

**ACTA CLASSICA
UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
DEBRECENIENSIS**

**TOMUS XLIX
2013**

**DEBRECINI
2013**

Redigunt
THOMAS GESZTELYI et GEORGIUS NÉMETH

adiuvante
CSILLA SZEKERES

Concilium redactorum

NEIL ADKIN, LADISLAUS HAVAS,
PETRUS FORISEK, THOMAS KÖVES-ZULAUF,
IOHANNES PISO, SUSANNA VÁRHELYI

Commentarii eduntur
sumptibus auctoritateque
Universitatis Debreceniensis,
administrantur in aedibus universitatis
H-4010 Debrecen, Pf. 51.
(Hungaria)

The work is supported by the TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KONV-2010-0007 project.
The project is implemented through the New Hungary Development Plan,
co-financed by the European Social Fund and the European Regional Development Fund.

PARS PRIOR

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 7-8.
--	-------	-------	----------

INTRODUCTION

BY ATTILA BÁRÁNY – PÉTER FORISEK

An international conference – *Coinage, Minting, and Monetary Circulation in Antiquity and the Middle Ages* – was organized by the History and Ethnography Doctoral School and the Department of Ancient History and Classics of the University of Debrecen between 26-27 April 2012 at the University of Debrecen.

The papers investigated Barbarian Age, Greek, Roman and Medieval minting and coinage. Giovanni Gorini (Università degli studi di Padova) and Melinda Torbágyi (Hungarian National Museum) explored Celtic coinage in the Danubian basin before the appearance of the Romans. Silviu Purece (University of Sibiu) compared the monetary circulation of the tribal seat of the Getae and Dacians, Buridava in the Dacian and Roman period.

András Patay-Horváth (Eötvös Loránd University, Budapest) through studies in Elis coinage provided new insights regarding the temple of Zeus in ancient Olympia. Gyula Petrányi (Limassol) sought the reasons of the Balkans spread of Graeco-Illyrian drachms.

Radu Ardevan (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj) analysed a Roman coin collection in Transylvania, Orăştie (formerly Szászváros) (Roman Coins from the Collection of the Calvinist College of Orăştie). Four papers were devoted to Roman Imperial-age propaganda. Tamás Gesztelyi and Ferenc Barna (University of Debrecen) made a comparative approach to the solar deity iconography of gems and coins; Ádám Szabó (Hungarian National Museum) showed the religious messages of Augustian coins; while three speakers of the University of Debrecen, Edit Szabó, Péter Forisek and Aladár Kuun investigated imperial propaganda through coinage in the cases of Emperors Vespasian, Hadrian and Anthemius. The ancient history session was supplemented with two papers on magic, by György Németh (Eötvös Loránd University, Budapest) and Edina Gradwohl (Semmelweis University, Budapest).

In the medieval section Gábor Bradács (University of Debrecen) examined Ottonian and Salian coinage privilege donations. Roman Czaja (University of Toruń) and László Pószán László (University of Debrecen) gave papers on the

minting of the Teutonic Order in the 14th-15th centuries. István Draskóczy (Eötvös Loránd University, Budapest) discussed 15th century Hungarian coinage.

The conference was sponsored by the project 'The support scientific training workshops at the University of Debrecen, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0024'. In the framework of the project we find it important that both the Doctoral School and the Department of Ancient History and Classics further their home and international contacts, the result of which the proceedings will hopefully be.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 9–29.
--	-------	-------	-----------

DIE ANFÄNGE DER ELISCHEN MÜNZPRÄGUNG – ÜBERLEGUNGEN ZUR CHRONOLOGIE, ZUR FUNKTION UND ZUR INTERPRETATION DER BILDTHEMEN*

VON ANDRÁS PATAY-HORVÁTH

Abstract: Charles T. Seltman hat in seiner bis heute grundlegenden Publikation „The Temple Coins of Olympia“ (Cambridge 1921) die frühesten elischen Münzen auf etwa anderthalb Jahrhunderte (510-365 v.Chr.) verteilt. Diese Chronologie wurde seitdem nur geringfügig modifiziert und gilt als allgemein akzeptiert. Dagegen wird hier aus verschiedenen, historischen, numismatischen, stilkritischen und archäologischen Gründen vorgeschlagen, diese Münzen als eine chronologisch geschlossene Gruppe zu betrachten und zwischen ca. 480 und 450 v.Chr. einzuordnen. Diese im Vergleich zu anderen peloponnesischen Münzstätten gewaltige Münzmission kann nicht mit den olympischen Spielen oder mit der Marktaktivität in Olympia in Verbindung gebracht werden, sondern es ist viel wahrscheinlicher, dass Elis hauptsächlich deswegen mit der Münzprägung begonnen hat, um die schnelle Abwicklung eines komplexen Bauprogramms im Heiligtum (vor allem die Errichtung des Zeustempels) zu ermöglichen. Auch die viel diskutierte Nikedarstellungen auf den Rückseiten müssen dementsprechend auf eine neue Weise interpretiert werden.

Keywords: Elis, Olympia, Münzkunde, Klassische Periode, Nike, Ikonologie.

Die Münzen, die hier aus einer vorwiegend archäologischen Perspektive betrachtet werden sollen, sind einheitlich als eine der schönsten, wenn nicht als die schönsten Prägungen des klassischen Griechenlands bezeichnet worden.¹ Ihre wissenschaftliche Untersuchung hat eine lange Tradition,² aber eine umfassende monographische Behandlung erfuhren sie zuletzt vor ca. einem Jahrhundert und es kann festgestellt werden, dass nicht einmal für die ganz elemen-

* Dieser Beitrag entstand während eines Forschungsaufenthaltes an der Freien Universität, Berlin, und wurde finanziell durch das Stipendium der Alexander-von-Humboldt Stiftung ermöglicht. Für Anregungen und Diskussion gilt mein besonderer Dank für Prof. Sitta von Reden (Freiburg), Prof. A. Moustaka (Thessaloniki), Prof. C. Grandjean (Tours) und R. Wolters (Wien). Frank Wojan (Tours) und Jane Goodenough (Oxford) bin ich für die Zusendung ihrer Dissertationen, Melanie Jonasch (Berlin) für eine akribische Korrektur sehr dankbar.

¹ Schrader 1937, 208; Kraay 1976, 103; Walker 2004, „1“, Head 1911, 419, Psoma 2008, 240.

² Vollständige Literaturübersicht bis 1958 bei Chantraine 1957. Vgl. noch Minon 2007, xxi – xxii und Walker 2004, „6-10“.

taren Fragen befriedigende und allgemein akzeptierte Lösungen gefunden wurden.³ So besteht bereits keine Einigkeit darüber, ob diese Münzen als elisch oder als olympisch bezeichnet werden sollen. Natürlich gibt es keinen Zweifel, dass wegen der Münzlegende (FA = Faleion) die münzprägende Autorität die Polis Elis sein muss, aber es ist bis heute umstritten, wo die Münzen eigentlich geprägt wurden.⁴ Ch. Seltman hat in seiner bis heute grundlegenden Monographie fünf Argumente dafür vorgebracht, dass diese Münzen in Olympia geprägt worden seien und seine Argumente und der Schluss, dass es sich bei den Münzen um eine Festprägung anlässlich der olympischen Spiele handelt, werden meistens ohne weitere Begründung akzeptiert.⁵ Vor Seltman war dagegen die Lokalisierung in Elis nie in Frage gestellt und wird gelegentlich auch heutzutage so behandelt.⁶ Dieser Frage soll also zuerst auch hier nachgegangen werden, indem die Argumente einzeln überprüft werden. Dabei wird es sofort ersichtlich, dass die Frage nicht so sehr darin besteht, ob die Prägestätte in Elis oder in Olympia lokalisiert werden soll, sondern es geht vielmehr um Fragen der Chronologie und der Funktion, d.h. ob es sich um eine normale städtische oder um eine spezielle Festprägung handelt.

Seltmans Argumente sind teilweise tatsächlich aus den Münzen selbst abgeleitet, andere sind aber rein hypothetischer Natur. Sie werden hier dementsprechend in einer anderen Reihenfolge behandelt, als sie bei Seltman angeführt sind.

Sein Argument Nr. 3 beruft sich auf drei Münzstempel, die mit ihrer Aufschrift (OLYMPIKO⁷ bzw. OLYMPIA) einen direkten Bezug zu Olympia herstellen. Er hat sicherlich recht, dass man diese Münzen nicht einer anderen

³ Seltman 1921. Ursprünglich erschienen in *Nomisma. Untersuchungen auf dem Gebiet der antiken Münzkunde* 8, 1913, 23-65; 9, 1914, 1-33; 11, 1921, 1-39. (Nachdruck: Georg Olms, Hildesheim – New York, 1974). Franke 1972, 107. Die letzte umfassende Behandlung stellt der Auktionskatalog Walker 2004 dar. Die Dissertationen Capra 2008, und Wojan 2011 sind unpubliziert und daher schwer zugänglich.

⁴ Charakteristisch in dieser Hinsicht die vorsichtige Formulierung bei Hoover 2011, 72: „The original production facility, often termed the ‘Zeus’ mint, appears to have been located at Olympia in connection with the Temple of Zeus, although some commentators would place all coin production in Elis.“ Auch bei Baitinger, Eder 2001, 189: „Olympia war, wie mit guten Gründen angenommen wird, ein Ort der elischen Münzprägung, wo zumindest die Münzen anlässlich der Festspiele hergestellt worden sind, auch wenn Elis als Hauptstadt wahrscheinlich ebenfalls als staatliche Prägestätte in Frage kommt.“

⁵ Franke 1972, 106, Kraay 1976, 103. Sie wurden zuletzt (Walker 2004, „2“; Psoma 2008, 240-241) als „good reasons“ wiederholt bzw. zusammengefasst.

⁶ Roy 2004, mit Berufung auf Nicolet-Pierre 1975; Picard 2005, ganz ohne Begründung.

⁷ Zur Paläographie, Datierung und Deutung dieser Inschriften sowie zur ungewöhnlichen Zeusdarstellungen der Rückseiten vgl. Schwabacher 1962, 12-17; Kraay 1976, 104-105 und Minon 2007, 257-262.

Münzstätte zuschreiben kann als alle anderen. Aber die außergewöhnlichen Stücke beweisen nicht, dass diese oder alle anderen Münzen der Eleer, die ausnahmslos die Legende FA = Waleion aufweisen in Olympia geprägt worden sind. Die kaiserzeitlichen elischen Bronzemünzen haben typologisch ebenfalls starke Beziehungen zu Olympia, aber sie wurden mit Sicherheit nicht in Olympia, sondern in Elis geprägt.

Besser begründet scheint zunächst Argument Nr. 4 zu sein. Hier geht Seltman von der augenfälligen Tatsache aus, dass die Vorderseiten der Münzen zu einem grossen Teil entweder den Kopf des Zeus oder den der Hera darstellen oder in der früheren Phase ausnahmslos mit dem Kult des Zeus in Verbindung stehen, den Adler oder den Blitzbündel des Gottes zeigen und diese Attribute auch bei den späteren Prägungen als Rückseitenmotive beibehalten werden. Andererseits lässt sich anhand Pausanias tatsächlich feststellen, dass der Zeus- und der Herakult nur in Olympia bezeugt sind, nicht aber in der Stadt Elis selbst. Dadurch scheint eine enge Verbindung zu Olympia gesichert zu sein. Der Schluss ist aber bei weitem nicht zwingend, da Pausanias (V 13,1) ebenfalls ganz klar sagt, dass für die Eleer der Zeus von Olympia der wichtigste Gott war und daher ist es sehr gut verständlich, dass Zeus alle Münzen und auch die Rückseiten der Heraprägungen dominiert. Es ist auch ansonsten sehr wahrscheinlich, dass die städtischen Heiligtümer bzw. Tempel (des Apollo, der Aphrodite, usw.) nicht so alt und für die Eleer nicht so wichtig waren, wie das in ganz Griechenland bekannte und hochgeschätzte Zeusheiligtum von Olympia, dessen Administration für die Eleer von höchster Bedeutung war. Daher ist es ebenfalls nur folgerichtig, dass sie auch in ihrer Münzprägung besonderen Wert darauf legten, ihre enge Beziehung mit dem Heiligtum hervorzuheben, zumal es wahrscheinlich nicht (und sicherlich nicht immer) selbstverständlich war, dass sie das Heiligtum allein verwalteten und die Administration gelegentlich auch von anderen Gemeinden beansprucht bzw. übernommen wurde.⁸ Darüber hinaus ist der frühe Herakult in Olympia heute gar nicht mehr so selbstverständlich anzunehmen, wie es zur Seltmans Zeit der Fall war und daher ist das Erscheinen der Heraköpfe auf den Münzen auch nicht unbedingt damit in Verbindung zu setzen.⁹ Und es soll unbedingt hervorgehoben werden, dass die olympischen Spiele (abgesehen vielleicht von den Ölbaumkränzen, die allerdings nicht von Anfang an auf den Münzen erscheinen und bei weitem nicht unbedingt mit den sportlichen Wettbewerben in Verbindung stehen) anschei-

⁸ Für das 6-5. Jh.: Taita 2002, und für das 4 Jh.: Ruggeri 2004.

⁹ Das von Pausanias (V 16) als Heraion bezeichnete Gebäude wird nämlich von einer immer wachsenden Zahl von Archäologen für einen ursprünglich dem Zeus geweihter Tempel gehalten. Moustaka 2002; Sinn 2004; Kyrieleis 2011, 28. An Gegenstimmen fehlt es allerdings auch nicht: Günther 2004 und Simon 2006 halten weiterhin an die Vorstellung eines alten Herakultes fest.

nend keine direkte Auswirkung auf die Münzbilder hatten: Es gibt nämlich keine Darstellungen von hippischen oder athletischen Agonen, obwohl solche in anderen Prägungen häufig vorkommen.¹⁰ Eine Verbindung der elischen Münzprägung mit den olympischen Spielen ist also anhand der Münzbilder überhaupt nicht zu beweisen und die Darstellungen sprechen auch nicht eindeutig gegen die Annahme einer normalen städtischen Prägung in Elis.

Seltman führt zwar im Anschluss an das vorige Argument seine letzte Überlegung (Argument Nr. 5) als schlagenden Beweis („crowning reason“) für die Lokalisierung der Prägestätte in Olympia an, aber dabei handelt es sich keineswegs um eine Tatsache, sondern nur um eine Hypothese.¹¹ Anhand der unterschiedlichen Vorderseitenbilder mit Zeus- bzw. Heraköpfen nimmt er gleich zwei Prägestätten an, die dem Zeus- bzw. Heratempel zugeschrieben werden. Er geht dabei von chronologischen Problemen aus, die er durch diese Annahme gleich zu lösen glaubt. Sein Hauptargument dafür ist die merkwürdig getrennte Stempelbenutzung in den Zeus- und Heraserien. Es kommt nämlich niemals vor, dass ein und derselbe Rückseitenstempel sowohl mit einem Heraköpfen als auch mit einem Zeuskopf benutzt worden wäre, obwohl sie einander sehr ähnlich sind. Zuerst wurde versucht, diesen Tatbestand chronologisch zu erklären.¹² Wenn man aber im Sinne Seltmans diese Prägungen chronologisch nicht von den Zeusprägungen trennt, liegt die Annahme zweier Prägestätten nahe, die gleichzeitig nebenher arbeiteten, ohne aber einen einzigen Vorder- oder Rückseitenstempel je gemeinsam genutzt oder ausgetauscht zu haben.¹³ Ein solches Szenario ist nach der Meinung von Seltman in Olympia viel wahrscheinlicher als in Elis selbst und daraus folgt die Lokalisierung der Prägung. Dass eine solche Arbeitsteilung in Elis genauso möglich war, wie in Olympia, zieht Seltman nicht in Betracht, da er die beiden postulierten Münzstätten unbedingt mit den beiden Tempeln in Olympia verbinden will. Da diese Verbindung aber nicht erforderlich, sondern anhand der Funde in Olympia sogar eher unwahr-

¹⁰ Tselekas 2005, 82.

¹¹ Es muss hervorgehoben werden, dass es sich keineswegs um eine Tatsache, sondern nur um eine Hypothese handelt (*pace* Walker 2004 „2“), die mit guten Gründen auch angezweifelt wurde: Hill 1923 und im Anschluss daran Klose, Stumpf 1996, 27. Capra 2008, 112-115 (mit dem berechtigten Verweis auf die Hortfunde) und Wojan 2011, 387-391 (anhand historischer, theoretischer Überlegungen) sind ebenfalls skeptisch.

¹² Gardner 1879; Head 1911, 423. Seltman 1921, 3 weist diese Versuche als verfehlt zurück, da sie seinen Stempeluntersuchungen widersprechen. Er geht nicht ins Detail, kann aber in dieser Hinsicht durchaus Recht haben. Dies beweist aber noch keineswegs die parallele Existenz zweier unabhängigen Prägestätten.

¹³ Auch nach der Publikation von Seltman 1921 sind keine solchen Stempelkombinationen aufgetaucht. Walker 2004 „2“.

scheinlich ist, entfällt auch dieses Argument für die Lokalisierung in Olympia.¹⁴

Die anderen Argumente für die Verknüpfung der Prägung mit Olympia sind ebenfalls hypothetischer Natur. Argument Nr. 2 bezieht sich auf den Markt von Olympia, dessen besondere Bedeutung im Handel die Benutzung von Münzgeld erforderlich machte. Es muss zunächst festgestellt werden, dass es sich nur um eine Hypothese handelt, die besagt, dass diese Münzen hauptsächlich im Kleinhandel auf dem Markt benutzt wurden. Dabei sollte zuerst nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass die Funktion der frühen griechischen Prägungen allgemein nicht im Bereich des Handels gesucht werden kann. Diese Vorstellung basiert eigentlich auf bestimmte antike Quellenaussagen, die den Ursprung und Zweck des Münzgeldes aus dem Fern- oder Kleinhandel ableiten.¹⁵ Die antiken Autoren bieten aber nur Spekulationen, die damals und auch für die neuzeitliche Forschung aus der späteren Benutzung des Geldes plausibel erschienen, aber für die frühen Prägungen höchstwahrscheinlich nicht zutreffen.¹⁶ Wie O. Picard zuletzt ganz eindeutig formulierte „il n'existe aucun exemple probant d'émission qui s'expliquerait par une volonté de soutenir une forme quelconque d'activité économique“.¹⁷

Andererseits hängt die Hypothese einer Benutzung der elischen Münzen am Markt von Olympia sehr eng mit der Vorstellung zusammen, dass es sich um Festprägungen anlässlich der Olympischen Spiele also um Panegyris-Münzen handelt. In diesem Sinne werden die elischen Münzen auch in der neuesten Untersuchung der Panegyris-Münzen behandelt, aus der kurzen Besprechung und aus dem Vergleich mit den anderen Vertretern dieser Münzgattung (z.B. in Delphi) wird aber eigentlich nur klar, dass die elischen Münzen eben keine typischen Panegyris-Münzen sind.¹⁸ Diese sind nämlich meistens aus Bronze geprägt, sind mit dem Namen der Gottheit und nicht mit dem Ethnikon be-

¹⁴ Anzeichen einer Münzstätte wurden in Olympia nicht gefunden. Natürlich beweist das nicht, dass es keine gab, aber solche Einrichtungen können in manchen Fällen, wie z.B. auf der Agora von Athen, eindeutig identifiziert werden und weisen beträchtliche Dimensionen auf. Ausführlicher dazu mit der einschlägigen Literatur: Howgego 2000, 30-34.

¹⁵ Die bekanntesten sind Plat., *Resp.* II 371b 8-9; Arist., *Pol.* 1257a10-b19. Weitere Texte zusammengestellt bei Howgego 1990.

¹⁶ Kraay 1976 317-322; Rebuffat 1996, 77-98; Nicolet-Pierre 2002. Kim 2001 argumentiert dafür, dass bei der Entstehung der Münzprägung doch der Kleinhandel ausschlaggebend war. Wenn kleine Nominale in großer Anzahl zu finden sind, kann dies tatsächlich vermutet werden, was jedoch nur sehr selten der Fall ist (er selbst nennt nur ein Beispiel dafür).

¹⁷ Picard 2008, 73.

¹⁸ Psoma 2008, 240-241.

schriftet und weisen im allgemeinen kleinere Denominationen auf.¹⁹ Die frühesten elischen Prägungen sind dagegen durch Stateren dominiert²⁰ und sind daher zum Kleinhandel denkbar schlecht geeignet. Andererseits gibt es zwar in der Form von Bronzegegewichten gewisse Zeichen für eine Marktstätigkeit in Olympia schon ab dem ersten Drittel des 5. Jhs.,²¹ ein solcher Markt konnte aber sicherlich auch ohne elisches Münzgeld bestens funktionieren. Auf jeden Fall ist in Olympia selbst bisher nur ein einziger elischer Stater aus dem 5. Jh. gefunden worden, wobei andere Peloponnesische Münzen aus dieser Zeit bei weitem nicht fehlen. Die Bronzeprägungen von Elis sind ebenfalls in grosser Zahl vorhanden und bezeugen einen regen Handel am Rande des Heiligtums, aber nur für eine spätere Periode.²²

Die Deutung der frühen elischen Münzen als Marktgeld ist also, ähnlich wie die damit eng verbundene Vorstellung einer Festprägung, aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich bzw. unhaltbar, und es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die Münzen in Olympia hergestellt worden seien oder dass sie primär in irgendeiner Form mit den Olympischen Spielen in Zusammenhang gestanden hätten.

Zum Schluss sei noch Seltmans Argument Nr.1 betrachtet, das er aus seiner Chronologie der Münzen ableitete. Er meinte, dass die frühesten Prägungen um ca. 510 datiert werden müssten und da Elis aber erst durch den Synoikismos von 471 gegründet worden sei, könnten sie nicht aus Elis selbst stammen. Selbst wenn die Münzen so früh datiert werden müssten, könnten sie trotzdem in Elis geprägt worden sein, da die Stadt in irgendeiner Form sicherlich schon vor dem Synoikismos existierte, und auch die politischen Einrichtungen von Elis, anhand der erhaltenen Inschriften schon vor dem Synoikismos völlig aus-

¹⁹ Psoma 2008, 227-237. Goodenough 2011, 238-239 hebt das Singuläre der elischen „festival coins“ ebenfalls deutlich hervor, ohne jedoch auf die Arbeit von Psoma zu verweisen.

²⁰ Vereinzelt kommen auch Drachmen, Triobolen und Obolen vor, andere kleine Denominationen fehlen aber bis etwa 400 v. Chr. völlig (Hoover 2011, 72). Goodenough 2011, 249 behauptet zwar, dass die elische Münzprägung das gesamte Spektrum der Denominationen aufwies und daher eine „fully functional currency for all levels of moneyed interaction“ darstelle, diese Feststellung trifft aber nur für die spätclassische und hellenistische Zeit zu. Für die hier behandelten Emissionen (Seltman A bis E bzw. Capra I-V) sind anhand der neuesten Untersuchung (Capra 2008, 111) 627 Stater, 32 Drachmen und 60 Triobole bekannt. Dieses Verhältnis ändert sich nur in der letzten Phase der elischen Silberprägung (Capra XI ca. 250-191 v. chr.), als die Anzahl der Statere (3) von denen der Drachmen (302) und Triobole (51) deutlich übertroffen wird.

²¹ Allgemein dazu: Hitzl 1996. Zur Diskussion der Datierung vgl. Baitinger, Eder 2001, 192-193.

²² Moustaka 1999 (die einzige frühe Silbermünze aus Elis), 164-174 (weitere peloponnesische Münzen, vorwiegend aus dem 4-3. Jh., aber zum Teil auch aus dem 5. Jh. so z. B. aus verschiedenen arkadischen Poleis), 165-167 (Liste der späteren elischen Bronzemünzen).

gebildet waren.²³ Dieses rein chronologische Argument entfällt also mit Sicherheit.

Nachdem also die Frage der Lokalisierung geklärt und dadurch auch festgestellt werden konnte, dass es sich keineswegs um eine Festprägung anlässlich der olympischen Spiele, sondern um eine gewöhnliche städtische Prägung handelte, soll nun die Chronologie der Münzen gründlicher untersucht werden. Die Grundlagen hierfür hat Seltman mit seinen zuverlässigen Stempeluntersuchungen gelegt, die generell Zustimmung fanden und auch nach dem Aufkommen neuer Funde nur weniger Korrekturen bedurften.²⁴ Den Anfang der elischen Münzprägung datierte Seltman um 510 v. Chr., da er davon ausging, dass die Münzprägung von Chalkis, die eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den frühesten elischen Prägungen aufweist, um 507 v. Chr. wegen einer Niederlage gegenüber Athen endete und somit einen *terminus ante quem* für den Anfang der elischen Münzreihen darstellt.²⁵ Die Ähnlichkeit beider Münzserien bildet tatsächlich einen guten Ausgangspunkt zur Datierung, aber das Ende der chalkischen Prägung kann nicht um 507 angesetzt werden. Wie H. Chantraine im Jahre 1958 anhand einer gründlichen Quellenuntersuchung eindeutig gezeigt hat, entbehrt die Annahme einer Vernichtung von Chalkis im Jahr 507 v. Chr. jeder Grundlage und es ist sehr wahrscheinlich, dass die zum Vergleich herangezogenen Münzen um 470-460 datiert werden sollten. Chantraine hat sofort gesehen, dass diese neue Datierung der letzten chalkischen Münzen zwangsläufig eine ähnliche Datierung der elischen Münzen nach sich zieht und hat dies auch kurz angedeutet.²⁶ Dieser Ansatz wurde lange Zeit merkwürdigerweise kaum berücksichtigt, ist aber durch die Münzhorte, die inzwischen gefunden bzw. publiziert wurden, ganz eindeutig gestützt.²⁷ A. Walker ging dann anhand der Hortfunde sogar noch weiter und schlug einen Anfang der elischen Münzprägung im Jahre 468 v. Chr. vor.²⁸ Wenn im Sinne Seltmans von einer Festprä-

²³ Eder 1999. Ähnlich haben sich auch Capra 2008, 116 und Goodenough 2011, 244 geäußert. Zu den elischen Inschriften vgl. Minon 2007, 478-522.

²⁴ Fr. Capra konnte in ihrer Dissertation insgesamt ca. 1250 Statere (ca. 400 mehr als Seltman 1921) berücksichtigen, und hat anhand der Untersuchung sämtlicher Stempel teilweise auch neue Gruppierungen vorgeschlagen (S. 70-73), aber im allgemeinen festgestellt, dass die Datierung der Serien „n'est pas fondamentalement différent de celui qui proposait Seltman“. Capra 2008, 113.

²⁵ Seltman 1921, 1.

²⁶ Chantraine 1958, 15. Trotzdem wurde diese Bemerkung später kaum berücksichtigt. Erwähnt wird sie zumindest von Schwabacher 1962, 14 und zustimmend von Kraay 1976, 91, 104. Capra 2008, 116 Anm. 20 gibt als Referenz nur Kraay 1976, 104 an und erweckt den falschen Eindruck, dass die Frühdatierung nur in Frage gestellt worden wäre. Franke 1984, 14, 16 datiert die frühesten Prägungen sogar auf 525/515 v. Chr.

²⁷ Psoma 2008, 240 Anm. 48; Capra 2008, 55-56

²⁸ Walker 2004, „1-2“: „After the foundation of the new city the people of Elis decided to inaugurate a coinage for the great sanctuary and festival center at Olympia: almost certainly these

gung anlässlich der olympischen Spiele ausgegangen wird, ist dieser Ansatz gut zu rechtfertigen, da die Spiele gerade in diesem Jahr völlig neuorganisiert und erweitert wurden.²⁹ Wenn man aber, wie oben dargelegt, eher von einer normalen städtischen Prägung ausgeht, dann bleibt nichts anderes übrig, als das nicht weiter präzisierbare Datum um 480-470 v. Chr. als den Anfang der elischen Münzprägung anzusehen. Ein früheres oder ein späteres Datum ist anhand unseres heutigen Wissens nicht vertretbar.

Das Ende der um 480/470 einsetzenden Prägetätigkeit ist nicht so eindeutig festzulegen. Dies hängt mit der Datierung der Gruppe E zusammen, die sehr umstritten ist.³⁰ Seltman selbst datierte diese Gruppe zwischen 421 und 365. H. Schrader wollte dagegen diese Gruppe anhand stilistischer Vergleiche mit den Olympiaskulpturen zwischen den Gruppen B und C, d.h. ca. 470-450 v. Chr. einordnen. Dieser Vorschlag wurde zu Recht zurückgewiesen, es ist aber anscheinend bis heute übersehen worden, dass eine solche Datierung eben mit der Beibehaltung der relativen Chronologie möglich und darüber hinaus aus stilistischer Sicht sogar überzeugender ist, als Seltmans absolute Chronologie.

Das Anfangsdatum für Gruppe E ergab sich nämlich für Seltman aus der Überlegung, dass im Jahr 421 nach dem Nikiasfrieden die Athener und ihre Bundesgenossen, zu den Olympischen Spielen wieder zugelassen waren und die grössere Zahl der Teilnehmer auch eine grössere Menge an Geld erforderte. Dieses Datum stellte also einen chronologischen Fixpunkt bei Seltman dar, und er fügte die vorausgehende und zahlenmässig geringe Gruppe D deswegen in die kurze Zeitspanne zwischen 432 und 421 ein, weil er davon ausging, dass die Athener seit 432 von den Spielen ausgeschlossen waren, und daher auch die wirtschaftliche Tätigkeit am Markt von Olympia eingeschränkt war.³¹ Erstens kann man zu dieser Idee bemerken, dass ihre Grundprämisse (d.h. die Benutzung dieser Prägung als Marktgeld) wie oben dargelegt, unhaltbar ist, und dass andererseits die Athener und ihre Bundesgenossen nie den Grossteil der Teilnehmer bzw. Besucher der olympischen Spielen ausmachten³² und daher ihr

coins were produced in time for the 78th Olympiad of 468 BC. ... Hoard evidence is conclusive, that Elis had to have begun its coinage no earlier than 470. ... somewhat intriguingly, the earliest known hoard from the area of Olympia seems to have been buried just around 470 and only contained staters of Aegina.“ Hoover 2011, 72 akzeptiert diese Datierung und geht sogar, ohne irgendwelche Begründung noch weiter: „beginning in the mid-fifth century BC.“

²⁹ Lee 2001.

³⁰ Besonders Schrader 1937 und dagegen ausführlich Jongkees 1939, 219-224.

³¹ Seltman 1921, 43, akzeptiert auch von Capra 2008, 115, Tselekas 2005, 78.

³² Natürlich liegen keine Zahlenangaben für die Herkunft der Besucher vor, aber die Sieger sind zu einem großen Teil bekannt und ihre Statistik zeigt, dass unter ihnen die Athener keinen besonders großen Anteil ausmachten: Crowther 1988, die detailliertere Angaben zur Herkunft der Olympiasieger bei Klee 1918, sind anhand der neueren Forschungsergebnissen leicht zu ergänzen

Ausschluss auch keine enorme Auswirkungen auf Olympia gehabt haben dürfte. Darüber hinaus ist der Ausschluss selbst nur eine Hypothese, die zwar aus dem bei Thukydides überlieferten Text des Nikiasfriedens (V 18) abgeleitet, aber bei weitem nicht zwingend ist.³³ Die neueste Untersuchung plädiert auch dafür, dass es höchstens praktische Schwierigkeiten aber kein formaler, juristischer Ausschluss vermutet werden soll.³⁴ Es ist auf jeden Fall auffallend, dass bei Thukydides von einem Ausschluss nur dann die Rede ist, als die Spartaner im Jahr 420 von den Spielen ausgeschlossen werden, und dass im Jahr 428 ein Rhodier, also ein Mitglied des Delisch-Attischen Seebundes sogar siegreich war. So muss der von Seltman postulierte und auch später allgemein akzeptierte chronologische Fixpunkt von 421 wegfallen und die Gruppe E kann anhand stilistischer Kriterien früher datiert werden. Der Ansatz von Schrader, die Gruppe E ungefähr in dieselbe Periode wie die Tempelskulpturen zu datieren, erscheint aus stilistischen Gründen sehr plausibel.³⁵

bzw. zu modifizieren, spiegeln aber die Verhältnisse ebenfalls klar wieder. Als Fazit kann Chr. Mann, *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland* (Göttingen 2001) 63 zitiert werden: „Es gab von Beginn des 7. Jahrhunderts an athenische Olympioniken, eine besondere Dominanz der Athleten Athens läßt sich jedoch zu keiner Zeit ausmachen.“ Die Statistik der Keramikfunde in Olympia zeigt zwar die zahlenmäßige Dominanz der attischen Ware gegenüber der korinthischen und der lakonischen, aber es ist überhaupt nicht gesichert, dass die attische Keramik von Athenern nach Olympia gebracht wurde. Es erscheint viel wahrscheinlicher, dass sie zu einem großen Teil mit den Heiligtumbesuchern aus Süditalien und Sizilien hierher gelangten. Auf jeden Fall gibt es attisch schwarzfigurige Keramik (anspruchslose, einfache Gefäße) im Heiligtum fast ausschließlich aus der spätarchaischen Zeit, und diese Vasen scheinen, im Gegensatz zu den lakonischen und korinthischen Stücken, die schon viel früher und durch qualitativollen Stücken vertreten sind, auch in der lokalen Produktion keine Nachwirkung gehabt zu haben. Kunze-Götte, Heiden 2000.

³³ Der Text erwähnt nur ganz allgemein die panhellenischen Heiligtümer und bezieht sich vor allem sicherlich auf Delphi, dessen Status anschliessend noch explizit behandelt wird. Im Waffenstillstandsvertrag von 423 (Thuk. IV 118) wurde ebenfalls nur Delphi erwähnt und es ist nicht wahrscheinlich, dass die leicht veränderte, verallgemeinerte Formulierung etwa durch einen Ausschluss der Athener von Olympia motiviert gewesen wäre, da in der Zeit zwischen 423 und 421 keine Olympiade gefeiert wurde. Wenn die allgemeinere Formulierung mit einer inhaltlichen Modifikation verbunden war (was natürlich möglich, aber nicht unbedingt anzunehmen ist), dann kann wegen der Einfügung der Bestimmung „καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν“ eher daran gedacht werden, dass neben Delphi auch diejenigen gesamtgriechischen Heiligtümer frei zugänglich gemacht werden sollten, die sich auf dem Gebiet des delisch-attischen Seebundes befanden (etwa Delos und Samos). Bengtson 1975, 115 und 118 bezieht den Satz allerdings eindeutig nur auf Delphi.

³⁴ Hornblower 1992.

³⁵ Die stilistische Ähnlichkeit mit den Olympiaskulpturen ist so eindeutig, dass sie sogar von Seltman selbst anerkannt und ausführlich gewürdigt wurde. Seltman 1948 Den zeitliche Distanz von den Tempelskulpturen hat er (S. 73) folgendermassen begründet: „Though thirty-six years had passed since the temple was finished its style still dominated Olympia, just as the Parthenon's style dominated the art of Athens for three or four decades and was echoed afresh in the

Im Jahre 1975 konnte nämlich H. Nicolet-Pierre anhand eines Fundes, der 1933 in Elis gemacht wurde, Stempelkombinationen feststellen, die die Zusammengehörigkeit der Seltmanschen Gruppen A und C bewiesen und zu einer Datierung beider Gruppen um 480-470 v. Chr. führten.³⁶ Ein alter Fund beweist andererseits die enge Zusammengehörigkeit der Gruppen C bis E, ein anderer möglicherweise die der Gruppen A bis D. Ganz allgemein lässt sich auch beobachten, dass die frühen Prägungen und die späteren Reihen mit Zeus – bzw. Heraköpfen in den Hortfunden – abgesehen von zwei Ausnahmefällen – nicht gemeinsam vorkommen.³⁷ Im Grunde genommen können also die frühen Prägungen als eine chronologisch geschlossene Gruppe betrachtet werden, die sich (aus verschiedenen, historischen, numismatischen, stilkritischen und archäologischen Gründen) in das zweite Viertel des 5. Jhs. einordnen lässt.

Aus der eben ermittelten, revidierten Chronologie folgt, dass die elische Münzprägung mit einer sehr intensiven Prägeperiode beginnt, der dann eine Lücke oder Ebbe folgt. Dies ist aber kein Grund um an dieser Chronologie der Münzen zu zweifeln, eher im Gegenteil.³⁸ Die nachlässige Ausführung dieser Münzen, die im Unterschied zu ihrer hohen künstlerischen Qualität zwar nicht sehr oft erwähnt, aber auch anhand weniger Beispiele gut nachvollziehbar ist,³⁹

work of those monumental artist-masons who carved the best Attic stelai.“ Dabei übersieht er freilich, dass eine solche Fixierung ansonsten in Olympia wohl kaum anzunehmen ist (z.B. bei der Paionios Nike) und neue Stilrichtungen sicherlich ihren Weg nach Olympia gefunden haben, zumal auch Pheidias jahrelang dort arbeitete.

³⁶ Nicolet-Pierre 1975, 6-18. Vgl. *Collection Délépierre, SNG France, Bibl. Nat. Cab. des Médailles*, 1983.

³⁷ Gute zusammenfassende Darstellung Capra 2008, 55-59. Die frühen Hortfunde: IGCH 19, 20, 23, 24, 35, 37, 44; die zwei Ausnahmen: „Katoche“ (IGCH 48) und „Elis 1933“ (Nicolet-Pierre 1975, 8-9 Tab. I). Beim erstgenannten hat schon Seltman 1951 vermutet, dass der Hort in mehreren Etappen zusammengestellt wurde („three savings groups“), und auch wenn anhand der neuen Erkenntnisse seine Gruppierungen und Datierungen nicht mehr haltbar erscheinen, kann prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, dass die 24 frühen Prägungen und die 12 Heramünzen aus zwei verschiedenen Epochen stammen und nur nachträglich zusammengeführt worden sind. (vgl. Jongkees 1968, 51-52; Capra 2008, 114 Anm. 5) Genau dasselbe kann auch für „Elis 1933“ vermutet werden.

³⁸ Allgemein: „Die meisten städtischen Prägungen waren äußerst sporadisch; oft lagen Jahrzehnte zwischen den Emissionen.“ Howgego 2000, 31. In demselben Sinn: Picard 2008, 74-75 und Puglisi 2011. Prägelücken in der elischen Münzprägung werden von verschiedenen Autoren als selbstverständlich angenommen: Regling 1922.

³⁹ Schrader 1937, 208 „Bei großer Sorglosigkeit der Technik zeigen sie eine Meisterschaft...“ Bei der Behandlung der Gruppe E spricht Seltman 1921, 55 von „extraordinary number of misstruck reverses“ und gibt folgende Statistik an: „among the 42 specimens ... 28 should actually be double-struck.“ Zur Veranschaulichung s. den Tafel von Nicolet-Pierre 1975. Ein Vergleich mit den schönen Münzen von Terina ist gerade in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Vgl. die Abbildungen bei Regling 1906 und besonders Holloway, Jenkins 1983.

erklärt sich am besten, wenn man von einer hastigen Massenprägung ausgeht. Ihre gleichmässige Verteilung folgte nur aus der Verknüpfung mit den Olympiaden und ist, genauso wie ihre Interpretation als Festmünze höchstwahrscheinlich unhaltbar. Im Allgemeinen wird zu Recht mehrfach darauf hingewiesen, dass eine solche Fluktuation bei den meisten griechischen Prägungen zu erwarten ist.⁴⁰

Zu welchem Zweck und unter welchen historischen Umständen diese massenhafte elische Münzprägung in dieser Zeit einsetzte, kann jetzt nur knapp angedeutet werden. Dass diese Münzen im Kleinhandel, auf dem Markt von Olympia benutzt wurden, wurde oben schon ausführlich behandelt und hat sich aus verschiedenen Gründen als unhaltbar erwiesen, muss hier also nicht weiter diskutiert werden.

Eine andere Deutung der elischen Münzprägung wurde von Milne vorgebracht. Er vermutete, dass es sich um Souvenire handelte, die anlässlich jeder Olympiade an die Besucher verkauft worden wären. Diese Deutung hat in der Forschung keinen Anklang gefunden, da es für eine solche Praxis in der Antike keine Belege gibt.⁴¹ Wenn man von der Idee der olympischen Festprägung Abschied nimmt, gibt es auch keinen Grund eine derartige Funktion anzunehmen.

Ganz allgemein wurde der Anfang der elischen Münzprägung auch mit dem Synoikismos von 471 v.Chr. in Verbindung gebracht.⁴² Der zeitliche Zusammenhang ist tatsächlich auffallend, aber es ist kaum anzunehmen, dass eine nicht näher bekannte politische Umstrukturierung der Polis, die keine gravierende Veränderungen mit sich brachte ein ausschlaggebender und hinreichender Grund zur Einführung der Geldprägung gewesen wäre. Aus rein politischen Gründen (etwa wegen einer Demokratisierung und evtl. der damit einhergehenden Einführung von Tageslöhnen für politische Tätigkeiten) ist nämlich die Prägung von Stateren und der enorme Umfang der frühen elischen Münzmission kaum verständlich. Dies muss schon einen realen wirtschaftlichen Zweck erfüllt haben, der aber nicht in der Markttätigkeit in Olympia gesucht werden

⁴⁰ Hackens 1987a; Hackens 1987b. Dagegen führte Ross Holloway im erstgenannten Band (The coinage production of the Sicilian Greek mints of the sixth and fifth centuries B.C., S. 12.) die elischen Münzen als ein sicheres Beispiel für die Regelmässigkeit der griechischen Prägungen an. Er hat sich aber offensichtlich nicht mit der Problematik auseinandergesetzt und übernahm einfach die Folgerungen von Seltman. Zuletzt wurden die Schlüsse, die Hackens gezogen hat nachdrücklich bestätigt: Carroccio 2011.

⁴¹ Milne 1931, 175-180 (ablehnend haben sich Kraay 1976, 103; Walker 2004, „4“ geäussert). Milnes Grundsatz, dass Statere eindeutig für den Export bestimmt gewesen wären, findet keine Bestätigung in den Fundstellen der Horte und verliert eindeutig seine Gültigkeit angesichts der grundlegenden Studie von Kraay 1964.

⁴² Head 1911, 419; Kraay 1976, 104.

kann. Dass die Münzen allerdings in einer gewissen Weise eng mit Olympia (aber nicht mit den Olympischen Spielen) zusammenhängen, ist wegen der Münzbilder zu Recht vermutet worden.⁴³ Des Weiteren ist anhand der langen Ausgrabungen in Elis ziemlich klar geworden, dass der Synoikismos in der Stadt Elis mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit keine sichtbaren und anhaltenden Auswirkungen hatte.⁴⁴ Werden nun alle diese Indizien zusammen betrachtet, dann scheint der Schluss unausweichlich zu sein, dass der wirtschaftliche Zweck der Münzen mit Olympia zusammenhängt und ganz gewiss in der grossen, gerade um diese Zeit einsetzende Bautätigkeit im Heiligtum⁴⁵ (vor allem im Bau des Zeustempels) zu suchen ist. Dieser Zusammenhang wurde bezeichnenderweise schon von H. Chantraine kurz angedeutet und ist vor kurzem auch von H. Kyrieleis vertreten worden.⁴⁶ Ein Vergleich mit den Anfängen der Münzprägung von Selinus kann diese Vermutung noch weiter erhärten, da es dort die monumentale Architektur und die Münzprägung ebenfalls etwa zur gleichen Zeit einsetzen und die beiden Phänomene wahrscheinlich ebenfalls zusammenhängen.⁴⁷ Ausserdem können die Kosten der Bauarbeiten in Olympia grob geschätzt werden und ergeben eine Summe, die dem (anhand der wahrscheinlich verwendeten Münzstempel errechneten) frühen elischen Münzaustoss vergleichbar ist.⁴⁸ Zum Schluss sei noch angeführt, dass die Entscheidung zur Münzprägung anscheinend überall mit grossen Staatsausgaben, vor allem mit militärischen Aktionen oder mit grossen Bauprogrammen, in Verbindung steht.⁴⁹ Da in Elis selbst zu dieser Zeit nichts erbaut wurde, ist es

⁴³ Hill 1906 (zitiert auch in TCO 1); idem, *NC* 3, 1923, 359; Picard 2008, 64.

⁴⁴ Baitinger, Eder 2001, 189.

⁴⁵ Dieses Phänomen wurde sehr zutreffend als die „Großbaustelle Olympia“ bezeichnet: Heiden 1994; Hitzl 1995.

⁴⁶ Chantraine 1958, 15, Kyrieleis 2011, 36-38.

⁴⁷ Lucchelli 2009 mit der früheren Literatur.

⁴⁸ Die Schätzungen für die Münzmenge, die mit einem Stempel geprägt werden kann, variieren in der Regel zwischen 6000 und 30 000 können evtl. auch bis 47 250 hinaufsteigen. (Ph. Kinns 1983; diese Berechnung wurde zuletzt wieder revidiert und auf 14 350 bis maximal 23 333 reduziert: Marchetti 1999a, und Marchetti 1999b. Wenn man mit einem Durchschnittswert von ca. 15 000 – 20 000 Münzen und einfach nur mit den Stateren rechnet, kann man etwa 5-7 Talente Münzgeld pro Vorderseitenstempel rechnen. Die ca. 80 Stempel ergeben dann etwa 400 - 560 Talente und die Kosten des Zeustempels können auf etwa 300-400 Talente geschätzt werden. Zu dieser Berechnung s. ausführlich Verf., Die Baukosten des Zeustempels von Olympia (im Druck). Obwohl solche Kalkulationen grundsätzlich und sehr vehement abgelehnt wurden (Buttrey 1994), kann die diesbezügliche Debatte noch bei weitem nicht als abgeschlossen gelten: Callatay 2011.

⁴⁹ Picard 2008, 73. Rebuffat 1996, 82: „Il est évident que bien de monnayages servirent aussi à régler les dépenses nécessaires à l'édification ou à l'entretien de bâtiments publics ou de sanctuaires.“

also sehr wahrscheinlich, dass die frühe elische Münzprägung, wie die meisten Prägungen dieser Zeit einem klar definierten Zweck, und zwar der möglichst raschen Abwicklung des komplexen Bauprogramms in Olympia diene. Die Münzen wurden als Löhne vom Staat an die einzelnen Bürger bzw. Arbeiter verteilt, und damit war das Bauprogramm im Grunde genommen, genauso wie etwas später im Fall des Parthenon, eine Beschäftigungsmaßnahme, die hauptsächlich dazu diente, die eigene Bevölkerung zu ernähren bzw. zu bereichern.⁵⁰

Die eben ausgeführten Überlegungen wirken noch auf die Interpretation der Nikedarstellungen dieser Münzen aus. Die bisherige Lehrmeinung kann mit dem folgenden Zitat zusammengefasst werden: „Es besteht kein Zweifel, dass Nike auf den elischen Münzprägungen, die thematisch eng mit den Olympischen Spielen zu verbinden sind, als sinnende Nike gemeint ist, sinnend über den Erfolg im Agon.“⁵¹

Die Nikedarstellungen auf den elischen Münzen kommen aber, wenn die oben dargelegte revidierte Chronologie stimmt, nur in einer kurzen Zeitspanne vor, was darauf hinweist, dass sie keine übergeordnete, sondern eher eine zeit-spezifische Aussage hatten. Hätten sie auf sportliche Sieg in Olympia hingewiesen oder mit der Stadt Elis bzw. dem Heiligtum von Olympia in einem engen Zusammenhang gestanden, wären sie nicht gänzlich aus dem Repertoire der elischen Münzprägung verschwunden. Als gutes Beispiel für die enge Verknüpfung der Nikegestalt mit der Münzstätte kann man die Prägung von Terina anführen. Dort fängt die Reihe der Silberstatere, die oft mit derjenigen von Olympia verglichen worden ist, mit einer inschriftlich als Nike bezeichneten Reversfigur an und wird dann, motivisch variiert, während der ganzen Geschichte der Stadt beibehalten und mit der namensgebenden Flussnymphe Terina verschmolzen.⁵²

Da es folglich keinen Grund gibt, anhand des numismatischen Tatbestandes einen Zusammenhang mit den sportlichen Wettbewerben anzunehmen, soll hier erneut die Frage gestellt werden, welche Ursachen und Aussagen hinter den Nikedarstellungen der frühen elischen Münzen vermutet werden können.

In den Münzbildern selbst liegen auf jeden Fall keine eindeutige Indizien für einen agonalen Zusammenhang vor und bei den statuarischen Weihgeschenken lässt sich zumindest in Olympia beobachten, dass Nike nur in solchen Fällen als Siegesbringerin in den Wettkämpfen angesehen werden kann, in denen auch

⁵⁰ Vgl. dazu die bekannte Schilderung bei Plut., *Perikles* 12-13, die zwar anachronistische Züge aufweist, im Grunde genommen aber den Sachverhalt richtig darstellt.

⁵¹ Thöne 1999, 85.

⁵² Regling 1906, 61-68; Holloway, Jenkins 1983, 15-16. Möglicherweise bilden die Niken auf den Münzen von Kamarina einen ähnlichen Fall: Westermarck 1980.

der Sieger bzw. sein Gespann dargestellt wird.⁵³ Betrachtet man nun Nikebilder auf anderen griechischen Münzen, dann lässt sich Ähnliches feststellen. Ein agonaler Zusammenhang kann nur dort angenommen werden, wo neben Nike ein athletischer Sieger oder siegreiches Wagengespann erscheint.⁵⁴ Wo die Verbindung der Nike mit einem Sieger im Wettkampf fehlt, kann man eigentlich nur wie in den zahlreichen Fällen, in denen ein militärischer Zusammenhang mehr oder weniger eindeutig ausgedrückt wird,⁵⁵ an einen militärischen Sieg denken. So wäre es zum Beispiel bei den schon erwähnten Stateren von Terina, die nur die stehende oder sitzende Nike zeigen, äußerst schwierig, einen agonalen Zusammenhang anzunehmen, da keine Nachrichten von örtlichen Agonen oder siegreichen Athleten aus Terina bei den panhellenischen Spielen bekannt sind. Ein militärischer Kontext dagegen ist sehr gut vorstellbar.⁵⁶

Wie bei den Münzen von Terina scheint es auf den elischen Münzen zunächst keinen Anhaltspunkt für eine militärische Konnotation zu geben. Jedoch erscheint auf den Vorderseiten durchgehend der Adler des Zeus. Es gibt also durch die Stempelkombination eine Verbindung von Adler und Nike. Genau diese Kombination taucht auch auf dem Monument der Messenier mit der Nike des Paionios auf, das zwar aus einer etwas späteren Zeit stammt, aber eindeutig ein Siegesmonument ist. Die Verbindung von Nike und Adler ist auch bei einem weiteren bedeutenden Siegesmonument, das Lysander nach der Schlacht von Aigospotamoi auf der spartanischen Agora aufstellen ließ, bezeugt.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund ist es wahrscheinlich, dass man die zeitlich begrenzte elische Prägung mit Nike auf dem Revers auf einen ganz bestimmten militärischen Zusammenhang bzw. konkreten Sieg zurückführen muss.

⁵³ Paus. VI 12,6 und VI 18,1.

⁵⁴ Aber auch das Erscheinen eines siegreichen Gespanns mit einer Nike bedeutet nicht unbedingt einen Hinweis auf einen Sieg im olympischen Agon. Auf den Münzen sizilischer Städte wie Gela, Katane, Kamarina und Leontinoi lässt sich dieses Phänomen einfach als die Übernahme des bekannten und dominanten syrakusanischen Typs verstehen. Klose, Stumpf 1996, 67-72.

⁵⁵ Lonis 1979, 251-252. Bellinger 1962. In diesem Werk wird dagegen der agonale Zusammenhang vorausgesetzt, wofür es aber keine Anhaltspunkte gibt. So werden die Niken auf den Münzen von Katane und Kamarina (S. 9-10) eindeutig mit athletischen Siegern aus diesen Städten verbunden, obwohl die Darstellungen und die Siegerlisten dazu eigentlich keinen Anlass geben. Dagegen können diese Darstellungen, die nach dem Sturz der Tyrannen zu datieren sind (Kraay 1976, 217), eher mit der erfolgreichen Rückkehr der ursprünglichen Bevölkerung und mit der Vertreibung der von Hieron umgesiedelten, neuen Bewohner verknüpft werden.

⁵⁶ Der einzige Olympiasieger aus Terina kann möglicherweise in der lückenhaften bzw. verdorbenen Stelle bei Diod. XIV 94,1 und Euseb. Chron. 206 im Stadionsieger der 97. Olympiade gesucht werden. Zu den historischen Umständen der Münzprägung in Terina vgl. De Sensi-Sestito 1981; De Sensi-Sestito 1985, und zuletzt De Sensi-Sestito 2009.

⁵⁷ Paus. III 17,4. Zu diesen Denkmälern s. Hölscher 1974. Die Einzigartigkeit des Motivs wird sowohl von Thöne 1999, 118 als auch von Förtsch 2001 hervorgehoben.

Für die Ermittlung dieses militärischen Ereignisses gibt es zwei wichtige Indizien, nämlich die Datierung dieser frühen elischen Münzmission und ihr Umfang. Anhand ihres oben festgelegten Anfangsdatums muss das Ereignis 480 bis 470 angesetzt werden. Angesichts der revidierten Chronologie bleibt weiterhin festzuhalten, dass Elis im zweiten Viertel des 5. Jhs. eine sehr große Münzmission gestartet hat. Die mit großer Sicherheit bestimmbare Anzahl der verwendeten Vorderseitenstempel dürfte, auch wenn man nur die von Seltman publizierten Daten zugrunde legt, bei mindestens 82 liegen,⁵⁸ was auf einen enormen Umfang dieser Emission schließen lässt. Bei der Annahme von ca. 15 000 bis 20 000 Stateren pro Stempel müssen etwa 5 bis 7 Talente Silber pro Vorderseitenstempel veranschlagt werden. Daraus ergibt sich, dass etwa 400 bis 560 Talente Silber für die ganze Emission benötigt wurden.⁵⁹ Diese Zahlen legen nahe, dass es sich bei dem militärischen Ereignis um einen überaus ertragreichen Sieg gehandelt haben muss.

Die erhaltenen Angaben zu den Beuten, die aus innergriechischen Konflikten stammen, zeigen, dass sie nicht zu einer so großen Münzprägung ausgereicht hätten.⁶⁰ Überdies konnte Elis einen solchen Sieg zu dieser Zeit gar nicht aufweisen. Somit liegt die Vermutung nahe, dass wir es mit einer bedeutenden Schlacht der Perserkriege, wahrscheinlich dem Sieg über Mardonios bei Plataia, zu tun haben.

Die Verbindung von Münzmissionen des 5. Jhs. mit großen militärischen Siegen ist oft versucht worden.⁶¹ Bis jetzt konnte aber noch keine identifiziert werden, die aus der sicherlich riesigen Beute bei Plataia hervorgegangen wäre.⁶² Dass eine solche vorauszusetzen ist, zeigen die athenischen Dekadrachmen, die wahrscheinlich aus der Beute bei Eurymedon geprägt wurden, sowie

⁵⁸ Callataÿ 2003. Diese Zahl würde sich wahrscheinlich erhöhen, wenn auch man zusätzlich jene Münzen berücksichtigt, die seit Seltman 1921, gefunden oder publiziert wurden. Capra 2008, 111 gibt jedenfalls insgesamt 98 an.

⁵⁹ Vgl. oben Anm. 48.

⁶⁰ Tabellarisch zusammengestellt bei Pritchett 1991. Vgl. dazu bes. die ausführlichen und sehr lehrreichen Bemerkungen des Polybios II 62, 1-12, der die Beuteangabe des Phylarchos kritisiert und statt 6000 Talente nur eine Größenordnung von 300 Talente für die Größe einer reichen Beute für angemessen hält.

⁶¹ Lonis 1979, 267-268. Eine früher allgemein anerkannte Verbindung dieser Art (die der syrakusanischen Dekadrachmen mit dem literarisch überlieferten Demarateion) ist allerdings aus verschiedenen Gründen nicht möglich: Kraay 1969, 19-42.

⁶² Die athenischen Dekadrachmen können mit Sicherheit nicht unmittelbar nach 479 geprägt worden sein (s.u.). In Delphi wurden die seltenen Tridrachmen so interpretiert, dass sie aus der Perserbeute geprägt worden seien (Kraay 1976, 121). Beweisen lässt sich diese Annahme genauso wenig, wie die alternative und m.E. wahrscheinlichere Deutung (Price, Waggoner 1975), die hauptsächlich wegen des Fundortes in Ägypten diese Münzen mit den ägyptischen Spenden zur Errichtung des spätarchaischen Tempels in Verbindung setzt.

die Tetradrachmenprägung von Syrakus nach dem Sieg über Karthago.⁶³ Die Verknüpfung der elischen Münzprägung mit der Beute aus der Schlacht bei Plataia sollte deshalb ernsthaft erwogen werden.

Obwohl das elische Kontingent zu spät in Plataia eingetroffen ist (Hdt. IX 77) und deswegen an dem Kampf überhaupt nicht teilgenommen hat, ist es durchaus möglich, dass Elis als Verwalter des Heiligtums von Olympia von der Dekate so viel Silber erhielt, dass daraus die umfangreiche Münzprägung und wie oben dargelegt, dadurch die Bauarbeiten des Zeustempels im Heiligtum finanziert werden konnten.⁶⁴ Hier sei noch angemerkt, dass die Dekoration des Zeustempels schon immer mit den Perserkriegen verbunden wurde.⁶⁵ Den einzigen Grund, nicht den gesamten Tempel in diesem historischen Rahmen zu interpretieren, liefert die wahrscheinlich falsche Aussage des Pausanias (V 10,2), der die Errichtung des Tempels mit der Beute eines früheren, elisch-pisatischen Krieges verknüpfte.⁶⁶ Möglicherweise ist dieser gesamte Krieg eine antike Fiktion.⁶⁷ Aber selbst wenn es tatsächlich einen solchen Krieg gegeben hat, kann er mit dem Tempelbau und der Großbaustelle Olympia schon aus rein chronologischen Gründen nichts zu tun haben. Die Pausaniasnotiz ist nur in einer Sache glaubwürdig, dass nämlich der Tempelbau aus einer Kriegsbeute finanziert wurde.⁶⁸ Das entspricht auch dem, was vom Tempel bekannt ist. Der Bau wurde am First durch Niken gekrönt (Paus. V 10,4), an der Hauptfront hing an prominentester Stelle eine Beuteweihung, und die Zeusstatue im Tempel, die auf einen von Niken geschmückten Thron saß, hielt in ihrer Hand ebenfalls eine Nike (Paus. V 11).⁶⁹ Wir sehen hier genau dieselbe Symbolik wie auf den Münzen. Und sowohl der Tempel wie auch die Münzen dürften ihre Entstehung mit größter Wahrscheinlichkeit demselben Ereignis ihre Entstehung verdanken, nämlich dem griechischen Sieg über die Perser bei Plataia.

⁶³ Zu den athenischen Dekadrachmen: Kraay 1976, 67-68; Starr 1970; zu den syrakusani-schen Tetradrachmen: Kraay 1969.

⁶⁴ Vgl. Anm. 46 sowie Patay-Horváth 2013a.

⁶⁵ Allgemein dazu: Herrmann 1987. Der Tempelschmuck wurde auf verschiedene Art und Weise mit den Perserkriegen, die sich gegenseitig nicht ausschließen müssen, verbunden: Sinn 1994; Tersini 1987; Ross Holloway 1967; Castriota 1967

⁶⁶ Ausführlich dazu: Patay-Horváth 2013b.

⁶⁷ Niese 1910; Kahrstedt 1927; Nafissi 2003; Giangiulio 2009.

⁶⁸ In diesem Sinne wird der Zeustempel oft als ein sicheres Beispiel dafür genannt, dass ein Tempel aus Kriegsbeute finanziert werden konnte. Hannestad 2001; Jacquemin 1999.

⁶⁹ Diese Nikefigur wurde von Babelon 1907 mit der Nike „des jeux Olympiques“ gleichgesetzt. Wenn man die Niken der Münzen so versteht, liegt eine entsprechende Interpretation vielleicht nahe. Aber wie bei den Münzdarstellungen gibt es aber auch in diesem Fall keinen sicheren Anhaltspunkt für eine solche Interpretation. Und die ähnlich platzierte Nike auf der Hand der Athena Parthenos, die keineswegs als eine Siegbringerin in athletischen Wettkämpfen interpretiert werden kann (Fehr 1977), macht diese Annahme völlig unwahrscheinlich.

Ob die sitzenden Niken auf den elischen Münzen trauernd, sinnend, nachdenklich oder melancholisch zu verstehen sind, ob ihre Haltung zum Beispiel als besorgtes Warten, Ausruhen, Ermüdung oder Langeweile zu verstehen ist,⁷⁰ ist für diese Fragestellung zunächst irrelevant. Es stellt sich die Frage, ob überhaupt etwas anderes als bei der laufenden Nike ausgedrückt werden soll. Dass beide Darstellungsarten im Grunde genommen demselben Zweck dienen, ist weder zu beweisen, noch auszuschließen, aber recht wahrscheinlich. Auf jeden Fall kann aber nicht behauptet werden, dass die sitzende Nike unpassend wäre, einem militärischen Sieg Ausdruck zu verleihen. Sie diene nämlich als Grundlage der Wellington-Medaillen, die nach dem Sieg bei Waterloo hergestellt wurden.⁷¹ Das mag natürlich Zufall sein, aber es gibt, soweit ich sehe, kein einziges Beispiel für die Verwendung einer sitzenden Nike in einem anderen, vor allen sportlichen Zusammenhang.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sowohl die Chronologie als auch die Funktion der frühen elischen Münzprägung einer grundlegenden Revision bedürfen. Die von Seltman auf etwa anderthalb Jahrhunderte (510-365 v.Chr.) verteilten Münzserien, die bis heute in allen Publikationen als die Produkte einer mehr oder minder regelmässigen Prägetätigkeit des 5. Jhs. v. Chr. betrachtet werden, sollten eher als eine chronologisch geschlossene Gruppe angesehen werden, die sich in das zweite Viertel des 5. Jhs. einordnen lässt. Diese im Vergleich zu anderen peloponnesischen Münzstätten gewaltige Münzmission kann nicht mit den olympischen Spielen oder mit der Markttätigkeit in Olympia in Verbindung gebracht werden, sondern es ist aus mehreren Gründen viel wahrscheinlicher, dass Elis hauptsächlich deswegen mit der Münzprägung begonnen hat, um die schnelle Abwicklung eines komplexen Bauprogramms im Heiligtum (die sog. „Großbaustelle Olympia“) zu ermöglichen. Da die Münzen selbst nicht mit den olympischen Spielen in Verbindung stehen und auch auf den Münzen keinerlei Hinweise auf die sportlichen Wettbewerbe auszumachen sind und da schliesslich die Nikedarstellungen in Olympia generell nicht die sportlichen, sondern allgemein die militärischen Siege feiern, liegt es nahe, auch die Nikedarstellungen der Münzen auf einen militärischen Sieg zu beziehen und die Prägung entsprechend als eine triumphale Emission zu bezeichnen. Die gewaltige Grösse dieser Emission und ihre Zeitstellung führen fast zwingend zur Annahme, dass sie die Siege feiert, die in den Perserkriegen errungen worden sind.

⁷⁰ Die ikonographischen Parallelen wie z.B. der Skyphos in Oxford (ARV² 1301,14; LIMC s.v. Nike 318) oder die sitzende Penelope bieten ganz unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten, von denen die zutreffende erst gefunden werden muss, auch wenn Trauer wohl auszuschliessen ist. Vgl. Lacroix 1974; Thöne 1999, 84-85; Gauer 1990.

⁷¹ Tsangari 2011; Raugh 2004; Joslin 1988.

Bibliographie

- Babelon 1907 = Babelon, E.: *Traité des monnaies grecques et romaines*, II 3. Paris, Sp. 712.
- Baitinger, Eder 2001 = Baitinger, H., Eder, B.: Hellenistische Stimmarten aus Elis und Olympia
Neue Forschungen zu den Beziehungen zwischen Hauptstadt und Heiligtum. *JDAI* 116, 163-257.
- Bellinger 1962 = Bellinger, A. B., Berlincourt, M. A.: *Victory as a Coin Type*. New York, Taf. VI-IX passim.
- Bengtson 1975 = Bengtson, H.: *Die Staatsverträge des Altertums II*. München.
- Buttrey 1994 = Buttrey, T. V.: Calculating Ancient Coin Production II: Why it Cannot be Done? *NC* 154, 341-352.
- Callataÿ 2011 = Callataÿ, F. (ed.): *Quantifying Monetary Supplies in Greco-Roman Times*. Bari.
- Capra 2008 = Camiade-Capra, F.: *Le monnayage d'argent d'Élis : images monétaires et organisation de la production du VIème siècle au IIème siècle avant J.-C.* (Diss. Paris 4).
- Callataÿ 2003 = Callataÿ, F.: *Recueil quantitatif des émissions monétaires archaïques et classiques*. Wetteren, Nr. 205.
- Carroccio 2011 = Carroccio, B.: Parallel Striking Reconstruction and Chronological Numismatic Interpretation. In: Callataÿ, 81-103 bes. 83-84.
- Castriota 1992 = Castriota, D.: *Myth Ethos and Actuality. Official art in fifth-century B.C. Athens*. Madison.
- Chantraine 1957 = Chantraine, H.: Peloponnes. *JNG* 8, 84-89.
- 1958 = Chantraine, H.: Zur Münzprägung von Chalkis im 6./5. Jahrhundert. *JNG* 9, 7-17.
- Crowther 1988 = Crowther, N. B.: Elis and the Games. *AC* 57, 302-303 (= id., *Athletika*. Hildesheim 2004, 100-102, Table I-II).
- De Sensi-Sestito 1981 = De Sensi-Sestito, G.: I Deinomenidi fra Imera e Cuma. *MEFRA* 93, 631-632.
- 1985 = De Sensi-Sestito, G.: Momenti ed aspetti della storia di Terina attraverso la circolazione monetaria. *Rivista storica calabrese* 6, 200-201.
- 2009 = De Sensi-Sestito, G.: Evoluzione storica e dinamiche territoriali nel sinus ingens terinaeus. In: Torre G. F. (ed.): *Dall'Oliva al Savuto. Studi e ricerche sul territorio dell'antica Temesa*. Pisa – Roma, 112-113.
- Eder 1999 = Eder B.: Zur Geschichte der Stadt Elis vor dem Synoikismos von 471 v. Chr. Die Zeugnisse der geometrischen und archaischen Zeit. *JÖAI* 68, 1-40.
- Fehr 1977 = Fehr, B.: Zur religionspolitischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seebundes – Teil I. *Hephaistos* 1, 76.
- Förtsch 2001 = Förtsch, R.: *Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta*. Mainz, 61.
- Franke 1972 = Franke, P. R.: *Die griechische Münze* (Zweite, überarbeitete Auflage). München.
- 1984 = Franke, P. R.: Olympia und seine Münzen. *AW* 15, 14-26.
- Gardner 1879 = Gardner, P.: The Coins of Elis. *NC*, 221-273.
- Gauer 1990 = Gauer, W.: Penelope, Hellas und der Perserkönig. *JDAI* 105, 31-65.
- Giangiulio 2009 = Giangiulio M.: The Emergence of Pisatis. In: Funke, P., Luraghi, N. (eds.): *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*, Washington, 65-85.
- Goodenough 2011 = Goodenough, J.: *Exchange, Coin and the Economy of the Greek Sanctuary*, Diss. Oxford.
- Günther 2004 = Günther, R.: Pausanias und der Heratempel, der doch kein Zeustempel war. In: *Olympia und seine Spiele. Kult, Konkurrenz, Kommerz*. Berlin, 107-125.

- Hackens 1987a = Hackens, T.: Rythmes de la production monétaire: les monnayages archaïques et classiques de Grèce. In: Depeyrot, G., Hackens, T., Moucharte, G. (eds.): *Rythmes de la production monétaire, de l'Antiquité à nos jours*. Louvain-la-Neuve, 5.
- Hackens 1987b = Hackens T.: L'apport de la numismatique à l'histoire économique. In: Hackens, T.: Marchetti P. (eds.): *Histoire économique de l'antiquité*. Louvain-la-Neuve, 155-157.
- Hannestad 2001 = Hannestad, L.: War and Greek Art. In: Bekker-Nielsen, T., L. Hannestad L. (eds.): *War as a Cultural and Social Force. Essays on Warfare in Antiquity*. Copenhagen, 110.
- Head 1911 = Head, B. V.: *Historia numorum* (2nd edition). London.
- Heiden 1994 = Heiden, J.: Klassische Dächer aus Olympia. In: Winter, N. A. (ed.): *Greek Architectural Terracottas of the Classical and Hellenistic Periods*. Princeton, 135.
- Herrmann 1987 = Herrmann, H. V.: *Die Olympia-Skulpturen*. Darmstadt.
- Hill 1906 = Hill, G. F.: *Historical Greek Coins*. London, 77.
- 1923 = Hill, G. F.: *NC* 3, 359-361.
- Hitzl 1995 = Hitzl, K.: Drei Beiträge zu Olympia. *Boreas* 18, 9-11.
- 1996 = Hitzl, K.: *Die Gewichte griechischer Zeit aus Olympia*. Berlin.
- Hölscher 1974 = Hölscher, T.: Die Nike der Messenier und Naupaktier in Olympia. *JDAI* 89, 70-83.
- Holloway, Jenkins 1983 = Holloway, R. R., Jenkins, G. K.: *Terina*. Bellinzona.
- Hoover 2011 = Hoover, O. D.: *Handbook of the Coins of the Peloponnesos (Achaia, Phleiasia, Sikyonia, Elis, Triphylia, Messenia, Lakonia, Argolis, and Arkadia) Sixth to first Centuries BC*. Lancaster – London.
- Hornblower 1992 = Hornblower, S.: The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us. *HSCP* 94, 191-192.
- Howgego 1990 = Howgego, C. J.: Why did Ancient States Strike Coins? *NC*, 22.
- Howgego 2000 = Howgego, C. J.: *Geld in der antiken Welt*. Darmstadt.
- Jacquemin 1999 = Jacquemin, A.: Guerres et offrandes dans les sanctuaires. *Pallas* 51, 148.
- Jongkees 1939 = Jongkees, J. H.: Zur Chronologie der Münzen von Olympia. *JDAI* 54, 219-229.
- 1968 = Jongkees, J. H.: Notes on Coin Types of Olympia. *RN* 10, 51-61.
- Joslin 1988 = Joslin, E. C. (ed.): *British Battles and Medals*. London.
- Kahrstedt 1927 = Kahrstedt, U.: Zur Geschichte von Elis und Olympia. *NAWG* 3, 157-176.
- Kim 2001 = Kim, H. S.: Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money. In: Meadows, A., Shipton, K., (eds.): *Money and its Uses in the Ancient Greek World*. Oxford, 12-20.
- Kinns 1983 = Kinns, Ph.: The Amphictionic Coinage Reconsidered. *NC* 143, 18-19.
- Klee 1918 = Klee, Th.: *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen*. Leipzig – Berlin, 110-116.
- Klose, Stumpf 1996 = Klose, D. O. A., Stumpf, G.: *Sport Spiele Sieg. Münzen und Gemmen der Antike*. München.
- Kraay 1964 = Kraay, C. M.: Hoards, Small Change and the Origin of Coinage. *JHS* 84, 76-91.
- 1969 = Kraay, C. M.: *Greek Coins and History*. London.
- 1976 = Kraay, C. M.: *Archaic and Classical Greek Coins*. Berkeley.
- Kunze-Götte 2000 = Kunze-Götte, E., Heiden, J., Burow, J.: *Archaische Keramik aus Olympia*. Berlin.
- Kyrieleis 2011 = Kyrieleis, H.: *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*. Mainz.
- Lacroix 1974 = Lacroix, L.: La Niké des monnaies d'Élis. In: Lacroix, L.: *Études d'archéologie numismatique*. Paris, 20-21.
- Lee 2001 = Lee, H. M.: *The Program and Schedule of the Ancient Olympic Games*. Hildesheim, 102.
- Lonis 1979 = Lonis, R.: *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique*. Paris.

- Luchelli 2009 = Luchelli T.: L'adozione della moneta a Selinunte: contesti e interazioni. In: Antonetti, C., De Vido, S. (Hrsg.): *Temi Selinuntini*. Pisa, 183.
- Marchetti 1999a = Marchetti P.: Autour de la frappe du nouvel amphictionique. *RBN* 145, 99-113.
- 1999b = Marchetti, P.: Révision des comptes à *apousiai*. *BCH* 123, 405-422.
- Milne 1931 = Milne, J. G.: The Coinage of the Eleians. *NC*, 171-80.
- Minon 2007 = Minon, S.: *Inscriptions Éléens dialectales*. Genève.
- Moustaka 1999 = Moustaka, A.: Die Fundmünzen der Südostgrabung. *OIBer* 11, 155 und 165 Nr. 64.
- 2002 = Moustaka, A.: Zeus und Hera im Heiligtum von Olympia und die Kulttopographie von Elis und Triphylien. In: Kyrieleis H. (Hrsg.): *Olympia 1875 - 2000. 125 Jahre deutsche Ausgrabungen*. Internationales Symposium, Berlin 9. - 11. November 2000. Mainz 301-315.
- Nafissi 2003 = Nafissi, M.: Elei e Pisati. Geografia, storia e istituzioni politiche della regione di Olimpia. *Geographia Antiqua* 12, 23-55.
- Nicolet-Pierre 1975 = Nicolet-Pierre, H.: Remarques sur la chronologie relative des plus anciennes séries de statères éléens. *RN* 17, 6-18.
- 2002 = Nicolet-Pierre H.: *Numismatique grecque*. Paris, 254-257.
- Niese 1910 = Niese, B.: Drei Kapitel Elischer Geschichte. In: *Genethliakon. Festschrift für Carl Robert*. Berlin, 26-47.
- Patay-Horváth 2013a = Patay-Horváth, A.: Die Perserbeute von Plataia, die Anfänge der elischen Münzprägung und die finanziellen Grundlagen der „Grossbaustelle Olympia“. *Klio* 96, 61-63.
- Patay-Horváth 2013b = Patay-Horváth, A.: Die Bauherren des Zeustempels von Olympia. *Hephaistos* 29, 2012. 35-64.
- Picard 2005 = Picard, O.: Les XPHMATA d'Apollon et les débuts de la monnaie à Delphes. *TOPOI* 12-13, 64.
- 2008 = Picard, O. (ed.): *Économies et sociétés en Grèce ancienne 478 -88 av. J.C.* Paris.
- Price, Waggoner 1975 = Price, M., Waggoner, N.: *Archaic Greek Coinage. The Asyut Hoard*. London, 52-53. Price, Waggoner 1975 = Price, M., Waggoner, N.: *Archaic Greek Coinage. The Asyut Hoard*. London, 52-53.
- Pritchett 1991 = Pritchett, W. K.: *The Greek State at War, Part V*. Berkeley, 505-541.
- Psoma 2008 = Psoma, S.: *Panegyris* Coinages. *AJN* 20, 227-255.
- Puglisi 2011 = Puglisi, M.: Coin Circulation Data as a Source for Quantifying Monetary Supplies. In: Callataÿ, 181-197, bes. 194-195.
- Raugh 2004 = Raugh, H. E.: *The Victorians at War, 1815–1914: An Encyclopedia of British Military History*. Santa Barbara.
- Rebuffat 1996 = Rebuffat, F.: *La monnaie dans l'antiquité*. Paris.
- Regling 1906 = Regling, K.: *Terina*. Berlin.
- 1922 = Regling, K.: Die schönste Münze von Elis. In: *Festschrift für H. Buchenau*. München, 53 (1984), 14.
- Ross Holloway 1967 = Ross Holloway, R.: Panhellenism in the sculptures of the Zeus Temple at Olympia. *GrRomByzSt* 8, 93-101.
- Roy 2004 = Roy, J.: Elis. In: Hansen, M. H., Nielsen, Th. H. (eds.): *An Inventory of Archaic and Classical Greek Poleis*. Oxford, 498.
- Ruggeri 2004 = Ruggeri, C.: *Gli stati intorno a Olimpia*. Stuttgart, bes. 199-200.
- Schrader 1937 = Schrader, H.: Zur Chronologie der Elischen Münzen. *AEph*, 208-216.
- Schwabacher 1962 = Schwabacher, W.: Olympischer Blitzschwinger. *AK* 5, 9-17.
- Seltman 1921 = Seltman, Ch.: *The Temple Coins of Olympia*. Cambridge (Nachdruck: New York 1975).
- Seltman 1948 = Seltman, Ch.: Greek Sculpture and Some Festival Coins. *Hesperia* 17, 71-74.

