côté du merveilleux se trouvent l'ornement, la grandeur, la noblesse. Au classicisme répond déjà un esprit qu'on pourrait qualifier de baroque et tout l'effort — génial — d'Aristote consiste à faire rentrer ces deux types de notions, appelés à un si grand avenir, dans le même système dialectique.

Au bout du compte, il faut réussir à joindre les contraires. D'où cette formule finale : *δῆλον ὡς ἂν εὖ ποιῇ τις, ἔσται τε ξενικὸν καὶ λανθάνειν ἐνδέξεται καὶ σαφηνιεῖ* : « il est clair que, si l'on procède bien, le style aura l'air étranger, obtiendra qu'on ne s'en aperçoive pas et sera clair. . . » L'étrange dans la clarté : voilà le propre de l'art suprême. Cela implique qu'on utilisera, d'une manière neuve et singulière, le vocabulaire commun, qu'on trouvera le mystère dans la transparence.[2] Aristote nous signale en passant qu'Euripide a été le premier à employer une telle technique.

Au delà des vertus du style, de grandes questions se trouvent ici posées. Aristote parle de la noblesse, de la grandeur, de l'étrangeté et de leur rapport avec ce qui est simple ou transparent. Le mot d'élévation n'est pas prononcé. Mais tous les éléments sont en place pour la problématique du sublime, telle qu'elle se développera beaucoup plus tard. Ainsi, on peut dire que, dans ce passage essentiel, Aristote met en place, par une réflexion philosophique sur le langage, tout le vocabulaire esthétique de

[2] Cette notion littéraire apparaît notamment dans le *Traité du sublime* où le verbe *θολόω* est employé pour désigner le « trouble », qui est le contraire de la transparence (cf. 3,1).

l'Antiquité. Il nous reste à montrer maintenant que de tels concepts peuvent fort bien s'appliquer au style de la philosophie proprement dite. Ils ont eux-mêmes un caractère philosophique et ils ne peuvent manquer de jouer un grand rôle.

3. Pour plus de commodité, compte tenu du cadre imparti à notre exposé, nous limiterons notre enquête au l. IV du *De finibus*. Cicéron y expose de manière assez précise sa position sur les problèmes du style philosophique.

Le livre commence par un éloge des Péripatéticiens. Ils ont enseigné non seulement les pensées mais l'art de les exprimer. Ils ont possédé dans le langage philosophique lui-même toutes les qualités qu'Aristote louait en général : ils ont été clairs et rapides dans la dialectique mais aussi raffinés et agréables. Quand ils abordaient de grands sujets, ils ont su les traiter avec grandeur. Ils montraient ainsi leur aptitude à l'*ornatus* mais également leur maîtrise de la convenance. Ce sens de la grandeur, ce pouvoir de persuasion impliquaient aussi quelquefois le recours au pathétique, sans lequel le discours philosophique risque de garder trop de sécheresse pour atteindre l'auditeur. Il ne suffit pas de toucher sa raison, il faut aussi préparer son cœur. Tout cela nous est indiqué aux paragraphes 5 sqq. : *Primum illa ipsa quae subtiliter disserenda erant polite apteque dixerunt, tum definientes, tum partientes (..) Deinde ea quae requirebant orationem ornatam et grauem quam magnifice sunt dicta ab illis, quam splendide..Itaque quae sunt eorum consolationes, quae cohortationes, quae etiam monita et consilia scripta ad summos uiros !* Cicéron remarque à ce propos que la *copia*, l'abondance, qui caractérise les Péripatéticiens, leur vient notamment d'un exercice qui leur appartient en propre : ils pratiquent l'art de poser les questions générales et particulières, les thèses et les hypothèses.

Et les Stoïciens ? La critique de leur style va venir aussitôt après. Disons-le d'un mot : Cicéron leur reproche un excès de sécheresse et de brièveté. Il critique la technicité excessive de leur langage et l'oppose à l'agrément d'Aristote (bien entendu, il s'agit de l'Aristote qu'il connaît et que nous avons perdu). Mais on peut se demander si les remarques que nous allons examiner portent simplement sur les écrits des Stoïciens ou si notre auteur se réfère à une théorie qu'ils auraient explicitement présentée au sujet du style philosophique. La seconde réponse est sans doute la bonne, puisqu'en 7 Cicéron écrit : *Quanquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic ut, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.* On voudrait connaître le contenu de ces traités. Nous nous bornerons ici à une suggestion : à travers la polémique qu'il dirige au l. IV du *De finibus* contre la conception stoïcienne du souverain bien, Cicéron nous livre quelques indications sur la théorie du style philosophique présentée par le Portique. On peut essayer de les mettre en lumière.

Voici par exemple, tout de suite après le texte que nous venons de citer, des formules siginificatives : *Nam uerba fingunt, deserunt usitata.* Cicéron reproche aux Stoïciens, nous l'avons déjà dit, la technicité dangereuse et rebutante de leur langage. Mais ici s'instaure un dialogue assez difficile à comprendre : *At quanta conantur ! Mundum hunc omnem oppidum esse nostrum. Incendi igitur eos qui audiunt. — Vides quantam rem agas, ut Circeiis qui habitet totum hunc mundum suum municipium esse existimet. Quid ? ille incendat ? Restinguet citius, si ardentem acceperit... :* « Mais, diras-tu, à quels grands sujets ils s'attaquent ! Tout cet univers, pour eux, est notre bourg. Aussi, ils

pensent enflammer leurs auditeurs. » Cicéron répond ici à son interlocuteur : « Tu vois bien la grandeur de l'entreprise : persuader à un habitant de Circéi que notre monde tout entier est son municipe. Eh quoi ? est-ce que notre Stoïcien l'enflammerait ? Il l'éteindra plutôt, s'il l'a reçu tout en feu. » Nous avons gardé strictement l'ordre du texte. Et nous comprenons de la façon suivante : d'abord, les Stoïciens cherchent à enseigner la doctrine la plus haute et la plus exaltante. Ne proclament-ils pas l'unité de l'univers, que régissent les Dieux ? Rien de plus vaste et de plus élevé comme point de vue. Dès lors, il est naturel que l'auditeur qui entend de telles leçons soit enflammé (aussi ne déplaçons-nous pas le membre de phrase *incendi. . audiunt*). Le premier trait marquant de l'éloquence stoïcienne réside dans cette élévation qui naît de la pensée même et de la *magnitudo animi* qu'elle implique. Mais Cicéron suggère une autre idée : le Stoïcien est citoyen du monde. Donc, rien ne lui est étranger. Dès lors, il n'établira aucune différence entre l'usage commun et la bizarrerie. Il comprendra tous les langages. La distinction fondamentale que nous avions trouvée chez Aristote s'abolit. Cicéron proteste précisément contre cela. Il pense, de manière générale, qu'il faut tenir compte des opinions de l'habitant de Circéi. Celui-ci, sans doute, est un citoyen du monde, mais il ne s'en aperçoit pas ; si on le lui dit, cela peut lui paraître étrange et il faut donc user des techniques du beau langage pour l'élever au niveau d'enthousiasme qu'implique une telle vérité : il ne l'atteindrait pas spontanément. Les paradoxes stoïciens (dont notre auteur va parler dans les lignes qui suivent) ont besoin pour être admis de s'appuyer sur l'éloquence péripatéticienne. Cicéron s'est fondé sur cette idée pour composer ses propres *Paradoxa* ou, plus tard, pour doser dans les *Tusculanes* l'usage de l'éloquence.

D'autres indications nous permettent de préciser nos vues sur la rhétorique stoïcienne, telle qu'on la devine à travers les réfutations de Cicéron. En 73, notre auteur rapporte la critique plaisante que Marcus Pison faisait du mot « préférable ». Il lui reprochait deux choses : d'abord, il est plus long que « bien » (même en grec ou en latin) : les Stoïciens ne préfèrent-ils pas la brièveté? Ensuite, étymologiquement, il a plus de force que « bien » parce que, de ce dernier mot, on ne discerne pas clairement l'origine, alors que, dans le cas de « préférable », on peut aisément l'analyser. Il est clair que Pison essaie de prendre les Stoïciens à leur propre jeu, en appliquant à leur doctrine les exigences qu'ils formulent pour le bon usage des mots et qui se réduisent à deux termes : brièveté, retour au sens étymologique. On sait que, pour Chrysippe, ce dernier se ramenait à la nature, alors que les Péripatéticiens faisaient la part plus large à la convention.[3]

Au point où nous sommes arrivés, nous pouvons donc définir les éléments d'une rhétorique stoïcienne : elle essaie de se placer au-dessus des usages particuliers par le recours à une universalité qui implique l'élévation et qui réalise dans l'enthousiasme de la *grauitas* l'accord entre clarté et grandeur. Un tel style recherche essentiellement la

[3] Nous renvoyons essentiellement au *De lingua latina* de Varron et aux recherches qu'il a suscitées. Nous nous sommes borné à utiliser ici le *De finibus* IV. Il existe naturellement d'autres textes qui le confirment. Voir en particulier DIOGÈNE LAËRCE, VII, 59-62 : les « vertus du discours » sont, d'après les Stoïciens, la grécité, la clarté, la brièveté, la convenance, la construction (on note l'insistance sur la brièveté et la disparition du terme d'ornement).

brièveté, qui se manifeste dans la sobre rigueur des syllogismes dialectiques mais aussi dans l'usage des mots. Une rhétorique de l'intensité tend à se substituer ici à celle de l'amplification, une rhétorique des mots, des figures, des formules à celle du discours suivi.

Nous pouvons dans ces conditions chercher d'une manière plus positive comment Cicéron construit son propre langage. Pour l'essentiel, nous l'avons dit, il s'inspire des Péripatéticiens. Mais il cherche aussi à emprunter quelques idées majeures à l'enseignement du Portique. Cela lui suggère plusieurs façons de procéder.

En premier lieu, nous constatons que Cicéron refuse, dans ses textes philosophiques, d'éliminer le problème de l'étrangeté. Il croit que le philosophe doit parler le langage de tous. Il est conduit à cette attitude par deux raisons principales. En premier lieu, comme les Stoïciens, il cherche à se rapprocher de la nature dans le langage. Mais où la trouver ? Notre auteur, qui appartient à l'Académie, ne dispose pas des certitudes dont le Portique se croit assuré. Il ne pense donc avoir des chances vraisemblables de retrouver la nature que dans le *consensus* de tous, appuyé sur une tradition forte et sur le contrôle exercé par les doctes.[4] Dès lors, il se voit obligé de parler le langage commun de sa patrie, en le référant à la tradition et en l'universalisant par le recours à la culture grecque. Il doit éviter autant que possible les néologismes et les mots étrangers. On comprend dans ces conditions qu'il tende à rapprocher les concepts philosophiques grecs des notions proprement romaines qu'il doit aux réalités sociologiques de sa patrie : convenable *(καθῆκον)* devient *officium* et *honestum* remplace *τὸ καλόν*. Une deuxième raison justifie de telles nuances : Cicéron veut être compris de tous les hommes et en particulier de tous les philosophes. En tant qu'Académicien, il essaie d'établir entre eux un dialogue. Pour cela, il faut trouver un langage commun. Tel est le rôle de la doxographie, qui s'efforce de définir sur les grandes questions les opinions de chaque secte, de manière à rendre possible une confrontation. Ainsi s'esquisse un rapprochement des langages.[5] Et on comprend que Cicéron ou ses maîtres de l'Académie vont s'efforcer, dans le choix des termes, de sélectionner ceux qui sont employés et compris par le plus grand nombre de philosophes. Ainsi auront-ils des chances d'échapper aux « querelles de mots » que Cicéron dénonce précisément dans notre texte à propos de la notion de « préférable » : pour le commun des mortels — et des sectes ! — celle-ci est indissociable du mot « bien ».

Accorder entre eux les philosophes, revenir au bon usage, pris dans toute sa propriété[6] : les deux tendances se confortent mutuellement. On peut le montrer à

[4] Sur les conceptions linguistiques de Cicéron, v. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* . . ., Paris, 1962, p. 335 sqq.

[5] Sur les doxographies, v. principalement les travaux de M. A. Giusta.

[6] La propriété intervient par exemple lorsque Cicéron introduit le mot *affectus* (sur lequel nous avons été interrogé en séance par M. Pöschl). Notre auteur utilise ici un terme nouveau. Mais il dérive d'*afficio*, bien connu des écrivains antérieurs. Et l'orateur lui attribue un sens précis (le fait d'être affecté) en passant, à ce qu'il semble, par le vocabulaire des rhéteurs : *De inu.*, I, 36 ; *Top.*, 99 : l'*affectio* est la modification provoquée par un agent extérieur). Pour traduire *πάθος*, Cicéron se sert à peu près toujours de *perturbatio*, image concrète qui n'existe pas dans le terme grec et que César, écrivain très pur, emploie en un sens non philosophique (le désordre dans les rangs). *Passio* viendra beaucoup plus tard, chez saint Augustin par ex., après être apparu chez Apulée au sens de : fait de souffrir.

propos du concept de « devoir »[7]. Nous avons dit que Cicéron emploie *officium*. Il rejette donc le terme trop abstrait de « convenable ». Pour la même raison, il emploie quelquefois *debeo*, qui s'imposera dans l'usage français sous son influence et celle d'auteurs chrétiens comme saint Augustin. Mais, dans la plupart des cas, il donne au mot son sens propre, qui est lié à l'idée de dette, d'échange et qui reprend donc le convenable par l'idée d'adaptation réciproque. Et, d'autre part, il rejoint ainsi l'usage de Platon qui, avant l'introduction du vocabulaire technique, se servait normalement d'*ὀφείλω* pour exprimer, avec les mêmes nuances, l'obligation morale.

Allons un peu plus loin. On dit communément que Cicéron a été gêné, dans ses traductions par l'inaptitude du latin à exprimer l'abstrait. Cela est vrai dans une certaine mesure, comme l'ont montré en particulier les travaux de M. Poncelet. Mais il faudrait ajouter que notre auteur avait également des raisons philosophiques de rechercher le concret. Nous en donnerons deux exemples, empruntés à notre texte. D'abord, Cicéron critique le point de vue stoïcien relatif à l'égalité des fautes[8] : la responsabilité du pilote sur son navire est-elle égale, quelle que soit la nature de la cargaison—or ou paille ? Oui, dans l'abstrait, si l'on s'en tient comme les Stoïciens, aux seules implications de la notion de pilote : quelle que soit la cargaison, la technique du pilotage ne change pas. Non, en fait, car il faut tenir compte de la totalité des circonstances dans lesquelles s'accomplit la traversée. Retenons l'importance de cette idée de totalité : sans elle, nous ne pourrions expliquer clairement ce que nous appelons concret. Nous retrouverons semblable exigence à propos de la définition même de l'humain (il s'agit ici d'un problème absolument essentiel pour Cicéron). D'après notre auteur, les Stoïciens aboutissent à affirmer que l'homme se définit par son âme. Notons qu'ils rejoignent ainsi une certaine tradition platonicienne.[9]. En fait, sont en cause les techniques de la définition, essentielles quand il s'agit de l'usage d'un mot. Or, dans une définition, on peut procéder de plusieurs manières. On peut présenter l'énumération exhaustive des parties de l'objet considéré ou de ses espèces *(partitio, diuisio)*. On peut se borner à signaler la différence spécifique qui le caractérise.[10]. Lorsqu'on définit l'homme par son âme, ou plutôt par la partie raisonnable de cette dernière, on recourt en fait à la différence. La définition complète devra rappeler que l'homme possède aussi un corps, par lequel il ressemble aux autres vivants au lieu de s'en distinguer. On montrera que tout son effort doit consister à s'affirmer dans son originalité, c'est-à-dire à se spiritualiser. Cicéron évoque (*De finibus*, IV, 34) l'exemple de Phidias, qui terminait parfois des statues ébauchées par les autres. Il s'inspirait de l'ébauche pour achever l'œuvre. Or l'âme, qui est la perfection de l'homme, existe dans le corps à l'état d'ébauche. On ne doit donc pas le négliger quand on la sert, puisqu'il est lui-même à

[7] La question que nous soulevons ici a été posée à Budapest dans le Colloque *Devoir et plaisir*, auquel nous avons participé. La présente remarque est une contribution à ce débat. Pour les textes de Platon, v. par ex. *Rep.* 331 sq.

[8] *De fin.*, IV, 76.

[9] *Alcibiade*, 130 sqq.

[10] Nous renvoyons aux *Topiques* de Cicéron et au comm. de Boëce. Sur la définition chez les Stoïciens et le rôle qu'y jouent l'image et la description, v. Diogène Laërce, VII, 59-62.

son service. C'est donc à partir de la nature totale (et non en faisant abstraction d'elle, à la manière des Stoïciens) qu'on peut arriver à la plénitude achevée de l'humain.

Car — dernier point — toute définition vraie résulte du passage de la nature à la perfection. Cela est vrai au sujet de l'homme : il s'agit d'un corps et d'une âme, d'abord unis ensemble et qui tendent à libérer, à exalter la seconde, où résident les vertus spécifiques de l'humain. Il résulte de cela que l'emploi des mots vise continuellement à combiner le naturel et l'idéal. Au naturel il doit, nous l'avons dit, la clarté, la simplicité, le sens des totalités et le refus des abstractions. A l'idéal, il doit plusieurs traits : le goût de la noblesse et de l'harmonie, le refus des bassesses et du réalisme cru, acceptés par les Cyniques ; en second lieu, la tendance à l'emploi du superlatif : *optimus orator*. Il s'agit, si l'on peut ainsi parler, d'un superlatif d'idéalisation : Cicéron parle de l'orateur idéal et l'on doit se garder de voir dans cette hyperbole une simple marque d'emphase méridionale. Enfin, en troisième lieu, nous signalerons que Cicéron retrouve de cette manière l'emploi du vocabulaire esthétique : le mot *forma* reçoit chez lui des connotations platoniciennes : autant que le « caractère » distinctif, il désigne volontiers le type ou même l'idée.[11]

Nous sommes arrivés au terme de notre analyse. Nous avons constaté que Cicéron présente une théorie cohérente du langage philosophique, qui se rattache à la fois à son expérience de Romain et à sa formation théorique, due à l'Académie. L'orateur préfère l'enseignement des Péripatéticiens à celui des Stoïciens. Il concilie l'un et l'autre par un recours à la manière platonicienne qui met à la fois l'accent sur la transparence et sur l'idéalisation.

*

4. Nous pouvons conclure ici. Nous voyons que la rhétorique ne distrait pas Cicéron de la rigueur philosophique. Elle en est au contraire nourrie et elle tend à permettre à notre auteur des choix précis et rigoureux dans l'élaboration de son langage.

Nous voudrions confirmer notre propos en esquissant la même enquête au sujet d'autres écrivains latins, qui représentent les grands courants philosophiques : Épicurisme et Stoïcisme. Nous arriverons aux mêmes observations.

Revenons d'abord à Lucrèce. Il n'est pas inutile de citer ici le texte célèbre où il se justifie de recourir à la poésie (méthode que son maître Épicure ne préconisait pas) :

> *Nunc age quod superest cognosce et clarius audi.*
> *Nec me animi fallit quam sint obscura ; sed acri*
> *percussit thyrso laudis spes magna meum cor,*
> *et simul incussit suauem mi in pectus amorem*
> *Musarum, quo nunc instinctus mente uigenti*
> *auia Pieridum peragro loca, nullius ante*
> *trita solo. Iuuat integros accedere fontis*
> *atque haurire, iuuatque nouos decerpere flores,*
> *insigneque meo capiti petere inde coronam,*
> *unde prius nulli uelarint tempora Musae..*
>
> (I, 921 sqq.)

[11] N.p.c. avec la théorie rhétorique des « idées du style » : Cicéron traduit par *genera*.