- Seltman 1951 = Seltman, Ch.: The Katoche hoard of Elean coins. *NC*, 52-55.
- Simon 2006 = Simon, E.: Olympia und das äolische Thessalien. In: Kreutz, N., Schweizer, B. (Hrsg.): *Tekmeria. Beiträge für Werner Gauer*. Münster, 326-7.
- Sinn 1994 = Sinn U.: Apollon und die Kentauiromachie im Westgiebel des Zeustempels in Olympia. Die Wettkampfstätte als Forum der griechischen Diplomatie nach den Perserkriegen. *AA*, 585-602.
- 2004 = Sinn, U.: *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*. München, 80-84.
- Starr 1970 = Starr, C. G.: *Athenian Coinage 480 – 449 B.C.* Oxford, 38-42.
- Taita 2002 = Taita, J.: Rapporti fra il santuario di Olimpia e lo stato di Elide. In: De Angelis (ed.): *Sviluppi recenti nella ricerca antichistica*, V. Milano, 131-161.
- Tersini 1987 = Tersini, N. D.: Unifying Themes in the Sculpture of the Temple of Zeus at Olympia. *ClassAnt* 6, 139-159.
- Thöne 1999 = Thöne, C.: *Ikonographische Studien zu Nike im 5. Jahrhundert v. Chr.* Heidelberg.
- Tsangari 2011 = Tsangari, D.: In: *Myth and Coinage. Representations, symbolisms and interpretations from the Greek Mythology*. Athen, 174.
- Tselekas 2005 = Tselekas, P.: *Ancient Olympic Games and Coinage*. Nicosia.
- Walker 2004 = Walker, A. S.: The Coinage of the Eleans for Olympia. In: *Coins of Olympia. The BCD Collection. Auction Leu 90, Zürich, 10. Mai 2004* (ohne Seitennummerierung; die hier in Anführungszeichen gegebenen Seitennummern können allerdings leicht nachvollzogen werden, indem man eine Nummerierung dieses Beitrages mit 1 anfangen lässt.)
- Westermarck 1980 = Westermarck, U., Jenkins, K.: *The Coinage of Kamarina*. London, 26.
- Wojan 2011 = Wojan, F.: *Les Eléens. IV^e siècle a.C.-III^e siècle p.C. Recherche de numismatique et d'histoire*, Diss. Univ. Tours.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 31–43.
--	-------	-------	------------

DER SONNENGOTT IN QUADRIGA FRONTAL AUF GEMMEN UND MÜNZEN

VON TAMÁS GESZTELYI – FERENC BARNA

Zusammenfassung: Unter Aurelian, und besonders unter Probus war der Sonnengott auf der Rückseite der Münzausgaben sehr beliebt. Zu dieser Zeit erscheint ein neuer Typ von ihm, und zwar in 5 Münzprägstätten: der Sonnengott galoppiert frontal mit seiner Quadriga. Das Motiv ist im Ganzen gleich, aber die Details verweisen immer klar auf die einzelnen Münzprägstätten. Der Beitrag beschäftigt sich mit der Herkunft, mit der Verbreitung, und mit der Bedeutung des Motivs – besonders mit seiner Beziehung zum Apotheosis-Gedanken (*consecratio*). Diese Szene kommt auch auf anderen Denkmälern vor, wo wir von den Eigenschaften der Ikonographie auf die einzelnen Münzprägstätten folgern können.

Schlüsselwörter: Sonnengott, Münzprägung, Apotheosis, Probus, Donaureiter.

Den Sonnenkult kann man in Rom in der Münzpropaganda schon seit den republikanischen Zeiten nachweisen,¹ und dieser Kult konnte auch in den Jahrhunderten der Kaiserzeit seine Fortsetzung finden.² Der Gott bekam große Bedeutung besonders in der Severerzeit³ und danach, in dem 3. Jh.:⁴ wir können verschiedene Darstellungsweisen von Sol finden und sie erschienen auf den Münzen in immer größerer Zahl.⁵ Die entscheidende Wende erfolgte unter Kai-

¹ Berrens 2004, 17-18.

² Sol in der frühen Kaiserzeit: Berrens 2004, 29-33.

³ Berrens 2004, 39-60. Sol erschien schon auf den Münzen von Septimius Severus und seinen Söhnen verhältnismäßig oft (so wurde der Gott jetzt zum ersten Mal in der Reichsprägung ohne Quadriga, aber in seiner ganzen Gestalt, stehend, mit Strahlenkrone und erhobener Rechten dargestellt – Berrens 2004, 40 und Schmidt-Dick 2011, 183), und er wurde zum bedeutendsten Faktor der kaiserlichen Religionspolitik unter Elagabal. Aber nach Berrens waren die Bestrebungen von Elagabal nur ein kurzes Zwischenspiel, ein Unikum in der Geschichte des Römischen Reiches, das weder mit der Politik seiner Vorgänger noch mit dem Sol-Kult unter Aurelian in unmittelbarer Verbindung stand (Berrens 2004, 51-55).

⁴ Berrens 2004, 61-139. – Und danach blieb Sol wichtiger Teil der kaiserlichen (Münz)Propaganda auch in der Zeit Konstantins des Großen (Berrens 2004, 146-169).

⁵ In der Münzprägung dieser Jahrzehnten kann man sowieso bedeutende Wandlungen finden: neue Münzstätten, Änderungen in der Qualität der Prägung, neue Nominale (Antoninian, Reformantoninian), die Inflation – siehe: Kent, Overbeck, Stylow 1973, 45-55, Kreucher 2003, 228-

ser Aurelian, der die römische, staatliche Ehrung von Sol auf eine neue Stufe hob. Sol wurde damals enger und unmittelbarer als früher mit der Person des Kaisers in Verbindung gebracht – und diese Verbindung wurde sehr intensiv propagiert. Eine Reihe von Münzen stellten damals den Sonnengott dar,⁶ und außerdem wurde ihm in Rom auch ein Tempel gebaut und ein neues Priestergremium, die *pontifices dei Solis* bestellt.⁷

Sol spielte in der kaiserlichen Propaganda der zweiten Hälfte des 3. Jh. eine sehr komplexe Rolle. Er stand schon seit langer Zeit in enger Verbindung mit dem Gedanken der Ewigkeit (*aeternitas*) und mit dem Gedanken des Goldenen Zeitalters (*saeculum aureum*)⁸ – das können uns die Legenden AETERNITAS AVG(usti)⁹ und ORIENS AVG(usti)¹⁰ nachweisen. Daneben wurde der Gott auch mit der Person des Kaisers in sehr enge Verbindung gebracht: Sol war Schützer und Unterstützer, Begleiter des Kaisers,¹¹ *conservator Augusti*¹² und *comes Augusti*,¹³ ein Gott, der den Kaiser schützt und seine Herrschaft legitimiert, von dem der Kaiser das Oberkommando über das *Imperium Romanum* bekam.¹⁴ Der Sonnengott wurde oft zusammen mit dem Kaiser dargestellt,¹⁵ er bekränzt den Kaiser oder gibt ihm einen Globus – Sol übernimmt in diesen Fällen fast die Rolle von Iuppiter. Eine Verbindung zwischen dem Sonnengott und dem Hauptgott, Iuppiter, und der Person des Kaisers schuf auch der Beinamen *invictus*,¹⁶ der die Sieghaftigkeit des Gottes betonte.¹⁷

235 und Ehling 2008, 843-860. Zu den Änderungen vor und unter der Regierung von Probus: Kreucher 2003, 235-242. Zur allgemeinen wirtschaftlichen Lage im 3. Jh.: Ruffing 2008, 820-841.

⁶ Zu den verschiedenen Typen der Legenden und der Darstellungen vgl.: Göbl 1993, 119 (AETERNITAS AVG und AETERNIT AVG), 122 (CONSERVAT AVG), 126-129 (ORIENS AVG und PACATOR ORBIS), 131 (RESTITVTOR ORBIS), 133 (RESTITVTOR ORIENTIS), 134-135 (SOLI CONSERVATORI und SOLI INVICTO).

⁷ Berrens 2004, 89-126.

⁸ Berrens 2004, 171-184. – In dieser Hinsicht ist die Münzprägung von Probus interessant, unter dessen Regierung der Friede besonders stark propagiert wurde und gleichzeitig auch Sol (mit der Legende *oriens*) eine bedeutende Rolle bekam (Berrens 2004, 180-181 und Pink 1949, 26-27).

⁹ Unter der Regierung von Probus z. B. RIC V/2 Probus 3, 21, 22, 134, 135, 168.

¹⁰ Unter der Regierung von Probus z. B. RIC V/2 Probus 44, 45, 267, 392.

¹¹ Berrens 2004, 205-212.

¹² Z. B. RIC V/2 Probus 293, 294, 307-309, 347-353 (CONSERVA oder CONSERVAT AVG).

¹³ Z. B. RIC V/2 Probus 138, 829 (SOLI INVICTO COMITI AVG oder SOLI INVICTO COMITI).

¹⁴ Besonders in der Propaganda von Aurelian – siehe oben die Anm. 7.

¹⁵ Siehe unten die Anm. 28.

¹⁶ Zum ersten Mal bei Gallienus: RIC V/1 Gallienus (nach 260) 119, 286, 611, 620.

¹⁷ Berrens 2004, 184-192.

Und außerdem dürfen wir nicht vergessen, dass dieser Beiname den Sonnengott auch mit dem Heer in Verbindung brachte. Das Heer spielte in diesen Jahrzehnten in der Münzpropaganda eine sehr wichtige Rolle – einen großen Teil der geprägten Münzen bekamen unmittelbar die Soldaten und so waren sie die vielleicht wichtigste Zielgruppe der kaiserlichen Münzpropaganda.¹⁸

Der Sonnengott war ein sehr wichtiger Teil dieser Propaganda nicht nur unter Aurelian, sondern auch in der Zeit seiner Nachfolger,¹⁹ so auch unter M. Aurelius Probus,²⁰ aus dessen Zeit wir auch einige besonders interessante Münzbilder finden können. In der Zeit des Kaisers Probus gab es im Römischen Reich 8 (mehr oder minder²¹) ständige Münzstätten: Lugdunum, Rom, Ticinum, Siscia, Serdica, Cyzicus, Antiochia und Tripolis.²² Mit Ausnahme von Tripolis wurden die den Sonnengott darstellenden Münzen in allen diesen Münzstätten geprägt. Unter ihnen kann man mehr Typen unterscheiden.

Wir können den Sonnengott sowohl auf den Münzaversen, als auch auf den Reversen finden. Wenn Sol auf den Aversen erscheint, sieht man immer eine Doppelbüste: die Büste des Gottes ist neben (und meistens hinter) der Büste des Kaisers (Abb. 1).²³ Aber der Kopf oder die Büste des Sonnengottes wurde auch auf den Reversen dargestellt – und Sol erscheint in diesem Fall schon allein²⁴ (Abb. 2), nicht mit dem Kaiser zusammen, wie auf den Aversen.

Aber natürlich wurde Sol zumeist in den gewöhnlichen Weisen, in seiner ganzen Gestalt dargestellt. Wir können ihn vielleicht meistens in seiner schon seit den Severern verbreiteten Form,²⁵ die auch in der Zeit Aurelians sehr häu-

¹⁸ Kreucher 2003, 230-232.

¹⁹ Siehe über die Regierung von Tacitus und Florian: Kreucher 2003, 105-133 und über die Herkunft und Karriere von Tacitus: Johne 2008, 379-393.

²⁰ Zu den Ereignissen unter seiner Regierung vgl.: Kreucher 2003, 133-186 und eine kurze Zusammenfassung in: Kreucher 2008, 396-417.

²¹ Die östlichen Münzstätten prägten damals nur, wenn der Kaiser auch selbst anwesend oder in der Nähe der Münzstätte war (Pink 1949, 27).

²² Über die einzelnen Münzstätten siehe: Pink 1949, 40, 41, 42, 44, 46, 54, 60, 67 und Ehling 2008, 847-848.

²³ So RIC V/2 Probus 263 (*Aes-Quinarius* in Rom, ein Stück, welches wahrscheinlich mit der von Pink in Siscia angeführten Münze identisch ist [Pink 1949, 52], obwohl Berrens dieses Stück bei Pink nicht gefunden hat – Berrens 2004, 131, Anm. 394). Noch RIC V/2 Probus 596 (*Aureus*, Siscia) und 829 (*Aureus*, Serdica), 835 (*Antoninianus*, Serdica – nicht bei Pink 1949). Daneben hat Pink mehrere Medaillons und *Aes-Quinarius* angeführt: Pink 1949, 52 und Pink 1955, 19-20 (Num. 9, 16, 17). Über diese Typen, deren Parallelen und Vorbilder bei den ‚gallischen‘ Kaisern, Postumus und Victorinus auch: Pink 1949, 18, 48 und Berrens 2004, 131.

²⁴ RIC V/2 Probus 138 (*Aureus*, Rom), 209 (*Antoninianus*, Rom — nach Pink Abschlag eines Goldes, s. Pink 1949, 32), 597 (*Aureus*, Siscia) und 829 (*Aureus*, Serdica).

²⁵ Schmidt-Dick 2011, 184-185.

fig war,²⁶ sehen – der Gott steht einen Globus haltend und seine Rechte erhebend (Abb. 3).²⁷ In anderen Fällen hält er keinen Globus, sondern eine Peitsche²⁸ (Abb. 4), die auch ein gewöhnliches und schon seit der Regierung von Septimius Severus bekanntes Attribut des Sonnengottes ist.²⁹ Ebenfalls ist der Typ nicht ohne Beispiele, der den Sonnengott auf seinem Revers nicht allein, sondern zusammen mit einer Personifikation zeigt. Beide stehen, die Göttin hält zwei Feldzeichen, Sol hält in seiner Linken einen Globus und hebt seine Rechte auf. Die Legenden nennen in Lugdunum³⁰ den Begriff *Concordia militum*, in Ticinum³¹ *Concordia Augusta* (Abb. 5), und in Serdica³² *Providentia deorum* (Abb. 6). Diese Darstellung verbindet sich sehr stark mit den Münzen der Vorfahren von Probus: Aurelian, Tacitus und Florian.³³

Aber unter Probus können wir auch solche Münzen finden, die keine Parallelen aus der früheren Zeit haben. Hier müssen wir die Stücke erwähnen, auf denen der Sonnengott in einem Tempel dargestellt wurde (Abb. 7).³⁴ Dieser Typ wurde in Ticinum geprägt und ihn kann man wahrscheinlich mit dem Sonnentempel, den Aurelian in Rom bauen ließ, in Verbindung bringen.³⁵

²⁶ Z. B. RIC V/1 Aurelian 20, 44, 61, 62 (*Antoniniani*, Rom) – aber der Gott wurde manchmal mit Gefangenen zusammen dargestellt (weiteres über diese Schilderungen: Berrens 2004, 94).

²⁷ So RIC V/2 Probus 3 (*Aureus*, Lugdunum), 21, 22, 44 (*Antoniniani*, Lugdunum), 134, 135 (*Aurei*, Rom), 168 (*Antoninianus*, Rom), 307-309 (*Aurei*, Ticinum) und 347-353, 392 (*Antoniniani*, Ticinum). Noch RIC V/2 Probus 589, 590 (*Aurei*, Siscia), 669-672 (*Antoniniani*, Siscia), 891 (*Aureus*, Cyzicus – Pink hat es teils nicht angeführt, teils in Antiochia eingeordnet) und 915 (*Aureus*, Antiochia).

²⁸ RIC V/2 Probus 45 (*Antoninianus*, Lugdunum), 293, 294 (*as*, Rom), 673, 700 (*Antoniniani*, Siscia). Aber der eine Peitsche haltende Sonnengott erscheint nicht nur allein, sondern auch zusammen mit dem Kaiser, den er gerade bekränzt. Diese Münzen kennen wir aus Ticinum (RIC V/2 Probus 404-406, 456, *Antoniniani*), und sie sind nicht ohne sonstige Parallelen, nämlich prägte man in dieser Münzstätte unter Probus auch solche Stücke, auf denen der Kaiser von Victoria oder Mars bekränzt wurde (s. Pink 1949, 61-63). – Sonst wurden der Kaiser und der (eine Peitsche haltende) Sonnengott schon unter Aurelian auch zusammen dargestellt, während Sol dem Kaiser einen Globus überreicht (z. B. RIC V/1 Aurelian 282, 283 /Serdica/ und weiters: Berrens 2004, 98, Göbl 1993, 129).

²⁹ Schmidt-Dick 2011, 182-184, Berrens 2004, 40.

³⁰ RIC V/2 Probus 23 (*Antoninianus*).

³¹ RIC V/2 Probus 323, 324, 343, 344 (*Antoniniani*).

³² RIC V/2 Probus 844-850 (*Antoniniani*).

³³ So z. B. RIC V/1 Aurelian 152, 153, 256, 284, 285 (*Antoniniani*, Ticinum, Siscia und Serdica), RIC V/1 Tacitus 195-198 und RIC V/1 Florian 110-113 (*Antoniniani*, Serdica) — siehe noch: Göbl 1993, 130, Berrens 2004, 99 (Aurelian), 127, Anm. 356 (Tacitus, Florian).

³⁴ RIC V/2 Probus 354, 414-417, 536-538 (*Antoniniani*, Ticinum).

³⁵ Über die Bedeutung dieser Darstellung s. Berrens 2004, 133 und über die Emissionen: Pink 1949, 61, 63, 65.

Auf anderen Münzen wurde der Sonnengott in Quadriga dargestellt. Bei diesen Münzen können wir zwei Typen unterscheiden. Auf dem einen kann man den Sonnengott in seiner Quadriga stehend, in der Seitenansicht sehen.³⁶ Sol fährt in seiner Quadriga nach links (Abb. 8), hebt seine Rechte zur Begrüßung und hält in seiner Linken eine Peitsche (und manchmal zusammen mit der Peitsche auch einen Globus). Dieses Bild ist verhältnismäßig häufig in der Münzprägung von Probus, es lässt sich in 4 Münzstätten nachweisen.³⁷ Die Legende hat mit einer Ausnahme³⁸ immer die Form SOLI INVICTO. Dieser Typ ist eine alte, verbreitete Form der Darstellung des Sonnengottes, die man auch schon auf den republikanischen Münzen finden kann³⁹ und dieser Typ erschien auch in späteren Zeiten mehrmals.⁴⁰

Der andere Typ zeigt ebenfalls den Sonnengott in seiner Quadriga, aber nicht nach links fahrend, sondern frontal.⁴¹ Sol und die Quadriga wurden in der Vorderansicht abgebildet, die Pferde laufen nach vorn, doch sie sind ausbreitend, querüber auf der linken und der rechten Seite des Bildes dargestellt, weil wir nur so auch den Wagen und den Gott sehen können. Der Gott hebt seine Rechte und hält in seiner Linken einen Globus und/oder eine Peitsche (Abb. 9-16). Die Legenden zeigen immer die Form SOLI INVICTO oder SOLI INVICTO AVG(usto). In der Münzprägung von Probus ist dieser Typ auch verhältnismäßig häufig, ihn können wir in fast allen⁴² Münzstätten nachweisen.⁴³ So erscheint diese Form mit der Ausnahme Antiochia überall, wo die Darstellungen von Sol geprägt wurden. Der Typ ist besonders häufig in Rom,

³⁶ Berrens 2004, 132. – Aber diese Darstellungsweise ist überhaupt nicht nur für den Sonnengott spezifisch. Der Kaiser und Victoria wurden auch oft in Quadriga (nach links oder nach rechts) dargestellt, so z. B. unter Probus: RIC V/2 Probus 247 (Kaiser) und 831-834 (Victoria).

³⁷ RIC V/2 Probus 199-203 (*Antoniniani*, Rom), 267 (*Quinarius*, Rom), 421, 422 (*Antoniniani*, Ticinum), 767-775, 783-785 (*Antoniniani*, Siscia) und 871-874 (*Antoniniani*, Serdica – aber Pink hat diesen Typ hier nicht angeführt). Der Typ bekam eine wichtige Rolle besonders in Rom und in Siscia, wo man ihn über mehrere Emissionen entdecken kann (s. Pink 1949, 50, 52, 56, 58).

³⁸ RIC V/2 Probus 267 (*Quinarius* in Rom) – bei Pink kann man dieses Stück nicht finden, aber er hat eine Münze (*Antoninianus*) mit ähnlicher Darstellung („Sol in Quadr. I“) und Legende (ORIENS AVG) in Ticinum angeführt (Pink 1949, 61).

³⁹ Berrens 2004, 18.

⁴⁰ Schmidt-Dick 2011, 181-182 und z. B. unter der Regierung Caracallas: Berrens 2004, 48, unter Aurelian: Göbl 1993, 129, 135.

⁴¹ Berrens 2004, 132.

⁴² Die Ausnahmen sind Antiochia und Tripolis, aber in der letzteren Münzstätte erscheint Sol in der Zeit von Probus überhaupt nicht.

⁴³ RIC V/2 Probus 101 (*Antoninianus*, Lugdunum), 204-208 (*Antoniniani*, Rom), 311 (*Aureus*, Ticinum – nicht bei Pink 1949), 418-420 (*Antoniniani*, Ticinum), 776-782 (*Antoniniani*, Siscia), 861-870 (*Antoniniani*, Serdica), 911 (*Antoninianus*, Cyzicus). Und daneben erscheint diese Darstellung auch auf Medaillonen, siehe z. B. Pink 1955, 23, *Nummern* 32-34.

Siscia und Serdica,⁴⁴ also in den Münzstätten, die das Heer der donauländischen Provinzen mit Geld für die Soldbezahlung versorgten. Die Herstellung dieses Typs begann in den meisten Münzstätten in den Jahren 277 und 278 während der Anwesenheit des Kaisers, parallel mit seiner Reise in die westlichen Provinzen,⁴⁵ also hing er wahrscheinlich fest mit der Propaganda von Probus zusammen.

Vor der Regierungszeit von Probus kann man diese Darstellung in der römischen Reichsprägung nur in einem einzelnen Fall nachweisen, und dieses Beispiel ist eine Bronze von Aurelian.⁴⁶ Diese Prägung datiert R. Göbl ins Jahr 274, in die Zeit des Triumphs von Aurelian und der mit diesem Triumph zusammenhängenden großen Emission.⁴⁷ Natürlich kennen wir auch außerhalb dieser einzigen genauen Parallele Darstellungen, auf denen eine ähnliche Szene (Sol in Quadriga frontal) nachgewiesen wird.⁴⁸

Es lohnt sich die ikonographischen Details dieses neuen Typs der Sol-Darstellungen bei den einzelnen Münzstätten zu prüfen, denn wir können bald feststellen, dass in jedem Fall etwas Charakteristisches auffindbar ist. In Rom (Abb. 9), in Ticinum (Abb. 10) und in Siscia (Abb. 11-12) erscheinen Sols Gesicht und die Handflächen gleichfalls frontal, aber die Räder des Wagens in Rom und in Siscia unter, in Ticinum vor den Hinterbeinen der Pferde.⁴⁹ In Siscia gibt es aber auch zwei weitere Varianten: unter den hinteren Pferdehufen – die anstatt 4 nur 2 sind – gibt es keine Räder, sondern nur Wolken (Abb. 13), oder es kommen weder Räder, noch Wolken vor (Abb. 14). Hingegen hält Sol in Serdica das Gesicht und die Handflächen immer im Profil, und die Räder sind einheitlich hinter den hinteren Pferdebeinen (Abb. 15).⁵⁰ In Cyzicus kommt Sol auf den Rückseiten sowohl frontal, als auch im Profil vor, aber im letzteren Fall haben die Pferde anstatt 4 nur 3 Hinterbeine und es gibt keine Räder (Abb. 16).⁵¹

⁴⁴ Nach die Daten von Pink 1949 wurden die Münzen mit dieser Darstellung in Rom von der zweiten Emission bis zur sechsten (277-281) hergestellt, in Siscia in den zweiten, dritten, vierten und sechsten Emissionen (277 und 279) und in Serdica in den dritten und vierten Emissionen (277).

⁴⁵ Pink 1949, 43 (Cyzicus), 45 (Serdica), 47 (Siscia), 55 (Rom) und 61 (Ticinum). — Diese Reise (und die Erscheinung des Münztyps) fiel auch mit dem ersten Konsulat von Probus zusammen (Pink 1949, 15, 43 und 71).

⁴⁶ Siehe: RIC V/1 Aurelian 78 (zwischen den *Sestertii*) und Göbl 1993, 135 (Katalognummer: 150, nach Göbl ein Medaillon).

⁴⁷ Göbl 1993, 49 und Berrens 2004, 132. Berrens hat die Verbindung zwischen manchen Typen dieser Emission und der Münzprägung von Probus hervorgehoben.

⁴⁸ Z. B. schon aus der Zeit der römischen Republik: RRC 309/1.

⁴⁹ Rom: RIC V/2 Probus 204-8; Ticinum: RIC V/2 Probus 418-420; Siscia: RIC V/2 Probus 776-82.

⁵⁰ RIC V/2 Probus 861-70.

⁵¹ RIC V/2 Probus 911.

Dieser neue Typ der Sol-Darstellungen befindet sich nicht nur auf Münzen, sondern auch auf Gemmen in ziemlich großer Menge, aber wir können weder den Herstellungsort, noch die genaue Herstellungszeit feststellen (Abb. 17-19).⁵² Ihre übliche Datierung fällt zwischen Ende 2. Jh. – Mitte 3. Jh. n. Chr. Aufgrund der bekannten Fundorte können wir folgern, dass der Herstellungsort irgendwo auf dem Gebiet des Nordbalkans gewesen sein dürfte. Nach den Münzparallelen könnte plausibel sein, dass die Verbreitung dieses Typs eher in die zweite Hälfte des 3. Jh. fällt. Wenn wir die ikonographischen Details der Münz- und Gemmendarstellungen zusammenwerfen, kommen wir zu einer merkwürdigen Feststellung: obwohl die Münzen serienartig, die Gemmen hingegen einzeln hergestellt wurden, ist die Varietät bei den letzteren viel bescheidener, als bei den Münzen. Das Gesicht und die Hand von Sol erscheinen – abgesehen von wenigen Ausnahmen – immer im Profil, die Räder des Wagens sind fast immer vor die Hinterbeine der Pferde gelegt. Es gibt zwei Beispiele, wo keine Räder vorhanden sind (Abb. 20).⁵³ Die Seitenansicht ist bei den Münzausgaben von Serdica charakteristisch, die Räderposition bei denen von Ticinum. Wie diese Mischung zustande gekommen ist, können wir im Moment nicht erklären, wir halten es aber für sehr wahrscheinlich, dass hinter dieser Einheitlichkeit nur wenige Gemmenwerkstätten stehen, die eventuell in Serdica funktioniert haben. Sicherlich ist es kein Zufall, dass die einzige frontale Sol-Darstellung auf einer magischen Gemme vorkommt, deren Herstellungsort und Herstellungsart nach speziellen Gesichtspunkten gewählt wurde.⁵⁴

Was den Ursprung dieses Motivs betrifft, können wir feststellen, dass die frontale Sol-Darstellung am frühesten auf den lokalen Münzen der kleinasiatischen Städte (Colossae, Cotiaenum) unter Commodus erscheinen (Abb. 21).⁵⁵ Auf den Rückseiten dieser Münzen hält der Sonnengott in seiner rechten Hand eine Fackel, die auf die ursprüngliche, feuerbringende und so das Leben sichernde Rolle der Sonne hinweist. Auf den Vorderseiten dieser Münzen ist der Kopf des personifizierten Demos der Stadt zu sehen, d. h. die belebende Sonne sichert den Wohlstand der städtischen Gemeinde. Eine Münze aus Laodiceia

⁵² *AGUN* 147, 148 (achteckig); Debrecen 37 (angeblich Brigetio); Richter 1971, 86 (achteckig, Athen); Thorvaldsen M 903, M 1686 (achteckig); Walters 1926, 1661; *AGD* I München 3, 2645; *AGD* IV Hamburg 81; Del. Leonis 442, 443 (achteckig); Sofia 273; *AMN* 11, 1974, p. 115-141; *AGWien* III 2761 (in Ragusa erworben); Zahlhaas 1985, 44 (aus Jugoslawien); Dalmatia 51 (aus Split); Jerusalem SBF 70 (Samaria); Jerusalem PBI 34; Stupperich 1986, 241 Taf. 40/7; Kuzmanovic 2005, 321 (Obrenovac), 322 (Guberevac), 323 (Obrenovac), 324 (achteckig).

⁵³ Aquileia 87; Zagreb Inv. Nr. 1-137.1 (aus Cibalae). Hier möchte ich mich (TG) für die Hilfe von Frau Iva Kaic, PhD-Studentin und von Frau Dr. Jaqueline Balen, Direktorin des Archäologischen Museums Zagreb, bedanken.

⁵⁴ *AGD* III Kassel 157.

⁵⁵ BMC 25 Colossae 4 (Pl. XIX. 5), 5 und später, unter Valerianus: BMC 25 Cotiaenum 10-13.

drückt diesen Zusammenhang klar aus: auf der Vorderseite erscheint die Büste des Sonnengottes, auf der Rückseite ein Füllhorn, das Symbol des Wohlstandes.⁵⁶ Dieser Gedanke hat nicht unbedingt mit einer bestimmten Ideologie zu tun.

Was die Bedeutung dieses Motivs betrifft, sollen wir uns wieder den lokalen Münzen zuwenden. Auf der Rückseite einiger Münzen aus der pontischen Amaseia erscheint der Sonnengott mit frontal kommender Quadriga, aber nicht allein, sondern als Teil einer größeren Komposition. Auf der Vorderseite ist das Portrait des Commodus, später das des Caracalla, Geta und Alexander Severus zu sehen.⁵⁷ Auf der Rückseite ist eine richtige Apotheose-Szene zu sehen, wo aller Wahrscheinlichkeit nach der verstorbene Herrscher als Sonnengott sich unter die Götter erhebt (Abb. 22 und 23). Diese Szene kam aus mehreren gedanklichen und ikonographischen Elementen zustande. In den Münzkatalogen wird der Unterbau mal Scheiterhaufen, mal Altar genannt. Es ist in Wirklichkeit ein Podest des Scheiterhaufens, dessen Darstellung auf den römischen Reliefs des 2. Jh. vorkommt (das *ustrinum* auf dem Marsfeld). Dieses Ereignis der Apotheose bekam in der Kaiserzeit eine besondere sakrale Rolle. Bei der Einäschung des Augustus geschah es zuerst, dass ein *vir praetorius* geschworen hat, er habe gesehen, dass die *effigies cremati* in den Himmel aufstiegen.⁵⁸

Von dem 2. Jh. an treffen wir immer öfter die bildliche Darstellung dieses Gedanken sowohl auf monumentalen Denkmälern, als auch auf Münzen. Hadrians Ehefrau, Sabina, wird von einer Frauengestalt mit Flügeln aus den Flammen des *ustrinum* in den Himmel erhoben, während der thronende Kaiser von ihr Abschied nimmt (138).⁵⁹ Die fliegende Frauengestalt mit Fackel ist wohl Aeternitas. Auf der Basis der Säule des Antoninus Pius wurde das verstorbene kaiserliche Ehepaar, Antoninus Pius und Faustina, von einer nackten Männergestalt mit großen Flügeln in den Himmel erhoben (161; Abb. 24).⁶⁰ Der Mann hält in der linken Hand einen Globus mit Schlange, was darauf hinweist, dass er mit Aion, mit der Personifikation der kosmischen, ewigen Zeit identisch ist. Neben dieser Gottheit helfen zwei Adler, die Verstorbenen in den Himmel zu heben. Der Adler ist als Iuppiters heiliger Vogel zum Attribut der *consecratio* geworden und in dieser Bedeutung kommt er oft auf den Consecrations-Münzen entweder alleine oder den verstorbenen Herrscher auf seinem Rücken tragend vor. Dieser Adler erscheint auch auf der Rückseite der Münzen aus Amaseia.

⁵⁶ BMC 25 Laodiceia 98 (Pl. XXXV. 8).

⁵⁷ Babelon, Reinach, Waddington 1. 1, Amasia 32 (Pl. IV Fig. 22) und noch BMC 13 Amasia 34 (Pl. II. 4), 37 (Pl. II. 5), 39 (Pl. II. 6), 40.

⁵⁸ Suetonius, *Aug.* 100.

⁵⁹ Zanker 2004, 58.

⁶⁰ Zanker 2004, 59.

Über dem Adler sehen wir noch den auf der Quadriga frontal galoppierenden Sonnengott. Das ikonographische Vorbild dieser Darstellung erscheint zuerst auf den Münzen unter Augustus, wo das Gespann des vorläufig deifizierten Feldherren auf dem Giebel der Triumphbogen frontal dargestellt ist (Abb. 25).⁶¹ Die Rolle des Triumphwagens wechselt zuerst unter Antoninus Pius und Commodus zum Wagen der Sonne, der sich auf den Wolken in den Himmel erhebt, während rechts unten Terra mater, die Personifikation der Erde, liegt und von dem Weggehenden Abschied nimmt.⁶² Die Person des Herrschers verbindet sich eng mit dem Sonnenaufgang, der die Weltordnung sichert. Der Sonnenwagen, der den konsekrierten Herrscher in die himmlische Sphäre hebt, erscheint zuerst auf dem Partherdenkmal aus Ephesos. In dieser Szene tritt der nach seinem Sieg über die Parther (166) bald gestorbene (169) Lucius Verus auf den Wagen, der von Nike getrieben und von Virtus geführt wird (Abb. 26).⁶³ Im Hintergrund steht der Eigentümer des Wagens, der Sonnengott, mit Strahlenkrone um den Kopf, während rechts unten die Fülle und Wohlstand sichernde Terra mater liegt.⁶⁴

Einige Jahrzehnte später, unter Commodus, vereinigt sich auf den Apotheose-Münzen von Amaseia die Gestalt des konsekrierten Kaisers mit dem Sonnengott.⁶⁵ Nach weiteren Jahrzehnten schreitet dieser Identifikationsprozess voran. Die Büste des Kaisers mit Strahlenkrone auf der Vorderseite der Münzen soll bedeuten, dass er zur Identifizierung mit dem Sol Invictus noch nicht sterben muss (Abb. 3-16).⁶⁶ Er muss sogar unbedingt am Leben bleiben, um mit seinen Siegen die kosmokratorische Rolle auf der Erde erfüllen zu können. Auf den Medaillonen des Probus können wir noch den mittleren Zustand des Identifizierungsprozesses auffinden: die Büste des Kaisers und des Sol erscheinen in *capita iugata*-Form auf der Vorderseite, während auf der Rückseite der Kaiser auf einem Triumphwagen mit Victoria steht, die über ihn einen Kranz hält, wie es auf den Triumph-Darstellungen traditionell üblich war (Abb. 27).⁶⁷ Wir denken also, dass die am Anfang des Vortrags vorgestellten Gemmen im Zeichen dieses ideologischen Gedankens geboren wurden – vielleicht im Auftrag oder

⁶¹ RIC I Augustus 131, 132, 267.

⁶² Strack 1933, III 130.

⁶³ Oberleitner 2009, 253 ff., Meyer 2006, 129 ff.

⁶⁴ Nach Oberleitner (254) steht im Hintergrund nicht Helios, sondern Phosphoros, da Apollon-Helios als Wagenlenker eines Greifengespanns hier auf einem anderen Relief erscheint. Aber die getrennte Darstellung des Helios und die des Apollon ist ohne weiteres vorstellbar, wie z. B. auf dem Panzer der Augustus-Statue von Prima Porta: oben Helios mit seinem Wagen, unten Apollon auf dem Greif sitzend.

⁶⁵ Babelon, Reinach, Waddington 1. 1, Amasie 32 (Pl. IV Fig. 22).

⁶⁶ Der Strahlenkrone wurde schon seit Caracalla auf den *Antoniniani* regelmäßig getragen.

⁶⁷ Gnechi 1912 Probus 47.

auf Eingebung des Kaisers. Sie verbreiteten sich eben deshalb auf dem Gebiet des Balkans, weil hier das Hauptfeld der Kriegsführung von Probus lag. Wenn diese enge Verbindung zwischen dem gedanklichen Hintergrund und der Herstellung der Münzen und der Gemmen tatsächlich vorhanden ist, sollen wir die Herstellungszeit der Gemmen in die zweite Hälfte des 3. Jh. setzen.

Wir sollen noch eine weitere Denkmalgruppe erwähnen, wo der Sonnengott mit Quadriga ähnlicherweise frontal erscheint, und zwar die Bleitafeln des sog. Donau-Reiters. Auf diesen Tafeln verkörpert Sol die himmlische Sphäre in der vielgestaltigen Komposition, aber seine gewaltige Größe kann auch ausdrücken, dass er die wichtigste unter den dargestellten Gestalten sein soll (Abb. 28).⁶⁸ Es ist auffallend, dass diese Sol-Darstellung mit den Münzdarstellungen aus Siscia eine explizite Gleichheit zeigt: Gesicht und Handflächen frontal, die 4 Pferde haben insgesamt nur 4 Hinterbeine und es fehlen die Wagenräder. Das kann kaum Zufall sein, besonders wenn wir wissen, dass das Hauptgebiet der Verbreitung der Bleitafeln der Nordbalkan war. Wir dürfen also voraussetzen, dass die gleiche Ideologie in ihrer Herkunft eine Rolle gespielt hat, die bei den Sol-Münzen des Probus festgestellt wurde, und zwar: der Kaiser selbst ist der *restitutor* und der *conservator* der Welt.

Die Abbildungen (und ihre Quellen):

1. *Aureus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 596.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 19:47
2. *Aureus* von Probus, Rom, *RIC* V/2 Probus 138.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 19:49
3. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 670.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 19:50
4. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 673.
http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0673.XXIB.1.jpg, 2013. 02. 24. 19:54
5. *Antoninianus* von Probus, Ticinum, *RIC* V/2 Probus 323.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 19:55
6. *Antoninianus* von Probus, Serdica, *RIC* V/2 Probus 845.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 19:57
7. *Antoninianus* von Probus, Ticinum, *RIC* V/2 Probus 537.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 20:04
8. *Antoninianus* von Probus, Rom, *RIC* V/2 Probus 200.
<http://www.dirtyoldcoins.com/roman/id/probus/pro096.jpg>, 2013. 02. 24. 20:06
9. *Antoninianus* von Probus, Rom, *RIC* V/2 Probus 205.
http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0205.jpg, 2013. 02. 24. 19:45
10. *Antoninianus* von Probus, Ticinum, *RIC* V/2 Probus 419.

⁶⁸ Tudor 1976, passim.

- <http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 26. 11: 04
11. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 781 variant, Alföldi 1939, Num. 83.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 26. 11: 57
 12. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 781 variant, Alföldi 1939, Num. 83 variant (keine Wolken).
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 26. 12: 22
 13. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 776, Alföldi 1939, Num. 73.
http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0776.jpg, 2013. 02. 24. 20: 07
 14. *Antoninianus* von Probus, Siscia, *RIC* V/2 Probus 776 variant, Alföldi 1939, Num. 72.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 26. 12: 06
 15. *Antoninianus* von Probus, Serdica, *RIC* V/2 Probus 861.
http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0861.jpg, 2013. 02. 24. 20: 09
 16. *Antoninianus* von Probus, Cyzicus, *RIC* V/2 Probus 911.
<http://probvs.net/probvs/>, 2013. 02. 24. 20: 11
 17. Gemme mit Sol-Darstellung. *AGUN* 147.
 18. Gemme mit Sol-Darstellung. Debrecen 37.
 19. Gemme mit Sol-Darstellung. *AGUN* 148.
 20. Gemme mit Sol-Darstellung. Zagreb, Arh. Mus. G-K1-137 (Photo: Igor Krajcar).
 21. Münze von Colossae, unter Commodus, BMC (Phrygia) Colossae 5.
http://www.wildwinds.com/coins/greece/phrygia/colossae/BMC_5.jpg, 2013. 03. 06. 13: 12
 22. Münze von Amasia, unter Commodus, Babelon–Reinach–Waddington I. 1, Amasie 32.
http://www.wildwinds.com/coins/ric/commodus/amaseia_AE32_Waddington_32.jpg, 2013. 03. 06. 14: 45
 23. Münze von Amasia, unter Alexander Severus,
http://www.wildwinds.com/coins/ric/severus_alexander/amaseia_AE38_BMC_39.jpg, 2013. 03. 06. 14: 47
 24. Apotheosis von Antoninus Pius und Faustina. Museo Vaticano.
 25. *Denarius* von Augustus, Rom, *RIC* I Augustus 267.
http://www.wildwinds.com/coins/imp/octavian/RIC_0267.7.jpg, 2010. 03. 08. 11:43
 26. Partherdenkmal: Apotheosis von Lucius Verus. Ephesos Museum, Wien.
 27. *Aes*-Medaillon von Probus, Siscia, Gneccchi 1912, Probus 47 (Cohen VI Probus 300, Pink 1955, S. 19, Num. 9)
http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/Gneccchi_47.jpg, 2013. 02. 27. 22: 07
 28. Bleitafel des sog. Donau-Reiters, Öcsény-Soványtelek.
http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Bolcske/pages/Pannoniai_kutatasok/010_peterfi_zsuzsanna.htm, 2013. 03. 5. 11.44

Bibliographie

AGD = *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen* I-IV. 1968-1975.

AGUN = Gesztelyi, T.: *Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum*. Catalogi Musei Nationalis Hungarici, Series Archaeologica III. Budapest 2000.

AGWien = Zwierlein-Diehl, E.: *Die antike Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*. I. München 1973, II. München 1979, III. München 1991.

- Alföldi 1939 = Alföldi, A.: *Siscia. Vorarbeiten zu einem Corpus der in Siscia geprägten römischen Kaisermünzen, Heft V: Verzeichnis der Antoniniane des Kaisers Probus*. Sonderdruck aus dem XXXVI-XXXVII Jahrgang (1937-1938) der Zeitschrift „Numizmatikai Közlöny“. Budapest.
- AMN = *Acta Musei Napocensis*.
- Aquileia = Sena Chiesa, G.: *Gemme del Museo Nazionale di Aquileia*. Padova 1966.
- Babelon, Reinach, Waddington 1. 1 = Babelon, Reinach, Waddington 1904.
- Babelon, Reinach, Waddington 1904 = Babelon, E., Reinach, Th., Waddington, W. H.: *Recueil général des monnaies grecques d'Asie mineure. I. 1. Pont et Paphlagonie*. Paris.
- Berrens 2004 = Berrens, St.: *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*. Historia Einzelschriften 185. Stuttgart.
- BMC 25 = Head 1906.
- BMC 13 = Wroth 1889.
- Crawford 1974 = Crawford, M. H.: *Roman Republican Coinage*. Cambridge.
- Dalmatia = Middleton, Sh. H.: *Engraved Gems from Dalmatia*. Oxford 1991.
- Debrecen = Gesztelyi T., A Debreceni Déri Múzeum gemmagyűjteménye [Die Gemmensammlung des Déri Museums in Debrecen]. *Debreceni Déri Múzeum Évkönyve* 1986, 87-178.
- Del. Leonis = Volleweider, M.-L. *Deliciae Leonis*. Antike geschnittene Steine und Ringe aus einer Privatsammlung. Mainz 1984.
- Ehling 2008 = Ehling, K.: Das Münzwesen. In: Johne, K-P. (Hrsg.): *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Berlin, 843-860.
- Gnecchi 1912 = Gnecchi, F.: *I medaglioni romani*. Milano.
- Göbl 1993 = Göbl, R.: *Die Münzprägung des Kaisers Aurelianus (270/275)*. Moneta Imperii Romani 47. Wien.
- Head 1906 = Head, B. V.: *A catalogue of the Greek coins in the British Museum: Greek coins of Phrygia*. London.
- Jerusalem = Amorai-Stark, S.: *Engraved Gems and Seals from two Collections in Jerusalem*. Jerusalem, 1993.
- Johne 2008 = Johne, K-P.: Der „Senatskaiser“ Tacitus. In: Johne, K-P. (Hrsg.): *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Berlin, 379-393.
- Kent, Overbeck, Stylow 1973 = Kent, J. P. C., Overbeck, B., Stylow, A. U.: *Die römische Münze*. München.
- Kreucher 2003 = Kreucher, G.: *Der Kaiser Marcus Aurelius Probus und seine Zeit*. Historia Einzelschriften 174. Stuttgart.
- Kreucher 2008 = Kreucher, G.: Probus und Carus. In: Johne, K-P. (Hrsg.): *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Berlin, 395-423.
- Kuzmanovic 2005 = Kuzmanovic Novovic, I. B.: *Anticka gliptika sa teritorije Srbije: doktorska disertacija*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet. (unpublizierte PhD Dissertation).
- Meyer 2006 = Meyer, M.: Der Kaiser, Apollon-Helios und die Stadt. Zur Interpretation der Reliefs mit Wagenfahrt. In: Seipel, W. (Hrsg.): *Das Partherdenkmal von Ephesos*. Wien.
- Oberleitner 2009 = Oberleitner, W.: *Das Partherdenkmal von Ephesos*. Wien.
- Pink 1949 = Pink, K.: Der Aufbau der römischen Münzprägung in der Kaiserzeit, VI/1 Probus. *NZ* 73, 13-74.
- Pink 1955 = Pink, K.: Die Medaillonprägung unter Kaiser Probus. *NZ* 76, 16-25.
- RIC V/1 = Webb 1927/reprint 1972.

- RIC* V/2 = Webb 1933/ reprint 1972.
 Richter 1971 = Richter, G. M. A.: *Engraved Gems of the Romans*. London.
RRC = Crawford 1974.
 Ruffing 2008 = Ruffing, K.: Die Wirtschaft. In: Johnes, K-P. (Hrsg.): *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Berlin, 817-841.
 Schmidt-Dick 2011 = Schmidt-Dick, Fr.: *Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus. Zweiter Band: Geographische und männliche Darstellungen*. Wien.
 Sofia = Dimitrova-Milceva, A.: *Antike Gemmen und Kameen aus dem Archäologischen Nationalmuseum in Sofia*. Sofia 1980.
 Strack 1933 = Strack, P. L.: *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts I-III*. Stuttgart.
 Stupperich 1986 = Stupperich, R.: Antiken der Sammlung W. W. VII. Gemmen. *Boreas* 9, 236-246.
 Thorvaldsen = Fossing, P.: *Catalogue of the Antique Engraved Gems and Cameos*. The Thorvaldsen Museum. Kopenhagen 1929.
 Tudor 1976 = Tudor, D.: *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum (CMRED) I-II*. Leiden.
 Walters 1926 = Walters, H. B.: *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos, Greek, Etruscan and Roman in the British Museum*. London.
 Webb 1927/reprint 1972 = Webb, P. H.: *The Roman Imperial Coinage, Volume V/1*. London.
 Webb 1933/ reprint 1972 = Webb, P. H.: *The Roman Imperial Coinage, Volume V/2*. London.
 Wroth 1889 = Wroth, W.: *A catalogue of the Greek coins in the British Museum: Pontus, Paphlagonia, Bithynia, and the Kingdom of Bosphorus*. London.
 Zahlhaas 1985 = Zahlhaas, G.: *Fingerringe und Gemmen*. Sammlung Dr. E. Pressmar. München.
 Zanker 2004 = Zanker, P.: *Apotheose der römischen Kaiser*. München.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 45–54.
--	-------	-------	------------

ROMAN IMPERIAL COINS DISCOVERED AT BURIDAVA (OCNIȚA, JUD. VÂLCEA), LOCATED IN THE VÂLCEA COUNTY MUSEUM'S COLLECTION

BY SILVIU I. PURECE

Abstract: In the Vâlcea County Museum's numismatic collection we successfully identified 19 Roman imperial coins found during the archaeological researches at Buridava (Ocnița, Vâlcea County). As regards assignment to issuers, we have the following situation: Augustus 8, Tiberius 1, Caius 2, Claudius 1, Vespasian 3, Titus 1, and 3 undetermined. Many coins were minted in the time of Augustus; this circumstance can be explained by reference to his long reign. Buridava's economic development reached a high level at the end of the 1st century BC and peaked at the end of the 1st century AD, as is shown by the coins from the Flavian dynasty discovered here, which close the Roman imperial series.

Keywords: Buridava, Ocnița, Roman coin, Dacian settlement, salt mines.

The Dacian settlement Buridava is situated in the vicinity of the town of Ocnele Mari, the Ocnița territory, Vâlcea County, to the right of Pârâul Sărat and to the north of Valea Cosotei.¹ It is located in a depression that was crossed in antiquity by a stream and surrounded by three fortified hill tops arranged in the form of a horseshoe (called Fortress 1, 2 and 3). It also overlooked the old salt mines at Ocnele Mari.²

The Dacian settlement Buridava was very important in the Dacian world, becoming an important religious³ and political center,⁴ status indicated, also, by the term *dava*.⁵ The political influence of Buridava and of the *Buridavensis* tribe was based, as it usually is the case, on remarkable economic prosperity, deriving mostly from the exploitation of salt in the Ocnele Mari-Ocnița salt mines,⁶ as it happens from prehistory to this day.⁷

¹ See plate I.

² Berciu 1981, 15.

³ Sirbu 2006, 35.

⁴ Berciu 1981, 9.

⁵ Sirbu 2004, 15.

⁶ Berciu 1981, 11; Cavruc, Munteanu, Ciugudean 2006, 51.

⁷ Iosifaru 2011, 82-90; Popa, Porcuțan 2010, 398.

Buridava has been inhabited since the 2nd century BC and the settlement reaches its peak development in the period between the 1st century BC and the Roman conquest,⁸ possible due to intense salt trade. Salt was transported along the Pârâul Sârât to its confluence with the river Olt, and it was then loaded on rafts and transported on the river Olt to the Danube, where it was sold.⁹ This *salt route* was used until the beginning of the 20th century.¹⁰ The lack of salt in many regions of the south-danubian Balkan Peninsula¹¹ generated an important market for Buridava.

The growing economic prosperity of Buridava, sustained by the salt trade, will make it possible for the Roman currency to reach the Dacian settlement of Ocnîța, especially after the beginning of the 1st century BC.¹² Coins issued at the very end of the Roman Republic and at the beginning of Roman Empire become a common presence here. This accounts for the discovery of both republican and imperial Roman currency in this archaeological site.¹³ There were no chronological intermission between the republican issues and imperial one, the flow of the roman coin import is continuous. At Buridava the late republican issues are naturally followed by Augustus' imperial coin issues.

The fact that Rome integrated the Lower Danube region into its sphere of economic and political interest triggered an increase in the frequency of contacts between the Dacian political formations, from north of the Danube, and Rome.¹⁴ The commercial interests of Buridava are more and more connected to the Roman State and the salt at Ocnele Mari-Ocnîța is traded south of the Danube in the territories that entered under Roman control.

The introduction of the imperial Roman currency at Buridava coincides with its maximum economic development period. With some exceptions, the roman imperial coins discovered at Buridava are kept in the Vâlcea County Museum's collection. This group contains 19 coins issued by the emperors from the first two roman dynasties.

In the coins catalog we try to reconstruct the archaeological context in which the roman imperial coins were discovered. We use in our presentation the letter *S* to indicate the archaeological sections.

⁸ Berciu 1981, 153-157.

⁹ Purece 2010, 16.

¹⁰ Purece 1985, 87-90.

¹¹ Tasić 2000, 39.

¹² Purece 2010, 107.

¹³ Părpăuță 2006, 363-366.

¹⁴ Glodariu 1984, 150-152.

CATALOG OF THE ROMAN IMPERIAL COINS¹⁵

1. AVGVSTVS

Obverse: [CAESAR] ?;

Reverse: AVGVSTVS;

RIC I 486, 25 B.C., EPHESUS;

AS, axis: 12, weight: 7,24 g, diameter: 26,1x24,8 mm.

Inventory number: 13796.

Found in 1968, in the civil settlement, level III.¹⁶ The coin has a countermark from Tiberius: AVC TICAЕ.

2. AVGVSTVS

Obverse: IMP CAESAR-AVGVST;

Reverse: P CARISIVS-LEG PRO PR;

RIC I 4b, 25-23 B.C., EMERITA;

D, axis: 1, weight: 3,24 g, diameter: 20x19,7 mm.

Inventory number: 930.

Found in 1980, in the necropolis, in the disturbed earth generated by digging of the tombs pits.¹⁷

3. AVGVSTVS

Obverse: Without legend;

Reverse: CAESAR/AVGVSTVS;

RIC I 33a, 19-18 B.C., CAESARAUGUSTA ?;

D, axis: 6, weight: 3,55 g, diameter: 19x20,3 mm.

Inventory number: 13767.

Found in 1982 on Fortress 1, in S B 18, on the house 1 floor.¹⁸

4. AVGVSTVS

Obverse: AVGVSTVS-DIVI·F;

Reverse: /IMP·X;

RIC I 167a, 15-13 B.C., LUGDUNUM;

D, axis: 6, weight: 2,51 g, diameter: 19x17,5 mm.

Inventory number: 13797.

Found in 1978, S XXXVIII, in the contact area between level II and level III.¹⁹

¹⁵ See plate II.

¹⁶ Berciu 1981, 133.

¹⁷ Berciu 1981, 133.

¹⁸ Berciu *et alii* 1983, 112.

¹⁹ Berciu 1981, 134.

5. AVGVSTVS

Obverse: [IMP C]AESAR·DIVI·F·AV[GVSTVS IMP XX];

Reverse: [PONTIF MAX]IM TRIBVN POT XXXIII/S C;

RIC I 471, 11-12 B.C., ROMA;

AS, axis: 6, weight: 6,34 g, diameter: 25,7x24,1 mm.

Inventory number: 13795.

Found in 1967, civil settlement (S VIII), in the contact area between level II and level III.²⁰

6. AVGVSTVS

Obverse: [CAESAR AVG]VST PONT MAX [TRIBVNIC POT];

Reverse: A·LICIN N[ERVA SILIAN III VIR] A A A F F, in ceter S C;

RIC I 437, 6 B.C., ROMA;

AS, axis: 6, weight: 8,55 g, diameter: 26x25,3 mm.

Inventory number: 13823.

Found in 1984, on the north edge of acropolis in a level with mixed archaeological. The point *Palisadă*, S A17, square 3, depth -0,20m.²¹

7. AVGVSTVS

Obverse: CAESAR AVGVSTVS [DIVI F PATER PATRIAE];

Reverse: AVGVSTI F COS DESIG PRINC IVVENT/C L CAESARES;

RIC I 210, 2 B.C.-4 A.D., LUGDUNUM;

D, axis: 3, weight: 2,46 g, diameter: 17x? mm.

Inventory number: 536.

Found in 1973 on *Colina Sacră* (C1) (Fortress 1), in the subterranean chamber (pit 2/73), depth -2,35m.²² The coin was broken intentionally, after our opinion.

8. AVGVSTVS

Obverse: CAESAR AVGVSTVS-DIVI F. PATER PATRIAE;

Reverse: AVGVSTI F. COS DESIG PRINC IVVENT / C I CAESARES;

RIC I 350, 2-14, ROMA;

D, axis: 6, weight: 3,75 g, diameter: 18,1x19,1 mm.

Inventory number: 13766.

Found in 1982 on the north side of Fortress 1, in S AP, square 6, at -0,20m.²³

9. TIBERIVS

Obverse: DIVVS·AVGV-STVS [•] PATER•;

²⁰ Berciu 1981, 133.

²¹ Berciu *et alii* 1985, 173.

²² Berciu 1981, 133-134.

²³ Berciu *et alii* 1983, 112.

Reverse: S-C;
RIC I 350, 2-14, ROMA;
AS, axis: 12, weight: 11,2 g, diameter: 26x26,5 mm.
Inventory number: 951.
Found probably in 1979, in a house from civil settlement.²⁴

10. **CAIVS**

Obverse: [M AGRIPPA L F COS III] ?;
Reverse: S-C;
RIC I 58, 37-41, ROMA;
AS, axis: 1, weight: 4,87 g, diameter: ? mm.
Inventory number: 13798.
Found in 1968, S X, square 2.²⁵

11. **CAIVS**

Obverse: C CAESAR AVG GERMANICVS PON M TR POT;
Reverse: [VESTA] S-C;
RIC I 38, 37-38, ROMA;
AS, axis: 6, weight: 8,20 g, diameter: 27,2x26 mm.
Inventory number: 13715.
Found in 1969 in the civil settlement, S XV.²⁶

12. **CLAVDIVS**

Obverse: TI CLAUDIVS C[AESAR AVG] PM TRP IMP;
Reverse: S-C;
RIC I 97, 41-50, ROMA;
AS, axis: 7, weight: 8,31 g, diameter: 28,7x28,1 mm.
Inventory number: 940.
Found in 1972 in the civil settlement, level III.²⁷

13. **VESPASIANVS**

Obverse: IMP CAESAR-VESPASIANVS AVG;
Reverse: PON MAX-TR P COS VI;
RIC I 93, 75, ROMA;
D, axis: 6, weight: 2,48 g, diameter: 19x18 mm.
Inventory number: 13803.
Found in 1978 in the civil settlement, level III.²⁸

²⁴ Berciu 1981, 135.

²⁵ Berciu 1981, 134.

²⁶ Berciu 1981, 134.

²⁷ Berciu 1981, 134.

14. VESPASIANVS

Obverse: [IMP CAES VESP] AV-G P M CO[S IIII];

Reverse: NEP RED;

RIC II 46, 72-73, ROMA;

D, axis: 6, weight: 1,78 g, diameter: 17,9x12,3 mm.

Inventory number: 13768.

Found in 1982 on Fortress 1, in S B20, square 4, house 1 (level III). The coin is preserved in a fragmentary form. It is possible that this coin to been cute intentionally by a silversmith, we can see on this coin fire traces created after the melting process.²⁹

15. VESPASIANVS

Obverse: IMP CAESAR VESPAS COS III TR P P P;

Reverse: AVG;

RIC II 325, 71, ASIA;

D, axis: 9, weight: 1,42 g, diameter: 16,3x17 mm.

Inventory number: 13799.

Found in 1968 in the civil settlement, level III, S Xa. Imitation.³⁰

16. TITVS

Obverse: [I]MP TITVS CAES VESPASIAN AVG P M;

Reverse: TR P IX IMP XV COS VIII P P;

RIC II 27b, 1 Jan.-1 July 80, ROMA;

D, axis: 6, weight: 2,6 g, diameter: 17x18 mm.

Inventory number: 130.

Found in 1970 in the civil settlement, level III.³¹

17. UNDETERMINED

Obverse: ?;

Reverse: ?;

?, I century A.D., ?;

AS, axis: ?, weight: 8,2 g, diameter: 26x23,3 mm.

Inventory number: 13811.

Found in 1979 in the civil settlement, level III, terrace II.³²

²⁸ Berciu, 1981, 134.

²⁹ Berciu *et alii* 1983, 112.

³⁰ Berciu 1981, 134.

³¹ Berciu 1981, 134.

³² Berciu 1981, 135.

18. UNDETERMINED

Obverse: ?;

Reverse: ?;

?, I century A.D., ?;

AS, axis: ?, weight: 2,4 g, diameter: 20x10,5 mm.

Inventory number: 13812.

Found in 1979 in the civil settlement. The coin was broken by half.³³

19. UNDETERMINED

Obverse: ?;

Reverse: ?;

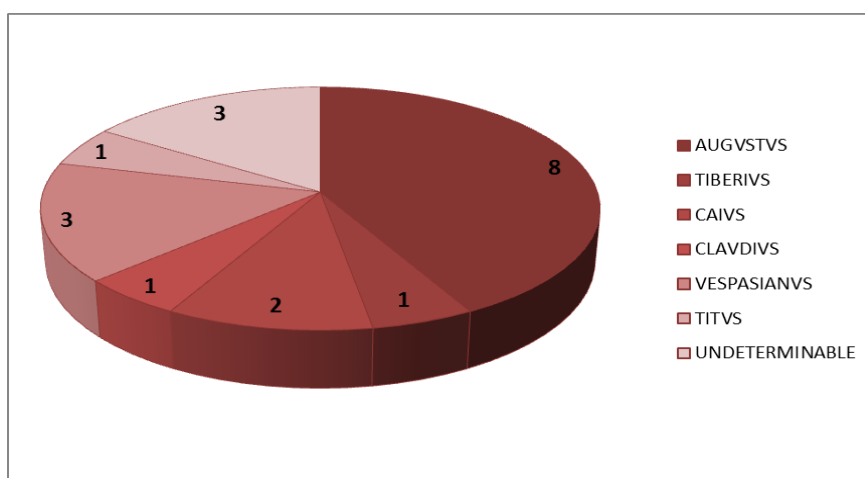
?, I century A.D., ?;

D, axis: ?, weight: 1,59 g, diameter: 19,3x17,8 mm.

Inventory number: 13771.

Found in 1982 on Fortress 1, in S B20, square 7, depth -0,40m. It is a subaerated coin, it preserves some silver traces. It was perforated and transformed into a jewel.³⁴

From the point of view of numeric and percentage distribution, the following situation occurs: Augustus 8 - 42%, Tiberius 1 - 5%, Caius 2 - 11%, Claudius 1 - 5%, Vespasianus 3 - 16%, Titus 1 - 5% and source unknown 3 - 16%.



³³ Berciu 1981, 135.

³⁴ Berciu *et alii* 1983, 112.

As you can see in the catalog, the majority of the coins were discovered in the civilian settlement. Just 6 of them are from the *acropolis* (Fortress 1). The coin number 7, from the second group, was found in a subterranean chamber, named pit 2/73, in association with other coin issued by Augustus, unfortunately we can't find this second coin in a museum collection. This pit was used for ritual purposes by the Dacians, here the archaeologist found also weapons, a large number of vessels that are in one piece or can be reconstructed, anthropomorphic clay figurines, other iron objects and bronze fibulae, pottery with inscriptions, one mentioned a local *basileus*.³⁵ Thinking at the archeological context and at the coin structure, we have to conclude that the coin was cut in a half intentionally, maybe because of some ritual practices. It's almost impossible to break accidentally a coin like this by the middle. The presence of the roman coins is known for a series of Dacian sacred emplacements.³⁶

Most of the coins are Augustus', due to the large number of types of coins issued during his rule. From among these we can notice the countermarked *as* registered in our catalogue at number 1. One of the countermarks bears the name of Tiberius, which points to the long period during which it was in use. It is very likely that the currency was countermarked on the Danube *limes*.³⁷ The coin number 8 have a countermark in form of horseshow, which is possible to been made in Dacia after the style used for the roman republican coins.

Unlike the republican coins from Buridava, where there are only denars,³⁸ in the imperial Roman group the coins made from copper alloy are significantly present. Still, the denars represent the majority, as from the 19 coins 10 are denars and 9 are *asses*. We believe that this fundamental change in the presence of the Roman coins at Buridava was generated by the consolidation of economic relations between the Buridava tribe and the Roman Empire, which led to a better knowledge of and adoption of the functioning principles of the Roman monetary market. The emergence of the divisionary currency is proof of this. The phenomenon occurred gradually, together with the spread of Roman control in the regions of the Lower Danube, as the presence of the army in the vicinity of the Buridava tribe led to an increase in the demand for salt. Besides, this mentality transformation can be observed in many Dacian regions, where the Roman imperial coins made from copper alloy penetrated slowly.³⁹ Also, it

³⁵ Berciu 1981, 120-126.

³⁶ Sîrbu, Bodó 2011, 207-218.

³⁷ Martini, Paunov 2001, 159.

³⁸ Purece 2011, 105-108; Părpăuță 2006, 363-366.

³⁹ Preda 1998, 323-331.

is very possible that many denars issued at the end of Republic and in time of Augustus to remain in circulation in all Ist century AD.⁴⁰

One of the biggest percentages is represented by the coins from the Flavian period – 25% of the total coins. Apart from the 4 coins we identified, we believe it is possible to have other coins from this dynasty that could not be properly labeled due to the condition of their preservation. The denar issued by Domitianus and mentioned by D. Berciu must be added to this, but it could not be identified in the Vâlcea County Museum collection. This situation points out the intense use of the Roman currency during the second half of the 1st century AD, together with an increased Roman interest in strengthening the Danube border, as this was the period when serious action was undertaken regarding the Dacian tribes to the north of the Danube.⁴¹ The strengthening of the Roman position in Moesia and the increasing interest in the Lower Danube area was good for Buridava, which was now witnessing the period of its maximum development.

Until the present day no coin issued by Traianus was discovered at Buridava. D. Berciu's mention only a coin issued by Traianus that was found 'outside the fortress'.⁴² The coin is preserved in the Vâlcea County Museum collection, but it cannot be linked with Buridava. This coin minted by Traianus is very probable to come from the territory of the Roman site situated in the vicinity of the Dacian settlement. The lack of Traianus coins here is a natural phenomenon caused by the fact that this settlement is destroyed by the Romans, probably in the spring of 102,⁴³ before the coins issued by him had reach, in large number, the area situated north of the Danube.

Bibliography

Berciu 1981 = Berciu D.: *Buridava dacică*. Bucharest.

Berciu *et alii* 1983 = Berciu D.: Iosifaru M., Purice S., Andreescu Gh.: Descoperiri și însemnări de la Buridava dacică. I. *Thraco-Dacica* IV, 1-2, 109-113.

Berciu *et alii* 1985 = Berciu D.: Iosifaru M., Purice S., Andreescu Gh.: Descoperiri și însemnări de la Buridava dacică. III, *Thraco-Dacica* VI, 1-2, 168-177.

Bichir 1985 = Bichir, Gh.: Centrul militar roman de la Buridava. *Thraco-Dacica* VI, 1-2, 93-104.

⁴⁰ Mihăilescu-Bârliba 1980, 73.

⁴¹ Petolescu 2000, 27-41.

⁴² Berciu 1981, 135.

⁴³ Bichir 1985, 95.

- Cavruc, Munteanu, Ciugudean 2006 = Cavruc V., Munteanu R. E., Ciugudean H.: Vestigii arheologice privind exploatarea sării pe teritoriul României în epoca timpurie a fierului. In: Cavruc V., Chiricescu A. (edd.): *Sare, timpul și omul*. Sfîntu Gheorghe, 41-49.
- Glodariu 1984 = Glodariu, I.: L'intensité de l'influence romaine en Dacie pré-romaine. *Thraco-Dacica* V, 1-2, 150-155.
- Iosifaru 2011 = Iosifaru, M.: Situri arheologice din orașul Ocnele Mari, județul Vâlcea. *Buridava* IX, 82-94.
- Martini, Paunov 2001 = Martini, R., Paunov, E.: Early Roman imperial countermarked coins from Moesia: first critical observations (typology, frequency, chronology and analysis of distribution). *Acta Musei Varnaensis* II, 159-174.
- Mihăilescu-Bârliba 1980 = Mihăilescu-Bârliba, V.: *Le monnaie Romaine les chez les Daces Orientaux*. București.
- Părpăuță 2006 = Părpăuță, T. D.: *Moneda în Dacia preromană, secolele IV a. Chr. - I p. Chr.* Iași.
- Petolescu 2000 = Petolescu, C. C.: *Dacia și Imperiul Roman. De la Burebista la sfârșitul anti-chității*. București.
- Popa, Porcuțan 2010 = Popa, L., Porcuțan, A.: The impact of salt exploitation over Ocnele Mari dwelling, Vâlcea Departament. *Geographica Timisensis* 19, 1, 395-400.
- Purece 1985 = Purece, S.: Un regulament de navigație pe râul Olt. *Studii Vâlcene* VII, 87-90.
- Preda 1998 = Preda C.: *Istoria monedei în Dacia preromană*. Bucharest.
- Purece 2010 = Purece S. I.: Preistoria, istoria antică și premedievală. In: Soare I. (edd.): *Enciclopedia județului Vâlcea*. Râmnicu Vâlcea, 9-29.
- Purece 2011 = Purece S. I.: Isolated finds of roman republican coins from Buridava, contained in the collection of Vâlcea County Museum. *Brukenhal Acta Musei* IV.1, 105-112.
- Sîrbu 2004 = Sîrbu V.: *Les Thraces entre les carpates, les Balkans et la Mer Noire (V^e s. av. J.-C. - I^{er} s. apr. J. C.)*. Brăila.
- Sîrbu 2006 = Sîrbu V.: *Oameni și zei în lumea geto-dacilor*. Brașov.
- Sîrbu, Bodó 2011 = Sîrbu V., Bodó C.: Coins from geto-dacians sacred sites. In: Guștin, M., Jevtić, M. (edd.): *The eastern Celts, the communities between the Alps and the Black Sea*. Koper-Belgrade.
- Tasić 2000 = Tasić, N.: Salt use in the early and middle Neolithic of the Balkan Peninsula. In: Nicolova L. (edd.): *Technology, style and society: contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in prehistory*. London, 35-40.

Illustrations list

Plate I – Location of Buridava

Plate II – Illustrated catalog of the Roman imperial coins

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 55–63.
--	-------	-------	------------

COINS IN WATER

BY GYÖRGY NÉMETH

Abstract: From the beginning of minting, coins have not been exclusively employed to facilitate exchange. They were also used in playing games (like *capita aut navia* or *chalkismos*), they were thrown into wells and fountains, put into graves as Charon's obol, buried in deposita when a building was erected, used as or folded into an amulet; moreover, the Servilii even offered sacrifice to a copper triens. However, it is sometimes difficult to distinguish between the ritual and magical contexts of their application.

Keywords: coin, magic, ritual, *capita aut navia*, *chalkismos*, founding deposit, amulet, Servilii, triens.

Since the very beginning of minting, coins were used to various purposes.¹ Their primary function, of course, was of economic nature: to facilitate exchange and accumulation of wealth, however, not much later they were also employed in ritual and magical contexts and also as toys for children.²

1. Game

In the game called *chalkismos* the player had to spin a coin on the table and then stop it with an extended index finger without the coin falling over. The date of invention is not known but Pollux reports that the greatest master of the

¹ This study forms part of OTKA [Hungarian Scientific Research Fund] programme no. K 81332 (Ancient magic, parallel researches: Curse tablets and magic gems), and the Zaragoza project titled Espacios de penumbra: Cartografía de la actividad magico-religiosa en el Occidente del Imperio romano (Ref. FFI 2008–01511 / FISO).

² Hdt. I 94. Cf. Reden 1997, 156: 'Laum focused on religious functions of money and took those as the origin of coinage. Will, taking Laum's research further, argued that coinage was introduced at a time of transition as a response to the crises of political legitimacy in the seventh and sixth centuries. Coinage was the means by which a new type of ruler enforced his power and re-established political order at a time of political and religious disruption.' I disregard the decorative function of coins adorning vessels, lamps, etc. For a useful summary on that subject, see Rowan 2009, 4–6.

game was Phryne, the famous courtesan in the second half of 4th c. BC.³

The *capita aut navia*, head or tail, the name of a game at ‘pitch and toss’, derived from the fact that the early *as* had on one side a double-faced Janus, and the prow of a ship on the other.⁴ The Janus-head and the *prora* were first used in Roman coining around 225 BC, which designates the earliest possible date for the invention of the game, though children might well have been flinging coins before that.⁵

In Petronius’ fictive work the *Satyricon*, the author observes that Trimalchio, a freedman characterised by excessive wealth and luxury, used gold and silver denarii instead of black and white gaming counters.⁶

2. *Family cult*

Pliny the Elder reports on a cult specifically maintained by gens Servilia. In an annual sacrifice, the Servilii offered gold and silver to a copper triens which incorporated the precious metals in itself. Since Pliny himself did not understand the story exactly, he gave a verbatim quotation of the older Messala: ‘The family of the Servilii is in possession of a sacred triens, to which they offer every year a sacrifice, with the greatest care and magnificence; the triens itself, they say, appears sometimes to increase in size and sometimes to diminish; changes which indicate the coming advancement or decadence of the family.’⁷ Nothing more is revealed of the cult itself, yet it was definitely not the ordinary application of a copper coin. The origin of the custom dates back to 3rd c. BC.⁸

3. *Founding depositum*

Tacitus in *Historiae* describes how Emperor Titus reconstructed the ruined

³ Pollux IX 118: ὁ μὲν χαλκισμός, ὀρθὸν νόμισμα ἔδει συντόνως περιστρέψαντας ἐπιστροφόμενον ἐπιστῆσαι τῷ δακτύλῳ ᾧ τρόπῳ μάλιστα τῆς παιδιᾶς ὑπερήδεσθαί φασι Φρύνην τὴν ἑταίραν.

⁴ See Macr. I 7, 22: ‘Cum primus quoque aera signaret, servavit et in hoc Saturni reverentiam, ut, quoniam ille navi fuerat advectus, ex una quidem parte sui capitis effigies, ex altera vero navis exprimeretur, quo Saturni memoriam in posteros propagaret. Aes ita fuisse signatum hodieque intellegitur in aleae lusum, cum pueri denarios in sublime iactantes capita aut navia lusu teste vetustatis exclamant.’

⁵ Plin., *Nat.* XXXIII 44–45.

⁶ Petr., *Sat.* 33; Rowan 2009, 7.

⁷ Plin., *Nat.* XXXIV 137: ‘Serviliorum familia habet trientem sacrum, cui summa cum cura magnificentiaque sacra quotannis faciunt. quem ferunt alias crevisse, alias decrevisse videri et ex eo aut honorem aut deminutionem familiae significare.’

⁸ Plin. *Nat.* XXXIII 44–45.

buildings of the Capitolium: ‘The work of rebuilding the Capitol was assigned by him to Lucius Vestinius, a man of the Equestrian order, who, however, for high character and reputation ranked among the nobles. The soothsayers whom he assembled directed that the remains of the old shrine should be removed to the marshes, and the new temple raised on the original site. The Gods, they said, forbade the old form to be changed. On the 21st of June, beneath a cloudless sky, the entire space devoted to the sacred enclosure was encompassed with chaplets and garlands. Soldiers, who bore auspicious names, entered the precincts with sacred boughs. Then the vestal virgins, with a troop of boys and girls, whose fathers and mothers were still living, sprinkled the whole space with water drawn from the fountains and rivers. After this, Helvidius Priscus, the praetor, first purified the spot with the usual sacrifice of a sow, a sheep, and a bull, and duly placed the entrails on turf; then, in terms dictated by Publius Aelianus, the high-priest, besought Jupiter, Juno, Minerva, and the tutelary deities of the place, to prosper the undertaking, and to lend their divine help to raise the abodes which the piety of men had founded for them. He then touched the wreaths, which were wound round the foundation stone and entwined with the ropes, while at the same moment all the other magistrates of the State, the Priests, the Senators, the Knights, and a number of the citizens, with zeal and joy uniting their efforts, dragged the huge stone along. Contributions of gold and silver and virgin ores, never smelted in the furnace, but still in their natural state, were showered on the foundations. The soothsayers had previously directed that no stone or gold which had been intended for any other purpose should profane the work.’⁹

In other words, gold and silver coins and other natural pieces of metal were thrown into the foundation of the reconstructed temple.

In the Greco-Roman world, foundation offerings of buildings included either partly or exclusively coins.¹⁰ Originally they may have been intended to advance the *auspicia* for future prosperity, but later in e.g. Priene and Gela the coins deposited in the foundations show the rulers portrayed as donors and benefactors. In the latter case, the coins were even placed in the foundations of the city wall.¹¹

Coins fundamentally differ from all other votive *deposita*. The differences are summarized by M. Crawford in the following points:

- 1) they are not made in order to serve as votives,
- 2) they may be of high value, and
- 3) they are re-usable.¹²

⁹ Tacit., *Hist.* IV 53. Translated by Church 1873.

¹⁰ Donderer 1984, 177–187.

¹¹ Müller-Zeiss 1994, 24; 36; 73. See Delbeke, Schraven 2011, 33.

¹² Crawford 2003, 69.

The earliest known foundation deposit containing only exclusively coins is that of the Artemision in Ephesos (before 560 BC).¹³ The latest known find is uncovered in Aphrodisias and dated to 4th c. AD, thus the habit of using coins in *deposita* is attested in a period of nearly thousand years. Michael Crawford's book describes altogether 30 foundation deposits. The custom was widespread, as its geographic horizon extended from Persepolis to Croton, from Sardis to Ostia, from Beer-Sheba to Elginhaugh (Scotland).¹⁴

3. Coins in water

Suetonius writes in the *Life of Augustus* that every order of the citizens cast coins *pro salute Augusti* into Lacus Curtius, a pool on Forum Romanum.¹⁵ Roman tradition claimed that Lacus Curtius is a path to the underworld, thus the coins create a link between our world and the underworld, between mankind and the gods.¹⁶ This custom is attested in the Greek world, too. Recovered patients threw gold and silver coins into the well of the sanctuary of Amphiaraos in Oropos.¹⁷

Pliny the Younger provides a detailed description of the oracle temple of Clitumnus in Umbria, where it was also customary to cast coins into the spring:

'Have you ever seen the source of the river Clitumnus? If you have not (and I hardly think you can have seen it yet, or you would have told me), go there as soon as possible. I saw it yesterday, and I blame myself for not having seen it sooner. At the foot of a little hill, well wooded with old cypress-trees, a spring gushes out, which, breaking up into different and unequal streams, forms itself, after several windings, into a large, broad basin of water, so transparently clear that you may count the shining pebbles, and the little pieces of money thrown into it, as they lie at the bottom.'¹⁸

¹³ Crawford 2003, 69.

¹⁴ Crawford 2003, 74–75.

¹⁵ Suet., *Aug.* 57: 'omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant.'

¹⁶ Liv. VII 6; Rowan 2009, 9.

¹⁷ Paus. I 34, 1: 'The Oropians have near the temple a spring, which they call the Spring of Amphiaraus; they neither sacrifice into it nor are wont to use it for purifications or for lustral water. But when a man has been cured of a disease through a response the custom is to throw silver and coined gold into the spring, for by this way they say that Amphiaraus rose up after he had become a god.' Transl. by W. H. S. Jones.

¹⁸ Plin., *Epist.* VIII 8, 1: 'Vidistine aliquando Clitumnum fontem? Si nondum (et puto nondum: alioqui narrasses mihi), vide; quem ego (paenitet tarditatis) proxime vidi. Modicus collis adsurgit, antiqua cupressu nemorosus et opacus. Hunc subter exit fons et exprimitur pluribus venis sed imparibus, eluctatusque quem facit gurgitem lato gremio patescit, purus et vitreus, ut numerare iactas stipes et relucentes calculos possis'. Transl. by William Melmoth; revised by F. C. T. Bosanquet.

A fragmentary inscription from Narnia (Umbria) in 56 AD reveals that temple priests collected the coins thrown into Lacus Velinus to finance various building constructions: *ex stipe quae ex lacu V[elino] exsempa erat*.¹⁹

M. Crawford gave a summary of deposits of coins in water from Italy in his study published in 2003. ‘Deposits of coins in water as a sacred site might seem relatively unproblematic, since they were presumably often intended to be immobilised there and to be an «Opfer»: it may be that Suasa and the River Garigliano belong in this category, Monte Falterona, Collazone, Vicarello and Valle d’Ansato certainly do.’²⁰ Crawford could not incorporate the numismatic material of the Anna Perenna sanctuary (found in 2000) into his collection. Not less than 549 coins were found in the pool of the Roman temple. Their ritual function is confirmed by the fact that 21 curse tablets were also found in the same pool.²¹ The chronological range of the coins extends from the era of Augustus to Theodosius I.

The practice was common in many other regions besides Italy. Considerable coin finds were discovered in the Moselle in Trier and in the Thames in London.²² The most significant site, the temple of Sulis Minerva in Bath, is also in Britannia. During excavations on the site 12,597 coins were uncovered from the sacred spring.²³ This astonishing amount of coins could not get into water by mere chance, and moreover, similar to the pool of Anna Perenna, curse tablets were also found in the sacred water.

4. *Coins in graves*

Coins were also often buried in graves. Apparently two types of grave coins can be distinguished. Charon’s obol called δανάκη or *viaticum* is one category, whereas a mint of apotropaic function is the other one. However, without a detailed description of the finding circumstances it is impossible to decide the actual function of items, thus apotropaic coins from earlier excavations had often been interpreted as *viatica*.²⁴

Besides the notes of lexicographers, δανάκη is recorded by Plutarch claiming that it was put into graves to help the deceased cross the swamp of Acheru-

¹⁹ *CIL* XI 4123 (ILS 5446); Crawford 2003, 71; Rowan 2009, 11.

²⁰ Crawford 2003, 71; 80–81.

²¹ Piranomonte 2002, 34–37.

²² Rowan 2009, 11.

²³ Rowan 2009, 10.

²⁴ Stevens 1991, 215.

sia.²⁵ The word *ναῦλον* refers to the fare of the vessel.²⁶ Hesychios writes that it had to be put into the mouth of the dead.²⁷ A fragment of Callimachus calls this coin *πορθμήιον*, since it facilitated the crossing through Acherusia.²⁸

Viaticum

The custom of *viaticum* is mentioned in Satire 3 of Juvenal:

‘their master is already sitting, a new arrival, upon the bank, and shuddering at the grim ferryman: he has no copper in his mouth to tender for his fare, and no hope of a passage over the murky flood, poor wretch.’²⁹

Therefore the soul of the deceased cannot cross the River Styx unless it carries a coin to give it to the ferryman. *Viaticum* can be determined by the following four characteristics:

‘1) A single low-denomination coin 2) is placed in the mouth 3) at the time of death 4) to pay Charon’s fare.’³⁰

This custom is considered to be widely accepted in the entire antiquity, yet the date and the location of its origin is far from certain. The question of dating seems easy to answer: the practice was invented after the commencement of minting, which is not attested before the end of 7th c. BC. However, *obeloi* were found in older graves as well and they were presumably used as instruments of exchange, though this issue is disputed.³¹ The earliest known example is from a Geometric I burial from Palaepaphos (Cyprus). One of them carries the inscription *Opheltas* (the spit of *Opheltas*). Grave furniture included a big and three smaller bronze bowls and a bronze tripod.³² The deceased was probably a man of considerable wealth. A spit obviously cannot be put into the mouth of a dead and it is uncertain if the three spits were status symbols, financial support to

²⁵ Plut., *De proverbis Alexandrinorum*, fr. 5; Photios, *Lex.* δ 45; Hesych., *Lex.* δ 219; Suda α 4686; δ 59.

²⁶ Strab. VIII 6, 12.

²⁷ Hesych., *Lex.* ν 126.

²⁸ Etymologicum magnum 247: ‘Τοῦνεκα καὶ νέκυες πορθμήϊον οὔτι φέρονται / μούνη ἐπιπολίων ὅτε θυμιονησέμεν· ἀλλουσανοῖς / ἐκ στομάτεσι νεῶς Ἀχερουσίας ἐπὶ βάρθρον / δανάκης.’ Suda π 2072.

²⁹ Juven. III 264–267: ‘at ille / iam sedet in ripa taetrumque novicius horret / Porthmea nec sperat caenosi gurgitis alnum / infelix nec habet quem porrigat ore trientem.’ For Charon’s obol in classical literature, see Stevens 1991, 216–223.

³⁰ Stevens 1991, 216.

³¹ Orion *Lex.* s. v. obelos.

³² Reden 1997, 159.

cover unexpected unearthly expenses, or they served as apotropaic items.³³

The practice became common in the Greek world in 5th c. BC and it was maintained until 5th c. AD. (Coins are attested also in later graves, yet most of them are bore through to be worn as trinkets or amulets.) Still, however common the practice was, coins were found only in a small proportion of burials. In the cemetery of Olynthus, only 10.2% of graves contained coined, and the same rate is 4.5% in Poseidonia. Graves with coins are most typical in the cremation cemetery of Tipasa (Algeria), where 50% of urns contained mints.³⁴ Curiously enough, coins are attested in 10% of Roman graves, though Charon was not familiar in Roman religion.³⁵

Apotropaic amulets in graves

A study by Sylvia Alfayé examined the apotropaic quality of nails as grave furniture. She pointed out in a detailed chart that burials with nails often contained coins as well. If a coin was not put into the mouth of the dead or if there were several pieces of them, then the items were probably meant to serve as amulets and not as viaticum.³⁶

5. Amulet coins

John Chrysostom scoured the superstitious who used to wear the coins of Alexander the Great as *peripta* or amulets.³⁷

The application of coins as phylacteries was widespread not only in classical but also in late antiquity. Besides the above mentioned role of coins linking the worlds of men and gods, many people believed them to be efficient since these items often portrayed powerful images: Victoria, the cross, Christ, the emperor in arms, or even Alexander himself.³⁸ Many amulet jewels were produced to look like pieces of money, though they were not minted coins.³⁹

It was presumably the image of Fortuna that made a coin minted in 88/89 AD an amulet, which was discovered in the Blackfriars shipwreck in the

³³ Stevens 1991, 227.

³⁴ Stevens 1991, 223–224.

³⁵ Stevens 1991, 227.

³⁶ Alfayé 2010, 430–431; 444; 449–450.

³⁷ Joh. Chrys.: *Ad illuminandos catechesis*, II 52: ‘Quid vero diceret aliquis de iis, qui carminibus et ligaturis utuntur, et de circumligantibus aerea Alexandri Macedonis numismata capiti vel pedibus?’

³⁸ Rowan 2009, 9; Fulghum 2001, 140–142; Maguire 1997, 1040; Bonner 1950, 165–168.

³⁹ Fulghum 2001, 146; Maguire 1997, 1040–1042.

Thames. ‘Fortuna, particularly an image of Fortuna carrying a rudder, was no doubt an apt choice to plate beneath a ship’s mast.’⁴⁰ Interestingly, the timber used for the ship was exploited a hundred years later, i.e. when the coin was not already used as means of payment. In this case, Fortuna was expected to protect not a man but a whole ship.

A special use of coins as amulets has been observed only in two examples so far: the amulet text was written on a folded silver or lead lamella, each containing a minted coin by Trajan. The lead lamella inscribed in Celtic was found in the Roman cemetery of Lezoux (France), and the coin is dated between 103 and 111.⁴¹ The image on the coin fits an amulet: Victory standing left, holding palm and erecting trophy. Only few words of the Celtic inscription have been deciphered, yet their interpretation undoubtedly hints at an amuletic function.⁴²

An 85 mm by 78 mm silver lamella is kept in the Aquincum Museum in Budapest. It was found in 1927/8 at the excavations of the cemetery by the Aranyhegyi stream in the tomb at Bécsi Street 166, but it was discovered only after 1945, inside a bronze bulla 30 mms in diameter (Inv. No. 30236/3). The silver lamella was folded nine times as it is customary in the case of magic silver lamellae, and – quite unusually – a silver coin in mint condition was folded into it, Trajan’s mint from 116 (Cohen type 187 according to J. Szilágyi).⁴³ Thus the coin does not determine the usual *terminus post quem*, as coins in mint condition could not be in circulation even for a single day. Thus the Aquincum silver lamella was made not long after the coin had been minted and it was then placed inside the bulla probably worn by its owner for years in his neck before it was buried with him.

The silver lamella does not provide a continuous text and apparently it has not much to do with healing, but on the basis of many known Greek and Aramaic parallels one can be sure that this is not a simple object buried with the dead but an amulet protecting a living person from bewitching and disease.

Bibliography

Alfayé 2010 = Alfayé, S.: Nails for the Dead: A Polysemic Account of an Ancient Funerary Practice. In: Gordon, R., Simón, F. M. (edd.): *Magical Practice in the Latin West*. Leiden – Boston, 427–456.

⁴⁰ Rowan 2009, 7.

⁴¹ *RIC* 523; Poursat 1975, 432–434.

⁴² Fleuriot 1986, 63–70: SECOLES = force; EXIATISO = outside; GABSXITU = bring; TRI = three; ARAM = softly; BUETI = be.

⁴³ Németh 2006, 63–64; Kotansky 1991, 115; Szilágyi 1950, 319.

- Bonner 1950 = Bonner, C.: A Reminiscence of Paul on a Coin Amulet. *The Harvard Theological Review* 43, 165–168.
- Cazanove 2003 = Cazanove, Olivier de, Scheid, John: *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Centre Jean Bérard, Naples.
- Church 1873 = Complete Works of Tacitus. Church, A. J., Brodribb, W. J. (edd.): New York. Reprinted 1942.
- Crawford 2003 = Crawford, M.: Thesauri, hoards and votive deposits. In: Cazanove, O. de, Scheid, J.: *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Centre Jean Bérard. Naples, 69–84.
- Delbeke, Schraven 2011 = Delbeke, M., Schraven, M. (edd.): *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*. Leiden.
- Donderer 1984 = Donderer, M.: Münzen als Baopfer in römischen Privathäusern. *Bonner Jahrbücher* 184, 177–187.
- Fleuriot 1986 = Fleuriot, L.: Inscription gauloise sur plomb provenant de Lezoux. *Études Celtiques* 23, 63–70.
- Fulghum 2001 = Fulghum, M.: Coins Used as Amulets in Late Antiquity. In: Asirvatham, S. R., Pache, C. O., Watrous, J. (eds.): *Between Magic and Religion*. Lanham – Oxford, 139–147.
- Jones 2001 = Jones, Prudence J.: Saving Water: Early Floods in the Forum. In: Asirvatham, S. R., Pache, C. O., Watrous, J. (eds.): *Between Magic and Religion*. Lanham – Oxford, 35–46.
- Kotansky 1994 = Kotansky, R.: *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae. Part I. Published Texts of Known Provenance*. Opladen.
- Maguire 1997 = Maguire, H.: Magic and Money in the Early Middle Ages. *Speculum* 72, 1037–1054.
- Müller-Zeiss 1994 = Müller-Zeiss, R.: *Griechische Bauopfer und Gründungsdepots*. Saarbrücken.
- Németh 2006 = Németh, Gy.: A Magic Silver Lamella from Aquincum. In: Zsidi, P., Németh, Gy. (eds.): *Ancient Medicine and Pannonia. Studies in Medical Practice in Antiquity*. Aquincum Nostrum II. 4. Budapest, 63–67.
- Piranomonte 2002: Piranomonte, M. (ed.): *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*. Roma.
- Poursat 1975 = Poursat, Jean-Claude: Circonscription d'Auvergne. *Gallia* 33, 423–438.
- Reden 1997 = Reden, Sitta von: Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis. *JHS* 117, 154–176.
- Rowan 2009 = Rowan, C.: Slipping out of circulation: the after-life of coins in the Roman World. *Journal of the Numismatic Association of Australia* 20, 3–14.
- Stevens 1991 = Stevens, S. T.: Charon's Obol and Other Coins in Ancient Funerary Practice. *Phoenix* 45, 215–229.
- Szilágyi 1950 = Szilágyi J.: Jelentés a Fővárosi Ókortörténeti (Aquincumi) Múzeum kutatásairól és szerzeményeiről az 1945–1948. évek folyamán [Report on the researches and acquisitions of the Metropolitan Museum (Aquincum) during the years 1945-1948]. In: *Budapest Régiségei* 15, 305–321.
- Walker 2001 = Walker, A.: A Reconsideration of Early Byzantine Marriage Rings. In: Asirvatham, S. R., Pache, C. O., Watrous, J. (eds.): *Between Magic and Religion*. Lanham – Oxford, 149–164.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 65–72.
--	-------	-------	------------

COINS AND COIN USE IN THE CELTIC WORLD

BY MELINDA TORBÁGYI

Abstract: Coinages suddenly emerged in Iron Age Europe during the third century BC, while, to judge from the archaeological evidence, actual coin use and coin circulation seems to have been very underdeveloped. The interpretation of the Celtic coinages has so far been the object of keen debate: what was the purpose of the coinage, how were the coins used, who were the issuers, did monetary economy ever exist in the Celtic world at all? The different forms of coin use were probably not separated rigidly from each other. The Celtic world cannot be regarded as homogeneous either from a social or an economic point of view. Moreover during the ca. 300 years of the Celtic coinage important changes took place: hence it is possible to find evidence for different theories. The present article endeavours to give a brief synopsis of the problem.

Keywords: Celtic coinage, coin use, Iron Age, economy, ritual use of coins.

Money and coin do not mean the same. It is not so simple to give a definition of what we mean by the idea of the money, at all. Probably, it is the best to define the money with reference to its different functions as a means of payment, a means of exchange, a standard of value and a store of value.¹ If the same object does not represent all monetary functions, we speak about special-purpose money. If one object serves all monetary function it is called all-purpose money. If money is generally accepted in a society, in that case we can speak about a monetised society. A coin itself is just a form of money suitable for being all-purpose money. Respected to its long history till today, coin seems to be the most developed form of money from our point of view. Long before the coinage high-developed financial transactions existed according to the contemporary written sources, the cuneiform documentation in the Ancient Near East, e.g. in Babylonia or Assyria. On the other hand different coinages suddenly emerged in the Iron Age Europe during the third century BC, while, relying on the archaeological evidences, the actual coin use and coin circulation seems to be very underdeveloped. The interpretation of the Celtic coinages has been strongly debated up to now: what the purpose of the coinage was, how the coins

¹ Polányi 1977, 45ff.

were used, who the issuers were, whether monetary economy existed once in the Celtic world at all.²

The Celtic world cannot be regarded homogeneous either from social or economical point of view, in addition during the ca. 300 years of the Celtic coinage important changes took place, so it is possible to find evidence to different theories. The changes did not take place everywhere and at the same time, and mostly not to the same extent. Essentially, a similar process may have been going on in the Celtic world as in the Greek, except that the Celtic coinage was not the invention of the Celts of their own, but it was imitation. While in the case of the Greeks the social-economical changes may have resulted in the appearance of the coinage, the Celts however adopted coinage to a traditional society.

The first Celtic coinages emerged in the middle third of the third century BC. The first coinages as the gold ones in South-Germany and in Bohemia, and the large silver coins imitating Philipp II's tetradrachms appearing in the different parts of the Carpathian basin were definitely very valuable pieces. Small change did not belong to them, and even the smallest gold fragment like 1/24-d and 1/48-d may have been too valuable for daily use. The Boii gold coinage – Athene-Nike type (**FIG. 1.**) – may be dated to ca. 250 BC on the base of the grave finds in Dobian.³ The purse find from Manching⁴ contains an Athena-Nike stater in very worn condition and four 1/24-d staters (androkephal horse) from South-Germany. (**FIG. 2.**) 1/24-d staters with Janus head came to light in a hoard in Hofoldingen Forst (near München) but they are known in graves and as individual finds, as well.⁵ Grave finds date them to the end of the third century BC. The so-called Audoleon type (**FIG. 3-5**) in the hoard of Egyházás-dengeleg (County of Nógrád, Hungary) can also be dated to the middle third of the third century BC based on the vessel.⁶ Unfortunately, we have no information on the find circumstances of this hoard. Some smaller coin hoards of this type (Mohora, Vác, Vámosgyörk) and some individual finds are known in Northeast Hungary.⁷

The research accepts generally today that the purpose of the early, valuable coinages may have been the prestige.⁸ The Celts got acquainted with the coins

² A very detailed survey on the problem: Nick 2008, 16ff.

³ Polenz 1982.

⁴ Kellner 1990.

⁵ Nick 2006, 87.

⁶ Szabó 1983.

⁷ Torbágyi 1997, 9.

⁸ Collis 1971, 757; Geiser 1986, 124, 125, 334. The idea of the 'Prestigeobjekt' for the rare gold coins appeared in this work, but without detailed discussion.

during the campaigns against the Greek states and the mercenary services in the Hellenistic kingdoms. They shortly recognised that the coin-shaped money is a practical way to divide and to transfer valuable property, namely the coin as means of payment appeared. The chieftains, the leaders of the communities began to mint coins similar to the Greek ones and donated their followers, the clientele as the Greco-Roman sources mentioned occasionally this relation.⁹ The gold, even in the form of coin may have been such kind of prestige object as the gold torcs¹⁰ or any other rare and valuable jewellery, special import ware, e.g. Etruscan or Greek bronze vessels full with wine. The coin was a kind of medium of wealth evidently only for a few people, a special part of the Celtic society. The coins, however, are more 'democratic' form of property because of their mobility. The torcs retained their strong connection to the power, to the social status quite long meanwhile the coins could be distributed to a much wider social milieu. So, coinage must have had a strong social impact. The early coinages were hardly in circulation, the coins were soon treasured. The different forms of coin use, however, did not separate rigidly from each other.¹¹ From the scarce information of the ancient Greek and Roman authors and the early medieval Irish sources it may be concluded that the coins were used to social purposes as dowry, fine, diplomatic gift etc.¹² Some archaeological finds can also be interpreted in this way. Of course, it is not precluded that even the earliest coins were occasionally used as a means of exchange but it does not mean the existence of any kind of monetary economy. Trade existed long before coinage. The change in the form of the trading activity, the development of wider exchange relations and emergence of special centres (*emporion*) like Nĕmčice nad Hanau in Moravia as early as the third century BC demanded extensive coin use.¹³

The demand for extensive coin use may be connected to urban development.¹⁴ The development of large settlements where many people lived together who did not produce to meet their own needs, but bought commodity on the market, required a means of exchange even in retail trade. Small change – small silver and bronzes in large quantity appeared in large settlements. Of course, small change did not appear everywhere nor at the same time. There are

⁹ Strabo IV 2, 3; Poseidonios F 18; see even Dobesch 1993, 153f.

¹⁰ Lewullion 1999.

¹¹ Polányi 1979, 317. '*Geld ist kein vollständig einheitliches System, die Suche nach einem einzigen Zweck führt in eine Sackgasse.*'

¹² Nick 2006, 102. Dowry: Caesar, *Gal.* I 53, 4; Strabon IV 1, 5; diplomatic gift: Caesar, *Gal.* V 55, 1; VII 37, 1; VII 37, 6; VII 63, 27; 64, 8.

¹³ Čižmář, Kolníková, Noeske 2008.

¹⁴ Nash 1976, 122-125; Nash 1978; Wigg 2002.

chronological differences in the different parts of the Celtic world. In some regions of Gallia the appearance of the potins (cast bronzes) may be dated to the early second century BC¹⁵ with certain caution, but in South Hungary, (*FIG. 6.*) in the Kapos valley only to the beginning of the first century BC¹⁶ or to the late second century BC. It is a fact that the chronology of the Celtic coins in the Kapos valley is still obscure because the coin finds are from unknown context. There is not only chronological difference in the appearance of the small change. It seems that there are territorial differences in the coin use, as well. A relative intensive coin use, coin circulation can be observed in some settlements, e.g. Nĕmčice nad Hanau near the Amber road. This settlement excavated recently can be dated to the middle of the third and middle of the second century BC and more than 1000 coins are known from there: local and foreign Celtic coins and several Greek and Roman bronzes from different mints.¹⁷ And there are settlements where hardly any or no trace of coin use can be detected. The gold coins (Vindeliker and Ambiani staters) in the Niederzier hoard can be dated to about 100-75 BC. The hoard was buried at the edge of the Iron Age settlement which was completely excavated. But no coins came to light from the settlement itself.¹⁸

In consideration of the whole Celtic world a progress can be realised from the large value denomination being issued for prestige purpose towards a more monetised society. This process did not take place everywhere, nor even within a smaller area. Recently, numismatics has been strongly criticised for drawing far reaching conclusions to the nature of the economy from the existence or absence of the coin finds. Although the financial documentation in the Ancient Near East clearly indicate that quite different picture could be outlined based on the written sources than based on the archaeological finds as mentioned at the beginning of this paper. It is a fact that the numismatics first of all works with the coin finds compared to other sources if they are available. The results however, are again and again revised in the light of the new discoveries, and of course, we are aware of our limited and incomplete sources. In the case of a small village or a farm-stead the absence of the coin finds is not a surprise because the inhabitants must have been relatively poor and they may not have had coins to store up. This is the reason for the lack of coin hoard. No individual coins were found there either as inhabitants took care of their little property and tried to find the most tiny coin if it fell to the ground. 'At home' the coins did not circulate. The money obtained for their products sold at the market may

¹⁵ Gruel 1995, Pion 2005, 47-48.

¹⁶ Torbágyi 2008, 205.

¹⁷ Kolníková 2012.

¹⁸ Göbel, Hartmann, et al. 1991, 67-68.

have been spent on the necessary commodities, or was paid as tax or similar. We have no tangible evidence of the coin use of small sites. The absence of the coins in small sites does not automatically prove the non-monetised economy in the Celtic world. If we consider the absence of coins in small sites a proof of the Celts not being a monetised economy there is a danger of reading evidence in the way that seems to best fit our conception or theory.

The issuing authority is also a basic question.¹⁹ A piece of metal or a coin can be accepted or regarded as an all-purpose-money if somebody guarantees its value. And this piece of metal, independent from its shape, may have a monetary function in the place and during the time where and while the guarantee was accepted. Otherwise the coin is not more than a piece of metal being weighed for monetary purposes only. The problem of the guarantee might be in the background of the limited circulation area of Celtic coinages. A certain Celtic coin might not be accepted in 'face-value' out of its production area. In several cases the Celtic coins were overstruck (*FIG. 7.*) or the foreign coins were melted down for producing own coinage. The issuing authority of the large gold and silver coins may not obviously be the same as the issuer of the vast number of small silver, potin and bronze ones. Small denominations – small silver, less than one gram and bronzes – may have been issued by shopkeepers, dealers to facilitate the daily purchasing of the customers. In this way the several different and rare types could be explained in some late Celtic settlements, e.g. Roseldorf in Lower-Austria.²⁰

Recently, numismatic research intensively studies and discusses the problem of the ritual use of coins in the light of new discoveries on religious sites over the last two decades. Celtic coins indisputably had a ritual aspect beside their profane, functional use.²¹

The coins, if available, must have been offered to Gods as other valuable objects (torcs, weapons), or instead of them. But the idea that the purpose of the coinage would have been the ritual use is hardly inconceivable. Even the gold torcs were not primarily prepared as votive offering to the gods. Originally, these rare, less available and valuable objects were symbol of status and then as an exclusive gift they were offered to Gods. There are gold coins which depict torcs on the reverse (*FIG. 8.*), and sometimes they were buried in hoards together with torcs. Sometimes it can be demonstrated with certainty that the deposit was highly likely a votive offering. E.g., in the case of the Niederzier hoard where it can be suspected from the archaeological phenomena that the

¹⁹ A good survey on the question, in Nick 2006, 233-237.

²⁰ Dembski 2009.

²¹ SFMA 2005: The book has its origin in a one-day colloquium 'Ritual dimensions of Iron Age coinage' held at the University of Durham on 12 June 2000.

hoard was deposited under the base of a wooden cult figure.²² But we do not think that all the hoards containing gold torcs, and the coins with torc depiction were offerings.²³ It is a fact that coins and currency have combined both functional and symbolic qualities and for this reason it is not easy to decide the purpose of the burial in a concrete case. The archaeological environment could provide support if it was known.

The ritual function, the symbolic quality of the coins may have been only secondary just as a weapon was first of all applied to fight, and then used as an offering, even if certain weapons were primarily devoted to sacred purpose.

The excavations of the Gallo-Roman sanctuaries in Northern France²⁴, and the coin finds in Martberg bei Pommern in the Mosel valley²⁵ gave the idea that some temples may have issued own coins for ritual purpose. But the coins in question are small change, mainly bronzes which may as well be the features of the monetisation. The sanctuaries belong to the Late La Tène and early Roman period, and they may have been sometimes regional centres in the absence of large settlements or after the abandonment of the former centres, *oppida*. E.g. in Martberg the sanctuary survived the *oppidum* and it is not excluded that it provided the regional coin supply. The ritual use of the coins is not the reason, rather the result of the coinage and may be connected to the change in the ritual practice influenced by the Romanisation.

The role of the coins, the coin use in the Celtic world was indisputably diverse even in the same period and within a relatively small region. Taking an overall view of the Celtic or Iron Age coinage as a whole it is not possible to apply an evolutionist model.

Bibliography

- Čižmář, Kolníková, Noeske 2008 = Čižmář, M., Kolníková, E., Noeske, H.-Ch: Němčice-Viceměřice – ein neues Handels- und Industriezentrum der Latènezeit in Mähren. *Germania* 86, 655-699.
- Collis 1971 = Collis, J.: Functional and theoretical interpretation of British Coinage. *World Archaeology* 3/1, 71-84.
- Delestrée 1991 = Delestrée, L.-P.: Monnaies celtiques, sanctuaire et territoire dans l'ouest de la Gaule Belgique. In: Brunaux, J.-L. (ed.): *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen* (Dossier de préhistoire 3). Paris, 221-229.

²² Nick 2008, 103.

²³ Ziehaus 1995, 137ff.

²⁴ Delestrée 1991; Gruel 1991.

²⁵ Wigg 2000.

- Dembski 2009 = Dembski, G.: Eigenprägung und Fremdgeld – Die Fundmünzen aus Roseldorf. In: Roseldorf – Interdisziplinäre Forschungen zur grössten keltischen Zentralsiedlung Österreichs. 87-101. (Schriftenreihe der Forschung in Verbund, Bd. 102.)
- Dobesch 1993 = Dobesch, G.: *Die Kelten in Österreich nach dem ältesten Berichten der Antike. Das norische Königreich und seine Beziehungen zu Rom im 2. Jahrhundert v. Chr.* Wien – Köln – Weimar.
- Geiser 1986 = Geiser, A.: Keltische Münzprägung der Spätlatènezeit im Wallis. In: *Das Wallis vor der Geschichte 14000 v. Chr.- 47 n. Chr.* Ausstellungskatalog Kantonmuseum Sitten
- Göbel, Hartmann, et al. 1991 = Göbel, J., Hartmann, A., Joachim, H.-E., Zedelius, V.: Der spät-keltische Goldschatz von Niederzier. *Bonner Jahrbücher* 191, 27-84.
- Gruel 1991 = Gruel, K.: Apparition des monnaies dans les sanctuaires de l'Armorique. In: Bru-naux, J.-L. (ed.) *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*. Paris, 230-237.
- Gruel 1995 = Gruel, K. (ed.): Les potins gauloises. *Gallia* 52, 1-144.
- Kellner 1990 = Kellner, H.-J.: Die Münzfunde von Manching und die keltischen Fundmünzen aus Südbayern. In: *Die Ausgrabung in Manching* 12. Stuttgart.
- Kolníková 2012 = Kolníková, E.: *Němčice – ein Macht-, Industrie- und Handelszentrum der Latènezeit in Mähren und Siedlungen am ihren Rande. Kommentierter Fundkatalog: Münzen*. Brno.
- Lewullion 1999 = Lewullion, S.: En attendant la monnaie. Torques d'or en Gaule. In: Cauett, B. (ed.): *L'or dans l'Antiquité*. Aquitania Suppl. 9. Toulouse, 357-425.
- Nash 1976 = Nash, D.: The growth of urban society in France. In: Cunliffe, B., Rowley, T. (ed.): *Oppida: the beginnings of Urbanisation in Barbarian Europe*. BAR Suppl. Ser. 11, 95-133.
- Nash 1978 = Nash, D.: Plus ça change ... currency in Central Gaul from Julius Caesar to Nero. In: Carson, R. A. G., Kraay, C. M. (ed.): *Scripta Nummaria Romana*. London, 12-31.
- Nick 2008 = Nick, M.: *Gabe, Opfer, Zahlungsmittel – Strukturen keltischen Münzgebrauchs im westlichen Mitteleuropa* (Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrhunderts 12). Rahden, Westphalen.
- Pion 2005 = Pion, P.: Les caractères généraux et l'évolution de la circulation monétaire en Gaule nord-orientale aux IIe et Ier siècles avant J.-C. In: Metzler, J., Wigg-Wolf, D. (ed.): *Die Kelten und Rom: Neue numismatische Forschungen* (Studien zu Fundmünzen der Antike 19). Mainz, 39-57.
- Polányi 1979 = Polányi, K.: *Ökonomie und Gesellschaft* (Suhrkamp-TB Wissenschaft 295). Frankfurt a.M.
- Polányi 1977 = Polányi, K.: *The livelihood of Man*. New York, 77-277.
- Polenz 1982 = Polenz, H.: Münzen in latènezeitlichen Gräbern Mitteleuropas aus der Zeit zwischen 300 und 50 v. Chr. *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 47, 27-222.
- SFMA 2005 = Haselgrove, C., Wigg-Wolf, D. (ed.): *Iron Age Coinage and Ritual Practices*. (Studien zu Fundmünzen der Antike 20). Mainz.
- Szabó 1983 = Szabó, M.: Audoleon und die Anfänge der ostkeltischen Münzprägung. *Alba Regia* 20, 43-56.
- Torbágyi 1997 = Torbágyi, M.: Keltische Münzprägung im Gebiet Ungarns. *Numismatische Zeitschrift* 104-105, 7-17.
- Torbágyi 2008 = Torbágyi, M.: Questions of coin use in the late Celtic Transdanubia. *Cercetări Numismatice* 14, 203-212.
- Wigg 2000 = Wigg, D.: Der Beitrag des Martbergs zur eisenzeitlichen Numismatik. In: Haffner, A., v. Schnurbein, S. (ed.): *Kelten, Germanen, Römer im Mittelgebirgsraum zwischen Luxemburg und Thüringen*. Akten der Internationalen Kolloquium zum DFG-Schwerpunktprogramm 'Romanisierung' in Trier 1998. Bonn, 484-496.

Wigg 2002 = Wigg, D.: Die Stimme der Gegenseite? In: *Kontinuität und Diskontinuität*. RGA-E Band 35. Berlin - New York, 218-241.

Ziehaus 1995 = Ziehaus, B.: *Der Münzfund von Grossbissendorf. Eine numismatisch-historische Untersuchung zu den späteltischen Goldprägungen in Südbayern*. Ausstellungskatalog Prähistorische Sammlung München 27.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 73–79.
--	-------	-------	------------

DIE MÜNZPRÄGUNG DES DEUTSCHEN ORDENS IN SIEBENBÜRGEN

VON LÁSZLÓ PÓSÁN

Abstract: In the course of the Middle Ages the Teutonic Order had money struck in Transylvania on two occasions. The first was in the early 1220s during the reign of King Andrew II, in open defiance of the king's express prohibition. This circumstance (contributed significantly to King Andrew II's eventual expulsion of the Teutonic Knights from his country. The second time that coins were struck in Transylvania was during the reign of King Sigismund of Luxembourg, when he planned to entrust the Order with defence of the borders against the Turks. To cover the military expenses involved, the king donated among other things the mints (and their revenues) in Brassó (Kronstadt) and Nagyszeben (Hermannstadt), which struck gold coins as early as 1431/32, this time with the king's approval under the leadership of Nikolaus von Redewitz. In 1432, however, the Turks ravaged the southern border areas and several Knights of the Order fell in the skirmishes. This put an end to the activity of the Order of Knights in the Kingdom of Hungary and to its coin-striking activity as well.

Keywords: Teutonic Order, King Andrew II, King Sigismund of Luxembourg, Nikolaus von Redewitz, Ottoman Turks, Kronstadt, Hermannstadt.

Die Münzprägung war immer ein königliches Privilegium im mittelalterlichen Ungarn. Schon im 12. Jahrhundert schrieb Otto von Freising in seiner Chronik, dass es im Königreich niemanden gibt „der außer dem König Münzen wagt prägen zu lassen.“¹ Diese Regelung existierte jahrhundertlang als Gewohnheitsrecht in der ungarischen Gesellschaft, die Kodifizierung der Münzprägung als königliches Hoheitsrecht geschah erst 1405 während der Herrschaft von Sigismund von Luxemburg.² Im Gegensatz zu den meisten mittelalterlichen europäischen Ländern war es neben dem König niemandem erlaubt, anstelle des Königs Münzen zu prägen. Die Erlaubnisse für die Münzprägung bezogen sich auf die Tätigkeiten im Namen des Königs.³

¹ Zitiert von Hóman 1916, 419.

² *Decreta Regni Hungariae* 1976, 206-207.

³ Gyöngyössi 2003, 11.

Der 1211 für die Verteidigung der südöstlichen Grenzen gegen die Kumanen nach Siebenbürgen geholte Deutsche Orden⁴ missachtete – den Quellen zufolge – aber dieses königliche Privileg kaum ein Jahrzehnt nach seiner Ansiedlung und prägte eigene Münzen. Die Lehensurkunde von Andreas II. verbot dem Orden am 7. Mai 1222 ausdrücklich, im Burzenland (Barcaság) Münzen zu prägen,⁵ und Papst Honorius III. wiederholte in seiner Urkunde vom 19. Dezember 1222, dass der Deutsche Orden ohne königliche Erlaubnis keine Münzen prägen dürfe.⁶ Der Orden gab aber seine Münzprägung trotz des Verbotes des ungarischen Königs und des Papstes nicht auf. Laut Urkunde des Papstes vom 1. September 1225 verbannte der ungarische König den Orden aus dem Burzenland, weil er mit seiner willkürlichen Münzprägung gegen ein königliches Privileg verstieß. Das war auch der Grund, aus dem der Deutsche Orden im damaligen Ungarn als „Feuer im Schoß, Maus in der Wandertasche, Schlange in der Brust“ (*tamquam ignis in sinu, mus in pera, et serpens in gremio*) betrachtet wurde.⁷

Was veranlasste den Deutschen Orden zur selbständigen Münzprägung, und warum hörte er damit nach den ausdrücklichen Verboten und Aufforderungen nicht auf? Ende des 12. Jahrhunderts, Anfang des 13. Jahrhunderts war die Münzprägung unter den geistlichen und weltlichen Landesherren sowie den Fürsten des Heiligen Römischen Reiches eine allgemein anerkannte Tätigkeit. Als Kaiser Friedrich II. 1220 das Münzprägungsrecht der geistlichen Fürsten in einem kollektiven Privilegienbrief anerkannte,⁸ spornte er die selbständige Münzprägung der Ritter an. Den Fürsten des Heiligen Römischen Reiches ähnlich bekam der Deutsche Orden 1211 das Burzenland in Ungarn im südöstlichen Teil von Siebenbürgen, ein verhältnismäßig großes, zusammenhängendes Gebiet.⁹ Die Idee der Selbständigkeit des Deutschen Ordens wurde durch päpstliche Privilegienbriefe verstärkt. Der Heilige Stuhl verbot dem Deutschen Orden 1216 – wie dem Tempelorden und den Johannitern¹⁰ – von Laien Lehnsgüter zu feudalen Bedingungen anzunehmen, bzw. die schon erhaltenen Schenkungen als Lehnsgüter, als weltliche Abhängigkeit zu identifizieren.¹¹ Der Papst Honorius III. verstärkte dieses Verbot vier Jahre später, 1220 erneut.¹² Der Deutsche

⁴ Über die Ursachen der Einladung des Deutschen Ordens nach Ungarn, siehe Pószán 1996, 21-24.

⁵ UB I. Nr. 19.

⁶ UB I. Nr. 34.

⁷ UB I. Nr. 49.

⁸ Bechtel 1951, 152; Fengler, Gierow, Unger 1976, 301.

⁹ UB I. Nr. 19.

¹⁰ Papsturkunden Nr. 3.

¹¹ Tabulae Ordinis Theutonici Nr. 303.

¹² Ebenda Nr. 306.

Orden konnte diese päpstlichen Urkunden so verstehen, dass er der vollberechtigte souveräne Herr des 1211 als königliches Lehnsgut erhaltenen Burzenlandes wurde, dem die üblichen Privilegien, unter anderem auch die Münzprägung, zustanden.¹³ Der Deutsche Orden muss nach der Entstehung des Privilegienbriefes für die deutschen geistlichen Fürsten, nach 1220 mit der Münzprägung in Siebenbürgen begonnen haben. Dies muss damit zusammengehangen haben, dass Andreas II. mit der Aufstellung und dem Verdingen neuer Münzprägungskammern die Situation des Fiskus probierte zu verbessern. Jüdische Mieter wurden an die Spitzen der Münzprägungskammern berufen,¹⁴ und das Mietsystem dezentralisierte die Münzprägung.¹⁵ Als kaum anderthalb Jahrzehnte später der an der Weichsel angesiedelte Deutsche Orden die sog. Kulmer Handfeste erließ,¹⁶ äußerte er sich sehr deutlich über die Prägung eines wertbeständigen Geldes. Vielleicht hatte er auch in Siebenbürgen ähnliche Absichten, weil sich Andreas II. bis zum Erlass der Goldenen Bulle 1222 aus finanziellen Gründen der Münzentwertung, Münzerneuerung und dem Geldwechsel zuwendete. Wegen der häufigen Münzerneuerung (*renovatio moneta*) verloren auch die Münzen mit hohem Silbergehalt schnell ihren Wert. Die Bedeutung des Münzerneuerungssystems war, das Einkommen des Fiskus zu sichern. Die Ausgabe des neuen und der Zwangswechsel des alten Geldes bedeutete 100 % Gewinn für die Krone, weil während des Wechsels zwei alte Denare für einen neuen ausgegeben wurden.¹⁷ Kein Zufall, dass der König in der Goldenen Bulle von 1222 festlegen musste, dass die ausgegebenen Münzen mindestens ein Jahr lang in Gebrauch bleiben müssen und es keine häufigeren Geldwechselperioden geben dürfe. Auf seinem eigenen Gebiet probierte der Deutsche Orden wertbeständiges Geld auszugeben und damit den Verlust wegen des Geldwechsels zu verhindern. Die neue Urkunde des Königs Andreas II. von 1222, die den Deutschen Orden von der Bezahlung der Steuer für das neue Geld befreite,¹⁸ muss den Orden nicht beruhigt haben, weil er weiter eigene Münzen prägte und das königliche Verbot außer Acht ließ. Hierbei muss auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, dass die Position des Ordens in Europa stärker wurde. Der Großmeister des Ordens, Hermann von Salza, wurde ab 1216 vertrauter Ratgeber und wichtigster Diplomat des deutschen Herrschers, Friedrich II. Er spielte eine wichtige Rolle bei den diplomatischen Verhandlungen vor der Kaiserkrö-

¹³ Pószán 2000, 24.

¹⁴ Rádóczy 1971-72, 33.

¹⁵ Bartha 1987, 1279.

¹⁶ Siehe: Pószán 2010, 205-232.

¹⁷ Hóman 1916, 414, 418.

¹⁸ UB I. Nr. 31.

nung (22. November 1220).¹⁹ Friedrich II. nahm den Deutschen Orden unter den Schutz des Kaisertums, wo er auch sein möge.²⁰ Zwei Jahre später tat Papst Honorius III. noch dasselbe²¹ und 1224 nahm der Heilige Stuhl die Gebiete des Ordens unter seine Hoheit und in sein Eigentum (*in ius proprietatem apostolicæ sedis*). Unter Mitarbeit von Hermann von Salze kam es zur Hochzeit zwischen Friedrich II. und Isabella de Brienne, der Erbin des Königreichs Jerusalem, und der Kaiser beauftragte seinen Hochmeister mit der Organisation eines Kreuzzuges ins Heilige Land.²² Mit diesen mächtigen Patronen muss der Deutsche Orden die Missachtung des königlichen Verbotes der Münzprägung nicht für riskant gehalten haben. Die Urkunden aus 1225 beweisen aber, dass die Schädigung des königlichen Privilegs schwere Folgen hatte: Andreas II. belagerte die Gebiete des Ordens und nahm eine seiner Burgen durch Belagerung ein. In den Kämpfen kamen mehrere Ritter um, wurden verletzt oder gefangen genommen.²³

Die zweite Periode der siebenbürgischen Münzprägung des Deutschen Ordens war unter der Herrschaft von Sigismund von Luxemburg, der nach der von den Türken erlittenen Niederlage in Nikopolis (25.-28. September 1396)²⁴ den Orden zur Verteidigung der südlichen Grenzen Ungarns einlud und ihm die Übernahme des Burzenlandes anbot.²⁵ Der Deutsche Orden richtete seine Aufmerksamkeit Ende des 14., Anfang des 15. Jahrhunderts aber auf die polnisch-litauische Union, gegen die er mehrere Kriege führte. 1426 bat Sigismund den Orden nochmals um die Verteidigung der südlichen Grenzen.²⁶ Nach fast dreijährigen Verhandlungen²⁷ kamen im Mai 1429 Dutzende Ritter mit ihrer Gefolgschaft und Trabanten unter Leitung von Nikolaus von Redewitz nach Ungarn.²⁸ Der Deutsche Orden wollte die Verteidigung der südlichen Grenzen mit Söldnern sichern. Um diese Kosten zu decken, überließ Sigismund dem Deutschen Orden unterschiedliche finanzielle Quellen – unter anderen das Einkommen der Prägestätten in Kronstadt (Brassó) und Hermannstadt (Nagyszeben), und er ernannte Nicolaus von Redewitz zum Kammergrafen, der für die Münze in Hermannstadt verantwortlich war. Ab 1430 beteiligte sich diese siebenbürgische Prägestätte an der Ausgabe der neuen ungarischen Silbermünzen, den quar-

¹⁹ Boockmann 1981, 66-67; Horst 1990, 115.

²⁰ DOZA 1887, 6.

²¹ UB I. Nr. 34.

²² Horst 1990, 116-118.

²³ UB I. Nr. 44, 45, 46, 47.

²⁴ Hóvári 1998, 578-582; Bárány 2006, 146-149.

²⁵ CDP VI. Nr. 49.

²⁶ Hochstrasser 1993, 125.

²⁷ Siehe: RI XI, 1. Nr. 6830, 6887, 7132, 7261.

²⁸ Hochstrasser 1993, 125; Pószán 1998, 652-653.

ting. Auf dem Avers ist das Doppelkreuz, auf der Reversseite ist die Krone und das Prägezeichen des Kammergrafen das große *R* für Redewitz und das kleine *n* für Nikolaus zu sehen. In dieser Zeit war es nicht ungewöhnlich, den Anfangsbuchstaben des Familiennamens als Meisterzeichen auf die Münze zu prägen.²⁹ Die Prägung des quartings wurde von Sigismund 1430 verordnet, als er sich die Ausgabe zweier Sorten Silbermünzen vornahm: die sog. größeren Denare (*denarii maiores*), wovon 100 Stück einen Goldgulden, und den quarting, wovon 400 einen Goldgulden wert waren. Der quarting wurde aus zwei Lot Silber (125 ‰) gemacht, weshalb sein Silbergehalt sehr klein und er eher eine Kupfermünze war.³⁰

Während der Kammergrafschaft von Nikolaus von Redewitz wurden in der Prägestätte in Hermannstadt auch Goldgulden geprägt. Auf diesen stand das große *R* oder das Wappen des Deutschen Ordens als Meisterzeichen. Vor der Münzprägung des Ordens in Hermannstadt muss die Stadt die Prägestätte haben mieten können, weil auf den vorherigen Münzen das Wappen von Hermannstadt zu sehen ist. Nach Meinung von Márton Gyöngyössy setzte der Deutsche Orden diese Tradition fort, als er auf den Goldgulden neben das Prägezeichen den Buchstaben „*h*“ (Hermannstadt) und auch sein Wappen prägen ließ. Dies bedeutet aber nicht, dass der Deutsche Orden solche Münzprägungstätigkeit in Siebenbürgen ausübte wie vor 200 Jahren, als zu der Zeit von Andreas II. Nikolaus von Redewitz als königlicher Beamte königliche Münzen prägte, was auch auf der Inschrift auf dem Avers deutlich zu sehen ist: „*Sigismund dei gratia regis Ungariae*“ (Sigismund, von Gottes Gnaden König von Ungarn). Auf dem Avers ist das Geviert Wappen von Sigismund, auf der Reversseite der als ungarischer Nationalheilige geltende heilige Ladislaus, das Symbol der ritterlichen Idee, zu sehen. Hier, auf der Reversseite, waren die Präge- und Meisterzeichen neben seine Figur geprägt.³¹ Die Prägestätte in Hermannstadt prägte also königliche Münzen, aber das Einkommen hieraus diente zur Deckung der Kriegskosten des Deutschen Ordens. 1432 verwüsteten die Türken die südliche Grenzregion. In diesen Kämpfen fiel ein großer Teil der Ritter des Deutschen Ordens und ihrer Trabanten. Hiermit kam die ungarische Tätigkeit des Deutschen Ordens zum Ende. Die Überlebenden wurden vom Großmeister nach Hause, nach Preußen gerufen.³² Der Praeceptor Nikolaus von Redewitz blieb aber mit der Erlaubnis des Großmeisters in Ungarn und stand als Ban des Szeweriener Landes im Dienst von Sigismund. Als Kammergespan erscheint aber sein Name nach 1432 nicht mehr.³³

²⁹ Gyöngyössy 2006, 235-237.

³⁰ Gyöngyössy 2003, 25.

³¹ Ebenda, 20.

³² Pószán 1998, 654; Hoensch 1997, 32.

³³ Mályusz 1984, 117; Gyöngyössy 2006, 236.

Quellen und Literatur

- Bartha 1987 = Bartha, A. (Hrsg.): Magyarország története [Die Geschichte Ungarns] I, 2. Budapest.
- Bárány 2006 = Bárány, A.: Magyarország és a kései kereszties hadjáratok. [Ungarn und die späten Kreuzzüge]. In: Laszlovszky, J., Majorossy, J., Zsengellér J. (Hrsg.): *Magyarország és a kereszties háborúk. Lovagrendek és emlékeik*. [Ungarn und die Kreuzzüge. Ritterorden und ihre Erinnerungen]. Máriabesenyő – Gödöllő, 139-165.
- Bechtel 1951 = Bechtel, H.: *Wirtschaftsgeschichte Deutschland. Von der Vorzeit bis zum Ende des Mittelalters*. München.
- Boockmann 1981 = Boockmann, H.: *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*. München.
- CDP VI. = Voigt, J. (Hrsg.): *Codex Diplomaticus Prussicus*. Bd. VI. Königsberg 1857.
- Decreta Regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns, 1301-1457. Collectionem manuscriptam Francisci Döry additamenti auxerunt, commentariis notisque illustraverunt Georgius Bónis, Vera Bácskai. Budapest 1976. (Publicationes Archivi Nationalis Hungarici II. Fontes 11.)
- DOZA = Pettenegg, G. (Hrsg.): *Die Urkunden des Deutschordenscentralarchives zu Wien*. Prag – Leipzig 1887.
- Fengler, Gierow, Unger 1976 = Fengler, H., Gierow, G., Unger, W.: *Lexikon der Numismatik*. Berlin.
- Gyöngyössi 2003 = Gyöngyössi, M.: *Pénzgazdálkodás és monetáris politika a késő középkori Magyarországon* [Finanzplanung und monetäre Politik im mittelalterlichen Ungarn]. Budapest.
- Gyöngyössi 2006 = Gyöngyössi, M.: A Német Lovagrend nagyszabeni pénzverő tevékenysége (1430-1431) [Die Münzprägungstätigkeit des Deutschen Ordens in Hermannstadt, 1430-1431]. In: Laszlovszky, J., Majorossy, J., Zsengellér J. (Hrsg.): *Magyarország és a kereszties háborúk. Lovagrendek és emlékeik*. [Ungarn und die Kreuzzüge. Ritterorden und ihre Erinnerungen]. Máriabesenyő – Gödöllő.
- Hochstrasser 1993 = Hochstrasser, G.: Der Ordenspraepceptor Nicolaus von Redewitz und die Münzprägung in Siebenbürgen und im Szeweriner Banat im 15. Jahrhundert. In: Arnold, U. (Hrsg.): *Beiträge zur Geschichte des Deutschen Ordens*. Bd. 2. Marburg.
- Hoensch 1997 = Hoensch, J. K.: König/Kaiser Sigismund, der Deutsche Orden und Polen-Litauen. *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 46.
- Hóman 1916 = Hóman, B.: *Magyar pénztörténet 1000-1325* [Ungarische Geldgeschichte]. Budapest.
- Horst 1990 = Horst, E.: *Friedrich II. der Staufer. Kaiser – Feldherr – Dichter*. München.
- Hóvári 1998 = Hóvári, J.: A nikápolyi csata. Fordulópont a balkáni oszmán hódítások történetében. [Die Schlacht bei Nikopolis. Ein Wendepunkt in der Geschichte der osmanischen Eroberung auf dem Balkan]. *Hadtörténelmi Közlemények* [Kriegsgeschichtliche Mitteilungen] 111, 578-582.
- Mályusz 1984 = Mályusz, E.: *Zsigmond király uralma Magyarországon, 1387-1437* [Die Herrschaft des Königs Sigismund in Ungarn, 1387-1437]. Budapest.
- Papsturkunden = *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Vorarbeiten zum Oriens pontificus* I. (Abhandlungen d. Göttinger Akad. d. Wiss., philol.-hist. Klasse, 3. Folge 77). Göttingen 1972.
- Pósán 1996 = Pósán, L.: *A Német Lovagrend története a 13. században* [Die Geschichte des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert]. Debrecen.
- 1998 = Pósán, L.: Zsigmond és a Német Lovagrend [Sigismund und der Deutsche Orden]. *Hadtörténelmi Közlemények* [Kriegsgeschichtliche Mitteilungen] 111, 630-656.

- 2000 = Pószán, L.: *A Német Lovagrend pénzügypolitikája a kezdetektől a 14. század közepéig* [Die Finanzpolitik des Deutschen Ordens vom Anfang bis zum 14. Jahrhundert]. Debrecen.
- 2010 = Pószán, L.: The Kulmian letters patent of the Teutonic Order of 1233. *ACD* 46, 205-232.
- Rádóczy 1971-1972 = Rádóczy, Gy.: Héber betűjeles Árpád-házi pénzek [Arpad-Haus-Gelder mit hebräischen Buchstaben]. *Numizmatikai Közlöny* [Numismatisches Blatt] LXX-LXXI, 33-38.
- RI XI,1. = Regesta Imperii XI. Die Urkunden Kaiser Sigismund (1410-1437) Bd.1. Hg. Wilhelm Altmann. Innsbruck 1896.
- Tabulae Ordinis Theutonici. Hrsg. Strehlke E. Berlin 1869.
- UB I. = Zimmermann, F., Werner, C. (Hrsg.): Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen. Bd. I. Hermannstadt 1892.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 81–91.
--	-------	-------	------------

**DIE GELDPOLITISCHEN FRAGEN
UND DIE WIRTSCHAFTLICHE LAGE DES ORDENSLANDES
IN PREUSSEN IM 14. UND IN DER ERSTEN HÄLFTE
DES 15. JAHRHUNDERTS**

VON ROMAN CZAJA

Zusammenfassung: Mit der Einführung des Pfennigs in der Aufbauphase der Landesherrschaft in Preußen strebte der Deutsche Orden nicht nach der Maximierung der Einkünfte aus dem Münzregal, sondern nach langfristigen politischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Zielen (Eigenständigkeit der Landesherrschaft des Deutschen Ordens, stabile Einkünfte aus der Grundrente, Interessen der nach Preußen kommenden Siedler). Einen Umbruch in der Entwicklung des Monetärsystems in Preußen stellte die von Hochmeister Winrich von Kniprode unternommene Groschenreform dar. In der ersten Etappe der Reform (um 1364) war es dem Deutschen Orden vor allem daran gelegen, die Einkünfte aus grund- und landesherrlichen Zinsen zu erhöhen. Die zweite Etappe (um 1380) war durch eine Münzfußsenkung des neuen Schillings gekennzeichnet, die die Interessen des Fernhandels begünstigte. Verfasser vertritt die Meinung, dass die gegen Ende des 14. Jh. erfolgte Einführung des überbewerteten Schillings hinderlich für den Außenhandel und günstig für den Landesherrn. Die Senkung des Silbergehalts im Schilling durch Hochmeister Ulrich von Jungingen im Jahre 1407 soll als Erfüllung der Postulate von Kaufleuten aus preußischen Hansestädten angesehen werden. Nach der Schließung des Friedens mit Polen und Litauen (1411) nahm der Deutsche Orden eine erhebliche Feingehaltsminderung des Schillings vor, um Rückzahlung von Kriegsentschädigungen in böhmischen Groschen zu erleichtern. Diese Politik verursachte ein rapide die Verschlechterung der Münze und erweckte große Auseinandersetzungen mit den preußischen Ständen. Das hauptsächliche unlösbare Problem der Jahre 1416-1454 war der Mangel der Großmünze (des Schillings) und die ergebnislosen Versuche der Großstädte, die Emission der Pfennige einzuschränken. In der 1. Hälfte des 15. Jh. brachte die Münzprägung dem Orden keine erheblichen Einkünfte. Die monetären Angelegenheiten wurden dagegen zu einer Quelle der Konflikte zwischen dem Landesherrn und der ständischen Opposition.

Schlüsselwörter: Münzregal, Groschenreform, Münzfußsenkung, Silbergehalt, Großmünze, Münzprägung.

Der Deutsche Orden vermochte in Preußen bereits in der Periode der Landeseroberung (1231-1283) und des Aufbaus seiner Territorialherrschaft sich die Hoheit im Bereich der Monetärpolitik zu sichern. Zwar besaßen auch die vier preußischen Bischöfe (von Kulmerland, Pomesanien, Ermland und Samland)

eigene Territorialherrschaften, ihre Selbstständigkeit in Bezug auf die Münzrechte war jedoch weitgehend beschränkt.¹ Grundlegende Bedeutung für die Entstehung des preußischen Monetärsystems hatte die am 28. Dezember 1233 ausgestellte Gründungsurkunde für Thorn und Kulm, die den silbernen Pfennig als die einzige Münze des Landes einführte. In dem Privileg wurde auch der Wert des preußischen Pfennigs bestimmt: Von einer Silbermark sollten 720 Pfennig geprägt werden. Ferner wurden die Regeln des Umlaufs festgelegt, und zwar verpflichtete sich der Herrscher dazu, die Münze in einem zehnjährigen Zyklus erneuern zu lassen. Die hohe Probe der preußischen Pfennige, die nach den Bestimmungen der Kulmer Handfeste *de puro et mundo argento* geprägt werden sollten, der im europäischen Maßstab außerordentlich lange Austauschzyklus (10 Jahre) und der verhältnismäßig geringe Tauschfuß (7:6) deuten darauf hin, dass sich der Deutsche Orden nicht nach der Maximierung der Einkünfte aus dem Münzregal, sondern nach langfristigen politischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Zielen richtete.² Einerseits markierte die neue Münze, die sich von dem im Gebiet Polens geprägten Geld erheblich unterschied, deutlich die Eigenständigkeit der Landesherrschaft des Deutschen Ordens gegenüber deren der Piastenherzogtümer. Andererseits sicherte der durch einen hohen Silbergehalt gekennzeichnete preußische Pfennig dem Landesherrn stabile Einkünfte aus der Grundrente und aus den Rekognitionszinsen. Das Monetärsystem entsprach auch den Interessen der nach Preußen kommenden Siedler. Der preußische Pfennig konnte auf Grund seines hohen Silbergehalts sowohl als Mittel der Thesaurierung als auch in großen Handelstransaktionen ausgenutzt werden. Günstig für die Untertanen des Deutschen Ordens war auch die niedrige Verzinsung des Münzentauschs.³

Bis zur 2. Hälfte des 14. Jh. führte der Deutsche Orden, gemäß der in der Kulmer Handfeste enthaltenen Regelung, regelmäßige Erneuerungen der Pfennige durch, die den Markt von abgenutzten Münzen früherer Emissionen sowie von fremden Münzen reinigte. Die erhaltenen Quellen vom Anfang des 14. Jh. verweisen deutlich darauf, dass die Ordensmacht sich darum bemühte, keine fremde Kleinmünze zum Umlauf in Preußen zuzulassen. Der sich vom Anfang des 14. Jh. an abzeichnende Prozess der allgemeinen Verbreitung des preußischen Pfennigs führte freilich dazu, dass die Renovierung aufhörte, ein wirksames Mittel zur Reinigung des Marktes von alter und fremder Münze zu sein. Der Zwang, die laufende Münze zu gebrauchen, konnte vom Deutschen Orden nur bei der Erhebung von Steuern und von grund- und landesherrlichen Zinsen

¹ Dygo 1992, 300 ff; Paszkiewicz 2009, 45 ff; Voßberg 1843, 70.

² Kisch 1978, 122; Waschinski 1952, 46 ff; Paszkiewicz 2009, 49 f.

³ Dygo 1992, 297 ff.

ausgeübt werden. Keine Einschränkungen wurden gegenüber Großmünzen verwendet, sowohl den silbernen (Sterling, Groschen) als auch den goldenen (Gulden, Nobel, Floren), deren Vorkommen freilich ziemlich begrenzt war. Der Münzen dieses Typs bedienten sich vor allem die Fernkaufleute wie auch die Ordensbeamten bei Handels- und Kreditgeschäften.⁴

Einen Umbruch in der Entwicklung des Monetärsystems in Preußen stellte die von Hochmeister Winrich von Kniprode unternommene Groschenreform dar, in deren Folge die Münzstätten des Deutschen Ordens anfangen, Großmünzen zu prägen, deren Wert das Vielfache vom Pfennig betrug. Die Reform wurde in zwei Etappen durchgeführt. Ab ca. 1364 begann man den Halbschoter (dessen Wert zuerst dem von 15, dann dem von 16 Pfennig entsprach) und das Vierchen (im Wert von 4 Pfennig) zu prägen. In der zweiten Etappe, die auf ca. 1380 datiert wird, wurde der Halbschoter durch eine Münze von gemindertem Standard, den aus 12 Pfennig bestehenden Schilling ersetzt.⁵ Auf der Suche nach den Ursachen für die monetäre Reform Winrichs von Kniprode kann man auf die sich ab Mitte des 14. Jh. im Ostseeraum abzeichnende allgemeine Tendenz zur Einführung der Münze vom Typ eines Groschen verweisen. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass sich der Wandel des Monetärsystems vor allem aus der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation in Preußen ergab. In der älteren Forschungsliteratur wurde die Hypothese aufgestellt, dass es das Bestreben nach der Anpassung des Monetärsystems des Ordensstaates an die Systeme anderer Länder und somit nach der Schaffung günstigerer Bedingungen für die Entwicklung des Handels war, die der Reform zugrunde lag. In der neueren Forschung hebt man die mangelnde Konsequenz bei der Verwirklichung der neuen Monetärpolitik und deren ausdifferenzierte Ziele hervor. In der ersten Etappe der Reform war es dem Deutschen Orden vor allem daran gelegen, die Einkünfte aus grund- und landesherrlichen Zinsen zu erhöhen. Die Einführung eines stark überbewerteten Halbschoters, der mehr Silber enthielt als andere Münzen dieses Typs in den Nachbarländern hat sich jedoch als ungünstig für den preußischen Handel herausgestellt, weil sie die Ankaufkosten von den nach Westen auszuführenden Waren erhöhte. Um 1380 nahm der Hochmeister eine wesentliche Korrektur der monetären Politik vor. Anstelle des Halbschoters (16 Pfennig) ließ er den Schilling im Gleichwert von 12 Pfennig prägen.⁶ Die Münzfußsenkung des neuen Schillings begünstigte die Interessen des Fernhandels weil die preußische Münze dadurch den Zugang zum böhmischen Groschen, der damals wichtigsten Handelsmünze in Ostmitteleu-

⁴ Paszkiewicz 2009, 125 f, 209 f; Vossberg 1843, 93.

⁵ Volckart 1996, 48 f; Paszkiewicz 2009, 219.

⁶ Volckart 1996, 50 f; Waschinski 1952, 74 f.

ropa erwarb. Es wäre jedoch eine Vereinfachung, zu behaupten, dass die erste Etappe der Reform der Berücksichtigung der wirtschaftlichen Interessen des Landesherrn gleichkam, während die Einführung des Schillings den Postulaten der kaufmännischen Oberschicht der preußischen Hansestädte entgegenkommen sollte. Sucht man nach den Prämissen, die die Monetärpolitik bestimmten, muss man der Tatsache gerecht werden, dass der Deutsche Orden in den achtziger Jahren des 14. Jh. aktiv an dem hanseatischen Fernhandel teilnahm.⁷ Die negativen Ergebnisse der ersten Etappe der Monetärreform spürten also nicht nur die Kaufleute aus den preußischen Städten, sondern auch der Eigenhandel des Deutschen Ordens. Mit der Einführung der neuen Münze musste also der Landesherr nach einem Gleichgewicht zwischen den Interessen des Handels und den Einkünften aus Zinsen suchen.

Wir verfügen über keine Quellen, die den Anteil von Vertretern der Städte oder des Rittertums an der Bestimmung der Regeln für die Monetärpolitik des Deutschen Ordens unter Hochmeister Winrich von Kniprode bestätigen würden. Sicherlich aber haben sich die Vertreter der preußischen Hansestädte in den neunziger Jahren des 14. Jh. an den Entscheidungen in monetären Angelegenheiten beteiligt. In jener Zeit machen sich in Preußen die finanziellen Schwierigkeiten der Einwohner kleiner und großer Städte deutlich bemerkbar. Im gewissen Grade waren sie eine Konsequenz der monetären Krise, die Ende des 14. Jh. die Wirtschaft der meisten Länder in Mittel- und Mitteleuropa erfasste.⁸ Das Gelddefizit auf dem Markt ergab sich aus der zurückgegangenen Silbergewinnung, die die Münzstätten der Einschränkung von Münzenemission und zur Senkung des Edelmetallgehalts zwang. Man kann vermuten, dass die monetären Angelegenheiten und die Klagen über das Vorrecht der Ordenschäffer bei der Eintreibung der Schulden nicht von ungefähr ins Programm der Beratungen des Hochmeister mit den Delegaten der preußischen Großstädte am 4. April 1391 aufgenommen wurden (Toeppen 1874, 60). Die starke wirtschaftliche Position des Landesherrn, aus der sich u.a. die sehr markante Konzentration des Geldes in den Händen des Ordens ergab, verursachte, dass die monetären Probleme einen besonders ungünstigen Einfluss auf die wirtschaftliche Lage der Einwohner Preußens hatten. Aus der Forschung Jürgen Sarnowskys geht hervor, dass ca. 1400 die jährlichen Einkünfte der lokalen Ämter aus den in Form von Geld bezahlten Zinsen ca. 35 000 Mark, die Einkünfte der Zentralämter und der Marienburger Komturei ca. 27 000 Mark betragen. Die expansive Politik, die von Hochmeister Konrad von Jungingen (1393-1407) geführt wurde, verursachte einen Abfluss von beträchtlichen Geldmengen. Beispiels-

⁷ Paszkiewicz 2009, 228 f; Dygo 1987, 12.

⁸ Leimus 2006, 57; North 1990, 115-137; Day 1978, 3-54; Blanchard, 971 f.

weise betrug die Kosten der Rivalisierung um Gotland und des Litauen-Kriegszugs in den Jahren 1399-1409 38 642 Mark; der Kauf von Neumark von dem ungarischen König Sigismund von Luxemburg verschlang 155 991 Mark in den Jahren zwischen 1402 und 1411.⁹

Die Diskussion über das Defizit und den hohen Preis von Silber, die während der Zusammenkunft von Delegaten der preußischen Hansestädte mit dem Hochmeister am 4. April 1391 unternommen wurde, zeugt davon, dass die Bevölkerung des Ordenslandes Anfang der neunziger Jahre des 14. Jh. die negativen Auswirkungen der monetären Krise verspürte.¹⁰ Die erhalten gebliebenen Rezesse der preußischen Ständetage deuten auf die sich in den neunziger Jahren des 14. Jh. abzeichnenden Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Landesherrn und den preußischen Großstädten in Fragen der Monetärpolitik. Im Jahre 1391 versuchten die Ratssendeboten der preußischen Städte die Emission von Kleinmünzen wiederaufzunehmen, indem sie darauf verwiesen, dass es sich eine ausreichende Menge von grober Münze in Form von Vierchen, Halbschoter und Schilling im Umlauf befinde, *damyte dy inwoner dis landes und ouch alle geste und kouflute bisher wol und redelich mite behulfen han* (Toeppen 1874, 60 f). Nach ihrer Meinung mangelte es dagegen an Pfennigen, die für gegenseitige Abrechnungen und für ärmere Menschen unentbehrlich waren, *das sich eyner von dem anderen myte entschichten mochte und ouch umme armer luete willen*. Der Hochmeister hat auf dieses Postulat positiv geantwortet und die Münzstätte in Thorn begann 1391 die Emission von sog. „schwarzen Pfennigen“, deren Silbergehalt gegenüber dem der früher geprägten Pfennige erheblich gesenkt worden war; freilich wurde die Emission im Januar 1394 auf Anweisung des Hochmeisters aufgehoben.¹¹ Im Frühjahr 1396 bot der Landesherr den Großstädten die Wiederaufnahme der Emission von Schilling an. Die lakonische Eintragung im Rezess erschwert die Bestimmung des diesbezüglichen Standpunkts der Stadtbürger, die die Wahrung des Gleichgewichts zwischen dem Wert der Münze und dem Preis des Silbers forderten. Oliver Volckart interpretiert diese Aussage als Einwilligung zur Erhöhung des Silbergehalts in der Münze. Man kann jedoch vermuten, dass die Bürger auf diese Weise ihre Befürchtungen wegen der zu starken Überbewertung des Schillings äußerten. Auf eine solche Möglichkeit verweist die Anmerkung der Ratsherren, dass der Orden das in den Münzen enthaltene Silber in Form von Renten und Darlehen-Rückzahlungen zurückgewinnt – *is der stete rat, das her eyne muncze losse slan, so her sie best geczugen mag, nachodem alze das zilber gilt, und das*

⁹ Sarnowsky 1993, 400, 416 f, 424, 442, 449.

¹⁰ Volckart 1996, 63, eine andere Meinung dazu vertritt Dygo 1987, 8 f.

¹¹ Paszkiewicz 2009, 230.

her sie wider neme an czinsen, an schulden, und der cleynen pfennige nymme sla (Koppmann 1872, 827). Außerdem verlangten die Stadtbürger die Einstellung der Emission von „kleinen Pfennigen“.¹² Es steht jedoch fest, dass es dem Hochmeister nicht gelungen ist, volle Unterstützung für seine Pläne zu gewinnen; die endgültige Entscheidung wurde nämlich von erneuten Beratungen im Kreise der Stadträte abhängig gemacht. Dennoch sind unter Konrad von Jungingen die monetären Angelegenheiten nie wieder zum Gegenstand der Beratungen während der Zusammenkünfte mit den Delegaten der Großstädte geworden. Diese Situation mag eine Konsequenz der Tatsache gewesen sein, dass die Ordensbehörden es unterlassen haben, ihre Monetärpolitik mit den Ständen zu konsultieren. Eine andere Erklärung deutet darauf hin, dass die Städte keine Vorbehalte gemeldet haben können. Numismatische Forschungen verweisen aber eindeutig darauf, dass die Münzstätten des Deutschen Ordens Ende des 14. und Anfang des 15. Jh. Schillinge von einem im Vergleich mit der Anweisung des Hochmeisters von 1380 erhöhten Silbergehalt prägten. Erst nach dem Amtsantritt Ulrichs von Jungingen wurde die Emission des Schillings von niedrigerem Silbergehalt wieder aufgenommen.¹³ Wegen der recht bescheidenen Quellenbasis hat die Monetärpolitik des Deutschen Ordens in dem der Tannenberg Schlacht am 15. Juli 1410 vorausgehenden Jahrhundertviertel keine eindeutige Bewertung erfahren. Oliver Volckart ist der Meinung, dass der Orden zwischen 1380 und 1410 eine Monetärpolitik führte, die den Interessen der preußischen Fernkaufleute entsprach, und dass er bei den Entscheidungen über die Münzenprägung den Standpunkt der Großstädte berücksichtigte.¹⁴ Nach seiner Meinung waren die Feingehaltssenkung des Schillings von 1350 und dann die Erhöhung seines Fußes im Jahre 1396, sowie die erneute Minderung seines Silbergehalts im Jahre 1407 günstig für die Handelsgeschäfte. Diese These erweckt gewisse Zweifel, die darauf zurückzuführen sind, dass der Autor von einigen zumindest diskutablen Prämissen ausgeht. Man kann nicht der Meinung zustimmen, deren zufolge sich der Schwerpunkt der wirtschaftlichen Interessen des Deutschen Ordens zwischen den siebziger Jahren des 14. und dem Anfang des 15. Jh. von der Grundrente zugunsten der Handelsgewinne verschob. Im Lichte der Untersuchungen von Jürgen Sarnowsky betragen die jährlichen Einkünfte aus der Grundrente um das Jahr 1400 43.552 Mark, während die von den Großschäffern an die zentrale Kasse geleiteten Gewinne auf 2000 bis 3000 Mark jährlich geschätzt werden.¹⁵ Es besteht auch kein Zweifel daran, dass der Anfang des 15. Jh. keine Blütezeit für die Handelsunternehmen

¹² Volckart 1996, 61.

¹³ Dygo 1987, 9; Waschinski 1952, 94.

¹⁴ Volckart 1997, 54, 61, 64 f.

¹⁵ Sarnowsky 1993, 189, 449.

der Großschaffer bedeute, worauf u.a. die sinkenden Umsätze im Handel zwischen den Ordensbeamten und den preußischen Stadtbürgern verweisen.¹⁶ Wir verfügen auch über keine vollständigen Preisverzeichnisse, auf deren Grundlage man feststellen könnte, dass von 1405 an ein markanter Anstieg der Preise von Tüchern, Gewürzen, Holz und Pelzen erfolgte.¹⁷ Marian Dygo verbindet die 1407 eingeführte Senkung des Edelmetallgehalts im Schilling mit dem sinkenden Angebot an Erzen und mit den wachsenden Ausgaben, die sich aus den Vorbereitungen auf den Krieg gegen Polen und Litauen ergaben.¹⁸ Dagegen interpretiert er, ähnlich wie Oliver Volckart, die Erhöhung des Schillingfußes und die Einstellung der Emission der Pfennige gegen Ende des 14. Jh. als einen Ausdruck des Einklangs von Handelsinteressen des Landesherrn und der Kaufleute aus Großstädten.¹⁹ Im Lichte der oben präsentierten Überlegungen scheint es, dass die bisherigen Interpretationen der Monetärpolitik des Deutschen Ordens einer wesentlichen Korrektur bedürfen. Man muss der Meinung zustimmen, dass die Senkung des Schillingstandards im Jahre 1380 im Interesse des preußischen Handels lag. Dagegen war die gegen Ende des 14. Jh. erfolgte Einführung des überbewerteten Schillings hinderlich für den Außenhandel, da sie die faktischen Kosten des Aufkaufs von auszuführenden Waren erhöhte. Zugleich war sie günstig für den Landesherrn, der dadurch seine tatsächlichen Einkünfte aus der Grundrente und den Geldzinsen sowie aus den von den Untertanen bezahlten Kreditraten erhöhen konnte. Die Senkung des Silbergehalts im Schilling durch Hochmeister Ulrich von Jungingen im Jahre 1407 soll als Wandel in der auf die Interessen des Ordens orientierten Monetärpolitik seines Vorgängers und als Erfüllung der Postulate von Kaufleuten aus preußischen Hansestädten angesehen werden.

Neue Probleme in der Monetärpolitik des Deutschen Ordens in Preußen sind nach dem verlorenen Krieg gegen Polen und Litauen in den Jahren 1410-1411 aufgetaucht. Nach der Niederlage bei Tannenberg am 15. Juli 1410, hatte sich fast das ganze Land dem polnischen König Wladislaw Jagiello unterworfen. Man konnte glauben, dass die Landesherrschaft des Deutschen Ordens untergehen wird. Doch die von Heinrich von Plauen organisierte Verteidigung von Marienburg zwang die polnisch-litauischen Truppen zum Rückzug.²⁰ Der Thorner Frieden, der den Krieg 1411 beendete, verpflichtete den Deutschen

¹⁶ Czaja 1999, 201-210; Czaja 2011, 97 f; Sarnowsky 1993, 288.

¹⁷ Böhnke 1962, 47, die in dieser Arbeit erstellte Zusammenstellung von Preisen stützt sich nur auf die Schuldbücher der Großschaffer und kann nicht für die Wirtschaft des ganzen Landes repräsentativ sein.

¹⁸ Dygo 1987, 10; eine entgegengesetzte Meinung bei Volckart 1997, 63.

¹⁹ Dygo 1987, 11; Volckart 1997, 57; Paszkiewicz 2009, 230.

²⁰ Czaja 2011a, 160 f.; Józwiak, Kwiatkowski, Szveda, Szybkowski 2010, 564 ff.

Orden zur Auszahlung einer großen Kriegsentschädigung. Riesige Kosten des Krieges, die Notwendigkeit, die Söldnertruppen zu bezahlen und Gefangene freizukaufen (100.000 Schock der böhmischen Groschen) sowie dem polnischen König den Schadenersatz zu erstatten, ruinierte die Ordensfinanzen so, dass der Hochmeister 1411 dazu gezwungen war, die Städte und die Ritterschaft um Hilfe anzugehen.²¹ Zu einem Problem wurde in der letzten Phase des Krieges, im Herbst 1410, die nach dem Vorbild des ungarischen Guldens geprägte Goldmünze, die man auf Befehl des Hochmeisters Heinrich von Plauen hauptsächlich zur Entlohnung der Söldner zu schaffen anfang.²² Keinen Veränderungen war indes die Silbermünze ausgesetzt. Zu dieser Zeit prägte die Danziger Münzstätte den Schilling weiterhin nach dem Münzfuß von 1407. Als aber nach der Schließung des Thorner Friedens die Notwendigkeit der Rückzahlung von Kriegsentschädigungen in böhmischen Groschen auftauchte, nahm der Hochmeister zum ersten Mal in der Geschichte des Ordenslandes eine erhebliche Feingehaltsminderung des Schillings vor.²³ Die Wertminderung hatte wahrscheinlich eine Erleichterung im Kauf der böhmischen Groschen zum Ziele. Das Ziel konnte jedoch nicht verwirklicht werden, weil der Deutsche Orden bis Januar 1413 nur den halben Betrag zu zahlen vermochte. Der Rest wurde in unvermünzten Silber zurückgezahlt.²⁴ Die Erschöpfung der Silberbestände im Lande verursachte, dass man die Verschlechterung der Münze auch in den ersten Jahren der Regierung von Hochmeister Michael Kuchmeister fortsetzte. Während die Schillinge von den Jahren 1411-1413 ca. 45% Feinsilber enthielten, betrug dieser Gehalt im Jahre 1416 nur noch 26%, im Vergleich zu 1407 betrug die Silbergehaltssenkung der Schillinge ca. 70%.²⁵ Der rapide Wertabstieg der Münze vertiefte die wirtschaftliche Krise des Ordenslandes und verursachte eine beträchtliche Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage des Landesherrn, des Binnen- und Außenhandels und der Landwirtschaft. Bemerkenswert ist, dass zum ersten Mal die Ritterschaft darüber klagte, während sich vor dem Ausbruch des Krieges mit Polen und Litauen nur die Räte der preußischen Großstädte zu monetären Fragen äußerten (Hirsch, Strehlke, Toeppen 1868, 337).²⁶ Ab August 1415 wurden in den Zusammenkünften des Hochmeisters mit den Vertretern der Stände unterschiedliche Projekte der Reform des Monetärsystems vorgestellt, die aber keine Akzeptanz aller beteiligten Seiten gewannen. Im März 1416 unternahm der Hochmeister den Versuch einer

²¹ Pelech 1985 41-50; Pelech 1979, 55-64.

²² Volckart 1997, 63; Waschinski 1952, 81; Vossberg 1843, 141 f.

²³ Paszkiewicz 2009, 230; Waschinski 1952, 99 f.

²⁴ Volckart 1997, 72 f.

²⁵ Paszkiewicz 2009, 231 f; Waschinski 1952, 107 ff.

²⁶ Volckart 1997, 74.

Münzreform, die zur Vergrößerung der Einkünfte des Deutschen Ordens aus den infolge der Verwüstung des Landes durch die polnischen Truppen während des Krieges von 1414 gesunkenen Zinsen führen sollte. Anstelle des verschlechterten Schillings beabsichtigten die Ordensbehörden eine neue Großmünze, den Halbschoter einzuführen. Die in der neuen Münze bezahlten Zinsen sollten um ca. 30% steigen und das ungünstige Verhältnis des im Umlauf befindlichen Schillings zu dem Halbschoter würde einen erheblichen Wertabstieg von Geldersparnissen verursachen. Aus diesem Grunde rief der Versuch einer so bedeutenden (bis 60%) Abwertung des Schillings Proteste der preußischen Gesellschaft hervor und führte im Juni 1416 zum Ausbruch einer Revolte der Gemeinde in Danzig.²⁷ In dieser Situation nahm der Deutsche Orden Anfang Juli erneut die Verhandlungen mit Vertretern der Großstädte und des Rittertums über die Münzreform auf. Zu deren Grundlage wurde wahrscheinlich das von den städtischen Führungsgruppen vorbereitete Projekt, das die Einführung eines neuen Schillings vorsah, dessen Wert dem des böhmischen Groschen nahestehen sollte (Hirsch, Strehle, Toeppen 1868, 360 f.; Toeppen 1874, 278f). Letzten Endes wurde eine Entscheidung über die Emission eines neuen Schilling von einem Silbergehalt im Wert einer Hälfte des böhmischen Groschens getroffen, der im Verhältnis von 1:2 zu dem „alten“ Schilling blieb.²⁸ Diese Verordnung löste freilich die monetären Probleme nicht, da die Münzstätten des Deutschen Ordens in Thorn und Danzig eine geringe Anzahl der Schillinge prägten, deren Emission einen verhältnismäßig geringen Gewinn (2%) brachte. Größere Gewinne (ca. 9%) konnte man von der Herstellung der Pfennige erwarten.²⁹ Nach der Verordnung des Hochmeisters von 1416 erwarben die preußischen Stände das Recht auf die Aufsicht über die Münzproduktion, was dem Landesherrn die Gewinne aus der Münzfußsenkung unmöglich machte³⁰. Für eine erhöhte Schillingemission waren auch die hohen Silberpreise nicht günstig, die die ganze erste Hälfte des 15. Jh. lang anhielten.