Que de nuances précises, qui se rattachent à notre propos en permettant de l'approfondir ! Le texte va être bientôt suivi par les vers célèbres où le poète compare son art au miel qui fait accepter l'absinthe. Mais nous croyons qu'il faut lire l'ensemble du passage pour en déceler les diverses inflexions. D'abord, l'auteur met l'accent sur les rapports du clair et de l'obscur en philosophie (même si *clarus*, ici, a son sens normal d'éclatant). D'autre part, nous découvrons toute une conception de la beauté, où entrent à la fois l'enthousiasme, lié à la grandeur, et l'amour. A cela s'ajoute le goût de la nouveauté et ce qu'on pourrait appeler le sens de la beauté sauvage : le poète se plaît à puiser aux sources pures. Nous pensons à la joie que peut donner un pâturage inviolé dans la montagne. Et la « suavité » se mêle, dans la nouveauté, à la splendeur religieuse du vrai.

Cet ensemble d'indications dépasse largement les données initiales de l'Épicurisme, nous l'avons dit. En revanche, il répond avec assez de précision aux problèmes que nous avons posés et que Lucrèce sans doute n'ignorait pas. Et l'auteur essaie de les traiter en fonction de la doctrine du Jardin, qui se trouve ainsi mise en contact avec les traditions littéraires de la culture antique. Nous distinguons en premier lieu et de manière dominante une référence à l'esthétique d'Empédocle : science de la nature, enthousiasme, amour. Mais il convient de reconnaître aussi les nuances propres à l'Épicurisme : recherche d'un plaisir pur, intégré à la pratique même de la poésie, primat de la vérité. Ajoutons une autre nuance : une conciliation originale se trouve ici établie entre l'ancien et le nouveau, l'un goûté en tant que témoignage de la nature originelle, l'autre lié à l'esprit de découverte.

On pourrait rejoindre Horace. On retrouverait chez lui, exprimées sur le mode de la discrétion et de la grâce, quelques idées majeures de ce texte épique. Lui aussi cherche le plaisir, la « douceur » *(dulce)* qu'il mêle à l'utile, lui aussi s'attache à défendre la nouveauté tout en respectant les données fondamentales de la nature. Il peut, en développant une telle doctrine, s'inspirer des Péripatéticiens. Mais il met plus qu'eux l'accent sur le plaisir. Il les rejoint en tout cas dans le texte célèbre où il explique au poète comment concilier la tradition et la nouveauté : il refusera les mots étrangers, il choisira ceux qui existent et que tout le monde connaît mais il les tressera de manière neuve : il établira entre eux la *callida iunctura*.[12] Nous reconnaissons exactement ici les conseils donnés par Aristote dans le texte que nous citions en commençant. On pourrait montrer que Lucrèce, déjà, les avait suivis. Il y a là une rencontre significative : l'Épicurisme latin choisit de rejoindre la poétique péripatéticienne en la tempérant par l'assimilation de *delectatio*, l'agrément littéraire, à *uoluptas*, le plaisir pur.

Chez les Stoïciens, bien entendu, le plaisir n'est pas une fin, même s'il apparaît quelquefois comme un moyen ou comme une conséquence. Parlant de leur rhétorique, nous nous sommes bornés jusqu'ici à en dégager la théorie. Nous n'avons pas donné d'exemple. Nous nous réservions de le faire à propos de Sénèque.

[12] *Art poétique*, 47 sq. ; notons que, dans les vers suivants, Horace admet la possibilité de forger des mots nouveaux pour des raisons de clarté et de commodité, en gardant la mesure. Le principe essentiel est de se faire comprendre. Il exclut l'étrange, non le moderne. Sur le vrai moderne, cf. aussi l'*Ep.* II, 1 (à Auguste).

Nous avons parlé d'une rhétorique de la brièveté intense et enflammée, portant sur le mot et sur la formule plus que sur l'ensemble du discours. Rien ne réalise mieux cette définition que le style de Sénèque, qui tend à frapper la raison[13] et toucher le cœur par le jaillissement des formules et la grandeur d'âme qui les inspire. Nous insistions en particulier sur le rôle des figures, qui favorisent la concision et l'expressivité. Il nous suffira d'en citer une, qui paraît caractéristique. Dans la *Lettre à Lucilius* 9,10, Sénèque veut réfuter la théorie épicurienne de l'amitié. Il lui reproche d'être trop intéressée puisqu'elle vise le plaisir. Et il résume sa pensée par ce trait : « aimer, c'est avoir quelqu'un pour qui mourir ». La grandeur d'âme s'y trouve soulignée par la concision et le paradoxe.

D'autres exemples, très nombreux, pourraient être donnés. Mais on doit insister sur un second point : Sénèque connaît les critiques de Cicéron ; il veut éviter l'objection relative au langage technique. Il s'attache donc à n'employer que des mots familiers à tous et il fuit l'abstraction. Mais cela ne signifie nullement qu'il méconnaît la terminologie de ses maîtres stoïciens. Il essaie simplement de la transposer. Une preuve en est fournie par le *De uita beata.* L'auteur, qui traite avec précision et profondeur la question des préférables et des indifférents, s'arrange pour ne jamais prononcer le mot. Il emploie seulement, dans des tournures personnelles, les verbes qui signifient « préférer ». Une seule exception apparaît en 22,4 : *haec, quae indifferentia uocamus*. . On voit que Sénèque n'emploie point sans précautions le terme technique.

Puisque nous parlons du rôle des figures, nous finirons par une remarque de détail. En 25,2, un texte a paru désespéré aux éditeurs. Sénèque est en train d'expliquer qu'il préfère le bonheur à l'échec, la richesse à la pauvreté, bien que ces choses soient indifférentes. Il poursuit : *Malo quid mihi animi sit ostendere praetextatus et causatus quam nudis scapulis et sententiis.*[14] Nous croyons qu'on peut comprendre cette *sententia :* « Je préfère montrer ce que j'ai dans le cœur vêtu de la prétexte et pourvu de bonnes raisons plutôt que les paroles et les épaules nues. » Sénèque nous donne ici à entendre que le style fait partie des indifférents. On peut s'en passer mais il est. . préférable ! Le recours à une *sententia* fondée sur l'ellipse et la comparaison montre comment s'applique le principe ainsi énoncé.

Quoiqu'il en soit, arrêtons-nous ici. Partant de l'esthétique aristotélicienne, dont nous avons analysé le vocabulaire et montré la fécondité, nous avons essayé de mettre en lumière certaines particularités dans les textes du *De finibus* IV et du *De uita beata.* Nous avons voulu discerner les principaux éléments d'une rhétorique stoïcienne, tels

[13] Soulignons que ce style dense n'exclut nullement la rigueur logique. Il la favorise au contraire puisqu'il est aussi celui des syllogismes, auxquels Cicéron reproche leur sécheresse. Mais cette sécheresse est précisément corrigée par l'intensité de la pensée. Le véritable style stoïcien, fondé sur l'intensité, apparaît donc à la fois rationnel et ardent. Il ne s'agit pas chez Sénèque, comme on l'a cru, d'une diatribe irrationnelle mais plutôt d'une technique d'expression serrée qui, dans sa rigueur, annonce par exemple Pascal. Nous n'avons pas eu le temps de commenter ici le mot célèbre de Zénon sur la main fermée (de la dialectique) et la main ouverte (de la rhétorique) ; cf. S.V.F. 83 sq. On voit que ses successeurs semblent avoir essayé de garder cette prise étroite sur le vrai qui constituait la représentation compréhensive et de n'ouvrir que très modérément la main.

[14] Un des ms donne *incausatus.* Peut-être faut-il lire ***bene causatus.***

que Cicéron nous aide à les deviner. Nous avons rappelé qu'ils ne s'opposent nullement à la rigueur logique et rationnelle mais qu'ils y ajoutent l'intensité persuasive de l'expression brève. Plus largement, nous avons souligné que la philosophie de la rhétorique ne cesse d'inspirer à Rome la rhétorique de la philosophie. La collaboration des deux disciplines s'accomplit constamment avec une remarquable rigueur. Au terme de notre analyse, on voit se dessiner deux tendances qui prolongent en l'infléchissant l'effort que Cicéron avait tenté dans l'esprit de l'Académie. L'une, avec Horace et les Épicuriens, tend vers l'expression poétique d'une joie pure. L'autre, avec Sénèque et les Stoïciens, exprime la grandeur d'âme par l'intensité austère, qui se combine avec l'ellipse. Les deux courants, peut-être, viendront confluer chez Tacite, après le *Dialogue des orateurs*. Mais ceci est une autre histoire.

Paris (France).

A. LA PENNA

I GENERI LETTERARI ELLENISTICI NELLA TARDA REPUBBLICA ROMANA

(EPILLIO, ELEGIA, EPIGRAMMA, LIRICA)

1. Si sa quanto lo sviluppo della cultura e della letteratura latina sia legato al problema della funzione e della legittimazione dell'*otium*:[1] giustificare l'attività intellettuale significa giustificare un certo uso dell'*otium*. Le sole attività intellettuali che non abbiano bisogno di giustificazione, sono quella oratoria e quella giuridica, poichè queste rientrano già nei *negotia;* ma già la storiografia ha bisogno, ancora alla fine della repubblica, di giustificazioni: l'uomo politico serio vi si dedica in vecchiaia, quando deve rinunciare ad una parte dei suoi compiti pubblici, o negl'intervalli di una intensa attività politica e militare. Era famosa una sentenza di Catone messa all'inizio delle *Origines* (fr. 2. P) e molto elogiata da Cicerone: *clarorum hominorum non minus otii quam negotii rationem exstare*. L'uomo poltico illustre può rendere conto degnamente del suo *otium*, se può dimostrare che anche l'attività svolta nel tempo libero è utile alla comunità e si assimila, quindi, in qualche misura, ai *negotia:* la storiografia, *res scribere*, vale molto meno che *res agere*, ma ha, tuttavia, una funzione educativa utile allo stato. Nella concezione di Catone, che è quella della classe dominante romana, accettata, più o meno, da tutta la *civitas*, neppure l'*otium* dedicato all'attività intellettuale trova giustificazione in un valore autonomo, ma la trova agganciandosi e subordinandosi ai valori dei *negotia*. Per tutta l'età delle grandi conquiste, fino al tempo di Lucilio, nessun romano appartenente all'*élite* politica perde tempo a scrivere poesie: il compito è lasciato a clienti e liberti, a uomini di modeste condizioni: il fiero spirito d'indipendenza, l'orgoglio di alcuni intellettuali, come Ennio, Nevio, Accio, non elimina la distinzione, anzi la presuppone. Tuttavia l'attività intellettuale dedicata alla poesia epica ed alla poesia drammatica viene accettata e stimata senza troppe difficoltà. Roma è una città-stato che presenta parecchie analogie con una *polis* greca, innanzi tutto per il fatto che la larga partecipazione dei *cives* alla vita pubblica, anche se non significa controllo sulla guida dello stato, emargina la vita privata come spazio e come valori: non la emargina attraverso la costrizione, ma solo perchè i bisogni della vita privata hanno un'espansione scarsa e sono ancora in massima parte integrati nella comunità: certo, episodi come quello dei Baccanali dopo la seconda guerra punica dimostrano già alcune difficoltà nell'integrazione e nel controllo dei bisogni religiosi e morali, ma si tratta ancora di fenomeni limitati. La

[1] Rimando, naturalmente, all'opera di J. M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Parigi, Presses Universitaires, 1966, molto ricca di materiale e di problemi, anche se talvolta un po' farraginosa.

poesia epica può essere adattata in modo da esprimere i sentimenti perenni (o ritenuti perenni) della communità: non è, evidentemente, per caso che dopo la traduzione dell'*Odissea* non abbiamo, per lunghissimo tempo, poemi mitici in latino, affidati alla libera gioia dell'immaginazione, bensì poemi epico-storici che, per quanto aperti all'influenza sia dell'epica greca più antica e veneranda, cioè Omero, sia, forse, dell'epos storico ellenistico, hanno radici nelle tradizioni e nei sentimenti nazionali ed hanno così una funzione simile a quella della storiografia di Fabio Pittore o di Catone. Vale lo stesso per la *fabula praetexta;* ma, anche quando, come di solito, la tragedia romana rielabora opere greche, dibatte grandi problemi etici o politici (più spesso etici che politici, ma la distinzione, ad Atene e a Roma, è fluida), che interessano tutta la comunità. La commedia da Terenzio in poi non è estranea, com'è ben noto, al travaglio dei dibattiti etici, ma già prima risponde a un bisogno ineliminabile di tutte le comunità: riempire col piacere dell'immaginazione e con la gioia del riso i giorni in cui sia il lavoro necessario a riprodurre i mezzi per vivere sia i servizi prestati allo stato vengono interrotti. Le religioni dei tempi più remoti hanno legittimato questo bisogno, cercando di controllarne il soddisfacimento in modo da non rompere, ed anzi rinsaldare, i vincoli della comunità. Nessuna inibizione religiosa o politica può sopprimere il bisogno elementare e perenne di una cultura che non sia παιδεία, ma semplicemente παιδιά.

Finchè la cultura doveva rispondere ai bisogni di cui si è detto, non c'era terreno favorevole alla poesia alessandrina; infatti, benchè già Ennio conoscesse, probabilmente, il proemio degli *Αἴτια*, Callimaco non ebbe nessuna fortuna a Roma prima di Lucilio. Perchè nasca il gusto per la poesia alessandrina, bisogna che si formi un'*élite* colta che disdegni la παιδιά gustata da tutti, come quella offerta da Plauto, ed esiga una παιδιά raffinata, da gustare nella quiete del proprio studio. La bipolarizzazione della cultura, il processo attraverso cui la massa diviene sempre più incolta, fino a gustare quasi solo gli spettacoli sportivi, e un'*élite* ristretta esige sempre più una cultura di consumo privato e stilisticamente sorvegliata, si compie lentamente nell'ultimo secolo della repubblica, favorita alla fine dalla notevole proletarizzazione dei ceti urbani. Come spesso nei grandi mutamenti storici, alcuni segni si possono cogliere anche prima. Già al tempo della seconda guerra punica, cioè al tempo di Marcello, c'era chi desiderava avere in casa opere d'arte greche, e il bisogno andrà crescendo con le conquiste: un secolo dopo è già comune nei ceti più ricchi[2]. Un secolo dopo nell'aristocrazia si trova chi nelle ore di riposo dai *negotia*, *discinctus*, cerca la παιδιά, il rilassamento completo e gratuito nei παίγνια di gusto alessandrino: questo non è più *otium* di cui l'uomo politico serio debba rendere conto, funzionalizzato al servizio della comunità, storiografia e meditazione morale; non è neppure contemplazione filosofica: è semplicemente *otium* dedicato a letteratura divertente, fine a se stesso: è subordinato ai *negotia* solo nel senso che è meno importante, nel senso che grazie al rilassamento le forze si ritemprano per l'azione, non nel senso che l'attività intellettuale da cui è riempito abbia un fine convergente con quello dei

[2] Mi limito a rimandare alla trattazione rapida, ma succosa, di R. Bianchi Bandinelli, *Roma. L'arte romana nel centro del potere*, Milano 1965, pp. 36 ss.

negotia. Nella cerchia di Scipione Emiliano c'è già il gusto per una παιδιά intellettuale di questo genere, giacchè nelle *Saturae* Lucilio poneva anche frivola poesia erotica (la testimonianza di Porfirione sui versi per *Collyra* nel libro XVI è solo la prova più evidente). Siamo già al tempo di Lutazio Catulo e del suo cosidetto circolo, un ambiente in cui sia gli alessandrini (Callimaco) sia i lirici greci arcaici (Saffo) sono letti, rielaborati, imitati. Non voglio offendere nessuno dei colleghi che hanno scritto con passione su questi παίγνια erotici dicendo quello che penso: questa è poesia graziosa e frivola, poesia adatta per il rilassamento più che per la passione: forse c'è stata più passione nei critici moderni che in quegli antichi innocenti poeti. La poesia autobiografica latina nasce come poesia d'intrattenimento, e tale resta prima del tempo di Catullo: la varia e complicata sperimentazione di Levio sfugge a chiari inquadramenti in una tradizione culturale,[3] ma, se una cosa è chiara, è che gli *Erotopaegnia* non volevano avere *gravitas* e serietà: di tutti questi strani *versiculi* si può dire, con un frammento dello stesso Levio, che *lasciviter ludunt*. Il caso di Lutazio Catulo è notevole perchè egli è il primo uomo della *nobilitas* che non disdegna di scrivere versi e perchè la prima poesia che la *nobilitas* scrive direttamente, è poesia senza scopo, un rifugio contro l'oppressione della *gravitas*.

Nei libri di Lucilio si potevano trovare frivole poesie d'amore e nello stesso tempo riflessioni morali molto serie, invettive politiche acerbe: la *satura* letteraria, si sa, era stata creata proprio per questo: per rispondere a bisogni diversi, per dilettare con la varietà: tra i bisogni diversi c'era quello dell'intrattenimento. Forse già Ennio vi rispondeva nelle sue *Saturae*, ma non è prudente affermarlo con sicurezza: anche il tipo di «cortigiano» che egli delinea con tanta cura in un passo famoso del libro VII degli *Annales* (234—251 V.²) rievocando l'amico di Servilio Gemino, è alieno dalla *gravitas*, anzi è *levis* e *scitus*, ma non sembra il tipo adatto a propinare παίγνια erotici nel riposo e nella conversazione. Quanto a Lucilio, però, possiamo affermare senza rischio che egli soddisfaceva anche un bisogno di pura παιδιά; l'esperienza della commedia, in lui così visibile, è usata anche in questa funzione, non solo in funzione polemica. Perchè questo richiamo alla *satura?* Perchè in questa poesia romana rientrante nell'area dei *poëmata*, non in quella della *poësis*, il bisogno della varietà è duraturo. Può darsi che sulle somiglianze di Levio con la *satura Menippea* di Varrone non si debba calcare la mano; e certamente il bisogno della varietà, della ποικιλία veniva anche dal gusto alessandrino; tuttavia io direi, anche senza insistere su una influenza diretta, che v'è una certa analogia di funzione fra la *satura* e l'elegia come genere aperto. Il *libellus* di Catullo recava l'impronta unitaria di una forte personalità poetica, ma la varietà di motivi, di temi, di livelli stilistici crea una delle ragioni del suo fascino. Come concepì e coltivò l'elegia Cornelio Gallo? C'era negli *Amores* una varietà compositiva che andava dall'agile epigramma alla narrazione elegiaca, varietà di cui abbiamo ancora tracce visibili in Properzio? Qualche cosa potranno dirci i frammenti di papiro di cui attendiamo ansiosamente la pubblicazione.

[3] L'opera di I. GRANAROLO, *D'Ennius à Catulle. Recherches sur les antécédents romains de la «poésie nouvelle»*, è più utile per la ricca informazione che per la limpidezza della trattazione e delle conclusioni.