Bis zum Ausbruch des Aufstands gegen den Deutschen Orden (1454) und des dreizehnjährigen Krieges zwischen Königreich Polen und dem Deutschen Orden (1454-1466) konnte keine Verständigung zwischen den Ständen und dem Landesherrn in Sachen der Münzreform erreicht werden. Das hauptsächlich unlösbare Problem der Jahre 1416-1454 war der Mangel der Großmünze (des Schillings) und die ergebnislosen Versuche der Großstädte, die Emission der Pfennige einzuschränken.³¹ Wegen der wachsenden Beteiligung der Stände

²⁷ Volckart 1997, 83 ff; Dygo 1987, 42 f.

²⁸ Volckart 1997, 85; Paszkiewicz 2009, 233 f.

²⁹ Paszkiewicz 2009, 235.

³⁰ Sarnowsky 1993, 65, 230.

³¹ Dygo 1987, 42 ff.

(der Städte und des Rittertums) am politischen Leben in Preußen hat der Deutsche Orden, der formell des Weiteren über das Münzregal verfügte, die Möglichkeit einer selbstständigen Gestaltung der Monetärpolitik eingebüßt. In der 1. Hälfte des 15. Jh. brachte die Münzprägung dem Orden keine erheblichen Einkünfte. Die monetären Angelegenheiten wurden dagegen zu einer Quelle der Konflikte zwischen dem Landesherren und der ständischen Opposition.

Bibliographie

- Blanchard 2005 = Blanchard, I.: *Mining, Metallurgy and the Minting in the Middle Ages*, vol. 3. Stuttgart.
- Böhnke 1962 = Böhnke, W.: Der Binnenhandel des Deutschen Ordens in Preußen und seine Beziehungen zum Außenhandel um 1400. *Hansische Geschichtsblätter* 80, 26-95.
- Czaja 1999 = Czaja, R.: Handelsbeziehungen der Großschäffer des Deutschen Ordens zu den preußischen Städten am Anfang des 15. Jahrhunderts. In: Nils, J. (ed.): „*Kopet uns werk by tyden*“. *Beiträge zur hansischen und preußischen Geschichte*. Festschrift für Walter Stark zum 75. Geburtstag. Schwerin, 201-210.
- 2011 = Czaja, R.: Der preußische Handel um die Wende zum 15. Jahrhundert – zwischen Krise und Expansion. In: Holbach R., Pauly M. (ed.): *Städtische Wirtschaft im Mittelalter*. Festschrift für Franz Irsigler zum 70. Geburtstag. Köln – Weimar – Wien, 93-108.
- 2011a = Czaja, R.: Die Krise der Landesherrschaft. Der Deutsche Orden und die Gesellschaft seines States in Preussen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. In: *Ordines militares. Yearbook for the Study of the Military Orders: Die Ritterorden in Umbruchs- und Krisenzeiten XVI*, 159-172.
- Day 1978 = Day, J.: The Great Bullion Famine of the Fifteenth Century. *Past and Present* 79, 3-54.
- Dygo 1987 = Dygo, M.: *Die Münzpolitik des Deutschen Ordens in Preußen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Warszawa.
- 1992 = Dygo, M.: *Studia nad początkami władztwa zakonu krzyżackiego w Prusach (1226-1259)* [Studien über den Beginn der Herrschaft des Deutschen Ordens in Preußen, 1226-1259]. Warszawa.
- Józwiak, Kwiatkowski, Szweda, Szybkowski 2010 = Józwiak, S., Kwiatkowski, K., Szweda A., Szybkowski, S.: *Wojna Polski i Litwy z zakonem krzyżackim w latach 1409-1411* [Der Krieg Polens und Litauens gegen dem Deutschen Orden in den Jahren 1409-1411]. Malbork.
- Kisch 1978 = Kisch, G.: *Die Kulmer Handfeste*: Text, rechtshistorische und textkritische Untersuchungen nebst Studien zur Kulmer Handfeste, dem Elbinger Privilegium von 1246 und einem Beitrag zur Geschichte des Begriffes „*ius teutonicum*“, „*Deutsches Recht*“ im Deutschordensgebiet. Sigmaringen.
- Koppmann 1872 = Koppmann, K. (ed.): *Hanserecesse*, 1. Abteilung, *Die Recesse und andere Akten der Hansestage, von 1256-1430*, Bd. IV. Leipzig.
- Leimus 2006 = Leimus, I.: Die spätmittelalterliche große Wirtschaftskrise in Europa – war auch Livland davon betroffen. *Zeitschrift zur Baltischen Geschichte* 1, 56-67.
- North 1990 = North, M.: *Geldumlauf und Wirtschaftskontunktur im südlichen Ostseeraum an der Wende zur Neuzeit (1440-1570)* (Kieler Historische Studien, Bd. 35). Sigmaringen.

- Paszkiewicz 2009 = Paszkiewicz, B.: *Brakteaty – pieniądz średniowiecznych Prus* [Die Brakteaten – Geld aus dem mittelalterlichen Preußen]. Wrocław.
- Pelech 1979 = Pelech, M., Die Verpflichtung des Hochmeisters Heinrichs von Plauen bezüglich der Bezahlung von 100 000 Schock böhmischen Groschen an den König von Polen vom 31. Januar 1411. In: *Preußenland* 17,3, 55-64.
- Pelech 1985 = Pelech, M.: Zu den Steuern im Deutschordensland Preußen unter Hochmeister Heinrich von Plauen. In: *Beiträge zur Geschichte Westpreußens* 9, 41-50.
- Sarnowsky 1993 = Sarnowsky, J.: Die Wirtschaftsführung des Deutschen Ordens in Preußen (1382-1454) (Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz 34). Köln – Weimar – Wien.
- Toeppen 1874 = Toeppen, M. (ed.): *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Leipzig.
- Volckart 1996 = Volckart, O.: *Die Münzpolitik im Ordensland und Herzogtum Preußen von 1370 bis 1550*. Wiesbaden.
- Voßberg 1843 = Voßberg, F.A.: *Geschichte der Preußischen Münzen und Siegel von frühester Zeit bis zum Ende der Herrschaft des Deutschen Ordens*. Berlin.
- Waschinski 1952 = Waschinski, E.: *Die Münz- und Währungspolitik des Deutschen Ordens in Preussen, ihre historischen Probleme und seltenen Gepräge*. Göttingen.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 93–100.
--	-------	-------	-------------

**THE NUMISMATIC COLLECTION OF THE CALVINIST
COLLEGE FROM ORĂȘTIE (SZÁSZVÁROS) –
AN OVERVIEW**

BY RADU ARDEVAN

Abstract: The Calvinist College at Orăștie possessed quite a large numismatic collection, which seems to have got lost after 1948. But its 600 ancient coins were classified and published by the schoolteacher Béla Janó in 1909 and 1910. Here we offer an overall presentation, together with an appreciation of the work of B. Janó, who was quite a specialist in ancient numismatics. The recorded data allow a modern classification of the coins; in addition the find-spot is given for a few of them.

Keywords: Calvinist college, Orăștie, numismatic collection, ancient Greek coins, Roman coins, Béla Janó.

The settlement of Orăștie (Hung. Szászváros, Germ. Broos) is a small-sized town located in south-western Transylvania. It existed since the XIth century, had an important Saxon colony in the XIIth century and became a chartered royal town in the XIVth one. Later the town was the center of a Saxon district, and here penetrated gradually also Hungarian and even Romanian population, which became majoritary in the XVIIIth century.¹

One has to mention the existence of the important Calvinist College in this town, founded in 1550 and managed by the Hungarian Reformed Church of Transylvania. It was active till the modern times, and in the XIXth century benefitted of several important sponsorings – the most outstanding one came from the earl Kún Géza from Deva. Since 1885, the highschool was modernized and wore the name ‘Gróf Kún-Kocsárd’, till the end of World War I. It was highly appreciated, had a very good library and even special cabinets for several sciences.² After World War I it continued to work inside of the Romanian state³ till 1926, when it was converted into a common Romanian high school. The Reformed Church sold the building to the local government; the archives,

¹ See Orăștie 1999, 12-35.

² Görög 1925a, 16-18. For the older times, see Dósa 1897.

³ Nagy 1925, 25-26.

books and collections of the institution were moved to the seat of the Reformed Bishopric in Cluj (Kolozsvár). But they suffered many losses, especially after the communist reform of the schools and of the religious organizations (1948), when many institutions were disbanded. The survival of the high school's heritage is preserved in the above mentioned Bishopric.⁴

We intent to focus now on the numismatic collection of the Calvinist College only. As far we know, it was never studied as a whole, and very few used as historical source in the scientific research.⁵ But this collection was rather large and impressive. A Cabinet of Medals of the College itself existed since 1887, and was founded by Gábor Jánosi, teacher for Hungarian, Latin, and history. The idea was modern, and followed the most advanced Western patterns of that time. The collection increased thank to the efforts of the founder and his successors, and also to the smart policy of the school; since 1881 its yearbook rewarded each contributor who brought coin finds, mentioning his name. Such casual finds were completed with purchases on the market of antiquities, too. In 1902 the Cabinet possessed already 3.203 items: ancient, medieval and modern coins.⁶ But only the Greek and the Roman ones were published, in 1909⁷ respectively in 1910⁸ – i. e. 600 pieces.

Astonishingly few data are known about the author of this scientific publication, the schoolteacher Béla Janó.⁹ Alone the chronicle of the College records, that he studied precisely in this highschool,¹⁰ and later turned back here as teacher for Latin and history, since 1901 till the disbanding of the institution.¹¹ A photo of him as young teacher was preserved in a handwritten jubilee album (see Fig. 1.).¹² One can assert, that he was rather active in the research, having printed several papers in the scientific yearbooks of the time.¹³ In any case, the performed numismatic publication of this monetary collection proves

⁴ Verbal informations from Prof. Gábor Sipos, reader in the 'Babeş-Bolyai'-University of Cluj-Napoca, archivist of the Transylvanian Reformed Bishopric, and also highly skilled specialist in the medieval and provincial history. He kindly offered us generous help, and made the data of the Hungarian litterature available for us. We express him once again our special gratitude.

⁵ Winkler 1975, 119; Găzdac, Cociş 2004, 27.

⁶ Janó 1909, 3-5.

⁷ Janó 1909 (99 items).

⁸ Janó 1910 (501 items).

⁹ No mention about him in the available encyclopedias (Szinyei 1914; Gulyás 1925).

¹⁰ Görög 1925c, 186.

¹¹ Görög 1925b, 28.

¹² The volume is kept in the collections of the Transylvanian Reformed Bishopric. See above, fn. 4.

¹³ As *Numizmatikai Közlöny*, *Archaeologiai Értesítő*, *A Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társulat Évkönyve* or *Az Alsófehérvármegyei Történelmi és Természettudományi Egylet Évkönyve*.

his skilnesses as teacher and as scientist of the old coins. From 1910 till 1932 he was also a distinguished member of the Hungarian Numismatic Society.¹⁴

As already said, only the ancient coins of the collection were studied and published by himself. The work was printed in the yearbook of the College, in two different issues, the Greek ones in 1909 and the Roman ones one year later. Both occurred also as separate booklets, undoubtedly in order to become more accessible for the academic community.¹⁵ The accurate publication makes possible the modern scientific classification of the coins, and offers important data for further numismatic researches. But a complete catalogue of all these ancient coins requires longlasting efforts¹⁶ and extended typographic space, therefore it will not be presented for now. This time one can advance only some judgements about the scientific work of B. Janó and its cultural relevance.

One can say, that the main goal of B. Janó must have been a didactic one. Publishing the ancient coins of the collection, he intended to make them available and useful for the pupils, and to stand their humanistic education. It was right the reason for the existence of such a Cabinet in a school. This reality is proved especially by the extended prefaces of each catalogue.

At the beginning of the first one, the author introduced a short presentation of the College's Cabinet of medals, of its constitution and evolution.¹⁷ Then follows a rather extended lesson about the ancient Greek coinage,¹⁸ including also commentaries on its most famous monetary systems.¹⁹ All the basic data necessary for the understanding of the ancient Greek coins are synthetically exposed, in a very pedagogic manner, like in a short handbook. One has to underline, that Béla Janó took into account not only the archaic and classic coins, but the Hellenistic ones and the issues of the Greek cities in the Roman times²⁰ as well. The few Barbarian pieces of the collection were equally enlisted here. In fact, it is an honest and useful compilation, based on several famous contributions of that time – the author mentions that he used the works of G. Finály, Ö. Gohl, S. Ambrosoli, H. Dannenberg, and the series directed by Iwan von Müller as well.²¹ Actually it can be seen as an available Hungarian guide of the field, useful for the coin collectors as well.

¹⁴ Ábrányi, Sóos 2001, 282.

¹⁵ See above, fnn. 6-7.

¹⁶ The redaction of a modern catalogue of this collection is in progress.

¹⁷ Janó 1909, 3-5.

¹⁸ Janó 1909, 5-12, 17-26.

¹⁹ The aeginetic, euboic, attican and cistophoric ones (Janó 1909, 13-17).

²⁰ Named, as usual in that time, 'colonial' (Janó 1909, 23).

²¹ Janó 1909, 5, fn. 1.

The presentation of this money is developed following the best existing models of the moment: geographically, from North-West to South-East, by historic provinces and in each province by cities (in alphabetical order). Each coin is described as in the contemporary numismatic works: metal (and denomination, if possible), dating, the obverse and the reverse (images first, then inscription), diameter, weight, sometimes also look and conservation. No other works are quoted, but the accurate data make possible the modern classification for most of these coin finds. It lacks also every indication of the findspot,²² also they must originate from the market of antiquities. Deprived of importance for the history of Transylvania, these pieces must have been collected for didactic reasons only.

There are enlisted 99 ancient coins in silver or bronze, and a single one in gold. Among them, 17 originate from Southern Italy, respectively 6 from Sicily, 2 from the northern Pontic shore, 12 from the Balkans, 26 from Greece, 11 from Asia Minor. One may add a gold stater of *Koson*-type.²³ The four bronze coins struck in Dacia already mentioned, another one from Stobi,²⁴ two issues of Nicaea Bithyniae,²⁵ and six Alexandrian bronze coins²⁶ belong to the Roman time. The catalogue ends with six Barbarian coins.²⁷ Mostly of these money cannot have been found in Dacia,²⁸ they don't fit with the numismatic habit of the region.²⁹

The second catalogue, containing the Roman coins, is much more large in size.³⁰ It begins with an introduction which underlines the importance of such coin finds in Transylvania itself, as source for the regional history and for the enrichment of the Cabinet, too.³¹ The author express his gratitude to the specialists and colleagues who standed his efforts.³² It follows a thoroughly historical and technical presentation of the ancient Roman coinage, based on several

²² Except for three of the four bronze coins *Provincia Dacia*, all found at Ulpia Traiana Sarmizegetusa (Janó 1909, 29-30, nr. 26, 27, 29).

²³ Janó 1909, 31, nr. 36. Such coins never circulated, they occur only in Dacia, around the native capital Sarmizegetusa Regia (Petolescu 2011, 15-25, 78).

²⁴ Janó 1909, 31, nr. 39.

²⁵ Janó 1909, 35-36, nr. 78-79.

²⁶ Janó 1909, 36-37, nr. 88-93.

²⁷ Janó 1909, 37, nr. 94-99.

²⁸ Preda 1998, 85-92, 116-119; Părpăuță 2006, 49-59, 113-129; Găzdac 2010, 154-158.

²⁹ Except few of them, like the coins of Istros, Thasos, Apollonia and Dyrrhachium (Preda 1998, 54-60, 70-72, 253-260, 266-274), or Nicaea (Găzdac 2010, 156).

³⁰ 92 pages, while the Greek section ment only 37.

³¹ Janó 1910, 5-6.

³² Among them occur also two numismatists from Budapest, Ödön Gohl and Károly Szentgáli (Janó 1910,7).

available works³³ – for the Republican coinage first,³⁴ then for the Imperial one (including an outline on the Late Imperial developments).³⁵ It has the same role as the introductory of the Greek side, namely to serve as an easy and attainable Hungarian handbook for all the users.

The catalogue of the Roman coins shows the same features and the same system as the previous one. Each coin was carefully described, without using any quotation, but somemore data were added, i. e. the scarcity and the price; they were important especially for the collectors and merchants of antiquities, and their record was then a common practice for the numismatic publications. The Republican pieces³⁶ are rather numerous (120 items, among them a single Barbarian fake³⁷), and were classified by issuers' families. Only a handful of them benefit from indication of the geographic provenience, and it's all about settlements from South-Western Transylvania.³⁸ Among the Imperial pieces, 316 belong to the Early Empire (till Diocletian) and only 62 to the Later one (the last six of them are actually medieval Byzantine issues).³⁹ The last three ones are weird items.⁴⁰ The greatest percentage of these coins is represented by the issues of the years when Dacia was a Roman province. The mention of a findspot is equally rare, and only for settlements located in the neighboring region: Sarmizegetusa (Hung. Várhely) occurs 24 times, while Hunedoara (Hung. Vajdahunyad) only three times and Sântămăria-Orlea (Hung. Óralja-boldogfalva) once.

Looking at the chronological groupment of the Imperial coins, one can discover some general features of the collection. There are 67 pieces struck before the reign of Trajan (18.15 %), 235 dating between Trajan and Aurelian (63.68 %), only 12 from the last decades of the IIIrd century AD, i. e. Aurelian to Diocletian (3.25 %), and 53 dating between Diocletian and Arcadius (14.36 %).⁴¹ Also is it only broadly similar to the numismatic habit of Roman Dacia.⁴²

³³ Alongside some Hungarian publications (the yearbook *Numizmatikai közlöny*, the works dealing with the topic of H. Finály and Ö. Gohl, the catalogue of the Schimko collection from Bratislava) are recorded the books of F. Gneccchi, A. Sallet, H. Willers, H. Dannenberg and again the handbook of I. v. Müller (Janó 1910, 7, fn. 1).

³⁴ Janó 1910, 7-25.

³⁵ Janó 1910, 25-39.

³⁶ Janó 1910, 39-54.

³⁷ Janó 1910, 54, nr. 120.

³⁸ Are mentioned six times Hunedoara (Hung. Vajdahunyad), but only twice Sarmizegetusa (Hung. Várhely) and Orăștioara de Jos (Hung. Alsóvárosvíz).

³⁹ Janó 1910, 91-92, nr. 493-498.

⁴⁰ Janó 1910, 92, nr. 499-501.

⁴¹ The later ones occur after a rather big gap (since the reign of Zeno), and actually during the reign of Theodosius I the monetary circulation in former Dacia becomes extremely tiny (Butnariu 1991, 67-70).

This situation stands the idea, that mostly of the pieces were acquired from the regional market of antiquities.

Béla Janó seems not having had access to the most outstanding works of the time dealing with the Greek and Roman coinage. Neither the publications of the British Museum nor the famous catalogues of Th. Mionnet, E. Babelon or H. Cohen are mentioned or used by him. But he applied successfully the very same methods of work. Undoubtedly he must have got used with this way of studying the ancient coins, the most performant one at that time, through the German and Italian scientific literature, for him available. His catalogues present equally the same weak points as his models: no attempt to a historic interpretation of the finds, no attention to possible coin hoards. His view about the numismatic collection of the College was still the old antiquarian one, paying more attention to the coins themselves as to the finding context. How much more so he deserves appreciation for the acribic performed work, and for having also recorded the findspots, always when possible. One has to underline again, that Béla Janó wrote almost as the best European numismatists of that moment, and he was well connected at the modern trend of the numismatic science, despite the local provincial environment or the lack of newest scientific literature.

In the general effort of the Transylvanian scholars in the years of the Dualistic Empire, efforts aiming the research on the classic Antiquity, one has to take in consideration the valuable numismatic contribution of Béla Janó, too. At the dawn of the XXth century, he counted as a competent specialist of the field, and his pages still remain usefull for the scientific contemporary approaches. Because of his publications, at least the ancient section of this numismatic collection did not get completely lost; one still can classify its items and use them for further research.

But at the same time, the numismatic collection of the Calvinist College from Orăștie and its publication represent an interesting document on the mentalities and sensitivities of the regional society at that moment; it proves once more the gradual development of a scientific work on the ancient history in the Transylvanian social environment – an important European cultural feature.⁴³

⁴² Găzdac 2010, 162-163.

⁴³ Ardevan 2010, 11-14.

Bibliography

- Ábrányi, Sóos 2001 = Baloghné Ábrányi, H., Sóos, F.: *Százéves a magyar Numizmatikai Társulat 1901-2001* [One Hundred Years of the Hungarian Numismatic Society]. Budapest.
- Ardevan 2010 = Ardevan, R.: *Odkrywanie rzymskiej Dacji. Przygoda intelektualna*. Poznan.
- Butnariu 1991 = Butnariu, V. M.: *Monedele romane postareliene în teritoriile carpato-dunăreano-pontice (anii 275-491). III. Perioada 383-491*. *Arheologia Moldovei (AM)*. Iași 14, 67-107.
- CRSCRCR = Găzdac Cr. (ed.): *Coins from Roman Sites and Collections of Roman Coins from Romania*. Cluj-Napoca, I (2004) – VI (2011), X (2006).
- Dósa 1897 = Dósa, D.: *A szászvárosi református evangélikus Kún-Kollégium története* [The History of the Evangelical-Calvinist Kún-College in Szászváros]. Szászváros.
- Găzdac 2010 = Găzdac, Cr.: *Monetary circulation in Dacia and the provinces from the Middle and Lower Danube from Trajan to Constantine I (AD 106-337)²*. Cluj-Napoca.
- Găzdac, Cociș 2004 = Găzdac, Cr., Cociș, S.: *Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, CRSCRCR I. Cluj-Napoca.
- Görög 1925 = Görög F. (red.): *Szászvárosi református Kún-Kollegium emlékkönyve* [Commemorative Publication of the Calvinist Kún-College in Szászváros]. Cluj-Kolozsvár.
- 1925a = Görög, F.: *A Kún-Kollegium rövid története* [Short History of the Kún-College in Szászváros]. In: Görög 1925, 12-18.
- 1925b = Görög, F.: *A Kún-Kollegium tanszemélyzet 1867-68.tól az 1924-25. tanévig*, [Teaching staff of the Kún-College from school-year 1867 to 1924-25]. In: Görög 1925, 27-78.
- 1925c = Ferencz Görög, *Egy fél évszázad érett-jei (1867-1924)*[Pupils who completed secondary school in the past 50 years (1867-1924)], In: Görög 1925, 182-198.
- Gulyás 1925 = Gulyás, P.: *Magyar életrajzi lexikon* [Hungarian Biographical Encyclopaedia]. Budapest, I sqq.
- Janó 1909 = Janó, Béla: *A szászvárosi ref. evangélikus Kún-Kollegium éremtára. I. Görög pénzek* [Medal Cabinet of the Evangelical-Calvinist Kún-College in Szászváros. I. Greek Coins]. Szászváros.
- 1910 = Janó, Béla: *A szászvárosi ref. evangélikus Kún-Kollegium éremtára. II. Római pénzek* [Medal Cabinet of the Evangelical-Calvinist Kún-College in Szászváros. II. Roman Coins]. Szászváros.
- Nagy 1925 = Nagy, S.: *A Kún-Kollegium újabb története* [History of the Kún College in Recent Times] In: Görög 1925, 24-26.
- Orăștie 1999 = Dörner, A. E., Vasile Ionaș, V., Lazăr, I., Căstăian, M.: *Orăștie – 775*. Deva.
- Părpăuță 2006 = Părpăuță, T. D.: *Moneda în Dacia preromană (secolele IV a. Chr. – I p. Chr.)*. Iași
- Petolescu 2011 = Petolescu, C. M.: *Monedele regelui Coson*. București.
- Preda 1998 = Preda, C.: *Istoria monedei în Dacia preromană* București.
- Sargetia = Sargetia. *Acta Musei Regionalis Devensis*. Deva.
- Szinnyei 1914 = Szinnyei, J.: *Magyar írók élete és munkái* [Lives and Works of Hungarian Writers]. Budapest, I – XIV.
- Winkler 1975 = Winker, I.: *Descoperiri monetare în Ulpia Traiana Sarmizegetusa*. Sargetia, 11-12, 117-136.

List of illustrations

- Fig. 1 The building of the Calvinist College at 1900.
- Fig. 2 The building of the Calvinist College at 1921.
- Fig. 3 Bust of earl Géza Kún in front of the College.
- Fig. 4 Béla Janó at 1901.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 101–114.
--	-------	-------	--------------

**“LANIGERAE ARBORES”
TESSUTI NEL COMMERCIO TRA ROMA E L’INDIA**

DI MELINDA SZÉKELY

Abstract: Textiles were important commodities in the trade between the Roman Empire and India. Different qualities of cotton and silk were shipped from India to Rome, whereas linen was shipped from Egypt to India. Cotton at the time was unknown to the West: Greek and Roman *auctores* fabricated fabulous stories about the plant which were further embroidered by writers in later periods. I attempt to reconstruct cotton production in India based on Kautilya’s *Arthashastra*, and the wall paintings of the Ajanta Caves, India. The identification as well as the preparation of different textiles – traditionally a female job – together with the problems of international terminology of trade present several challenges for those engaged in research on the subject.

Keywords: textiles, trade, India, cotton, *Arthashastra* of Kautilya, Pliny, *Periplus of the Erythraean Sea*.

Secondo la testimonianza delle fonti antiche i vari tipi di tessuti ebbero un ruolo importante nel commercio tra l’Impero Romano e l’India. Dall’Impero Romano, soprattutto dall’Egitto venivano esportate in Oriente stoffe di lino,¹ e dall’India, dalla patria del cotone dai mille colori² venivano importati a Roma cotoni di diversa qualità. Fino alla fine del primo secolo d. C. anche la seta cinese arrivò in Europa attraverso i porti indiani, via mare. (1. Mappa)

Disponiamo di pochi dati sul commercio di tessuti visto che i resti di stoffe conservati nei record archeologici sono molto scarsi.³ Per capire quali materiali erano usati nel mondo antico e quali tessuti venivano commerciati, possiamo trarre degli spunti dagli abiti rappresentati sui dipinti e sui rilievi, dalle descrizioni di viaggio, dagli elenchi dei trasporti, e dalle opere letterarie. Sono d’aiuto anche le fonti didascaliche tra cui quella di maggiore importanza è il papiro di

¹ Singh 1994, 148.

² Chau Ju-kua, un viaggiatore cinese del Duecento menziona così Gujarat, il centro di lavorazione tessile.

³ Sono rimasti resti di tessuto sul territorio egiziano. Vedi: Peacock, Blue, Moser 2003; Török 2005; Wild, Wild, Clapham 2008, 144-145; Sidebotham 2011, 243-244.

Musiris dove nella descrizione del carico proveniente dall'India accanto al nardo del Gange e all'avorio sono elencate anche 790 libbre di tessuto.⁴

Per il presente saggio ho utilizzato soprattutto le opere di autori greci e latini, in primo luogo la *Naturalis Historia* di Plinio,⁵ nonché *Periplus Maris Erythraei* (*Il Periplo del mare Eritreo*).⁶ Fra le fonti indiane ho analizzato le parti relative ai tessuti e alla lavorazione tessile dell'opera intitolata *Arthasāstra* di Kautilya e dei dipinti nelle grotte indiane.⁷

Per il Mediterraneo antico il cotone – ovvero “gli alberi che producono lana” – era ritenuto un miracolo dell'Oriente, già nei palazzi assiri veniva menzionato tra le peculiarità.⁸ Nel mondo antico occidentale la lana era il tessuto di maggiore importanza, mentre il cotone prodotto dalle piante di cotone dell'India era ritenuto una rarità. Gli indiani cercarono di mantenere segreti i metodi della lavorazione del cotone e della produzione degli articoli in cotone allo stesso modo in cui in Cina tennero in segreto l'estrazione della seta o in Egitto la tessitura del lino.

Tessuti e lavorazione tessile in India

In una delle grotte di Ajanta d'India si trova un dipinto che raffigura diverse fasi della lavorazione del cotone. (2. IMMAGINE) I dipinti della grotta furono preparati tra i secoli I a. C. e V d. C. Vediamo da queste rappresentazioni che il lavoro faticoso della lavorazione tessile era eseguito da donne.⁹

Il tessuto di cotone era prodotto in tre fasi: 1) preparazione del cotone, 2) filatura, 3) tessitura. I metodi della filatura e della tessitura sono ben noti dalle fonti antiche, mentre la preparazione richiede ulteriori ricerche. La preparazione moderna, pre-industriale era eseguita in quattro fasi: 1) pulizia, 2) mondata dal seme, 3) battitura, e 4) attorcigliamento.¹⁰ Il primo passo consisteva nel cogliere il cotone dall'albero, estratto dalla sua bambagia con mani pulite, poi asciugato al sole. Poi il cotone veniva pulito, selezionando i semi sporchi o immaturi, e tenendo i granelli ruvidi e le materie vegetali. Nella seconda fase si

⁴ Harrauer, Sijpesteijn 1985, 124-155; Székely 2008, 32-34.

Vedi: <https://fedora.phaidra.univie.ac.at/fedora/get/o:103903/bdef:Content/get>.

⁵ Nell'età di Plinio fu all'apice il commercio a distanza, e nell'opera in 37 volumi dell'autore romano si trovano numerosi dati e informazioni sul tema.

⁶ Il *PME* è una fonte dell'epoca di Plinio, appunti di un commerciante greco di Alessandria sui percorsi, porti e le merci del traffico fra Roma e l'India. Belfiore 2004.

⁷ Schlingloff 1988; Goyal 2001; Ganapati Sastri 2006.

⁸ Il cotone in accadico è “pianta che produce lana”.

⁹ Schlingloff 2000, 221, 1. No. 45.

¹⁰ Schlingloff 1974, 82.

toglievano i semi con una macchina che consisteva di due rulli cilindrici sostenuti da pilastri. (3. IMMAGINE). In India questo strumento era chiamato *carkhi*. Nella fase seguente le fibre ruvide venivano allentate con la vibrazione delle corde di un arco simile all'archetto del violino o alla sega: le vibrazioni separavano le fibre (4. IMMAGINE). Anche la battitura o allentamento era un lavoro oltremodo faticoso. Durante la quarta fase il cotone pulito veniva attorcigliato e allentato su piccoli rulli. Infine si poteva cominciare la filatura.¹¹

Nell'India dell'epoca Maurya (322-185 a.C.) alle donne era permesso di praticare pochi mestieri, uno fra questi era la lavorazione tessile.¹² Nell'*Arthasāstra* di Kautilya (il testo conservato è dei secoli I-II d.C., Kautilya visse nel IV secolo) descrive dettagliatamente chi e con quali condizioni poteva partecipare al lavoro e che premi o pene conferiva a loro l'ispettore dei tessuti. Fu di grande importanza che le donne potevano eseguire anche a casa alcune fasi del lavoro – la lavorazione della materia prima e la filatura – e gli strumenti necessari si trovarono nelle loro case.¹³ Dall'elenco di Kautilya risulta che furono impiegate in grande numero le vedove, le abbandonate o handicappate, le donne invecchiate dal servizio reale – per es. dall'harem –, o schiave del tempio, se il loro servizio era terminato, cioè donne socialmente disagiate per cui l'unica possibilità per la sussistenza era la lavorazione tessile.¹⁴

Il lavoro incompleto o di qualità non sufficientemente buona, la lentezza o il furto erano puniti severamente: con bastonate o a volte anche con l'amputazione di un dito, quest'ultimo rendeva impossibile ulteriori lavori.¹⁵ Il salario era determinato dall'ispettore dei tessuti in base al lavoro eseguito.¹⁶ Le tessitrici dovevano lavorare anche nei giorni festivi, questo era compensato con piccoli regali (profumi e ghirlande).¹⁷ Lo scopo dei regali era di rendere più esigenti le donne, sperando che ciò si rifletterà anche sul loro lavoro.

Nelle fasi della tessitura, della colorazione nonché nella produzione di disegni stampati partecipavano anche gli uomini. La tecnica della lavorazione del cotone e le stesse materie coloranti (indigo, cinabro, lykion, curcuma, zafferano) provengono dall'India¹⁸ l'Europa conobbe queste tecniche solo secoli più tardi. I tessuti di cotone colorati con colori solidi e splendidamente ornati,

¹¹ Schlingloff 1974, 83-84.

¹² Vedi: Singh 1994, 99-102.

¹³ Le donne potevano andare nella filanda solo all'alba per le merci e per il salario, e venivano punite se qualcuno le aveva guardate negli occhi o aveva parlato con loro di argomenti diversi dal lavoro. Ganapati Sastri 2006, II 23, 12-13.

¹⁴ Ganapati Sastri 2006, II 23, 2; 11. Cfr.: Thapar 2003, 411-421; 412-413.

¹⁵ Ganapati Sastri 2006, II 23, 15.

¹⁶ Ganapati Sastri 2006, II 23, 3. Vedi anche: Singh 1994, 102-107.

¹⁷ Ganapati Sastri 2006, II 23, 5.

¹⁸ Warmington²1974, 204-205; Székely 2010a, 283-284.

provenienti da Gujarat o dalla costa di Coromandel furono molto ricercati a Oriente dell'India: tra i nobili della Malesia e i mercanti ricchi filippini nonché in Cina.¹⁹ In India i vestiti conservati dal secolo XVII esemplificano i vari tipi di tessuti là prodotti: la mussola sopraffine e il cotone semplice non decorato, il cotone con disegni stampati o colorato, la seta e il cotone tinti in batik, il cotone e seta ricamati e la lana tessuta e ricamata.²⁰

Gli alberi che producono lana

Fra gli autori greci Erodoto e Ctesia menzionarono per primi il cotone (Er. III 106; VII 65; III 47; Ctes. XLV, 41).²¹ Secondo Erodoto la protopatria del cotone fu l'India, dove “gli alberi che crescono selvaticamente producono una lana molto più bella e resistente che le pecore, e gli indiani ne tessono degli abiti” (Er. III 106).²² Gli autori occidentali conobbero la pianta di cotone durante la campagna d'India diretta da Alessandro Magno (327-325 a.C.).²³

Aristotele fece raccogliere diverse piante dal suo allievo Alessandro Magno durante la campagna, e le classificò.²⁴ Onesicrito e Nearco, comandanti supremi della campagna pure scrissero appunti sulle esperienze indiane, sulla fauna, sulla flora, sul clima, sulla geografia e sui popoli visti.

Onesicrito incorrettamente descrive il cotone, frutto di una pianta legnosa come se fosse un fiore (F 22; Str. XV 1, 21: C 694) – probabilmente non l'ha visto in fioritura. Secondo il resoconto di Nearco gli indiani scrivevano sopra tessuti di cotone, ma questi non sono conservati per il clima molto umido. Sappiamo similmente da Nearco che gli indiani tessevano il cotone per creare una tela fine, mentre i macedoni lo usavano per l'imbottitura delle selle (Str. XV 1, 20: C 693). Infatti, le fibre di cotone dell'India sono molto corte (più corte di 18 mm), perciò i filatori indiani crearono una ruota filatrice ch'è adeguata anche alla filatura di fibre corte.²⁵ In un primo tempo in Occidente non conoscevano

¹⁹ Vedi: Schlingloff 1974, 81; Singh 1994, 162.

²⁰ Johnson 1995. Per i vari tipi di tessuti d'India vedi: Thapar 2003, 417.

²¹ Er. VII 65: „Gli indiani portavano vestiti di cotone e le loro arme erano archi fatti da canna e frecce a punta di ferro.”

²² Dell'India è davvero indigena una pianta ch'è una specie di cotone, la legnosa *Gossypium arboreum*, presente già al tempo della civilizzazione della Valle dell'Indo (3° millennio a.C.). Ma sono rimasti resti di tessuto di cotone anche dal continente americano (dalle grotte secche messicane e peruviane). Le specie di piante di cotone dell'America sono a gambo molle: i *Gossypium hirsutum* e *barbadense*.

²³ Karttunen 1997, 133-135.

²⁴ Questa fu la prima opera botanica, purtroppo non ci è rimasta.

²⁵ Questa ruota filatrice fu soltanto diffusa in Europa solo più tardi, con la mediazione di tessitori arabi.

questa tecnica, e così usavano le fibre di corte per imbottire cuscini, piumini, coperte, materassi, e nei territori caratterizzati da un clima più fresco lo impiegavano per preparare cappotti foderati.

Teofrasto, allievo di Aristotele (nel 306 a.C.) paragona la pianta di cotone alla rosa selvatica, mentre ritiene che le sue foglie siano simili a quelle del gelso; secondo la sua opinione sono coltivate aree pianeggianti e disposte in file, come si coltiva l'uva (*HPI* IV 4, 8; IV 7, 7). La descrizione di Teofrasto può essere ritenuta puntuale.

Plinio menziona il cotone in diversi libri della *Naturalis Historia*, invece le sue descrizioni sono poco coerenti visto che usa diverse fonti per la loro descrizione. Nel libro 12° riprende la rappresentazione di Teofrasto sul cotone, con la differenza che equipara solamente la figura del frutto a quella della rosa selvatica. Plin., *Nat.* XII 13, 25: „Ma la pianta da cui ricavano vesti di lino somiglia nelle foglie al gelso e nella buccia del frutto alla rosa canina. La seminano nei campi, e le vigne non offrono una vista più gradevole.”²⁶

Nel libro 13° Plinio scrive di *Aethiopia* che non ha alberi degni di menzione, eccetto l'albero di cotone ch'è più lanoso anche di quelli dell'India e dell'Arabia, e i suoi frutti sono grandi come le melagrane (Plin., *Nat.* XIII 28, 90).²⁷ Anche Virgilio menziona la pianta di cotone d'Etiopia nella *Georgica* (II 114): „quid nemora Aethiopum molli canentia lana”.

Plinio nel libro XII tratta dell'isola di Tyros (Tylos, oggi Bahrain) dove si trovano le *lanigeræ arbores* (alberi che producono lana). Si riferisce a Iuba che rammenta i fiocchi della pianta con cui gli indiani fanno tele di alta qualità. Plin., *Nat.* XII 21, 38-22, 39: „Nella parte più alta di questa stessa isola ci sono alberi lanuginosi, ma di qualità diversa da quelli dei Seri: questi hanno foglie improduttive, che, se non fosse per la loro stessa piccolezza rispetto all'altra specie, potrebbero sembrare quelle della vite. ... Così gli Indiani si vestono con i propri alberi.”²⁸

Dagli alberi che producono lana agli alberi che producono agnelli

Plinio quindi utilizza l'espressione *lanigeræ arbores* per l'albero di cotone. Il *laniger* ricorre come aggettivo (*laniger*, -era, -erum - 'di lana') ma può fungere anche da sostantivo: *laniger*, -i m. - 'agnello'.²⁹ Nell'Inghilterra del secolo

²⁶ Plinio 1984, 472.

²⁷ Il cotone di Africa fu usato in loco, e quello d'India fu di maggiore qualità. Casson 1989, 293.

²⁸ Plinio 1984, 474-475.

²⁹ Il nome latino della tela di cotone è *lana arborea*, cioè lana di albero, e questa denominazione è usato finora per es. nel tedesco *die Baumwolle*. L'espressione si riferisce alla legnastra pianta di cotone indigena dell'India (*Gossypium arboreum*).

XIV Sir John Mandeville fraintendendo le fonti antiche (probabilmente l'opera di Plinio) scrive di „alberi produttori agnelli” i quali vengono rappresentati in edizioni posteriori.³⁰ (5. IMMAGINE MANDEVILLE) Mandeville scrive che quando gli agnelli hanno fame i rami si piegano in basso e così possono pascolare l'erba verde. Nell'Inghilterra medievale e d'età moderna è nata una leggenda vera e propria intorno agli alberi di agnelli, è così nata la favola dell'„agnello vegetale della Tataria d'Oriente” (Vegetable Lamb) che sopravviveva inestirpabile, questa leggenda è stata poi ripresa in opere del Sette e Ottocento.³¹ (6. IMMAGINE LEE).

Il *Periplus Maris Erythraei* (PME) sui tessili

Un contemporaneo di Plinio, un commerciante di Alessandria, l'autore del *Periplus Maris Erythraei* scrive dettagliatamente delle merci di tessuti in relazione all'India. Una parte dei numerosi tipi di vestiti menzionati è tuttora non identificata. La parola *othóné* appare dodici volte, la parola *hímatismós* nove volte tra le merci. Tutte e due probabilmente significano abiti di alta qualità, il *hímatismós* doveva essere un prodotto particolarmente costoso.³² I vestiti venivano qualificati con vari aggettivi e attributi: semplice, falsificato, con disegni vivaci, ordinario, costoso, variegato. La parola *sindónés* compare sette volte, sempre al plurale, e indicava con ogni probabilità tessuto fine di cotone, l'autore del *Periplus* ne distingue due specie: quello „del Gange”, e l'„argaritid” (PME 63). La *sindón* del Gange viene descritto come un finissimo tessuto di cotone: i fili erano intrecciati e tessuti a mano, la tessitura richiedeva un'attenzione particolare. Questa mussolina sopraffine poteva essere tessuta solo durante il monzone, perché allora l'aria molto umida evitava l'essiccazione e la rottura dei fili fini. La *sindón argaritid* probabilmente era un tessuto sottile di cotone.

In Egitto invece la parola *sindón* era usata più frequentemente per indicare vestiti di lino che per quelli di cotone.³³ Nel *Periplus* appare ancora la parola *molochinón* due volte (PME 48; 51), e il suo significato risulta essere incerto ancora oggi, forse si riferiva a un tipo di vestito di stoffa sottile. Tra le merci figura varie volte il vestito di seta cinese, la seta greggia e il filo di seta (PME 39, 49, 58, 64). Il *karpasos* compare una sola volta (PME 41), e come il

³⁰ Scrive così nella sua opera del 1350: „There grew there [India] a wonderful tree which bore tiny lambs on the ends of its branches. These branches were so pliable that they bent down to allow the lambs to feed when they are hungry.” Mandeville 1899.

³¹ Lee 1887.

³² Casson 1989, 292-293.

³³ Casson 1989, 293.

prodotto di Ariake³⁴ indica un tessuto semplice di cotone.³⁵ Il greco *karpasos* (lat. *carpasus*) deriva dal sanscrito *karpasa* il cui significato è cotone (*Gossypium herbaceum* Linn., *Gossypium Indicum* Lam.) e appare per la prima volta nell'*Arthaśāstra* 2, 24.1.

Gli autori antichi sui tessuti

La parola *karpasos* si trova anche in Strabone (XV 1, 71: C 719), dove significa lino fine. Curtius Rufus scrive che in India „cresce abbondantemente il lino (*linum*), e la maggior parte degli abiti viene tessuta da questo ... Si coprono dal capo ai piedi con velo (*carbasa*)... (il loro re) indossa un vestito tessuto con fili d'oro e di porpora” (8, 9).³⁶

Pomponio Mela (III 7, 63) scrive così: „I popoli dell'India si distinguono tra loro nel loro aspetto e nei costumi. Alcuni si vestono nel lino già menzionato o nella lana (*Lino alii vestiuntur aut lanis*)...”. In altro luogo scrive che: „La terra dell'India in qualche punto è così ricca che il miele scorre dalle fronde, e i boschi producono lana (*lanas silvae ferunt*)” (III 7, 62).³⁷

Plutarco nel 3° capitolo della *De Iside et Osiride* menziona gli abiti di lino degli dei iniziati a Iside. Nel il 4° capitolo scrive che i sacerdoti portano vestiti di lino. In tutti e due i contesti appare la parola *linon*. Arriano nella sua opera intitolata *Indike* (XVI) afferma che „Gli indiani in base a quanto scrive Nearco si vestono in abiti, e la materia viene estratta dagli alberi di cui ho già parlato.” Il nome del vestito di lino è il *linon*.³⁸

Gli autori rammentano spesso anche il *byssos* che indica in generale la tela di lino fine. Pausania invece nel II secolo scrive che Elis coltiva canapa, lino e *byssos*, che non è altro che filo di seta (V 5, 2; VI 26, 6).³⁹ Quindi con ogni probabilità parla del cotone.

Plinio nel XIX° libro scrive che in Egitto, „nella parte settentrionale (dirimpetto all' Arabia) c'è una pianta chiamata da alcuni *gossypion*, e da molti altri *xylion* e da questo il filo viene nominata *xylina*. Questa è una pianta di piccole dimensioni, che produce un frutto simile alla noce barbuta. La lana viene

³⁴ Ariake è un territorio dell' India settentrionale, a Sud dal Bharucho odierno.

³⁵ Vedi ancora: Marcius, *Digesta* XXXIX 4, 16, 7: „vela tincta carbasa”. Hanno trovato una vela di fili indiani di cotone anche a Myos Hormos. Vedi: Peacock 2003.

³⁶ Terra lini ferax; inde plerisque sunt vestes.... Corpora usque pedes carbasa velant; ... distincta sunt auro et purpura carbasa quae indutus est.

³⁷ Cultorum habitus moresque dissimiles. Lino alii vestiuntur aut lanis quas diximus,... tam pinguis alicubi et tam feracis soli, ut in eo mella frondibus defluant, lanas silvae ferant.

³⁸ Liddel, Scott 1973, 1051.

³⁹ Vedi ancora: Scheidel, Morris, Saller 2007, 397-398; 683.

tessuta dalle fibre di seta provenienti dall'interno del frutto.” (Plin., *Nat.* XIX 2, 15). Nel XII° libro similmente si mescola l'uso dei vocaboli seta e lana: „abbiamo già menzionato gli alberi che producono lana dei Seri⁴⁰” (Plin., *Nat.* XII 8, 17)⁴¹. Scrive così dei Seri e della seta nel suo sesto libro: „I primi uomini di cui qui si abbia notizia sono i Seri, celebri per la lana delle loro foreste, che ricavano togliendo con un pettine la bianca lanugine delle foglie dopo averla bagnata con dell' acqua. Da ciò deriva per le nostre donne il doppio lavoro di dividere i fili e di tesserli di nuovo: è attraverso un'operazione di questa complessità e un viaggio in terre così lontane che si ottiene che una nostra matrona possa presentarsi in pubblico con vesti trasparenti.” (Plin., *Nat.* VI 20, 54. Traduzione di: D. B. Conte).⁴²

Solino, vissuto nel III secolo, si rifece all'opera di Plinio nella descrizione dei Seri e della produzione di seta (Solin. 50, 2-3).⁴³ Nel IV secolo Ammiano Marcellino, sulla scia di Plinio e Solino, scrive: “presso i Seri ... si trovano numerose selve debolmente illuminate, ove qualche frutto viene lavorato come la lana, più volte purgato in acqua, e la materia simile a fiocchi inzuppato nel liquido viene pettinato in fili finissimi, e dai fili si fa il tessuto „sericum”. Questo veniva usato un tempo soltanto dai nobili, ma oggigiorno è acquistabile anche dai più poveri” (Amm. Marc. XXIII 6, 67).⁴⁴ Anche Marziano Capella nel V secolo scrive in modo analogo (6, 693).⁴⁵

⁴⁰ I Seri sono i Cinesi produttori di seta.

⁴¹ lanigeras Serum in mentione gentis eius narravimus, (item Indiae arborum magnitudinem).

⁴² Conte 1982, 683. Plin., *NH* VI 20, 54: „primi sunt hominum qui noscantur Seres, lanicio silvarum nobiles, perfusam aqua depectentes frondium canitiem, unde geminus feminis nostris labos redordiendi fila rursusque texendi: tam multiplici opere, tam longinquo orbe petitur ut in publico matrona traluceat. Seres mites quidem, sed et ipsi feris similes coetum reliquorum mortalium fugiunt, commercia exspectant.” Plinio descrive i Seri nella parte su Taprobane: sono persone con i capelli rossi, agli occhi blu e la voce aspra (VI 24, 88). „Ipsos vero excedere hominum magnitudinem, rutilus comis, caeruleis oculis, oris sono truci.” Tale descrizione è in contraddizione con le caratteristiche generali dei cinesi.

⁴³ Seras cognoscimus, qui aquarum aspergine inundatis frondibus vellera arborum adminiculo depectunt liquoris et lanuginis teneram subtilitatem humore domant ad obsequium. 3: hoc illud est sericum in usum publicum damno severitatis admissum et quo ostendere potius corpora quam vestire primo feminis, nunc etiam viris luxuriae persuasit libido. Seres ipsi quidem mites et inter se quietissimi, alias vero reliquorum mortalium coetus refugiunt, adeo ut ceterarum gentium commercia abnuant. primum eorum fluvium mercatores ipsi transeunt, in cuius ripis nullo inter partes linguae commercio, sed depositarum rerum pretia oculis aestimantibus sua tradunt, nostra non emunt.

⁴⁴ Seres, ... abunde silvae sublucidae, a quibus arborum fetus aquarum asperginibus crebris velut quaedam vellera molientes ex lanugine et liquore mixtam subtilitatem tenerrimam pectunt, nentesque subtegmina conficiunt sericum ad usus antehac nobilium, nunc etiam infimorum sine ulla discretione proficiens.

⁴⁵ Seres, qui undis aspergunt arbores suas, ut lanugo, quae sericum creat, possit admitti.

In base a questi testi possiamo concludere che nelle opere degli autori domina il caos riguardante i tessuti di cotone, lana, lino e seta. Gli autori romani presero senza critica uno dall'altro le descrizioni sugli indiani, sui Seri, sull'origine e sulla produzione di tele. Invece l'autore commerciante del *Periplus* già nel I secolo descrisse puntualmente la provenienza dei tessuti (fu egli il primo nella letteratura occidentale che menzionò l'origine esatta della seta), della comprese le proprietà della materia, la sua qualità, il valore delle tele, e nella sua opera usò le espressioni specifiche del commercio dell'epoca.

Problemi e conclusioni

Analizzando le fonti che trattano dei tessuti possiamo affrontare numerosi problemi.

1. In età romana la conoscenza teorica degli autori letterati era completamente diversa da quella pratica dei commercianti. Una delle cause di ciò è il giudizio che veniva espresso sui mercanti: Cicerone definì il commercio *sordida ars* (*De Off.* I 42, 151), e questa considerazione fu determinante anche nei secoli seguenti. Secondo Plinio i mercanti imbarcano non per la scienza ma per avidità di guadagni. Strabone notò che i commercianti erano uomini ignoranti e inutili dal punto di vista delle esplorazioni geografiche (XV 1, 4: C 686). A conferma di ciò diverse fonti riportano descrizioni di favole inventate dai mercanti per poter aumentare i loro prezzi. Per esempio dicevano che in India i boschi di pepe erano sorvegliati da serpenti, e al tempo della vendemmia si dovevano incendiare le selve per mettere in fuga i serpenti così i grani di pepe diventavano neri.⁴⁶ La leggenda sull'origine del cinabro (sangue di drago) era che durante la lotta fino alla morte fra gli elefanti e i draghi il loro sangue si mischiò e questo era raccolto e venduto dagli indiani.⁴⁷ Così si può capire perché gli autori non prestarono fede ai resoconti dei mercanti, i quali invece si erano spinti fino in India dove avevano acquistato conoscenza, ma questa sapienza non entrò nelle fonti letterarie.

2. Un altro problema è che la terminologia relativa ai tessuti è stata sempre internazionale – come lo è anche oggi. Le parole di origine straniera sono state notevolmente deformate dall'uso quotidiano e sono diventate irriconoscibili. Per es.: il chit è una parola indiana antica (più tardi ingl. chintz, ted. Zeter), il satin (ingl.), Sattin (ted.) 'raso' è di origine cinese, il cottonum, kartun, ingl. e fr. cotton, ted. Kattun, sp. algodón ('imprimé') è la forma latinizzata dell'arabo

⁴⁶ Isid., *Etym.* XVII 8, 8. Gregor 1964, 72.

⁴⁷ Plin., *NH* VIII 34; XXIX 8, 26; XXXIII 38, 116; XXXV 12, 30.

qutn, al-qoton.⁴⁸ Alcuni tessuti presero il loro nome da nomi di città, per es. il baldacchino prese il nome da Baldacco; il fustagno (ingl. fustian) da Fustat in Egitto, il muslino da Mosul, il damasco da Damasco.⁴⁹ Non soltanto i nomi delle tele cambiano nel tempo e nello spazio, ma tante volte cambia anche il tipo specifico di tessuto designato dalla parola. A complicare la situazione sta il fatto che già nell'antichità venivano prodotte tele a fili misti. Nei nostri dizionari e libri tecnici troviamo un caos inestricabile riguardante i tipi di stoffe.

3. In base ai brani della *Naturalis Historia* sulle tele possiamo osservare che Plinio non fu incantato né dalla seta splendente e riccamente colorata, né dalla mussolina tessuta finemente. Plinio non era interessato nella distinzione né nella provenienza o nel modo di produzione dei vari tipi di tessuti. Le tele particolari, di alta qualità e costose provenienti dall'Oriente gli offrivano un pretesto per criticare la società del suo tempo, per condannare il lusso e lo spreco, secondo un cliché che appare in numerose parti della sua opera.⁵⁰ Secondo la sua opinione questi articoli di lusso servono solo alla vanità delle donne in opposizione ai valori tradizionali: le donne della sua epoca ormai non restano a casa a filare e tessere, e non indossano i semplici vestiti fatti da loro stesse.⁵¹ Come conseguenza dei cambiamenti dell'economia e della società, e in seguito alla formazione del commercio mondiale, le donne romane smettono di filare e tessere, iniziano a uscire di casa portando abiti eleganti, usando profumi e cosmetici, per piacere agli uomini.⁵² Plinio giudica negativamente tutto questo, in quanto secondo lui una donna proba è caratterizzata da *honestas, pudor, simplicitas* sia nel carattere che nell'aspetto. Queste virtù vengono lodate anche in molte opere letterarie, per es. da Seneca, Petronio, Marziale, Iuvenale, e le iscrizioni sepolcrali testimoniano la diffusione generale di questa opinione.⁵³

Analizzando il commercio dei tessuti tra Roma e l'India, confrontando le culture lontane, osserviamo una convergenza, un consenso sorprendente riguardante il posto della donna. Il modello della donna ideale pare che non abbia limiti, né cronologici, né geografici, e non c'è differenza tra modo di vedere in campagna o in città:⁵⁴ la moglie ideale sta a casa obbediente (possibilmente in silenzio e serena) e senza stancarsi di tessere le tele.

⁴⁸ Geiyer 1979, 214.

⁴⁹ Geiyer, 1979, 213.

⁵⁰ Vedi: Gesztelyi 1991, 224.

⁵¹ Vedi per questo: Larsson Lovén 2003, 7-12; Cenerini 2009, 17-38.

⁵² Vedi: Vons 387-388; Székely 2010b, 401-408.

⁵³ Pl. Sen., *De benef.* VII 9, 5. ILS 8402: „Hic sita est Amomyne Marci optima et pulcherri-
ma, lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda”.

⁵⁴ Cenerini 2009, 33-34.

Bibliografia

- André, Filliozat 1980 = André, J., Filliozat, J.: *Pline L'Ancien: Histoire Naturelle Livre VI*. Paris.
- Belfiore 2004 = Belfiore, St.: *Il Periplo del mare Eritreo di anonimo del I. sec. D.C.* Roma.
- Casson 1989 = Casson, L.: *The Periplus Maris Erythraei*. Princeton.
- Cenerini 2009 = Cenerini, F.: *La donna romana*. Bologna.
- Conte 1982 = Conte, G. B. (ed., trad e note): *Gaio Plinio Secundo, Storia naturale*. Torino.
- Ganapati Sastri 2006 = Ganapati Sastri, T. (ed.): *Arthasastra of Kautilya*. I-III. Delhi.
- Geijer 1979 = Geijer, A.: *A History of Textile Art*. Stockholm.
- Gesztelyi 1991 = Gesztelyi, T.: Plinio il Vecchio: il rapporto tra vita pubblica e morale per un intellettuale politico nel primo impero. *CISA* 17, 215-226.
- Goyal 2001 = Goyal, S. R.: *India as Known to Kautilya and Megasthenes*. Jodhpur.
- Gregor 1964 = Gregor, H.: *Das Indienbild des Abendlandes*. Wien.
- Harrauer, Sijpesteijn 1985 = Harrauer, H. P., Sijpesteijn, P. J.: Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel. P. Vindob. G 40822. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 122, 124-155.
- Johnson 1995 = Johnson, G.: *Cultural Atlas of India*. Oxford.
- Karttunen 1997 = Karttunen, K.: India and the Hellenistic World. *Studia Orientalia* 83.
- Larsson Lovén 2003 = Larsson Lovén, L.: *Lanam fecit – A szövés-fonás mint női erény a rómaiaknál* [Filatura e tessitura come virtù della donna romana]. *Ókor* 4, 7-12.
- Lee 1887 = Lee, H.: *The Vegetable Lamb of Tartary*. London.
- Liddel, Scott 1973 = Liddel, H. G., Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*. Oxford.
- Mandeville 1899 = Mandeville, J.: *Voyages and Travels*. Ed. by Layard; A., intr. Redway, J. W. New York.
- Peacock, Blue, Moser, 2003 = Peacock, D., Blue, L., Moser, St.: *Myos Hormos – Quseir al-Qadim: A Roman and Islamic Port Site*. www.arch.soton.ac.uk/projects. Data dello scaricamento: 25.10.2007.
- Plinio 1984 = Plinio: *Storia naturale*. Pisa.
- Scheidel, Morris, Saller 2007 = Scheidel, W., Morris, I., Saller, R. P. (ed.): *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge – New York.
- Schlingloff 1974 = Schlingloff, D.: Cotton-Manufacture in Ancient India. *JESHO (Journal of the Economic and Social History of the Orient)*, XVII.
- 1988 = Schlingloff, D.: *Studies in the Ajanta paintings: identifications and interpretations*. Delhi.
- 2000 = Schlingloff, D.: *Ajanta. Erzählende Wandmalereien, Narrative Wall-paintings*, I-III, 221, 1. No. 45. Wiesbaden.
- Sidebotham 2011 = Sidebotham S. E.: *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Singh 1994 = Singh, K.: *Textiles in Ancient India*. Varanasi.
- Székely 2008 = Székely, M.: *Kereskedelem Róma és India között* [Il commercio tra l'Impero Romano e India]. Szeged.
- 2010a = Székely, M.: „*Nondum vestis illis erat picta, nondum texebatur aurum*”. *Acta Antiqua et Archaeologica*, Suppl. XIII. Szeged, 283-287.
- 2010b = Székely, M.: L'immagine della società nell'opera di Plinio Maggiore. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 50, 4, 401-408.
- Thapar 2003 = Thapar, R.: State Weaving-Shops of the Mauryan Period. In: *Cultural Past: Essays in Early Indian History*. Oxford.

Török 2005 = Török, L.: *Kopt textilek. Válogatás magyarországi magángyűjteményekből. Coptic Textiles from Hungarian Private Collections*. Budapest.

Vons 2000 = Vons, J.: *L'Image de la femme dans l'œuvre de Pline l'Ancien*. Collection Latomus 256. Bruxelles.

Warmington ²1974 = Warmington, E. H.: *The Commerce between the Roman Empire and India*. Delhi.

Wild, Wild, Clapham 2008 = Wild, J. P., Wild, F. C., Clapham, A. J.: Roman cotton revisited. In: Alfaro, C., Wild, J. P., Costa, P. (eds.): *Purpureae Vestes I. Textiles y tintes del Mediterráneo en época romana*. Valencia.

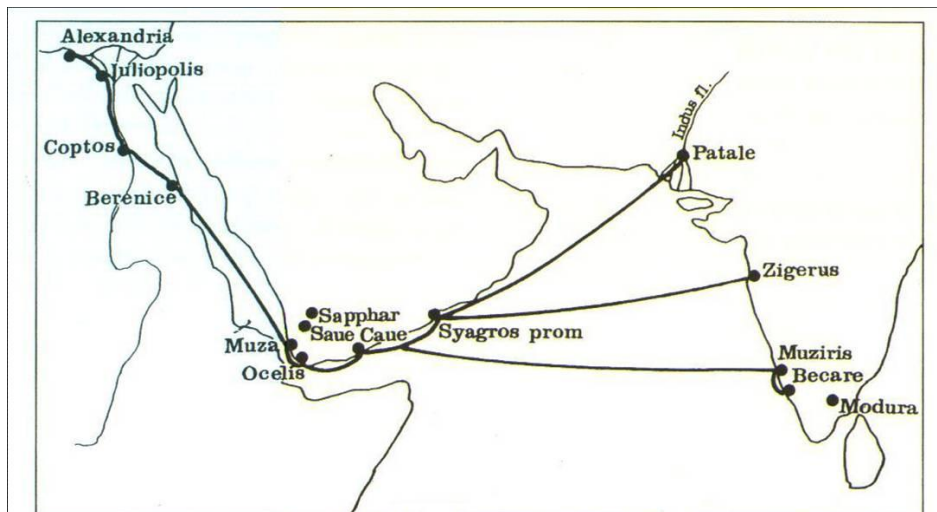


Fig. 1. Mappa, Percorso mercantile tra Roma e l'India in base alle descrizione di Plinio, André – Filliozat 1980.



Fig. 2. Dipinto in una della grotte di Ajante Schlinghoff 2000, 1. No. 45.

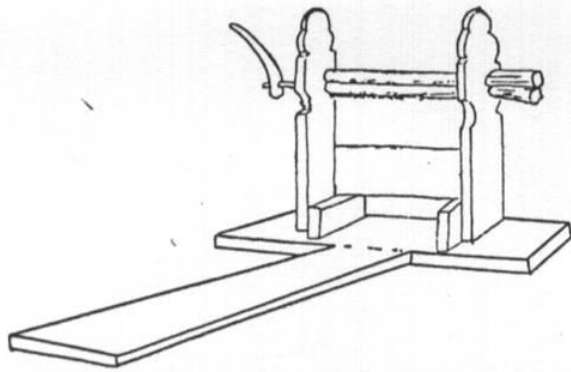


Fig. 3. Sgranatrice di cotone in India, Schlingloff 2000, 221.

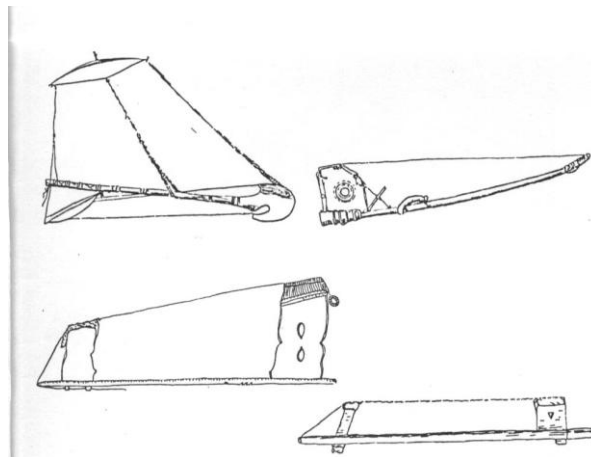


Fig. 4. Tipi di archi usati per allentare le fibre del cotone, Schlingloff 1974, 84.

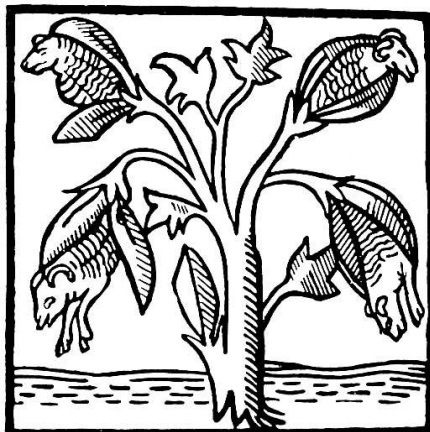


Fig. 5. L'albero che produce lana", Mandeville 1899.

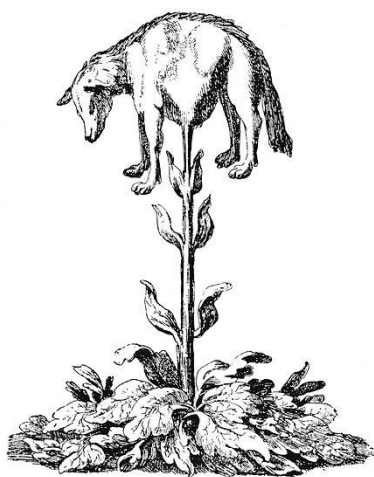


Fig. 6. "Agnello vegetale", Lee 1887.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 115–121.
--	-------	-------	--------------

DIE LEX IRNITANA

Wolf, J. G.: *Die Lex Irnitana. Ein römisches Stadtrecht aus Spanien* (Texte zur Forschung 101). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, pp. 160. ISBN 978-3-534-24597-0.

VON IMRE ÁRON ILLÉS

Joseph Georg Wolf scheint mit seiner Ausgabe und Übersetzung von der *Lex Irnitana* eine alte Schuld von der Seite der deutschen Altertumswissenschaft getilgt zu haben, denn der knapp vor 30 Jahren gefundene und vor 25 Jahren zum ersten Mal publizierte Text in voller Länge bis dahin noch nicht ins Deutsche übersetzt worden war.¹

Die drei wesentlichen Teile des Bandes sind die Einführung, der lateinische Text und die deutsche Übersetzung. Überdies wird die Orientierung im Text durch ein praktisches Register und durch eine Auflistung von den Titel und Inhalt der einzelnen Rubriken erleichtert. Ein separater Anhang mit der Ergänzung der Fragmente von der verlorenen zweiten Tafel ist ebenfalls vorhanden.

Die eingehende Kritik der Einführung könnte auch überflüssig sein, denn bei solch einem geringen Umfang gibt es keine Möglichkeit zur Entfaltung der umstrittenen Einzelfragen bezüglich der Beurteilung des Textes. Es liegt an der Hand, dass der Verfasser den Hintergrund des Textes gemäß seiner Anschauungsweise darstellt, auch wenn der Leser damit nicht unbedingt einverstanden sein kann. Es fühlt sich z.B. wie eine starke Übertreibung an, dass das *ius civile* den Bürgern der lateinischen Munizipien *per definitionem* zustehe (27.), denn das Wesen des *ius civile* gerade ist, dass es *per definitionem* einzig und allein den *cives Romani* zugeteilt ist.² Dass das *Ius Civile* in den lateini-

¹ Auf Deutsch waren früher nur die mit der *Lex Irnitana* Übereinstimmungen zeigenden *Lex Salpensana* und *Lex Malacitana* zu lesen. Die beiden Gesetze: Freis 1984, 116-128; nur die *Lex Malacitana* Spitzl 1984, 15-27.

² *Sic enim et ius, quo populus Romanus utitur, ius civile Romanorum appellamus: Romani enim a Quirino Quirites appellantur. Sed quotiens non addimus, cuius sit civitatis, nostrum ius convocamus.* Gai., *Inst.* I 2,2.

schen Munizipien durch Fiktion angewendet worden war³ bzw. dass die leitende Schicht der Munizipien durch das *Ius Latii* nachgerade *Cives Romani* geworden ist, ist eine andere Frage. Unklar ist, worauf der Verfasser die Entfaltung von Salpensa und Malaca zu Munizipien auf den Anfang der 80er, und von Irni auf den Anfang der 90er Jahren (19.) datiert. Falls er das aufgrund der Entstehungsdaten von den einschlägigen Gesetzen tut,⁴ so ist sein Verfahren aus zwei Gesichtspunkten bestreitbar. Einerseits ist der *terminus post quem* der Eingravierung der *lex Irnitana* anhand des sog. Domitianbriefes tatsächlich der 11. Oktober im Jahre 91, verfügt man bezüglich der *leges Malacitana* und *Salpensana* über keinen ähnlichen Angaben. Der Datierung von diesen letzteren auf den Anfang der 80er Jahren liegt der Mangel des Siegesbeinamen *Germanicus* zugrunde. Er wurde von Domitian vor dem 31. Dezember 83 aufgenommen, und danach vollkommen konsequent benutzt. Dieser Beinamen fehlt allerdings von der bedeutend späteren *lex Irnitana* ebenso. Deshalb kann dieser Information höchstens zur Datierung des gemeinsamen Mustergesetzes dienen, aber nicht zur Einschätzung des Datums, wann die einzelnen Gesetze eingraviert worden waren.⁵ Hierzu ist die Identifizierung des Stadtgesetzwerbes mit dem Munizipiumwerdens ziemlich bestreitbar; dazu hat wohl auch das Edikt Vespasians genügend sein können, da unsere Gesetztexte eine Umstrukturierung gewisser Art auch vor dem Gesetzwerbes annehmen.⁶ Die *leges Malacitana* und *Salpensana* sind übrigens nicht im Jahre 1861 (20.),⁷ sondern im 1851 gefunden⁸ – das gehört allerdings zu den kleineren Irrtümern.

Viel ernstere Probleme gibt es dagegen mit der Pflege des lateinischen Textes. Es verursacht bloß technische Schwierigkeiten, dass der Autor die zweifelhaften Stellen – anstatt der Anwendung des Leidener Klammersystems – kursiv oder mit einer eigentümlichen Klammersungsweise markiert (35.), von der er manchmal auch selber abweicht.⁹ Dementsprechend ist im Falle von den fehlerhaften oder vermeintlich fehlerhaften Ausdrücken im Haupttext die Tatsache des Fehlers oft bloß im textkritischen Apparat markiert – welcher sich aber nicht auf der unteren Teil desselben Blattes, sondern erst am Ende der einzel-

³ Vgl. Richardson 1996.

⁴ Andererseits wäre es schwierig zu erklären, warum gerade diese beiden Zeitpunkte ausgewählt worden waren, siehe hierzu auch Wolf 2010, 197. Anm. 3.

⁵ Darauf verwies schon Stylow 1986, 302. Anm. 39.

⁶ Vgl. García Fernández 1995, 141-153 und Stylow 1999.

⁷ Hier wurde die falsche Angabe von Wolf Bruns 1909, 142 übernommen.

⁸ Die richtige Angabe: Rodríguez de Berlanga 1853 und Rodríguez de Berlanga 1864, 333-334. (auf der Seite 72 falsch 1852).

⁹ Die falsche Interpunktion wird bei 19. 29-30 AT.MINISTRANDI, und beim 26. 43 EX.QUE usw. nicht notiert. Im 79. 49 MISSIONE, aber im Apparat MISSION<E> usw. (Im weiteren wird das Kapitel vom ersten Zahl, und die Zeile vom zweiten Zahl gekennzeichnet.)

nen Kapiteln befindet, was die richtige Interpretation des lateinischen Textes für die Leser wesentlich erschwert.¹⁰ Es führt zu weiteren Schwierigkeiten, dass es dem lateinischen Text die Ausgabe von Fernández, del Amo, ohne moderne Interpunktion und Fehlerkorrektur, zugrunde lag (35.),¹¹ was an sich keine Sorgen machen würde, aber da die moderne Interpunktion auch von Wolf ausgelassen wird, wird auch das Verstehen von dem als schwierig und kompliziert erklärt (31.) Text weiter erschwert. Nicht alle Fehler haben zudem korrigiert werden können;¹² der Text wird gegebenenfalls durch zufälligen Feh-lern¹³ oder eigenmächtigen Korrekturen¹⁴ weiter verkümmert. In diesen letzteren Fällen wird der vollständige Mangel der Bearbeitung von anderen Textausgaben und von der textkritischen bzw. texterklärenden Literatur schmerzhaft ersichtlich. Es ist besonders bei der Interpretation vom Ausdruck *LEGE LATI SCIO* im sog. Domitianenbrief auffallend; es wird von Wolf als „late scio“ interpretiert und als „Ich weiß sehr wohl“ übersetzt (141.), wie auch in der *editio princeps* bei González bzw. Crawford.¹⁵ Mourgues hat aber bereits im Jahre 1987 darauf angedeutet, dass der Ausdruck *late scio* im Lateinischen „nicht existiert“;¹⁶ er wird von den anderen Herausgebern und auch in den späteren Ausgaben von González dementsprechend einheitlich zu *lege lata* korri-

¹⁰ Es gibt z. B. acht Korrekturen für die einzelnen Formen des Verbes „*diffindere*“ im Apparat des Kapitels 91 auf der Seite 134 aber gemeint bezüglich des Textes auf den Seiten 130 und 132. Keiner davon ist im Haupttext gekennzeichnet, und obwohl der größere Teil von denen keine sachliche Veränderung ist (z. B. „*DIFFISUSVE*: verschrieben für *diffissusve*“), können wir auch welche wesentlichen Verweigerungen finden („*DIFFINDENDI*: verschrieben für *diffindi*“). Zudem ist es wegen der zahlreichen Korrekturen schwierig zu folgen, welche Form des Verbes *diffindere* (das im Kapitel insgesamt dreizehnmal vorkommt) auf was verändert wird.

¹¹ Fernández, del Amo 1990. Dieses Werk ist wirklich eines von den besten Ausgaben, welches die buchstabenmäßige Umschrift des Textes mit großen Bildern von guter Qualität neben allen Kolonnen enthält.

¹² Im 19.8 wird das Wort *conscriptisue* nicht auf *conscriptiue* korrigiert, und im 25.19 wird *redditurum* nicht auf *rediturum* geändert; im 25. 29 wird *eaegue* nicht auf *eaque* korrigiert; in der Rubrik 81 steht *SPECTacula* statt *SPECTaculorum* (Fernández, del Amo 1990, 97 *specta[cu]la*) usw.

¹³ Z. B. im 47. 1 *adhibito* statt *adhibeto*; im 67. 26 *nedotiumue* statt *negotiumue* usw.

¹⁴ Z. B. die richtige Form *IIVIRIS* im 52. 33 wird auf *IIVIR* korrigiert und auf das Wort *alter* bezogen, was sogar aus der Hinsicht der Wortfolge ungewöhnlich wäre; ein größeres Problem ist es aber, dass es mit dieser Korrektur die *Iiviri* aus der Reihe der zu wählenden Beamten ausgeschlossen werden, denn das Wort *Iiviris*, wie auch *aedilibus* und *quaestoribus* zu den Gerundiven *rogandis*, *subrogandis* zugehörig ist.

¹⁵ González 1986, 181 und 199 („I know full well that“), González liest ursprünglich noch *LATE*, die Lesart *LATI* ist die Richtige, die neustens auch von Crawford 2008 bestätigt worden ist (die richtige Variation ist im Erratum).

¹⁶ Mourgues 1987, 78. Anm. 3.

giert;¹⁷ in einigen themenbezogenen Forschungen wird – wie auch bei Lebek¹⁸ – eher die ursprüngliche Lesart *lege Lati* akzeptiert.¹⁹ Auch bei der Umschrift und evidenten Ergänzung von den Fragmenten zu der Tafel II der *Lex Irnitana* lässt sich der Mangel der Bearbeitung von der bezüglichen Fachliteratur wesentlich bemerken (149-152.), da das Ganze des lateinischen Textes hätte mit der adäquaten Verwendung von den bisherigen textkritischen Ergebnissen viel besser werden können, da auch Lamberti,²⁰ und besonders Lebek²¹ über diesen Fragmenten eine ausgiebige Rekonstruktion anbietet; desweiteren hätte er auch einige Feststellungen von d’Ors²² – auch wenn der Ausgangspunkt von diesen letzteren fehlerhaft ist – auch nicht außer Acht lassen sollen. Besonders die kritische Verwendung von den Ergebnissen von Lebek hätte zu einer beinahe vollständigen (und zwar hypothetischen aber größtenteils wahrscheinlichen) Ergänzung führen können.

Die Fehler und die Gebrechlichkeiten vom lateinischen Text und auch der Mangel der Literaturbearbeitung werden natürlich auch in der Übersetzung abgezeichnet. Mit der Verwendung von anderen Ausgaben und Übersetzungen hätte die fehlerhafte Übersetzung des Kapitels 49 (77.) vermieden werden können. Hier werden die nachfolgenden unabhängigen Imperative von dem Imperativ *edicito* (in der Zeile 34) abhängig übersetzt.²³ Es ist schon im vorhinein grammatisch fehlerhaft, aber die korrekte Interpunktion hätte dem Autor bei einer richtigeren Verdolmetschung immer noch weiterhelfen können.²⁴ Auch die fehlerhafte Übersetzung von dem Ausdruck „*legatosque*“ (als „Gesandte“)

¹⁷ D’Ors 1986, 93. (sein Lesart ist *lata*); d’Ors, d’Ors 1988, 87; González 1990, 96; Lamberti 1993, 372; González 2008, 60.

¹⁸ Lebek 1993, 160-164.

¹⁹ Z. B. Stylow 1999, 233-234.

²⁰ Lamberti 1993, 269.

²¹ Lebek 1994, 270-292, seine Rekonstruktion ist auch nicht fehlerfrei, s. z. B. Weiß 2001.

²² D’Ors 1993. Laut d’Ors ging es in mehreren Kapiteln um die Rechte und Berechtigungen von den *Ilviri*, aufgrund von ihren ausgedehnten Wirkungskreis; die übergebliebenen Fragmente waren nicht zur unmittelbar vorangegangenen 18. Kapitel, sondern zur davorkommenden 17. Kapitel zugehörig, in der mittleren Kolumne der Tafel II. Es spricht jedoch eindeutig dagegen, dass es auf dem Foto auf Seite 34 von Fernández, del Amo 1990. deutlich zu sehen ist, dass die Fragmente zur rechten unteren Ecke und zu dem rechten Rand der Tafel zugehörig sind, deshalb haben diese nicht in der mittleren Kolumne, sondern nur noch an der rechten Seite gewesen sein.

²³ *Duumviri ... res prolatas per eos dies fore edicito. Perque eos dies duumviri decuriones conscriptosve ne cogunto, comitia ne habento, ius ne dicunto...* ~ „Die Duumvirn ... öffentlich bekannt machen: daß an diesem <beschlossenen> Tagen die Amtsgeschäfte vertagt werden; daß an diesem Tagen die Duumvirn die Dekuronen oder conscripti nicht einberufen sollen; daß sie keine Ratsversammlungen abhalten sollen und nicht zu Gericht sitzen sollen...“

²⁴ Die Herausgeber legen meistens einen Punkt nach dem Wort *edicito*, um damit eindeutig zu machen, dass die weiteren nicht davon abhängig sein können, vgl. z. B. González 1986, 161; Lamberti 1993, 302.

in der Zeile 16 vom Kapitel 45 (68.) kann durch die mangelnde Fehlermarkierung im Haupttext erklärt werden. Im Apparat auf der Seite 72 wird dieses Wort nämlich zwar auf die richtige Form „*legatoque*“ korrigiert („er soll ihn als Gesandten schicken“), trotzdem wird es auf der Seite 69 als „Gesandte“ übersetzt.

Die im lateinischen Text indizierten Veränderungen werden von der Verdeutschung stellenweise nicht gefolgt: im Kapitel 41 wird sowohl im lateinischen Text als auch im Apparat der Ausdruck „*hac lege*“ hineingeschoben (64., 66.), der nicht übersetzt wird (65.). Der Ausdruck „*aut non s(ine) d(olo) m(alo) sunt erunt*“ wird im Kapitel 64 aus der Zeile 25 als „irrtümliche Wiederholung“ ausgesetzt (92.), aber trotzdem übersetzt (93.).

In der Verdeutschung können auch welche von den Mangelhaftigkeiten des Originaltextes unabhängigen Fehler identifiziert werden. Diese sind im Allgemeinen kleinere Ungenauigkeiten, von denen die Kernaussage nicht zerstört wird. Die richtige Bedeutung vom als „*quod*“ (was) stehenden „*quot*“ (wieviel) wird im Kapitel 31 von Wolf nicht erkannt,²⁵ und wird dementsprechend in der Bedeutung von „*quod*“ übersetzt: *quo anno pauciores in eo municipio decuriones conscriptiue, quam LXIII, quod ante h(anc) l(egem) rogatam iure more eius municipi fuerunt, <erunt>*²⁶ ~ „In einem Jahr, in dem es in diesem municipium weniger Dekurionen oder conscripti gibt als 63 – was, bevor dieses Gesetz verabschiedet wurde, nach Recht und Sitte dieses municipium <ihre Zahl> war“ (61.). Solange der Satz mit „*quod*“ auch aus grammatischer Hinsicht inkorrekt ist (da „*quod*“ im Singular und das Prädikat „*fuerunt*“ dagegen im Plural steht), und er auch nur mit dem Hilfsausdruck „ihre Zahl“ ergänzt übersetzbar ist, entspricht die Interpretation als „*quot*“ der Bedingungen der Sinnhaftigkeit und auch der grammatischen Korrektheit.

Die mit Konjunktiv gebildeten, meistens finalen Relativsätze werden oft als einfache Relativsätze übersetzt, ohne finale Bedeutung: *Eisque aedilibus servos communes municipum eius municipii, qui is appareant, limocinctos habere liceto.* ~ „Und den Ädilen soll erlaubt sein, Sklaven, die gemeinschaftliches Eigentum der Bürger dieses municipium sind <und> ihnen zu Diensten stehen, als Diener zu halten“ (47). Hier geht es eigentlich darum, dass die Ädilen diese Diener bei sich halten dürfen sollen, *damit* sie (die Diener) ihnen (den Ädilen) zur Verfügung stehen, und nicht darum, dass sie jene Diener bei sich halten dürfen sollen, welche (im Allgemeinen) den Bürgern zur Verfügung stehen,

²⁵ Die Verwechslung vom T und D kommt im Text sehr häufig vor.

²⁶ Auch an diese Bedeutungsergänzung mangelt es bei Wolf, obwohl ohne diese das Prädikat von *decuriones conscriptiue* fehlen würde.

denn in dem letzteren Fall der Konjunktivform vom *appareant* keinen Sinn machen würde.

Die Übersetzung weicht an vielen Stellen noch viel mehr von der Bedeutung des lateinischen Textes ab. Der Kern vom Kapitel 51 ist – laut Wolf (71) –, dass der die Wahlen leitende Magistrat – falls die eingekommenen Bewerbungen (*professiones*) von der Zahl oder von der Qualität her nicht genügend waren – die Liste der für Bewerbung berechtigten Personen und die Nummer der mangelnden Bewerbungen schriftlich veröffentlichen muss.²⁷ Es geht jedoch darum, dass wenn die genügende Anzahl von den entsprechenden Bewerbungen nicht vorhanden ist, er die Namen von *so vielen (tot)* entsprechenden Personen ausschreiben (also zur Bewerbung verpflichten) soll, *wie viele (quot)* für die genügende Zahl von Bewerbern nötig ist. Das Problem scheint aus der Nichterkennung von der Bedeutung „*quot*“ des Wortes „*quod*“ entstanden zu sein.

Aufgrund der obigen Feststellungen bleibt das untersuchte Werk von der im Klappentext versprochenen „zuverlässigen Edition“, und – teilweise deswegen – auch von der „sorgfältigen Übersetzung“ weit fern, was deshalb besonders problematisch ist, weil es um ein weniger wohlgeratenes Werk eines Autors geht, der wegen seiner Wirksamkeit in der Forschung des römischen Rechts sonst berechtigterweise angesehen und hochgeachtet ist, weshalb auch dieses Werk sowohl von den interessierten Laien als auch von den mit der *Lex Irnitana* nur gelegentlich beschäftigten Forschern selbstverständlich als vollkommen zuverlässig betrachtet und benutzt wird.

Literatur:

Bruns 1909 = Bruns, C. G. (Hrsg.): *Fontes iuris Romani antiqui*. Tubingae.

Crawford 2008 = Crawford, M. H.: The Text of the *Lex Irnitana*. *JRS* 98, 182.

d’Ors 1986 = d’Ors, A.: *La ley flavia municipal (texto y comentario)*. Romae.

— 1993 = d’Ors, A.: Una aproximación al capítulo „de iure et potestate duumvirorum“ de la ley municipal. *IURA* 44, 149-164.

d’Ors, d’Ors 1988 = d’Ors, A., d’Ors, J.: *Lex Irnitana (Texto bilingüe)*. Santiago de Compostela.

Fernández, del Amo 1990 = Fernández Gómez, F., del Amo y de la Hera, M.: *La lex Irnitana y su contexto arqueológico*. Sevilla.

²⁷ „Dann soll der, der die Komitien abhalten muß, ... die Namen derer öffentlich ... bekannt machen, ..., denen nach diesem Stadtrecht erlaubt ist, sich um dieses Amt zu bewerben, <und außerdem> wie viele <Kandidaten> an der Zahl fehlen.“ ~ *Tum is, qui comitia habere debet proscrito ... tot nomine eorum, quibus per h(anc) l(egem) eum honore petere licebit, quod (=quot) derunt (=deerunt) ad eum numerum ...*

- Freis 1984 = Freis, H.: *Historische Inschriften zur römischen Kaiserzeit von Augustus bis Konstantin*. Darmstadt.
- García Fernández 1995 = García Fernández, E.: Sobre la función de la „lex municipalis”. *Gerión* 13, 141-153.
- González 1986 = González, J.: The Lex Imitana: a New Copy of the Flavian Municipal Law. *JRS* 76, 147-243.
- 1990 = González, J.: *Bronces jurídicos romanos de Andalucía*. Sevilla
- 2008 = González, J.: The Lex Imitana. In: J. González: *Epigrafía jurídica de la Bética*. Roma, 11-124.
- Lamberti 1993 = Lamberti, F.: „*Tabulae Imitanae*” *municipalitè e „ius Romanorum*”. Napoli.
- Lebek 1993 = Lebek, W. D.: Le Lex Lati di Domiziano (Lex Imitana): le strutture giuridiche dei capitoli 84 e 86. *ZPE* 97, 159-178.
- 1994 = Lebek, W. D.: Domitians Lex Lati und die Duumvirn, Aedilen und Quaestoren in Tab. Imitana. Paragraph 18-20. *ZPE* 103, 253-292.
- Mourgues 1987 = Mourgues, J.-L.: The So-Called Letter of Domitian at the End of the Lex Imitana. *JRS* 77, 78-87.
- Richardson 1996 = Richardson, J. S.: The Reception of Roman Law in the West: the Epigraphic Evidence. In: Hermon, E. (ed.): „*Pouvoir et imperium*” (*III^e av. J. C. – I^{er} ap. J. C.*). Napoli, 65-75.
- Rodríguez de Berlanga 1853 = Rodríguez de Berlanga, M.: *Estudios sobre los dos bronce encontrados en Málaga, á fines de octubre de 1851*. Málaga.
- 1864 = Rodríguez de Berlanga, M.: *Monumentos históricos del municipio Flavio Malacitano*. Málaga.
- Spitzl 1984 = Spitzl, Th.: *Lex municipii Malacitani*. München.
- Stylow 1986 = Stylow, A. U.: Apuntes sobre epigrafía de época flavia en Hispania. *Gerión* 4, 285-311.
- 1999 = Stylow, A. U.: Entre edictum y lex a propósito de una nueva lex municipal del término de Ecija. In González, J. (ed.): *Ciudades privilegiadas en el Occidente romano*. Sevilla, 229-237.
- Wieß 2001 = Weiß, A.: Limocincti in Imitana. Zur Ergänzung des Duumvirnparagraphen 18 der lex Imitana. *ZPE* 135, 284-286.
- Wolf 2010 = Wolf, J. G.: Imitana vor der Imitana. *IURA* 57, 197-218.

(ISSN 0418 – 453X)

PARS ALTERIOR



**IN MEMORIAM STEPHANI HAHN
VIRI REBUS GESTIS RELIGIONIBUSQUE
GRAECORUM, ROMANORUM ET IUDAEORUM
PERFECTE PLANEQUE PERERUDITI
CENTUM ANNOS NATI
HOC VOLUMEN
D.D.D.
AMICI DISCIPULI VENERATORES**

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 129–131.
--	-------	-------	--------------

ON THE CENTENARY OF ISTVÁN HAHN'S BIRTH

BY LÁSZLÓ TÖRÖK

“Non omnis moriar”:
“I will not entirely die! and a large part of me will avoid
the grave.
Constantly renewed, I will grow in the eyes of posterity”.

Indeed, the scholar we are celebrating to-day has “created a monument more lasting than bronze, / And higher than the royal site of the pyramids”. If the Hungarian Academy of Sciences may claim that among its members there are true immortals too, it is due to the fact that, albeit not always, it is prepared to perceive the greatness of men like István Hahn. It remains an everlasting merit of the members of the Hungarian Academy of Sciences of that time that they elected him Corresponding Member in 1979 and Full Member in 1982.

As it would be demonstrated by many of the papers to be delivered at this conference, István Hahn's work continues to inspire and influence Hungarian as well as international research. This is due to two facts. First, István Hahn's career as a scholar was at the same time the career of a passionate and charismatic teacher: the *erős* of the teacher is omnipresent in his writings too. He was active from 1957 as an assistant professor, from 1959 as an associate professor, and from 1963 as a full professor at the Department of Greek and Roman History of the Eötvös Loránd University, where he introduced generations of students into ancient history. There is hardly any ancient historian, classical philologist, Hebraist, Egyptologist, Assyriologist, or historian of religion in Hungary who would not have been his pupil, or a pupil of his pupils. On the other hand, from the late 1930s, István Hahn published many of his books and articles in foreign languages, thus promoting the integration of his work into international research. One finds testimonies to his scholarly influence in an extraordinarily broad field of studies, for his idea of the range of competences that an ancient historian has to command was the same as that of the great late nineteenth-early twentieth century founding fathers of ancient history. His interest embraced Jewish Studies, Ancient Near Eastern, Greek and Roman history,

economic history and history of religion, and his wonderfully intimate relationship with the textual evidence relating to all these disciplines was the consequence of an extraordinary philological talent: his knowledge of Greek, Latin, Hebrew, Aramaic, Syrian, Arabic, Ethiopian is legendary.

The present conference is going to provide a balance of the impact of his researches into the religions of the Hellenistic and Roman world. No doubt, the impact of István Hahn's researches is similarly significant in the rest of the fields that I have listed a moment ago. Behind the splendid academic achievement there is a fascinating personality, standing, however, in the penumbra of modesty and discretion. It is easier to assess his stimulating academic influence than to perceive the driving forces that have brought about the dramatic shift of focus in his scholarly interests that divided his academic production into two well-defined periods. István Hahn started his academic career as a historian of Jewish thinking in the centuries around the beginning of our era. Géza Komoróczy discussed the imposing production of this first period of István Hahn's career in a paper published in 1993¹ in which he presented a moving description of the process as the young rabbi became a true παράκλητος, an encouraging consoler and helper of Hungarian Jewry. It was only in the second great period of his scholarly career spanning over the years between 1948 and 1984 that István Hahn turned to the Ancient World as a whole. It is tempting to speculate that such a daring extension of intellectual interest was prompted by the tragic insufficiency of the worldview in which he had been educated – István Hahn may well have shared the epistemological urge felt by many European intellectuals of the post-war period which drove them to radically separate rational from irrational. Professor Ritoók, the first speaker of the morning session, is going to explain more competently the context of István Hahn's work in the post-war decades: I mention here only one of his studies which, to my mind, illuminates with a particular clarity the ambivalence of the relationship between the historian's analytic force and his personal experience. I mean his 1982 paper published under the title "The star of redemption. Social crisis and the faith in salvation in the Augustan age".² It should be read by everybody who is apt to mix up a brutally practical political manipulation with charismatic

¹ Komoróczy Géza: Hahn István tudományos pályakezdeése [The Beginnings of István Hahn's Scholarly Career]. *Szombat* 1993/3 29-33 = In: *Hahn István. Tudós tanárok – tanár tudósok* [Erudite teachers – teacher scholars]. Budapest 2006, 7-24.

² A megváltás csillaga. Társadalmi válság és megváltáshit Augustus korában. In: Hahn István: *Hitvilág és történelem. Tanulmányok az ókori vallások köréből* [The world of faiths and history. Studies on the religions of antiquity]. Budapest 1982 175-202 (= Szilágyi János György [ed.]: *Voces paginarum. Magyar ókortudomány a huszadik században* [Ancient Studies in Twentieth-Century Hungary]. Budapest 2008, 486-503).

leadership. In this study István Hahn not only paid his homage to the scepticism of Pliny and other clever Romans – his pen was equally directed by his experience of the twentieth century.

On behalf of the Hungarian Academy of Sciences, I welcome all participants of this conference and wish you much success. Last but not least, I would like to thank you for sharing with us the respect we feel for the work of one of the most outstanding members of this learned institution.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 133–144.
--	-------	-------	--------------

ISTVÁN HAHN AND THE STUDY OF ANCIENT HISTORY IN HUNGARY

BY ZSIGMOND RITOÓK

The main interest in the study of ancient history in Hungary focussed till the mid-twentieth century traditionally on the history of imperial Rome, especially in connection with Pannonia and Dacia. This line of research produced numerous important works, it is enough to refer to the investigations of András Alföldi and this remained an important field of scholarly activity also later, as proven by the works of András Mócsy or Jenő Fitz and others. Greek history was rather neglected. Mainly with Greek history dealt Julius Schvarcz who intended to write a history of democracy and published a bulky volume on the democracy in Greece and another on Roman *Massenherrschaft*, vigorously discussed in his time and entirely forgotten by now.¹ Entirely, though not quite deservedly. His criticism of the idealization of the Athenian democracy went too far and it was in some respects unhistorical, but not always gratuitous in its age and his remarks concerning details are in many respects keen-sighted. Nevertheless, however it may be, he died in 1900, more than hundred years ago. The other scholar who dealt with Greek history, indeed, began to write a history of ancient Greece, was Gyula Hornyánszky, well versed in British ethnology and French sociology, but he died ere he finished his work and it was completed by Károly Kerényi, an outstanding scholar, but not a specialist of economic or social history. (On the margin: Hornyánszky too, was more interested in intellectual history than in social or economic one.)² As for oriental history scholars came to important results: E. g. I. Goldziher in the history of Jewish religion, E. Mahler in Egyptian chronology, A. Dávid in the study of Mesopotamian languages and in the history of writing, J. Aistleitner in Semitic linguistics, especially in the interpretation of the *Ras Shamra* texts, soon after their

¹ Schvarcz 1882. About him: Hornyánszky 1917; Ritoók 1980.

² Hornyánszky 1995.

publication, but the metier of neither of them was social or economic history.³ It is a telling fact that after a historian of minor weight two eminent scholars were professors of ancient history at the university of Budapest, but neither of them was a historian in the proper sense of the word: Aurél Förster, as Aristotle specialist known all over Europe, and K. Marót who was ahead of his age in many respects as Homeric scholar.⁴

Still this would not have been bad in itself: New generations could have built on the foundations laid by the elders and could have conquered new fields neglected till then, as they did in fact later, in the second half of the 20th century. The year 1948 however, called the year of change, brought about radical changes also in scholarly life and so in the study of ancient history too. Marxist view was made compulsory as the only scientific outlook and the only scientific method. Still, not Marxism itself was the trouble, but it being binding and supported by a politically imperious system. In this system theses, possibly worth of discussion in themselves, turned into rigid dogmas, in appealable and irrevocable.

This occurred in the case of two statements of Stalin. In the chapter of the history of the Soviet Communist Party on dialectical and historical materialism – written by Stalin himself and published many times also apart – a periodization of history was given. It starts as follows: *‘Five main types of relations of production are known to history: primitive communal, slave, feudal, capitalist, Socialist.’*⁵ The wording may be considered perhaps even as permissive: If there are main types – main underlined by Stalin – then possibly there may be different subtypes, transitory forms etc. If Josif Vissarionovich meant it permissively, I do not know, but in 1938, when the text was published, in the atmosphere of the great trials, surely nobody made so bold as to understand it otherwise than in the strictest sense of the word: if not primitive communal, then slavery and nothing else. This means: The relations of production were from the earliest river valley cultures still the end of the antique world those of slavery.

However, Stalin declared his opinion also about the end of this epoch of history. In a speech delivered in 1933 he said: *‘The revolution of slaves liquidated the slaveholders and abolished the exploitation of the working people in the form of slavery. But in place of them it set the feudal landlords and the exploi-*

³ Goldziher 1876; a full bibliography of Mahler’s works: Löwy 1937; of those of Dávid: Komoróczy 1968; some of Aistleitner’s works: Aistleitner 1937; 1953; 1963; etc.

⁴ Förster 1912, (cp. W. D. Ross in the Preface of his edition of the *De anima*); 1942. – A full bibliography of Marót’s works: Szalay 1955; 1964. On his up-to-dateness: Simon 2007.

⁵ Stalin 1950, 119 (151).

*tation in form of serfdom.*⁶ The speech was delivered at the first congress of the shock-working kolkhoz-peasants, i.e. not before a learned audience. (Whenever this statement of Stalin is quoted, this circumstance remains always unsaid and readers are referred to the collection of Stalin's speeches and lectures: *The Problems of Leninism*.) Stalin wanted to prove that though revolutions prior to the proletarian revolution abolished a certain form of exploitation, but replaced it by another. In order to prove this he needed a series of revolutions touched off by the exploited according to the level of the relations of production. Thus he invented at the end of the period of slave-holding a revolution of slaves. As an extemporization in an allegedly extempore speech this is perhaps pardonable, though at any rate a misuse of the uneruditeness of the audience, but it ought to have been cancelled in the printed version. However, it was eternalized and this baseless assertion became an incontestable and irrefutable tenet of Soviet historiography. In order not to come into conflict with evident facts or to conceal the contradiction to them Soviet historians spoke of the revolution of the slaves and the *coloni* and possibly the *Bagaudae* were added. Such were the fetters in which historians had to rope dance.

The situation was similar in the people's democracies, so also in Hungary. The demeanour of scholars could be different. Some dealt with slaves who were really slaves and with their revolts which were really their revolts, not at the end of antiquity anyway. Others were engaged in the *Bagaudae*, as if they were revolting slaves, though not asserting that they were. The most interesting trend was – and as far as I know, in other people's democracies this way was not followed – which opposed Stalinian dogmatism with a Marxist argumentation.

F. Tókei was the first to do so. He, in the early fifties rather cautiously, proved, referring to Chinese sources and to some remarks of Marx, that in China of the Chou period only a primitive form of slavery can be detected, a 'patriarchal slavery.'⁷ Later, however, in the sixties, on the basis of a meticulous analysis of Marx's and Engels's pertinent statements, he evolved step by step a consistent theory of social forms.⁸ One should not set out – he said – from the relations of production, but from the ownership of the means of productions, since the former are determined by the latter. In Asia land, the most important of means of production, was common property, the individual was only as a member of the community *possessor* and not proprietor of it. This is

⁶ Stalin 1952. 447: Революция рабов ликвидовала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся. Но вместо них она поставила крепостников крепостническую форму эксплуатации трудящихся.

⁷ Tókei 1956; 1958; 1959a; 1959b.

⁸ Tókei 1963; 1966; 1969; 1972.

the essence of the Asian mode of production. In Greece and Rome on the other hand the individual as such could be also proprietor of the land. This is a difference of quality. Slavery, the number of slaves etc. is a subordinate part of these bearings. Tőkei did not even mention the name of Stalin, but his interpretation of Marx – and Tőkei was a convinced Marxist – challenged the validity of the basis of the Stalinian periodization and was a negation of the thesis that the societies of the ancient Orient were slave-holder societies. His interpretation of Marx on the one hand and that of historical data on the other gave rise to vigorous discussions, the more so, because he wanted to find the Asian mode of production everywhere.⁹

About the same time J. Sarkady has published a comprehensive paper on the emergence of Greek slave-holder society.¹⁰ (This paper was published in 1957, written a year earlier.) Sarkady examined into the state of means of production, into the forms of land-owing, into the relations of production, i.e. he applied Marxism as a scholarly method – though himself not being a Marxist – always in the light of recent discoveries, both archaeological and philological. (Linear B tablets!) His paper was an overview of the evolution of Greek society from the IInd millennium till the 5th century, unique in its time in Hungary. Still it attracted attention not with its scholarly qualities. Sarkady pointed out those recent discoveries made Engels's conception of Greek prehistory¹¹ out of date. Greek history, indeed, the history of Greek class society does not begin with Homeric society and military democracy, as Engels with the knowledge of the sources at his disposal had thought, and pointed out that Soviet ancient history, however having taken notice of the archaeological discoveries, did not know how to square the facts with Engels. To criticize Engels, *however* Sarkady stressed that Engels could not taken into consideration facts discovered after his book had been published, was considered as revolting, as a sacrilege. And this was not enough. Sarkady maintained that slave labour was not a determinant in (and basis of) Greek economy till the 5th century, it was the activity of the free small producers which had made it prosper and slave labour on great scale which brought about its crisis. With this assertion of him he set himself against the common conviction of Marxist historiography. And what the most revolting, nay, scandalous was: he could quote Marx himself who said in the *Capital* the same.¹² There was nothing left but to brand him – as an anti-Marxist.

⁹ Cp. e. g. Tőkei (ed.) 1989 (1976).

¹⁰ Sarkady 1957.

¹¹ Engels 1892. Ch. IV. and V.

¹² Marx 1883. I. 334, n. 24: *Die kleine Bauernwirtschaft und der unabhängige Handwerksbetrieb, die theils beide die Basis der feudalen Produktionsweise bildeten, theils nach deren Auflösung neben dem kapitalistischen Betrieb erscheinen, bilden zugleich die ökonomische Grund-*

Under such circumstances started the career of István Hahn as a historian of antiquity. Under not too favourable circumstances for an honest scholar, really. Of course, when his first publication concerning ancient history was published, he was not a beginner. He had published important papers on problems of Muslim theology, of Jewish law, of comparative history of religion and he had taken part in the edition of Genizah texts. These papers of him are now easy to access, thank to György Haraszti's efforts in the volume *A próféták forradalma*, where a full bibliography of Hahn's scholarly activity is added.¹³

Hahn took up the new field of research by treating a topic which issued from his previous investigations: the social criticism of the Old Testament prophets. The paper has been published in the Yearbook of the Israelite Hungarian Literary Society in 1948, 'the year of the change.'¹⁴ No Marxist, if not a narrow minded dogmatic, could have said anything against it. Hahn started with a sound sketch of the economic, social and spiritual history of the Jewish people and treated the social criticism of the prophets, their revolution in this contexts, pointing out that – unlike later revolutions – they did not call upon the oppressed to revolt against the ruling class: an outward revolution, they addressed the ruling class, scourging it and demanding that it should change its mind and manners: an inward revolution. Would have been Hahn a clear-out Marxist, he would have certainly added that the view of the prophets was pure utopism or even worse. He, however, did not remark anything like this and he did not deny the prophets.

This is characteristic perhaps not only of this paper of him, but of his whole career. The paper was published at a turning point in history and Hahn had to decide where he should turn to. The paper appeared in the yearbook of a society which had also religious roots. The greatest part of the paper can be considered as one of the first Marxist discussion of a topic in ancient history. As far as Hahn could accept Marxism without giving up his own conviction he was ready to do so, but not beyond. For some of his brethren even this seemed too much, almost treason. For some obtuse party-members this was not enough, they looked at him with suspicion because of his 'clerical' i.e. rabbinic past. Later he was criticized for granting too much to Caesar. Hahn did not want to be lost in theoretical universalities, though he did not refrain from generalizations as far as they followed from historical facts,¹⁵ nor did he want, not being a bellicose

lage der klassischen Gemeinwesen zu ihrer besten Zeit nachdem sich das ursprüngliche orientalische Gemeineigentum auflöst und bevor sich die Sklaverei der Produktion ernsthaft bemächtigt hat.

¹³ Hahn 1998; Haraszti 1998.

¹⁴ Hahn 1948; 1998, 181-201.

¹⁵ Hahn 1976b.

person, to enter into discussions where not scholarly arguments were decisive, but he did not give up his scholarly and human conviction, in spite of criticism from different quarters. And in hard times like his ones ‘this is not nothing’ – as it is said in Budapest.

István Hahn taught in all his life, except at elementary school in all sorts of educational institutions (secondary school, college, university), in all forms of popularization (books, papers in periodicals and in newspapers, broadcast lectures, etc.), always on the highest level. Who knows his popularizing works, knows that he always found the way to say something original, something of interest even for specialists, or of importance from the point of view of spreading results of up to date scholarship. His schoolbook of ancient history, written for secondary schools,¹⁶ dealt for the first time on secondary school level with Mycenaean society. After what was said above of Sarkady’s paper and its consequences it is needless to explain what this meant. Hahn, of course, did not argue with Engels, in a schoolbook it would have been impossible anyhow, he simply expounded the most important facts. Five years after the epochal discovery of Ventrís and Chadwick, their results became common knowledge in Hungary and nobody asked what Engels said to it. (This was due, of course, also to the increasing authority of Hahn.) Similarly it is not necessary to explain why it was of major significance that Hahn became professor of ancient history in Budapest after two good scholars but not historians proper and a historian of minor significance, that is after almost fifty years, Hahn, who was an active researcher of oriental as well as Greek and Roman history. (By the way: It was a rare lucky star-hour of Hungarian classical scholarship that there were at that time several scholars in Hungary who could have first hand information both of Greek, Latin and oriental sources.)

In this short lecture it is impossible to sum up all the subjects Hahn dealt with. I can mention only a few of them in order to give an idea of the many-sidedness of his scholarly activity. First from the field of the history of economy a tiny sample and a greater one. Hahn treated in more than one of his papers late Roman, Sassanian and early Byzantine taxation.¹⁷ In the course of these researches of him he – being familiar both with Roman taxation and rabbinic literature – discovered a term of Roman taxation in a rabbinic text.¹⁸ Of greater importance is its exposition – based again on his knowledge both of

¹⁶ Hahn 1958.

¹⁷ Hahn 1959; 1962a; 1963b.

¹⁸ Hahn 1960c.

Aristotle and economy – that Aristotle was rather aware of it what law of value was.¹⁹

A related problem is the ownership of land. It is again characteristic of Hahn that in that paper in which he goes for the first time deeply into the problem regarding Greece,²⁰ he sets out from a seemingly unimportant, by scholars neglected short inscription and, keen sighted as he was, recognizes the significance of the inscription, points out that it involves the essence of the problem private property and (original) common property, more exactly property and possession. In this context he dealt – in other papers of him – with the Homeric *temenos* and with the possession of land of the Lykian *perioikoi*.²¹ It is easy to understand that he joined in the Asian-mode-of-production discussion. He paid full tribute to Tökei's theories, rectified politely some of his inaccuracies, defended him against those who wanted to restore the former (at the bottom Stalinian) theory of five periods, indeed, in a brilliant paper, published for the first time in 1971, he pointed out that slave labour found in orthodox Marxist historiography determinant in the whole antiquity both oriental and Graeco-Roman, can be considered as determinant at most in the 5th - 4th century B. C. in the Greek world and from the 2nd century B. C. till the 1st one A. D. in the Roman world. In other epochs we have to reckon with many kinds of dependencies of half-free people and with the significance of free labour, that is, historical reality is much more complicated even as Tökei had thought. Class struggle went on in these epochs not between the free and the slaves, but between the rich and the poor, as otherwise also Marx has said. Hahn was further who – at least in Hungary – closed the more than twenty years long discussion on Asian mode of production and justified – dropping their too far going generalizations or needlessly sharp wordings – Tökei's and Sarkady's pioneering works.²²

Nevertheless, Hahn did not deal with social history only on the level of generalizations, but treated also the history of certain layers in particular. So in 1958 in his unpublished dissertation for the attainment of candidature he analyzed the social movements of the late Roman urban folk.²³ It is impossible to

¹⁹ Hahn 1979.

²⁰ Hahn 1980.

²¹ Hahn 1977b; 1981.

²² Hahn 1969c; 1971; 1974b; 1977a; 1983d. Marx 1950, 223 (talking of the contemporary German idea of Caesarismus): *Bei dieser oberflächlichen geschichtlichen Analogie vergißt man die Hauptsache, daß nämlich im alten Rom der Klassenkampf nur innerhalb einer privilegierten Minorität spielte, zwischen den freien Reichen und den freien Armen, während der große produktive Masse der Bevölkerung der Sklaven das bloße passive Piedestal für jene Kämpfe bildete.* – Hereafter Marx accepts alas! Sismondi's view that the ancient urban proletariat was a parasitic mob and lived off the state.

²³ Hahn 1958b.

sum up briefly this dissertation of some 500 pages and of rich contents. I must be content with mentioning some of his thesis. By way of introduction Hahn treats the problem of the city in the Empire, proves, going onward that the majority of the urban folk was ware producing i.e. working and not a parasitic mob, as even Marxist historians often asserted. In politics they did not play an important part as an organized force, but in an unorganized manner they did. Slave labour was in the cities insignificant, greater masses of slaves worked only at the great estates, nevertheless a revolution of them is out of question, they could mean some danger only if they joined the barbarians. The social movements of the urban folks were rather instinctive, without ideology, supported at most by the sympathy of some of the Church Fathers, e. g. of St. John Chrysostom.

Later Hahn, moving backwards in time, examined the political role of the *plebs urbana* in the late-republican times and demonstrated that it did play a part and a considerable one, in politics, not as a parasitic mob – a major part of the plebs did not share in frumentations –, but supporting in the *contiones* the *populares*, especially the radical wing of them.²⁴ Later, again moving backwards in time, he treated the problem of the origin of the plebeian *gentes*.²⁵

And if Roman history is at issue, I cannot help mentioning his studies in Augustan age, especially in Augustus' personal policy. The cult of Caesar having been more and more relegated to the background in order to bring into prominence the cult of Augustus himself, the descendants of the anti-Caesarean generation were brought to the fore, thus proving, how liberal the princeps was. This could be done without risk: This 'second generation' was more or less loyal, or at any rate accepted the state of things, as it could not change it.²⁶ (Between brackets: Several people believed to detect a certain similarity to the policy of the late Kádár age.)

Hahn reacted immediately also upon new scientific discoveries, so upon the discovery of the so called Themistocles inscription. This was published in 1960 and its authenticity was vigorously discussed. Hahn has given – five years after the discovery – a new, convincing solution of the problem, different from both extremes: The text is a composite of three parts, the first is a text re-written according to the needs of the 4th century B. C., the second and the third are genuine.²⁷

²⁴ Hahn 1969a; 1969b; 1975.

²⁵ Hahn 1974a; 1976a.

²⁶ Hahn 1983a; 1983b.

²⁷ Hahn 1965.

Ere I enter upon a similar immediate reaction of Hahn upon a new discovery, let me mention a topic where so to say Hahn himself made the discovery. It was generally admitted that Appian is an important source of the history of the Roman civil wars and Marxist historians esteemed him, since Marx made incidentally an appreciating remark concerning him, but as a historian he was considered as being of minor weight, an unoriginal epitomizer who merely excerpted his sources and his importance is due only to it that his sources are lost for us. It was Hahn who demonstrated that Marx's cursory remark hit the mark: Appian was a remarkable historian, he used, of course, sources, as all historians do, still not at random, but according to certain principles (if possible contemporary sources), he had a conception of history, he had his principles on the basis of which he valued persons and events, he had sense for tactics (what cannot be said of all historians in antiquity), etc., briefly Hahn has given an entirely new portrait and a proven one in detail of Appian, the historian, as of a personality.²⁸

The third subject in the discussion on which Hahn joined soon after the subject had become known at all, were the Qumran-texts, more exactly the community of goods in the sect and its eschatology.²⁹ This was of course a continuation of the previous Hahn, the Semitist. Semitic scholarship remained a constant line in his life-work. I hint only to his popularizing lectures on the Old Testament and his scholarly studies in Josephus, for whom he felt somehow a special affection.³⁰

I have to stop, though I know, how much I have left unmentioned: Karthago and the peoples on the northern margin of the classical world, philosophy of history and the art of warfare, theory of education and methodology of leading study groups, Greek tragedy and Augustan poetry, ancient materialism and ancient interpretation of dreams (his last researches)³¹ and above all: history of religions. Still, I hope, I could give at least a vague idea of it, what ancient historiography in Hungary has won with István Hahn – and what it has lost.

Bibliography

Aistleitner 1937 = Aistleitner, J.: Zum Verständnis des Ras-Schamra-Textes I. D. In: Wertheimer 1937, 37-52.

²⁸ Hahn 1964; 1967; 1968; 1970; 1972; 1973; 1982; 1993.

²⁹ Hahn 1960a; 1960b; 1961a; 1963a.

³⁰ Hahn 1961b; 1962b; 1963a; 1966; 1984. On Hahn's interest in persons of double identity: Németh 2008.

³¹ Hahn 1992.

- 1953 = Aistleitner, A.: Götterzeugung in Ugarit und Dilmun. *Acta Orient. Hung.* 3, 285-312.
- 1963 = Aistleitner, A.: *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin.
- Engels 1982 = Engels, Fr.: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Stuttgart, 4. Aufl.
- Förster 1912 = Förster, A.: *Aristoteles, De anima*. Budapest.
- 1942 = Förster, A.: *Aristoteles, De sensu. De memoria*. Budapest.
- Hahn 1948 = Hahn, I.: A próféták forradalma. In: *Az Izraelita-Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve*. Budapest, 157-181.
- 1950 = Hahn, I.: Josephus on Prayer in Contra Appionem II. 197. In: Komlós, O. (ed.): *Études Orientales a la mémoire de Paul Hirschler - Keleti Tanulmányok Hirschler Pál emlékére*. Karcag, 111-115.
- 1958a = Hahn, I.: *Történelem az általános gimnázium I. osztálya számára*. Budapest.
- 1958b = Hahn, I.: *A városi lakosság szociális mozgalmi a római birodalom bukása idején*. Budapest.
- 1959 = Hahn, I.: A későrómai birodalom adórendszere és a szászánida adózás. *Az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyve* 5, 263-271.
- 1960a = Hahn, I.: Zur Chronologie der Qumran-Schriften. *Acta Orient. Hung.* 11, 181-189.
- 1960b = Hahn, I.: A Holt-tengeri közösségtől az öskeresztény vagyonszövetségig. *Világosság* 1, 1, 8-17.
- 1960c = Hahn, I.: A római adószedés terminológiája egy rabbinikus szövegben. *Antik Tanulmányok* 7, 74.
- 1961a = Hahn, I.: Die Eigentumsverhältnisse der Qumran-Sekte. In: *Festschrift zum 150 jährigen Bestand der Humboldt-Universität*. Leipzig, 140-167.
- 1961b = Hahn, I.: Josephus és a Bellum Iudaicum eschatológiai háttere. *Antik Tanulmányok* 8, 199-220.
- 1962a = Hahn, I.: Theodoretus Cyrus und die frühbyzantinische Besteuerung. *Acta Ant. Hung.* 10, 123-130.
- 1962b = Hahn, I.: Zwei dunkle Stellen in Josephus. *Acta Orient. Hung.* 14, 131-138.
- 1963a = Hahn, I.: Josephus und die Eschatologie von Qumran. In: Bardtke, H. (ed.): *Qumran-Probleme*. Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme 1961. Berlin, 167-191.
- 1963b = Hahn, I.: Zur Besteuerung der Ostprovinzen Roms unter dem Dominat. *Annal. Univ. Sc. Budapest de R. Eötvös nom. Sect. Hist.* 5, 15-26.
- 1964 = Hahn, I.: Appien et le cercle de Sénèque. *Acta Ant. Hung.* 12, 169-206.
- 1965 = Hahn, I.: Zur Echtheitsfrage der Themistokles-Inschrift. *Acta Ant. Hung.* 13, 27-39.
- 1966 = Hahn, I.: Josephus Flavius és a zsidók története. In: *Flavius Josephus: A zsidók története. XI-XX. könyv*. Ford.: Révay J. Budapest. V-XXXVI.
- 1967 = Hahn, I.: Appianos. In: *Appianos: A római polgárháborúk*. Ford.: Hahn I. Budapest, 5-68.
- 1968 = Hahn, I.: Appian und Alexandria. *Vestnik Drevnej Istorii* 103, 72-86.
- 1969a = Hahn, I.: A plebs urbana a köztársaság válságos időszakában. *Antik Tanulmányok* 16, 17-43.
- 1969b = Hahn, I.: Zur politischen Rolle der stadtrömischen Plebs unter dem Prinzipat. In: Seyfarth, W. (ed.): *Die Rolle der Plebs im spätrömischen Reich*. Berlin, 39-54.
- 1969c = Hahn, I.: Az antikvitás és a feudalizmus kérdéséhez. [Review of Tőkei, F. 1969] *Antik Tanulmányok* 16, 213-220.
- 1970 = Hahn, I.: „Appianus tacticus”. *Acta Ant. Hung.* 18, 293-306.

- 1971 = Hahn, I.: Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation in Griechenland und das Problem der sogenannten asiatischen Produktionsweise. *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1971, 2, 29-47.
- 1972 = Hahn, I.: Appian und Hannibal. *Acta Ant. Hung.* 20, 95-121.
- 1973 = Hahn, I.: Papyrologisches zum Namen Appians. *Philologus* 117, 97-101.
- 1974a = Hahn, I.: A plebejusok és a nemzetiségi társadalom. *Antik Tanulmányok* 21, 150-176.
- 1974b = Hahn, I.: Az antik rabszolgotartó társadalmak kialakulásának három útja. *Világosság* 15, 10, 593-602.
- 1975 = Hahn, I.: Der Klassenkampf der plebs urbana in den letzten Jahrhunderten der römischen Republik. In: Hermann, J., Sellnow, I. (eds.): *Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen*. Berlin. 121-146.
- 1976a = Hahn, I.: The Plebeians and Clan Society. *Oikumene* 1, 47-75.
- 1976b = Hahn, I.: Az elméleti általánosítás és határai. *Magyar Filozófiai Szemle* 20, 262-266.
- 1977a = Hahn, I.: Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation in Griechenland und das Problem der sogenannten asiatischen Produktionsweise. In: Kippenberg, H. G. (ed.): *Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*. Frankfurt a.M. 68-99. (cp. above, 1971).
- 1977b = Hahn, I.: Temenos and Service Land in the Homeric Epics. *Acta Ant. Hung.* 25, 299-316.
- 1977c = Hahn, I.: Ázsiai termelési mód és rabszolgotartó társadalom. *A Magyar Tud. Akad. II. Oszt. Közl.* 26, 323-348.
- 1979 = Hahn, I.: Aristotelés elmélete az értéktörvényről. *Világosság* 20, 4, 210-214.
- 1980 = Hahn, I.: Tulajdon és birtoklás az archaikus Hellasban. *A Magyar Tud. Akad. II. Oszt. Közl.* 29, 59-78.
- 1981 = Hahn, I.: Periöken und Periökenbesitz in Lykien. *Klio* 63, 51-61.
- 1982 = Hahn, I.: Appian und seine Quellen. In: Wirth, G. et al. (eds.): *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte der römischen Kaiserzeit*. Berlin – New York. 251-276.
- 1983a = Hahn, I.: A Murena-összeesküvéstől a százados ünnepig. *Antik Tanulmányok* 30, 145-154.
- 1983b = Hahn, I.: Die Augusteische Interpretation des Sidus Julium. *ACD* 19, 57-66.
- 1983c = Hahn, I.: Eigentumsverhältnisse im archaischen Hellas. In: Harmatta, J. (ed.): *Actes du VIIe Congress de la F. I. E. C.* Budapest. I. 77-96.
- 1983d = Hahn, I.: Eredmények, kérdések és viták az ázsiai termelési mód kutatásában. *Társadalmi Szemle* 38, 100-108.
- 1984 = Hahn, I.: Utószó. In: *Josephus Flavius: Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. Ford.: Hahn, I. 95-103.
- 1992 = Hahn, I.: *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozial-geschichtliche Quelle*. Konstanz.
- 1993 = Hahn, I.: Appian und Rom. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 34/1. Berlin – New York. 364-442. With Supplement and Bibliography by Németh, Gy.
- 1998 = Hahn, I.: *Próféták forradalma* [A selection of Hahn's early papers, ed. by Gy. Haraszti Gy.]. Budapest.
- Haraszti 1988 = Haraszti, Gy.: *Hahn István tudományos munkássága*. In: Hahn 1998. 257-281.
- Hornyánszky 1917 = Hornyánszky, Gy.: Schvarcz Gyula rendes tag emlékezete. *A Magyar Tudományos Akadémia tagjai felett tartott emlékbeszédek*. XVII. 15.
- 1935 = Hornyánszky Gy.: Hellas története. In: Hóman, B., Székfü, Gy., Kerényi K. (eds.): *Egyetemes történet I. Az ókor története. Ch. I-III., IV. 1-4, V. 5-7. VI. 1-4.*
- Komoróczy 1968 = Komoróczy, G.: Dávid Antal tudományos munkássága. *Antik Tanulmányok* 15, 96-98.

- Löwy 1937 = Löwy, A.: Bibliographie der Schriften Prof. Dr. Eduard Mahlers. In: Wertheimer, A. (ed.) 1937. 12-36.
- Marx 1883 = Marx, K.: *Das Kapital. 3. Aufl.* Hamburg.
- 1950 = Marx, K.: Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Vorwort zur 2. Aufl. In: Marx, K., Engels, Fr.: *Ausgewählte Schriften. I.* Moskau.
- Németh 2008 = Németh, Gy.: Hahn István és Appianosz. *Múlt és Jövő* 19, 4, 142-146.
- Ritoók 1980 = Ritoók, Zs.: Ein vergessenes Lebenswerk: Julius Schvarcz. In: Gericke, H. (ed.): *Miszellen zur Wissenschaftsgeschichte der Altertumskunde.* Halle (Saale). 79-89.
- Sarkady 1957 = Sarkady, J.: A görög rabszolgotartó társadalom kialakulásának kérdéséhez. In: *Ann. Univ. Sc. Budapest de. R. Eötvös Nom. Sect. Hist.* I, 31-63. (with summary in Russian.)
- Schvarcz 1882 = Schvarcz, J.: *Die Demokratie. I. Die Demokratie in Athen.* Leipzig, 1882. *Die Demokratie. II. Die Römische Masserherrschaft.* Leipzig, 1891.
- Simon 2007 = Simon, A.: Recepció és médium. *Alföld* 11, 42-64. (= *Dionysos színrevitele.* Budapest, 2009. 243-275.)
- Stalin 1950 = Stalin, I.: О диалектическом и историческом материализме. In: *История Всесоюзной Коммунистической Партии (Большевиков).* Москва. English version: History of the Communist Party of the Soviet Union. Moscow, 1950.
- 1950 = Stalin I.: *Вопросы Ленинизма.* Москва.
- Szalay 1955 = Szalay, A. 1955: Marót Károly irodalmi munkássága. *Antik Tanulmányok* 2, 189-198.
- 1964 = Szalay, Á.: Marót Károly irodalmi munkássága. *Antik Tanulmányok* 11, 5-6.
- Tőkei 1956 = Tőkei, F.: A rabszolgotartás patriarchális formái a Csou-kori Kínában. In: *Az Eötvös Loránd Tud. Egy. Évkönyve.* 169-190.
- 1958 = Tőkei, F.: Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tcheou. *Acta Ant. Hung.* 6, 245-299.
- 1959a = Tőkei, F.: Les rapports de propriété dans la Chine ancienne. *Acta Ant. Hung.* 7, 161-165.
- 1959b = Tőkei, F.: Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit. In: Bodrogi, T., Boglár, L. (eds.): *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biró sacra.* Budapest. 291-318.
- 1963 = Tőkei, F.: *Le mode de production asiatique.* Paris. Les Cahiers du C. F. R. M.
- 1966 = Tőkei, F.: *Sur le mode de production asiatique.* Budapest.
- 1969 = Tőkei, F.: *Antiquitás és feudalizmus.* Budapest.
- 1971 = Tőkei, F.: *A társadalmi formák elméletéhez.* Budapest.
- 1972 = Tőkei, F.: Contribution à la nouvelle discussion du mode de production asiatique. *Nouvelle Études Hongroises* 13, 80-95.
- 1989 = Tőkei, F. (ed.): *Primitive Society and Asiatic Mode of Production.* Budapest. A collection of papers of diverse authors on the problem, published in Hungarian in 1976.
- Wertheimer 1937 = Wertheimer, A. (ed.): *Jubilee Volume in honorem Edward Mahler.* Budapest.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 145–155.
--	-------	-------	--------------

CALENDAR AND PRAYERS IN QUMRAN

BY IDA FRÖHLICH

Abstract: Professor Hahn was famed for his keen interest as well as his deep knowledge in matters of time-measuring and the calendar. All of us made wide use of his books dealing with calendrical systems and time-reckoning. The present paper would like to pay tribute to his memory and to express gratitude for everything I learned from him. The theme of my paper is 11Q11, a set of four Hebrew apotropaic texts with calendrical aspects.

Keywords: Qumran, magic, apotropaic prayer, calendar.

The biblical Book of Psalms was the most popular work in Qumran. The Great Psalms scroll from Cave 11 (11QPsAp/a =11Q5) shows differences in several various fields with the Masoretic tradition, and contains also nonmasoretic psalms scattered among the masoretic ones¹. Curiously enough this text contains a textual tradition which is not part of any known Psalms-tradition. At the end of the collection a list is given on the songs which were written by David (11QPsAp/a =11Q5, col. 27.4-10). According to this, the number of David's compositions was:

- 1) Psalms (*thlym*), 3600
- 2) songs (*šyr*) to sing before the altar accompanying the daily perpetual burnt-offering (*tmyd*), for all the days of the year, 364
- 3) songs (*šyr*) for the Sabbath offerings (*qorban*), 52
- 4) songs (*šyr*) for the New Moon offerings, festival days and the Day of Atonement, 30 songs
- 5) The total of all the songs that he composed was 446, not including
- 6) 4 'songs for charming the demon-possessed with music' (*šyr lgn 'l hpgw'ym*) (11Q5 27.10).

The sum total of everything, psalms (*thlym*) and songs (*šrym*), was 4,050.

Festivals and offerings in the Old Testament:

Item 1 of the list entitles the compositions collectively as psalms (*thlym*). Items 2-4 catalogue an assortment of liturgical compositions, destined for vari-

¹ Its edition: Sanders 1965. A summary on the manuscript, see Sanders 2000.

ous occasions, and called each category ‘song’ (*šyr*). These compositions are told to be recited publicly in the cult, during various occasions of the ritual year.

Members of the group under item 2 were destined for the daily ritual sacrifice (*tmyd*) which was offered every day of the year – accordingly, the number of the song is 364. in 11Q5². The tamid sacrifice symbolized not only the deity’s meal but also the deity’s presence among the people; its cessation was interpreted as the breaking of the divine-human relationship³.

The songs under item 3 were written for the ritual of the weekly Shabbath offerings (*qorban*), their number being 52 in a year⁴.

Item 4 refers to a group of songs connected to liturgies offered at various festivals: the Rituals for the New Moon offerings, and rituals of various festival days including the Day of Atonement. Altogether 30 festival days are calculated.⁵

Totalized, the number of the compositions in the yearly liturgy is 446. In addition of these songs four compositions are mentioned ‘for charming the demon-possessed with music’ (*šyr lngn ’l hpgw ’ym*) (11Q5 27.10). No information is given about the time and occasion of the recital of these songs; it is to be supposed that, similarly the previous ones, they were to be recited on four different days of the year. The overall generic term ‘song’ (*šyr*) on the list refers to a musical (probably vocal) presentation. The additional element ‘to re-

² The sacrifices *tamid* took place both in the morning and the evening and consisted of the holocaust (*lh*) of a lamb along with a cereal and drink offering. The daily sacrifices for the deity are described in Exod 29:38–42; cf. Num 28:3–8, and Ezek 46:13–15.

³ Dan 8:11-14 considers the cessation of the *tamid* under Antiochos Epiphanes IV (175-164 B.C.E.) as an impiety which will be followed by divine response.

⁴ The prescriptions of a special offering to be offered at every Shabbat day are two male lambs with their grain and drink offerings, in addition to the regular burnt offering and its drink offering (Num 28:9-10).

⁵ Num 28:11-15 requires on every New Moon a burnt offering of two young bulls, one ram, seven male lambs, together with their grain and drink offerings (*minhah*). The number of New Moons in a (solar) year are 13. The Day of Atonement was celebrated, according to Lev 23:27-32 ten days after the opening of the civil New Year, on the tenth day of the seventh month (Tishri). This was a day of fasting, self-denial, and rest on which the sanctuary is cleansed of impurities and the Israelites’ sins are sent away on the scapegoat. The rituals on this day had to be performed inside the sanctuary by the high priest (Num 9:7-11). The ritual of scapegoat is described in Lev 16. The other festivals – the Feast of Tabernacles (Num 29:12-39, Ex 23:16, cf. Lev 23:33-43), the Feast of Unleavened Bread (Num 28:16-25, Ex 12:14-20), and the Feast of Weeks (Num 28:26-31, Ex 23:16, Ex 34:22, Deut 16:9-12) – are not named in 11Q5. It is an open question how the 16 days (the rest of the 30 days without the days of the New Moons and the Day of Atonement) were allotted to this time.

cite' (*lgn*) in the title of Item 6) refers explicitly to a musical accompaniment of the song, probably with a stringed instrument.⁶

Calendrical background

The pertinent numbers of the liturgical songs in 11Q5 imply a calendrical background. The 360 psalms written for the daily sacrifices (*tamid*) and the four songs written for four additional days visualize the number of the days in an ideal (schematic) calendar of 364 days – a calendrical system well known in Qumran, and used as a basis of the reckoning of historical in the book of Jubilees, an essential work in Qumran literature.⁷ Schematic calendars consider an approximate number of the days of the solar year (364 of the 365 ¼ days), and disregard the motion of the moon (taken regularly into consideration in lunisolar calendars); thus, the 364 day calendar never changes its pattern, the beginning of the year and feasts is determined solely by the orbit of the sun. The number 364 is a multiple of 7, thus the schematic calendar comprises exactly 52 weeks. This means that according to this calendar any particular date – the New Year, and festivals – always fell on the same day of the week. The length of the year in the schematic calendar is near to that of the solar calendar but is not identical with it. Schematic calendar is a blueprint for determining the liturgical year in which the times of the festivals are determined as the days of the week. Schematic calendar is not an idiosyncratic phenomenon from Qumran. Similar calendars were known in the ancient Near East and perhaps practiced from at least the 3d century B.C.E. to the 1st century A.D. Similarly to the other ancient Near Eastern calendrical systems the ideal calendar was to be intercalated if used regularly. As it is known from historical data intercalation was practiced regularly in various Ancient Near Eastern cultures.⁸

⁶ The basic meaning of the root *ngn* is 'to touch (strings)'; in Pi 'play music', thus the mention refers to a melodic performance of a text. Similarly David, *mgn bknwr* to Saul (1Sam 16:16), in order to lay the evil spirit (*rwh 'lhym r'h*) tormenting Saul. The scene clearly refers to the use of string instrument and music for exorcism. The word *pgwym* (Qal part pass. masc. plur of *pg* 'to meet, encounter, fall upon') has an overall meaning for cases of the physical evil (disease, epidemic) of unknown origin.

⁷ The 364 day calendar is known from several Qumran texts like 1Enoch, the Temple Scroll, 4QMMT. It serves as a chronological scheme for the Book of Jubilees, a work known also from Qumran. However, the system is not the special calendar of a sectarian group. It is rather a schematic system of the solar year which makes easy the planning. See, Clemency 2002.

⁸ To solve the problem of the difference between solar and lunar year Mesopotamian lunisolar calendar made ad hoc intercalations, on the basis of observations, see Dalley 1998; Hunger, Pingree 1999. Regular intercalations were only from the 4th century B.C.E., see, Neugebauer 1975. The system of practical intercalations in Qumran calendars is not known. Moon computations in the Astronomical Book of 1Enoch show that the visibility of the Moon and stellar con-

Division of the year and festivals in the Qumran schematic calendars:

In the Qumran ideal calendar the year was divided by 12 months of 30 days (not equal with lunar months which are of 28 or 29 days). The sum of these days is 360. An additional day was inserted at the end of each quartal – in other words, every third month was of 31 days. Thus the quartals of the years consisted of three months embracing 30 + 30 + 31 days. As to the beginning of the year, the Judean lunisolar calendar has been determined by the autumn equinox and the first visibility of the moon (new moon) next to it.⁹ Ideal calendars considered solely the autumn equinox for determining the beginning of the year.¹⁰ Further additional days at the end of each quartal were the winter solstice, the spring equinox, and the summer solstice. It is to be supposed that the four songs ‘for the stricken’ mentioned in 11Q5 were recited in the frame of liturgies held on these days.¹¹

Equinoxes and solstices are turning-points of the year and considered in various cultures as liminal days, special segments of the time. The special status of these days is reflected also in the heortology in 11Q5 when mentioning them as serving for liturgies ‘for the stricken’.

The ‘four Davidic songs’ and 11Q11:

The mention of 11Q5 gives no information about the texts to be recited on these four days. It was Émile Puech who identified the text contained in 11Q11 with the four Davidic songs written ‘for the stricken’.¹² It was also him who made a meticulous textual reconstruction of a good part of the four songs. The

stellations were also observed, and astronomical observations were taken into consideration for correcting differences between the schematic and the astronomical year, see Drawnel 2007.

⁹ New Year, 1st of Tishri, is the new moon next to the autumn equinox (months beginning with the New Moon). It must occur about after 1 Tishri of the previous year. It cannot fall on Sunday, Wednesday, or Friday, (if so, it must be delayed by one day). The date falls between the middle of September and the middle of October in the Gregorian calendar.

¹⁰ This principle is formulated consequently in Jubilees: ‘The Lord appointed the sun as a great sign above the earth for days, sabbaths, months, festivals, years, sabbaths of years, jubilees, and all the times of the years’ (Jub 2:9).

¹¹ Proposed first by Maier 1995-1996, 1,341, n. 720, cf. Lange 1997. On these four days of transition between the different seasons of the year there was need for special protection against super-human forces and other like dangers, see Nitzan 1994. On the terminal system of the year in the Qumran 364 days calendar, the relation of the four days of transition to sabbaths, and questions of the use of solar and lunar calendars in Qumran, see Maier, 1995-1996, 3:52-54.

¹² Puech 2000.

text of 11Q11 is very fragmentary, and it is not easy to interpret it.¹³ Luckily enough the beginnings containing the titles of the individual songs are decipherable in the text. Four compositions are to be divided in the manuscript; the last one is identical with an otherwise well-known text, that of Psalm 91.¹⁴

Song 4 (Psalm 91), (11Q11 6:3–34) The composition bears the title ‘A song of David’ (*šyr ldwyd*). This title is not present in the Masoretic text. Psalm 91 is a piece of the so-called *ašrē*-psalms (known also as macarisms), a type named after the blessing form *ašrē* (‘blessed is the one who’) that introduces the psalms. Being blessed means a special status for the recipient of the blessing; it means being protected by divine power from the plagues that are enumerated in the following. This status is expressed with the metaphor of being sheltered, staying in the shadow of the source of the protection (Ps 91:1). God, the source of the ritual power, is called by several names in Psalm 91: Most High, Almighty (Ps 91:1), YHWH (Ps 91:2, 9), and God (Ps 91:2) (=11Q11 6:3–4) – the second name being the form of the divine name used for magical purposes, in incantations. This is followed by a reference to God as a permanent source of magical power of assistance: ‘My refuge and my fortress; my God, in whom I trust’ (91:2).

To keep off evil forces Psalm 91 uses the form of negative affirmation, declaring the ineffectiveness of the power of any evil on those who hold the blessing of God. The plagues are listed in three sequences. The first series involves three items: ‘the fowler’s snare/trap’ (*phyqwš*), ‘pestilence’ (*dbr*), and ‘destruction’ (*hwwt*) (Ps 91:3) (11Q11 6:5). The second series comprises four names: ‘nocturnal dread’ (*phd lylh*), ‘arrow which flies by day’ (*hš ywwp ywmm*), ‘pestilence coming in darkness’, and ‘destruction devastating at noon’ (Ps 91:5–8) (11Q11 6:7–8). The third series includes five components, namely ‘stone’, ‘lion’, ‘adder’, ‘young lion’, and ‘serpent’. (Ps 91:121-3) (11Q11.11-12). Two animals (serpent, lion) are doubled by synonyms. The total number of the plagues is twelve (3+4+5=12), according to a numeric symbolism.

The items of the three series evoke a sense of helplessness, pestilence (*deber*, *qeteb*), plague, nocturnal angst, and physical dangers, caused by natural obstacles (stone) and by animal onslaughts and snakebites (the latter one being the object of a number of incantations and amulet texts written throughout the ancient Near East). The metaphor of the arrow may refer to both sun stroke and pestilence, arrows (of the sun) being particularly associated with pestilence in antiquity. The temporal adverbs connected with some plagues allude to the

¹³ Ploeg 1965. A new, standard edition: ‘11Qapocryphal Psalms’, in *Qumran Cave 11. II: (11Q2-18, 11Q20-31)*, eds. García-Martínez, Tigchelaar, van der Woude 1998.

¹⁴ Ploeg 1965, Puech 1992.

continuous presence of the danger of the plague in the community. A number of the agents of the evil listed in Ps 91 have a demonic character.

The negotiator of the divine help in Psalm 91 is God's angel (*ml'kw*) who guards the suppliant on his ways (Ps 91:11). The expression refers to the religious practice governed by the right interpretation of the Mosaic Law. Divine blessing assures magical power and protection against physical evil represented in the form of plagues.

In 11Q11 the psalm text ends with the words 'And [t]he[y] shall an[swer: Amen, amen.] Selah' (11Q11 vi. 14), a closing formula of numerous biblical psalms. This serves for a magical confirmation of the content of the speech act. The words preceding the formula lead to suppose a communal recitation of the psalm.

Song 3 (11Q11 5:4–6:3)

According to its title this is a composition attributed to David, 'a charm for the stricken, in Yahweh's name' (11Q11 5:4). The generic term 'charm' (*lhš*) is unattested in Psalms. It clearly refers to a magical song used against demonic forces. The title also indicates at what time the song is to be recited (11Q11 5:5). One of the possible reconstructions of the text leads one to see here a reference to the *lyl šmrym*, the vigil before the day of the Exodus Exod 12:42).

The title is followed by a question: 'who are you?' It leads one to reconstruct a scene of encountering the demon which is to be made harmless. Learning the name of the demon (if not known to the exorcist) is the first objective of any exorcism, and the initial phase of the ritual (however the dialogue form does not mean that the song would have been uttered in a real situation of demonic apparition; the form is also characteristic for compositions written with an aim of preventing demonic harms).

The demon is described in 11Q11 as a visible phenomenon, probably with human traits (face) and animal characteristics (horns) (11Q11 5:7). The natural element associated with the demon is darkness - demons usually are thought to be dwellers of the nether world, the country of dust and darkness. Moreover, darkness in Essene thinking has a peculiar function being identified with sins and impurity.

Further characteristics of the demon are originating 'from humans and from the seed of the holy ones' (11Q11 5:6). This recalls the tradition of the Watchers known from the Enochic collection (1 En. 6–11) according to which the sexual union of human women with the Watchers (heavenly beings called also 'holy ones') results in the birth of giants, originators of the demons. This tradition is attested in several Qumran texts. It seems that the demon described here is a '*phantasma*,' a nocturnal vision mentioned also in amulet texts as a kind of demonic attacks. No sickness or plague is named in the text of the third song of

11Q11. It seems that the ‘plague’ was the *phantasma* itself, the apparition of the demon.

Legible words of the subsequent part of the text (11Q11 5:8–6:3) refer to the nether world (*thtyt*, 11Q11 5:9), Sheol, and bronze gates (11Q11 5:9). Sheol is depicted as the world of darkness through the use of the antonym to light (*lw wr*, 11Q11 5:10). This part can be reconstructed with the help of well-known pieces of the exorcistic literature where the conquest of the demon is described as its binding, *defixatio*. The line containing words referring to God, the nether world, and its bronze gates (11Q11 5:9) is, most likely, a statement concerning the disempowering of the demon and its binding and casting into the nether world. The next line depicts the dark realm of Sheol, the place of punishment of the demon.

The readable words in lines 11Q11 5:11–14 are, ‘angel’, ‘guard’, ‘[spirit of jus]tice’, ‘spirit of hostility’, ‘through his power’, ‘Go[d]’. These terms suggest that this portion of the text is a report on the punishment of the sinners and the delivering of the righteous, supposedly by an angel (11Q11 5:11–14). This act will end with the complete annihilation of the lot of ‘the sons of Belial’ (11Q11 6:1–3), the group diametrically opposite to that of the righteous.

The word *selah*, preceded probably by two *amen*, most likely marks the end of the composition (11Q11 6:3).

Song 2 (11Q11 2:1–5:3)

There are good reasons to reconstruct its title, purpose, and genre on the basis of the third and fourth as, ‘[David’s composition. For the stricken; a charm] in the name of [YHWH]’. In view of the very fragmentary character of the text only some motifs and names can be recognized in the text. Solomon’s name is mentioned in a context of incantation, together with spirits and demons: (11Q11 2:2-3). This may be a reference to the origin and efficacy of the incantation (and the same time the first reference to Solomon in magical literature).

Subsequent lines enumerate names and characteristics of the demons (11Q11 2:3–5), together with YHWH as the creator God of the universe (11Q11 3:6–[14], enumerating the signs and wonder of YHWH’s almighty power (11Q11 3:1–3). This reference serves for attesting God’s universal power, and his supremacy over the demons.

The word *mšby* (‘adjuring’) occurs twice in the text of the second song (11Q11 3:4, 4:1). This term (and its equivalents in other languages) is a substantial element of the exorcistic formula: the exorcist calls up the demon and, with the help of the divine/magic power that is invoked by him, compels it to leave the human community, or the person possessed. The demon is sent to a place that lies outside the borders of the local human community. This can ei-

ther be an impure place, the desert (thought to be a space frequented by demons), or the nether world, i.e., the home of ghosts and other demons. In 11Q11 it is the nether world, to which the expressions ‘into the great Abyss’ (11Q11 4:7) and the ‘curse of Abaddon’ (11Q11 4:10) refer. The text mentions ‘spirits’, without any specification of their character; neither the specific name of the illness or the plague caused by them is known. The mention of these terms together with Raphael’s name (11Q11 5:3), and the well-known background of the angel’s healing role lead us to suppose that the theme of Song 2 was an illness caused by spirits.

The incantation was probably closed by the formula ‘Amen, amen, selah’ (11Q11 v.3).

The First Song (11Q11 1:1-[14])

Due to the fragmentary state of the text it can only suppose that it began with a title similar to those of songs 2 and 3. The word ‘seventy’ (2 ii 7) – a ‘magic’ number – may refer to demons, mentioned later in the song (*šdym*, 1:10). Specific words, such as earth, man, and water, probably allude to the works of the creation and the role of YHWH as a creator god whose omnipotence is the basis for the success of the charm. The nature of the plague cannot be reconstructed from the fragments. The word ‘oath’ (1:3), and ‘adjuring you’ (1:7) may refer to the forcing and expelling of the demon. The word ‘he will dwell’ (i:11) may refer to the nether world, the dwelling place of the demon overpowered. The end of the song was probably Amen, amen, Selah, the common ending of individual and communal prayers recited aloud.

To sum up, it can be established that probably all of the four songs have a title with a reference to David as its author. Song 2 mentions also Solomon, probably as a person who used successfully the incantation. The title of Song 4 (Psalm 91) has no generic reference. Song 3, according to its title, is an incantation (*lahaš*), and Songs 1-2 might have been labelled with the same generic term (*lahaš*).

Song 4 (Psalm 91) shows a tripartite structure, with three series containing the names of various plagues. The series repeatedly end with a reference to the magical power. The composition is concluded with a formula that may refer to a communal recitation. Psalm 91 is a blessing text, used in 11Q11 probably with an apotropaic purpose, intended to keep away possible demonic dangers and plagues. It seems that songs 1-3 have a common structure different from that of Song 4 (Ps 91) and the *ašrē*-psalms in general. The title and the reference to the magical power in these songs is followed by a section that gives a description of the demonic harm and refers to the almighty God, the creator of the universe. This is followed by an exorcistic formula, the ‘fixation’ of the

demon, introduced by the term ‘[I’m] adjuring’ (*mšby*). The act of the disempowering of the demon is followed by a description of its lot, being sent to the nether world and closed there. Following a repeated reference to the source of the magical power the compositions are closed by the formula ‘*Amen, amen, selah*’.

In the light of the calendrical setting of the list of 11Q5 the question arises: which dates and occasions were the four songs recited, and what was their possible role and function? Equinoxes and solstices were considered in ancient cultures as liminal time and there is good reason to suppose that the four songs were recited at the turning-points of the solar year. The beginning of the year in the schematic form of the Jewish ritual calendar might have been fixed to the time of the fall equinox; the date of the recitation of the first song was this date. The second song may have been uttered at the winter solstice; the third one at the spring equinox, and the fourth one (Ps 91) at the summer solstice. The sun at the summer solstice was thought to be the cause of noxious effects and plagues, and Psalm 91 was written against sunstroke, pestilence and physical dangers. Rescue from these dangers is attributed to God who dominates over the heavenly bodies. Mesopotamian hymns uttered at the summer solstice and addressed to the sun-god Nergal serve as a good parallel to this apotropaic practice.¹⁵

Song 3, a charm (*lhš*) describing a phantasma seen in a nocturnal vision may have been uttered at the spring equinox, and was probably connected with the night vigil that preceded the feast of Passover. Songs 2 and 1 might have been recited, respectively, at the winter solstice and the autumn equinox. The content of Song 2 is not known; the mentioning of the angel Raphael at the end of the text (11Q11 5.3) leads one to suppose that it was written against illnesses and physical evil (perhaps plagues and epidemics). Song 1 was supposedly recited at the fall equinox, neither its purpose nor its content is known.

The length and the form of the 11Q11 do not allow for the possibility that the text could be stored inside an amulet worn on the body. The leather on which the text was written shows no traces of folding. The manuscript was, in all probability, a library copy, used as a manual for appointed days, in special liturgies. The text of 11Q11 is the earliest example for the use of a psalm text in a magical liturgical context. Songs 1-3 are not known from any other collection. They are apparently ‘new’ compositions, written for the special objects of an apotropaic collection. They reflect the characteristics of the magical incantations, containing an invocation to the magical power, describing the demonic harm, and the disempowering the demon and expelling it to the nether world.

¹⁵ von Weiher 1971.

In Qumran there was a strong demand of purity. The main aim of the community was at maintaining purity through a practice ruled by a strict *halakhah*, and avoiding anything that could result in impurity. Plagues and demonic assaults were considered as a danger of impurity for the community since demons were considered impure beings (cf. the New Testament expression *akatharton pneuma* ‘impure spirit’). Essenes even had a systematic demonology that was shaped in the Enochic tradition well known in Qumran.¹⁶ According to the Enochic tradition demons originated from genealogical impurity. According to this genealogical impurity (the marriages of heavenly and earthly beings, the Watchers and earthly women) resulted in a cosmic disorder (the birth of the Giants), and was the cause of further impurities. According to the Enochic tradition demons originated from the Watchers, through the Giants. They were considered as impure beings, agents of physical and ethical evil aiming continuously at attacking humans.¹⁷

The purpose of the four prayers contained in 11Q11 was to offer a means for averting demonic attacks in special times, on the four liminal days of the year, those of the autumn and spring solstices and the winter and summer equinoxes. Additional days in any calendrical system are considered as times of demonic attacks. The purpose of the four texts was to avert demonic impurity from the community on these days, and to keep purity throughout the year. Thus, their presence in the Qumran library is not a peculiarity but a document of their practice of keeping and maintaining purity.

Bibliography

- Black 1970 = Black, M.: *Apocalypsis Henochi Graece. PVTG 3*. Leiden.
Charles 1906 = Charles, R. H.: *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Oxford.
Dalley 1998 = Dalley, S.: *The Legacy of Mesopotamia*. New York, 126.

¹⁶ The oldest Enochic tradition (1 Enoch) is known in a shorter Greek and a longer Ethiopic (ge'ez) translation. The Greek text was edited by Flemming, Radermacher 1901; Black 1970. On the Greek manuscripts, see also Denis 1970. The first edition of the Ethiopic text is Charles 1906. Fragments of an Aramaic tradition on Enoch that may have served as a basis for later translations were found in Qumran, and edited by Milik 1976. A new, critical edition of the Ethiopian text in the light of the Aramaic fragments from Qumran is Knibb 1982. The Qumran Enochic manuscripts, however, also contain fragments of an Astrological Book and a Book of Giants, not known from any translations prior to the discovery of the Qumran cache; see Milik 1976, 273-317. The Book of Giants refers to a rich tradition on the giants, children of the Watchers. A new edition of the fragments of the Book of Giants is Stuckenbruck 1997.

¹⁷ On this see Fröhlich 2010.

- Denis 1970 = Denis, A. M.: *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1). Leiden.
- Drawnel 2007 = Drawnel, H.: Moon computation in the Aramaic Astronomical Book (1). *Revue de Qumrân* 23, 3-42.
- Flemming, Radermacher 1901 = Flemming, J., Radermacher, L.: *Das Buch Henoch*. Leipzig.
- Fröhlich 2010 = Fröhlich, I.: Theology and Demonology in Qumran Texts. *Henoch* 32, 101-129.
- Hahn 1960 = Hahn I.: *Az időszámítás története* [The History of the Time Reckoning]. Budapest.
- 1983 = Hahn I.: *Naptári rendszerek és időszámítás* [Calendrical Systems and Time Reckoning]. Budapest.
- Hunger, Pingree 1999 = Hunger, H., Pingree, D.: *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Nahe und der Mittlere Osten 44). Leiden.
- Knibb 1982 = Knibb, M. A.: *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in Light of the Aramaic Dead Sea Fragments 1-2*. Oxford (2nd, rev. ed.).
- Lange 1997 = Lange, A.: The Essene Position on Magic and Divination. In: Bernstein, M. J., Martínez, F. G., Kampen, J. (eds.): *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten. Proceedings of the Second Meeting of the IOQS, Cambridge, 1995. Studies on the texts of the Desert of Judah, Vol. 23*. Leiden, 377-435, esp. 380.
- Maier 1995-1996 = Maier, J.: *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, Vol 1-3. München – Basel.
- Martínez, Tigchelaar, van der Woude 1998 = García-Martínez, F., Tigchelaar, E. J. C., van der Woude, A. S.: Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–31. Discoveries in the Judean Desert XXIII. Oxford, 181-205, pls. XXII-XXV, LIII.
- Milik 1976 = Milik, J. T.: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford.
- Neugebauer 1975 = Neugebauer, O.: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences 1. Berlin – Heidelberg – New York, 354.
- Nitzan 1994 = Nitzan, B.: Qumran Prayer and Religious Poetry. *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, Vol. 12. Leiden, 238.
- van der Ploeg 1965 = van der Ploeg, J. P. M.: Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân. *Revue Biblique* 72, 210-217, pls. VIII-IX.
- Puech 1992 = Puech, É.: Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QpsAp/a IV.4-V.14. In: Dimant, D., Rappaport, U. (eds.): *The Dead Sea Scrolls; Forty Years of Research*. Leiden, 1992, 64-89.
- 2000 = Puech, É.: Les psaumes davidiques du rituel d'exorcisme (11Q11). In: Falk, D. K. (ed.): *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden, 160-181.
- Sanders 1965 = Sanders, J.: *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*. DJD 4. London.
- 2000 = Sanders, J. A.: 'Psalms Scroll'. In: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (EDSS). Oxford – New York, 2:715-717.
- Stuckenbruck 1997 = Stuckenbruck, L. T.: *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary*. Texts and Studies in Ancient Judaism, 63. Tübingen.
- von Weiher 1971 = von Weiher, E.: *Der babylonische Gott Nergal*. Kevelaer – Neukirchen – Vluyn, 22.
- Williams 2002 = Williams, C.: „Signs from the Sky, Signs from the Earth: The Diviner's Manual Revisited”. In: Steele, J. M.: (ed.), *Under One Sky*. Münster, 473-485.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 157–167.
--	-------	-------	--------------

**NOMS BIBLIQUES, GRECS ET ÉGYPTIENS –
ÉTUDE ONOMASTIQUE DES JUIFS DE L'ÉGYPTE
HELLÉNISTIQUE**

PAR ZSUZSANNA SZÁNTÓ

Abstract: Concerning research on the Jews of Hellenistic Egypt onomastics constitutes a very important factor. Some issues (such as Hebrew and Semitic names) have already been studied, and with the publication of the third volume of Tal Ilan's lexicon entitled « Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity » we have the opportunity to review all the available sources. The range of names used by Jews in Egypt is quite wide, we will find Greek, Egyptian, Hebrew as well as common Semitic names among them. The aim of this paper is to give a complete picture of these names, and also to find an explanation of their choice of name.

Keywords: Hellenistic Egypt, Jewish onomastics, Tal Ilan, biblical names, Septuagint.

L'onomastique des immigrants en Égypte a déjà été étudiée de certains points de vue, et les chercheurs s'étant intéressés aux Juifs d'Égypte disposent d'une bibliographie secondaire assez large concernant ce sujet. Quand-même avec la publication du troisième volume de l'encyclopédie de Tal Ilan intitulée « Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity »¹ nous avons la possibilité de confirmer ou bien de modifier les suppositions faites à ce jour concernant la pratique onomastique des Juifs d'Égypte. Le but de cette étude est de réviser toutes les sources disponibles et d'examiner quelle contribution nous pouvons fournir à l'aide de cette encyclopédie.² Les sources égyptiennes sur lesquelles nous nous appuyerons sont les suivantes:

- *CPJ I*: le premier volume du « Corpus Papyrorum Judaicarum » rédigé par Victor Tcherikover qui contient les sources papyrologiques éditées jusqu'à 1957.³

¹ Ilan 2008: c'est le troisième volume de la série. Les deux premiers s'occupent de la Palestine (330 BC – 200 CE et puis 200 – 650), tandis que dans le quatrième sont inclus les noms de la diaspora de l'Est de 330 BC à 650 CE. Les sources évoquées dans cette étude sont abrégées d'après l'encyclopédie d'Ilan.

² Souvent il est difficile de décider si un nom était juif ou pas. C'est pour cette raison que je n'ai utilisé que les noms certainement juifs pour préparer la statistique finale.

³ Tcherikover, Fuks 1957, 64

- Une liste des papyrus supplémentaires publiés après la compilation du *CPJI* a été établie par Isaak Fikhman qui avait l'intention de faire un quatrième volume.⁴
- *TADAE*: les quatre volumes de « Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt » publiés par B. Porten et A. Yardeni rassemblent tous les textes araméens qui viennent de l'Égypte.⁵
- *JIGRE*: « Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt » édité par W. Horbury et D. Noy nous offre une édition révisée des inscriptions.⁶
- *CIJ*: dans quelques cas le deuxième volume du « Corpus Inscriptionum Judaicarum » peut être utile car il y a des inscriptions qui ne sont pas écrites en grec et ne sont pas incluses dans le corpus de Horbury et Noy.⁷
- A toutes ces collections des sources papyrologiques et épigraphiques s'ajoutent encore les publications des textes individuels dans les journaux ainsi que le résultat de mes propres recherches que j'ai conduites sur les papyrus publiées après la parution du *CPJ* en continuant le travail de M. Fikhman.

Les noms sémitiques

Si l'on prend un point de vue chronologique, il faut tout d'abord commencer la discussion avec les Juifs de Haute Égypte. C'est un fait connu qu'à l'époque perse une communauté juive militaire s'est formée au sud, sur l'île d'Eléphantine. Leur langue était l'araméen dont les traces se voient dans les papyrus araméens de V^e siècle av. C.⁸ Ce qui est intéressant, c'est que nous disposons de deux groupes de textes datant du III^e siècle av. C. qui viennent de la même région: des documents araméens d'Edfou et un autre groupe de documents grecs et démotiques de Thèbes et d'Edfou. Ces lots ont été étudiés par Sylvie Honigman⁹ et d'après les données onomastiques elle a constaté que les personnes dans ces sources ne sont pas de la première immigration, car la grande majorité des noms sont typiques de l'époque perse,¹⁰ comme par exemple : דלוי (Dallûy) avec huit attestations, שבתאי (Šabbethay), אביתי (Abyétî), עבדיה (Abdyah) et נתן (Nathan) avec six attestations, חגגי (Ḥaggay) et ירחנן (Yôhanan) avec cinq attes-

⁴ Fikhman 1997, 290-296.

⁵ Porten, Yardeni 1986-99.

⁶ Horbury, Noy 1992.

⁷ Frey 1936-1952.

⁸ Porten, Farber, Martin, Vittman 1996.