2. L'eleganza della poesia alessandrina fu il frutto, si può dire, di una felice collaborazione fra poesia e filologia: un secolo circa di studi, culminati nella grande opera di R. Pfeiffer,[4] ha illuminato, per quanto lo permettono i materiali rimastici, il metodo di quella collaborazione. Le condizioni in cui nacque la poesia latina, erano tali da determinare analogie non trascurabili. Livio Andronico, Ennio (anche a voler lasciare da parte Nevio) erano uomini di studio, letterati, per così dire, di professione, più simili a Filita e a Callimaco che ad Archiloco o ad Alceo. Il fatto che essi non abiano assimilato lo stile e il gusto di Callimaco, non elimina un certo aspetto ellenistico della loro poesia, cioè la presenza, nella loro opera poetica, di un lavoro di interpretazione dei testi greci appreso dai Greci stessi: è noto che Ennio nel proemio del libro VII degli Annales (216 V.2) traduceva con *dicti studiosus* il termine *φιλόλογος* e che *dicti studiosus* si riferiva al poeta. Il lavoro dell'«interprete», del «filologo» nella poesia latina da Livio Andronico ad Ennio non è vistoso, ma l'analisi attenta ed acuta, condotta specialmente da studiosi italiani come Scevola Mariotti e Traina, l'ha illuminato in modo per lo più convincente. Se il loro lavoro filologico non si esplica in una produzione specifica, Accio scrive anche di filologia; Lucilio se ne occupa non da professionista, ma tuttavia con impegno non effimero. A noi interessa di più l'attività filologica del cosiddetto circolo di Lutazio Catulo. Certamente in questa età fra i Gracchi e Silla fiorisce la poesia che si diletta a svolgere in poesia temi di erudizione e di filologia, e certamente uno dei poeti del «circolo», Porcio Licino, ha scritto non solo *παίγνια*, ma anche un'opera in versi sui poeti latini, in cui si avverte l'influenza dei Gracchi. Probabilmente è analogo il caso di Valerio Edituo, poichè è probabile la sua identificazione con Valerio Sorano. Su Lutazio Catulo l'incertezza è maggiore, perchè la sua identificazione con l'autore della *Communis historia* (in prosa) non è dimostrabile con buone prove (l'altro pretendente in lizza è il liberto Lutazio Dafni); io sarei piuttosto incline verso Catulo, ma riconosco che la questione rimane aperta. Comunque, anche se queste identificazioni fossero sicure, io non parlerei ancora di collaborazione fra poesia e filologia, di casi analoghi a quelli di Filita e di Callimaco: tutt'al più avremmo dei poeti che si sono occupati anche di erudizione, non dei poeti la cui filologia abbia inciso nell'elaborazione dello stile poetico.

Il frammento di Porcio Licino su Terenzio è importante per tutt'altra ragione, cioè perchè esprime, forse, un rifiuto della corruzione del mecenatismo, uno spirito d'indipendenza che ritroveremo altre volte (non sempre, ben inteso) in poeti di gusto alessandrino. Io riterrei, quindi, che anche in questo la generazione di Cinna e di Catullo ha imboccato una via nuova: ora l'erudizione mitologica, storica, linguistica, l'interpretazione dei poeti, probabilmente con l'aiuto di commenti greci, serve alla poesia e nutre la poesia. In questo clima comprendiamo l'importanza di Valerio Catone, il professore ammirato, riverito e anche amato, che, interpretando i poeti, forma altri poeti: in un certo senso questo poeta e critico, facendo rivivere meglio di tutti la sintesi di filologia e poesia propria dell'età alessandrina, domina la nuova stagione poetica estendendo la sua influenza fino alle soglie dell'età augustea: può

[4] *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, trad. ital., Napoli 1973.

darsi che ancora Cornelio Gallo sia tra i suoi ammiratori e tra i suoi ideali o reali discepoli.

3. In un celebre frammento del libro IX (338 ss. M. = 376 ss. Krenkel) Lucilio riprendre la distinzione fra *ποίησις* e *ποίημα*, cioè fra la composizione ampia, con un proprio argomento perpetuo, e il *ποίημα*, cioè il componimento breve: gli esempi che si presentano alla mente di Lucilio, sono l'*Iliade* e gli *Annales* di Ennio da un lato, l'epistola poetica dall'altro. Questa terminologia non era comunemente rispettata nell'uso; in sostanza, tuttavia, la distinzione valeva non solo per i teorici, ma anche per i poeti. Almeno dai tempi di Aristotele in poi la teorizzazione sulla *ποίησις*, cioè sull'epica e i generi drammatici, era stata ampia e impegnativa; non si può affermare altrettanto per il *ποίημα*.[5] Naturalmente gli editori alessandrini avevano proceduto con criteri vari a classificazioni anche per la lirica e si erano poi fissati dei canoni di autori (anche se il termine «canone» è moderno) per i singoli generi; ma è improbabile che su struttura e stile esistesse qualche cosa di lontanamente confrontabile a quanto si era scritto sull'epica e sui generi drammatici. Niente, poi, esisteva al di fuori della poesia stessa, per i generi di cui ci occupiamo: epillio, elegia, epigramma. All'interno dell'epos la teoria non si occupava neppure di assegnare chiaramente un proprio posto alla poesia didascalica; il termine epillio si trova nell'antichità solo in Ausonio e deve la sua fortuna alla filologia dell'Ottocento;[6] all'interno degli *ἐλεγεῖα* non si facevano distinzioni teoriche, mentre se ne facevano tra metro e metro.

Ma le poetiche vengono dopo i poeti, e certe volte non vengono affatto. Nella prassi i poeti alessandrini avevano elaborato e fissato certe distinzioni che i poeti latini seguirono, sia pure liberamente. In Callimaco vi erano anche spunti teorici, poichè epillio e narrazione elegiaca da un lato venivano contrapposti al poema *διηνεκής (perpetuus)*. Tra epillio ed elegia la distinzione era fissata non solo dal metro, ma da un diverso rapporto allusivo con la tradizione epica di Omero e di Esiodo. Tra gli *ἐλεγεῖα* proprio Callimaco esprime nella pratica una distinzione che non poteva sfuggire: gli epigrammi differivano dalle elegie degli *Αἴτια* sia per l'ampiezza compositiva sia per il livello stilistico; quando Callimaco offriva in omaggio a Berenice l'elegia sulla chioma, sapeva di offrire un dono ben diverso da quello offerto ad Arsinoe con l'epigramma sulla conchiglia: la differenza sarà press'a poco la stessa in Catullo fra il carme 68 e i carmi brevi in distici elegiaci. Più difficile è guardare all'interno, per esempio fissare esattamente distinzioni di metodo narrativo fra epillio e narrazione elegiaca. A prima vista colpisce l'unità di cultura e di gusti: si sente subito che sono piante nate nello stesso giardino. Dovendo accontentarci di ricostruzioni parziali sia per l'*Ecale* sia per le elegie narrative degli *Αἴτια* (l'elegia sulla chioma non è il caso più utile), dobbiamo quasi limitarci a porre il problema. Gli epilli di Teocrito e Mosco conservano una notevole misura sia nella disgregazione compositiva attraverso l'asimmetria sia

[5] Qui, ed in seguito tengo conto della limpida sintesi, corredata di bibliografia essenziale, tracciata da L. E. Rossi, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classische*, «Univ. of London, Inst. of Class. St., Bulletin» n° 18 (1971) pp. 69—94.

[6] Un'interessante storia del termine e del concetto in A. Perutelli, *La narrazione commentata*, Pisa 1979, cap. I

nell'intervento del poeta come «commentatore»; certamente Callimaco negli *Αἴτια* andava più in là; già quanto possiamo leggere dell'elegia di Aconzio, ce ne dà chiari indizi. Ma come si comportava Callimaco nell'*Ecale?* Può darsi che in questo caso il gusto di Callimaco contasse più della distinzione di genere fra epillio esametrico e narrazione elegiaca: è un'ipotesi che a me pare più attraente di quella ben nota di Heinze, il quale delineava nella storia dell'epillio una seconda fase, poi riflessa da poeti latini, in cui l'epillio subiva l'influenza della narrazione elegiaca.

Se la teoria esplicita della distinzione dei generi è quasi assente nei poeti latini di ispirazione alessandrina, è notevole, invece, l'insistenza sullo stile. Il callimachismo è soprattutto un orientamento stilistico: la scelta del genere conta meno, e ancora meno contano le *res*. È evidente, però, che un legame dello stile con i generi e con le *res* sussiste: lo stile *λεπτός* o *τορός* prima dell'età augustea è lo stile proprio dell'epillio, dell'elegia, dei *παίγνια* in distici o in altri metri; ancora per Properzio, prima del IV libro, è lo stile particolarmente adatto per una determinata scelta di vita, che è la scelta del poeta d'amore. Le distinzioni di stile, già nei poeti alessandrini, non sono senza rapporto con le distinzioni di stile nella retorica; anche nei poeti romani l'attenzione è ravvivata dai dibattiti sull'oratoria, senza che si possano fissare esatte corrispondenze fra teorie retoriche e teorie poetiche.

Finora l'attenzione degli studiosi si è concentrata sui *Programmgedichte*, sul callimachismo come programma, non sull'effettiva presenza di Callimaco nell'elaborazione stilistica; del resto, manca ancora la base necessaria per tali indagini, cioè uno studio approfondito dello stile di Callimaco e degli altri poeti alessandrini. Passi avanti, però, si sono fatti nell'analisi e nella valorizzazione di uno degli aspetti importanti di tale elaborazione, cioè nell'analisi dell'*arte allusiva*. Il termine, lanciato da Pasquali, non apportava, in realtà, un concetto nuovo: il concetto risaliva fino agli antichi, e filologi tedeschi e inglesi lo avevano usato; ma Pasquali ne mostrò tutta l'importanza e la fecondità analitica, e dopo Pasquali, pur senza rilevanti novità teoriche (teorizzazioni recenti hanno portato più nebbia che luce), i risultati concreti sono stati spesso felici. Non è esagerato affermare che l'«arte allusiva» accompagna la nascita e lo sviluppo di una nuova civiltà letteraria, feconda per le letterature europee moderne. Bisognerebbe affrontare con impegno gli altri aspetti importanti del callimachismo: scelta del lessico, sintassi, *iuncturae*, rapporti con la lingua parlata. Nello studio dei *Programmgedichte* e poesie connesse ha avuto largo sviluppo lo studio dei simboli poetici, che ha portato a risultati soddisfacenti.[7] Le interpretazioni degli ultimi decenni hanno giustamente ricollocato fra i simboli del *labor limae* il *libellus* elegante, ben levigato, che Catullo presenta nel suo proemio.[8] In uno dei suoi più noti

[7] Mi riferisco soprattutto all'attento lavoro di A. KAMBYLIS, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965.

[8] Di queste interpretazioni cito solo alcune: F. O. COPLEY, «Trans. and Proc. of the Americ. Philol. Ass.» 82 (1951), pp. 200 ss.; M. GIGANTE, «Giorn. ital. di filol.» 20 (1967) (in memoria di V. E. Marmorale), p. 123; O. SINGLETON, «Class. Philol.» 67 (1972), pp. 192 ss. Trattazioni ancora più recenti dei problemi relativi al proemio di Catullo in P. PIERNAVIEJA, «Est. Clás.» 18 (1974), pp. 411 ss.; M. MONBRUN, «Pallas» 23 (1976), pp. 31 ss.; rassegna della bibliografia in P. FEDELI, «Boll. di studi lat.» 1 (1971), pp. 419—446.

Programmgedichte, il primo proemio del III libro (v. 8), Properzio assume come metafora dell'elegante elaborazione poetica la levigatura con la pomice, usata, come si sa, nell'ultima fase della preparazione del libro:

exactus tenui pumice versus eat.

È evidente l'allusione all'inizio del proemio di Catullo. Properzio interpretava quell'inizio come un simbolo : il *lepidus libellus* levigato con l'arida pomice è anche il simbolo dell'eleganza e della grazia dello stile, raggiunta con un lavoro di affinamento. Kroll scarta rapidamente questa interpretazione,[9] ma può darsi che in questo caso il poeta antico interpretasse l'altro poeta meglio del filologo moderno.[10] Sulla via aperta (o riaperta) da Catullo Virgilio bucolico sceglierà simboli pastorali. Nella chiusa dell'opera (10,71) viene evocato il poeta pastorale *dum sedet et gracili fiscellam texit hibisco;* commentatori antichi interpretavano la gracile malva come simbolo dello stile tenue: Servio annota: *Allegoricos significat se composuisse hunc libellum tenuissimo stilo.* L'interpretazione allegorica era probabilmente accettata dall'ignoto autore del *Culex (O Lusimus, Octavi, gracili modulante Thalia).*[11] Se questa interpretazione simbolica della chiusa delle *Bucoliche* è giusta, è probabile che la chiusa richiami l'inizio dell'opera, cioè che anche *tenui avena* all'inizio della prima egloga abbia funzione simbolica. Tornando ai poeti neoterici, è probabile che Catullo trovasse il simbolo del *libellus* già in un suo compagno di avanguardia, cioè nel bellissimo epigramma in cui Cinna annunzia il dono del poema di Arato (fr. 11 M.): *Arateis multum invigilata lucernis / carmina... levis in aridulo malvae descripta libello.* Le lunghe veglie di Arato sono suggerite da Callimaco, proprio dall'epigramma su Arato (27 Pf.); l'arido libretto di malva ben levigato è raccomandato all'attenzione dal poeta romano: Catullo dev'essersi ricordato di Cinna nel dedicare il proprio *libellus.*[12] Novità di dettaglio non tolgono che, per queste caratteristiche, siamo sempre sulla via callimachea; ma un altro aspetto fondamentale ce ne allontana e ci rivela meglio di tutti la vitalità della nuova poesia latina. Questa poesia ha radici nella lingua parlata vive e profonde, quali non aveva avuto la poesia alessandrina, quella di Callimaco meno del resto, e quali la poesia epica e tragica latina non aveva più. Il *labor limae* produrrebbe dei raffinatissimi scheletri, se il contatto con la lingua viva non apportasse

[9] KROLL polemizza contro E. BAEHRENS, al quale si deve (se non è più antica) l'indicazione dei simboli in 1, 1s. (*Catulli Veronensis liber*, II, p. 67).

[10] Per la segnalazione del verso di Properzio come interpretazione di Catullo cfr. F. CAIRNS, «Mnemos.» s. IV 22 (1969), p. 155; B. LATTA, «Mus. Helv.» 29 (1972), pp. 204 s.

[11] Su *Buc.* 10, 71 e i due passi pseudovirgiliani cfr. l'acuta ricerca di T. E. V. PEARCE, «Class. Quart.» 20 (1970), pp. 335 ss.

[12] Sul rapporto tra Catullo e Cinna un rapido accenno in J. B. VAN SICKLE, *About Form and Feeling in Catullus 65*, «Trans. and Proc. of the Amer. Philol. Ass.» 99 (1968), p. 498 nota 24; molto più ampiamente E. FLORES, «Vichiana» 5 (1976), pp. 3—18, che, supponendo Catullo come destinatario del dono e dell'epigramma di Cinna, si perde in escogitazioni eccessive. Un indizio del rapporto è anche nell'eco, già segnalata, che *aridulo malvae descripta libello* trova in Catullo 64, 316 *laneaque aridulis haerebant morsa labellis*

calore e sangue; nè il contatto con il *sermo cotidianus* basterebbe se fosse sostenuto solo da una ricerca da linguaioli e non coincidesse con la riimmersione della poesia nella vita quotidiana.

S'intende che, anche nei limiti dei generi di impronta alessandrina, il rapporto con la lingua parlata è variabile. Le differenze di questo rapporto si illuminano in un processo di differenziazione di livelli stilistici molto complicato e delicato. Heinze, caratterizzando con grande finezza, attraverso la composizione, lo stile delle *Metamorfosi* e dei *Fasti* di Ovidio, aprì una feconda via d'analisi, ma la contrapposizione fra *epische* e *elegische Erzählung* era una semplificazione: già le *Metamorfosi* attenuano lo stile epico ed elaborano livelli stilistici diversi:[13] dunque non una semplice opposizione, ma una molteplicità di livelli stilistici le cui distinzioni vanno sfumate. Sarebbe un errore spiegare le differenze del livello stilistico con una concezione idealistica, cioè come espressioni, incomparabili fra loro, di diverse individualità e diversi momenti: benchè anche le personalità e le situazioni poetiche contino, il più si deve a differenze di generi: solo che i generi non vanno semplificati e vanno colti in tutta la loro varietà; da una parte generi e livelli stilistici tendono a fissarsi, dall'altra i confini vengono rimessi continuamente in discussione da uno sperimentalismo vivace e talvolta audace, che è forte specialmente in Ovidio.

4. Dunque la riscoperto dei poeti alessandrini è soprattutto la scoperta di uno stile: con questo non voglio dire che la ricerca delle nuove strutture compositive sia marginale: del resto in una certa misura la ricerca di forme compositive come l'epillio e l'elegia, benchè meno teorizzata dai poeti, non è neppure separabile dalla ricerca di un nuovo stile. Lo studio dell'*Aneignung* delle forme compositive e dello stile alessandrino da parte di Catullo ha fatto tanti progressi da oltre un secolo ad oggi che solo a volerne delineare gli aspetti generali occorrerebbe una lunga trattazione, col rischio di ripetere cose a tutti note: su questo terreno si sono cimentati alcuni fra i più fini ed acuti filologi e critici del nostro secolo, Kroll, Pasquali, Perrotta, Klingner. I tempi in cui la *Quellenforschung* si limitava ad accumulare farraginosamente il materiale di confronto, sono un ricordo lontano: ora vediamo bene come il poeta crea rielaborando l'antico, come gli *auctores* studiati e interpretati servono da stimolo molto più che da pastoia: soprattutto le analisi del carme 64 condotte da Perrotta e da Klingner ci hanno portato al modo giusto di intendere i rapporti del poeta con le sue «fonti».[14] Io mi limiterò ad un aspetto che mi sembra importante per la trasformazione dei generi letterari.

Incomincerò con un dettaglio che a prima vista potrà sembrare poco significativo. Arianna, pur di non vivere lontana dall'uomo amato, avrebbe desiderato essere condotta via da lui come schiava (64, 160—163):

[13] Per la presenza di un livello stilistico elegiaco anche nelle *Metamorfosi* cfr. H. TRAENKLE, «Hermes» 91 (1963), pp. 459—476.

[14] La ristampa anastatica del commento del KROLL (Stuttgart 1968) ha una diligente appendice bibliografica. Una breve, ma accurata bibliografia ragionata in A. TRAINA, *Poeti latini (e neolatini), Note e saggi filologici*, Bologna 1975, pp. 145 ss. nota 2; ora è da vedere A. PERUTELLI, *La narrazione commentata* cit.

At tamen in vestras potuisti ducere sedes,
quae tibi iocundo famularer serva labore,
candida permulcens liquidis vestigia lymphis
purpureave tuum consternens veste cubile.

Si tratta di un τόπος patetico della poesia erotica antica. Io credo ancora sostenibile l'ipotesi, avallata da Kroll, che il confronto con Nonno, *Dionys.* XLVII 390 ss. dimostri dipendenza da una fonte comune; ma non richiamo Nonno per riprendere questa vecchia questione. Rileggiamo il passo di Nonno:

δέξο με σῶν λεχέων θαλαμηπόλον, ἣν ἐθελήσῃς·
καὶ στορέσω σοι λέκτρα . . . . . μετὰ **Κρήτην** **Ἀριάδνη**,
οἵά τε λῃσθεῖσα· καὶ ὀλβίστῃ σεο νύμφῃ
τλήσομαι ὡς θεράπαινα πολύκροτον ἱστὸν ὑφαίνειν
καὶ φθονεροῖς ὤμοισιν ἀήθεα κάλπιν ἀείρειν
καὶ γλυκερῷ Θησῆι φέρειν ἐπιδόρπιον ὕδωρ.

nel giro di sei versi, tre cominciano con καὶ: la monotonia del procedimento a noi potrà dispiacere, ma non credo si debba pensare a fiacchezza o a trascuratezza di Nonno: l'insistenza anaforica è voluta: è un vezzo stilistico che ricorda altri passi del carme 64, per es. 19—21:

Tum Thetidis Peleus incensus fertur amore,
tum Thetis humanos non despexit hymenaeos,
tum Thetidi pater ipse iugandum Pelea sensit.

Lo stesso gusto ritroviamo in 28—29. Questo è alessandrino, anzi l'ispiratore più autorevole è probabilmente Callimaco, che col suo amore per le anafore non sempre evita la leziosità.[15] È mia impressione che, mentre leziosità alessandrine del genere non mancano nella parte del carme 64 relativa al matrimonio di Peleo e Teti ed anzi le danno una certa impronta, la parte relativa ad Arianna abbandonata è, almeno prima dell'arrivo di Bacco e del suo corteo, non solo più patetica, ma anche più sostenuta nel tono, più aliena da ricami e artifici. Qualche anafora ricorre anche in questo pezzo, ma invece di attirare l'attenzione sul ricamo retorico, getta il lettore nel processo di innalzamento del pathos: per esempio, in 64,68—70:

Sed neque tum mitrae neque tum fluitantis amictus
illa vicem curans toto ex te pectore, Theseu,
toto animo, tota pendebat perdita mente.