⁹ Pour la présentation de ces corpus voir Honigman 2003, 63-118.

¹⁰ Honigman a trouvé 46-48 noms hébraïques et 15-16 autres noms sémitiques. Pourtant beaucoup de fois il est impossible de tracer si un nom est d'origine hébraïque, araméenne ou pan-sémitique. Voir Honigman 2003, 70.

tations. En s'appuyant sur ce particularisme onomastique et sur le fait que la datation et la provenance géographique de ces lots sont proches l'un de l'autre, Honigman a aussi établi une certaine équivalence entre les noms sémitiques et les noms grecs des documents de Thèbes. Les formes grecques correspondent à des noms sémitiques : אַבְרָם (Abram)¹¹ / Ἀβραμῶς¹², דֵּלַיָּה (Delayah)¹³ / Δελλαίας¹⁴, אַבְיֶטִי (Abyéti)¹⁵ / Ἀβιήτης, Ἀβιήτος¹⁶. La présence de deux langues nous fait penser que certains Juifs pouvaient déjà être fortement influencés par la langue grecque, et ils ont utilisé des noms sémitiques en translittération grecque.¹⁷

Pourtant, il existait aussi le phénomène contraire, car les documents d'Edfou livrent quelques noms grecs que nous trouvons en translittération araméenne: Θεόδωρος: תדודור,¹⁸ Ἀπολλώνιος: אפולוניס,¹⁹ Ἡρακλείδης: תרתגרת.²⁰ Cela peut s'expliquer par le fait que dans la communauté d'Edfou la langue araméenne était encore assez forte pour être capable d'absorber la langue grecque, même si quelques noms grecs étaient attirants pour eux. Ce qui se passe en Haute Égypte, c'est tout à fait une situation spéciale : on voit des communautés locales sous l'influence et l'héritage de l'époque perse.

Les noms grecs

En Moyenne et Basse Égypte l'image est très différente. Après la conquête de l'Égypte par Alexandre le Grand l'hellénisation s'est vite répandue, et les noms helléniques sont devenus très à la mode. N'oublions pas que les Juifs étaient des Hellènes au même niveau que les Grecs venant d'Athènes. Les Juifs, comme tous les autres immigrants fidèles aux Ptolémées, ont vite adopté des noms dynastiques comme Πτολεμαῖος²¹ ou Ἀλέξανδρος²² pour montrer leur respect.

¹¹ TADAE 4:8:4.

¹² CPJ I 50.

¹³ TADAE 4:1:17, 4:8:7.

¹⁴ CPJ I 121.

¹⁵ TADAE 3:3:28, 3:3:28, 4:7:57, 4:7:57, 4:8:4, 4:8:9, 4:8:10.

¹⁶ CPJ I 48, I 74, 87 et 117 (la même personne est attestée dans les deux documents), 101, 105, 118, 118.

¹⁷ Honigman suppose qu'il s'agit de deux communautés juives différentes, « dont l'histoire présente des traits communs et/ou qui entretenaient des rapports étroits, au moins au niveau informel. » Voir Honigman 2003, 87. En outre elle a compilé une liste des noms sémitiques qui se trouvent dans les papyrus égyptiens: Honigman 1995.

¹⁸ TADAE 3:3:29, 4:8:4, 4:8:4, 4:8:12.

¹⁹ TADAE 3:3:28, 4:7:56, 4:21:6.

²⁰ TADAE 3:3:28.

²¹ TADAE 4:8:6, CPJ I 24, I 35, BGU 14 2381, PC 29 (2001) 11, CIJ II 1538.

Mais ils ne se sont pas arrêtés ici avec l'hellénisation : les noms théophores comme Ἀπολλώνιος ou Δημήτριος étaient portés par eux d'une façon aussi naturelle que par les Grecs, soit parce que ces noms leur plaisaient, soit parce que la signification de ces noms n'était pas importante pour eux. Les noms théophores neutres qui incluent l'élément „theos” offrent un exemple encore mieux. À ce groupe appartiennent les noms comme Δωσίθεος, Θεόδοτος, Θεόδωρος ou Δωρόθεος. Pendant longtemps, ces noms étaient considérés comme juifs en disant que l'élément « theos » ferait allusion au Dieu des Juifs. Il faut tout à fait corriger cette affirmation. Nous savons déjà que ces noms étaient populaires au même niveau parmi les Grecs que parmi les Juifs, et ils portent aucune référence religieuse. Donc, sans d'autre allusion à l'identité juive, ils ne prouvent pas que la personne concernée était juive. Δωσίθεος est attesté par exemple plusieurs fois dans les sources, mais il n'y a que huit personnes que nous pouvons considérer comme Juifs de façon sûre.²³ La proportion est semblable, mais un peu moins frappante dans le cas des noms Θεόδοτος²⁴ et Θεόδωρος²⁵.

Le phénomène des noms doubles est un autre cas intéressant, mais assez problématique. Voyons deux exemples : Σίμων et Σαββάταιος. Le nom Σίμων était un nom grec très répandu, mais en même temps phonétiquement très proche du nom sémitique שמעון (Šim'on). Sur la base de cela nous ne devons pas être surpris que ce nom est devenu très populaire dans la diaspora, dans l'Égypte hellénistique il est arrivé à la deuxième place sur la liste de popularité avec quatorze attestations.²⁶ Pourquoi était-il si populaire ? Parce que sa forme hellénisée était un nom aussi sémitique que grec, et dans un milieu hellénisé il était pratique de choisir un nom double. S'ils ont choisi ce nom parce qu'ils ont voulu montrer leur fidélité aux noms sémitiques ou bien parce qu'ils ont voulu prendre un nom aussi grec que sémitique, nous ne le savons pas. Une chose semble être sûre : sa popularité était grâce à sa double nature.²⁷ La situation du nom שבתאי (Šabbethay) est similaire : Šabbethay, qui veut dire « né un jour de Shabbat » ainsi que toutes ses dérivations, est devenu très populaire dans la diaspora à cause de son association avec le Shabbat juif.²⁸ On le rencontre déjà

²² *CPJ* I 18, I 136, *CPR* 13.4, *PC* 29 (2001) 1 et 2, *PC* 29 (2001) 17.

²³ *AJ* 14:236, *CA* 2:49, *CPJ* I 19, 21, 30, 43, *CPR* 18.8, 18.8.

²⁴ *CPJ* I 22, 22, *CPR* 13.4, 18.8, *P. Heid.* 8.417, *PC* 29 (2001) 6, 6, 8, 8, 13, 17, *CIJ* II 1537.

²⁵ *TADAE* 4:8:4, *CPJ* I 24, 24, *CPR* 18.11, 18.11, *PC* 7 (1980) 144, *PC* 29 (2001) 6, *CIJ* II 1441, Bingen, *CE* 55 (1980) 317.

²⁶ *TADAE* 3:3:28, 4:8:4, 4:8:6, 4:8:6, 4:8:8, 4:8:13, 4:21:8, 4:21:9, *CPJ* I 20, 90 / 107, 101, *CPR* 13.4, *PC* 29 (2001) 11, *PC* 7 (1980) 144.

²⁷ En détail de ce nom voir Cohen 1976, 97-128. Elle cherche à prouver que le nom Simon est devenu populaire à l'époque hellénistique grâce à l'influence grecque.

²⁸ Concernant ce nom voir Cohen 1999, 11-28.

dans les documents araméens, et plus tard ses formes hellénisées, Σαββά-
ταιος et Σαμβαταῖος ont joui d'une large popularité.²⁹ De plus, il est devenu
tellement populaire que les non-Juifs l'ont adopté assez vite, et cela rend assez
difficile l'identification des personnes.

Les noms égyptiens

Ce n'était pas seulement l'hellénisation, mais aussi l'environnement égyptien qui a exercé une forte influence sur l'ononastique juive. Je montre à travers un exemple comment peut se former le destin d'un nom égyptien. Le nom *pa-sy* était un nom égyptien très commun dont la forme hellénisée Πᾶσις est rapidement entrée dans l'ononastique grecque et juive, et nous connaissons au moins un Πᾶσις grec-juif dans les sources.³⁰ Ce nom a été pris aussi par les Juifs de Haute Égypte, mais ils l'ont transcrit en araméen : פסי.³¹ Non seulement ce nom, mais plusieurs noms égyptiens certainement juifs (11 sur 24) sont écrits en araméen ce qui montre l'absorption précoce des noms égyptiens dans le milieu juif de Haute-Égypte (Pachis : פחס, Pateuris : פתחרה, Thanouphis : תופרי / תנפרי).

Les noms bibliques

Nous venons de voir que les Juifs ont été fortement affectés par les cultures dans lesquelles ils ont vécu, et leur ononastique n'a pas reflété le moindre signe de leur religion. Nous pourrions à juste titre poser la question ce qui s'est passé avec les noms bibliques, c'est-à-dire les noms des grandes figures de l'histoire juive: Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse. Leurs noms ont-ils fait partie du fonds ononastique?

Parmi ces noms Abraham et Moïse sont les plus problématiques. Le problème avec le nom Abraham est qu'en Judée à l'époque hellénistique il n'est attesté que deux fois, et les deux sont fictives. Prenant ce fait comme point de départ il semble logique de contester que ses différentes formes et dérivations dans les sources égyptiennes feraient allusion au grand patriarche. Une certaine doute a été aussi exprimée en disant que les diverses formes du nom Abraham

²⁹ TADAE 3:3:28, 3:3:28, 4:7:56, 4:8:3, 4:8:5, 4:8:9, 4:8:9, CPJ I 22, 30, 46, 133, CPR 13.10, BGU 14.2381.

³⁰ CPJ I 9.

³¹ TADAE 4:8:7, 4:8:7, 4:21:12, 4:21:14.

pourraient être sémitiques communes, et pas spécifiquement juives.³² Il est aussi vrai que dans la Septante אַבְרָהָם (Abraham) est transcrit comme Ἀβραάμ (*Gen* 17:5), et cette forme n'est pas attestée en Égypte. Mais regardons ce dont nous disposons : Flavius Josèphe utilise la forme Ἀβραμὸς quand il écrit du patriarche (*Jos., Ant. J.*, I,158.). Dans la lettre d'Aristée nous trouvons le nom Ἀβραμὸς qui était un des traducteurs de la Septante (*Arist.* 49).³³ Le nom אַבְרָם (Abram) se trouve sur une liste araméenne d'Edfou où la plupart des noms sont bibliques,³⁴ et ce nom doit être mis en rapport avec la forme grecque Ἀβραμὸς qui se trouve dans un document grec de Thèbes.³⁵ Il y a même une attestation sur un ostracon démotique de Leontopolis sur lequel on trouve le nom *3brm* (Abram) avec le nom Šabbethay qui prouve probablement la juiveté de notre Abram.³⁶ Dans ces cas-là je trouve justifié de dire que les formes Abram/Abramos du nom Abraham étaient reconnues en Égypte comme le nom du patriarche et ces porteurs peuvent être considérés comme Juifs.³⁷

La situation du nom Moïse est similaire. Le nom du prophète n'était pas utilisé en Judée à cette époque,³⁸ mais il a connu un destin différent dans la diaspora. מֹשֶׁה (Moïse) est transcrit dans la Septante comme Μουϋϋης (*Ex* 2:10) dont nous ne trouvons pas d'attestation en Égypte. Pourtant, il faut mentionner un autre nom: Μουσαῖος. Il a été proposé par certains chercheurs que cette forme grecque doit être mise en connexion avec Moïse. Il y a au moins un document de l'époque hellénistique³⁹ dans lequel nous rencontrons un Μουσαῖος Σίμωνος Ἰουδαῖος τῆς ἐπιγονῆς qui était certainement un clérarque juif. De plus, Artapanos, l'auteur hellénistique a écrit dans son œuvre intitulée « Περὶ Ἰουδαίων » concernant Moïse que les Grecs l'ont appelé Μουσαῖος (*Eus., Praep. Evang.*, IX 27).⁴⁰ Je ne trouve pas impossible que ce nom grec a été utilisé par les Juifs à cause de sa similarité phonologique avec le nom du prophète.

³² Bohak 1997, 105-112. Il conteste si la forme Abram/Abramos dans les sources égyptiennes concernent des Juifs en s'appuyant sur le fait que cette forme est pan-sémitique. Cohen rapproche le nom Abraham/Abram à des noms iraniens. Cohen 1976, 99-112.

³³ Cette occurrence est listée dans le premier volume de l'encyclopédie d'Ilan (Ilan 2002, 59.). A propos de ces noms voir Cohen 1984, 32-64.

³⁴ *TADAE* 4:8:4.

³⁵ *CPJI* 50.

³⁶ Petrie 1906, 26., Lüddeckens 1980, 8.

³⁷ Honigman 2004, 279-297.

³⁸ Il y avait un grand débat concernant le nom Moïse sur les pages de *ZPE*: Derda a proposé que ce nom était utilisé seulement par les Chrétiens et qu'il était évité par les Juifs: Derda 1997, 255-260. Williams l'a refusé: Williams 1997, 274. Derda n'a pas accepté l'argumentation de Williams: Derda 1999, 210.

³⁹ *CPJI* 20.

⁴⁰ Nous connaissons les fragments du livre d'Artapanos seulement à travers Eusèbe.

Si nous examinons d'autres héros bibliques comme יעקב (Jacob), יצחק (Isaac) et יוסף (Josef), nous allons voir deux choses importantes à souligner: en Judée à l'époque hellénistique aucun de ces noms était en usage, nous trouvons seulement deux Jacob fictifs (*Arist* 48, 49), Isaac n'est attesté aussi que deux fois (*Arist* 48, 49), et toutes ces attestations fictives viennent de la lettre d'Aristée. Dans le cas du nom יוסף (Josef), parmi les 231 attestations de l'époque gréco-romaine, il n'y a que dix qui datent de l'époque hellénistique dont quatre sont autrefois les traducteurs fictifs de la Septante (*Arist* 47, 47, 48, 50). Et ajoutons une petite remarque : si nous supposons que la lettre d'Aristée a été rédigée en Égypte, nous devons prendre en considération que les noms évoqués reflètent plutôt la pratique onomastique égyptienne, et alors même les occurrences fictives de la lettre devraient être regroupées parmi les occurrences égyptiennes. L'autre fait à noter est que pour la plupart nous ne trouvons pas ces noms dans les documents araméens de Haute Égypte, cela veut dire qu'ils n'étaient pas présents dans les communautés du sud au III^e siècle, et même pas auparavant à l'époque perse. Leur introduction dans le fonds onomastique peut être datée tout à fait de l'époque hellénistique. Ils ne sont pas seulement présents, mais se placent parmi les noms les plus populaires dans les documents grecs et démotiques : les formes hellénisées de Jacob, Ἰακούβιος ou Ἰακκόβιος ont huit attestations grecques certainement juives.⁴¹ Ἰσάκις et Ἰσάκιος sont attestés cinq fois dans les sources grecques, et ajoutons à cela deux occurrences démotiques.⁴² Après cela nous ne trouverons pas surprenant que les diverses formes du nom Josef sont attestées 22 fois : une fois dans les documents araméens,⁴³ cinq fois *jsp* ou *jsp3* en démotique sur des ostraca de Thèbes,⁴⁴ et sous différentes formes hellénisées dans les papyrus grecs: Ἰώσηπος, Ἰοσήπιος, Ἰωσήφης.⁴⁵ Toutes ces attestations rend Josef le nom le plus populaire en Égypte à l'époque hellénistique.

Si nous résumons les résultats de l'étude onomastique, nous recevrons la statistique suivante:

⁴¹ *CPJ* I 28, 28, 28, 47, *CPR* 13.21, *PC* 29 (2001) 6, *CIJ* II 1482, 1505.

⁴² *CPJ* I 42, 42, 78, 79, 136, *CIJ* II 1482, *ZÄS* 126 (1999), p. 48 no. 9, *O. Mattha* 233, 1-2

⁴³ *TADAE* 4:8:13

⁴⁴ *BGU* 6.1454, *O. Berl P* 8690,1, *ZÄS* 126 (1999), p. 48 no. 9,3, no. 9,1, no. 9,1.

⁴⁵ *CPJ* I 16, 24, 75, 89, 100-101-102 (la même personne), 113, 139, *CPR* 13.4:40, 13.4:58, 13.4:111, 13.4:150, 13.8, *BGU* 10.2009, *O. Heid.* 1, *CIJ* II 1427, 1485.

Tableau I : la typologie des noms juifs

Type de nom	Masculin	Féminin	Total	Pourcentage
Sémitiques (dont bibliques)	233 (186)	26 (19)	259 (205)	55,8% (44,2%)
Grecs	161	17	178	38,4%
Égyptiens	22	2	24	5,2%
Perses	2	0	2	0,4%
Latins	0	1	1	0,2%
Total	418	46	464	100%

Tableau II : l'ordre des noms à l'égard de leur popularité

Nom	Occurrences	Type de nom
1. Josef	22	sémitique – biblique
2. Šim'on	14	grec / sémitique – biblique
3. Šabbethay	13	sémitique – biblique
4. Theodotos	12	grec
5. Yohanan	11	sémitique – biblique
6. Theodoros	9	grec
7-10. Yônathan	8	sémitique – biblique
Jacob	8	sémitique – biblique
Dositheos	8	grec
Dallûy	8	sémitique
11-12. Isaac	7	sémitique – biblique
Honi	7	sémitique
13-18. Judah	6	sémitique – biblique
Nathan	6	sémitique – biblique
Abdyah	6	sémitique – biblique
Šamuel	6	sémitique – biblique
Ptolemaïos	6	grec
Abyétî	6	sémitique

D'après ces tableaux on peut clairement voir quels étaient les noms les plus populaires parmi les Juifs d'Égypte. Dans cette perspective se pose naturellement la question s'il y a une explication de leur choix de nom. D'un côté l'hellénisation et l'assimilation onomastique étaient très rapides, nous voyons

que plus que 38% des noms étaient grecs. L'hellénisation s'est concentrée en Moyenne et Basse Égypte, car la plupart des communautés juives se trouvaient ici, spécialement dans l'oasis du Fayoum. L'environnement égyptien a aussi exercé une influence sur l'onomastique juive, car 5,2% des noms sont d'origine égyptienne. Ce n'est pas un fait surprenant: ils ont vécu parmi des Égyptiens, et il est difficile d'imaginer qu'il n'y avait pas d'interaction sociale entre eux. L'environnement païen a eu donc une influence importante et dans le cas de ces noms il est évident que leur choix de nom ne dépendait pas de facteur religieux. La même chose peut être aperçue concernant les habitudes onomastiques des communautés de Haute Égypte : même si l'on peut souligner leur originalité et fidélité aux noms d'époque perse, c'était simplement la conséquence de l'utilisation continue de l'araméen, et la plupart des noms étaient quand-même sémitiques communs sans allusion spéciale religieuse.

Cette tendance semble être bouleversée par le phénomène de l'apparition des noms bibliques, et notamment ceux de grands héros de la Bible qui n'étaient pas du tout en usage auparavant. Leur apparition s'attache tout à fait aux documents grecs à partir du III^e siècle. Leur introduction dans le fond onomastique était assez vite et importante, cela se voit dans le tableau des noms les plus populaires.

Ce rôle des noms bibliques dans l'onomastique égyptienne est encore plus étonnant si nous ajoutons le fait qu'en Judée parmi les noms les plus à la mode nous ne trouvons pas les noms des héros bibliques, mais ceux des héros de la révolte des Macchabées (168-140 av. C.): מתיח (Matityahu) et ses cinq fils, יוחנן (Yohanan), שמעון (Šim'on), יהודה (Yehûdah), אלעזר (Eliezer) et יונתן (Yônathan). Car la plupart des sources contenant ces noms datent de l'époque postérieure à la révolte, Tal Ilan a conclu qu'en Judée c'étaient les événements historiques contemporains qui ont exercé l'influence sur l'onomastique.⁴⁶ Si l'on regarde le tableau ci-dessus, on y trouvera quand-même quelques-uns de ces noms : שמעון (Šim'on), יוחנן (Yohanan) et יונתן (Yônathan). Mais après l'examen des sources, on apercevra vite que les trois noms en question étaient présents au même niveau dans les documents antérieurs à la révolte que dans les documents postérieurs à cela. Donc en Égypte on ne peut pas compter avec l'influence de la révolte des Macchabées.

Alors qu'est-ce qui explique l'apparition des noms bibliques et l'importance probable de ce facteur religieux dans l'onomastique? La solution réside tout à fait dans les conditions locales égyptiennes. Les Juifs d'Égypte étaient des membres d'une diaspora assez indépendante du peuple de la Judée. L'extrême popularité du nom Josef en Égypte montre qu'ils ont commencé à le considérer

⁴⁶ Ilan 2002, 6-8.

comme un héros national. Non seulement son apparition, mais aussi celle d'autres noms bibliques se réfèrent à la même chose: la Septante.⁴⁷ La popularité des noms bibliques peut être expliquée seulement par l'apparition et la présence de la Septante. La Torah est devenue complète à ce temps et a été traduite à Alexandrie au début du III^e siècle av. C. La Septante a commencé à se répandre dans le pays, et les Juifs d'Égypte n'ont utilisé que la version grecque de leur livre sacré. Elle est devenue un sujet dont ils ont parlé et ce qu'ils ont étudiée dans les synagogues. Car les premières dédicaces honorifiques consacrant un synagogue viennent de l'Égypte,⁴⁸ je trouve assez probable que les noms de grands héros bibliques sont entrés vite dans la conscience publique. On peut finalement conclure qu'en Égypte, les Juifs n'ont pas seulement adopté les noms grecs à la mode, mais il est devenu important d'exprimer leur identité et leur religion à travers les noms bibliques. La Septante dont la naissance était l'intérêt commun des Juifs d'Égypte est devenue donc un moyen pour exprimer leur juiveté avec ses héros bibliques.

Bibliographie

- Bohak 1997 = Bohak, G.: Good Jews, bad Jews and non-Jews in Greek papyri and inscriptions. In: *Akten des 21. Int. Papyrologenkongresses Berlin, AfP. Beiheft 3*, 105-112.
- Cohen 1976 = Cohen, N.: The Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity. *JSJ* 7, 97-128.
- Cohen 1984 = Cohen, N.: The Names of the Translators in the Letter of Aristeas. *JSJ* 15, 32-64.
- Cohen 1999 = Cohen, N.: The Name 'Shabtai' in the Hellenistic-Roman Period. In: Demsky, A. (ed.): *These are the Names: Studies in Jewish Onomastics*. Ramat Gan, 11-28.
- Derda 1997 = Derda, T.: Did the Jews Use the Name of Moses in Antiquity? *ZPE* 115, 255-260.
- Derda 1999 = Derda, T.: The Jews and the Name of Moses in Antiquity – a Reply. *ZPE* 124, 210.
- Fikhman 1997 = Fikhman, I. F.: L'état des travaux au "Corpus Papyrorum Judaicarum" IV. In: *Akten des 21. Int. Papyrologenkongresses Berlin, AfP. Beiheft 3*, 290-296.
- Frey 1936-1952 = Frey, J. B.: *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. 2 vols. Rome.
- Honigman 1995 = Honigman, S.: *Les «Orientaux» dans l'Égypte grecque et romaine. Onomastique, identité culturelle et statut personnel*. Thèse de doctorat. Paris.
- Honigman 2003 = Honigman, S.: Noms sémitiques à Edfou et Thèbes. *BASP* 40, 63-118.
- Honigman 2004 = Honigman, S.: Abraham in Egypt: Hebrew and Jewish-Aramaic Names in Egypt and Judaea in Hellenistic and Early Roman Times. *ZPE* 146, 279-297.
- Horbury, Noy 1992 = Horbury, W./ Noy, D.: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge.

⁴⁷ Honigman a déjà proposé l'influence possible de la Bible dans son article: Honigman 2004, 296.

⁴⁸ Pour citer quelques-uns des inscriptions de synagogue: *CIJ* II 1433 = *JIGRE* 9, *CIJ* II 1440 = *JIGRE* 22, *CIJ* II 1441 = *JIGRE* 24, *CIJ* II 1442 = *JIGRE* 25, *CIJ* II 1443 = *JIGRE* 27, *CIJ* II 1444 = *JIGRE* 28.

- Ilan 2002 = Ilan, T.: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I. Palestine 330 BCE-200 CE*. Tübingen.
- Ilan 2008 = Ilan, T.: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III. Western Diaspora 330 BCE-650 CE*. Tübingen.
- Lüddeckens 1980 = Lüddeckens, E. (ed.): *Demotisches Namenbuch*, Vol. I/18. Wiesbaden.
- Petrie 1906 = Petrie, Fl.: *Hyksos and Israelite Cities*. London.
- Porten, Yardeni 1986-99 = Porten, B./ Yardeni, A.: *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. 4 vols. Jerusalem.
- Porten, Farber, Martin, Vittman 1996 = Porten, B., Farber, J.J., Martin, C. J., Vittman, G. (edd): *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden.
- Tcherikover, Fuks 1957-64 = Tcherikover, V./ Fuks, A.: *Corpus Papyrorum Judaicarum*. 3 vols. Jerusalem and Cambridge.
- Williams 1997 = Williams, M. H.: Jewish Use of Moses as a Personal Name in Graeco-Roman Antiquity – A Note. *ZPE* 118, 274.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 169–179.
--	-------	-------	--------------

DER FESTZUG VON PENTHEUS

DIE PHARMAKOS-FRAGE IN DER *BACCHAE* VON EURIPIDES

VON DÓRA KOVÁCS

Abstract: Euripides' tragedy, *The Bacchae*, has always been a much discussed play in Greek literature. The discussions have dealt mostly with the role of Dionysus, his cult and especially the place of his cult in Greek religion. Dodds designated Pentheus as *pharmakos* in his *Bacchae* commentary, but this statement was left without argument and explanation. Pentheus fitted this role perfectly, but there are other aspects which require attention.

Keywords: Religion, Pharmakos, Euripides, *Bacchae*.

In der Bibel steht:

καὶ ἐπιθήσει Ἄαρὼν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαγορεύσει ἐπ' αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ πάσας τὰς ἀδικίας αὐτῶν καὶ πάσας τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν καὶ ἐπιθήσει αὐτάς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαποστελεῖ ἐν χειρὶ ἀνθρώπου ἐτοίμου εἰς τὴν ἔρημον· καὶ λήψεται ὁ χιμάρου ἐφ' ἑαυτῷ τὰς ἀδικίας αὐτῶν εἰς γῆν ἄβατον, καὶ ἐξαποστελεῖ τὸν χιμάρου εἰς τὴν ἔρημον. (Lev. 16,21-22.)

Der Auszug führt eine Reinigungszeremonie vor, in der Aaron seine Hände auf den Kopf des Bocks legt und alle Sünden der Gemeinschaft auf ihn überträgt. Danach wird das Tier aus der Stadt entfernt, und gemeinsam mit deren Sünden in die Wüste getragen. Ähnliche Zeremonie gibt es auch unter den griechischen Ritualen, deren Ausführung durch gleiche Prinzipien motiviert wird: Reinigung, ein einziges Opfer in Gesamtinteresse.

Die Austreibung des griechischen *pharmakos*¹ war ein Teil von *Thargelia*,² ein zweitägiges Fest zu Apollon Ehre in Athen und in der ionischen Region. Am ersten Tag von *Thargelia* wurde der *pharmakos* vertrieben. An diesem Tag wurden zwei Männer ausgewählt, ein für die Männer und ein für die Frauen der Stadt. Der Vertreter der Männer trug eine Kette aus schwarzen Feigen, und die

¹ Gebhard 1926, Deubner 1956, 179-198; Nilsson 1967, 107-110; Burkert 1979, 59-77; Bremmer 1983, 299-320. Girard 1977, 9-12; 94-95; Hughes 1991, 139-165; Parker, 1983 257-281.

² Deubner 1956, 179-198; Parker 1977, 146-152.

der Frauen eine aus weißen³ (Hellad. In Phot. *Bibl.* 279; Diog. Laert. II 44).⁴ Danach führten sie die zwei *pharmakos* um die Stadt herum, am Ende wurden sie vertrieben, während sie mit Feigenruten und Meerzwiebeln kräftig geschlagen wurden. Das Ritual wurde nicht nur an der jährlichen *Thargelia* gehalten, sondern auch in allen außerordentlichen Situationen – wie Hungernot oder Seuche – hat der *pharmakos* als Lösung gedient.

Eine der ausführlichsten Beschreibung des *pharmakos* stammt von Hipponax.⁵ (Hipp. Frg., 5-10, West) Bei ihm steht, dass der ausgewählte *pharmakos* mit Käse, Gerstenbrot und Trockenfeige gefüttert wurde. (Hipp. Frg., 8.)⁶ Während dessen Vertreibung wurden die Genitalien des *pharmakos* mit Feigenruten und Meerzwiebeln oder mit anderen wilden Pflanzen geschlagen.⁷ Obwohl die Beschreibung von Hipponax sehr detailliert ist, kann man behaupten, dass der Schlag auf die Genitalien nur dichterische Übertreibung ist. Es wird in anderen

³ In Zusammenhang mit den Pflanzen Bremmer 1983, 308-313.

⁴ ἔθος ἦν Ἀθηναῖς φαρμάκους ἄγειν δύο τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρὸν ἀγομένους. Καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἄτερος. Συβάκχοι δὲ φησὶν ὠνομάζοντο. Τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτρπιασμός ἦν, λαβὼν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθηναῖς παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος αἰεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμάκοις. (Hellad. In Phot. *Bibl.* 279 vol. 8:182 Henry), Gebhard 1926, 18. hebt vor, dass Helladios – anders als Harpokration – über *ἔθος* spricht, und nicht so deutlich über das Thargelienfest. Es stellt die Frage, ob die Austreibung des *pharmakos* bei besonderer Gelegenheit, oder am Thargelienfest stattgefunden hat. Deubner 1956, 181: Helladios gibt die Geschichte der Minossohnes Androgeos als die Aition das *pharmakos* Ritual. Θαρρηλιῶνος ἔκτη, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθηναῖοι τὴν πόλιν καὶ τὴν Ἄρτεμιν Δήλιοι γενέσθαι φασίν. (Diog. Laert. II 44), Φαρμακός: Λυσίας ἐν τῷ κατ' Ἀνδοκίδου ἀσεβείας, εἰ γνήσιος. δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαρρηλίοις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν. ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἀλοῦς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαρρηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματα ἐστίν, Ἰστρός ἐν α' τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν. (Istros FGrH. 334 F50.)

⁵ S. dazu West 1971, Deubner 1956, 182 Die *pharmakos* Beschreibung von Hipponax ist auf einen Person gerichtet. Hipponax will, dass alle ihrer Feinde wie ein *pharmakos* gehandelt werden. Er schrieb: βάλλοντες ἐν χειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες κράδησι καὶ σκίλλησιν ὥσπερ φαρμακόν. (Frg. 6.) Ihr Gegner sollte so behandelt werden wie ein *pharmakos*. Er sollte genauso zu Boden geworfen und mit Meerzwiebeln und Feigenruten geschlagen werden wie der *pharmakos* der Stadt. Gebhard 1926, 7 meint dass diese Schläge waren nicht so harmlos wie es scheint, weil die 4-6 Zoll lang, 4 Zoll dick, oder noch grösser, und konnte sogar 4 Pfund schwer sein. So soll das Verb *παρέξειν* verstehen zu sein. Es ist ein auf die Zukunft gerichtete Wunsch von Hipponax.

⁶ Frg. 8. κάφῃ παρέξειν ἰσχάδας τε καὶ μάζαν καὶ τυρόν, οἷον ἐσθίουσι φαρμακοί.

⁷ Tzetzes Chil. V 728-763, Frg. 9. πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέκονται χάσκοντες κράδας ἔχοντες ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς. Frg. 10. „λιμῶι γένηται ξηρός· ἐν δὲ τῷ θύμῳ Φαρμακός ἀχθεῖς ἐπτάκις ῥαπισθεῖη.“

Quellen nicht erwähnt. Kallimachos (Frg. 90.) hat auch ein Reinigungsritual in der Stadt Abdera geschildert. (Kall., *Aet. Frg.* 90; Dieg. II. 29,9.)⁸ In Abdera, sollte der ausgewählte und bezahlte *pharmakos* auf Kosten der Stadt gefüttert werden. Dann wurde der *pharmakos* in einem Festzug aus der Stadt geleitet, auch die Stadtmauern wurden umgangen. Kallimachos hebt vor, durch welches Tor der *pharmakos* die Stadt verließ. Der *pharmakos* wurde – nach Kallimachos – durch Steinwürfe verjagt. Plutarch berichtet über eine Zeremonie in Chäeronia, die ‘Βουλίμου ἐξέλασις’ genannt war.⁹ (Plut., *Quest. Conv.*, 694 f.) Hier war der Βούλιμος ein Sklave, der auch mit Schlägen vertrieben wurde, während die Bewohner hinzufügten: „ἔξω Βούλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίαιαν.

Durch die erwähnten Beispiele scheint, dass der *pharmakos* aus den marginalen Gruppen der Gesellschaft kam: Sklaven, Armen.¹⁰ Die Marginalität scheint abwärts und auch aufwärts wahr zu sein: der *pharmakos* kam nicht nur von den Ausgestoßen der Gesellschaft heraus, sondern der König konnte die Rolle des Retters auch annehmen. Nach der Meinung von Jan Bremmer unterscheiden sich die Könige von der Gesellschaft, weil nur sie mit den Göttern Kontakt halten könnten, sie brachten die Opfer dar.¹¹ Die militärische Funktion des Königs setzt voraus, dass der Schutz der Stadt eine seiner wichtigsten Aufgaben war. Wir sehen ein Beispiel für den König / *pharmakos* in der Geschich-

⁸ Ἐνθ' Ἄβδηρ', οὗ νυν [...]λεω φαρμακὸν (Kall., *Aet. Frg.* 90);
 Ἐνθ' Ἄβδηρ', οὗ νυν [...]λεω φαρμακὸν
 ἀγινεῖ Ἄβδηροις ὠνητὸς ἄνθρω-
 πος καθάρσιον τῆς πόλεως, ἐπὶ πλίν-
 θου ἔστῳς φαιᾶς, θοίνης ἀπολαύων
 δαψιλοῦς, ἐπειδὴν διὰ πλεως γενῆται,
 προάγεται ἐπὶ τὰς Προυρίδας καλου-
 μένας πύλας· εἴτ' ἔξω τοῦ τείχους
 περίεσι κύκλω περικαθαίρων (?)
 αὐτῷ τὴν πόλιν, καὶ τότε ὑπὸ
 τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων λι-
 θοβολεῖται, ἕως ἐξελασθῆ τῶν
 ὀρίων. (Dieg. II 29, 9) in Pfeiffer, 1985, 97.

⁹ Τίς αἰτία βουλίμου Θυσία τις πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἐστίας δρᾶ τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ βουλίμου ἐξέλασις' καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίαις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσι, ἐπιλέγοντες ἔξω Βούλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίαιαν' (Plut., *Quest. Conv.*, 694f.)

¹⁰ Bremmer 1983, 303.; Girard 1977, 12.

¹¹ Bremmer 1983, 304.; Girard 1977, 12.

te von Kodros,¹² der um Athen vor dem Untergang zu retten als Holzfäller verkleidet, wagte sich zwischen die Dorer, wo ihn zwei Soldaten ermordeten.¹³ (Pherekydes FGrH. 3 F154, Hellanikos FGrH. 323. F23) Laut einem Orakel, die Dorer könnten Athen nur dann erobern, wenn sie den König verschonen. Um den Untergang zu vermeiden, hat sich Kodros im Interesse der Stadt geopfert. Eine andere Quelle erwähnt, dass Kodros schon 70 Jahre alt war.¹⁴ Auf dieser Weise stärkt sein hohes Alter seine Marginalität noch mehr, deshalb wird er das Opfer. Eine Hauptcharakteristik des *pharmakos* Ritual wird klar aus diesen Geschichten: die Opferung, die Zerstörung des Einzelnen im Gesamtinteresse.

Die *pharmakos*-Frage taucht in Zusammenhang mit der Tragödie *Bacchae* von Euripides auf. Wie es schon die Fachliteratur – namentlich Dodds – festgestellt hat,¹⁵ Pentheus spielt die Rolle des *pharmakos*, weil er unter den Sünden der Stadt leidet. Aber diese Behauptung wird weiter nicht bestätigt und auch nicht widerlegt. Es gibt in der Tat Argumente für den *pharmakos*: der Zorn von Dionysos belastet die ganze Stadt. In Theba ist nichts an seiner Stelle, die Stadtordnung stürzt um.¹⁶ Die Spannung wird nur durch den Tod von Pentheus aufgehoben, demzufolge ist Pentheus der *pharmakos*.

Pentheus – wie Kodros – ist für die Rolle des *pharmakos* geeignet, beide werden als König *pharmakos*. Die Marginalität des Pentheus ist auch von ande-

¹² Bremmer 1983, 302; 304. Burkert 1979, 62-63 behauptet sogar, dass die Geschichte als die Entstehung des Polis gehandelt werden kann. Es geht um das Ende des Königreiches, der König wird aufgeopfert um die Stadt zu retten. Die Geschichte von Kodros ruft eine andere Ritual in die Erinnerung: der römische *devotio* und die Decii. (P. Decius Mus in 340 BC bei Veseris [Liv. VIII 9], sein Sohn P. Decius Mus in 295 BC bei Sentinum [Liv. X 28], und sein Enkel in 279 bei Ausculum [Cic., *fin.* II 61; *Tusc.* I 89.] und Oakley 2006, 477-506; 4. 313-329). Das schwächt die *pharmakos* Bild von Kodros nicht, vielmehr kann die Geschichte von Decii und *devotio* als Hilfe dienen die *pharmakos* Ritual mehr zu verstehen. Es ist auch für die *devotio* wahr.

¹³ καὶ θρίναξ δὲ καὶ δρέπανον καὶ δρεπάνη, καὶ ὡς Φερεκύδης ὠνόμασε, κρωπίον· περὶ γὰρ τοῦ Κόδρου λέγων ὅτι ὡς ἐπὶ φρυγανισμὸν ἐξῆλθεν ἐν ἀγροίκῳ τῇ σκευῇ βουλόμενος λαθεῖν, φησὶ ὅτι τῷ κρωπίῳ τινὰ παίσας ἀπέκτανεν. (Pherekydes FGrH 3 F154.) Κόδρος [...] ὃς καὶ ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀπέθανε τρόπῳ τοιῷδε. πολέμου τοῖς Δωριεῦσιν ὄντος πρὸς Ἀθηναίους, ἔχρησεν ὁ θεὸς τοῖς Δωριεῦσιν αἰρήσειν τὰς Ἀθήνας, εἰ Κόδρον τὸν βασιλέα μὴ φονεύσωσι. γνοὺς δὲ τοῦτο ὁ Κόδρος, στείλας ἑαυτὸν εὐτελεῖ σκευῇ ὡς ξυλιστήν καὶ δρέπανον λαβῶν, ἐπὶ τὸν χάρακα τῶν πολεμίων προήει. δύο δὲ αὐτῷ ἀπαντησάντων πολεμίων, τὸν μὲν ἕνα πατάξας κατέβαλεν [...] (Hellanikos FGrH 323. F23.)

¹⁴ Konon FGrH 1. F 26.

¹⁵ Dodds 1963, Segal 1982, 50.

¹⁶ Die Frauen anstatt in dem *oikos* zu sein, haben die Stadt verlassen und sie sind auf die Kithairon gezogen. Die Mänaden haben alle Grenze übergeschritten: sie benehmen sie sich wie Jäger und Soldaten, also wie Männer. Das stellt die Rolle von Pentheus nicht nur als König sondern auch als Mann in Frage. Dionysos und die Frauen, s. dazu: Kraemer 1979, 55-80.

rer Seite zugänglich. Laut Segal, wegen seiner Abstammung – Sohn Ekhions, des Drachen – ist Pentheus als latenter Wildling in Theba anwesend.¹⁷ Wie Vernant über Oedipus gesagt hat, Pentheus ist auch „lahm“ Anbetracht seiner Abstammung.¹⁸ Pentheus wird durch seine „Lahmheit“ außer der Ordnung der Stadt gesetzt, die seine Rolle als *pharmakos* noch mehr verstärkt.

Pentheus scheint nicht nur wegen seiner „Lahmheit“ mit Oedipus verwandt zu sein. Die Sünden von Oedipus – Mord an seinem Vater und die ungesetzmäßige Beziehung mit seiner Mutter – gefährdet die Existenz der Stadt,¹⁹ wie der Theomachia von Pentheus:

φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονάς,
φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις τόκοισί τε
ἀγόνοις γυναικῶν· ἐν δ' ὁ πυρφόρο θεὸς
σκίψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν. (Soph., OT. 25-29)

Die einzige Lösung, wie Kreon sagt:

Ἄνδρηλατοῦντας, ἢ φόνῳ φόνον πάλιν
λύοντας, ὡς τὸδ' αἶμα χειμάζον πόλιν. (Soph., OT. 100)

Pentheus und Oedipus, beide sind verantwortlich für den Untergang ihrer Stadt. Es ist ihr Fortgang und Tod, was die Spannung auflöst. Es schwächt das *pharmakos* Bild, dass sie der Grund des Untergangs sind.

Den Quellen – Hipponax, Kallimachos und Plutarch – entsprechend kann eine Struktur in Zusammenhang mit dem *pharmakos* festgestellt werden: 1. die Entstehung der Krise, 2. die Auswahl des *pharmakos* (aus irgendwelcher marginaler Gesellschaftgruppe), 3. die Vertreibung, die Entfernung aus der Stadt.²⁰

¹⁷ Segal 1982, 133. Der Chor der Mänaden spottet über Pentheus Abstammung (Eur. *Bacch.* 539-544; 995-996.) Pentheus als Sohn des Ekhions trägt die Wildheit in sich von dem Geburt an, die durch Dionysos nur zur Erscheinung gebracht wird. Wegen seiner Abstammung steht Pentheus am Rand der Gesellschaft. Winnington-Ingram 2003, 118. nennt ihn „crypto-maenad“.

¹⁸ Vernant 1990a, 207-237. Die Lahmheit bezieht sich nicht nur auf die Bewegung von Oedipus, sondern – wie bei seinem Vater, Laios – auf andere Aspekte seines Lebens: Sexualität, Kommunikation. Diese Behauptung ist auch für Pentheus wahr. Seine Beziehung zur Frauen und zur Sexualität ist ein kritischer Punkt der Tragödie. Pentheus hat auch Problemen mit der Kommunikation und mit seiner Fähigkeit zu verstehen. Er – wie Oedipus – weiß nicht, wer er wirklich ist (Eur., *Bacch.* 505) und kann die Zeichen nicht richtig verstehen, die auf seinem Tod deuten. (Eur., *Bacch.* 337-341; 367-368; 440-447.). Seine „Lahmheit“ in der Kommunikation wird klar während er mit Dionysos spricht.

¹⁹ Oedipus als *pharmakos*, s. dazu: Vernant 1990b, 127-141.

²⁰ Burkert 1979, 67. gibt ein mehr detaillierte Beschreibung über das *pharmakos*-Ritual. Burkert sagt, dass: „The sequence of actions is: 1. selection, on account of some quite ambivalent distinction: the most repulsive type, or a king, or a women, who is both an object of desire and

Diese Struktur gilt auch für Pentheus. In Theba herrscht Chaos. Pentheus als König von Theba tut sein Mögliches um das Chaos zu beseitigen. Alle seiner Versuche sind misslungen, aber diese bringen Pentheus immer näher und näher zu seinem Ende. Für Pentheus und Oedipus bedeutet die Rettung der Stadt den Untergang, denn keiner von ihnen kann die immer mehr kritisch werdende Situation aufheben. Ihr Versagen bedeutet auch, dass sie von einem Ende der Gesellschaft – König – in das andere Ende – *pharmakos* – geraten.

In der Wandlung von Pentheus in *pharmakos* ist ein bedeutender Augenblick – in der Tragödie eine wichtige Wendung²¹ – das Umkleiden von Pentheus.²² Burkert hat in Zusammenhang mit der Geschichte von Kodros bemerkt, dass die Sklavenkleidung den Austritt von der normalen Lage betont.²³ Wie für Kodros, auch für Pentheus bedeutet diese eine gesellschaftliche Absenkung. Mit ihrer neuen Kleidung befinden sie sich am anderen Ende der Gesellschaft. Also das Umkleiden bedeutet für beide Statusverlust und Separation. Sie sind *pharmakos* geworden. Es betont den Statusverlust mehr, dass Pentheus die Männer- und Königsrolle mit der Anlegung des Frauenkleides gleichzeitig ver-

less valuable than a man; or an animal may serve as a substitute; 2. rites of communication, especially offering food, and adornment or investiture; then 3. rites of contact and separation to establish the polar opposition, those active and safe on the one side, the passive victim on the other. Thus the man is led around the city walls and chased across the frontiers, or he is beaten and stoned, which is contact and separation simultaneously.”

²¹ Es ist eine wichtige Wendung nicht nur für die Tragödie, sondern auch für Pentheus. Die Umkleidung folgt das sogenannte 'Palast-Wunder'. Pentheus traf den lydischen Junge zweiten mal. Nachdem „Palast-Wunder' Pentheus verlor sein Macht und Dominanz. Dionysos/Junge macht ihn ein Vorschlag, dass er die Frauen ohne Gewalt in die Stadt zurückleitet. Aber Pentheus will nicht auf ihn hören. So Dionysos schlag vor, dass er die Mänaden auf Kithairon sehen kann, aber nur dann, wenn er selbst die Mänadenkleidung anzieht. Der neue Vorschlag gefällt ihm, deshalb entscheidet er sich zu verkleiden. Bisher hat Pentheus mit allen Mittel gegen Dionysos und die Mänaden gekämpft, trotzdem akzeptiert er das Angebot ohne zu zögern. (Hier kommt Pentheus „Lahmheit“ in der Sexualität auch zu Vorschein.) Diese eine Moment war genug für Dionysos um die Macht über Pentheus überzunehmen. Pentheus, der König von Theba verließ und schreitet die vorher durch ihn verteidigten Grenzen über. Die Umkleidung von Pentheus ist der erste große Sieg für Dionysos.

²² Dodds 1963, 181 meint, dass die Umkleidung von Pentheus auch rituelle Bedeutung hat, weil – nicht nur der Priest – das Opfer des frauenhaften Gottes auch Frauenkleid tragen soll. Das Kleid stellt eine Verbindung zwischen der Person und dem Gott auf. Das Umkleiden von Pentheus ist nicht die einzige Umwandlung. Kadmos und Teiresias nehmen das Mänadenkleid auch auf. Diese Szene am Anfang der Tragödie ist eine der komischsten Szene des Werkes. Sie werden lächerlich, weil sie sich – trotz seiner Alter und Geschlecht – zu den Mänaden anschließen wollen. Ihre Lächerlichkeit spitzt sich als sie versuchen ihr Kleid recht zu ordnen und wie richtige Mänaden zu bewegen, s. dazu: Buxton 2009, 232-250. Es folgt später die Umkleidung von Pentheus. Es wird hier klar, dass das Kleid für Kadmos und Teiresias nur eine Rolle ist, aber seine Umkleidung ist für Pentheus eine Umwandlung, Selbstaufgeben.

²³ Burkert 1979, 63.

liert. Die äußerliche Wandlung von Pentheus zeigt sogar seine eigene mentale Veränderung. So hat Dionysos über den Wandel des Pentheus gesprochen:

ἄλλ' εἶμι κόσμον ὄνπερ εἰς Ἴτιδος λαβῶν
ἄπεισι μητρὸς ἐκ χεροῖν κατασφαγείς
Πενθεῖ προσάψων (Eur., *Bacch.* 857-858)

Nach der Umwandlung hat Dionysos selbst Pentheus- *pharmakos* außer der Stadt geführt. Die Durchführung des *pharmakos* in der Stadt kommt in allen oben erwähnten Quellen vor. Das Zentrum des Rituals in Chäronia ist der Stadtherd (Plut., *Quest. Conv.* 694f), der im Prytaneion stand.²⁴ Auf Kosten der Stadt gehaltene *pharmakos* – in Athen und Massilia²⁵ – wurden auch im Prytaneion untergebracht. Der Prytaneion war also als Zentrum des Stadtlebens der Ausgangspunkt der Prozession. Während der Vertreibung des *pharmakos* haben sie die ganze Stadt durchzogen, haben sogar – laut Kallimachos – um die Stadtmauer herumgegangen. Der *pharmakos* in Abdera hat durch einen separaten Tor die Stadt verlassen.²⁶ Es wurde alle Punkte der Stadt durchzogen um die Stadt vollständig zu reinigen.²⁷ So war die ganze Gemeinde der Augenzeuge als der *pharmakos* vertrieben wurde, der als Rettung diente. In Abdera, wo der *pharmakos* durch Steinwurf verjagt wurde, war auch wichtig, dass alle an dem Steinwurf teilnahmen.²⁸ Das sollte die Gemeinde verstärken. Der *pharmakos*-Zug des Pentheus hat im Zentrum von Theba, vor dem Palast begonnen, um dann durch die Stadt zu marschieren. Auch in diesem Fall erscheint die Gemeinde. Pentheus besorgt sich darüber, dass die ganze Stadt Augenzeuge seines Auftritts im Frauenkleid wird. Dionysos äußert sich über den Festzug des Pentheus:

χρήζω δέ νιν γέλωτα Θηβαίοις ὀφλεῖν
γυναικόμορφον ἀγόμενον δι' ἄστεως²⁹ (Eur., *Bacch.* 854-855)

²⁴ Bremmer 1983, 313.

²⁵ Petronius fr.1 = Servius *ad Vergili Aen.* III. 57. „*auri femes] sacra id est exorcabilis. Tractus est autem sermo ex more gallorum. Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis < sumptibus > et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum exsecrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est.*

²⁶ Plut., *De curiosate* 518.b

²⁷ Bremmer 1983, 314; Deubner 1956, 180 meint, dass das Ziel des *pharmakos*-Zug durch die ganze Stadt war: möglichst viele Punkte der Stadt berühren. Girard 1977, 95 Meinung nach der *pharmakos* ist „kind of sponge to sop up impurities“.

²⁸ Bremmer 1983, 315.

²⁹ Dodds 1963, 181

Die Verachtung gehört zur Vertreibung des *pharmakos*, die mit den Schlägen in den Quellen gleichgesetzt werden kann. Pentheus wird vor der Stadt und den Untertanen lächerlich, so wird der Statusverlust noch mehr betont, der ihn als *pharmakos* erwartet. So hat Dionysos die Situation von Pentheus zusammengefasst:

μόνος σὺ πόλεως τῆσδ' ὑπερκάμνεις, μόνος·
 τοιγάρ σ' ἀγῶνες ἀναμένουσιν οὐς ἐχρῆν
 ἔπου δέ· πομπὸς δ' εἴμ' ἐγὼ σωτήριος³⁰ (Eur., *Bacch.* 963-965)

Also Pentheus wird derjenige, der durch seine Leiden die Stadt rettet, sein Tod löst die durch Dionysos angerichtete Spannung auf. An beiden Enden des Satzes steht „μόνος“, es betont die Auswahl und die Einsamkeit des Pentheus. „μόνος“ fasst die Rolle des *pharmakos* gut zusammen: der Einzige für die Mehrheit.

Das Umkleiden, die Ausführung und der Tod von Pentheus ruft auch andere Ritualen wach. Die Vorbereitung des Opfers/Pentheus hat in der Stadt begonnen. Das Umkleiden von Pentheus – wie er das Mänadenkleid anzieht – ruft in der Erinnerung das Schmücken des Opfertieres.³¹ Danach wird der König als Opfertier auf Kithairon von Dionysos ausgeführt, wo die Stelle des Opfermordes wird.

Pentheus hat Theba als Opfer verlassen, aber er wird auf die Kithairon – wie der Bote später erzählte – die Hauptrolle einer anderen Zeremonie spielen. Die Frauen von Theba sind auf die Kithairon hinausgezogen, haben den *oikos* verlassen, um Dionysos zu feiern. Das „Draußensein“ in der Wildnis ist ein gewöhnlicher Teil der Initiationritualen.³² Der Auszug der Frauen – obwohl Pentheus ihnen mit Unkeuschheit beschuldigt hat (Eur. *Bacch.* 217-225.; 487.; 1059-1062.) – bedeutet Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit.

Laut der Erzählung des Botes die Mänaden auf die Kithairon:

αἱ μὲν γὰρ αὐτῶν θύρσον ἐκλελοιπότα
 κισσῶ κομήτην αὔθις ἐξανέστεφον,
 αἱ δ', ἐκλιποῦσα ποικίλ' ὡς πῶλοι ζυγά,
 βακχεῖον ἀντέκλαζον ἀλλήλαις μέλος.³³ (Eur., *Bacch.* 1054-1057)

³⁰ Dodds 1963, 196.

³¹ Hom. *Od.* 3. 430-450 erzählt wie Nestor das Opfer dargebracht hat, wo der Goldschmied (χαλκεύς) die Hörner des Ochs vergoldet um Athena glücklich zu machen.

³² Initiationsritualen s. dazu Van Gennep 2007, 91-127, Mysterienkulten s. dazu: Burkert 1987; Seaford 1993, 122. die Frauen von Theba, die sexuelle Enthaltsamkeit und die animalischen Charakter ist typisch in der Ritualen von Artemis. Seaford hebt auch vor, dass die Mänaden die Sexualität nicht ablehnen – sie stillen die Tieren –, sondern nur die Männer ihrer Stadt und ihres Hauses.

³³ Dodds 1963, 208.

Die Mänaden bereiten ein großes Fest vor: sie richten ihren Thyrsos und singen Bakchosliedern, sie warten nur auf das Opfer/auf die Beute. Dionysos hat Pentheus auf die Spitze einer Tanne gesetzt.³⁴ Pentheus versteckte sich zwischen den Tannenästen, woher die Bakchen ihn abjagten.³⁵ Er wird die Beute, seine Wandlung zum Tier ist hier auch betont. Agaue als Führer der Mänaden bemerkt zuerst die versteckende Beute und Opfer zwischen den Asten. Agaue als *ἰέρεια*³⁶ führt ihre Aufgabe durch: Einfangen und das Zerreißen des Opfers. Pentheus wird – wie die vorher um Theba weidende Viehherde (Eur., *Bacch.* 734-747) – mit waffenlosen Händen zerrissen. Hier spielt Pentheus die Rolle des Opfers, das zu Dionysos dargebracht wird. Pentheus ist das Opfer des *ὠμοφαγία* in der dionysischen Mysterien. Die zwei Ritualen haben verschiedene Ziele: Die Vertreibung des *pharmakos* ist im Interesse der Gemeinde, um diese zu reinigen. Im zweiten Fall bleibt das Interesse der Gesellschaft im Hintergrund, die Mänaden stehen im Vordergrund. Das Zerriß von Pentheus bedeutet ihre Initiation.

Agaue kehrt danach in Theba zurück, mit dem Kopf des erlegten Löwen. Sie brüstet sich mit der Trophäe ihrer ersten Jagd, wenn Kadmos mit den Gliedern des Pentheus ankommt. Agaue erzählt seinem Vater über ihren großen Erfolg als Jägerin. Um diesen Erfolg zu feiern, ladet Agaue alle in Theba zu einem Festessen. Diese kurze Episode zeigt andere Ritualen: von der Seite der Agaue ein Festessen, der Seite des Kadmos ein Totenfeier.

Der Tod von Pentheus bedeutet für Agaue und ihre Schwester die Initiation. Der Statuswandel gehört zu den Initiationen. Es ist wahr auch für Agaue. Sie ist nicht mehr die Tochter von Kadmos, die Witwe von Ekhion und die Mutter von Pentheus, sondern sie ist eine Mänad von Dionysos. Agaue präsentiert stolz das Ergebnis ihrer Jagd dem Chor, der dann:

³⁴ Dodds 1963, 209.; Paus. 2.2.6-7. Pentheus zwischen den Asten s. dazu: Kalke 1985, 409-426.

³⁵ Der Jagd und jagen kehrt immer in der Tragödie zurück. Die Rolle der Jäger wird von verschiedenen Darsteller angenommen: Pentheus, die Mänaden und selbst Dionysos erscheinen als Jäger. Zugleich besetzen die Rolle der Beute. Nur Dionysos kann beide Rollen erfüllen. Während Pentheus den lydischen Jungen jagt, lauert ihn selbst Dionysos. Der Jagd ist in anderer Hinsicht auch wichtig. Es kann ein Teil von den Initiationsritualen sein. Burkert 1972, 47 hebt vor, dass der Jagd und im weiteren Sinne das gemeinsame Mord ein typisches Merkmal der Geheimgesellschaften ist, es ist ein Beweis für Treue und Zusammengehörigkeit. Die sexuelle Enthaltensamkeit ist ein Teil der Initiationritualen. In Zusammenhang damit soll auch vorgehoben werden, dass alle mythologischen Jäger – Hippolytos, Attis, Orion, Actaion, Atalanta – als Jungfrau lebten.; Jagd und die Beziehung zu *rite de passage* s. dazu: Vidal-Naquet 1986, 106-119., Jagd in der *Bacchae*, S. dazu: Thurmiger 2006, 191-210.

³⁶ Dodds 1963, 216 meint, dass Agaué die *ἰέρεια* wird, weil sie die *σπαραγμός* geleitet. Es scheint, dass nur die drei Schwester – Agaue, Autone und Ino – Pentheus zerrissen haben, Euripides spricht nur über sie.

ὄρω καί σε δέξομαι σύγκωμον. (Eur., *Bacch.* 1173)

Das *pharmakos*-Bild kann an einigen Punkten bezweifelt werden. In Zusammenhang mit Pentheus stellt sich die Frage der Freiwilligkeit. Über Freiwilligkeit können wir im Fall des Pentheus nicht sprechen. Sein mentaler Zustand und sein Urteilsvermögen kann in Frage gestellt werden. Alle *pharmakos* aus den Quellen verließen freiwillig und im Bewusstsein ihrer Situation und ihrer Schicksal die Stadt. Kadmos sammelt die Glieder von Pentheus, und bringt sie in die Stadt zurück. Das kann ein weiteres Argument gegen des *pharmakos* sein. Weil das Wesentliche im *pharmakos* Ritual liegt in der physischen Entfernung des *pharmakos* mit allen Sünden der Stadt. Die Rückkehr ist unmöglich.

Trotzdem ist es möglich, dass das Problem – *pharmakos* oder nicht – nicht als Entscheidungsfrage betrachtet werden soll, um eine einzige richtige Lösung zu finden. Im Zusammenhang mit der in den Mittelpunkt gestellte Szene kann für *pharmakos*, für das Opfer zu Dionysos und für das Ersatzopfer³⁷ argumentiert werden, und natürlich auch gegen diese. Es gibt keine andere griechische Ritualhandlung, mit der diesen Teil der Tragödie eindeutig gleichgesetzt werden kann. Euripides treibt die religiösen Erlebnis und Wissen seiner Zuschauer an, aber nicht mit der präzisen Vorführung der Ritualen. Wir bekommen nur Episoden aus verschiedener Zeremonien zu sehen. Die dionysische Welt, die uns Euripides zeigt, ist mehr als nur die Dramatisierung einiger Kulte und Mythen. Die ineinander fließenden Ritualen in ihren „Inkonsequenz“ und gemischt sind passend, dazu die Religiosität der zeitgenössischen Zuschauer zu bewegen. Vielleicht ist diese Frömmigkeit wichtiger, als die Informationen über den Kult, diese wir – wenn auch nur für einen Augenblick – kennenlernen können, als wir den Dionysos und durch die Stadt geleitete Pentheus betrachten.

Bibliographie:

- Bremmer 1983 = Bremmer, J.: Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *HSPH* 87, 299-320.
Burkert 1979 = Burkert, W.: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkley.
— 1987 = Burkert, W.: *Ancient Mystery Cults*. Cambridge.
Buxton 2009 = Buxton, R.: Feminized males in Bacchae: the Importance of Discrimination. In: Goldhill, S., Hall, E. (edd.): *Sophokles and the Greek Tragic Tradition*. Cambridge, 232-250.
Deubner 1956 = Deubner, L.: *Attische Feste*. Berlin.

³⁷ Kerényi 1976, 151 meint, dass Dionysos als Jäger und auch in gleichem Zeit als Beute und Opfer betrachten sein sollte, so wie Pentheus in der Tragödie.

- Dodds 1963 = Dodds, E. R.: *Euripides: Bacchae*. Ed. with Introduction and Commentary. Oxford.
- Gebhard 1926 = Gebhard, V.: *Die Pharmakoi in Ionien und Sybakchoi in Athen*. Inaugural Dissertation. München.
- Girard 1979 = Girard, R.: *Violence and the Sacred*. Baltimore – London.
- Henry, R. (ed.) (1959-77.) *Photius Bibliothèque*, 8 vols. Paris.
- Hughes 1991 = Hughes, D. D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London.
- Kalke 1985 = Kalke, Ch. M.: The Making of a Thyrsus: The Transformation of Pentheus in Euripides' *Bacchae*. *AJPh*, 106, 409-426.
- Kerényi 1976 = Kerényi, K.: *Dionysos als Urbild des unzerstörbaren Lebens*. München – Wien.
- Kraemer 1979 = Kraemer, R.: Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus. *HThR*, 72, 55-80.
- Nilsson 1967 = Nilsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion I*. München.
- Oakley 2006 = Oakley, S. P.: A commentary on Livy. Books VI-X. II., IV. Oxford.
- Parker 1983 = Parker, R.: *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford.
- Pfeiffer 1985 = Pfeiffer, R.: *Callimachus*. Oxonii.
- Seaford 1993 = Seaford, R.: Dionysos as Destroyer of the Household. In: Carpenter Th. H., Faraone, Ch. A. (ed.): *Mask of Dionysus*. Ithaka, N. Y.
- Segal 1982 = Segal, Ch.: *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton.
- Thurmiger 2006 = Thurmiger, C.: Animal World, Animal Representation and the "Hunting-Model": Between Literal and Figurative in Euripides' *Bacchae*. *Phoenix* 60, 191-210.
- Tzetztes, J.: *Bibliotecae Historiae Leone*, P. A. M. (ed.) 1968. Napoli.
- Van Gennep 1909 = Van Gennep, A.: *Les rites de passage*. Paris.
- Vernant 1990a = Vernant, J.-P.: The Lame Tyrant: From Oedipus to Periander. In: Vernant, J. P., Vidal-Naquet, P. (ed.): *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York, 207-237.
- Vernant 1990b = Vernant, J.-P.: Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex. In: Vernant, J. P., Vidal-Naquet, P. (ed.): *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York, 113-141.
- West 1971 = West, M. L.: *Iambi et Elegi Graeci*. I. Oxonii.
- Vidal-Naquet 1986 = Vidal-Naquet, P.: *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore – London.
- Winnington-Ingram 2003 = Winnington-Ingram, R. P.: *Euripides and Dionysus: an Interpretation of the Bacchae*. London.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 181–189.
--	-------	-------	--------------

THE GODDESS OF REPORT IN THE COURTROOM

BY DÁNIEL BAJNOK

Abstract: Besides other allegorical deities, Athenians honoured PHEME with an altar as early as in the 5th c. BC, which was still worshipped in the imperial era (Paus. I 17). Aeschines the orator refers to her as a goddess of very great importance (ὡς θεὸς μεγίστη) in his speech against Timarchus and since he has no hard evidence supporting his main charge (i.e. the wantonness of the defendant), he calls for the goddess of Report (PHEME) to be his star witness. Embodying an important factor of democratic Athens, the argument relying on PHEME is more than a mere figure of speech. Aeschines achieved victory not only through cunning oratorical skills but also exploiting the general attitude of his fellow citizens against those who endanger moral and religious norms of the community.

Keywords: PHEME, report, personification, Aeschines, Timarchus.

PHEME, the Goddess of Report and Rumour is not a widely attested and acknowledged deity of the Greek pantheon. Being an obvious personification of an abstract idea, no visual representation of her has been preserved, and she is not mentioned in Greek mythology, either.¹ This should not have been necessarily so: there are a number of similar abstract personifications who enter myth and visual culture, e.g. the twin brothers Hypnos and Thanatos carrying away the body of Sarpedon are widely known from the *Iliad* and also from the famous Euphronios krater, whereas Demokratia (Democracy personified) is depicted in several Attic stelai.² The Roman equivalent Fama received much greater attention after Virgil's notorious description of the spread of rumour concerning the amorous relation between Dido and Aeneas in the fourth book of the *Aeneid* (IV 173–197). Poets following this path include Ovid, Valerius

¹ The paper was presented at the conference organized in the memory of István Hahn on 23 March 2013. The research was funded by the Ányos Jedlik Doctoral Scholarship in the research project TÁMOP 4.2.4.A/1-11-1-2012-0001 of the National Excellence Programme (Nemzeti Kiválóság Program).

² Nevertheless, numerous vase paintings depict Eukleia (Good Repute), a similarly deified abstraction, e.g. a red-figure oinochoe in the Museum of Fine Arts (Budapest, Nr. T.754). See *LIMC* s.v. Eukleia. Though Eukleia was also honoured with an altar in Athens (Paus. I 14,5), apparently her cult was never intertwined with that of PHEME but rather with Eunomia, see Smith 2011, 71–76.

Flaccus, Staius, and others, and still, no visual representation of Fama was preserved from antiquity.³ But turning back to what is on our plate today, to Greek PHEME with scarce literary references and with no depiction, we can ask why we should consider such an abstraction a divinity at all?

PHEME is explicitly called a goddess in the first extant speech of Aeschines the orator, which was not directly delivered against his famous rival Demosthenes, but against a politician of lesser reputation, Timarchus, who was a close associate of Demosthenes. Timarchus and Demosthenes jointly accused Aeschines with the misconduct of the embassy negotiating peace with Philip II in 346 BC. To avert this embarrassing trial, Aeschines carried out a powerful pre-emptive strike on his enemies: he announced a scrutiny of public speakers (δοκιμασία ῥητόρων, Aeschin. I 28–31) against Timarchus, who was probably considered more vulnerable than his fellow accuser. Aeschines claimed that Timarchus could not speak publicly since he used to be a prostitute and because he squandered his ancestral property. The charge of prostitution received a marked emphasis throughout the whole speech, though the orator was not able to present either a witness with direct testimony or hard evidence on that subject. In all modern standards, the obvious lack of evidence should have decided the case for the defendant, but still, through the application of astute oratorical techniques Aeschines managed to turn this deficiency to his advantage.

His main tool could be labelled as the ‘everyone knows’-technique. By repeating again and again that every Athenian is well aware of the disgraceful deeds of Timarchus, he managed to make his audience believe that they indeed know exactly how shameful the life of the defendant has been, even if they had never heard of him at all. It is natural, he says, that direct witnesses of Timarchus’ alleged activities do not show up, since (at least according to Aeschines) they must have been involved in the lawlessness and thus their testimony would incur the charge of prostitution (γραφὴ ἐταιρήσεως) and capital punishment.

*‘What man is so witless that he would agree to give explicit testimony of this sort, by which it is certain, if he attests the truth, that he proves himself liable to the most extreme penalties?’*⁴ (Aeschin. I 72.)

³ To the contrary, Fama became an extremely popular figure in Renaissance art from the 14th century onwards, see Hardie 2012, 603–639.

⁴ Τίς οὖν οὕτω ταλαίπωρος ἐστὶν ἄνθρωπος ὅστις ἂν ἐθελήσειε σαφῶς τοιαύτην μαρτυρίαν μαρτυρήσαι, ἐξ ἧς ὑπάρχει αὐτῷ, ἐὰν τᾶληθῆ μαρτυρήσῃ, ἐπιδεικνύναι ἔνοχλον ὄντα ἑαυτὸν τοῖς ἐσχάτοις ἐπιτιμίαις;’ If not otherwise indicated, all texts from Aeschines are translated by C. Carey, see Carey 2000.

The deliberate misinterpretation of the laws cited in the first part of his speech cannot be discussed in this paper. The point was on the one hand simply to account for the absence of actual witnesses, and on the other hand to build up gradually the character of his star witness, the omniscient and omnipresent goddess of Reputation, i.e. PHEME, who tells the citizens the truth about everything.

'Where men's lives and actions are concerned, of its own accord a true report (φήμη) spreads through the city announcing an individual's conduct to the public at large, and often predicting future events, too. This statement is so patently true and uncontrived that you will find that both our city and our ancestors established an altar to Report (φήμη) as a goddess of very great power (ὡς θεὸς μεγίστη).' (Aeschin. I 127–128.)

Aeschines does not hesitate to make it clear that he considers PHEME a genuine goddess with an altar and proper worship that is due to other divinities as well. Her help is crucial since *'all men who have public ambitions believe that they will win their reputations from common report. But people whose lives are base do not respect this god (οὐ τιμῶσι τὴν θεὸν ταύτην)*' (Aeschin. I 129). Not much later he exclaims: *'If I were offering witnesses, you would believe me. Yet if I offer the goddess as witness, will you not believe, when in all piety one cannot charge her with false testimony?'* (Aeschin. I 130.) But do we have to believe him? Was PHEME indeed considered a goddess at all in antiquity? It is very easy to give a sceptical reply to this problem. Running short of evidence in his argumentation, Aeschines desperately needed something to have recourse to. Undoubtedly, his appeal to an abstraction as a divine being sounds ridiculous to modern readers. Yet does that mean that PHEME was a goddess only in his mind – and not in the minds of his audience?

To answer this question, we have to examine whatever little evidence we possess on this alleged divinity. A passage in the *Works and Days* of Hesiod seems to confirm Aeschines' view – it is small wonder that the orator quotes a part of this passage in his speech.⁵ After a lengthy admonition to conduct sacrifice properly, the poet says: *'Do so to avoid the harmful report of men; for report is an evil thing, light and easy to start up but difficult to bear, hard to cast off. Report does not ever die out completely, one to which many people give utterance. She is herself a goddess.'*⁶ (760–764) It is not by mere chance that

⁵ Also quoted in Dem. XIX 243 and Aeschin. II 144.

⁶ Translation by Nick Fisher. *'φήμη γὰρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν ἀεῖραι ἢ ῥεῖα μάλ', ἀργαλήν δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι. ἢ φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα πολλοὶ ἢ λαοὶ φημίξουσι θεὸς νύ τις ἔστι καὶ αὐτή.'* The focus of the passage is

Aeschines quotes only the second part of the passage (*‘Report does not ever die...’*) and tacitly omits the first part on the destructive force of bad (and presumably false) reputation: he has recently claimed that PHEME always tells the truth and never lies. Here we have to remark that Demosthenes sarcastically turned the weapon of PHEME as a star witness against Aeschines in 343 BC, when he put the case *On the false embassy* to court. He claimed that *‘if rumour is true, it’s you that the rumour of the majority attacks; and you yourself laid down that it ought to be trusted’*, thus the common report on Aeschines having taken bribes from Philippos is also reliable.⁷ As a matter of fact, probably both orators provide a false interpretation of the Hesiodic thought, which is not concerned with the moral character and the authenticity of the report, but rather expresses its power and immortality. The difference between the archaic (Hesiodic) and the classical (oratoric) notion of the divine is paramount: a deity is essentially *powerful* for the former, and *good* for the latter.⁸

Nevertheless, the words of Hesiod are taken by Martin Nilsson as the first example of deifying an abstraction.⁹ Still, Aeschines maintains that PHEME was taken as a deity by Homer as well, who allegedly often used the following sentence in the *Iliad*:

“You will find that Homer often says in the Iliad before some event that was about to happen: ‘And Report came to the army’ (φήμη δ’ εἰς στρατὴν ἦλθε...)” (Aeschin. I 128.)

– with a phrase forming half a hexameter line. Such a phrase, however, does not exist in the Homeric corpus, and moreover, the word ‘pHEME’ is not attested in the *Iliad* at all.¹⁰ (Though we can find it in the *Odyssey*, its meaning is differ-

more on the supernatural power of Rumour than on its actual divine status, see Stafford 2000, 10–11.

⁷ Dem. XIX 243–244. Translation by D. M. MacDowell, see MacDowell 2000, 159. Aeschines replied in his apology that *‘there is an enormous difference between common report and malicious accusation (συκοφαντία). ... We sacrifice to Report publicly as a goddess, while we bring charges against sykophants publicly as criminals. Don’t mix the most noble of things with the most disgraceful.’* (Aeschin. II 145.)

⁸ MacDowell 2000, 303. The absence of the moral aspect of rumour is also explicit in a fragment of the Hesiodic *Catalogue of Women*, where Aphrodite jealously threw Tyndareus’ daughter into bad reputation: *‘τῆσι δὲ φιλομειδῆς Ἀφροδίτη ἠγάσθη προσιδούσα, κακῆ δὲ σφ’ ἔμβαλε φήμη.’* (Fr. 176 Merkelbach–West.)

⁹ Nilsson 1967, 813: *‘Das erste, auffällig frühe Beispiel eines Kults einer Personifikation ist der von Aeschines erwähnte Altar der PHEME.’*

¹⁰ Lines in Homer and in other poets falsely presumed to have affected Aeschines’ words are enumerated by Fisher 2001, 268–269. Aeschines was rather creative in his other quotations from Homer, too, see Ford 1999, 252–253.

ent, denoting not *report* or *rumour* but a significant, prophetic utterance of the gods.¹¹) Although Friedrich Welcker and others have suggested that Aeschines referred to an apparently lost line of the epic cycle or the so-called *Little Iliad*¹², it seems more probable that the orator invented this powerful line to support his claim that report is a divine messenger already in Homer.¹³ Such a messenger does exist in Homer, though she is not called PHEME: *Ossa* is the name of any report or rumour of uncertain origin, which is consequently attributed to Zeus. *Ossa* is both attested as a personified abstraction¹⁴ and as a common noun¹⁵. Still, Aeschines makes no reference to Homeric *Ossa*.

Aeschines corroborates the image of PHEME as a goddess by quoting an otherwise unknown fragment of Euripides:

*‘Euripides declares that this goddess is able to reveal the character not only of the living, whatever it may be, but also of the dead, when he says: ‘Report declares the noble man, even when hidden in the ground (φήμη τὸν ἐσθλὸν κὰν μυχῷ δείκνυσι γῆς).’ (Aeschin. I 128.)*¹⁶

The personification of abstractions as divine beings is frequently found in Euripides.¹⁷ Besides the quotations by Aeschines, we can easily find other passages of poetry in the 5th c. BC bearing witness to the divine and personified character of PHEME. Bacchylides calls her ‘giver of glorious gifts’ (σεμνοδότειρα Φήμη, Bacch., *Ep.* 2,1)¹⁸, while the choir addresses her as an immortal child of Elpis in Sophocles’ *Oedipus Rex* (εἰπέ μοι, ὦ χρυσέας τέκνον Ἐλπίδος ἄμβροτε Φάμα, Soph., *OT* 158).¹⁹

Aeschines’ remark on the altar of the goddess in Athens is explained by the ancient commentators of the speech against Timarchus. On the basis of their testimony, the altar of PHEME was erected to commemorate the double victory of Kimon over the Persians at Eurymedon (early 460s BC), since the news of the victory had reached the city of Athens well before the official report of Kimon

¹¹ LSJ s.v. *φήμη*.

¹² Welcker 1835, 124. This idea was still maintained by Marzullo 1953.

¹³ Fisher 2001, 269., cf. Ford 1999, 250.

¹⁴ *Il.* II 93–94: ‘[The Greeks] marched in order by companies to the assembly, and Ossa (Rumour) walked blazing among them, Zeus’ messenger, to hasten them along.’ *Od.* 24,413–414: ‘Ossa (Rumour) as herald was speeding hotfoot through the city, crying the news of the suitors’ [of Penelope] hideous death and doom.’

¹⁵ *Od.* I 282, II 216.

¹⁶ The passage (Fr. 865 Nauck²) is also quoted by the Suda (s.v. *Φήμη*, Φ 269).

¹⁷ Nilsson 1967, 775.

¹⁸ See also Bacch., *Ep.* 10,1.

¹⁹ See also Soph., *El.* 1066: ‘ὦ χθονία βροτοῖσι Φάμα, κατὰ μοι βόασον οἰκτρὰν ὄπα.’

was received.²⁰ Another, though relatively late reference to the altar is made by Procopius of Gaza in 5/6th c. AD, who linked the miraculous reception of good news to the battle of Mykale in 479 BC.²¹ If any one of these two sources is reliable, then we can establish that the worship of PHEME as a goddess can be traced back to the era of the Persian wars in Athens, i.e. to the first half of the 5th c. BC. The existence of the altar is ultimately confirmed by Pausanias, who lists the altar to PHEME among other altars devoted to abstract divinities:

‘In the Athenian market-place among the objects not generally known is an altar to Mercy (Ἐλεος), of all divinities the most useful in the life of mortals and in the vicissitudes of fortune, but honoured by the Athenians alone among the Greeks. And they are conspicuous not only for their humanity but also for their devotion to religion. They have an altar to Shamefastness (Αἰδώς), one to Rumour (Φήμη) and one to Effort (Ὀρμή).’ (Paus. I 17,1.)²²

Thus, on the basis of our literary sources we can ascertain that Aeschines is rightly referring to the goddess PHEME honoured by an altar, probably on the Agora of the city.²³ The prevalence of her divine status can be further corroborated by epigraphic evidence. The name PHEME is attested on three inscriptions in the 4th c. BC Attica: a trireme of the Athenian fleet bears this name according to the lists of naval commissioners in the 350s.²⁴ The lists also reveal more than a hundred other ship names, several of which were given from other similar abstractions like Agathe, Horaia, Boetheia, etc.²⁵ At least two other inscriptions commemorate the goddess (or at least an abstraction called PHEME) from other parts of the Mediterranean: an undated inscription from Tusculum (Φήμη εὐαγγέλῳι)²⁶ and a funerary stela with elegiac stanzas from Smyrna in Asia Minor, 2nd c. BC. The monument was erected for two boys, Metrodoros and Matreas, sons of Demetrios, and their fate is narrated by the personified Report (Φάμα) herself:²⁷

²⁰ *Schol. Aeschin.* I 128: ‘Κίμωνος ἐν Παμφιλίᾳ νικήσαντος ναυμαχίαν καὶ πεζομαχίαν αὐθημερὸν ἔγνωσαν Ἀθηναῖοι, ὡς ὕστερον αὐτοῦ διὰ γραμμάτων τὴν νίκην σημήναντος· ὅθεν πρῶτον καὶ βωμὸν τῇ Φήμῃ ὡς θεῶ ἀνιδρῦσαντο.’