Non è qui possibile procedere a un'analisi stilistica per dimostrare un certo scarto di gusto e di livello stilistico tra le due parti del carme strette insieme mediante il

[15] «Maia» 8 (1956), pp. 143 ss.

procedimento alessandrino dell'incastro. Lo scarto potrebbe forse mettersi in rapporto con due orientamenti ambedue presenti nell'epillio alessandrino: il gusto per la grazia descrittiva, che trovava la sua delizia soprattutto nella miniaturizzazione dell'antico epos, vi era forte e dava la più piacevole e visibile impronta di novità; ma la concentrazione drammatica, che dava largo posto al dialogo e specialmente al monologo patetico, costituiva un'altra chiara linea di tendenza: io credo che Mosco, per esempio, abbia sperimentata la prima via nell'*Europa*, la seconda nella *Megara*;[16] tutte e due le vie insieme deve avere battuto Callimaco nell'*Ecale* (descrizione della capanna, racconto della vecchia) e, in trasposizione elegiaca, nel caso di Aconzio e Cidippe (il monologo di Aconzio era un pezzo forte che doveva diventare famoso). Resta da vedere se Callimaco, con la sua eleganza e la sua ironia, era veramente capace di pathos drammatico.

Anche senza legarsi troppo alla tesi (su cui non vorrei calcare la mano) dello scarto fra le due parti del carme, si può ben dire, io credo, che in 64 Catullo parte dal terreno alessandrino, ma che, pur senza abbandonarlo, sviluppa un processo di δείνωσις, dove gli echi dell'antica tragedia acquistano un timbro nuovo rispetto all'epillio alessandrino: c'è un ritorno a un Euripide più autentico, e per il ritorno non dànno molto aiuto Callimaco o Teocrito: se mai, si può ricorrere ad Apollonio Rodio. Alla δείνωσις contribuisce la sia pure non forte patina arcaizzante, che, quindi, non si riduce solo a un omaggio formale o una civetteria col γένος: c'è più civetteria nell'omerismo degli alessandrini. Del resto la poesia arcaica latina non offriva solo il lustro delle allitterazioni: poteva suggerire qualche cosa per il pathos o per la raffinatezza delle sensazioni. A proposito di 197 *inops, ardens amenti caeca furore* il Kroll rimanda opportunamente ad Accio 450 R.^{2} *cor ita fervit caecum, amentia rapior ferorque*. Il gusto patetico ed espressivo è lo stesso del famoso verso di Ennio su Medea ferita d'amore (254 V.^{2} = 246 Joc.):

Medea animo aegro, amore saevo saucia.

Ritroviamo nel verso di Catullo l'allitterazione con *a*, l'allitterazione tipica dell'angoscia.

Si capisce che la δείνωσις riuscirebbe una semplice αὔξησις retorica senza la serietà tragica dei sentimenti di Catullo. Nella ricerca dell'autobiografia nel carme 64 si è andati troppo oltre, sino a farne una specie di autobiografia simbolica;[17] anzi dirò che in generale si è andati troppo oltre nel ridurre lo scarto fra i *carmina docta* e le *nugae*: fu giusto reagire alla netta separazione di un tempo, fondata su criteri troppo esteriori, superficiali; ma, non rispettando la misura, si rischia di ignorare anche ciò che di

[16] Qui si pone un problema importante, che non può essere trattato rapidamente: mi limito ad accennarvi. Su epilli della struttura della *Megara* (che trova analogie all'interno del *corpus bucolicum*) deve avere influito la tragedia o pezzi tragici che venivano recitati separatamente, press'a poco come ditirambi del tipo dei *Persiani* di Timoteo.

[17] Tra gli esempi più recenti cfr. P. Y. Forsyth, *The Mythic Persona*, «Latomus» 35 (1976), pp. 555—566 (che tratta anche di 63); ma probabilmente non è il caso più assurdo.

nuovo Catullo volle tentare in quei carmi e il nuovo livello stilistico che egli sperimentò e realizzò. Resta vero, comunque, che l'esperienza, la sensibilità, i sentimenti del poeta d'amore si ritrovano anche in 64: nessuno scetticismo, del resto, dovrebbe resistere di fronte all'indizio illuminante che offre la ripresa del carme 60 nel lamento di Arianna (64, 154—157). Giustamente si è sentito battere più vicino il cuore del poeta là dove, poco dopo l'inizio (22ss.), egli apostrofa gli eroi *nimis optato saeclorum tempore nati* (l'epillio alessandrino mostrava ancora legami con l'inno e questa tradizione spiega meglio il passo catulliano) e là dove, nella chiusa, paragona con rimpianto la propria età carica di delitti con l'età eroica in cui regnavano *fides* e *pietas* e gli dei frequentavano le dimore umane: naturalmente non è senza significato che il motivo risuoni verso l'inizio e alla fine del carme. Echi di Esiodo o di Arato contano meno dell'eco della tragedia attuale di Roma, dello sconvolgimento di valori tradizionali che alimentano la disperazione nel futuro e la nostalgia di un passato mitico caratterizzato dalla purezza morale ancora più che della luce della bellezza.[18] La *Stimmung* è simile a quella che induce Lucrezio, *patriai tempore iniquo*, a evocare l'immagine di Marte placato dall'amplesso e dalla parola di Venere. Angoscia del presente e fuga nel passato mitico tornano insistenti negli elegiaci dell'età augustea, Properzio che rievoca la *formosi temporis aetas* (forse eco del verso catulliano), Tibullo che cerca salvezza nell'arcaica *pietas* rustica. Senza diffondermi su tendenze ben note dei decenni della repubblica morente, voglio sottolineare la novità del clima da cui trae alimento la poesia di radice alessandrina e da cui prende vòlto e calore nuovo: la funzione d'intrattenimento è superata, perchè non appaga più i bisogni dell'anima. Non per questo si passa ad una poesia *engagée*, cioè a caricare la poesia di un nuovo impegno politico, a riimmergerla nella vita della *civitas*. Tra i due poli la poesia può tentare nuove vie, e tra queste la via dell'evasione. Vorrei distinguere qui con sufficiente chiarezza la funzione d'intrattenimento e quella di evasione. L'intrattenimento tende a rilassare l'uomo che è abbastanza contento del suo mondo, è l'interruzione piacevole dei *negotia;* l'evasione presuppone l'angoscia davanti al mondo in cùi il poeta vive, la paura di affrontarlo per modificarlo o il rifiuto di un compito del quale non si sente più la validità. Catullo è passato per una situazione simile: una situazione a cui l'intrattenimento della poesia di Catulo o di Levio non basta più; forse anche altri poeti contemporanei, come Calvo, vi sono passati: perciò la poesia d'ispirazione alessandrina conosce una stagione nuova e inconfondibile, che nè il passato romano nè il passato ellenistico lasciavano immaginare: questo è il senso della rivoluzione catulliana, che poeti come Virgilio e Properzio hanno bene afferrato.

5. Il carme 64 era certamente una gemma dell'epica neoterica, ma non esauriva, nè voleva esaurire, tutte le novità di quel genere poetico. La *Ciris* pseudovirgiliana, questo epillio scritto, forse, circa un secolo dopo la morte di Catullo, presuppone Virgilio e Ovidio: l'idea, che se ne può ricavare, dell'epica neoterica è necessariamente deformata; tuttavia i contatti diretti con quest'epica restano, e restano visibili tracce di procedimenti compositivi, stilistici, di gusti del periodo neoterico, anche se l'ultimo

[18] Questo aspetto è colto adeguatamente da A. PERUTELLI in *op. cit.* Cfr. anche D. P. HARMON, «Latomus» 32 (1973), pp. 313—331.

dotto commentatore pare troppo fiducioso nell'indicarne l'ampiezza.[19] Noi troviamo di cattivo gusto la troppa erudizione, specialmente i cataloghi: questo materiale ingombrante non mancava di certo negli epilli neoterici. Catullo ne usa nel carme 64 con misura elegante, che quasi meraviglia, ma che fosse anche lui attratto da quel vizio, lo dimostra il carme 68. Nella *Ciris* il vizio era alimentato anche da Ovidio. Naturalmente non dobbiamo dimenticare che ciò che è vizio per noi, era pregio per molti lettori antichi, specialmente del tempo di Cinna e di Catullo. Ma nè il cattivo gusto dell'erudizione nè altri elementi di cattivo gusto (per es., la descrizione minuta della metamorfosi, che sembra sotto la cattiva stella di Ovidio) debbono impedirci di rilevare la fedeltà a un orientamento di fondo dell'epica neoterica, che risulta dal rilievo dato ai nodi drammatici attraverso dialoghi e monologhi e all'intensità che raggiunge in alcuni punti di questi pezzi. Con questo metodo narrativo egli conservava qualcosa della migliore eredità di Catullo e, probabilmente, di Cinna e di Calvo. È stata giustamente rilevata l'importanza data nella vicenda e nello svolgimento drammatico al personaggio della nutrice, Carme. La nutrice sembra assumere una dignità tragica non inferiore a quella della stessa protagonista. È ovvio che la sorpresa si attenua tenendo conto del ruolo assunto dalla nutrice nella tragedia greca; e tuttavia il personaggio di Carme è più compiuto, soprattutto grazie alla rievocazione del suo passato doloroso (la perdita di Britomarti), ma anche per il suo irresistibile desiderio di tornare nella patria perduta per morirvi. Il confronto esplicito della tragedia di Scilla con quella di Mirra (*Ciris* 238) ha fatto supporre una decisiva influenza di Cinna per quanto riguarda il ruolo della nutrice: l'ipotesi non è gratuita. Prescindendo da agganci precisi, direi che la nuova dignità tragica di questo personaggio umile prende la sua giusta luce se collocata in un orientamento di fondo dell'epillio fin dalle sue origini. La descrizione della povera capanna di Ecale fu uno dei pezzi più famosi e imitati di Callimaco; ma anche il discorso autobiografico della vecchia e umile Ecale doveva essere un pezzo suggestivo. Io credo poco al pathos, di Callimaco, ma egli poteva suggerirlo a poeti meno aridi di lui. Comunque, anche dall'arido Callimaco partiva, attraverso quel poemetto, un'ispirazione di φιλανθρωπία che doveva essere raccolta e continuata. La descrizione della capanna di Filemone e Bauci nelle *Metamorfosi* di Ovidio ricalca, com'è ben noto, quella della capanna di Ecale; ma tutta l'ispirazione di quell'umanissimo episodio di Ovidio è affine a quella dell'epillio callimacheo: scoprire la ricchezza morale degli umili, che può diventare l'ultima speranza e salvezza nella degenerazione dell'umanità. Questo atteggiamento non portò al realismo tragico e non produsse una rivoluzione del linguaggio poetico; ma voglio sottolineare che attraverso l'epillio greco e latino ha trovato espressione poetica uno dei filoni più nobili dell'etica antica.

6. Un processo di δείνωσις non comprensibile pienamente nel semplice piano stilistico, subisce decisamente in Catullo anche l'elegia; anzi è attraverso questo processo catulliano che nasce l'elegia latina col respiro e le caratteristiche proprie. Sappiamo che l'elegia greca, specialmente quella ionica, non escludeva i riferimenti autobiografici e come l'elegia alessandrina si era pienamente cimentata con una

[19] Tengo conto dell'introd. di R. O. A. M. Lyne al suo egregio commento della *Ciris* (Cambridge 1978).

tecnica nuova di narrazione mitica o con cataloghi di miti alla maniera vagamente esiodea; ma nel carme 68 di Catullo i motivi dominanti dell'autobiografia del cuore, l'amore per la donna dalla grazia divina, il lutto per il fratello morto in una fatale terra lontana, l'amicizia per Allio, sono stretti con la rapida evocazione mitica in un intreccio ignoto alla poesia precedente.[20] Il mondo mitico rievocato è ancora quello della *fides* e della *pietas*, di cui è παράδειγμα l'abisso d'amore, il *vertex amoris*, di Laodamia. Il mito tragico si aggancia alla presenza ossessiva della terra funesta di Troia, e tutto questo porta ad un livello più alto della molle poesia elegiaca; la ricchezza di similitudini e anche il respiro sintattico (forte la presenza di ampi periodi) contribuiscono decisamente allo stesso effetto: è certo che Catullo ha voluto esprimere la gratitudine per l'amico con un *munus Musarum* di pregio superiore a quello solito.[21] Il risultato è strano: Catullo ha scritto il suo carme più contorto, e nello stesso tempo uno dei più affascinanti. Non si capisce fino a che punto la contorsione sia dovuta ad una tecnica callimachea simile a quella che s'intravede nell'elegia di Aconzio, fino a che punto sia dovuta a un non sufficiente dominio della materia e della tecnica: certamente anche questa ragione ha la sua parte: inducono a pensarlo la sintassi faticosa e i non pochi residui prosaici notati dai commentatori. Il contrasto col risultato raggiunto nel carme 64, specialmente nella parte su Arianna, è evidente: anche lì la narrazione non è e non vuol essere lineare, per l'adozione di ben noti procedimenti; il movimento, però, è senza incertezza ed oscurità, il risultato stilistico è compatto. Ma nel carme 68 Catullo ha voluto battere una via diversa e più rischiosa: tenere agganciata la rievocazione di momenti significativi di un mito tragico all'autobiografia quotidiana, mantenere una varietà di livelli e toni stilistici. Nessuna poesia di Catullo più di questa dà l'impressione di trovarci nel magma piuttosto che di fronte ad una forma limpida e compiuta; ma attraverso questo magma e questa fatica l'elegia si è trasformata, avviandosi a divenire un genere a sè e un genere nuovo, destinato a un grande futuro nella letteratura latina ed europea.[22] Come Cornelio Gallo abbia percorso questa via, che cosa abbia plasmato dal magma, potremo saperlo quando l'Egitto ci restituirà testi più ampi. Del modo come incidesse la lezione catulliana, abbiamo esempi significativi in Properzio. Guardiamo un momento le due elegie dei primi tre libri in cui il mito è più ampiamente sviluppato: I 20, la narrazione del mito di Ila, è di una brillante grazia

[20] È molto lontano dalle mie intenzioni il compito di affrontare i tanti problemi posti dal carme 68 e a lungo dibattuti. Anche in questo caso, come poi per il carme 51, rimando all'appendice bibliografica nell'ultima ristampa del comm. del KROLL; un'ampia trattazione è, in particolare, negli *Studi Catulliani* di A. SALVATORE (Napoli s. d., ma 1965; gli studi su 68 risalgono, però, agli anni '50). Per una trattazione più aggiornata si può usare P. COPPEL, *Das Alliusgedicht. Zur Redaktion des Catullcorpus*, Heidelberg 1973 («Bibl. der Altertumswiss.» N. F. 2. R. XLVIII). Una fine analisi di alcuni aspetti stilistici in rapporto con la destinazione del carme si troverà in uno studio di M. CITRONI (in corso di pubblicazione nella riv. «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici»), studio molto aggiornato anche per la bibliografia [2 (1979), pp. 70 ss.].

[21] La differenza di livello pare confermata dal trattamento metrico del pentametro, più libero negli epigrammi: cfr. I. DUHIGG, *The Elegiac Metre of Catullus*, «Antichthon» 5 (1971), pp. 57—67.

[22] Per l'importanza di Catullo 68 nella formazione dell'elegia latina cfr. A. LA PENNA, *Properzio*, Firenze 1951, pp. 164 s.; F. ARNALDI, «Vichiana» 3 (1974), pp. 211 ss.; F. SOLMSEN in AA. VV., *Monumentum Chiloniense* (Festschrift E. Burck), Amsterdam 1975, pp. 260 ss.

teocritea; III 15, rievocazione del mito di Antiope, dov'è presente l'ispirazione di Catullo (anche Properzio rievoca l'inizio dell'amore che doveva dominare la sua vita), è di una liricità che va molto oltre la grazia alessandrina.

L'essenziale delle riflessioni che ho tentato di svolgere a proposito di 64 e di 68, vale anche per 51, la famosa traduzione di Saffo: anzi qui vediamo in modo molto più netto come l'esperienza alessandrina sia per il poeta romano la sponda di partenza per tornare ai grandi lirici greci, nei quali le passioni erano per lo più lontane dalla frivolezza e la poesia aveva il tono adatto alle gioie esaltanti e alla disperazione tragica della vita: riscoprire Saffo al di là di Callimaco o di Asclepiade: ecco la grande via aperta da Catullo. Come il carme 68 apriva la via ad un genere sostanzialmente nuovo quale l'elegia latina, così il carme 51 apriva la via che doveva percorrere Orazio. Per Orazio l'*auctor* doveva essere Alceo piuttosto che Saffo (in Carm. II 13 è svolta brevemente una *σύγκρισις* fra Alceo e Saffo, e, in polemica implicita con Catullo, il primato è dato ad Alceo):[23] il nuovo *auctor* prometteva, innanzi tutto, di mantenere un equilibrio fra l'autobiografia poetica intima e l'impegno civile della poesia. La via battuta da Richard Reitzenstein e da Pasquali per rintracciare la cultura e i gusti alessandrini di Orazio sembra giusta, ma quella cultura è solo un punto di partenza:[24] assolvendo organicamente e decisamente il compito abbozzato da Catullo, egli fa della lirica greca il suo nutrimento vitale. In questo caso l'esperienza poetica greca offriva, per la composizione e lo stile, orientamenti più netti, ma il compito di fondere esperienza alessandrina, esperienza arcaica, bisogni attuali era analogo per l'elegia e per la lirica. Innanzi tutto bisognava mantenersi sul terreno dell'esperienza viva, della vita quotidiana, e liberarla, tuttavia, dalla frivolezza, dalla banalità, dall'insignificanza dei dettagli: uno dei grandi problemi artistici risolti da Orazio, per sé e per molte generazioni di poeti europei, è l'equilibrio fra la conservazione e la trasfigurazione della più comune esperienza dell'uomo attraverso la meditazione lirica.

7. Benchè la *satura* abbia una sua continuazione in età augustea e dia, anzi, in questa età il suo frutto più duraturo, benchè l'elegia augustea si sviluppi come un genere aperto, il bisogno di unità e di armonia è forte fin dall'inizio, e proprio Orazio, il poeta delle *Satire* e degli *Epodi*, lo accoglie e lo esprime decisamente. Il criterio di ordinamento secondo i metri avrà ancora, in qualche caso, un suo peso, ma i criteri dominanti sono ormai ben diversi ed hanno molto più a che fare con la funzione e la *Stimmung* dei singoli componimenti, col significato e la funzione della raccolta. Si capisce che, per quanto riguarda proemio e *Schlussgedichte*, alcuni orientamenti sono nati prima, nella poesia alessandrina o anche già nella precedente lirica greca; ma un disegno così rifinito come quello in cui sono ordinate le *Bucoliche* di Virgilio, era, molto probabilmente, una novità.[25] L'omaggio a Ottaviano e a Roma, che ricorre

[23] «Maia» 24 (1972), pp. 208—215.

[24] Rimando alla mia discussione con M. G. M. Nishet in «Gnomon» 44 (1972), pp. 348 s.