²¹ Procop. Gaza., *Ep.* 40: ‘Νῦν ὄντως ἔγνω, ὡς οὐκ ἦν ἄρα λόγος ἀλλ’ ἔργον ἡ φήμη, καὶ θαυμάζω τάχα τὸν νόμον τὸν Ἀττικόν, ὃς ἐν θεοῖς καὶ ταύτην ἰδρύσατο. οὐ γὰρ δὴ μόνον Ἡσίοδος θεὸν αὐτὴν ἀνυμνεῖ, ἀλλὰ Ἀθηναῖοι τὴν ἐν Μυκάλῃ μάχην αὐθημερὸν ἔγνωκότες οὐκ ἀνεκτὸν ἔφασαν εἰ μὴ θεὸν ἡγοῖντο τὴν φήμην.’ Herodotus also maintains that news of the victorious battle at Plataeae reached the Hellenes at Mykale with an unnatural speed through divine intervention, cf. *Hdt.* IX 100.

²² Translated by W. H. S. Jones.

²³ Fisher 2001, 268.

²⁴ *IG* II² 1611,303; *SEG* 45,145, 1,67; *SEG* 45 147,4.

²⁵ Shear 1995, 186–188.

²⁶ *IG* XIV 1120.

²⁷ *ISmyrna* 513, see Petzl 1982, 214–215. (Image in Table 35.)

Μητρόδωρος
Δημητρίου

Ματρέας
Δημητρίου

ἄ λάλος ἐν ζωῶσι τὰ μὴ ζῶντα παρ' ἀστοῖς
Φάμα καρύσσω μουσοεπιὶ στόματι·
5 Ζμύρνα πάτρα, γενέτας Δημήτριος ἠδὲ τεκοῦσα
Νάννιον ἔκλαυσαν δισσὰ κόρων πάθεα,
ᾧν ὁ μὲν οὐκ ἐτέλεσεν ἐνὶ ζωῶσι ἐνιαυτοῦ
πλείω, μοῖρα δὲ σή, Ματρέα ἦν τριετής.
'Αἰ[δε]ω πυλαουρέ σὺ δ' εὐαγέων ἐπὶ θώκου
10 Αἰκέ, [σημήναις ἦι θέμις ἀτραπιτόν.

‘Metrodoros, son of Demetrios. Matreas, son of Demetrios. Speaking among the living about the ones that are not alive for the fellow citizens, [I,] PHEME, proclaim with words of Muses on my mouth: Smyrna, the fatherland, Demetrios, the father, and Nannion, the mother have bewailed the double misfortune of their sons, one of them did not fulfil more than a year among the living, whereas your destiny, Matreas, was three years old. And you, the gate-keeper of Hades, Aiakos, please show them the path, as is due, to the throne of the pure ones.’ It is not uncommon that a funerary inscription narrates the story of the deceased in first person – the speaker can be either the dead or the stone itself. The Smyrna inscription, however, is the only known example where PHEME as a personified abstraction speaks about people who have passed away – in perfect accordance with the line of Euripides (quoted above by Aeschines): ‘*Report declares the noble man, even when hidden in the ground.*’

It is time to draw a conclusion. No matter how ridiculous the argumentation of Aeschines may seem to us when he appeals to an apparently unimportant divinity as a star witness in his case against Timarchus, it was probably an entirely different experience for ancient Athenians. The Greek pantheon, at least in classical Athens, was an open-ended group of divinities: new members, including abstract personifications, were gladly accepted. Robert Parker suggested that the fundamental difference between the worship of various abstract deities is that those adopted in the 5th century BC are all in close association with Olympian gods (e.g. Nike – Athena, Peitho – Aphrodite, etc.), whereas this link is not present in the 4th century BC: Demokratia, Peace, Agathe Tyche are disconnected from the cult of the Olympian divinities. Since the altar of PHEME is positively dated to the 5th century, Parker supposed that her worship must have been linked to Hermes.²⁸ However, his argument based on the herald’s wand (i.e. an attribute of Hermes) found by the Greeks at Mykale is not strong

²⁸ Parker 1996, 236.

enough to support this hypothesis.²⁹ The case of PHEME could be an exception from the general rule: she was honoured on her own right and not in association with other deities.

PHEME's cult was probably established to commemorate one specific and notable event, yet her importance did not diminish with the fading of memories, since (together with other abstract divinities) she represented something that was vital for the community. In the 5th and 4th centuries BC several abstractions of great political emphasis attracted particular attention among the Athenians, e.g. Demokratia, Eirene, Peitho, Aidos, Horme, and many others, including PHEME. In some way or another, each of them reflected significant behavioural principles of their political community.³⁰ PHEME was granted supernatural status because citizens became aware of the importance of 'what people say', and what a tremendous impact it might have in the political life.³¹ In a city ruled by a tyrant or by a few oligarchs, the relevance of what people think or say about one another or even about their masters is highly limited. In a democracy, however, it was crucial. Aeschines perceived the importance of reputation perfectly, thus he artfully exploited the turbulent past of his enemy, and systematically denigrated him. Consequently, when the jurors had considered the case of Timarchus, they did not only deliberate on the alleged shameful acts of the defendant in the light of legal and testimonial evidence supplied by the accuser, but rather asked themselves: does it serve the interests of the community to acquit a defendant of ill reputation? Their answer was 'no'. Reputation does matter – much more than factual evidence.

Bibliography

Carey 2000 = Carey, Chr.: *Aeschines*. Austin.

Fisher 2001 = Fisher, N.: *Aeschines: Against Timarchos*. Oxford.

Ford 1999 = Ford, A.: Reading Homer from the rostrum: poems and laws in Aeschines' *Against Timarchus*. In: Goldhill, S., Osborne, R. (edd.): *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge, 231–256.

Hardie 2012 = Hardie, P.: *Rumour and Renown. Representations of Fama in Western Literature*. Cambridge.

Herman 2006 = Herman, G.: *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*. Cambridge.

²⁹ See Hdt. IX 100.

³⁰ Herman 2006, 338.

³¹ Lewis 1996, 10–13.

- Lewis 1996 = Lewis, S.: *News and Society in the Greek Polis*. Chapel Hill.
- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich – München – Düsseldorf, 1981–1999.
- MacDowell 2000 = MacDowell, Douglas M.: *Demosthenes: On the False Embassy (Oration 19)*. Oxford.
- Marzullo 1953 = Marzullo, B.: Aeschines in Tim. 128. *Maia* 6, 68–75.
- Nilsson 1967 = Nilsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. Erster Band, Dritte Auflage. München.
- Parker 1996 = Parker, R.: *Athenian Religion. A History*. Oxford.
- Petzl 1982 = Petzl, G.: *Die Inschriften von Smyrna. Teil I: Grabschriften, postume Ehrungen, Grabepigramme*. Bonn.
- Shear 1995 = Shear, J. L.: Fragments of Naval Inventories from the Athenian Agora. *Hesperia* 64, 179–224.
- Smith 2011 = Smith, Amy C.: *Polis and Personification in Classical Athenian Art*. Leiden – Boston.
- Stafford 2000 = Stafford, E.: *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*. Swansea.
- Welcker 1835 = Welcker, Fr. G.: *Der epysche Cyclus oder die homerischen Dichter*. Vol. I. Bonn.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 191–202.
--	-------	-------	--------------

EIN ABERGLÄUBISCHER SCHAUSPIELER? – DIE BEDEUTUNGSENTWICKLUNG VON ‘DEISIDAIMONIA’

VON GYULA LINDNER

Abstract: Peter John Koets’ essential work on the development of the Greek term ‘deisidaimonia’ was published in 1929. Koets examines the literary sources from Xenophon to early Christian writers, but seldom emphasizes the importance of the relevant inscriptions. Since 1929 four inscriptions have come to light which mention this term. What is remarkable about these inscriptions is that ‘deisidaimonia’ here bears a positive, or at least neutral meaning, and in two cases it appears in a juristic-religious context. This connotation was unknown to classical authors, albeit the positive content was traceable in the writings of Josephus or Diodore. My paper analyses the presence of this term on inscriptions compared with the works of the Greek and early Christian authors.

Keywords: *deisidaimonia*, Plutarch, *De superstitione*, G. Iulius Karakuttis, *asylia*, Aphrodisias, Oinoanda, C. Iulius Demosthenes

1711 wurde die sogenannte Karakuttis-Inschrift in Rom aus dem 3. Jh. n. Chr. bei der Kirche *San Lorenzo fuori le mura* gefunden.¹ Die Grabinschrift ist von einer gewissen Kasia gesetzt, und es handelt sich um G. Iulius Karakuttis, der laut Friedrich Welcker ein Schauspieler oder ein Unterhaltungskünstler gewesen sein mag.² Die Übersetzung lautet als folgendes: „Den wohlmeinenden Totengeistern (= *dis Manibus*) des G. Iulius Caracuttios. Kasia (vielleicht Cassia) hat (das Grab) ihrem verehrten und würdigen Gatten errichten lassen.“

¹ IG XIV 1683. = Kaibel 1878, 246, no. 607 = *IGUR* III 1237 = Peek 1955, no. 673.: „δαίμοσιν εὐσέβεσιν Γαίου Ἰουλίου Καρακουττίου ἰποίησεν Κασία, τῶι τειμίῳ καὶ ἀξίῳ ἀνδρὶ ἰ πᾶσι φίλος θνητοῖς εἰς τ’ ἀθάνατους δεισιδαίμων ἰ κοιμᾶται Καρακουττίτις ἔχων μνήμην διὰ παντός ἰ τέρψας σύνκλητον, ματρῶνας καὶ βασιλῆας ἰ εὐφρανθεῖς ἐφ’ ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῶι ἰ εὐσεβίης ἔνεκεν δοξασθεῖς καὶ μετὰ λήθην.“

² Welcker 1828, 114, no. 83. Welcker erwähnt den einschlägigen Passus von Ovid., *Trist.* II 501: „nubilis hos virgo matronaque virque puerque spectat et ex magna parte senatus adest.“ Zur Formulierung siehe noch die Grabinschrift von Tiberius Claudus Esquilina Augusti, die von seiner Mutter, Tampia Hygia gesetzt wurde. *CIL* VI 10097 – „gratus eram populo quondam notusque favore nunc sum defleti parva – favilla rogi quis bona non hilari vidit convivia voltu“. Zum Namen „Kasia“ siehe noch: *IG* II² 8222; *IG* IV, 821; *IG* XII,1,1064; *SEG* 15,370; 17,56; 44, 389; 58,866; *IvO* 233.

Allen Sterblichen war er Freund und voll Verehrung gegenüber den Unsterblichen. Hier ruht nun Caracutti(o)s, der allen in Erinnerung bleiben wird, der den Senat, die vornehmen Damen und den Kaiserhof unterhalten hat, Freude bringend, solange die Moiren ihm die Zeit dafür gegeben haben. Wegen seiner guten Gesinnung wird man ihn in Ehren halten, auch über den Tod (Lethe) hinaus.³

Die Frage stellt sich, in welchem Kontext und in welcher Bedeutung der *δεισιδάμων*, der seit Jahrhunderten verwendeter und verbreiteter Begriff auf der Inschrift erscheint. Denn die traditionelle Übersetzung als abergläubisch scheint in diesen Kontext nicht zu passen. In meinem Aufsatz versuche ich auf verschiedene Diskurse im Zusammenhang mit der *δεισιδαμονία* hinzuweisen, die uns im inschriftlichen Material zur Verfügung stehen. Um die inschriftliche Beispiele deuten zu können, muss man in aller Kürze die Änderung des Begriffes anhand der schriftlichen Quellen untersuchen.

1929 hat Peter John Koets seine grundlegende Zusammenfassung über die Bedeutungsentwicklung des Begriffes *δεισιδαμονία* veröffentlicht.⁴ Er behandelt den Begriff von dem 4. Jahrhundert v. Chr., d. h. von den ersten Erscheinungen in den Werken Xenophons *Agesilaos* (11,8) und *Kyrupaideia* (III 3,58), wo der Begriff in eindeutigem positivem Sinne vorkommt, gleichwie in dem *Politika* von Aristoteles (1315 a), in welchem der gute und frömmige Herrscher mit dem Attribut *δεισιδάμων* kennzeichnet ist. An diesen drei Stellen entbehrt der *δεισιδάμων* des negativen Sinngehaltes: Xenophon hat das Wort als gleichbedeutend mit *θεοσεβής* gebraucht, d.h. im guten Sinne des Wortes, und bei Aristoteles bedeutet *δεισιδάμων* dasselbe, wie *θεῶν φροντίζειν*, demzufolge steht der Begriff in enger Verbundenheit mit der Frömmigkeit. Dennoch schildert sein Lehrling, Theophrastos (*Char.* 16) den *δεισιδάμων* als einen tadelhaften und zu verachtenden Typus, der sich bei den kultischen und gottesdienstlichen Handlungen mit seiner peinlichen Genauigkeit, sonderbarem und komischem Verhalten auslachen lässt. Eigentlich veranlassen ihn seine eigenen (superstitiöse) Vorstellungen in gesellschaftlich unangemessener Weise zu handeln.⁵

Anhand dieses Textes kann man nicht darauf folgern, dass der negative Sinngehalt in der Zeit von Theophrastos erschienen war, weil es auch möglich ist, dass es schon in der verlorengegangenen Literatur des 5. oder 4. Jahrhundert fassbar war, z. B. in den Werken der alten Kyniker.⁶ Auf diese Vorkommniszeit deutet das Werk von Philodemos, *Περὶ εὐσεβείας* hin, in welchem ein

³ Übersetzt von Ekkehard Weber. Siehe Weber 2000, 260-261.

⁴ Koets 1929.

⁵ Rüpke 2011, 10.

⁶ Bolkestein 1929, 9-10.

Satz von Epikuros Περὶ ὁσιότητος zitiert wurde, wo die Rede von „οἱ λεγόμενοι δεισιδαίμονες“ ist. Wenn diese Erhebung von Epikuros und nicht von Philodemos stammt, ist es feststellbar, dass die negative Verwendung des Begriffes einigen Dezennien vor Theophrastos erscheint.

Den pejorativen Sinn des Wortes hat Plutarch am umspannendsten in seinem frühen Werk unter dem Titel Περὶ δεισιδαιμονίας zusammengefasst. Laut Plutarch hat sich der Irrtum und die Unwissenheit gegenüber den Göttern von Anfang an in zwei Ströme geteilt. Auf der einen Seite steht der Atheismus, auf der anderen begegnen wir der irreführenden Idee der δεισιδαιμονία (164 e).⁷ Aber während die Gottlosigkeit eine auf dem Boden des Rationalismus stehende Auffassung ist, die behauptet, dass es keine göttliche Macht gibt, ist die δεισιδαιμονία ein aus Übertreibung stammender Affekt, der in der Seele zur Entzündung führt (164 e, 165 b).⁸

Es ist zu bemerken, dass das Wort bei Plutarch die übertriebene Furcht vor den Göttern, vor dem göttlichen Wesen bezeichnet: der δεισιδαίμων ängstigt sich bei den kultischen Handlungen, kann sich nicht wohl fühlen, wenn er an den städtischen Festen teilnimmt (169 e), hat beunruhigende Furcht, wenn er etwas verbotenes gegessen hat (168 d). Dieses ständige Unbehagen kommt davon, dass die Abergläubischen den Göttern Launenhaftigkeit und Grausamkeit zuschreiben, und der Auffassung sind, dass dieselbe Götter daran Gefallen finden, wenn sie den Menschen Leid verursachen. Darum ist die Gottheit für den abergläubischen nur ein Anlass zur Furcht (169 c) und ihre Herrschaft Tyrannis (166 d). Plutarch stellt spöttisch die Frage, wohin diese unglücklichen obsessiven fliehen können: die haben Angst vor dem Meer oder dem Krieg, fahren kein Schiff, oder nehmen an der Schlacht nicht teil (165 d). Aber den Abergläubischen, die sich vor den Göttern fürchten, graut es gleichzeitig vor allem: den Zeichen, den sonderlichen Erscheinungen, der Finsternis, den Träumen (165 e). Sie finden nirgends Ruhe, es gibt sogar keinen Frieden und keine Beruhigung nach ihrem Tod für sie (166 f).

Die Schlussfolgerung des Werkes ist das Urteil, dass die Frömmigkeit, die εὐσέβεια zwischen zwei Extremität – dem exzessiven Mangel an Glauben, d.h., Atheismus und der extremen Übertriebenheit, d.h. Aberglauben – in der

⁷ „Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθύς ἐξ ἀρχῆς δίχα ρυείσης τὸ μὲν ὡσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἦθει τὴν ἀθεότητα, τὸ δ' ὡσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποίηκεν.“ (Zur deutschen Übersetzung s.: Görgemanns 2003).

⁸ „πᾶν γὰρ πάθος ἔοικε ἀπάτη φλεγμαίνουσα εἶναι“ bzw. „ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγνημένον.“

Mitte liegt (171 f). Dieses Schema fügt sich in die Tugendanalyse von Aristoteles hinein (*Eth. Nic.* 1106 b36).⁹

Plutarch gelangt zu der Überzeugung, dass der wahre Glaube der Furcht und des Unterwürfigkeitsgefühls entbehren muss, weil die Götter gutgemeinte Wesen sind, und die vor ihnen bestehende Furcht nur Aberglaube sein kann. In diesem Punkt macht Plutarch eindeutig, dass diese Art des Glaubens die positive Theologie bedeutet: wenn man vor den Götter fürchtet, zeugt sein normverletzendes Verhalten von irriger Theologie und von Irrtum.¹⁰

Die plutarchische Sinnggebung setzt voraus, dass es einen sozial angenommenen Standard des Glaubens gab, den die Abergläubischen mit ihrem Verhalten und ihren Handlungen ständig überschritten haben. Die Aberglaubekritik von Plutarch steht darin, dass er die traditionelle-griechische Religion zu verteidigen, und die orientalische, oder im Allgemeinen die fremde religiöse Mentalität abzuhalten versucht: er fordert uns auf mit gerechtem Munde zu beten (166 b), uns mit barbarischen Wörtern nicht zu beflecken, und die göttliche Würde der Frömmigkeit festzuhalten.

Plutarch verwendet die Bezeichnung „Magie“ gleichbedeutend mit Aberglaube, zugleich führt er diese in der Volksreligion verbreiteten Praktiken auf barbarischen Einfluss zurück. Bei seiner *δεισιδαιμονία* – Kritik handelt es sich eigentlich um die Grenze zwischen den von der Polis bestimmten und den nicht-traditionellen, den staatlichen nicht entsprechenden Kulturen; d.h. was Plutarch für Aberglauben hält, hängt davon ab, was er unter authentischer Religiosität versteht.¹¹ Aber es muss auch betont werden, dass dieser Standard ausdrücklich von der Oberschicht bestimmt ist und den volkstümlichen religiösen Vorstellungen gegenübersteht.¹²

Diese fiktive Grenze erstreckt sich nicht nur zwischen den traditionellen und nicht traditionellen Kulturen, sondern auch zwischen der griechischen und nicht-griechischen religiösen Praxen. Plutarch hält die Juden (169 c), die Syrier (170 d), die Karthaginer (171 c) für abergläubische Völker, darum sind ihre Gebräuche, rituellen Praktiken mit dem Begriff *δεισιδαιμονία* zu bezeichnen. Anhand dieses Gedankens versteht Plutarch unter *δεισιδαιμονία* solche religiöse Übungen, die von anderen Völkern ausgeübt worden sind. Diese Kritik zeigt sich am meisten bei den mit dem Menschenopfer zusammenhängenden Riten, die - laut Plutarch – mit den richtigen gottesdienstlichen Formen nicht zu vereinbaren sind. Die emotionelle Verwirrung der *δεισιδαιμονία* erreicht den

⁹ Hier muss darauf hingewiesen werden, dass diese Konzeption neben Plutarch für Philon, für den Verfasser des *Diognetbriefes*, und auch für die altchristlichen Autoren sehr beliebt war.

¹⁰ Rüpke 2011, 10.

¹¹ Theobald 1992, 325.

¹² Rüpke 2011, 15.

Höhepunkt hier. Von der plutarchischen Argumentation ergibt sich, während der Atheismus mit dem Aberglauben nicht zu tun hat, mündet der Aberglaube in Atheismus (170 f).

Eine andere, aber in gewissen Punkten der plutarchischen Kritik sehr ähnliche Strömung der antiken δεισιδαιμονία-Debatte ist die Schilderung des Judentums als abergläubisches Volk. Philo von Alexandria verwendet die δεισιδαιμονία ausschließlich als negative Bezeichnung, um die illegitime und legitime Religionsausübungen voneinander zu unterscheiden (*Quod deus sit immutabilis* 163,6; 164,5). Er folgt der peripatetischen Tradition, die einige Dezennien später für Plutarch in der Bestimmung der εὐσέβεια als Mitte auch wesentlich war (*De sacrificiis Abelis et Caini* 15,6).¹³ Laut Philo ist der δεισιδαίμων ein bettelnder Possenreißer, dessen Verhalten die wahre Gottesverehrung hemmt („ἡ κώλυσις μὲν ἐστὶν ὁσιότητος“ – *Quod deus sit immutabilis* 102-103), und der die Götter traditionellerweise verehrt, wie die religiöse Vorstellungen von seinen Ahnen geerbt hat (*De praemiis et poenis* 40,9-41,1).¹⁴ Daneben erklärt die philoische Kritik die δεισιδαιμονία im Rahmen der πάθος-Lehre, wie wir es auch bei den altchristlichen Autoren beobachten können.

Die Schilderung der Sabbatobservanz der Juden als δεισιδαιμονία war seit Agatharchides vertraut. Wir finden es bei Strabo (XVI 2,37) und später auch bei Josephus. Letzterer hat den Begriff größtenteils in positivem und nur minderteils in negativem Sinne benutzt: die negative Verwendungsweise zeigt sich am meisten an denjenigen Fällen, wo Josephus von nicht-jüdischen Personen zitiert.

Auch bei ihm kann die Vorstellung gefunden werden, dass die fremden, nicht römischen Kulte mit dem Wort δεισιδαιμονία bezeichnet werden (*Ant.* 19,291), während er die seit Agatharchides bestehende Sabbatobservanz-Kritik zu verändern versucht. Josephus verwandelt die negative Sinngebung positiv, um die tiefe Religiosität der Juden zu betonen, indem sie die εὐσέβεια vor dem Interesse ihres Vaterlandes bevorzugt haben (*Ant.* XII 7-9; *c. Ap.* I 205-212). Josephus versucht den negativen Sinngehalt der δεισιδαιμονία zugunsten der Juden zu bewerten, und macht eindeutig, dass die irrationale Denkweise nicht nur für die Juden typisch ist, wir finden ja irrationale Haltung auch bei den Griechen und den Römern.¹⁵

Das Wort erscheint zweimal im *Diognetbrief* (1,1; 4,1) im Bezug auf das Judentum. In diesem Werk macht der Verfasser des Briefes auch deutlich, dass

¹³ Guttenberger 2009, 200-202.

¹⁴ „οἱ δὲ καὶ ἔθει μᾶλλον ἢ λογισμῷ τὰς περὶ ὑπάρξεως θεοῦ κομίσαντες ἐννοίας παρὰ τῶν τρεφόντων: ἔδοξαν εὐστόχως εὐσεβεῖν δεισιδαιμονία τὴν εὐσεβειαν χαράξαντες.“

¹⁵ Guttenberger 2009, 202-208.

die δεισιδαιμονία im Gegensatz zur θεοσέβεια, d.h. der Frömmigkeit steht, gleichzeitig nimmt er die griechisch-römische antijüdische Polemik an.

Die Aberglaubekritik der Antike blieb nicht ohne Fortsetzung: die altchristlichen Autoren, besonders Clemens Alexandrinus, haben in ihren apologetischen und protreptischen Schriften mit Bezug auf den Aberglauben sehr ähnliche Meinung formuliert. Für Clemens ist die δεισιδαιμονία ein Leitbegriff um die griechisch-römische Religion zu beschreiben. Die Veranschaulichung des Aberglaubens als Entzündung der Seele, die schon für Plutarch wichtig war, befindet sich in dem *Stromateis* (II 8,40) von Clemens.¹⁶ Dieser Gedanke, die πάθος-Lehre stammt ursprünglich von den Stoikern, hauptsächlich von Chrysipp (*Frag. Mor.* 394,15-17).¹⁷ Der Ausgangspunkt von Plutarch, dass der Aberglaube und der Atheismus von dem gleichen Stamm, d.h. der Unwissenheit, (ἄγνοια) herkommen, kehrt auch bei Clemens mehrmals zurück (*Protreptikos* 2,25; 10,96).¹⁸ Die altchristliche Religionskritik des zweiten Jahrhunderts hat die δεισιδαιμονία gleichbedeutend mit der *idololatria*, mit der Verehrung griechischer Götter verwendet. Die antiheidnische Polemik verbreitet sich in diesem Zeitraum mit Hilfe des δεισιδαιμονία-Begriffes.¹⁹

Die Doppeldeutigkeit des Begriffes erscheint schon in den Apostelgeschichten in der Areiospagos-Rede von Paulus, wo die Athener als δεισιδαιμονέστεροι bezeichnet werden. Hier steht δεισιδαιμονία statt der εὐσεβεία, und die Athener haben den Begriff zweifellos in diesem Sinne verstanden.²⁰ Trotzdem erwähnt der Verfasser die traditionelle Kult und die Bilderverehrung im Zusammenhang mit den Griechen, die auf die philosophische Diskussion der δεισιδαιμονία-Debatte hinweisen.

Die seit Koets veröffentlichten Aufsätze, religionsphilosophischen Schriften über die δεισιδαιμονία haben ziemlich wenig Gewicht darauf gelegt, dass sie sich auch mit den inschriftlichen Belegstellen beschäftigen: Koets hatte noch 1929 einige Inschriften nicht zur Verfügung, aber z. B. Dale Martin ist in sei-

¹⁶ „Ἄλλ’ εἰ καὶ πάθος ὁ φόβος, ὡς βούλονται τινες, ὅτι φόβος ἐστὶ πάθος, οὐχ ὁ πᾶς φόβος πάθος· ἢ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὐσα ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν· ἔμπαλιν οὖν ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθήσ.“

¹⁷ Guttenberger 2009, 197. Bei Chrysipp kommt δεισιδαιμονία als Form des φόβος vor, zusammen mit ὄκνος, ἀγωνία, ἐκπληξις, αἰσχύνη, θόρυβος, δέος und δαίμα. Siehe noch *Fr. Mor.* 408,4 – „δεισιδαιμονία δὲ φόβος θεῶν ἢ δαιμόνων.“ Chrysipp bezeichnet die anthropomorphe Gottesvorstellungen, die traditionelle volkstümliche Religion als δεισιδαιμονία, die im Gegensatz zur philosophischen Denkweise steht. Noch dazu siehe: Theobald 1992, 324.

¹⁸ 10,96 – „δεισιδαιμονίας ἄθεοι χορευταί, ἀνοία καὶ παρανοία ἐς αὐτὸ ὠθούμενοι τὸ βάραθρον.“

¹⁹ Guttenberger 2009, 225.

²⁰ Arndt, Gringrich 1958, 213.

nem Werk *Inventing superstition. From Hippias to christianity* nur auf die von schon Koets zitierte Inschrift eingegangen, und schweigt von anderen Beispielen, auf welchen die δεισιδαιμονία in sehr interessantem religiösem Kontext, und nicht beiläufig in positivem Sinne vorkommt.

Δεισιδαιμονία begegnen wir auf sechs Inschriften aus dem 1. Jh. v. Chr. bis 3. Jh. n. Chr. Die bekannteste habe ich in der Einleitung meines Aufsatzes schon erwähnt, es ist die späteste, aus dem dritten Jahrhundert stammende Karakuttis-Inschrift. Die Verwendung des δεισιδαίμων gleichbedeutend mit frömmig ist merkwürdig, wenn wir den Gebrauch den Belegstellen u. a. von Plutarchos, Lukianos, oder dem, mit der Inschrift zeitgenössischen Clemens Alexandrinus gegenüberstellen.

Die inschriftliche Verwendung der δεισιδαιμονία in religiöser Bedeutung und bezüglich des Menschens ist nur hier, auf der Karakuttis-Inschrift zu erkennen, während die anderen Beispiele in religiös-rechtlicher Hinsicht im Zusammenhang mit Heiligtümern, oder mit dem Asylrecht vorkommen. Uns stehen zwei andere Inschriften aus Kleinasien zur Verfügung, auf welchen sich δεισιδαιμονία im Bezug auf Heiligtümer befindet.

44 v. Chr. hat das Aphrodite-Heiligtum in Aphrodisias im Rahmen eines Senatus Consultums das Asylrecht bekommen.²¹ Der Senat hat die von Caesar gestifteten Privilegien der Stadt befestigt, darum wurde die Gemeinschaft frei von den Steuern, und der Tempel *asylon*. Die Rechte des Heiligtums werden mit den einschlägigen Rechten des Artemision in Ephesos beschrieben, d.h. müssen diese Heiligtümer in folgenden Zeiten von der Hinsicht des Rechtszustandes miteinander vereinbart werden. Die Inschrift lautet folgendermaßen: „ἐκεῖνο τὸ ἱερόν, ἐκεῖνο τὸ τέμενος ἄσυλον [ἔ]στω τούτῳ τῷ δικαίῳ, ταύτη τε δεισιδαιμονία ᾧ δικαίῳ καὶ ἡ δεισιδαιμονία τὸ ἱερόν εἴτε καὶ τέμενος Ἀρτέμιδος Ἐ[φε]σίας ἐστὶν ἐν Ἐφέσῳ.“

Das Asylrecht des Aphrodite-Heiligtums war in der Zeit des Tacitus auch gültig; wir lesen im dritten Buch des *Annales* (III 60-62), dass Tiberius die kleinasiatischen Städten befahl, ihre Asylrecht vor dem Senat zu beweisen, weil in manchen Orten wegen der Verbrecher, der Schuldigen und der verächtlichen Sklaven unselige Situation erstanden ist.²² In der Aufführung des Tacitus befinden sich neben den Stratonicenser und Magneten auch die Einwohner des Aphrodisias.

²¹ *CIG* 2737 b = *SEG* 32,1097 = Reynolds 1982, 57-60, no. 8 = Rigsby 1996, 428-430, no. 211.

²² Laut Apollonios von Tyana (*Ep.* 65) wurde das Artemisheiligtum in Ephesos zur Grube der Übeltäter („τὸ γὰρ ἱερόν τῶν ἀποστερούντων μυχός ἐστιν“). Zu Ephesos s. noch: Strabo XIV 1,23. Zum Thema siehe: Chaniotis 1996, 68-69.

In ihrem Fall ist der Rechtszustand des Heiligtums mit den Privilegien eines anderen Heiligtums bestimmt. Diese Methode ist nicht beispiellos. Der Rechtszustand des ephesinischen Artemis-Heiligtums scheint für andere Städte als beherzigenswertes Beispiel gedient zu haben. Das Artemis-Heiligtum in Sardes hat in demselben Jahr – 44. v. Ch. – die gleichen Rechte bekommen, worüber das ephesinische Heiligtum verfügte. In der 46. Zeile der Inschrift lesen wir das Folgende: „ἄσυλον εἶναι τ[αύτῳ]ι δικαίῳ ᾧ κα[ὶ] τὸ τῆς Ἐφεσίας Ἄρτεμι[δος ἐσ]τιν“²³. Diese Formulierung – τ[αύτῳ]ι δικαίῳ κα[ὶ] und auch τούτῳ τῷ δικαίῳ, ταύτη τε δεῖσιδαμονία – mag eine hergebrachte Formel sein, womit die Heiligtümer ihre Privilegien definiert haben.

Auch auf einer aus Samos stammenden Inschrift begegnen wir δεισιδαμονία im Zusammenhang mit dem Asylrecht. Die Inschrift ist die Konsequenz des oben erwähnten, von dem Senat vorführten Erweisungsprozesses, der im Jahre 23 n. Ch. abgelaufen ist.²⁴ Obwohl die Inschrift überaus fragmentarisch ist, hat Peter Hermann das schwer zu lesende Wort „*daimonias*“ mit δεισιδαμονία ersetzt. Wenn diese Ersetzung recht ist, mag der Begriff δεισιδαμονία auch zur Umschreibung des Asylrechtes des Heiligtums gedient haben.²⁵

Wir haben noch drei inschriftliche Beispiele zur Verfügung. 1967 wurde die berühmte Festinschrift von C. Iulius Demosthenes in Oinoanda, in der Türkei aus dem Jahr 125 n. Chr. gefunden.²⁶ Wörle hat die Inschrift in seinem Werk *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien* 1988 veröffentlicht. Er ist der Meinung, dass die δεισιδαμονία hier den Respekt dem Gott gegenüber bezeichnet. In diesem Fall ist es ein einziges Vorkommen, das ohne Parallele steht.

Der einschlägige Teil lautet als folgendes: „Δεήσει δὲ ἐν τοῖς ἀρχαιροῖσι τοῖς πρὸ τοῦ τῆς πανηγύρεως ἔτους αἰρεῖσθαι ἀγωνοθέτη[ν] ἐκ τῶν βουλευτῶν μηδὲν ἐκ τοῦ ἰδίου ἀναλίσ[κο]ντα ἀλλὰ λογοθετήσονται τὴν πρόσοδον καὶ τὴν ἔξοδον καὶ ἀποδώσοντα τὸν λόγον ἐπὶ γ' εἰκοσαπρώτον, οὓς ἂν ἡ πόλις ἀποδείξη ἐν τῷ Ἀύδναίῳ μηνὶ τοῦ μετὰ τὴν πανήγυριν ἔτους, οἵτινες κρίνουσιν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ πατρῶου θεοῦ Ἀπόλλωνος, ἴν[α] τῷ φύσει δικαίῳ προσγένηται καὶ τὰ τῆς δεισιδαμονίας τοῦ θεοῦ.“ Hier handelt es sich um die Anordnungen von Demosthenes: er hat vorgeschrieben einen Agonothetes zu wählen, der die Rechenschaft vor drei sog. *Eikosaprottoi* im Jahre nach dem Fest ablegen soll. Diese Amtsträger müssen ihr Urteil im Heiligtum des Apollon Patroos fällen,

²³ SEG 39,1290 = Rigsby 1996, 433-436, no. 214.

²⁴ IG XII, 6,1,163 = Hermann 1960, 90-93. no. 5 = Rigsby 1996, 394-396, no. 184.

²⁵ „11 [—] τῷ ἱερῷ τῆς Ἡρας τ[—] - [—]υτωι δικαιοτέραν [—] - [—] ο]υ ἐπιτυχεῖν π[—] - [—] δεισιδαμονίας Λ[—] - [—] τῆς πόλεως κ[—] - 15 - [—]ησαν .[—] - [—]πιτ[—].“

²⁶ SEG 38,1462.

„damit sich der natürlichen Rechtlichkeit noch der Respekt vor dem Gott zugesellt.“ – lautet die Übersetzung von Wörrle.²⁷

Auf der Inschrift soll die δεισιδαιμονία im Sinne der εὐσέβεια verstanden werden. Die positive Verwendung des Begriffes ist umso interessanter, wenn wir die längste griechische Inschrift, die sog. Diogenes-Inschrift aus derselben Stadt, Oinoanda in Betracht ziehen, auf der die δεισιδαιμονία in philosophischem Kontext bezüglich der Juden und der Ägypter vorkommt.²⁸ Die Inschrift ist zu der Regierungszeit des Hadrian zu datieren. Hier erscheint die δεισιδαιμονία in negativem Sinne des Wortes, d.h. als Aberglaube, gemäß den epikureischen Lehren.

Die Formulierung „τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ“ auf der Demosthenes-Inschrift erinnert an eine karische Inschrift aus Hyllarima, die die von dem demos gestifteten Privilegien des Dionysios und seiner Familie aufführt.²⁹ Diese Inschrift ist der Oinoanda-Inschrift aus zwei Gründen gegenüberzustellen: einerseits ist die Formulierung τὰ τε [πρὸς] [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς der vorherigen sehr ähnlich, andererseits findet sich die δεισιδαιμονία in der Form von δισιδαιμονία auf der Inschrift in echtem positivem Kontext. Es ist auffallend, dass die δεισιδαιμονία auf der Inschrift in enger Verbundenheit mit εὐσέβεια und ἱεροπρεπής erscheint, und die kultischen religiösen Pflichten bezeichnet.³⁰

Auf beiden Inschriften bezeichnet sowohl die δεισιδαιμονία als auch die εὐσέβεια die mit den praktischen kultischen Handlungen zusammenhängende Ehrfurcht, und dem Gott zukommende Verehrung.

Laut der Bisherigen konnten wir im Zusammenhang mit der δεισιδαιμονία ganz verschiedenen Diskurse distinguieren. Der Begriff scheint im 1-2. Jh. n. Chr. über vier klar trennbare Bedeutungsfelder zu verfügen. Einerseits besteht

²⁷ Wörrle 1988, 7.

²⁸ Smith 1998, 132, ill. 140-141. „7 - ἐναργῆς δὲ σημεῖον τοῦ μηδὲν δύνασθαι τοὺς θεοὺς πρὸς - 10 - τὸ ἀπερύκειν τὰδικήματα τὰ Ἰουδαίων καὶ Ἰαιγυπτίων ἔθνη. Πάντων γὰρ ὄντες ἐκεῖνοι - δεισιδαιμονέστατοι - 4,2 - πάντων εἰσὶ μιαιώτατοι.“

²⁹ Wilhelm 1913, no. 22: „[—]ΜΑΛ[—]οὔδε[—]μιᾶς φισάμενος δαπάνης τὰ τε [πρὸς] - [τοὺς] θεοὺς εὐσεβῶς <ἔχων?> μετὰ πάσης [ἐκ]- [τεν]ε[ί]ας? διετέλεσε <ἔν?> τε τὰς[ίς] θυ- σ[ίαι]ς κα[ί] - [π]αννυχίσιν καὶ πανηγύρεσιν ἱεροπρεπῶς - [π]άντα ποιήσας τὰ τε μυστήρια καὶ τῶν - συννάων θεῶν μετὰ πάσης δισιδαιμ[ο]-νίας καὶ εὐωχίας ἐπιτελέσας.“

³⁰ Die Formulierung „τὰ τῆς δεισιδαιμονίας τοῦ θεοῦ“ erinnert auch an eine attische Inschrift, die 230 n. Ch. datiert wurde, und die sich mit der Neuorganisation der eleusinischen Mysterien beschäftigt. Wir lesen das Folgende: *IG II² 1078* – „μέλειν δὲ τούτου τῶι κατ' ἐν[αυτὸν] κοσμητῆι, ὅπως μηδέποτε τοῦτο ἐκλειφθεῖη μηδε ὀλιγωρηθεῖη ποτε τὰ τῆς εὐσεβείας [τῆς πρὸς τῶ θεῶ.“ Der *kosmetes* der Erheben muss sich um die Verehrung der eleusinischen Göttinnen sehr peinlich kümmern, damit die Kult nicht im geringsten verletzt werde. Zwischen der Formulierung der Demosthenes-Inschrift und diesem Text kann man Parallelen ziehen.

der pejorative Sinngehalt, womit u. a. Plutarch, Lukianos, die altchristliche Autoren, und gleichzeitig Diogenes die von der εὐσέβεια abweichenden religiösen Elemente charakterisiert haben. Andererseits begegnen wir einer mit dem Asylrecht zusammenhängenden religiösen – rechtlichen Bedeutung, die auf zwei kleinasiatischen Inschriften vorkommt. In diesem Fall muss man den römischen Kontext und den formalen Wortgebrauch betonen, da wir auf diesen Inschriften vermutlich mit einer Übersetzung der römischen rechtlichen Formel *eodem iure eadem religione* zu tun haben. Drittens kann δεισιδαιμονία die dem Gott zukommende Verehrung und die kultischen Pflichten ausdrücken, wie es sich auf der Oinoanda, und auch der Hyllarima-Inschrift zeigt. Viertens steht uns der eindeutige positive Sinn des δεισιδαίμων auf der Karakuttis-Inschrift zur Verfügung, auf welcher sich der Begriff auch im Sinne der Frömmigkeit und im Bezug auf den Menschen befindet.

Das weitverzweigte Bedeutungsfeld der εὐσέβεια ermöglicht verschiedene Aspekte des religiösen Lebens, die Verehrung eines Gottes, die Beziehung zwischen Göttern und Menschen und auch die Ehre eines Heiligtums zum Ausdruck zu bringen. Auf den inschriftlichen Beispielen haben die Verfasser vermutlich eine andere, von der εὐσέβεια unterschiedlichen Begriff gesucht, um die religiöse Würde der Heiligtümer und die kultischen Pflichten der Veranstalter des Festes hervorzuheben. Statt der seit langer Zeit verwendeten εὐσέβεια hat sich δεισιδαιμονία für diese Rolle geboten, dennoch hat sich der Gebrauch des Wortes wegen des ganz anderen und negativen Diskurs nicht verbreitet. Deshalb begegnen wir ihr nur in einigen Fällen.

Aber die Frage bleibt noch da: warum ist die δεισιδαιμονία in solchem, religiösem-rechtlichem Kontext zu finden? Der Grund mag darin stehen, dass die neutrale oder positive Verwendung des Begriffes im Kreis des Volkes verbreitet war, obwohl unsere wohlbekanntesten Quellen davon nur teilweise Kenntnis genommen haben. Daneben scheint der Begriff in der römischen rechtlichen Sprache der Übersetzung des Wortes *religio* gedient zu haben.³¹ Δεισιδαιμονία hat ausgedehnteres Bedeutungsfeld als εὐσέβεια, letzteres hat eine Attitüd gegenüber den Göttern und den kultischen Pflichten bezeichnet, während die erste alle religiösen Zeremonien umfasst zu haben scheint.³² Es ist vielleicht vorsichtig auch aufzugreifen, dass der Begriff δεισιδαιμονία die dem Gott und dem Heiligtum obliegende Ehrfurcht eindeutiger ausdrücken kann – wegen der in dem Wort bestehenden Grundbedeutung - als die verbreitetere und traditionellere εὐσέβεια.³³

³¹ Koets 1929, 20.

³² Koets 1929, 24.

³³ Zur Grundbedeutung des Begriffes s. Martin 2004, 18; Guttenberg 2009, 192-193 – Die δεισιδαιμονία steht in engerer Verbundenheit mit der Furcht und der Scheu gegenüber den Göt-

Es ist beachtlich, dass die *δεισιδαμονία* in sich gleichzeitig so abweichende Bedeutungen verdichtet hat, und man so verschiedene Aspekte damit verknüpfen kann. Als Plutarch und Lukianos über die Menschen, die magische Reinigungsriten gebrauchen und sich an Zauberer und alten Weiber wenden, vernichtende Meinung formuliert, und dieses Verhalten als *δεισιδαμονία* bezeichnet haben, hat der Verfasser der Demosthenes-Inschrift den Begriff ohne schlechten Sinne benutzt, um die kultische Verehrung des Apollons zu bezeichnen.

Die griechischen Autoren – wie erwähnt – haben der *δεισιδαμονία* seit Theophrastos abweichende Bedeutungen zugeschrieben. Diese Einstellung zeigt sich am besten bei Diodor, der die *δεισιδαμονία* in gewissen Fällen als negative, wie Plutarch, in anderen Fällen jedoch als positive Verhaltensweise behandelt hat. Trotzdem betrachten wir die *δεισιδαμονία* als etwas eindeutig Negatives, und setzen mit einer aus Übertreibung stammenden Verhalten gleich, das die Menschen demütigt, verblendet, und außer der religiösen Gemeinschaft der Polis setzt. Die *δεισιδαμονία* hat keine gute Presse: unsere Denkweise ist größtenteils von den Werken von Theophrastos und Plutarch bestimmt, die unter diesem Begriff etwas Ungünstiges verstanden haben. Demzufolge ist es selbstverständlich, dass die altchristlichen Autoren diese Deutung übernommen haben.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die obenerwähnten Inschriften eine andere Deutung diesem Wort herauszulesen ermöglichen. Z.B. die Karakuttis-Inschrift macht eindeutig, dass man die pejorative Bedeutung nicht einmal in einem so späten Zeitpunkt für eine allgemein verbreitete Interpretation nehmen kann. Darum kann vermutet werden, dass *δεισιδαμονία*, die von hochgebildeten Literaten als eine negative Verhaltensweise betrachtet worden ist, im Kreis des Volkes und in der rechtlichen Sprache über keinen negativen Sinngehalt verfügt hatte.

Abkürzungsverzeichnis

CIG = Roehl, H. (ed.): *Corpus Inscriptionum Graecarum*. Berlin 1828 – 1877.

IG XII = Hallof, K. (ed.): *Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones Sami insulae*. Berlin 2000.

tern als die mit *σέβεσθαι* zusammenhängende *εὐσέβεια*. Das Bedeutungsfeld der *εὐσέβεια* wird im Laufe der Zeit breiter: es bestimmt die zwischenmenschliche und auch die zwischen Göttern und Menschen bestehenden Beziehungen, d.h. wird zu einem Leitbegriff im Leben der Menschen, das das Alltägliche bestimmt. Aber die *δεισιδαμονία* bezeichnet die Daimon-fürchtende Menschen, bzw. eine solche religiöse Einstellung, die ihr Wesen aus der Furcht und der sorgfältigen Beachtung gewinnt. Ein solches semantisches Feld mag den Heiligtümern sehr geeignet sein, die ihre Immunität und Unverletzlichkeit betonen wollen. Zur Bedeutungsentwicklung der *εὐσέβεια* siehe: Foerster 1964, 175-184, Burkert 2009, 408-411.

- IG XIV = Kaibel, G. (ed.): *Inscriptiones Graecae, XIV. Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*. Berlin 1890.
 IGUR = Moretti, L. (ed.): *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*. Röma 1968-1990.
 IvO = Dittenberger, W. – Purgold, K. (ed.): *Die Inschriften von Olympia*. «Olympia», 5. Berlin 1896.
 SEG = Chaniotis, A. et. al. (ed.): *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden – Boston 1923.

Bibliographie

- Arndt, Gingrich 1958 = Arndt, W. F., Gingrich, F. W.: *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago – London.
 Bolkestein 1929 = Bolkestein, H.: *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*. Giessen.
 Burkert 2009 = Burkert, W.: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. 2. Auflage. Stuttgart.
 Chaniotis 1996 = Chaniotis, A.: *Conflicting Authorities. Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*. In: *Kernos*. vol. 9.
 Foerster 1964 = Foerster, W.: 'Eusebeia'. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. vol. 7. Stuttgart.
 Görgemanns 2003 = Görgemanns, H.: *Plutarch. Drei Religionsphilosophische Schriften*. Düsseldorf.
 Guttenberger 2009 = Guttenberger, G.: *Superstitio. Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als religio*. In: Kraus, W. (Hrsg.): *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*. Berlin – New York.
 Hermann 1960 = Hermann, P.: *Inschriften aus dem Heraion von Samos*. In: *MDAI(A)* vol. 75.
 Kaibel 1878 = Kaibel, G.: *Epigrammata Graeca ex Lapidibus Conlecta*. Berlin.
 Koets 1929 = Koets, P. J.: *Δεισιδαιμονία – A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*. Purmerend.
 Martin 2004 = Martin, D. B.: *Inventing superstition. From the Hippocratics to the Christians*. Cambridge.
 Peek 1955 = Peek, W. (ed.): *Griechische Vers-Inschriften. vol. 1, Grab-Epigrammen*. Berlin.
 Reynolds 1982 = Reynolds, J.: *Aphrodisias and Rome*. London.
 Rigsby 1996 = Rigsby, K. J.: *Asyilia – Territorial Inviolability in the Hellenistic World*. Berkeley – Los Angeles – London.
 Rüpke 2011 = Rüpke, J.: *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischen Reich*. Tübingen.
 Smith 1998 = Smith, M. F.: *Excavations from Oinoanda*. In: *Anatolian Studies*. vol. 48.
 Theobald 1992 = Theobald, M.: *Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben*. In: El-Khoury, N. et. al. (edd.): *Lebendige Überlieferung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt*. Beirut.
 Weber 2000 = Weber, E.: *Ein epigraphisches Zeugnis für den Namen Corocotta*. In: Dollhofer, L. et. al. (Hrsg.): *Altmodische Archäologie. Festschrift für Friedrich Brein*. Wien.
 Welcker 1828 = Welcker, F. G.: *Sylloge epigrammatum Graecorum*. Bonn.
 Wilhelm 1913 = Wilhelm, A.: *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde. Vol. 3*. In: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Klasse*. 175, 1.
 Wörle 1988 = Wörle, M.: *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*. München.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 203–218.
--	-------	-------	--------------

**A HORRENDUM MONSTRUM:
AN INTERPRETATION OF THE FIGURE OF CACUS**

BY VIKTÓRIA JÁRMI

Abstract: This study is about the complex figure of Cacus. In most of the written sources Cacus is either a human herdsman or a horrible monster, who steals Hercules' oxen and is therefore killed by the hero. The mythic episode as well as the figures of Cacus and Hercules contain Greek and Roman elements, which were transformed in time. In the latest sources from the Augustan age – first in Virgil's *Aeneid* – Cacus is transformed into the horrific figure of a *monstrum* supposedly attachable to the Palatine Hill, and perhaps incorporates the Etruscan prophetic Apollo-like seer figure of *Cacu*. The figures Cacus and *Cacu* may be interrelated through the motif of divination; thus the *monstrum* Cacus can be interpreted as a sign, a kind of *prodigium* (as part of *Etrusca disciplina*), which transmits messages from the divine world into the human sphere. The *monstrum* signals a dreadful disorder in the pre-urban period, which has to be defeated in order to reconstitute order before the foundation of Rome.

Keywords: Cacus, *Cacu*, Hercules, *monstrum*, Virgil, *Aeneid*, divination, *prodigium*, sign, pre-urban period of Rome.

The figure of Cacus is attached to an early period of Roman history which pre-dates and leads to the foundation of Rome.¹ In the classic version of the story in the *Aeneid* (VIII 184-305) Euander, the king of the Arcadians tells the story of Cacus and Hercules to Aeneas. Cacus, a formidable monster lived in a solitary cave in the Aventine Hill and terrorized the people of the vicinity until Hercules arrived to Pallanteum. He stopped near Cacus's lair to pasture the cattle he had stolen from the three-bodied giant Geryon. Cacus stole four bulls and four cows and in order to confuse the traces he drove the animals backwards to his nearby cave. Having detected the theft and becoming enraged, Hercules started to find his cattle. At the same time he was confronted with difficulties because of the conversed traces, thus he couldn't find the animals. At last, with some help from the cattle themselves, he could find them: when a couple of oxen driven by Hercules started to roar, one of the stolen animals gave them an answer from

¹ The main written sources are the following: *OGR* VII 6-7; Sol., *Mir. Mund.* I 7-10; Diod. VI 21-22; Liv. I 7, 3-15; Verg., *A.*, VIII 184-305; Prop. IV 9, 1-20; Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 39-42; Ovid., *Fast.* I 543-582; Serv., *A.* VII 185-275.

the cave. The infuriated Hercules killed Cacus, and get back the rest of his cattle. When Euander got to know of the events and therefore recognized that Hercules is a divine being, the king of the Arcadians found an altar in honour of Hercules called the Ara Maxima, and a cult in the area of the future Forum Boarium.

A number of ancient sources give an account of the story, or the elements of it. The sources portray the figure of Cacus in different ways. In the non-poetic, prose texts Cacus is a human, either an audacious and ill-doer herd, or an ill-doer but also a thievish servant of Euander. Moreover, he could be an exceedingly barbarous chieftain reigning over a savage people. However, in poetic texts which were written in the time of Augustus Cacus is the son of Vulcan, a fire-breathing monster, a *monstrum*, who terrorizes the inhabitants of the vicinity. The earliest of the sources is the *Origo gentis Romanae* citing the annalist Cassius Hemina, who lived in the second century B.C. (VII 6, 1-2):

Eo regnante forte Recaranus quidam, Graecae originis, ingentis corporis et magnarum virium pastor, qui erat forma et virtute ceteris antecellens, Hercules appellatus, eodem venit. Cumque armenta eius circa flumen Albulam pascerentur, Cacus Euandri servus, nequitiae versutus et praeter cetera furacissimus, Recarani hospitis boves surripuit ac, ne quod esset indicium, aversas in speluncam attraxit.

In this version of the story the cattle is stolen not from Hercules but from a giantlike extremely robust (*ingentis corporis et magnarum virium*) and courageous (*forma et virtute ceteris antecellens*) Greek-born herd called Recaranus.² In addition Servius, alluding to Verrius Flaccus, recounts that an extremely robust herd (*pastorem magnarum virium*) called Garanus was the one who killed Cacus, and adds that formerly anyone with enormous physical power was called Hercules by the Romans (Serv., A. VIII 203).³

² According to Piganiol the figure of Recaranus can be related to Kronos and Quirinus. Hence, a parallel can be drawn between the Athenian festival of Kronos and the Roman festival of Hercules Invictus. Piganiol 1962, 1261-1264. Ogilvie disagrees with Piganiol, but he has no doubts about the Indo-European origin of the myth. Ogilvie 1965, 55-56. Fontenrose is assured that Hercules can be identified with Indra. Fontenrose 1959, 344.

³ In Small's view it is needless to equate the figure of Garanus, Recaranus and Hercules, because 'the point is not that the same figure (Hercules) performs the same deed under different names, but that there were different figures who came to be absorbed and certainly eclipsed by one figure.' Small 1982, 27 n. 81. Figures bearing local Italian names are a sign that the story of Hercules and Cacus suited the interests of the local societies very well. They adopted it in order to relate to the cult of Hercules, thus also claiming implicitly that they were the first to recognize the divinity of the hero. Small 1982, 26-29. Fontenrose also thinks that Hercules took the place of a local hero in the ancient tradition and reckons Cacus as a deity of fire venerated formerly in the Palatine Hill, who had a sister called Caca. She was also a deity of fire and later absorbed into the

Sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garanum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virium apud veteres Hercules dictos.

Consequently, it seems, the Indo-European cattle-myth became mixed with a local Italian variant which included the figure of Cacus.⁴ It was well-suited to the figure of Hercules and the cattle raid well-known from his tenth labour. Nevertheless, Cacus was not the only one who tried to steal the cattle of Hercules: a huge amount of ancient sources mention attempts at that.⁵

Besides, most of the sources date the story to Euander's reign, but the struggle for possession of the cattle and the figure of the herdsman also binds Cacus to the preceding pre-urban period of Rome. Dionysius of Halicarnassus takes as the most probable version of the events that after Hercules had already conquered Hispania and then the Ligurians rushed at his army, a barbarous chieftan named Cacus attacked Hercules coming across Italy. In this version, Hercules is the greatest commander of his age, who defeated every despot and barbarian horde living in lawless savageness. Instead, he brought forth lawful monarchies, well-ordered governments with human and sociable ways of life (*Ant. Rom.* II 42, 2):

Ἐν δὴ τούτοις τοῖς μάχη κρατηθεῖσι καὶ τὸν ὑπὸ Ῥωμαίων μυθολογούμενον Κάκον, δυνάστην τινὰ κοιμίδῃ βάρβαρον καὶ ἀνθρώπων ἀνημέρων ἄρχοντα, γενέσθαι φασὶν αὐτῷ διάφορον, ἐρυμνοῖς χωρίοις ἐπικαθήμενον καὶ διὰ ταῦτα τοῖς πλησιοχώροις ὄντα λυπηρόν.

In the account of Dionysius of Halicarnassus, after the defeat of Cacus some of the participants of the campaign settled down in this area: Euander with some Arcadians and Faunus, king of the Aborigines (*Ant. Rom.* II 42, 3). Thus, they continued the new era of the order established by Hercules.⁶

figure of Vesta. Fontenrose 1959, 339-340. Davies detects the same ambivalence in the figures of Garanus and (T)recaranus as in the figures of Cacus and Hercules and refers to Fontenrose suggesting that Garanus 'may be related to Geryon's [figure], who is found as Gerun in Etruria'. Davies 2004, 36.

⁴ Lincoln explains in detail the story of the cattle-lifting and its Indo-European origins. Lincoln 1976, 42-65. He reckons the story of Cacus' cattle-lifting as a variant of the episode of Geryon and Hercules and even the original Indo-European story.

⁵ Fontenrose reckons up twenty-one attempts of the cattle-lifting. Fontenrose 1959, 338.

⁶ Morgan discussing Horace's Ode III 14 analyzes the function of Hercules in Italy. According to him Hercules, an extremely popular god in Italy, 'is above all a force for integration and unification. He pacifies those who threaten inter-communal conflict, promotes sociability, removes conflict between ruler and ruled, blends hitherto hostile ethnic and geographical factions, and makes all resources common to all men.' Morgan 2005, 195-196. That kind of unifying role closely coadjacent to his commercial function (and therefore to his cult at the Ara Maxima) and

Consequently, the figure of the herd Cacus implicitly has a savage, uncivilized aspect, which from a Greek point of view belongs to the barbarian world and confronts the order symbolized by Hercules. Hercules, as representative of the rightful order, kills the local barbarous chieftain Cacus, who attacks him and threatens this order. All of the sources allude to the unwritten law of hospitality, to the *ius hospitium* or ξενία, they mark the relation of Euander and Aeneas or Euander and Hercules with hospitality in order to emphasize the unlawfulness and anomy of Cacus's theft.⁷ Thus, Cacus slips aside from the rightful order and violates hospitality. He is not merely a robber: he is beyond the common civilized order consecrated by the gods and countermarked by the institute of hospitality.

As mentioned before, the figure of Cacus underwent a transformation in the works of the poets from the Augustan age, first in Virgil's *Aeneid*. The robber is not a human anymore, but a *monstrum* terrifying the surrounding inhabitants (A. VII 193-197):

*hic spelunca fuit vasto summota recessu,
semihominis Caci facies quam dira tenebat
solis inaccessam radiis; semperque recenti
caede tepebat humus, foribusque adfixa superbis
ora virum tristi pendebant pallida tabo.*

The monster lives in a solitary lightless cave avoided by both beasts and humans. The cave reveals itself twice in the Cacus-episode, first at its beginning. Euander offers up a sacrifice at the Ara Maxima established by Hercules, when Aeneas arrives to ask for military help and alliance against Turnus. Therefore, the occasion for telling the episode is to reveal the *aition* of the establishment of the altar and the cult. Cacus's home is a dark and devious cave. The ground is always wet from the blood of the monster's victims and the heads of the killed people are nailed to the doors. At first Hercules, infuriated because of the stolen oxen, is not able to enter the cave, since the monster gets scared seeing the immense fury of Hercules and blocks the door. Therefore Hercules, finding no other way to get in, breaks down the top of the cave. The instreaming sunlight discloses the real nature of the cave: the dwelling-place of Cacus is characterized as *ingens regia, regna pallida, infernae sedes*, where the Manes, the departed souls are fornicating (A. VIII 241-246):

the great importance of the herding and of the drove roads in which the transhumant cattle were herded across Italy.

⁷ On the connection of the Palatine Hill and the *ius hospitium* with the myth of Cacus, see Small 1982, 22-29.

*at specus et Caci detecta apparuit ingens
regia, et umbrosae penitus patuere cavernae,
non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens
infernās reseret sedes et regna recludat
pallida, dis invisā, superque immane barathrum
cernatur, trepident immisso lumine Manes.*

Accordingly, the cave depicted in the *Aeneid* is an entrance to the underworld in the territory of the future Rome and Cacus is a chthonic and demonic figure.⁸

At the same time, the word *monstrum* has another meaning besides of the 'monster'. The word derives from the verb *moneo* denoting 'to commemorate, to warn, to punish'. Cicero classifies the *monstrum* – likewise the *portentum* and the *ostentum* – as a prodigy (*De Div.* I 42). So, the *monstrum* is a – usually sinister – sign, which transmits message from the world of the gods and is to be interpreted through the art of divination. There are several accounts of monstrous births, such as an androgyne, a hermaphrodite or a bodily distorted baby.⁹ When an infant came into the world with a body so different from the common and normal ones, it brought forth fear and consequently required an interpretation. The monstrous being cannot be regarded as one belonging to the human world; his abnormality denotes something superhuman, therefore disarranges the accustomed order of things and brings confusion into the human sphere. This order ensures the delimitation of the divine, demonic, and the feral worlds from the human sphere, keeping out of it every inhuman or superhuman aspect.¹⁰ Hence, the *monstrum* is primarily a sign indicating a break in *pax deorum* which ensures the tranquillity and imperturbability of the divine and therefore the human world. The explanation of the signs needed professionals, who were usually suggesting expiatory rites in order to re-establish the *pax deorum*.¹¹ So the prodigy implicated by the *monstrum* denotes a sort of disorder

⁸ Fontenrose 1959, 342. About Cacus as a death demon and the connection between the Stygian caves and the divination, see more in Davies 2004, 32-34 and Galinsky 1966, 38-40. According to Burkert, the demonic figure of Cacus and the story of the cattle-lifting are related to each other because the nomadic and cattle driving Indo-European people faced a big loss when one or more oxen vanished from the livestock. In such cases they craved help from the unworldly and demonic powers. In time, the demon became either a hero or a demi-god or a human figure and 'in the further development of Greek civilisation, the heroic aspect had to recede in turn. For the anxieties of emerging individualism, the really important achievement of Heracles was that he could overcome Old Age and Death; the animal stories turned into 'survivals', an ornamental background.' (Burkert 1979, 97) Another interesting interpretation is suggested by Hardie, who reads the Cacus-episode as reminiscent of Gigantomachia (Hardie 1986, 110-118).

⁹ McBain 1982, 68.

¹⁰ Hanafi 2000, 2-3.

¹¹ Köves-Zulauf 1995, 61-63.

in the society and therefore every member of it should be interested in finding out what the message of the gods is, because it affects their collective fate.

Virgil in *Aeneid* 3 uses the word *monstrum* in the meaning of prodigy too. When Aeneas after the fall of Troy first wants to establish a new home for the fugitive Trojans in the land of the Thracians, he prepares a sacrifice and for overlaying the altar collects leaves on a hill (A. III 13-68). He finds a bush and tries to pull out its leaves, but the bush starts to spout blood, which is an ominous sign, a prodigy (*mirabile monstrum*). Soon, the scared Aeneas gets to know from the voice of Polydorus that under the bush lays his unburied body (A. III 24-29):

*Accessi viridemque ab humo convellere silvam
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,
horrendum et dictu video mirabile monstrum.
Nam quae prima solo ruptis radicibus arbor
vellitur, huic atro liquuntur sanguine guttae
et terram tabo maculant.*

Polydorus was sent by Priamus to the Thracians, but after the fall of Troy they violated the hospitality (*pollutum hospitium*) as they killed the well-possessed young Trojan for his gold. Aeneas can't interpret the prodigy alone, thus he asks the opinion of the leaders and his father (Aen. III 58-61):

*Postquam pavor ossa reliquit,
delectos populi ad proceres primumque parentem
monstra deum refero, et quae sit sententia posco.
Omnibus idem animus, scelerata excedere terra,
linqui pollutum hospitium et dare classibus Austros.*

After the decent inhumation of Polydorus, the community decides that they have to leave the land of the Thracians, because it is polluted by the sin of a murder related to the violation of hospitality. Here, the word *monstrum* entirely diverges from the meaning of the 'monster' and is used in its original sense: that is a sign, transmitting the will of the gods which needs an interpretation.

How does the motif of divination and that of the *monstrum* perilous for the community relate to the figure of Cacus? A bronze mirror was found in the Etruscan city of Volsinii (called Bolsena today) dating to circa 300 BC. This mirror might represent another aspect of the figure of Cacus, different from that reflected in the written sources.¹² The maker of the mirror incised the name of the Etruscan seer Cacu, who is shown playing the lyre. Cacu is attended by a

¹² Mavleev 1986, 175-176. More of the mirror, see Small 1982, 4; North, Beard, Price 1998, 4; De Grummond 2006, 27-29.

boy called Artile, sitting next to him and holding probably a diptych or a folding tablet. Maybe Artile is listening to the prophecies of Cacu, writing them on the tablets. In the background there is a *satyros* figure, and the pair of Cacu and Artile is observed by two men, namely Caile and Aule Vibinas, who are presumably identical with Caelius and Aulus Vibenna, attendants of Servius Tullius. The Vibenna brothers maybe try to overhear the prophecy of Cacu or want to attack him in order to know more about the future. There are similar scenes in some funerary urns from Chiusi, Sarteano and Volterra dating to the second century BC on which the Vibenna brothers are shown attacking and capturing Cacu.¹³

The themes of capture, rightful possession and divination are represented altogether in the account of the annalist Cnaeus Gellius, who lived in the first century BC. The account is preserved in the *De mirabilibus mundi* written by the grammarian and compiler Solinus (I 7-10):

qui Cacus habitavit locum, cui Salinae nomen est: ubi Trigemina nunc porta. hic, ut Gellius tradit, cum a Tarchone Tyrrheno, ad quem legatus venerat missu Marsyae regis, socio Megale Phryge, custodiae foret datus, frustratus vincula et unde venerat redux, praesidiis amplioribus occupato circa Vulturum et Campaniam regno, dum atrectare etiam ea audet, quae concesserant in Arcadum iura, duce Hercule qui tunc forte aderat oppressus est. Megalen Sabini receperunt, disciplinam augurandi ab eo docti. suo quoque numini idem Hercules instituit aram, quae maxima apud pontifices habetur, cum se ex Nicostrate, Euandri matre, quae a vaticinio Carmentis dicta est, immortalem conperisset.

In this passage Tarchon, the mythical king of the Etruscans captures Cacus sent to him as an envoy by Marsyas. Later he gets free from the imprisonment and launches a campaign in Italy, occupying territories around Campania. However, when he overtakes the lands belonging to the Arcadians by right, he is defeated by Hercules who is dwelling here accidentally. The motif of divination is emphasized in the story as told by Solinus. On the one hand, the Sabines learned the discipline of divination from Megales (*disciplinam augurandi ab eo docti*), who was the Phrygian companion-in-arms of Cacus. Moreover, the divinity of Hercules was first recognised by the mother of Euander, the sybil Nicostrate or Carmenta. Hercules here, as in the account of Dionysius Halicarnassus, is a commander who stands up against an unrightful action. It seems that the story of the cattle-lifting is mentioned in the narration incidentally and just in connection with the altar.

The figure of a seer captured for his knowledge is also mentioned in Roman sources. In Ovid's *Fasti* Picus and Faunus, in the sixth eclogue of Virgil Silenus, and in the *Georgics* Proteus are captured in order to draw them into telling

¹³ Mavleev 1986, 176.

their knowledge about the future.¹⁴ Not surprisingly, as it is often presented in the case of seers and oracles, all of them are residing in or near a cave:

*Pergite, Pierides. Chromis et Mnasyllus in antro
Silenum pueri somno videre iacentem,
inflatum hesternis venas, ut semper, Iaccho;
serta procul tantum capiti delapsa iacebant,
et gravis attrita pendebat cantharus ansa.* (Verg., *Ecl.* VI 13-17)

Numa wants to find out for what reason Jupiter sent many thunderbolts from the sky:

*inde fere soli Faunus Picusque bibebant:
huc venit et fonti rex Numa mactat ovem,
plenaque odorati disponit pocula Bacchi,
cumque suis antro conditus ipse latet.
ad solitos veniunt silvestria numina fontes
et relevant multo pectora sicca mero.
vina quies sequitur: gelido Numa prodit ab antro
vinclaque sopitas addit in arta manus.* (Ov., *F.* III 299-306)

Aristeus' bees have perished, so he has to capture Proteus in order to know the reason of the pest which decimated his bees:¹⁵

*Est specus ingens
exesi latere in montis, quo plurima vento
cogitur inque sinus scindit sese unda reductos,
deprensus olim statio tutissima nautis;
intus se vasti Proteus tegit obice saxi.
Hic iuvenem in latebris aversum a lumine Nympha
collocat; ipsa procul nebulis obscura resistit.* (Verg., *G.* IV 418-424)

¹⁴ According to Small, the figure of Cacus originally related to the Palatine was transferred by Virgil to the Aventine (cf. Canciani 1986, 177). The connection between the Palatine and the divination can be shown also in the case of Faunus, Euander and Romulus, who are both related to the Palatine and to different kinds of divination. Romulus is attached to the *augurium* evidently; Faunus vaticinated during the sleep; Carmenta, the mother of Euander – as her name shows – sang about the future in songs; and Cacu, the Etruscan seer prophesied with his lyre. (Small 1982, 16-21) Bayet pointed out that Faunus often replaces Hercules in Italian versions of his myths. (Bayet 1926, 334 and 362) Then again, Fontenrose identified Euander with Faunus (Fontenrose 1959, 339-340). It can be seen that, just like in the case of Cacus's Italian opponents (Hercules, Garanus, Recaranus), there is much overlap between other mythical figures relating to the preurban period.

¹⁵ For further parallels between the story of Proteus and Cacus, see Galinsky 1966, 38-39.

Both the lightning and the miracles related to the bees are prodigies (*prodigia*). Professionals are needed to interpret their meaning, because prodigies are sent by the gods and therefore indicate the dissolution of the *pax deorum*.¹⁶

Interpretation of thunderbolts and prodigies related to the bees, just like the explanation of *monstra*, were part of the *Etrusca disciplina*. As the case may be, the prodigies often fell under the authority of the *haruspices*.¹⁷ There are no written sources about the figure of the Etruscan seer Cacus at all. Accordingly, nothing sure can be said about his myth and his attachment to the other Etruscan seer Tages, who showed the discipline of divination, called *Etrusca disciplina*, to Tarchon, the mythical king of the Etruscans.¹⁸ Anyway, Tarchon, Cacus and Hercules are all represented in connection with divination in the account of the annalist Cnaeus Gellius mentioned above.

The study of written sources shows that in the figure of Cacus there are not just Greek elements borrowed from the Hercules-myth combined with the Romans. In Virgil's *Aeneid* Cacus – reflecting his cacophonous name Κακός – perfectly fits in with other monstrous opponents of Hercules, and other contemporary sources like Propertius and Ovid also seem to preserve, through the original meaning of the *monstrum*, some clues to the figure of the Etruscan seer. Professor Köves-Zulauf emphasizes the importance of the etymology of Cacus's name.¹⁹ Like *catus* and *Cato*, *Cacus* is also derived from the root **ca*, 'to sharpen'.²⁰ 'Being sharp' in Cacus' case, in Köves-Zulauf's interpretation, primarily appertains not to social relations, as a metaphor for being a dangerous opponent, but rather to Cacus' intellectual powers (which make him dangerous). So, Cacus is primarily a very clever, sharp-witted figure, who is incidentally also a robber and Hercules' opponent.²¹ The motif of sharpness recurs again and again in the Cacus-myth and keeps the seemingly different parts together. First, Cacus is a very clever robber, who can almost deceive the hero with the conversed traces. Second, as the son of Vulcan, he can dominate fire, but again he uses it for wrong. As a seer, his prophetic power (a motif absent from the *Aeneid*, but present in the figure of Cacus and Solinus' Cacus) can be

¹⁶ McBain 1982, 7 and Köves-Zulauf 1995, 188.

¹⁷ Guittard 2006, 139.

¹⁸ Guittard 2006, 130.

¹⁹ Thomas Köves-Zulauf, *per litteras*. I am grateful to him for drawing my attention to this issue and sharing his thoughts with me.

²⁰ Radke 1979, 75-76 and De Vaan 2008, 99.

²¹ In this context the passage of the *Origo gentis Romanae* cited above can be better understood: *Cacus Euandri servus, nequitiae versutus et praeter cetera furacissimus*. Cacus is very clever, but he uses his sharp-sightedness for wrong, so he becomes a robber.

also destructive and perhaps it is connected to the divination of catastrophes or events harming the community. Therefore, the Vibenna brothers in the bronze mirror from Volsinii and in the funerary urns maybe have to capture Cacus to prevent a sort of 'catastrophic' divination. Like Hercules (or his original Italian version) they are heroes, who stand up against blastments and avert or punish the divination of disasters. This destructiveness is preserved in the figure of the monster first in the *Aeneid*, who – as a *monstrum* – signs a dissimilarity from the normal. The abnormality is dangerous and fearful for the community and therefore has to be interpreted in order to learn the message of the gods.

The figure of Cacus is attached to the period preceding the foundation of Rome, long before the times of Aeneas or Romulus and Remus. Livius also tells the story of the foundation of the Ara Maxima and the tale of the cattle-lifting. The subject comes up just after the narration of the augury of Romulus and Remus and of Remus's death (I 7, 1-2). After telling the *aition* of the Ara Maxima, i. e. the story of Hercules and Cacus (I 7, 3-15), he recounts that Romulus had arranged the religious rites and then gave laws to the people (I 8, 1). In Virgil's *Aeneid* Aeneas arrives in a grove propinquous to the area of the future Rome at the time when Euander, his son Pallas, the younger Arcadian nobles and the members of the senate are holding the festival in honour of Hercules (VIII 102-106). Aeneas takes part in the convivial feast (VIII 175-183) and after the narration of Cacus's story and the sacred rites the Arcadians go back to their city with Aeneas and his son Iulus (VIII 195-309). On the way home Euander is telling the prehistory of Latium to the curious Aeneas (VIII 314-336). In the beginning, the land of Latium was the home of indigenous fauns and nymphs and men who had sprung from the trees. They had neither settled way of life, nor economy, living without *mos* and *cultus*, without rightful order (VIII 314-318):²²

*Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
gensque virum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros
aut componere opes norant aut parcere parto,
sed rami atque asper victu venatus alebat.*

After this era, Saturnus came to the land. He gathered the people scattered among the hills and gave laws to them and he chose the name Latium for the area because he could hide here (VIII 319-321):²³

²² Ovid depicts a similar picture about the life of the Arcadians when he tells the story of the Lupercalia and the nudity of Faunus in the *Fasti* (II 289-296), cf. Brelich 2008, 71.

²³ Saturnus and Hercules are interconnected by their cults. Both of the sacrifices in the cult at the Ara Maxima and in the Saturnalia were executed with bare head, which was different from

*Is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit, Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.*

The golden age was followed by wartime period; first the Ausonians and the Sicilian Sicanians arrived there, then tyrants ruled Latium. Euander arrived and settled down with the Arcadians after the period of the tyrants. With the reign of Euander the golden age returned again, in a sense, because – as his name reveals – he was a good and rightful king. His figure can obviously be opposed to the bad and unrightful Cacus.²⁴

In most of the sources Cacus committed an unrightful deed: he violated the hospitality, robbed Hercules' oxen and attacked the territories by right belonging to the Arcadians. He not only disarrays the order consolidated under the reign of Euander: he threatens its existence with disregarding the institutions and laws, which are the guarantees of peaceful life and thus the *pax deorum*. Therefore, in my view, the *monstrum* preserved in literary sources of the Augustan age could be a clue to understand the figure of Cacus. He is confronting the civilized order in the area of the future Rome, as his essence is entirely different from it. Consequently, the existence of a being like that disarrays the order, and causes disturbance and fear. Euander represents the rightful order; he is later followed by Aeneas and after long lines of generations Romulus. The enduring order under their reign assures the foundation and future survival of Rome. Virgil designates Cacus as *semihomo* (VIII 194) and *semifer* (VIII 267). This semi-human and semi-animal *monstrum* is in the middle of two worlds just like the prodigies transmitting messages from the divine to the human world. The monster, however, is not entirely belonging to either of these two worlds. He can only be defeated by an incomer, an outsider, who is not part of the terrorized community and, as the son of Juppiter, is a hero connected with

the regular Roman mode of the rites, but usual in Greek rites (*Graeco ritu*). About the rites with Greek origin and their place in the Roman religion generally, see Scheid 1995. Johnston discusses in more detail the connection between the Vergilian Golden Age and Saturnus. Johnston 1980, 72. Brelich draws attention to the fact that Saturnus suddenly disappeared at the end of his reign (*subito non comparuisset*; Macr. *Sat.* I 7, 24); this element emerges again in the myths of heroes such as Aeneas, Latinus and Romulus. Brelich 2008, 84.

²⁴ Ferenczi explains neatly the relation between Faunus, Latinus, Saturnus, Euander and Saturn's Golden Age and discusses the question in a broader context in his study. Ferenczi 2002, 42-43. Otis, analysing the Cacus-episode, makes the following remark about the settlement established by the Arcadians and ruled by Euander: 'Pallanteum is the empty interim between two civilizations and between two golden ages, and it is itself a partial exemplum of golden age virtues.' Otis 1964, 337.

both worlds at the same time.²⁵ The foundation of the cult at the Ara Maxima is a definite assurance of the enduring order which is one of the most important conditions of the foundation of a city. The disappearance of Cacus symbolizes the restoration of order and results in a new era of the Italian history which begins with the foundation of Rome.