[25] Tentativi di ritrovare nel *libellus* di Catullo un criterio di ordinamento diverso da quello metrico non mi sembrano convincenti, o convincono solo per l'ordine di gruppi ristretti di carmi. Sulla questione cfr., oltre il libro di P. Coppel già cit., E. A. Schmidt, «Philol.» 117 (1973), pp. 215—242; W. Clausen, «Class. Philol.» 7 (1976), pp. 37—43. Sui nuovi criteri adottati in generale nell'età augustea cfr. J. Michelfeit, *Das augusteische Gedichtbuch*, «Rhein. Mus.» 112 (1969), pp. 347—370.

nella prima egloga, sarà stato determinante per assegnarle il posto d'onore; ma anche il contrasto fra la voluttà malinconica del canto e l'angoscia dell'*agricola* senza terra e senza patria avrà avuto per Virgilio un significato dominante, tale da dare a quell'egloga una funzione emblematica generale. L'omaggio a Cornelio Gallo, tessuto mirabilmente con una rievocazione e trasposizione bucolica del suo canto elegiaco, chiude il *libellus*. Nel gruppo di nove che risulta mettendo da parte lo *Schlussgedicht*, il posto centrale, il cuore, è occupato dall'eloga per la morte di Dafni, il personaggio mitico che era come il simbolo stesso della poesia bucolica; e in quell'ecloga è l'esaltazione del *carmen* come gioia suprema e quasi prodigiosa forza magica. Evidenti sono le corrispondenze fra 1 e 9 come ecloghe autobiografiche, 2 e 8 come monologhi amorosi, 3 e 7 come dialoghi pastorali; meno chiaro è il rapporto fra 4 e 6, forse sentite particolarmente simili in quanto più estranee alla poesia bucolica vera e propria.

L'ecloga 6, anch'essa omaggio a Gallo, a cui viene affidato un nuovo grande compito poetico, costituisce forse anche l'apertura della seconda parte del *libellus*, che nel nome di Gallo sarà chiuso.[26] L'architettura della *Georgiche* sarà più complicata, e riesce per noi più incerta nella sua struttura e nei suoi significati, ma risponde allo stesso bisogno artistico. Negli *Epodi* di Orazio il criterio metrico è evidente: il distico di trimetro e dimetro giambico nei primi dieci, il distico di trimetro giambico ed elegiambo nell'undicesimo, il distico di esametro dattilico e di un altro verso dal dodicesimo al sedicesimo, soli trimetri giambici nell'ultimo. Ma sono visibili anche altri criteri: il primo epodo è un carme affettuoso e trepidante per Mecenate; l'epodo centrale, il nono, è rivolto ancora a Mecenate e segue le vicende della battaglia di Azio, cogliendo l'occasione per celebrare Ottaviano; l'ultimo epodo è un *aprosdóketon* per il motivo (la palinodia fittizia verso Canidia è come un rinnegamento scherzoso della funzione giambica) e per il metro (uniformità del trimetro giambico dopo la varietà dei metri): la funzione artistica di questo finto rovesciamento collocato alla fine è fuori dubbio.[27] Anche per le *Satire* mi limiterò a due elementi ben visibili: Mecenate apre non solo il primo libro (e, quindi, tutta l'opera), ma anche la seconda metà del primo libro; la polemica sulla funzione e lo stile della poesia, il programma poetico si trova più spesso nei proemi e negli *Schlussgedichte*: infatti qui lo troviamo nell'ultima satira del primo libro e nella prima del secondo.

Non mi fermerò nè sugli altri libri di Orazio nè sui primi tre di Properzio nè sui due di Tibullo. I casi evidenti di collocazione non casuale non sono rari, gl'indizi di un ordinamento artistico sono molti.[28] Il terreno è insidioso e sembra invitare alle ipotesi seducenti; oggi, sotto l'ondata dello strutturalismo, c'è una fioritura di ipotesi fragili; ma anche chi procede con diffidenza e rigore, trova elementi abbastanza certi. Tra i casi non lontani dalla certezza metterei il IV libro dei *Carmina* di Orazio e il IV di

[26] Riprendo, press'a poco, quanto ho scritto in *Virgilio e la crisi del mondo antico*, introd. al vol. Virgilio, *Tutte le opere* tradotte da E. CENTRANGOLO, Firenze 1967, p. XXIII. Vanno consultate le opere ivi citate, di OTIS, MAURY, PERRET, DUCKWORTH, BÜCHNER.

[27] Per tutte le questioni rimando alla ben informata opera di H. HIERCHE, *Les épodes d'Horace*, Bruxelles 1974 («Coll. Latomus» 136).

[28] Cfr. *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino 1977, pp. 44 ss.; 67 ss.; 83 ss., e la bibliografia citata in questi passi.

Properzio. Sono due casi interessanti, perchè nei criteri di ordinamento ha molta parte il bisogno di conciliare la poesia più «privata» con quella civilmente impegnata:[29] la cura artistica della varietà, dell'alternanza o dell'associazione, si distingue difficilmente dalla cura dell'equilibrio fra due esigenze sentite come vitali, irrinunciabili: ritroviamo, così, il vecchio problema dell'*otium*, a cui si cerca di dare uno spazio legittimo, ma senza urtare frontalmente con la tradizione e con le esigenze del regime.

Non possiamo misurare quanto le raccolte alessandrine di poesia pesassero su questo orientamento. Nei *Giambi* di Callimaco il criterio metrico di ordinamento sembra prevalere, come negli *Epodi* di Orazio, ma emergono anche elementi di altro genere: l'ombra di Ipponatte parla proprio all'inizio, perchè Ipponatte è l'*auctor* di questo genere di poesia; l'ultimo dei componimenti torna allo scazonte, usato da solo nei primi quattro, e, cominciando con una preghiera alle Muse e ad Apollo, svolge una polemica per difendere il proprio gusto della *πολυειδία*: polemiche e dichiarazioni programmatiche di poetica trovano posto preferibilmente in proemi e *Schlussgedichte*. Anche nell'ordinamento delle proprie opere forse Callimaco non trascurava del tutto un criterio artistico di varietà: un indizio sembra darlo l'ultimo verso degli *Αἴτια*: *αὐτὰρ ἐγὼ Μουσέων πεζὸν ἔπειμι νομόν*, se veramente si riferisce al passaggio dagli *Αἴτια* allo stile più umile dei *Giambi*. In un raccordo editoriale come questo il filologo collabora col poeta, l'editore con l'artista. In questo tipo di letteratura rientrano i quattro versi spuri premessi all'*Eneide*, probabilmente pochi anni dopo la pubblicazione: versi che, per molte ragioni, non sono virgiliani; Virgilio aveva coltivato la filologia anche lui, ma non lo lasciava trasparire in modi quasi espliciti.

Anche se le nostre conoscenze della poesia alessandrina cresceranno col tempo, è probabile che in questa direzione troveremo solo interessanti spunti: è probabile che il *libellus* artisticamente ordinato, in cui al singolo carme viene dato un senso, benchè per lo più sovrapposto, anche in base alla collocazione, ai rapporti con gli altri carmi e al tutto come un sistema artistico, sia una creazione romana nata sul terreno del neoterismo, ma dopo la sua fioritura; e sarà un frutto che non durerà molto (mi pare che il gusto declini dopo l'età augustea). Ancora una volta ci si chiede quale funzione abbiano avuto gli *Amores* di Cornelio Gallo in questo processo: pare difficile che le nuove scoperte ci diano abbastanza per risolvere questo interessante problema; ma può anche darsi che ci siano indizi di qualche somiglianza con la *monobiblos* di Properzio.

8. L'architettura del *libellus* artistico non era l'unica via per raggiungere unità ed armonia, e neppure la più soddisfacente: contemporaneamente si prospettò un'altra via, che dapprima rimase solo un progetto vagheggiato, ma che dopo alcuni decenni doveva essere battuta decisamente da Ovidio. Il progetto è delineato vagamente da Virgilio e affidato a Gallo, ma può darsi che Gallo non fosse estraneo al suo concepimento. Mi riferisco, ovviamente, all'ecloga 6, e riassumo l'interpretazione che ne detti negli *entretiens* della Fondation Hardt tenutisi nel 1961.[30] Un progetto che

[29] Cfr. *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1974³, pp. 136 ss.

[30] *Hésiode et son influence*, «Entretiens» VII, pp. 212—223.

andassé dalle origini del mondo ai miti delle grandi passioni d'amore, dalla cosmogonia agli ἐρωτικὰ παθήματα, è parso strano e incomprensibile; ma il mistero si chiarisce se si scopre che per Virgilio, e per i suoi contemporanei il modello del progetto esisteva già, ed era di antichità veneranda: era un poema formato raccordando insieme la *Teogonia* e le *'Hoῖαι*. Naturalmente l'unificazione attraverso raccordi non risaliva ad Esiodo; ma era già antica, poichè l'indizio offertoci dalla tradizione manoscritta medievale è stato confermato da un papiro: niente di strano che l'edizione unificata corresse al tempo di Virgilio. La cosmogonia di Sileno non conserva niente, o quasi, di quella esiodea: è una cosmogonia moderna, non ortodossamente epicurea, ma con elementi epicurei; i miti d'amore, in cui la metamorfosi ha larga parte, non mancano di riscontri nei frammenti delle *'Hoῖαι*, ma rispondono al gusto neoterico, rimandano alla produzione di epilli e di narrazioni elegiache. Nessun libro è fecondo, nessun libro dice cose nuove se non sono maturate certe condizioni; e ciò è particolarmente vero per questa ricucitura dei due poemi di Esiodo. Era maturata l'esigenza che la materia e il gusto neoterico, pur conservando le loro qualità ed il loro fascino, venissero organizzati in un vasto complesso, nello stesso tempo unitario e vario. Come abbiamo già visto in altri casi, dal terreno alessandrino, senza veramente abbandonarlo, si tornava ai grandi modelli antichi. Esiodo non era solo il poeta degli *Ἔργα*, ma il narratore di miti ricco di grazia ionica: s'intende che sia il poeta didascalico sia il poeta epico erano passati attraverso la lettura, l'interpretazione degli alessandrini. Gallo, l'ammiratissimo e amato Gallo, sembrò il poeta più capace, più degno di realizzare il grande progetto: di narrazioni mitiche doveva aver dato prove entusiasmanti non in epilli, ma in elegie degli *Amores*, probabilmente con procedimenti simili a quello seguito da Catullo nel carme 68: perciò a lui Lino, sui monti delle Muse, consegna la zampogna di Esiodo: egli viene consacrato come il nuovo Esiodo. Il progetto non sedusse Gallo, forse distratto da compiti che riteneva più importanti; poi vennero tempi in cui per la nuova epica nazionale fu scelto un modello più ambizioso, Omero invece che Esiodo. Ma il nuovo certame fra Omero e Esiodo non era concluso e il progetto non doveva morire: passati i decenni della grande poesia *engagée* Ovidio lo faceva proprio: dalla cosmogonia, non più epicurea, alla grande fioritura di miti; in regime augusteo, e dopo l'*Eneide*, di un'appendice romana e augustea non si poteva fare a meno: perciò l'architettura fu completata con cartapesta patriottica. Suggerimenti di una tale architettura non mancavano nella poesia alessandrina: forse in Nicandro, forse anche negli *Αἴτια* di Callimaco; ma la spinta più vicina era quella espressa nell'ecloga 6 di Virgilio. L'architettura era quanto mai tenue: ciò che vi era di più affascinante e duraturo, era l'eredità dell'epillio e dell'elegia: eredità di nuovo banalizzata, di nuovo ridotta a una permanente funzione di intrattenimento, ma non priva di vestigia dell'antica grazia.

Firenze (Italia).

W. HERING

DIE RÖMER ALS ERBEN DER HELLENISTISCHEN DICHTKUNST

Über die Spuren, die das Studium der hellenistischen Dichtkunst in den Werken römischer Dichter der republikanischen und augusteischen Epoche hinterließ, gibt es seit Jahren viele interessante Studien. Ich möchte die Zahl der Untersuchungen hier nicht noch weiter vermehren. Mir geht es um ein Problem, das sich stellt, wenn man über die Registrierung von Belegen für eine mögliche oder tatsächliche „Abhängigkeit" römischer Dichtung von Elementen hellenistischer poetischer Kunst hinaus zu einer generellen Einschätzung kommen möchte. Ich gehe dabei von der Frage aus, wie sich die römische Art und Weise zu dichten zur Dichtkunst im Hellenismus verhält. Möglicherweise wird man hier und da dazu neigen, die Existenz einer solchen „Kunst der römischen Dichtung" (Art of Roman Poetry) als ein eigenständiges Phänomen zu leugnen. Aber wie anders sollten wir jene Kunstübung bezeichnen, die von den Neoterikern theoretisch und praktisch entwickelt und die in den folgenden Generationen in den Werken von Horaz, Tibull, Properz, Vergil ihre Vollendung erlebte? Allein als Seitentrieb der hellenistischen Dichtkunst wird man sie wohl nicht charakterisieren wollen.

Nun wissen wir über die Besonderheiten von Sprache, Stil und Metrik eines jeden der genannten Poeten sehr gut Bescheid, wir können auch Stilelemente der Tragödie, Komödie, des Epos usw. in ihren Gedichten erkennen und funktional werten, die inhaltliche Funktion von Graezismen oder bestimmten metrischen Einheiten bestimmen etc. Für die speziellen „Poetiken" der Dichterpersönlichkeiten ist manches, wenn auch längst noch nicht alles getan.

Sollte jedoch jemand fragen, nach welchen Merkmalen man ein lateinisches Gedicht der klassischen Zeit von — sagen wir — versifizierter Prosa unterscheiden könne, so würde eine Antwort „aus dem Handgelenk" wohl nicht leicht fallen. Natürlich: wir besitzen kein einziges Zeugnis aus dem Altertum, aus dem wir etwas über solche Kriterien für poetische Leistung erfahren könnten. Am ehesten käme noch Horazens ars poetica des Pisonenbriefes infrage. Doch Horaz bleibt, sofern er nicht einfach Fehler anprangert, im Allgemeinsten. Dies liegt in der Natur jeder generalisierenden Poetik: die Möglichkeiten der Realisierung sind in der Kunst mannigfaltig und der Zahl nach unbegrenzt. Wir wüßten aber gern, wie man beispielsweise im Kreise des Maecenas die Diskussion über die künstlerischen Qualitäten von neuen Gedichten geführt hat. Da uns dieser Weg der Auskunft verschlossen ist, müssen wir uns an die überlieferten Gedichte halten. Sie stellen unserer Kenntnis nach eine Auswahl des Besten dar, das die Dichter geschaffen haben. An ihnen müßte auch ablesbar sein,

was man damals unter einer „Kunst der römischen Dichtung" verstanden hat. Eine Analyse der Poeme selbst kann allein die Antwort bringen, nach welcher wir suchen. Um Ihnen eine konkrete Vorstellung davon zu vermitteln, was ich meine, möchte ich einige der grundlegenden ästhetischen Probleme hervorheben, welche durch solche Untersuchungen zu klären wären:

1. Im Vordergrund muß die Wechselbeziehung zwischen Inhalt und künstlerischer Form eines Gedichtes stehen. Unter „Inhalt" verstehe ich dabei die Aussage im weitesten Sinne, also nicht allein den Stoff und seine individuelle Gestaltung, sondern auch das, was der Dichter damit seinen Lesern oder Hörern vermitteln wollte. Durch welche künstlerische Gesetzmäßigkeiten hat der Poet sein inhaltliches Anliegen zur Wirkung gebracht? Wie stellt sich das Wechselverhältnis zwischen den einzelnen Gedanken eines Gedichtes und dessen Gesamtinhalt in der künstlerischen Form dar, insofern der Gesamtinhalt nicht nur durch die Summe der einzelnen Gedanken konstituiert wird, sondern seinerseits auch die Gestalt aller Details bestimmt?

2. Ein Gedicht realisiert sich im Prozeß der Rezeption immer in der Zeit, d.h. in einzelnen Gedanken, die zeitlich aufeinander folgen. Deshalb kommt den allgemeinen Prinzipien und sprachlichen Möglichkeiten, einen Gedankenfortschritt zum Ausdruck zu bringen, und den darin verborgenen künstlerischen Gesetzmäßigkeiten eine vorrangige Bedeutung zu.

3. Die Abfolge der einzelnen Gedanken wird durch die Mittel von poetischer Sprache und Stil gewährleistet. Bestimmte, inhaltsbedingte Gesetzmäßigkeiten lassen sich nicht durch das Kategoriensystem der formalen Grammatik systematisieren. Das heißt z. B.: Fugen zwischen zwei Sätzen können im Kontext eines Gedichtes durchaus eine sehr verschiedene Bedeutung haben, je nachdem der nächste Gedanke den vorausgehenden weiterführt oder gänzlich neu einsetzt. Das gilt mutatis mutandis auch für Fugen im Satzinneren. Derartige Beziehungen können nur in einer Art „poetischer Grammatik" erfaßt werden, die auf inhaltlichen Kriterien aufbaut und Bestandteil einer „Kunst der römischen Dichtung" ist.

4. Dichtung ist Sprachkunst. Um im Sinne des Gesagten ein einheitliches Kunstwerk zu konstituieren, haben Sprache und Stil mehrere Funktionen zu erfüllen. Ihre Rolle müßte konkret definiert werden.

Ich breche ab. Natürlich möchte ich mit meinen Fragestellungen auf keinen Fall die Möglichkeit und die reale Existenz verschiedener künstlerischer „Handschriften" leugnen oder gar die eminente Bedeutung der Vielfalt für das kulturelle Gesicht eines Volkes infrage stellen. Doch diese entfalten sich sämtlich auf ein- und demselben Hintergrund, den ich „Kunst der römischen Poesie" nenne, verstanden sozusagen als traditionelle Norm für den Umgang mit den objektiven künstlerischen Gesetzmäßigkeiten. Ich kann mich dabei auf Horaz berufen, der in seinem Pisonenbrief zunächst — noch umfassender — die Kunst des Dichtens in den Rahmen der Kunst im allgemeinen hineinstellt, dann die generellen, d. h. für alle gültigen poetischen Gesetze bespricht und erst im zweiten Teil auf jene Spezifica eingeht, welche nur die römische Dichtung betreffen.

Erst die genaue Kenntnis der hinter den einzelnen Gedichten stehenden Vorstellungen von Poesie wird uns einen substantiellen Vergleich so verschiedener

Dichtungsgenres wie z. B. Vergils bukolischer Eklogen und Horazens Satiren, aber auch zwischen den Satiren und den Oden ein- und desselben Poeten ermöglichen. Erst damit haben wird auch jenes Äquivalent, das uns eine echte Synkrisis mit der „Kunst der hellenistischen Dichtung" erlaubt, ohne daß die römische Poesie gegenüber der griechischen von vornherein in eine Verteidigungsposition gerät, weil sie sich deren Kunstmittel bedient. Damit ist schon gesagt, daß ein solcher „Einfluß" auf die römischen Dichter nicht geleugnet wird. Seine tatsächliche, das heißt funktionale Bedeutung wird jedoch erst zu ermitteln sein, wenn man Vergleichbares vergleicht. Ich bin gewiß: solche Untersuchungen zur Kunst der römischen Poesie werden Ergebnisse bringen, die auch belegen, daß die römischen Dichter als echte Erben der Kunst hellenistischer Dichtung dieses wertvolle Erbe nicht nur bewahrt, sondern auch schöpferisch weiterentwickelt haben.

Rostock (DDR).

TH. KÖVES-ZULAUF

ZWEIKAMPFDARSTELLUNGEN IN DER RÖMISCHEN ANNALISTIK

Zweikampfdarstellungen bilden ein Grundelement des epischen Gedichts. Auch ist es unzweifelhaft, daß hinter diesem gattungstypischen Motiv letztlich eine Realität sich verbirgt: Der Zweikampf ist ein Grundphänomen der heroischen Existenz selbst, ein konstitutives Moment des „heroic age" — um in der Terminologie von Chadwick zu reden — immer und überall. Diese agonale Form heldenhaften Lebens wird in ihrem Wesen insbesondere durch drei Merkmale bestimmt: Es handelt sich erstens um das Auftreten eines Kämpfers als Individuum, und dieser Kampf nimmt zweitens und drittens in zwei unterschiedlichen Dimensionen Gestalt an, in einer praktischen und in einer theoretischen. Die erste Dimension ist die der Konfrontation des Helden mit seinem Gegner, die zweite die des Verglichenwerdens nach der Tat mit anderen seiner Art, die an seiner Stelle hätten stehen können. Der Held lebt nach dem Prinzip „*αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*" und diese „alloi" sind sowohl die Gegner als auch die Mitstreiter; das „*ὑπείροχον εἶναι*" wird dem Gegner gegenüber durch die Tat, den Sieg erwiesen, den Mitstreitern gegenüber durch das Urteil der Zuschauer und Berichterstatter. Wie der Gegner, so gehört zum Helden das Publikum; sein Ruhm ist ein zweidimensionaler Ruhm.

Diese Problematik, mit all ihren Aspekten und Dimensionen, wird in der griechischen Literatur in reichhaltiger Fülle personalisiert. Doch auch die Römer hatten ehemals ihren eigenen „heroic age", wenn auch keinen Homer. Aus den Besonderheiten der römischen Entwicklung ergaben sich charakteristische Gewichtsverlagerungen in der Behandlung des Zweikampfthemas, verglichen mit der griechischen Literatur. Eine größere Rolle der Geschichtsschreibung als gattungsmäßiger Rahmen, die deutlichere Ausprägung der zeitlichen und geistigen Diskrepanz zwischen der eigenen Umwelt des Berichterstatters und der archaischen Welt der Zweikämpfe, vor allem aber eine stärkere Tendenz, Zweikämpfe der Vorzeit nicht um ihrer selbst willen zu schildern, sondern als Mittel zum Zwecke allgemeiner Aussagen, als Ideenträger zu verwenden.

Der Zweikampf als Ideenträger: Jeder Kenner der römischen Literatur dürfte dabei vorrangig an Vergils Aeneis denken, beispielshalber an die große werkabschließende Monomachie zwischen Aeneas und Turnus. Die römische Literatur bietet jedoch weitere, in mancher Hinsicht noch aussagekräftigere Beispiele; *exempla*, die nicht in demselben hohen Maße Schöpfungen schriftstellerischer Phantasie sind, sondern — zumindest typenmäßig — historische Ereignisse in geschichtlich hellen Zeiten. Es sind Begebenheiten, die auch ihren ideellen Wert nicht literarischer Zutat verdanken,

sondern es als Implikation der historischen Situation in sich tragen. Es handelt sich dabei um Zweikämpfe, die durch barbarische Herausforderer zu Zeiten der klassischen Republik den Römern aufgezwungen werden, um Monomachien, in denen zwei Welten aufeinanderstießen. In der einen, der barbarischen Welt, bildete der Zweikampf eine noch naturwüchsige, selbstverständliche Form des Kampfes, während er für die andere, die römische Seite, mit ihrer auf kollektiver Disziplin fußenden rationalen Heeresorganisation etwas Systemsprengendes, Unfaßbares, ja geradezu Verbotenes darstellte. Aus dieser konträren Situation ergab es sich, daß die Durchführung solcher Zweikämpfe den Keim zur Erkenntnis der besonderen römischen Wertvorstellungen — e contrario — in sich barg. Deswegen bietet sie sich als Kernpunkt einer Erörterung des Themas der Zweikämpfe in der römischen Literatur an, insbesondere deren ideeller Aspekte, auf die wir uns hier konzentrieren müssen.

Einer der meistberichteten Zweikämpfe, wenn nicht gar der meisterzählte schlechthin, ist der Sieg des jungen römischen Tribunen T. Manlius über einen gallischen Riesen um die Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Ebenso intensive Behandlung hat aber dieser Fall auch in der modernen wissenschaftlichen Literatur erfahren: Die Analyse der einschlägigen livianischen Schilderung gehört bis heute zu den unausbleiblichen Bestandteilen jedes Gesamtwerkes über Livius. Geschehen ist nach der Schilderung des frühkaiserzeitlichen Historikers (VII, 9—10) Folgendes: Ein riesenhafter Gallier fordert den besten Krieger der Römer zum Zweikampf heraus; der junge Manlius stellt sich mit Erlaubnis des Diktators. Die zwei Gegner werden als ungleich beschrieben: Auf der einen Seite ein buntgekleideter Riese, mit goldenen, buntbemalten Waffen, der von Wut erfüllt einen magischen Kriegstanz aufführt, seine Waffen schwingt und sogar seine Zunge herausstreckt. Ihm gegenüber der Römer von mittlerem Wuchs; seine Waffen zeichnen sich nicht durch eitlen Glanz, sondern durch Zweckmäßigkeit aus; nicht durch eine ziel- und planlos sich austobende Kampfleidenschaft ist er charakterisiert, sondern durch Selbstbeherrschung und Konzentration. Dementsprechend verläuft auch der Kampf selbst: der Barbare vertraut auf seine rohe Kraft, trifft aber mit seinen gewaltigen Hieben ins Leere. Der Römer dagegen kämpft mit zielbewußtem taktischen Geschick, besiegt und tötet den Feind. Den darniederliegenden Körper läßt er unberührt, nimmt dem toten Feind nur seine goldene Halskette, den torques, ab, und legt ihn sich selbst um. Davon erhält er den Beinamen Torquatus, d. h. der Mann mit der Halskette.

Zehn Jahre später ereignet sich ein ähnlicher Fall. 349 fordert erneut ein gallischer Goliath einen römischen David zum Zweikampf heraus. Auch diesmal meldet sich ein junger Militärtribun, angespornt durch die unvergessene Tat des Torquatus, erhält die Erlaubnis des Heerführers, tritt an und siegt. Den Sieg verdankt er jedoch göttlicher Hilfe, einem Raben, der sich auf seinen Helm setzt und den Gegner kampfunfähig macht. Von der Hilfe des Raben erhält er seinen heroischen Beinamen: Corvus, der Rabe.

Angesichts der auffälligen Ähnlichkeit der zwei Geschichten ist es vielleicht kein Wunder, daß die zweite weithin als eine literarische Dublette der ersten gilt, so z. B. für den Verfasser des Artikels über Valerius Corvus in der Realenzyklopädie. Der

notorische Geschichtsfälscher Valerius Antias soll die zweite Geschichte der ersten nacherfunden haben, ad maiorem gentis suae gloriam. Eine vertiefte Analyse führt jedoch zum Schluß, daß dieses Urteil nicht richtig sein kann. Denn erstens ist gerade der Kerninhalt der zweiten Monomachie — die göttliche Hilfe beim Zweikampf in der Gestalt des Raben — ohne jede Parallele in der ersten, zugleich aber ist dieses Muster, Zweikampf mit göttlicher Hilfe, ein wohlbekannter Variantentyp im reichhaltigen Motivschatz antiker Zweikampfstrukturen. Dieses philologische Ergebnis erfährt von archäologischer Seite entscheidende Unterstützung. Raymond Bloch hat an Hand eines neugefundenen keltischen Helmes mit Rabenschmuck den Raben des Valerius Corvus in überzeugender Weise als eine Erscheinungsform der keltischen Kriegsgöttin gedeutet, als das Eindringen keltischen Stoffes in die römische Literatur: Die Neubegründung einer These des berühmten Keltenforschers H. Hubert, aufgestellt vor 50 Jahren in einem nichtveröffentlichten oder an unzulänglicher Stelle veröffentlichtem Vortrag. Noch mehr aber ins Gewicht fällt zweitens die Tatsache, daß die Begleitumstände der zweiten Geschichte in signifikanter Weise von denen der ersten abweichen. Der Unterschied besteht darin, daß durch dieselben Einzelheiten im einen Fall der Konflikt, das Trennende, im anderen das Verbindene betont wird. Der Schauplatz des ersten Zweikampfes ist im Brennpunkt des kriegerischen Geschehens lokalisiert, auf der Brücke, um die seit Tagen gekämpft wird; der zweite findet im friedlichen ebenen Zwischenraum zwischen den zwei Standlagern statt. Zeitlich erfolgt die erste Herausforderung plötzlich, in der Hitze des allgemeinen Gefechts, die andere vor dem Beginn der Kampfhandlungen, während beide Heere in ihren Lagern „ruhend die Zeit totschlagen". Das Problem der sprachlichen Verständigung taucht im ersten Fall, nach allgemein epischer Manier nicht auf, der zweite Riese aber spricht mit Hilfe eines interpres zu den Römern — ein seltenes Motiv. In der erhaltenen ursprünglichen annalistischen Fassung stellt sich ferner der Manlier eigenwillig, während der Valerier die Erlaubnis des Heerführers einholt. Dem Torquatus schwebt kein konkretes Vorbild vor Augen, der Rabenheld dagegen eifert einem solchen exemplum nach. Diesem Ethos der Trennung, des Konflikts auf der einen Seite, der den Konflikt integrierenden Harmonie auf der anderen Seite fügt sich das weitere jeweils organisch ein: Das Scheitern des ersten Riesen ist ein abruptes Ende; die Gallier werten es als Niederlage insgesamt, hören auf zu kämpfende und ziehen ab. Im zweiten Fall wirkt die Niederlage des Riesen dagegen als Initialzündung eines allgemeinen Handgemenges, als Übergangsmoment zu einem Kampf, an dem nicht nur die beiden Heere, sondern die ganze Welt, Götter und Menschen, mitwirken — „dii hominesque illi adfuere pugnae" (Livius). Es ist nichts als pure innere Logik, wenn dieser letztere Zweikampf auch nicht ohne die Beteiligung eines gottlichen Raben ablaufen konnte.

Die aufgezählten Unterschiede sind nur scheinbar Nebensächlichkeiten, in Wirklichkeit prägen sie den Gesamtstil, bestimmen sie die allgemeine Atmosphäre des jeweiligen Ereignisses. Als Bestandteile einer Dublettenfälschung sind sie logisch nicht deutbar, nur als Momente eines Gegenbildes ergeben sie einen Sinn. Ein Schriftsteller aber, der aus reiner Variationsabsicht eine Alternative, nicht eine Dublette, der Tat des Manlius Torquatus hätte gegenüberstellen wollen, ist nirgends zu sehen. Es gibt auf der anderen Seite gewichtige Indizien dafür, daß es sich hier um das Erfassen einer

objektiven, thematischen Alternative durch die gesamte annalistische Tradition handelt. Denn der gesamte Lebenslauf des einen Helden ist auf Konflikt programmiert, wie der des anderen auf Kooperation, Ausgleich und Harmonie. Dabei spielt unter ideellen Aspekten die Frage der Historizität keine Rolle, nur das Muster der beiden Lebensgeschichten an sich ist von Belang.

Der zukünftige Torquatus wächst im Konflikt mit seinem Vater auf und läßt später seinen eigenen Sohn hinrichten. Als junger Mann bedroht er einen sakrosankten Volkstribunen mit dem Tod; im fortgeschrittenen Alter lehnt er jedes weitere Amt ab, da „weder er die Schwäche des Volkes ertragen könnte noch das Volk seine Strenge". An die Adresse der verbündeten Latiner richtet er die Ankündigung, er werde mit einem Schwert in den Senat kommen und jeden Latiner eigenhändig niedermachen. Er stirbt in völliger Einsamkeit, verhaßt insbesondere von der römischen Jugend als Henker seines eigenen Sohnes.

Dagegen Valerius Corvus, mit einem offensichtlich unproblematischen Verhältnis zu seinem Vater, der Römer, der die größte Zahl von Ämtern innegehabt haben soll, 21 kurulische, dreimal in seinem Leben interrex war, d. h. Inhaber eines typischen Übergangs- und Vermittlungsamtes. Nichts hören wir von einer Bestrafung, als sein Reiterführer ihm als Diktator gegenüber den Gehorsam bricht. Er erringt als Konsul im Krieg Siege dadurch, daß er seine Beliebtheit bei den Soldaten einsetzt. Er wird zum Diktator gewählt, um eine Meuterei zu überwinden; dies gelingt ihm durch eine einzige Rede. Aber auch einen Krieg gegen die Etrusker führt er erfolgreich zu Ende, „ohne jeden nennenswerten Kampf" wie es heißt, einzig auf dem Verhandlungswege. Ein Altwerden als Sinnbild vollendeten Glücks und anerkannter actoritas, ein Tod im märchenhaften Alter von hundert Jahren ist die einzig adäquate Krönung eines solchen Lebens.

Unsere kurze Übersicht führt zum Ergebnis, daß wir in den zwei analysierten, traditionell aufeinanderbezogenen Zweikämpfen nicht eine Doppelung von Original und Dublette, sondern eine in beiden Teilen gleichrangige, gleichursprüngliche Vergegenwärtigung einer Grundstruktur des Zweikampfmusters zu sehen haben. Dargestellt wird die eingangs erwähnte praktische Dimension in dem hier wie dort stattfindenden siegreichen Kampf gegen einen gallischen Riesen, die zweite, theoretisch wertende Dimension durch das Nebeneinanderstellen der zwei Geschichten selbst. Daß hier eine grundsätzliche Alternative durch die annalistische Tradition präsentiert wurde, hat Livius richtig erkannt und in der Frage formuliert, wer der größere Held gewesen sei. Die erstaunlich unaugusteische, hier nicht näher zu analysierende Antwort, die Livius auf diese Frage gab, gewährte Manlius den Vorrang mit dem Argument, daß der Sieg eines Menschen mit göttlicher Hilfe der weniger ruhmreiche sei. Der grundsätzliche Charakter dieser Alternative, ob der Konflikt oder aber die Harmonie mit der Umwelt der genuine Weg zum Heldwerden ist, zeigt sich auch darin, daß ähnliche paarweise Zusammenstellungen in der römischen Annalistik auch sonst vorkommen. Ein Hinweis auf das Gründerpaar der römischen Republik, L. Junius Brutus und P. Valerius Publicola möge hier genügen. Auch das Paar Turnus und Aeneas bei Vergil verkörpert diese Alternative, zwei Helden, die nicht nur gegeneinander kämpfen, sondern auch in ihrem heroischen Wert gegeneinander

abgewogen werden sollen. Doch nirgends sonst erscheint diese personalisierte Antinomie, wenn ich recht sehe, mit einem solchen Anspruch der Historizität, der Beispielhaftigkeit und zugleich komprimiert auf das Grundmoment heroischer Bewährung, den Zweikampf als in dem hier erörterten Geschichtenpaar. Man darf sich fragen, ob darin nicht ein römischer Ansatz zur Entstehung eines Komplexes vorlag, wie es im Griechischen durch das Gegensatzpaar „Aias und Odysseus", den „kompetitiven" neben dem „kooperativen" Helden — nach der Formulierung von Standford — gegeben war. Die fehlende Vollendung eines solchen geistigen Entwurfs bei den Römern wäre ebensowenig überraschend wie dessen historische und soziale Ausrichtung von Anfang an. Denn gerade in dieser Form, nicht aber mythisch — zeitlos pflegte Rom seine Wahrheiten allgemein zum Ausdruck zu bringen.

Marburg (BRD).

E. SCHUHMANN

ZUR UNTERSCHIEDLICHEN CHARAKTERISTIK VON UXORES UND MERETRICES IN DEN KOMÖDIEN DES PLAUTUS

Professor Turner zitierte zu Beginn seines Referates W. W. Tarn[1], der Menanders Komödien als „a desert of literature" bezeichnet hat. Sehr gern würde ich das auch vom Gesamtwerk des Plautus sagen, wobei ich damit beide Dichter keineswegs gegeneinander ausspielen, sondern vielmehr auf Gemeinsamkeiten bei beiden aufmerksam machen möchte. Gewisse Gemeinsamkeiten gibt es z. B. bei der Gegenüberstellung von verheirateter Frau und Hetäre. In fr. 7 der „Epitrepontes" (Koerte, S. 34) klingt diese Thematik folgendermaßen an: Eine freigeborene Frau hat es schwer gegen eine Hetäre; diese ist durchtriebener, weiß mehr, kennt keine Scham und versteht sich besser auf Zärtlichkeiten. An diese Worte, die offensichtlich ein realistisches Element aus Menanders Lebenskreis darstellen und in der Nea insgesamt sicherlich einen größeren Raum eingenommen haben, als sich heute anhand der wenigen erhaltenen Stücke und Bruckstücke nachweisen läßt, möchte ich hier anschließen, denn in der römischen Komödie, ganz besonders bei Plautus, spielt die taktische Überlegenheit der meretrix gegenüber der uxor eine besondere Rolle. Wir werden nicht für jede entsprechende Plautusstelle ein endgültiges Urteil fällen können, inwieweit es sich bei der unterschiedlichen Charakteristik von uxor und meretrix um Widerspiegelung tatsächlicher Verhältnisse oder um Komödienvarianten handelt, wo die Grenzen von Griechischem und Römischem, von Unterhaltung und Erziehung, von dichterischer Absicht und adaptionsbedingtem Zufall sind. Wie für alle Fragen der Komödie haben wir auch bei diesem Thema das dialektische Wechselverhältnis von Realismus und Komik zu sehen: In jeder Komik liegt ein realer Kern, und das tägliche Leben bietet überall Ansätze zur Komik.

Da sich — wie wir wissen — die Komödien des Plautus großer Beliebtheit erfreuten, können wir voraussetzen, daß seine Übersetzungen und teilweise Umarbeitungen griechischer Originale weitestgehend dem gesellschaftlichen Leben der damaligen Zeit entsprachen und von allgemeinem Interesse waren. Dabei ist nicht nur das private Interesse des einzelnen Zuschauers, sondern auch ganz besonders das Staatsinteresse in Betracht zu ziehen, denn immerhin wurden die Komödien des Plautus an nationalrömischen und religiösen Festen aufgeführt.

Etwa ein Viertel aller plautinischen Bühnenfiguren sind Frauengestalten, oder anders ausgedrückt: In den 20 erhaltenen Komödien des Plautus begegnen uns insgesamt 57 Frauenfiguren; Hauptakteure sind dabei wiederum 10 uxores und 25

[1] W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation,[3] London 1952, 273.

meretrices. Durch die unterschiedliche Herkunft und die unterschiedlichen Lebensverhältnisse haben beide Frauentypen in der Charakteristik ihre unverwechselbare Prägung erhalten. Man kann sogar sagen, daß die unterschiedliche Charakteristik beider Komödientypen mit ihrer unterschiedlichen sozialen Stellung zu begründen ist.

Die verheirateten Frauen bei Plautus können durchweg als Vertreterinnen finanziell gut gestellter Kreise angesehen werden. Im Zusammenhang mit ihrer Charakteristik begegnen uns Tugenden, die wir zu den mores maiorum zählen dürfen und die sich auch noch in der späteren römischen Literatur finden. An erster Stelle des Tugendkataloges steht die pudicitia der Ehefrau; gleich danach folgt das vielschichtige officium der verheirateten Frau: Gehorsam gegenüber dem Ehemann oder dem Vater, gute Wirtschaftsführung, Pflege des Hauskultes[2]. In diesen Punkten ist die Komik des Dichters auf ein Mindestmaß reduziert. Sobald die verheiratete Frau auch nur versucht, ihre Persönlichkeit in den Vordergrund zu rücken, setzt die Kritik am Verhalten der Frau an.[3] Besonders wenn sich die Frau um die Freizeitbeschäftigungen ihres Mannes kümmert und dabei vielleicht auch noch seine Besuche bei Hetären entdeckt, wird die uxor zur komischen Figur.

Versklavte Hetären, die bei einem Kuppler oder einer Kupplerin leben, spielen bei der Gegenüberstellung uxor/meretrix kaum eine Rolle. Konkurrentinnen im engeren Sinne sind für die plautinischen Ehefrauen die Libertinen, die ein eigenes Haus besitzen und darin Männerbesuche empfangen können, und zwar empfangen die Libertinen vor allem verheiratete Männer aus finanziell gut gestellten Kreisen, da sie bei diesen für ihre Liebes- und Verführungskünste den höchstmöglichen Gewinn herausschlagen können.[4]

Selbstverständlich ist Plautus bei der Gestaltung der Libertine erheblich von hellenistischen Vorbildern beeinflußt, besonders bei der Erwähnung ungewöhnlich hohen Reichtums der Hetäre, ihrer Unterhaltungskunst oder der von ihr organisierten üppigen Liebesmahle. Plautus übernimmt aber nur das aus der griechischen Vorlage bzw. schmückt nur die Themen der Originale aus, die in sein Bild der gewinnsüchtigen oder verführerischen Hetären passen. Einen edelmütigen Hetärentyp, der vielleicht sogar noch zugunsten der Ehefrau auf einen verheirateten Liebhaber verzichtet, kennt Plautus nicht. Plautus hat aber auch sicherlich bei einzelnen Ausschmückungen der griechischen Originale praktische Beispiele aus Rom im Auge gehabt, denn in Rom

[2] Vgl. J. A. Hanson, Plautus as a Source Book for Roman Religion, TPAPA 90, 1959, 48—101, und E. Schuhmann, Hinweise auf Kulthandlungen im Zusammenhang mit plautinischen Frauengestalten, Klio 59, 1977, 137—147.

[3] Beispiele dazu bei E. Schuhmann, Der Typ der uxor dotata in den Komödien des Plautus, Philologus 121, 1977, 45—65.

[4] Wenn wir auch bei der Aufzählung der Geschenke, die die Libertinen für sich fordern, mit komischen Übertreibungen zu rechnen haben, so ist doch immerhin der luxuriöse Charakter der Wünsche auffällig, der ganz im Gegensatz zur römischen parsimonia steht; vgl. z. B. Gold, eine Magd, ein Silber- oder Kupfergefäß, eine Liege, ein griechisches Schränkchen (Truc. 52—55) sowie Wein, Öl, Weizen (Truc. 30—34); ein phrygisches Obergewand (Truc. 536), Weihrauch aus Arabien (Truc. 539), eine Gewürzstaude aus Asien (Truc. 540), Gefäße (Truc. 585), Schafe, Wolle (Truc. 942); Gold und Purpurkleider (Most. 286); eine Kleiderplätterin, eine Kosmetikerin, Fächer- und Sandalenträgerinnen, Schmuckkästchen- und Goldaufbewahrerinnen, Boten, Laufburschen (Trin. 250—255).

wird es gerade nach Beendigung des 2. Punischen Krieges in zunehmendem Maße freigelassene Hetären griechischer Herkunft gegeben haben, die selbständig ihrem Gewerbe nachgingen. Plautus polemisiert am meisten gegen die Gewinnsucht der Libertinen. Offensichtlich sagt er hier einer Neuheit in Rom den Kampf an, denn in den uns erhaltenen Komödien der Nea und denen des Terenz ist die Kritik an der Gewinnsucht der Hetären nicht so ausgeprägt. Die Prostitution war zu Plautus' Zeiten in Rom längst heimisch, zeigte jedoch offensichtlich um 200 v. u. Z. unter dem Einfluß einströmenden Geldes und ausländischer Luxusgüter eine zunehmend merkantile und somit für den altrömischen mos maiorum gefährliche, zersetzende Tendenz.

Ist es Aufgabe der verheirateten Frau, ihren Pflichten gegenüber der Familie nachzukommen, dient die junge Libertine zur Freude und zum Vergnügen. Sie ist erfolgreich bei ihrer Jagd nach Geldgebern bzw. Liebhabern, erweist sich als gute Gesellschafterin und ist sehr auf ihr Äußeres bedacht. Baden, Schminken, Kämmen vor dem Spiegel, sorgfältige Überprüfung der Garderobe, Anlegen von wertvollem Schmuck, Schmeicheleien gegenüber Männern sowie das offene Bekenntnis zu den körperlichen Freuden der Liebe — das alles begegnet uns in den plautinischen Komödien nur im Zusammenhang mit den jungen Libertinen. Im Zusammenhang mit verheirateten Frauen ließe sich dafür kein einziges Beispiel bringen.

Die Ehefrau bei Plautus ist in jedem Falle eine univira; die Libertine hat mehrere Liebhaber. Der Ehefrau, die nach pudicitia strebt, steht die inpudicitia der Hetäre gegenüber. Es wird bei Plautus deutlich gesagt, daß es sich für eine verheiratete Frau nicht geziemt, einem Mann zu schmeicheln. Das ist Hetärenart.[5]

Die schmeichelnde und verführerische Hetäre wird vom untreuen Ehemann mit den verschiedensten Kosewörtern belohnt, die dieser für seine Frau in keinem einzigen Fall findet. Erblickt der untreue Ehemann die von ihm erwählte Hetäre, ist er schon allein vom Anblick der personifizierten Liebesgöttin begeistert. Daß ein Ehemann bereits beim Anblick seines Hauses im Geiste die Ehefrau schimpfen hört und somit schlechtgelaunt das Haus betritt, ist bei Plautus keine Seltenheit. Daß sich ein Ehemann direkt darüber äußert, daß er mit seiner Frau nicht gern zu Bett geht, wie es Demaenetus in der „Asinaria" (Asin. 894 f.) und Simo in der „Mostellaria" (Most. 703—707) tun, ist als typisch plautinisch anzusehen und — ebenso wie die ewig streitende Ehefrau — weder bei Menander, noch bei Terenz zu finden. Auch der von Ehemännern ausgesprochene Wunsch zum baldigen Ableben der Ehefrau ist — soweit wir sehen — nur bei Plautus zu finden.[6] Es gibt bei Plautus mehrmals Initiativen von Ehefrauen, die sich wegen Untreue ihrer Männer scheiden lassen wollen, gleichfalls ein Thema, daß — soweit wir wissen — bei Menander und Terenz keine Rolle spielt.[7] Im

[5] Vgl. *matronae magis condicibilest istuc ... unum amare* (Cist. 87f.);
matronae, non meretriciumst unum inseruire amantem (Most. 190);
soli gerundum censeo morem et capiundas crines (Most. 226);
uxor contentast quae bonast uno uiro (Merc. 824);
non matronarum officiumst sed meretricium uiris alienis ... subblandirier (Cas. 585 f.).

[6] Vgl. Asin. 901, 905; Cas. 275, 326, 354; Trin. 42, 51.

[7] Stellenbelege dafür bei E. SCHUHMANN, Ehescheidungen in den Komödien des Plautus, Sav. Z., Rom. Abt., 93, 1976, 19—32.

„Amphitruo" meint der Ehemann sich wegen der Untreue seiner Frau scheiden lassen zu müssen, doch am Ende des Stückes ist Alcumenas unschuldiges Verhalten bewiesen. Im Verlaufe der Komödien wird eine Ehescheidung nicht ein einziges Mal vollzogen. Der Seitensprung des Ehegatten wird nicht als Scheidungsgrund anerkannt. Letztlich kommt es — mit Ausnahme der Ehepaare in den „Menaechmi" und in der „Asinaria" — zu einer Versöhnung der Ehegatten.

Die taktische Überlegenheit einer Hetäre über eine Ehefrau zeigt sich also bei Plautus in einer sogenannten Freiheit der Libertine, was ihre Freizeitbeschäftigungen, ihre Redeweise, ihr Verhalten gegenüber Männern, ihr Äußeres, ihren Luxus und ihre Verdienstmöglichkeiten sowie insgesamt ein Nicht-Rechenschaft-ablegen-müssen betrifft. Plautus zeigt aber auch sehr deutlich, und das ist ein Punkt, in dem er sich wesentlich von Menander und Terenz unterscheidet, daß es sich hierbei nur um eine auf ganz wenige Jugendjahre begrenzte Scheinfreiheit der Libertine handelt. Mangelnde soziale Sicherheit der Libertinen mit zunehmendem Alter, vor allem erschwerte Verdienstmöglichkeiten, erwähnt Plautus mehrmals.[8] Die Hetäre kann ihre Jugend nutzen, um sich — im Falle der Sklavin — freikaufen zu lassen oder um sich — im Falle der Libertine — Ersparnisse zu verschaffen. Die Bewunderung von seiten der Männerwelt und somit auch die finanzielle Unterstützung gilt ihr jedoch nur für kurze Zeit. Rechtsschutz wird der Hetäre nicht zuteil. Rechtsschutz wird nur der verheirateten, verwitweten oder geschiedenen Frau gewährt.

Trotz einiger Varianten in der Behandlung des genannten Themas ist der Grundtenor sowohl in der griechischen als auch in der römischen Komödie derselbe, weil die einzelnen Gedanken zur Gestaltung der Frauen im Komödiengeschehen letztlich aus denselben gesellschaftlichen Grundstrukturen der Sklavereiordnung hervorgehen. Daß die uxores und meretrices des Plautus generell aktiver in das Bühnengeschehen eingreifen, als das bei Menander und Terenz zu finden ist, dürfen wir vielleicht als eine besondere Leistung des römischen Komikers würdigen.

Leipzig (DDR).

[8] Vgl. Asin. 139, 142, 145, 158; Cist. 39f., 44f.; Most. 200[a]—202.

M. VON ALBRECHT

OVIDS ARACHNE-ERZÄHLUNG

I

Ovids Arachne-Erzählung ist in der Forschung bisher wenig beachtet worden. Dabei ist dieser Text wohl für das Verständnis von Ovids Kunst wichtiger als man bisher meist annahm. Zunächst zu seiner Stellung im Werk!

Am Anfang des sechsten Buches der Metamorphosen steht die Erzählung von der Weberin Archne, die von Pallas Athene in eine Spinne verwandelt wird (1—145). Die Bedeutung der Geschichte wird durch ihre Position am Anfang der zweiten Bücherpentade mitbestimmt; nicht unwichtig ist auch der Zusammenhang, in dem sie erscheint: Es folgt der Niobe-Mythos und die Verwandlung der lykischen Bauern in Frösche (also die Bestrafung von Gottesverächtern, die sozial auf verschiedener Stufe stehen); voraus geht die Bestrafung der Pieriden, die hochmütig die Musen zum Wettstreit herausforderten.

Daraus ergeben sich als Erwartungshorizont für die Arachne-Geschichte folgende Schwerpunkte: Götterzorn und Strafe, Kunst als göttliche und menschliche Leistung, Verwandlung als Perpetuierung eines bestimmten menschlichen Verhaltens.

Welche spezifische Akzentuierung erhalten die genannten Probleme in unserer Erzählung? Aufschlußreich hierfür dürfte die Art und Weise sein, wie der Leser vorbereitet wird, in welche Richtung sein Fragen gelenkt wird.

Daher wird die Exposition unser Haupttext sein. Wir werden sie aber erst vor dem Hintergrund des Späteren lesen, da auf diese Weise Ovids Kunst und seine Psychagogie besser durchschaubar werden. Eine nachträgliche Lektüre der Exposition hat außerdem den Reiz des Wiedererkennens der in der Haupterzählung entfalteten Elemente, die hier gleichsam im Keim vorbereitet sind.

Überblicken wir also zunächst das Geschehen und einige Zentralpunkte seiner Deutung durch Ovid! Bei der berühmten Weberin Arachne, die es wagte, Pallas Athene zum Wettstreit herauszufordern, erscheint die Göttin in Gestalt einer Greisin und empfiehlt ihr, sich vor der Göttin zu demütigen. Arachne antwortet mit einer Beleidigung und der Wiederholung ihrer Herausforderung.

Pallas gibt sich zu erkennen, und beide machen sich an die Arbeit. An Arachnes Werk findet selbst die Konkurrentin künstlerisch nichts auszusetzen: *Non illud Pallas, non illud carpere Livor possit opus* (129 f.). Wütend zerreißt die Göttin das Werk der Sterblichen und schlägt sie mit dem Weberschiffchen. In ihrem Stolz zutiefst getroffen, erhängt sich Arachne. Pallas fängt sie auf und verwandelt sie in eine Spinne.

Was hat Ovid aus der Erzählung gemacht? Kurz betrachtet sei die Szene, in der Arachne von Pallas heimgesucht wird. In ihr wird Arachnes Charakter bereits deutlich.

II

Beobachten wir zunächst zwei Kunstmittel: Tempuswechsel und Gleichnis:

Die eigentliche Erzählung beginnt mit einem Verkleidungsmanöver der Pallas (26 ff.): In Gestalt einer alten Frau erfährt sie eine kränkende Abfuhr, die in der heftigen Herausforderung gipfelt, die Göttin möge doch selbst kommen und dem Wettkampf nicht aus dem Wege gehen. Da gibt Pallas sich zu erkennen. Die Verwandlung der Göttin wird sprachlich sinnfällig im Wechsel der Bedeutung und der Vokalquantität von *venit* (42 f.) in Arachnes Frage *(Cur non ipsa vĕnit?)* und Minervas Antwort *(vēnit)*. Das Praesens ist durch das Perfekt als bereits überholt gekennzeichnet. Dies ist wohl die kürzeste und eindrucksvollste Rede im ganzen Ovid.

Im Unterschied zu den andächtigen Nymphen und jungen Frauen läßt sich Arachne durch die Gottheit nicht einschüchtern. Charakteristisch ist das Gleichnis (46—49): Sie errötet, eine unbewußte Reaktion, die freilich nicht lange anhält, sondern vorübergeht, wie die Morgenröte dem hellen Tage weicht. In diesem Bilde spiegelt sich für einen Augenblick die innere Erregung der Weberin, eine Emotion, die vielleicht mit der so lange erhofften Situation des Wettstreites zusammenhängt. Falls es sich um ein Gefühl der Beschämung handelt, bleibt es im Unterbewußten, oder es wird doch alsbald verdrängt. Auch ist das Gleichnis (ebenso wie das spätere Regenbogengleichnis) auf Farbwechsel bezogen und motivisch dem Atmosphärischen entnommen. Es paßt vorzüglich zu Arachne, der „Malerin" in Wolle. Formal geschen markiert das Gleichnis die Peripetie, inhaltlich exponiert es den Affekt: Arachnes Stolz.

Nun zum Inhaltlichen. Arachne beharrt auf ihrem Vorhaben (*perstat* 50; vgl. *non cedere* 6; *cede deae* 32) und rennt so in ihr Verderben (*in sua fata ruit* 51). Das Beharren, das Starre, ist eine Grundeigenschaft, die schon in Arachnes Rede zum Ausdruck kam (*eadem est sententia nobis* 41). Die Unbelehrbarkeit hängt eng mit der Unfähigkeit zusammen, zuzugeben, daß man von anderen gelernt hat (vgl. 24). Arachne ist der Meinung, sie habe selbst genug Verstand (*consilii satis est in me mihi* 40). Diese Klugheit (die schon der Vater Idmon — „der Kundige" — im Namen führte) wird sich letztlich als Torheit erweisen: *stolidaeque cupidine palmae in sua fata ruit* (50 f.). Minerva, die, jetzt als Gottheit offenbar, den Ehrentitel *Iove nata* erhält, ziert sich nicht weiter und verzichtet auch auf zusätzliche Mahnungen (51 f.).

Der vorliegende Abschnitt bildet die erste Teilszene. Er beginnt mit einer Gegenbewegung: Pallas erscheint als Warnende — ohne Erfolg — dann offenbart sie sich in ihrer Göttlichkeit — doch auch hierdurch läßt sich Arachne nicht beeinflussen. Die Handlung schreitet somit in je zwei Gegenbewegungen voran, durch die Arachnes Wesensart in zwei Schritten entschleiert wird.

Die Göttin steht der Sterblichen freilich an Stolz nicht nach. Minerva spricht zwar eine Warnung an Arachne aus und gibt ihr einen mütterlichen Rat, aber die Worte sind so gesetzt, daß sie Arachne aufs äußerste reizen. Liegen doch der Rede der Pallas feste Denkkategorien zugrunde: die Antithese zwischen Sterblichen und Göttern, Alten und Jungen. Für die Sterblichen gibt es nur Nachgeben (*cede* 32), Bittflehen um Begnadigung. Jedes andere Verhalten ist *temerarium* (32), d. h. gotteslästerlich und selbstzerstörerisch.

Ganz anders sind die Denkkategorien der Arachne. Sie lehnt Autoritäten aller Art ab: Ihrer Meinung nach hat die alte Generation von ihrem langen Leben nur einen geistigen Schaden davongetragen (37 f.). Solche Worte schleudert Arachne der Greisin vor den versammelten jungen Frauen und Nymphen ins Gesicht. Im übrigen verläßt sie sich allein auf ihren eigenen Verstand. Wir sahen bereits, daß in Rede und Gegenrede Arachnes Weltbild deutlich genug dem der Pallas gegenübergestellt ist. Die vorliegende Szene dokumentiert die Entschlossenheit beider Frauen, den einmal eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

III

Entsprechendes ergibt, sowohl inhaltlich als auch formal, der Vergleich der beiden Gewebe (70 ff.). Die Ekphrasis ist ein weiteres und vielleicht noch subtileres Mittel, das Wesen der beiden Gestalten einander gegenüberzustellen. In der römischen Literatur haben die eingelegten Beschreibungen eine innere Beziehung zu ihrer Umgebung.

Thema des Bildteppichs der Pallas ist ihr Sieg über Neptun (Poseidon): Das Werk ist eine Selbstdarstellung. Der Zwölferrat der Götter bestätigt ihren Sieg. Ort ist Athen, die Stadt der Athene. Als Ornament dient die Olive: der Baum der Minerva und ihre Gabe an die Athener. Gegenstand des Bilddekors der Zwickel oder Ecken ist die Bestrafung von Sterblichen, die sich Göttern gleichstellen wollten. Bezeichnend ist, daß Menschen und nicht etwa Götter verwandelt werden. Es herrscht eine theozentrische Sehweise. Die Göttin segnet und straft, hat eine königliche Rolle, sie beschützt und beschenkt die Polis.

Ganz anders ist Arachnes Thematik: *caelestia crimina* (131). Götter verwandeln sich, um sich mit sterblichen Frauen zu verbinden: Sie nehmen Tiergestalt an. Die Sehweise ist rein irdisch. Alles ist auf den Eros bezogen. Es herrscht (platonisch gesprochen) die Perspektive des ἐπιθυμητικόν. Wenn bei der Verwandlung der Kopf schrumpft und im wesentlichen ein Bauch übrigbleibt (was Ovid 144 betont), entbehrt dies nicht einer gewissen Logik, wie sie schon Platon im Timaios entwickelt. Als Ornament dient der Efeu, eine Pflanze, die an Dionysisches und Erotisches denken läßt. Die Thematik steht Ovids Metamorphosen nahe.

Was sagt Ovid über die künstlerische Gestaltung der Gewebe?

Im Werk der Pallas herrscht Ordnung. Ein großes Zentralbild ist von vier kleineren umgeben. Deutlich ist die Rolle der Zahl: Zwölf Götter, vier Eckmotive. Die Stiltendenz wird von Ovid selbst als *augusta gravitas* (73) gekennzeichnet. Jeder Gott hat *sua facies* (73 f.), d. h. es ist alles so dargestellt, wie es sein soll. Es handelt sich um eine hieratische, offizielle, polis-bezogene Kunst. Das Schwergewicht liegt auf der Würde der Götter. Alles wird unerbittlich an ihr gemessen, Mädchen werden in Tempelstufen verwandelt (99).

Im Bildteppich der Arachne ist die Ordnung nicht so deutlich. Dafür herrscht Wirklichkeits- und Lebensnähe (*verum taurum, freta vera putares* 104). *Sua facies* (121) bedeutet hier etwas anderes als bei Minerva: Alles ist so dargestellt, wie es wirklich ist und wie es dem Affekt, dem Ort und dem Charakter entspricht. Der Akzent liegt auf dem Erotischen, aber auch auf der Scheu (Europa 105 ff.) und dem Widerstand

(*luctante* 108) der von den Göttern gewaltsam Besiegten. Psychologie und Lebensnähe sind ein „hellenistischer" Aspekt. Zweifellos besteht auch in der Kunstauffassung eine Nähe zu Ovid.

Arachnes Schuld wird von Ovid nicht geleugnet, aber ihre spezifisch diesseitige Sensibilität ist mit einem Maximum an Einfühlung — fast bis zur Identifikation — dargestellt. Deutlich wird dabei auch die Unüberbrückbarkeit des Gegensatzes von „menschlicher" und „göttlicher" Perspektive. Wie in Catulls carm. 64 scheint es keine Verständigung zwischen Menschen und Göttern mehr zu geben. Die Gegenüberstellung der beiden Weltbilder ist von modern anmutender Illusionslosigkeit.

IV

Wie ist Arachnes Verwandlung (130 ff.) zu deuten? Handelt es sich um eine Strafe? Wichtig ist doch wohl, daß Arachne selbst Hand an sich legt. Eigentlich ist es nochmals ihr Stolz (ihr bester und zugleich ihr schlechtester Charakterzug), der ihr zum Verhängnis wird. Es handelt sich also um eine Selbstbestrafung.

Pallas greift fast eher begnadigend ein, indem sie den Tod durch eine Tierverwandlung ersetzt. Hier läßt sich erkennen, was H. Dörrie als wichtigen Zug der ovidischen Verwandlung aufgezeigt hat: Perpetuierung einer ἕξις, einer fest gewordenen Verhaltensweise (Arachne hat ja in der Tat ihre Kunst absolut gesetzt, höher gestellt als die *pietas* gegenüber der Alten und der Gottheit). Die Verwandlung macht die Strafe nur offenkundig und fixiert sie, macht sie (ganz römisch) zum *exemplum* und *monumentum*.

Beinahe ein Naturprozeß ist hier im Gange: Rückbildung des Menschen mit seinen *vielen* Möglichkeiten zum Tier, das nur *eine* kennt, aber diese zur Perfektion bringt. Die Gegenüberstellung des Menschen in seiner *offenen* und des Tieres in seiner *geschlossenen* Verhaltensweise ist lehrreich. Daraus resultiert bei Ovid eine Art umgekehrter Darwinismus, wie ihn die Antike seit Platon kennt.

V

Wir sind jetzt vorbereitet, die Exposition unseres Textes zu verstehen.

Minerva hat die Erzählung der Muse Urania über die Bestrafung der Pieriden gehört und ihrem Zorn zugestimmt (1—2). Damit wird das Motiv „Götterzorn", das die ersten drei Erzählungen des 6. Buches beherrschen soll, gleich zu Beginn ausdrücklich genannt (*iustam probaverat iram* 2).

Dieses Thema bildet nicht nur äußerlich den Anfang, sondern in recht eigentümlicher Weise den Ausgangspunkt der Erzählung. Minerva spricht für sich die Worte: „Loben ist zu wenig, Wir wollen auch selbst gelobt werden und Unsere göttliche Macht nicht länger ungestraft mißachten lassen" (3—4). An erster Stell steht also nicht ein bestimmter Einzelfall von Hybris, sondern der Wille der Göttin, es den Musen nachzutun. Während die Musen die Bestrafung der Pieriden und auch die des Pyreneus (5, 273—293) nur gezwungenermaßen vollzogen, nicht agierten, sondern reagierten, hat umgekehrt Minerva zuerst den allgemeinen Willen zu strafen und

sucht sich dann das Opfer aus (5 ff.): „Und sie richtet ihren Sinn auf das Verhängnis der Lyderin Arachne; hatte sie doch gehört, diese gebe ihr an Ruhm in der Webekunst nichts nach." *Fatum* bezeichnet bei Ovid im allgemeinen das unglückliche Los, den Tod. Daß Arachne untergehen wird, steht also bereits fest, bevor eine Begegnung stattfand. Das Verhalten der ovidischen Göttin ist von schonungsloser Härte. Das Schlüsselwort *fatis* (5) hat neben der charakterisierenden noch eine erzählerische Funktion: es kündigt das unheilvolle Ende an.

Das erste, was wir über Arachne erfahren, ist die Größe ihrer künstlerischen Leistung, die dem Vergleich mit Pallas standhalte (*non cedere* 6). Das Wort ist hier phraseologisch gebraucht: „nichts nachgeben" im Sinne von „nicht nachstehen". Es kann darin jedoch ein verhängnisvoller Unterton mitgehört werden: „nicht nachgeben". Arachnes Unnachgiebigkeit wird ihr später zum Verhängnis werden (vgl. 32; 50; s. oben S. 3). Aber hier ist von einer Provokation der Göttin durch Arachne noch nicht die Rede. Es sind lediglich die Leistung und der Ruhm, durch die sich Pallas herausgefordert fühlt.

Ovid betont Arachnes bescheidene Herkunft: Die Färberstochter aus dem kleinen Dorf (13) verdankt ihr Ansehen allein ihrer Kunst (8). Die Arbeit der Weberin lockt die neugierigen Nymphen von Bergen und Flüssen herbei. Sie bewundern nicht nur fertige Gewebe, sondern auch ihre geheimnisvolle Entstehung: Die rohe Wolle wird zunächst zu Kugeln geballt, dann zwischen den Fingern gepreßt, wiederholt gezogen, mit dem Daumen gedreht und schließlich zum Teppich verwoben. Ovid sieht die Vorgänge gleichsam mit den Augen der Gottheiten, die über die planmäßige Arbeit der Sterblichen staunen. Unverstandene Technik gewinnt der Zauber des Wunderbaren. Auch sonst entdeckt Ovid die Poesie der Technik. Erinnert sei an die Essen und Kalköfen in der Medea-Erzählung (7, 106 ff.) und an die Wasserleitung in der Pyramus-Geschichte (4, 122 ff.). Ovid ist ein Dichter der menschlichen Arbeit — aber auch ihrer Grenzen (vgl. die Minyaden, deren Frevel die Feiertagsarbeit ist).

Hohe Kunstfertigkeit zeugt von göttlicher Begnadung: *scires a Pallade doctam* (23). Arachne betrachtet ihre Kunst freilich allein als ihre eigene Leistung: *quod tamen ipsa negat* (24). Ovid deutet hier den Gedanken menschlichen Schöpfertums an, den die Philosophie erst viel später fassen wird. Er ist als Erfahrung römisch. Erst am Ende des Abschnitts läßt Ovid die Weberin so weit gehen, Pallas zum Wettstreit herauszufordern. Sie ist erst bereit, sich zu demütigen, wenn sie in ihrer Webekunst besiegt wird (*nihil est quod victa recusem* 25). Das Verhalten der Arachne und ihren Stolz auf ihre Kunst motiviert Ovid durch ihre soziale Herkunft: Allein durch ihre Kunst hat sie sich emporgearbeitet, ist also begreiflicherweise stolz darauf. So kommt es, daß Arachne nicht bereit ist, Privilegien anderer ungeprüft anzuerkennen. In ihren Augen ist der Vorschlag, mit der Göttin um die Wette zu weben, keine Lästerung; sie bietet der Gegnerin vielmehr das an, was sie für eine faire Chance hält. Arachnes Denken wird also aus ihrem Lebensgang voll verständlich.

Was freilich bei der Weberin gänzlich außer Betracht bleibt, ist die spezifisch religiöse Dimension. Sie vergißt, daß der Mensch auch und gerade in seiner Begabung und seiner geistigen Leistung von der göttlichen Gnade abhängig ist. Die Göttin ist der Ursprung von Arachnes Können, kann also keine gleichberechtigte Konkurrentin

sein. Eine Auflehnung gegen sie ist nicht nur pietätlos, sondern selbstzerstörerisch, greift sie doch an die Wurzeln der eigenen Kunst. Aber diese (theologische) Dimension liegt Arachne völlig fern (was auch aus dem sehr diesseitigen Inhalt ihres Bildteppichs hervorgeht). Andererseits ist Minerva keineswegs als gnädige, sondern von vornherein als eher tyrannische Gottheit eingeführt. Es wird auch nicht spezifiziert, inwiefern Arachne bei ihr in die Lehre ging; offenbar ist dieses Schülerverhältnis nicht nur der Arachne, sondern auch der Pallas bisher unbewußt geblieben. Auch Minervas allererster Gedanke gilt ihrem Prestige (*laudemur et ipsae* 3). Sie denkt in hierarchischen Kategorien (was ihr Webteppich deutlich offenbaren wird), behandelt Arachne als Konkurrentin und läßt nichts von einer Freude an den Leistungen ihrer Schülerin erkennen, wie es der Lehrerin und der Gottheit eigentlich anstünde. Nicht nur Arachne, sondern auch Minerva läßt es an *pietas* fehlen. Beide begegnen einander beinahe wie stolze Vertreterinnen zweier verschiedener Stände, die einander beweisen wollen, wessen Standesdenken das bessere ist. Beide tragen weniger menschliche, als vielmehr menschlich-allzumenschliche Züge. Auf beiden Seiten herrschen Kleinlichkeit, Rechthaberei, heftige Emotion und ein gewisser tierischer Ernst, die den Leser dazu verlocken, die Geschichte als Auseinandersetzung zwischen zwei Künstlerinnen verschiedenen Standes zu betrachten, was köstliche Einkleidung, aber nicht der ganze Sinn der Erzählung ist.

Inwiefern bereitet die vorliegende Exposition die weitere Erzählung vor?

1. Die Charaktere der Pallas und der Arachne werden beide in ihrer Unbeirrbarkeit dargestellt; so sind der Konflikt und der düstere Ausgang vorgezeichnet.

2. Der Götterzorn ist nicht einseitig positiv verstanden, das Beharren der Sterblichen psychologisch und sozial motiviert. Hinter den Charakteren leuchten die verschiedenen Wertvorstellungen einer hierarchisch gegliederten bzw. einer leistungsorientierten Gesellschaft auf. Die Fragestellung ist nicht eigentlich theologisch, sondern auf das Gebiet des menschlichen Zusammenlebens verlagert.

3. Die Problematik der Kunst wird einmal in einen allgemeinen Rahmen gestellt: Der mit Verstand begabte Mensch erregt durch seine künstlerischen und technischen Leistungen die Bewunderung und auch den Neid göttlicher Wesen. Auch dieses Problem wird von Ovid nicht eigentlich auf der theologischen Ebene ausgetragen, sondern sozial und anthropologisch beleuchtet. Immerhin bereitet uns die Einleitung auch darauf vor, daß die Bildteppiche beider Weberinnen jeweils eine grundverschiedene Weltanschauung, Aesthetik und Soziologie voraussetzen.

4. Es gehört zu Arachnes Tragik, daß sie ihren gesamten Erfolg allein ihrer Kunst verdankt und dementsprechend geneigt ist, diese Kunst absolut zu setzen. Ihre Persönlichkeit ist im höchsten Maße mit ihrer Leistung identisch, daher in dieser tödlich verwundbar. Das Zerreißen des Teppichs trifft Arachnes Lebensnerv. Ähnliches gilt von Pallas, die gerade deswegen eine eifersüchtige Gottheit sein muß. So ist in der Exposition psychologisch der Grund für den folgenden Konflikt gelegt.

5. Was die Metamorphose der Arachne betrifft, so ist auch sie durch die Exposition vorbereitet. Hier ist mir erstaunlicher Ausführlichkeit nicht etwa von der Tätigkeit des Webens, sondern von der des Spinnens die Rede: Die an Nebel gemahnenden Wollschwaden (21) erinnern optisch an Spinnweben. Die kunstfertigen Finger, die hier

so stark betont werden (20; vgl. auch 22) kehren später bei der Verwandlung wieder: *digiti pro cruribus* (143). Spinnenbeine als riesige Finger! Dteses etwas bizarre Detail bestätigt die enge Beziehung zwischen der Einführung von Arachnes Charakter in der Exposition und seiner physiognomischen Realisation in der endgültigen Verwandlung. Aus der Kenntnis der ganzen Erzählung läßt sich somit nachträglich die Kunst der Vorbereitung in der Einleitung durchschauen.

VI

Stellen wir nun unsere Beobachtungen in einen etwas allgemeineren Rahmen und ziehen wir zum Vergleich einige andere ovidische Gestalten heran! Im Unterschied zu Pyreneus und den Pieriden, die von den Musen bestraft werden, liegt bei Arachne weder Gewalt noch dilettantenhafte Selbstüberschätzung vor: ihre Leistung ist objektiv über jeden Tadel erhaben: *non illud Pallas, non illud carpere Livor possit opus* (129 f.). Arachne ist keine musenfeindliche Tyrannin wie Pyreneus und keine schlechte Künstlerin wie die Pieriden. Sie ist vielmehr die perfekte Künstlerin, so wie Niobe die totale Mutter ist — beide Beispiele weiblicher Daseinserfüllung in höchster Form —: vollkommen, aber eine Nuance zu vollkommen, zu sehr der eigenen Vollkommenheit sicher, so daß das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit verloren geht. Nicht etwa die Mangelhaftigkeit, sondern gerade die Perfektion ihrer Technik ist es, die Arachne an Grenzen stoßen läßt. Der alten Frau gegenüber verstößt sie gegen die *pietas*. Nicht das Menschliche, sondern die Leistung wird ihr zum Maßstab aller Dinge. Der nächste Schritt, die Verwandlung in ein hochspezialisiertes Tier, ist nur eine logische Konsequenz.

Ähnlich wie in der Daedalus-Geschichte wird hier der Mensch in seinem Künstlertum am Leben schuldig. Auf Grund einer falschen Werteskala, die die Kunst vor dem Menschlichen einreiht, tötet Daedalus Perdix und kränkt Arachne die alte Warnerin. Ähnlich wie in der Daedalus-Geschichte wird auch hier die Schuld des Künstlers nicht sogleich sichtbar gemacht. Sie offenbart sich erst allmählich. Dadurch wird die menschliche Anteilnahme gesteigert, die Identifikation des Lesers mit der Gestalt gefördert. Bei Arachne kommt die psychologische Motivation hinzu, sowie der Vorsatz der Göttin, an ihr ein Exempel zu statuieren. Ovid schildert hier Glanz und Elend des Künstlers, die beide aus ein und derselben Wurzel stammen: *ingenio perii Naso poeta meo* (trist. 3, 3, 74). Seine tiefe Sympathie für derartige Gestalten beruht nicht auf Zufall. Aber sogleich werden ihm diese Figuren zu Symbolen für den Menschen überhaupt, der sich kraft seiner τέχνη zu fast übermenschlicher Größe erhebt und gerade durch sie auch wiederum zum eigenen Untergange beiträgt.

Ähnlich wie am Ende von Catulls Peleus-Epos stehen sich Götter- und Menschenwelt ohne Kontaktmöglichkeit gegenüber. Arachne ist eine Sterbliche, die nur das Diesseits kennt, Minerva dagegen beharrt auf hierarchischen Strukturen. Der Mensch, der von den Göttern nichts weiß, begegnet ihnen mit Entsetzen und mit dem Gefühl des Ausgeliefertseins, mit Stolz und mit Bereitschaft zum Untergang. In dieser gnadenlosen Welt wirkt Athenes freundliche Geste, mit der sie die Erhängte auffängt und in eine Spinne verwandelt, geradezu ironisch.

Die Zuspitzung, mit der Ovid hier die Macht der Göttin hervorkehrt, ist gewiß nicht nur theologisch zu verstehen, sondern auch aus den Erfahrungen des ersten Jahrhunderts v. Chr. mit ihrer starken Machtkonzentration in den Händen führender Persönlichkeiten — bis hin zu den Proskriptionen. Das Augusteische an Ovids Dichtung ist es nun freilich, daß er dem Opfer zwar ein Maximum an Verständnis und Einfühlung entgegenbringt, aber doch die Macht der Götter nicht grundsätzlich in Frage stellt. Bei ihm herrscht Kritik, aber keine grundsätzliche Auflehnung. Freilich hat er ein Empfinden für die Folgen, die für das unbotmäßige Individuum aus der politischen oder kosmischen Ordnung resultieren und für die Tragik, die auch dem vollkommensten Vertreter menschlicher Funktionen — Niobe als der unfehlbaren Mutter, Arachne als der leistungsorientierten Künstlerin, Pentheus als dem fanatischen Hüter der Ordnung — nicht erspart bleibt.

Auch bei einem scheinbar so individualistischen Dichter wie Ovid bleibt ein Bewußtsein des Maßes zu entdecken, ein Bewußtsein der immanenten Ordnung der Welt, die den einzelnen letztlich sich selbst strafen läßt, eine Scheu vor extremen Lösungen, ein Respektieren des Unerforschlichen — alles nicht nur euripideisch-menandrische, sondern auch sehr römische Züge, die es überhaupt an diesem erzitalischen Dichter über der griechischen Einkleidung nicht zu vergessen gilt. Wie Livius kein kühler Techniker des Krieges und der Politik ist, sondern ein Historiker, der sich mit Vorliebe in die rein menschlichen Aspekte des Geschehens einfühlt — man denke an sein Verständnis für Frauengestalten und immer wieder auch für die von den Römern Belagerten und Besiegten —, ist Ovid der Epiker des rein Menschlichen, dank seinen Erfahrungen mit Elegie und Rhetorik befähigt, diesem den ihm gebührenden Platz in der Deutung der Sagen einzuräumen — hier sogar einmal bis an die Grenze des ursprünglichen erbaulichen Sinnes der Fabel.

Rückblickend konnten wir deutlich machen, welche Aspekte seiner Erzählung Ovid schon in der Einleitung vorbereitet. Auf diese Weise wird es möglich, einen Blick in die Werkstatt des Dichters zu tun. Als Meister der Psychagogie akzentuiert Ovid die alte Geschichte neu: Menschliches Schöpfertum tritt in seiner Größe, aber auch in seiner tragischen Ambivalenz hervor. Aus der frommen Geschichte von bestrafter Hybris wird ein differenziertes Bild der Problematik von Leistungsdenken und Spezialisierung in ihrem Verhältnis zum Wesen des Menschen.

Heidelberg (BRD).

SPEZIALLITERATUR

M. v. Albrecht, Römische Poesie, Heidelberg 1977, 63—79.

M. v. Albrecht, Der Teppich als literarisches Motiv, in: Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung 7, 1972, 11—89.

H. Dörrie, Wandlung und Dauer, Ovids Metamorphosen und Poseidonios' Lehre von der Substanz, AU 4, 2, 1959, 95—116.

H. B. Guthmüller, Beobachtungen zum Aufbau der Metamorphosen Ovids, Diss. Marburg 1964, 36 f.

I. Hahn, Der Wettstreit zwischen Menschen und Göttern, in: Die Antike in der soz. Kultur. Internationale Arbeitskonferenz des Inst. für Altertumswissenschaften der Friedrich-Schiller-Universität Jena (1973), Ersch. Jena 1974, 122—145.

PROCEEDINGS
of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies

I

The lectures and discussions of the three main sections of the congress reflect the results and development of classical studies in the past decades.

The topic of the first section was "Archaic Greece between 650 –550 B.C". The papers present, with the help of interdisciplinary methods, thorough analyses of how this era laid the foundations of Classical Greek society and culture.

The lectures of the second section, "The Mediterranean World in the Hellenistic Age", examine in a complex way how the horizon of Greek culture broadened and how the great synthesis of the Ancient East and Classical Greece came about.

Papers of the third section, "The End of the Roman Empire", do not only survey the decline of this ancient society and culture but also deal with the historical conditions of the rise and development of medieval and modern European peoples.

The papers presented at the session on Mycenaean studies join the materials of the three main sections, and give a thorough overview of the results of this new and important discipline. Lectures of the papyrological session cover the discoveries of the past five years, the find of important Mt. Sinai manuscripts, among others. Finally, the lectures of the colloquium held under the auspices of the Congress discuss the dialectics and meaning of such notions of antiquity as "duty" and "pleasure" in ancient thought and life relevant not only for the public opinion of Antiquity but also for modern man.

Distribution:
KULTURA
Hungarian Foreign Trading Company
P.O.B. 149, H-1389 Budapest

ISBN 963 05 2929 7 (Vol. I)
ISBN 963 05 2928 9 (Vols I–II)