Bibliography

- Bayet 1926 = Bayet, J.: *Les Origines de l'Hercule Romain*. Paris.
- Beard, North, Price 1998 = Beard, M., North, J., Price, S. (edd.): *Religions of Rome*. Vol. II. Cambridge, 169-170.
- Brelich 2008 = Brelich, A.: *Római variációk az eredet témájára*. [Roman Variations on the Theme of Origin], Budapest, 38-46.
- Burkert 1979 = Burkert, W.: *History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley – Los Angeles, 78-98.
- Canciani 1986 = Canciani, F.: Cacus, *LIMC* 3. 1. Zürich, München, 177.
- Davies 2004 = Davies, M.: Some Neglected Aspects of Cacus. *Eranos* 102, 30-37.
- De Grummond 2006 = De Grummond, N. T.: *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*. Philadelphia, 27-29.
- De Vaan 2008 = De Vaan, M.: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden – Boston.
- Eden 1975 = Eden, P. T.: *A Commentary on Virgil. Aeneid VIII*. Leiden, 74-103.
- Ferenczi 2002 = Ferenczi, A.: Pusztuló és születő világok az Aeneisben. [Perishing and Arising Worlds in the Aeneid]. *Ókor* 1, 42-47.
- Fontenrose 1959 = Fontenrose, J.: *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley – Los Angeles, 334-346.
- Galinsky 1966 = Galinsky, G. K.: The Hercules-Cacus Episode in Aeneid VIII. *AJPh* 87, 18-51.
- Gildenhard 2004 = Gildenhard, I.: Confronting the Beast. From Virgil's Cacus to the Dragons of Cornelis van Haarlem. *Proceedings of the Virgil Society* 25, 27-48.
- Guittard 2006 = Guittard, C.: Az etruszk vallás [The Etruscan Religion]. *Agatha* 5, 113-224.
- Hanafi 2000 = Hanafi, Z.: *The Monster in the Machine. Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*. Durham, 1-15.
- Hardie 1986 = Hardie, P.: *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*. Oxford, 110-118.
- Hornsby 1970 = Hornsby, R. A.: *Patterns of Action in the Aeneid. An interpretation of Vergil's Epic Similes*. Iowa City, 115.
- Johnston 1980 = Johnston, P. A.: *Vergil's Agricultural Golden Age. A study of the „Georgics”*. Leiden, 63-89.

²⁵ Hornsby sees the chaotic and tremendous picture of the past in the figure of Cacus, which had to be defeated in order to ensure the continuance of the civilization. Therefore, when Hercules overcame the monster Cacus, he actually ceased that formidable chaotic status and thus prepared the arrival of Aeneas. Both Hercules and Aeneas help leaving behind a past fearsome for the inhabitants. They defeat the powers of chaos (Cacus and Turnus) and thus create an order implying a brighter future. Hornsby 1970, 115. For the relationship between focalization and the fear of the inhabitants in the *Aeneid*, see Gildenhard 2004, 24-48.

- Köves-Zulauf 1995 = Köves-Zulauf, T.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. [Introduction in the History of Roman Religion and Myth]. Budapest, 1995.
- Lincoln 1976 = Lincoln, B.: The Indo-European Cattle-Raiding Myth. *History of Religions* 16, 42-65.
- Mavleev 1986 = Mavleev, E.: Cacus, *LIMC* 3. 1. Zürich – München, 175-176.
- McBain 1982 = McBain, B.: Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome. *Latomus* 60, 7-24.
- Morgan 2005 = Morgan, L.: A Yoke Connecting Baskets: „Odes” 3. 14, Hercules and Italian Unity. *CQ*, 190-203.
- Ogilvie 1965 = Ogilvie, R. M.: *A Commentary on Livy: Books 1-5*. Oxford.
- Otis 1964 = Otis, B.: *Virgil. A Study in Civilized Poetry*. Oxford, 334-337.
- Piganiol 1962 = Piganiol, A.: Les origines d’Hercule. Hommages à A. Grenier, vol. 3. *Latomus* 58, 1261-1264.
- Radke 1979 = Radke, G.: *Die Götter Altitaliens*. Münster, 75-76.
- Sansone 1991 = Sansone, D.: Cacus and the Cyclops. An Addendum. *Mnemosyne* 44, 171.
- Scheid 1995 = Scheid, J.: A Typically Roman Way of Honoring the Gods. *HSCP* 97, 15-31.
- Small 1982 = Small, J. P.: *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*. Princeton.
- Sutton 1977 = Sutton, D.: The Greek Origins of the Cacus Myth. *CQ* 27, 391-393.

Illustrations

- Fig. 1. Cacu mirror from Bolsena, British Museum 633
- Fig. 2. Funerary urn from Chiusi, Tomba della Pelegrina (From Small 1982, Ill. IX.)
- Fig. 3. Funerary urn from Città della Pieve. Archeological Museum Florence 74233
- Fig. 4. Funerary urn from Chiusi. Archeological Museum Florence 5801 (72)

(ISSN 0418 – 453X)



Fig. 1. Cacu mirror from Bolsena, British Museum 633 Fig. 1.



Fig. 2. Funerary urn from Chiusi, Tomba della Pelegrina (From Small 1982, III. IX.)



Fig. 3. Funerary urn from Città della Pieve. Archeological Museum Florence 74233



Fig. 4. Funerary urn from Chiusi. Archaeological Museum Florence 5801 (72)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 219–241.
--	-------	-------	--------------

HASTA SOCIETATIS – LANZENKULT IM ANTIKEN ROM

VON THOMAS KÖVES-ZULAUF

Abstract: The symbolic function of the spear in the Augustan Age at Rome continues a long tradition that can be traced back to very ancient times. It stems from the use of the spear as a weapon; this can be well seen in the *Aeneid* of Vergil. This symbolic instrument is not only characterized by a wide time-span, but also by a great variety of symbolic meaning. In particular it can be connected not only with an individual, but also with a plurality of persons: this merits special attention. Thus many associated problems appear in a new light, for example the question of the origin and function of Quirites.

Keywords: *hasta, hasta caelibaris, pilum, Fetiales, iudicium centumvirale, coniuratio, venditio, devotio, Quirites, Vergil, Camilla, Mezentius.*

I.

Eine der bekanntesten Statuen des Augustus ist der so genannte Augustus von Prima porta, der als „Inbegriff der römischen Kaiserstatue“ gilt¹. Die Marmorstatue stellt den Princeps als Heerführer dar, in Panzer gekleidet, nach dem Vorbild des Lanzen tragenden Achilleus des Polykleitos, der als Kanon derartiger Statuendarstellungen galt². Der Panzer des Kaisers ist mit tief sinnigen Szenen geschmückt. Besonderer Aufmerksamkeit würdig ist auch die nicht als Kampfinstrument erscheinende, szepterartige Lanze in der Hand des Kaisers.³ Dieses Zubehör ist umso bemerkenswerter, da in einem mit der Statue ungefähr

¹ Andrae 1982, 106.

² Andrae 1982, 106.

³ Sie ist moderne Ergänzung, jedoch durchaus berechtigt. Aus drei Gründen: Als natürliches Zubehör eines Panzers, als Entsprechung der Lanze des griechischen Vorbildes des Doryphoros, als Hinweis auf den Lanzen tragenden Mars Ultor schließlich. So genießt das Vorhandensein der Lanze allgemeine Anerkennung. Über die Details der Ergänzung gibt es jedoch keine Übereinstimmung. Mir scheint die Theorie von Simon 1983, die beste Rekonstruktion zu sein. S. Binder 1991, III, 226 ff. Manche Forscher halten das Instrument in der Hand des Augustus für ein Szepter, so z.B. Köhler 1863, 190. Dies ist nicht ganz genau. In Wirklichkeit haben wir es mit einer szepterartigen Lanze zu tun, mit einer Lanze als Herrschaftssymbol. Szepter und Lanze sind leicht zu verwechseln: Kovács 2004, 83. Was die Einwohner von Chaironeia *dory* nennen, bezeichnet Pausanias als *skeptron*. Der römischen Herrschaftslanze entspricht in Griechenland das Szepter (Alföldi 1959, 3; 23). Vgl. Anm. 13.

gleichzeitigen berühmten literarischen Werk eine Lanze in ähnlicher Rolle vor-
kommt, im 6. Buch der vergilischen *Aeneis*, vv. 760-766. Hier zeigt in der Un-
terwelt Anchises, der Vater des Aeneas seinem Sohn die zukünftigen latini-
schen Könige, an erster Stelle als ersten König von Alba Longa den Aeneas
Silvius:

Ille, vides, pura iuvenis qui nititur hasta

*Silvius, Albanum nomen, tua postuma proles,
Quem tibi longaevo serum Lavinia coniunx
Educat silvis regem regumque parentem.*

„Der junge Mann dort, siehst du, der sich auf eine Lanze ohne
Beschlag stützt

Silvius heißt er, ein albanischer Name, dein letztgeborener Sohn
Den spät dir, in hohem Alter, deine Gattin Lavinia
Aufziehen wird in den Wäldern als König und Vater von Königen“
(Übersetzung Binder 2008, 2012)

Der albanische Urahn tritt hier nicht unter kriegerischen Umständen, son-
dern ostentative in königlicher Eigenschaft auf und seine Lanze ist das Symbol
dieser Herrscherqualität. Diese offenkundige Übereinstimmung zwischen Sta-
tue und Text gewinnt durch weitere versteckte Parallelitäten an Gewicht. Die
gens des Augustus, die *gens Julia* war nämlich albanischen Ursprungs, der
princeps wird auf seinem Forum die Statuenreihe der von Vergil genannten
albanischen Könige aufstellen⁴, die Lanze war allem Anschein nach in beiden
Fällen mit Spitze nach unten zu sehen bzw. zu verstehen.⁵

Es fragt sich nun, ob diese Übereinstimmung zwischen Monument und Ge-
dicht zufällig ist oder einen speziellen Grund hat. Für die letztere Möglichkeit
spricht die Tatsache, dass dem Princeps zur Zeit der Fertigstellung seiner Sta-
tue, zwischen 19 und 17 v. Chr.,⁶ die zitierte Vergilstelle nicht unbekannt war.
Denn Vergil hat einige Jahre vorher, 23, die erwähnten Zeilen nachweislich im

⁴ Zanker 2009, 197 ff., 213, 347.

⁵ Wie die Lanze des Mars Ultor, s. Simon 1983, 231 ff. und 35. Tafel. Sofern die Theorie
Simons in allen Punkten stichhaltig ist und auf dem Panzer *Saturnia tellus* zu sehen ist, so wäre
dies eine weitere Übereinstimmung 1959, 3; 23). Vgl. Anm. 13.

⁵ Zanker 2009, 197 ff., 213, 347.

⁵ Wie die Lanze des Mars Ultor, s. Simon 1983, 231 ff. und 35. Tafel. Sofern die Theorie
Simons in allen Punkten stichhaltig ist und auf dem Panzer *Saturnia tellus* zu sehen ist, so wäre
dies eine weitere Übereinstimmung zwischen Statue und Text, Simon 1983, 213 ff.

⁶ Simon 1983, 220 ff., Zanker 2009, 192.

Palast persönlich mit großem Erfolg vorgelesen⁷. Wenn die Statue auch nicht vom Princeps persönlich in Auftrag gegeben worden ist⁸, müssen die Erwartungen des Princeps für die Auftraggeber die entscheidende Rolle gespielt haben. Kann man annehmen, dass Augustus erwartet habe, seine Statue solle eine Anspielung auf Vergils albanischen Urkönig enthalten? Auch wenn diese Frage hier offen bleiben muß, bleibt das gleichzeitige Vorkommen eines identischen monarchischen Attributs in plastischer und schriftlicher Kunst eine Tatsache.⁹

Eine solche symbolische Bedeutung der Lanze ergibt sich nicht nur mittelbar, aus Interpretation von Monument und Text, sondern erfährt auch direkte Bestätigung durch einen kompetenten römischen Gelehrten, den Verrius Flaccus, Erzieher der Enkel des Augustus¹⁰, in seinem Werk „*De significatu verborum*“, „Von der Bedeutung von Wörtern“, welches wir nur in Form eines Auszuges aus der Feder des im 2. Jh. n. Chr. gelebten Sextus Pompeius Festus kennen. Hier ist folgender Satz über die Lanze zu lesen: „*Hasta summa armorum et summa imperii est.*“ „Die Lanze ist die Quintessenz von Waffen und die Quintessenz von Herrschaft“.

All dies beweist den Symbolwert der Lanze als Herrschaftszeichen in der augusteischen sowie in der Folgezeit. Es wäre aber ein großer Irrtum anzunehmen, eine solche Rolle sei eine Erfindung dieser Epoche. Sie ist schon zweihundert¹¹, ja dreihundert Jahre¹² vor Augustus in Rom bzw. in Italien konkret nachzuweisen. Auf Grund anderer Zeichen und Texte ist aber eine kultische Rolle der Lanze bereits in der Königszeit anzunehmen. Darauf weist z.B. der

⁷ Schanz, Hosius 1935, 57; Der Kleine Pauly (KP) s.v. Vergilius 1191, 55.

⁸ Simon 1983.

⁹ Helbig bei Alföldi 1959, 1.

¹⁰ Schanz, Hosius 1935, 361 f.

¹¹ Das frühere Vorkommen der Lanze als Herrschaftssymbol in Rom hat Alföldi in seiner Arbeit von grundlegender Bedeutung, Alföldi 1959, vielfach erwiesen. So hat er z.B. auf eine Goldmünzenserie aus dem Jahre 209 v. Chr. hingewiesen, in der König Latinus und Aeneas in ihrer Eigenschaft als Herrscher mit einer Lanze in der Hand erscheinen. Derselbe König Latinus hält im Epos Vergils ein Szepter in der Hand (XI 237). Alföldi stellt fest, dass die auf den Münzen sichtbare Variante die ursprüngliche Tradition ist, die Vergilius im Sinne des späteren Schemas –königliche Herrschaft = Szepter – verflacht hat.

¹² Auf einem praenestinischen Spiegel (ca. 340 v.Chr.), erscheint König Latinus mit einer Lanze in der Hand: Carandini 2002, 218 (§ 122, Bild 25-26). Der königliche Charakter erhält besondere Betonung einerseits dadurch, dass die Gestalt mit der Lanze auf den zukünftigen Gründerkönig Romulus hinweist; andererseits, dass er als die Gegengestalt eines Hirten erscheint: Die Gestalt mit der Lanze ist ordentlich gekleidet und frisiert, der Hirte halbnackt mit einem Fell, krausem Haar und einem *pedum* in der Hand. Durch diesen Gegensatz erscheint der Lanzen Träger hier als Inhaber eines *iustum dominium* (Gaius, *Inst.* IV 16) im Sinne von *geordneter* Herrschaft. Der Gegensatz von Lanze und *pedum* ist aussagekräftig: ein *pedum* ist krumm, stammt als Wort von *pes* = Fuß, wird im Fußbereich der Schafe eingesetzt.

Umstand hin, dass die heiligen Lanzen des Gottes Mars nicht in seinem Tempel, sondern in der *regia*, dem ehemaligen Königspalast aufbewahrt wurden¹³. Folgende Behauptung des Pompeius Trogus hinsichtlich der Anfangszeiten der römischen Geschichte kann also als glaubwürdig gelten: „*Per ea tempora adhuc reges hastas pro diademata habebant*“, „Zu jener Zeit besaßen die Könige noch Lanzen statt Königskronen“¹⁴. Aber die besondere Rolle der Lanze ist noch älter. In der griechischen Kultur sind Elemente einer sakralen Verehrung der Lanze nachzuweisen (später durch das Szepter ersetzt), welche so große Ähnlichkeit mit dem römischen Kult aufweisen, dass dadurch die Annahme gestützt wird, diese übereinstimmende Rolle sei gemeinsames indoeuropäisches Erbe¹⁵. Die Wurzeln einer kultischen Rolle der Lanze dürften in Wahrheit in uralte Zeiten zurückreichen, möglicherweise in unspezifisch gemeinsamer Form von Lanze, Szepter, Stab und ähnlichen Ausgestaltungen. Schon auf paläolithischen Darstellungen erscheinen einen solchen Gegenstand haltende Menschen sowie ein derartiges Instrument in merkwürdigen Zusammenhängen. Die Rolle der kultischen Lanze als Herrschaftsattribut auf dem Gipfelpunkt der römischen Geschichte, zur Zeit des Augustus, war also keine neue Erfindung sondern die Fortsetzung einer sehr alten Tradition unter neuen Umständen.¹⁶

Wie und warum erlangte aber die Lanze diese Rolle einer Verkörperung von Herrschaftsmacht? Daß eine Waffe zu einem solchen Sinnbild wurde, ist leicht zu verstehen. Denn die siegreiche Inanspruchnahme von Waffe war gewohnheitsmäßig das hauptsächliche Verfahren bei Erwerb und Sicherung von Herrschaft. Die Wahl der Lanze für diese Rolle folgte aber aus deren Grundcharakter. Sie war Instrument für Nahkampf und Kampf aus der Ferne zugleich¹⁷, eine doppelte Waffe, deswegen *die* Waffe par excellence und somit quasi vorbestimmt für die Rolle als Sinnbild für Sieg und Herrschaft.¹⁸

Diese sinnbildliche Verwendung außerhalb des Kampfgeschehens erwächst auf organische Weise aus dem originären Gebrauch als Waffe im Kampf. Da die Wurzel von Friedenherrschaft der Sieg im Kampf ist, wird zum Herrscher automatisch der Sieger im Kampf, während die Waffe des Sieges nur mehr als inaktives Erinnerungsstück auf diesen Sieg in seiner Hand verbleibt, mit ande-

¹³ Alföldi 1959, 3, 19, 222, Anm. 20.

¹⁴ Iustin., *Epitome Pompeii Trogi* XLIII 3, 3. Vgl. auch Ioannes Lydus *Mag. I* 8. Kovács 2004, 83.

¹⁵ Alföldi 1959, 18-20.

¹⁶ Alföldi 1959, 1, 32 (nach Helbig).

¹⁷ *Rumpia* = *romphaea* war ein Säbel zum Hieb und zum Wurf, aber keine römische Waffe, sondern eine Waffe von Barbaren und kam als solche in der römischen Welt nur ausnahmsweise vor. Vgl. Gell. X 25,4: *rumpia genus teli Thraecae nationis*. S. die Wörterbücher und Anm. 106.

¹⁸ Alföldi 1959, 1.

ren Worten als Symbol seiner im Kampf begründeten Herrschaft. Das Symbol ist aber zugleich mehr als bloßes Erinnerungsstück, es ist auch Mahnung, in dem Sinne, dass es daran erinnert, dass der Sieg mit der Lanzenwaffe jederzeit wiederholt werden kann. Dieser elementare Zusammenhang zwischen Herrscher und Lanze als Waffe und als Herrschaftssymbol, bezogen auf Vergangenheit und Zukunft, kann in wichtigen Aspekten an den Kampfbeschreibungen in Vergils Aeneis beispielhaft aufgezeigt werden.

Alle italischen Hauptkämpfer in Vergils Epos zeichnen sich dadurch aus, dass sie Herrscher und gleichzeitig mit Lanzen besonderer Art verbunden sind. Sie sind alle, Turnus, Aeneas, Pallas, Metabus = Messapus, Camilla, Mezentius, königlichen Geblüts¹⁹ und haben es mit Lanzen nicht alltäglicher Qualität zu tun. Dieser höhere Wert kann zunächst physischer Art sein, in überdurchschnittlicher Größe und Kraft bestehen²⁰, sie kann aber dieses Maß auch noch übersteigen, indem sie, in geringerem oder größerem Maß, Personencharakter gewinnt. Die physische Größe der Waffe kann mitunter dadurch besonders betont werden, dass sie mit einem Balken verglichen wird.²¹ Einmal wirft Turnus sogar eine solche lanzenartige, *phalarica* genannte Waffe auf die Feinde, welche sonst nur eine Kampfmaschine zu schießen fähig ist²². Solche Betonung der außerordentlichen Größe oder des Gewichts der Lanze bzw. eines die Lanze ersetzenden Wurfgeschosses zielt darauf ab, die besondere Kraft und Kampfwert des Helden darzustellen.²³ Im Sinne der epischen Tradition impliziert diese Charakterisierung die Erkenntnis, dass kein gewöhnlicher Kämpfer zur Handhabung dieser Lanzen fähig wäre. Schon in der Ilias verfügt Achilles über eine solche, von seinem Vater ererbte Lanze, welche außer ihm kein anderer in die Hand zu nehmen vermag,²⁴ Es ist offensichtlich, dass schon hier die Lanze ein Zubehör von Herrschern ist, was sie logischerweise auch verbleibt nach und außerhalb des Rahmens von Kämpfen. Zugleich wird es klar, dass es sich nicht um eine beliebige, sondern um eine besondere, nämlich siegfähige, das heißt herrschaftsfähige Lanze handelt; ihr Herrschaftssymbolsein ist mehr als bloßes

¹⁹ Auch der Trojaner Laokoon, der seine Lanze in den Körper des hölzernen Pferdes stößt, A. II 50 f., ist Fürstensohn, Onkel des Aeneas. KP. S.v. Laokoon, Anchises, Dardanidai.

²⁰ Dies kann direkt oder indirekt gesagt werden. Direkt: Aeneas: X 335-XII 386, XII 398. Turnus: XII 92; 510. Pallas: X 401; 474. Mezentius X 762. Metabus: XI 552. Indirekt: Aeneas X 579: wenn Aeneas als Riese erscheint, muß adäquaterweise auch seine Lanze als riesig gesehen werden. Metabus: XI 565: Eine Lanze, die im Flug den Körper eines darangebundenen Mädchens tragen kann, muß besonders stark sein. Auch Laokoons Lanze ist übergroß II 50.

²¹ XII 294.

²² IX 704 f.: *non iaculo...sed magnum stridens contorta phalarica venit*. Putnam 2002, 434.

²³ In mehreren Fällen wird diese Qualität des Helden auch zum Ausdruck gebracht, mit Hilfe derselben Adjektive wie die der Lanze.

²⁴ II. XVI 140 ff., XIX 387 ff.

Lanzesein, eine höhere, zusätzliche Eigenschaft, die sich dadurch ergibt, dass Quantität in neue Qualität umschlägt.

Diese Besonderheit höherer Art gewinnt noch weitere, gesteigerte, geradezu mystische Qualität durch die Personifikation dieses Gegenstandes in der Hand oder im Körper kämpfender Herrschergestalten. Es kann hier unerörtert bleiben, wo diese Erhöhung die Grenze einer bloß rhetorischen Figur überschreitet²⁵. Von der Lanze, die die "Amazone" Camilla tötet, heißt es, „*hasta sub exsertam...perlata papillam/haesit virgineumque alte bibit acta cruorem*“ = "der Speer unter die entblößte Brust traf, dort steckenblieb und, tief eingedrungen, das Blut der Jungfrau trank. (G. Binder)" Es handelt sich hier um mehr als um gedankenlos hingeworfene Worte. Dargestellt wird eine symbolische Defloration, die Vernichtung der körperlichen Unversehrtheit der zur lebenslangen Jungfräulichkeit entschlossenen Camilla²⁶. Das Kampfinstrument Lanze benimmt sich hier wie ein Lebewesen, sie trinkt (gierig) das jungfräuliche Blut wie das Geschlechtsglied eines gewalttätigen Deflorators. Schon der Umstand gibt zu denken, daß ein Priester, nach einem Gebet, in Form einer quasirituellen Handlung, den Speer wirft und dass er zu dieser Waffe greift, obwohl seine gewöhnliche Waffe Bogen und Pfeil sind²⁷. Gerade dieses überraschende in den Mittelpunkt Stellen der Lanze führt zu der Frage, ob wir es hier nicht im Hintergrund mit einer umfassenden Konzeption über diese Waffe zu tun haben. Die Lanze ist tatsächlich eine schicksalhafte Größe in Camillas ganzem Leben. An eine Lanze gebunden und über einen Fluß geworfen wird sie der Göttin Diana geweiht²⁸. Auf dem Kriegsschauplatz tritt sie als Repräsentantin Italiens mit einer symbolträchtigen Lanze in der Hand auf²⁹. Auch im tatsächlichen Kampf ist die Lanze ihre Hauptwaffe³⁰. Und so erfüllt sich ihr Schicksal auch durch eine Lanze. Hier besiegt eine Lanze eine ihrer repräsentativen Trägerinnen selbst.

Eine höhere Stufe der Personifikation stellt die Anrede des Turnus an seine Lanze als Person dar (XII 95 ff.). Er richtet ein Gebet an die Lanze und spricht sie sogar als die Stifterin des Sieges an. Die Formulierung weist darauf hin, dass er dies nicht das erste Mal tut.³¹ Ein ähnliches Beispiel aus Rom ist mir

²⁵ Über diese s. Menge 1914, 551,10 (S. 504 f.). Putnam 2002, 436 spricht schon im Zusammenhang mit der Beschreibung der *phalarica* des Turnus von echter Personifikation.

²⁶ Köves-Zulauf 1978, 197, 200.

²⁷ A. XI 773.

²⁸ A. XI 552-563.

²⁹ A. VII 816 f. ...*ut gerat/...pastoralem praefixa cuspidem myrtum*.

³⁰ Dies fällt umso mehr auf, als die repräsentative Waffe Dianas Bogen und Pfeil sind. Ähnlich ist die Lage bei Camilla vor Beginn der Kämpfe (578 ff.); ihr Attribut ist „*pharetrata*“, die köchertragende“ (649). Vgl. das oben zum Lanzengebrauch des Arruns Gesagte.

³¹ A. XII 95 f. *o numquam frustrata vocatus hasta meos*.

nicht bekannt, jedoch aus Griechenland Alexandros, der Tyrann von Pherai in Thessalien im 4. Jh. v.Chr. redet seine Lanze als Person an, nennt sie Tychon, „die Treffende“, „er hat sie heilig gesprochen und gekrönt, ihr geopfert, wie einem Gott.“³²

Noch einen Schritt weiter als Turnus geht im vergilischen Epos Mezentius. Der riesenhafte etruskische König und Gottesleugner erklärt mitten im dichtesten Kampfgeschehen, mit einer riesigen Lanze in der Hand Folgendes: „*dextra mihi deus et telum, quod missile libro, nunc adsint!*“: Die Rechte, ein Gott für mich und die Lanze, die ich zum Wurf schwinge, mögen mir jetzt beistehen!³³ Hier wird der einheitliche Komplex rechte Hand mit Waffe³⁴ expressis verbis als Gott apostrophiert.

Die Vorstellung der besonderen Potenz, der Sieghaftigkeit im Kampf der Herrscherlanze bei Vergil beruht auf einer rationalen Grundlage (Größe, Stärke), die durch die vergöttlichende Personifikation mystifiziert wird. Sein Epos ist kein Geschichtsbuch, er verarbeitet aber, als hervorragender Kenner der heimischen Tradition³⁵, tatsächlich existierende Elemente dieser Tradition. Die Vergöttlichung von Lanzen besonderer Art, die der Lanzen des Gottes Mars in der *regia*, war *re vera* eine Tatsache des römischen Götterkultes. Es ist schwer vorstellbar, dass der Dichter, als er den Lanzen von Turnus und Mezentius solchen göttlichen Schein verlieh, nicht auch die Lanzen des Mars mehr oder weniger bewusst im Hinterkopf hatte. Diese unvermeidliche Assoziation führt auf jeden Fall zu der Erkenntnis der Wichtigkeit des Themas des Lanzenkultes in Rom. Denn mit den Lanzen des Mars ist ein Grundproblem, wenn nicht das Grundproblem der ganzen römischen Religionsgeschichte schlechthin verbunden, ob nämlich die Grundlage dieser Religion manaistische Vorstellungen oder von Anfang an existierende persönliche Götter bildeten. Eine Grundsatzfrage, die im gegebenen Rahmen natürlich nicht erörtert werden kann. Ich muß hier, nach der Betrachtung vergilischer Schilderungen über das Herauswachsen der Lanze als Herrschaftssymbol aus ihrer Rolle der göttlichen Sieghaftigkeit im Kampf, mit der Formulierung der Frage mich begnügen, ob die manaistische Betrachtung (der Lanze) und die göttliche Personifikation nicht beide zugleich

³² Plut., *Pelop.* 29, 8. Alföldi 1959, 24.

³³ A. X 773 f. Man kann den Text so verstehen, dass nur die Rechte zum Gott erklärt wird, oder so, dass dies auch für die Lanze zutrifft. Auch im ersteren Fall erscheint die Waffe zumindest indirekt als Gott und wird jedenfalls zur Hilfe angerufen (Prädikat im Plural) wie dies Göttern gegenüber üblich ist. Gott ist das einheitliche Gebilde der Waffe schwingenden Hand.

³⁴ Wie sehr dies als Einheit zu sehen ist, zeigt sich später in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Heraldik, wo die rechte Hand mit Waffe ein unzählige Male vorkommendes Motiv ist. S. z.B. Nyulásziné 1987, 31, 96, 89, 144, 147ff., 152, 154 f., 157 ff. etc. etc.

³⁵ Alföldi 1959, 3.

richtig sein können, als Beweis der Koexistenz von zwei verschiedenen Betrachtungsweisen, (unbeschadet des Problems der historischen Priorität), wie bei Vergil gerade die besondere Potenz zugleich vergöttert wird.³⁶ Jede Religion enthält, in kleinerem oder größerem Ausmaß, sowohl magische Elemente als auch Glauben an persönliche Götter. Was die Lanzen des Mars betrifft, ist es schwer zu bezweifeln, dass, wenn sie ohne jede von außen einwirkende Kraft sich bewegen³⁷, dies als Zeichen einer in ihnen immanent wirkenden Wunderkraft erscheinen kann. Auf der anderen Seite, wenn ein römischer Feldherr vor Aufbruch in den Krieg, eine im ehemaligen Königspalast aufbewahrte Lanze bewegend folgende Worte spricht: „*Vigilasne Mars? Vigila!*“ = „Bist Du wachsam Mars? Sei wachsam!“³⁸ so ist das kaum anders zu deuten, als die persönliche Anwesenheit des Gottes. Es ist mehr als bloße Symbolik³⁹: eine persönliche Anrede setzt wirkliche persönliche Anwesenheit voraus.

II.

Die Lanze als symbolisches Herrschaftsattribut steht nicht nur chronologisch in einer weiten Perspektive, sondern ist auch phänomenologisch nur zentraler Bestandteil eines weiter gespannten Symbolfeldes. Die weiteren Beispiele unterscheiden sich von der zentralen Vorstellung auf zweierlei Art. Einerseits erscheint die Vorstellung der Herrschaft als abgeschwächt, es geht nicht mehr um staatliche Herrschaft, sondern um private Tatbestände, ja gar nicht mehr um Macht, sondern um Existenz des eventuell Macht Ausübenden. Auf der anderen Seite verweist das Lanzensymbol nicht immer auf eine Einzelperson, sondern kann auch eine Pluralität von Personen symbolisch vergegenwärtigen. In die erste Kategorie gehört die symbolische Rolle der Lanze bei der Eheschließung, sowie bei einer Geburt. Kollektiven Bezug hat sie im Ritus der Fetiales, bei einer Stadtgründung oder Koloniegründung, des Weiteren bei einer Auktion, in der Sitzung des Zentumviralgerichts sowie als Lanzenfahne. Einen komplexen Fall für sich stellt der Ritus der „*devotio*“, der „Verwünschung“ des römischen Feldherrn der eigenen Person zusammen mit dem feindlichen Heer dar. Jedes dieser Phänomene benötigte eine ausführliche Erörterung. Hier kann aus Raumgründen jeweils nur das Wesentliche zusammengefasst werden.

³⁶ Sowohl Turnus als auch Mezentius sprechen die Lanze in ihrer Sieghaftigkeit als göttlich an: XII 97-100, X 774-776.

³⁷ S. die Zusammenstellung der Belegstellen bei Alföldi 1959, 19, 222, Anmerkung.

³⁸ Serv. Aen. VIII 3; VII 603.

³⁹ S. Dumézil 1966, 42, 211. S. auch Bayet (1935 = 1971), 23.

Bei der Eheschließung zerteilt der Bräutigam die Haare der Braut mit einer Lanze, die „*hasta caelibaris*“, „Junggesellenlanze“ genannt wird⁴⁰.

Nach römischer Rechtsauffassung bildet den Kern der Eheschließung das Übergehen der Braut aus der Gewalt – römisch gesprochen „*manus*“ – des Vaters in die des Ehemannes⁴¹. Es liegt die Annahme nahe, dass die Lanze in der Hand des Bräutigams, mit ihrem bekannten Symbolwert als Herrschaftszeichen im Hintergrund, diese Macht symbolisieren soll. Dass der junge Ehemann mit der Lanze die Haare der Braut frisiert, erhält einen guten Sinn, wenn man die häufige Bedeutung der Haare als Träger der Vitalität eines Menschen bedenkt⁴², was im Falle der zukünftigen jungen Ehefrau die Fruchtbarkeit ist⁴³. Die Lanze kann hier als Symbol dafür gedeutet werden, dass er der Herr über die Fruchtbarkeit seiner Frau ist. Wenn man noch annimmt, dass die ungeordnet freien Haare der Frau als Ausdruck ihrer unbändigen und gefährlichen sexuellen Potenz gesehen werden, so kann das Kämmen mit der Lanze auch als die Disziplinierung dieser Energie gesehen werden. Dass die Lanze scheinbar sinnwidrig „*hasta caelibaris*“ „Junggesellenlanze“ genannt wird, erscheint völlig sinnvoll, wenn man sie als Ausdruck der ungeteilten Macht des Ehemannes nimmt. Als Inhaber der Macht ist er kein Gatte, sondern quasi ohne Ehefrau. Die durch die Lanze symbolisierte Macht ist ungeteilt, nicht gemeinsamer Besitz von Ehemann und Ehefrau.

2) Plinius Maior berichtet von dem weit verbreiteten Glauben, dass die Schwierigkeiten einer Geburt aufhören, wenn eine in einem menschlichen Körper steckende Lanze herausgezogen von der einen Seite des Geburtshauses über das Dach auf die andere Seite geworfen, oder in das Haus getragen wird, vorausgesetzt sie kam nicht mit der Erde in Berührung⁴⁴. Solches Tun ist offensichtlich magischen Charakters⁴⁵ und angesichts der grundlegenden Rolle, die die Analogie in der Magie spielt, ist es nahe liegend, diese als Schlüssel zur Deutung der Rolle der Lanze hier anzuwenden. Und in der Tat, magische Praktik und reales Ereignis erweisen sich in grundlegenden Punkten als einander parallel: der einen schwierigen Höhepunkt überwindende Wurf der Lanze von einer Seite auf die andere mit dem Stellenwechsel des Geburtskindes von innen nach außen durch eine schwierige Enge als Höhepunkt; Lanze und Kind als Gegenstand der Handlung, was noch durch die gegenseitige Kleinheit unterstri-

⁴⁰ RE s.v. *hasta* 1 (1912) 2503.

⁴¹ Käser 1971, 71 ff. 76, 79.

⁴² Hallpike 1987, s. v. *Hair* 155.

⁴³ Köves-Zulauf 1990, 194, Anm. 498.

⁴⁴ *Nat.* XXVIII 33-34.

⁴⁵ Ernout 1962, 7 f.

chen wird⁴⁶. Einbringen der Lanze in das Haus und Aufnahme des Kindes in die Hausgemeinschaft⁴⁷. Auch die weiteren Umstände sind gut erklärlich: das Stecken der Lanze in einem Körper als Beweis ihrer Erfolgsfähigkeit⁴⁸, die Nichtberührung der Erde als Vermeiden des Entzugs dieser inneren Kraft.

Die Lanze scheint hier keinen herrschaftlichen Symbolwert zu besitzen, sondern das Kind, ein menschliches Wesen darzustellen. In Kenntnis der generellen patriarchalischen Atmosphäre der römischen Kultur kann angenommen werden, dass in erster Linie an ein männliches Kind gedacht ist. In solcher Sicht ist die Identifikation Lanze = Mensch besonders gut zu verstehen. Das gemeinsame Element ist das linienartige Geradesein von Lanze und erigiertem Penis, dem Charakteristikum eines vollwertigen Mannes. Für *hasta* als Bezeichnung eines Penis bieten die priapischen Gedichte Material.⁴⁹ Tychon, „der Treffer“, wie Alexander seine oben erwähnte als Gott verehrte Lanze nannte ist auch der Name eines ithyphallischen Gottes, der in Priapos aufgegangen ist.⁵⁰ Phallischen Charakters war auch schon die Lanze, die Camilla den Tod brachte (oben S. 225).

Durch diese Bezogenheit des Lanzensymbols auf die Männlichkeit ist ein schwacher Abglanz der Verknüpfung mit der originären Vorstellung von Kampf, Sieghaftigkeit, Herrschaft, – exklusives Tätigkeitsfeld von Männern –, indirekt noch vorhanden.

Symbole können aber häufig mehr als eine Erklärungsmöglichkeit in sich bergen. So scheint es auch in diesem Fall zu sein. In der Lanze kann auch ein Analogon zum gerade stehenden Menschen überhaupt gesehen werden. Geradestehen gehört nach antiken Philosophen, von Platon bis Laktanz, zum Wesen des Menschen, das ihn befähigt, in den Himmel, zu den Göttern zu blicken⁵¹. Auf der anderen Seite bildet das rituelle auf die Füße Stellen des Neugeborenen durch die Amme einen vorgeschriebenen Bestandteil der Versorgung des Neugeborenen in Rom⁵².

3) Die Fetiales – ein Priesterkollegium, das für die Abwicklung des Ritus der Kriegserklärung zuständig war –, hatten in diesem Rahmen in Begleitung entsprechender feierlicher Gebetsformeln eine Lanze auf das Gebiet des betrof-

⁴⁶ Ernout 1962, Anm. 1 zu § 34 (S. 12).

⁴⁷ Köves-Zulauf 1990, 159: „Geburt als Mensch bedeutet Aufnahme in ein Haus“.

⁴⁸ Vielleicht hat diese Bedingung noch zusätzlich einen phallischen Nebensinn: Symbolisiert das Herausziehen der Lanze (= Kind) aus einem Körper die Geburt als Folge des vorherigen Eindringens einer Lanze als Phallos in den Körper?

⁴⁹ Priap. 45, 1. S. auch 20, 2.

⁵⁰ KP 1979 s.v. Tychon.

⁵¹ Köves-Zulauf 1990, 26, 327 f.

⁵² Köves-Zulauf 1990, 8, 17, 166. Varro, *vita pop. Rom.* frg. 81: *natus...statuebatur in terra, ut auspicaretur rectus esse.*

fenen Feindes geworfen⁵³. Die Funktion dieser Tat wird im Gebet klar formuliert: *bellum indico facioque* (Liv. I 32, 13: „Krieg erkläre und veranstalte ich.“) Die symbolische Bedeutung der Lanze ist also der Krieg⁵⁴, den man durch den Wurf ankündigt und beginnt. Der konkrete Inhalt dieses abstrakten Begriffes ist das angriffsbereite römische Heer, das stellvertretend und antizipierend durch die Lanze auf das feindliche Gebiet eindringt.

4) Viermal ist *Hasta* als geographische Benennung bezeugt. Davon bezeichnet eine ein Municipium in Ligurien, eine *colonia* in Hispania, zwei kleinere Reisestationen in Etrurien bzw. in Ligurien.⁵⁵ Der Name der ligurischen Kolonie soll nach Schulten zum Ausdruck bringen, dass es sich um einen „der ersten römischen Stützpunkte im Keltenland“ handelte d.h. „*hasta*“ wäre hier Ausdruck und Symbol eines römischen Herrschaftsanspruches, Bezeichnung für eine wehrhafte römische Kolonie bildende Gruppierung zur Durchsetzung dieses Anspruches. Hinsichtlich der drei anderen Namen ist man auf pure Spekulation angewiesen. Nannte man Reisestationen, *mansiones*, deswegen *hasta*, weil dort eine bewaffnete Wachtruppe stationiert war? Bekam ein *municipium* diesen Namen, weil es „neben anderen Pflichten, Rechten, Geschenken, die sie bei der Aufnahme in den römischen Staatsverband übernahm, wie der Name auch sagt (*munus capere*)“⁵⁶, auch eine bewaffnete Truppe, *hasta*, aufnahm? Tatsache bleibt auf jeden Fall, dass hier eine organisierte Ansammlung von Menschen, oder der (mögliche) Ort dafür, diese Bezeichnung erhielt, auf Grund welcher semasiologischen Vorgeschichte auch immer. Es stellt sich sogar die Frage, ob diese Bedeutung einer organisierten Personenpluralität nicht eine autonome originäre Funktion sein konnte ohne jede Ableitungsvorgeschichte. Im Zusammenhang mit der Gründungsgeschichte *d e r Stadt*, Roms, scheint dies der Fall zu sein.

Der Gründer Romulus soll seine Lanze in die Grenzlinie der zu gründenden Stadt gepflanzt haben. Die Lanze blühte mit der Zeit auf, wuchs zu einem mächtigen Kornel - Kirschbaum aus und war als solcher noch 800 Jahre später zur Zeit des Kaisers Caligula (37-41 n. Chr.) auf dem Palatin zu bewundern. Die Einwohner Roms achteten sehr darauf, dass der Baum erhalten bleibe. Sobald er zu vertrocknen drohte, haben sie ihn reichlich mit Wasser begossen⁵⁷. Dieser Lanzenbaum wird zu Recht für das Symbol von Roms Prosperität gehalten⁵⁸. Es handelt sich um die Metamorphose eines leblosen Holzstückes in die

⁵³ Latte 1960, 121 f.

⁵⁴ Kovács 2004, 84.

⁵⁵ RE s.v. *hasta* 3-6 (1912) 2507 f.

⁵⁶ KP s.v. de Vaan 2008 s.v. *munus*.

⁵⁷ Ov., *Met.* XV 560-564. Plut., *Rom.* XX, 6-8. Serv. Aen. III 46.

⁵⁸ Bayet 1935 (= 1971) 26 ff.; Richard 1986, 784 f.; Richard 1987, 188 f.

bekannte Kategorie des „Lebensbaumes“⁵⁹. Die Prosperität bezieht sich auf die Einwohner Roms, wie auch in sonstigen römischen Beispielen des Lebensbaumes, auf das *nomen Romanum*.⁶⁰ Eine primäre Grundlage solcher Prosperität ist das Vorhandensein von Stadtbewohnern in möglichst großer Zahl vom ersten Moment einer Stadtgründung an. Deswegen richtet sich darauf das Bestreben des Stadtgründers Romulus von Anfang an, selbst auf Kosten der Aufnahme von zweifelhaften Elementen und von Frauenraub⁶¹. Das Erblühen der Lanze ist der metaphorische Ausdruck für das Bevölkern der Stadt mit lebendigen Menschen, die Lanze ist hier nicht nur eines Einzelmenschen Analogon, sondern Versinnbildlichung einer Menschenmasse. Sie wird an der Grenze der Stadt aufgepflanzt, weil diese Masse von auswärts eingesammelt werden soll.

Die Lanze scheint hier ohne jeden Bezug auf Herrschaft zu sein, ihre Funktion besteht darin, einen Sammelpunkt von erwünschten Menschenmassen zu markieren und auf diese Weise eine solche zu generieren. Für eine derartige Funktion und für den daraus sich ergebenden originären Symbolwert, eine Menschenmenge zu repräsentieren, gibt es in Rom weitere Beispiele.

5) Die Lanze bildete das Grundelement der römischen Fahnen. Alföldi stellt mit Recht fest, dass diese „nichts anderes waren, als Lanzen mit sehr variablen sekundären Zusatzelementen“⁶², welche die Spitze der Lanze ersetzten. Geblieben ist der Lanzenstiel, „als Kern und Wesen der Fahnen“.⁶³ Sofern die Fahnen göttliche Ehren genossen⁶⁴, galten diese auch diesem lanzenartigen Fahnenstiel⁶⁵. Römische Fahnen hatten nun die Funktion, wie Fahnen zu allen Zeiten häufig und vielenorts, als Zeichen der Aufforderung für Massen zur Sammlung zu dienen und gleichzeitig den Versammlungspunkt zu markieren.⁶⁶ Dies war zum Beispiel der Fall bei der Mobilisierung einer Armee⁶⁷, bei der Versammlung zwecks Aufbruch zur Koloniegründung sowie nicht zuletzt aus Anlass

⁵⁹ Köves-Zulauf 1972, 169 f. mit reichem weiterem, auch römischem Material.

⁶⁰ Köves-Zulauf 1972, 169 f. Deswegen treten diese bei Gefährdung der Existenz des Baumes in Aktion. Die Menschen sind die Nutznießer dieser Existenz bei Ovid., *Met.* XV 563 f.: *arbor /... dabat admirantibus umbram*. Für das Folgende ist bedeutungsvoll, dass bei dieser Metamorphose die Eisenspitze der Lanze verschwindet.

⁶¹ Liv. I 8-9.

⁶² Alföldi 1959, 12.

⁶³ Alföldi 1959, 14.

⁶⁴ Tertull., *Apol.* XVI 8; *Ad nat.* I 12, 14

⁶⁵ Alföldi 1959, 22: „the divine nature of the standards was due to the spear on which the piece of cloth ... was fixed“.

⁶⁶ *Vexillum* war die Bezeichnung für Fahnen von taktischen Einheiten. Das Wort ist ein Deminutivum von *velum*, das Segel und Tuch bedeutet. Man kann das Wort entweder aus einem Stamm *ueg- „weben“ oder aus einem Stamm *uegh- „bewegen“, „befördern“ ableiten, (vgl. *veho*). de Vaan 2008, 660; Obige Überlegungen sprechen für die zweite Möglichkeit.

⁶⁷ Caes., *Gal.* XX 1. Macr., *Sat.* I 16,15. Alföldi 1959, 13.

kollektiver Eidesleistung, genannt *coniuratio*, sei diese veranlasst durch eine unerwartet entstandene Kriegssituation, geheißten *tumultus*⁶⁸ oder durch Zusammenschluß der italischen Städte gegen Rom aus Anlaß des Bundesgenossenkrieges am Anfang des 1. Jh. v. Chr.⁶⁹ Da bei der Ausübung dieser Funktion der Lanzenheil die entscheidende Rolle gespielt hat, muss nicht zuletzt diesem auch diese Funktion des Versammelns sowie des Symbolisieren der versammelten Masse zugeschrieben werden, und dies schon in der anzunehmenden Urform, als noch eine Lanze mit Spitze, anstatt der späteren Ersatzelementen, dieser Funktion diene.

Alföldi interpretiert das Lanzensymbol auch in dieser Verwendung ausschließlich als Symbol von „power and command“, als Symbol einer Befehlsgewalt⁷⁰. So sehr es richtig ist, dass diese Verwendung der Fahnenlanze durch einen Befehlshaber veranlasst wird, und, zumindest in diesem Sinne, es sich um *seine* Lanze handelt, ist hier zwischen vordergründiger und hintergründiger Bedeutung zu unterscheiden. Unmittelbar im Vordergrund steht die Funktion, Massensammelpunkt zu sein und diese Masse zu symbolisieren, die Qualität Herrschaftssymbol bleibt im Hintergrund. Ähnlich ist dieses Verhältnis zwischen aktueller vordergründiger und hintergründiger, auf die Vergangenheit und potentielle Zukunft bezogener Symbolik dem Verhältnis zwischen der aktuellen Bedeutung Herrschaftsattribut im Vordergrund und Kampfinstrument und Symbol für Kampf zu sein im Hintergrund. Die auf eine Personenpluralität bezogene Bedeutung hängt damit zusammen, dass ein Feldherr nicht nur die originäre Aufgabe hat, im Kampf zu siegen und dadurch seine spätere Herrschaft zu begründen, sondern zu diesem Zweck ein Heer vor dem Kampf und für den Kampf vorher zu sammeln hat, sowie nach dem Kampf entsprechend verabschieden muss. Diese Tätigkeit ist nicht weniger grundlegend und eigenständig als der Kampf selbst. Es gibt keinen Kampf ohne Soldatenmasse, keine Herrschaft ohne Pluralität von Beherrschten. Manche Phänomene sind nur durch die Annahme einer solchen ungleich gewichteten doppelten Symbolik gut zu erklären, z.B. das Verfahren, dass zwei verschiedene Truppen durch zwei verschiedenfarbige Fahnen zur Versammlung aufgerufen werden, jedoch unter dem Befehl desselben einen Befehlshabers⁷¹. Es ist offensichtlich, dass hier die Fahnen primär den Truppenteilen und nicht dem Befehlshaber zugeordnet sind. Sprachlich findet dies dadurch Ausdruck, dass dasselbe Wort so-

⁶⁸ Alföldi 1959, 13. Verg., A. VIII 1 ff.: *simul omne tumultu coniurat trepido Latium*, und Serv. ad locum.

⁶⁹ Alföldi 1959, 22. 6. Tafel 5-6. Bild.

⁷⁰ Alföldi 1959, 12

⁷¹ Alföldi 1959, 14. Verg., A. VIII 1-3. Serv. ad locum.

wohl „Fahne“ als auch die unter der Fahne versammelte Truppe bezeichnet, wie im Lateinischen *vexillum*, im Deutschen „Fähnlein.“

Ähnlich ist die Situation im Falle einer Auktion sowie der Sitzungen des Zentrumsviralgerichts.

6) Eine Auktion fand vor einer in den Boden gepflanzten Lanze statt, weswegen sie *venditio sub hasta* = „Verkauf unter der Lanze“ genannt wurde. Sie entwickelte sich aus der ursprünglichen Sitte der Versteigerung der Kriegsbeute persönlich durch den siegreichen Feldherrn. Die Lanze war somit ursprünglich seine Lanze. Später übernahm diese Rolle der *praetor*, dann ein *quaestor* und schließlich ein privater Geschäftsmann, genannt *sector*⁷². Es ist unter solchen Umständen untunlich, *hasta* hier ausschließlich als das Herrschaftssymbol zu deuten, sei es der Geistergestalt eines ehemaligen, nur im historischen Bewusstsein noch weiterlebenden anonymen Heerführers, sei es des nicht mehr aktuell präsenten Imperiumträgers Praetor wie Alföldi es tut⁷³. *Hasta* war hier vielmehr aktuell ein Zeichen für das Geschehen selbst, wie es dies der Sprachgebrauch zeigt. In diesem Sinne sprach man von *hasta infinita* = „endlose Versteigerung“ (Cic., *Phil.* IV 9) oder sagte man: *ad hastam publicam nunquam accessit* = „an einer öffentlicher Versteigerung hatte er nie teilgenommen“ (Nep., *Att.* 6, 3). Impliziert in diesem Geschehen als Träger war die versammelte Masse, sei es der zu verkaufenden Gefangenen als Sklaven, sei es der Menge der Bieter und Interessenten.

7) Auch das zivilrechtliche Prozesse durchführende, „*iudicium centumvirale*“ genannte Gericht hielt seine Sitzungen gegenüber einer in der Erde steckenden Lanze ab. Diese ist ihrem Ursprung nach das Herrschaftsattribut des Praetors, unter dessen Aufsicht das Gericht letztlich steht.⁷⁴ Praktisch symbolisiert aber diese Lanze das Gericht selbst, wie der Sprachgebrauch es beweist⁷⁵, und damit eine große Masse, die für ein Gericht ungewöhnlich große Zahl von hundert Richtern.

8) Bei der *devotio* steht der römische Feldherr auf einer auf dem Boden liegenden Lanze, spricht heilige Worte, die ihn selbst und das feindliche Heer aneinander bindend der Unterwelt weihen, stürzt sich daraufhin in die Mitte der Feinde, wird getötet und reißt auf diese Weise das feindliche Heer zusammen

⁷² Alföldi 1959, 8.

⁷³ Alföldi 1959, 3, 8 f. Ein *sector* hatte kein *imperium*.

⁷⁴ Alföldi 1959, 9.

⁷⁵ KP 1979 s.v. *centumviri* 1111, 3. *centumviralem hastam cogere* = „Das Hundertmännergericht einberufen“ (Suet., *Aug.* 36). *Partibus centumviralium, quae in duas hastas divisae sunt* = „Teile des Hundertmännergerichts, das in zwei Kammern aufgeteilt ist“ (Quint., *Inst.* V 2, 1). *Hasta centumvirorum hunc miratur* = „Das Gericht der Hundertmänner bewundert diesen Mann“ (Mart. VII 63, 7).

mit sich selbst ins Verderben⁷⁶. Diese Lanze wird im Kreise der Vertreter der „manaistischen“ Deutung der römischen Religion für die Verkörperung des Gottes Mars gehalten⁷⁷, was auf nicht geringen Widerstand bei ihren prinzipiellen Gegnern trifft⁷⁸. Vielleicht ist die Formulierung den Gegensatz überbrückend, dass die Lanze hier, sei es in wundersamer Gegenständlichkeit, sei es personenhaft, den Kampf und, indirekt oder direkt, letztlich den Kämpfer⁷⁹ symbolisiert, ähnlich wie im Falle des Fetialenritus. Die auf dem Boden liegende Lanze ist in engem Kontakt einerseits mit der Erde, andererseits mit dem Helden, verbindet beide und weist damit auf die Absicht des Helden hin, unter die Erde zu gelangen. Dies deutet auch die vom Gewöhnlichen abweichende Position der Waffe an: sie ist der Lage eines gefallenen Kämpfers analog. Da aber der Tod des Helden zugleich den Untergang des ganzen feindlichen Heeres bewirken soll, muss man davon ausgehen, dass die Lanze auch dies anzuzeigen hat. Sie ist hier Symbol für ein Individuum und zugleich für eine Vielzahl von Personen; diese Koppelung ist das unabdingbare Wesen des ganzen Ritus, woraus sich diese komplexe doppelte Symbolik in diesem Fall ergibt.

III.

Der Überblick über die wichtigsten symbolischen Funktionen der Lanze in Rom ergibt ein vielschichtiges Bild. Sie kann nicht nur in verschiedenen Situationen verschiedene Bedeutungen haben, sondern auch in einer und derselben Lage mehrere Aussagen beinhalten, sei es gleichzeitig als mehrseitigen Sinn oder bei Wiederholung derselben Situation als alternative Möglichkeit. Im ersteren Fall können die einzelnen Bedeutungen verschieden gewichtet sein, je nachdem welche von ihnen im Vordergrund und welche im Hintergrund steht. Solche Vieldeutigkeit ist, wenn man es recht bedenkt, nicht sehr überraschend. Sie hat ihre Analogie in der Semasiologie ebenso wie in der Etymologie von Wörtern⁸⁰. Eckpunkte dieser Spannweite bilden der Einpersonenbezug⁸¹ am

⁷⁶ Latte 1960, 125

⁷⁷ Deubner 1905, 71 ff., 74 ff.

⁷⁸ Z.B. Dumézil 1966, 37.

⁷⁹ Die Deutung als direkte Versinnbildlichung des Gottes Mars scheint zu allgemein zu sein, erklärt nicht die konkreten Merkmale des Falles, die spezielle Lage der Lanze. Diese Lanze als Bild des menschlichen Kämpfers wäre eine menschliche Analogie zum Lanzengott Mars.

⁸⁰ „It is a cliché that every word has at least ten etymologies. Due to the long time span....“ (de Vaan 2008, 2) Beim Problem der Lanzensymbolik besteht die Aufgabe zunächst darin, alle möglichen Bedeutungen festzustellen, auch über den obigen Überblick hinaus. So kann z. B. die *hasta caelibaris* vielleicht auch phallisch gedeutet werden.

⁸¹ Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass „Lanze“ in Rom als Personennamenachgewiesen ist. „Hasta“ heißen zwei Männer um 100 n. Chr., „Sparus“ = „Jagdspeer“ ein Mann

einen Ende, die Bezogenheit auf eine Pluralität von Personen am anderen Ende der Skala. Diese grundlegende Doppelheit der Symbolik ist tief in der realen Natur des Gegenstandes verwurzelt. Er ist nicht nur in seiner ursprünglichen Verwendung im Kampf auf einzigartige Weise von doppelter Natur als Fern- und Nahkampfwaffe zugleich (s. oben S. 223), sondern schon in seiner Gegenständlichkeit. Sie wird gebildet durch Spitze (*cuspis*) und Stiel (*hasta*)⁸². Noch bemerkenswerter ist, dass die ganze gesellschaftliche Umgebung, in die dieses – reale und symbolische – Instrument eingebettet ist, in mehrfacher Hinsicht durch Zweiseitigkeit charakterisiert ist. Auf diesen Umstand empfiehlt es sich, etwas näher einzugehen.

Die Römer hatten eine doppelte Sicht auf den Krieg, zu dessen Mitteln die Lanze originär gehörte. Dies findet seinen Ausdruck darin, dass sie zwei Kriegsgötter verehrten, Mars und Quirinus, der erste zuständig für das effektive Kampfgetümmel, außerhalb der Stadt, der andere für die Vorbereitung des Kampfes und Regelung seiner Folgen nach Beendigung des Krieges, innerhalb der Stadt⁸³. Erhellend für das Verhältnis der beiden ist die Art ihrer Nennung in

aus 91 n. Chr. in Gallien: RE 17,1 (1936) s.v. Ninnius 3 und 4: Es sind Vater und Sohn. Kajanto 1965, 165, 342, 344-345. In Griechenland gibt es einen Akonteus = „Lanzenmann“, der auch mit Lanze kämpfend auftritt: Köves-Zulauf 2009, 20-24.

⁸² *Hasta* bedeutet ursprünglich Stange, Stab, Schaft, die Verwendung als Bezeichnung für die ganze Lanze ist eine Bedeutungsausdehnung, eine Spezialisierung. Dasselbe gilt für *cuspis*. Auch dieses Wort kann als Bezeichnung der ganzen Lanze verwendet werden. s. die Wörterbücher.

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die etymologische Deutung von *cuspis* durch Szemerényi 1989, 26. Er erklärt das Wort als synkopierte Zusammensetzung aus zwei ursprünglichen Wörtern, aus *curis* „Speer“ und aus *spid-*, das mit germanisch *spotz* etc. verwandt ist. Es liegt nahe, in dieser Zweiheit einen Ausdruck der realen Zweiheit von Schaft und Spitze zu sehen. Dazu muß man nur als ursprüngliche Bedeutung für *curis* = „Schaft“ annehmen. Die Kritik von de Vaan 2008 s.v. *cuspis* an Szemerényi ist grundlos, da er diese Zweiheit des Instruments verkennt.

Die Frage kann auch gestellt werden, ob diese gegenständliche Zweiheit einen Bezug zur doppelten Verwendung hat. Spielt bei dem Werfen der Fernwaffe der Schaft die Hauptrolle, und im Nahkampf die Spitze als Tötungs- und Verwundungsinstrument?

⁸³ Serv. Aen. I 292: Mars enim cum saevit, Gradivus dicitur; cum tranquillus est Quirinus. Denique in Urbe duo eius templa sunt: Quirini intra urbem, quasi custodis sed tranquilli; aliud in via Appia extra urbem, prope portam, quasi bellatoris, id est Gradivus. Serv. Aen. VI 860: Quirinus autem est Mars qui praeeat paci; et intra civitatem colitur: nam belli Mars extra civitatem templum habuit.

Hieraus ist ersichtlich, dass das Vorhandensein von zwei Kriegsgöttern im Rahmen der römischen Gesamtreligion einen logischen strukturellen Sinn hatte. Dies ist nicht unvereinbar mit der Tradition, die in Quirinus den in Rom heimisch gewordenen ursprünglichen sabinischen Kriegsgott sah die Aneignung durch Rom bestand in der sinnvollen Eingliederung in eine heimische Struktur. Noch schließt dies die Gültigkeit des dumézilschen Schemas der Dreifunktionalität aus. Beide Götter hatten auch einen gewissen agrarischen Charakter, weil der archaische Krieg des Beute Machens einen solchen Bezug hatte, doch Quirinus in stärkerem, beherrschendem Maße,

der archaisch-rituellen Götteranrufungsliste: *Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerienemque Martis*.⁸⁴ Von den sechs angerufenen Gottheiten werden ausschließlich den zwei Kriegsgöttern zwei Wirkungsmächte zugeordnet, die eine in Singular (Hora/Nerio), die andere in Plural (Virites/Moles)⁸⁵. Die Zweizahl der auf diese Weise hervorgehobenen Kriegsgötter steht zunächst im Einklang mit dem Umstand, dass der Krieg als solcher zwei Aspekte hatte, einen sozusagen quirinalischen und einen martialischen, weist aber des weiteren darauf hin, dass diese beiden Aspekte selbst von doppelter Natur sind. Von den je zwei Wirkungsmächten der zwei Kriegsgötter ist die eine Individualität (Hora/Nerio), die andere eine Pluralität (Virites/Moles). Dies ist analog dem Kriegsgeschehen in beiden seinen Aspekten, in dem vorbereitenden, quirinalischen, und dem ausführenden, martialischen, insofern als sie beide durch die duale Zusammenstellung von einem individuellen befehlshabenden Heerführer und der Masse der seinem Befehl unterworfenen Soldaten veranstaltet werden. Hora ist mit solchen Wörtern verwandt wie *horiri, hortari* = „aufmuntern“, „drängen“⁸⁶ und bringt die zum Aufbruch drängende Tätigkeit des quirinalischen individuellen Heerführers im Rahmen der Kampfvorbereitung passend zum Ausdruck. Der Plural *Virites* ist etymologisch von *vir* = „Mann“, „Kriegsmann“ nicht zu trennen⁸⁷ und bezeichnet eine Männlichkeit späteren Typs, den disziplinierten, organisierten Krieger⁸⁸. Auf der anderen Seite ist Nerio etymologisch mit griechisch *aner* = „Mann“, „Held“, sabinisch *nero* = „*fortis ac strenuus*“ (Suet., *Tib.*, I 2) sab. *nerio* = „*virtus et fortitudo*“ sowie dem lateinischen cognomen Nero verwandt und bezeichnet ursprünglich eine Männlichkeit anderen, älteren Typs, den archaischen Einzelkämpfer epischen Stils⁸⁹. Der damit

entsprechend seiner strukturellen Position des Verwertens der Beute nach dem Krieg sowie des Interesses an einer Vielzahl von Männern als Vorbereitung an einen erfolgreichen Kampf. Darin bestand seine Zugehörigkeit zum Bereich der „dritten Funktion“, gegenüber dem Mars der „zweiten Funktion“, für den das Beutemachen nur Nebeneffekt des Kampfes war. Vgl. Dumézil 1957, 1 ff.; Dumézil 1953 175 ff.; Dumézil 1966, 246-271; Gerschel 1950, 145 ff.

⁸⁴ Gell. XIII 23.

⁸⁵ Dabei wird die Reihenfolge geändert: bei Quirinus steht die Einzahl an erster, die Mehrzahl an zweiter Stelle, bei Mars umgekehrt. Wenn man annimmt, dass die zweite Stelle die wichtigere ist, so kann man feststellen, dass bei Quirinus die Mehrzahl, bei Mars die Einzahl betont wird. Für das größere Gewicht der zweiten Stelle spricht, dass die große Gottheit jeweils an zweiter Stelle steht, sowie dass auf diese Weise die Aufreihung der Wirkungsmächte der großen Götter in der Wirkungsmacht Nerio kulminiert, was Absicht sein kann.

⁸⁶ De Vaan 2008, 289. Latte 1960, 55, Anm. 1.

⁸⁷ Latte 1960, 55, Anm. 1.

⁸⁸ Dumézil 1953, 175 ff.

⁸⁹ Dumézil 1953, 175.

verbundene Plural „*moles*“ mit der Bedeutung „large mass, heap“⁹⁰ passt gut als Ergänzung zu dem heroischen Einzelkämpfer, der zusammen mit seinesgleichen, sei es als Nebenkämpfer, sei es als Gegner, im Gesamtheit des allgemeinen Kampfens eine wahrlich unorganisierte chaotische „large mass“ bildet⁹¹. Hora und Virites bilden ein kooperatives Ensemble, Nerio und Moles ein gegensätzliches.

Angesichts dieser verschiedenen Formen der Zweierheit nebeneinander ergibt sich die Frage, ob sie zufällig, ungeordnet nebeneinander existieren, oder im Rahmen der römischen Vorstellungswelt systematisch aufeinander bezogen worden sind. Tatsache ist, dass die Lanzenspitze, quantitativ klein, qualitativ aber hauptgewichtig naturgemäß sich als symbolischer Hinweis auf die Einzelperson des Heerführers eignet, während der Lanzenstiel in seiner übergroßen Länge leicht als Symbol für die große Masse der befehligten Soldaten vorstellbar ist.

Die doppelte Symbolik der *hasta* wird auf jeden Fall unterstrichen durch einen Vergleich mit der Waffe, die die Rolle der *hasta* im römischen Heer mit der Zeit geerbt hat, dem *pilum*, ebenso die allgemeine Einbettung in eine Vorstellungswelt der Zweiteiligkeit. Auch diese Waffe entwickelte sich letztendlich aus einem Stück Holz und gewann durch die Zwischenstufe der Mörserkeule ähnliche Gestalt und Funktion im Kampf wie die *hasta*.⁹² Diese modernere Waffe ist noch viel betonter zweigestaltig, in der Mitte schmaler, mit zwei Enden, die beide besonders gestaltet sind, beide personifiziert als die Zwillingsgottheiten Pilumnus und Picumnus, wobei das untere Ende weniger zugespitzt ist⁹³ und der Gott des oberen Endes, Picumnus, in seinem Namen einen Hinweis auf das Zugespitztsein trägt⁹⁴. Auch dieses Gerät kann einen Menschen darstellen, mit Hilfe des „Anthropomorphisierungssuffixes“ *-us*: *pilus* heißt der Führer einer Eliteeinheit. Das besonders bemerkenswerte aber ist, dass dasselbe Wort *pilus* auch diese Eliteeinheit selbst bezeichnen kann. Die Doppelheit der symbolischen Bezogenheit Einzelperson-Personenpluralität also auch hier gegeben ist.⁹⁵

⁹⁰ de Vaan 2008, 386.

⁹¹ Die Bedeutung von *moles* „Mühe“, „Not“, ist nur sekundär. So ist es auch beim gr. *molos*. Die homerische Wendung *molos* (*Areos*) Il. II 401. VII 147, XVI 245, XVIII 188. ist dem lateinischen Ausdruck parallel: „Gewühl des Ares“ (Ameis – Hentze zu Il. VII 147); es gibt keinen Grund, die lateinische Wendung als Übersetzung aus dem Griechischen aufzufassen (So Latte 1960, 55). Viel wahrscheinlicher ist gemeinsames Erbe oder Ergebnis ähnlicher Situation.

⁹² Köves-Zulauf 1990, 99, Anm. 23.

⁹³ Köves-Zulauf 1990, 107 ff.

⁹⁴ Köves-Zulauf 1990, 129 ff.

⁹⁵ Köves-Zulauf 1990, 119, 167 ff.

Als Endergebnis dieser Untersuchung soll somit festgehalten werden, dass die römische Lanze nicht nur als Herrschaftssymbol gelten konnte, sondern eine viel breitere symbolische Verwendung hatte und in diesem Rahmen nicht zuletzt eine Kollektivität repräsentieren konnte, ob in Kombination mit einem Einpersonenbezug oder ohne diesen. Dies ist gegenüber der bisherigen Forschung zu betonen, die häufig allzu sehr ausschließlich auf die Rolle als Herrschaftssymbol achtet und andererseits in diesem Rahmen gerade auch die plurale Bezogenheit besonders vernachlässigt. Wie wenig dies angebracht ist, kann durch zwei Feststellungen verdeutlicht werden. Einerseits ist festzustellen, dass schon der Begriff der Herrschaft den Bezug auf eine Pluralität impliziert: Jede echte Herrschaft setzt eine Vielzahl von Beherrschten voraus. Dementsprechend enthält auch der römische Begriff des *imperium* nicht nur die Vorstellung der Herrscherqualifikation eines Einzelnen, sondern hat auch die Bedeutung des Herrschaftsgebietes und der Einwohner dieses Gebietes⁹⁶. Zweitens kann es kein Zufall sein, dass auch das hauptsächliche Herrschaftssymbol des nachantiken Europa, die Königskrone, in England, in Tschechien, und nicht zuletzt in Ungarn, nicht nur Sinnbild der individuellen Herrschaftskompetenz des Königs ist, sondern auch bewusstes Symbol für die Untertanen, im Laufe der historischen Entwicklung in immer größer werdenden Ausmaß⁹⁷. Die Erklärung für diese Analogie dürfte sein, dass es sich hier um einen „menschlichen Elementargedanken“ handelt, was Herrschaft und ihre Versinnbildlichung betrifft.

IV.

Die bessere Beachtung der vielseitigen Möglichkeiten, die mit der Lanze in Rom verbunden sind, insbesondere ihr möglicher Bezug auf eine Personenpluralität, lässt manches konnexe Problem in deutlicherem Licht erscheinen. Es sei dies abschließend an zwei besonders wichtigen Beispielen verdeutlicht.

Der Vorgang der Bildung von speziellen Gruppen spielte in Rom seit frühen Zeiten eine wichtige Rolle. Dies zeigt sich an der Tatsache, dass wichtige Institutionen des alten Rom ihren Namen von diesem Vorgang erhalten hatten.

⁹⁶ S. die Wörterbücher. Plin., *Nat. Praef. 2: ex aequo tecum vivat imperium* (= „die Untertanen“ Georges 1962, s.v. S. 94. „wie Deine Untertanen auf gleicher Stufe mit Dir leben“ (König, Winkler 1974-1999, z. St.) „ez a birodalom a Veled egyenrangúakból építkezük“ nach der ungarischen Übersetzung von Gábli 2006, z. St.

⁹⁷ Eckhart 1941, 55-59, 72 f., 143, 147f., 150 ff., 221. Kardos 1992, 42 ff, 50, 55, 65, 78, 80, 82 f., 96.

Die Bezeichnung *curia* deutet man heute allgemein etymologisch als **ko-wir-ija* „assembly of men“⁹⁸. Weithin akzeptiert ist auch die Deutung von *Quirites* durch Kretschmer als **co-virites* „vereinigte Mannschaft“⁹⁹.

Dem steht nun eine andere Deutung gegenüber, die auf römische Sprachwissenschaftler, nicht zuletzt Varro zurückgeht, aber auch die Billigung in moderner Zeit so namhafter Wissenschaftler wie z. B. Th. Mommsen, Preller und Jordan, L. Deubner, A. J. Reinach, sowie der Verfasser des einschlägigen Artikels in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie¹⁰⁰ fand, und auch noch in den letzten Jahrzehnten, wenn auch sporadisch, vertreten wurde.¹⁰¹ Nach dieser Auffassung ist das Wort und der Begriff *Quirites* von dem sabinischen Wort für Lanze *curis* (*quiris*) abzuleiten und bedeutete ursprünglich die „Lanzenmänner“. Hier erscheinen auf diese Weise zwei Phänomene, Lanze und Männergruppe, als miteinander unvereinbare Alternative, die nach obigen Ausführungen im Gegenteil ein organisches Ensemble bilden können. Wie ist dies zu deuten? Eine Lösung der Aporie ergibt sich auf der Grundlage der Annahme, dass die zwei Verhältnisse, *Quirites* und Masse, *Quirites* und Lanze, auf zwei verschiedenen Ebenen liegen, das erste ist ein sprachlicher, etymologischer Zusammenhang, das zweite ein realer: Die Lanze diente realiter als Instrument der Konstituierung von Bürgergruppen für und vor sowie nach dem Kampf, sie erhielten ihren Namen aber nicht nach diesem Instrument, sondern nach dem Vorgang der Konstituierung selbst. Varro und seine Sprachforschergenossen ließen sich durch den engen realen Zusammenhang irreführen und missdeuteten diesen als etymologischen Zusammenhang, ein Irrtum, der Varro nicht nur einmal unterlaufen ist und der trotz aller Fehlerhaftigkeit nicht ohne Wert ist, weil er im Kleid eines sprachwissenschaftlichen Fehlers einen wichtigen realen Tatbestand bezeugt. Deswegen ist die Feststellung einer etymologischen Fehldeutung Varros häufig nur die halbe Wahrheit und eine nähere Analyse der Ursachen dieser Fehldeutung unerlässlich. Dasselbe kann auch auf *curia* zutreffen. Mit der richtigen Etymologie *curia- *co-viria* ist die Realität gepaart denkbar, dass auch diese organisierte Gruppe durch eine Lanze routinemäßig zusammengerufen wurde. Ja, auch das Einbeziehen einer weiteren antiken etymologischen Deutung ist in diesen Bereich etymologisch missdeuteter richtiger realer Tatbestände denkbar, die Ableitung der Bezeichnung *Quirites* vom Namen der sabinischen Stadt *Cures*: dies waren die *prisci Quirites*, die *Quirites* in altem Sinne (Verg., *A.* VII 710). Bedeutete der sabinische Stadname *Cures* ursprüng-

⁹⁸ De Vaan, 2008, s.v., mit Literatur.

⁹⁹ Kretschmer 1920, 149 ff.; de Vaan 2008 s.v.

¹⁰⁰ RE s.v. hasta 1 (1912) 2501. Deubner 1905, 75 f.

¹⁰¹ Paratore 1973, Verdière 1973.

lich soviel wie *cures (quires)* = „(Stadt der) Lanzen(männer)“ und *prisci Quirites* soviel wie „Versammlung dieser Lanzenmänner“?

Alle diese Probleme bilden bekanntlich den Gegenstand langer und verwickelter Diskussionen, in denen historische Nachrichten und linguistische Überlegungen einander gegenübergestellt werden, alte Argumente durch neue ersetzt werden, Sprachwissenschaftler Sprachwissenschaftler widerlegen. All diese Einzelheiten hier zu behandeln ist nicht möglich und war nicht beabsichtigt. Es sollte nur das Problem als Hinweis auf die Wichtigkeit des Themas der Lanze im antiken Rom verdeutlicht werden. Dies beschränkte sich aber nicht auf das römische Altertum. Die Lanze galt als heiliges (Herrscher)symbol im mittelalterlichen Byzanz ebenso wie bei den Langobarden oder den Ungarn. Es mag hier offen bleiben, wie weit dies römisches Erbe, aus uralten gemeinsamen indoeuropäischen Zeiten stammende Tradition oder ganz einfach Ausdruck eines gemeinsamen „menschlichen Elementargedankens“ war. Als Ehrenbezeugung vor dem *genius loci* darf ich hier zum Schluß eine entsprechende Episode aus der ungarischen Geschichte zitieren. Als der römisch-deutsche Kaiser Heinrich der Dritte im Jahre 1045 zu dokumentieren wünschte, dass Ungarn zu seinem Herrschaftsgebiet gehörte, hatte er nicht nur die Krone des Heiligen Stephan dem „römischen“ Papst zurückgeschickt, von dem der ungarische Gründerkönig diese erhalten hatte, sondern übernahm auch die goldene Lanze des Königs, die auch von dem Papst stammte, im Rahmen einer feierlichen Zeremonie von dem provisorischen Nachfolger Stephans, Peter, der den Kaiser dadurch als seinen und des Landes Lehnherren anerkannte.¹⁰²

All dies dürfte für Historiker, denen das Prinzip „zurück zu den Quellen“ nicht fremd sein sollte, ausreichender Grund sein, der Lanze besondere Beachtung zu schenken, dieser sonderbaren Erfindung des menschlichen Geistes mit großer und komplexer zukünftiger Rolle in der antiken und in der späteren Geschichte.

Bibliographie

Alföldi 1959 = Alföldi, A.: *Hasta-Summa Imperii. The Spear as Embodiment of Sovereignty in Rome.* *AJA* 63, 1-25.

Andrae 1982 = Andrae, B.: *Römische Kunst.* Freiburg im Breisgau⁴.

Bayet 1935 (= 1971) = Bayet, J.: *Le rite du Fécial et le cornuiller magique.* In: *Croyances et rites dans la Rome antique.* Paris.

Binder 2008 = Binder, E., Binder, G.: *P. Vergilius Maro, Aeneis.* Stuttgart.

¹⁰² Hóman, Szekfü 1935, 250 f.

- Carandini 2002 = Carandini, A.: *Die Geburt Roms*. Düsseldorf – Zürich.
- Deubner 1905 = Deubner, L.: *Die Devotion der Decier*. ARW 8, Beiheft, 66-81.
- Dumézil 1953 = Dumézil, G., *ner- et viro-* dans les langues italiques. *REL* 31, 175-190.
- Dumézil 1957 = Dumézil, G.: Remarques sur les armes des dieux de troisième fonction chez divers peuples indo-européens. *SMSR* 28, 1-9.
- Dumézil 1966 = Dumézil, G.: *La religion romaine archaïque*. Paris.
- Eckhart 1941 = Eckhart, F.: *A szentkorona-eszme története* [Die Geschichte der Idee der Heiligen Krone]. Budapest.
- Ernout 1962 = Ernout, A., *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle. Livre XXVIII*. Paris.
- Gábli 2006 = Gábli, C. (Übers.): *Caius Plinius Secundus Természettudományának 1. könyve*. Pécs.
- Georges 1962 = Georges, K. E., Georges, H.: Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Hannover, 11. Auflage.
- Gerschel 1950 = Gerschel, L.: Saliens de Mars et Saliens de Quirinus. *RHR* 69, 145-151.
- Hallpike 1987 = Hallpike, Ch. R.: Hair. In: *The Encyclopedia of Religion*, 6. New York – London, 155.
- Hóman, Szekfü 1935 = Hóman, B., Szekfü, Gy.: *Magyar Történet* [Ungarische Geschichte] 1. Budapest.
- Kajanto 1965 = Kajanto, I.: *The Latin Cognomina*. Helsinki – Helsingfors.
- Kardos 1992 = J. Kardos: *A szent korona és a szent korona-eszme története* [Geschichte der heiligen Krone und der Idee der heiligen Krone]. Budapest.
- Käser 1971 = Käser, M.: *Das römische Privatrecht*. I. (Handbuch der Altertumswissenschaft 3,3,1). München, 2. Auflage.
- Kovács 2004 = Kovács, P.: *Hasta pura*. *AArch Hung.* 55, 81-92.
- Köhler 1863 = Köhler, U.: Eine Statue des Caesar Augustus. In: Binder, G.: *Saeculum Augustum*, III 187 ff. (Wege der Forschung, 266). Darmstadt.
- König, Winkler 1974-1999 = König, R., Winkler, G. (ed.): *Plinius Secundus, Caius: Naturalis historiae – Naturkunde*. München – Zürich.
- Köves-Zulauf 1972 = Köves-Zulauf, Th.: *Reden und Schweigen. Studia et testimonia antiqua 12*. München.
- Köves-Zulauf 1978 = Köves-Zulauf, Th.: *Camilla*. *Gymnasium* 85, 408-436.
- Köves-Zulauf 1990 = Köves-Zulauf, Th.: *Römische Geburtsriten*. *Zetemata* 87. München.
- Köves-Zulauf 2009 = Köves-Zulauf, Th.: *Die Tugend der keuschen Kydippe: Schein und Sein*. Budapest.
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München, 1, 342, s.v. *Anchises* (H. v. Geisau).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 1, 1110 f. s.v. *Centumviri* (H. Hausmaninger).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 1, 1387 f. s.v. *Dardanidai* (H. v. Geisau).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 3, 485 f. s.v. *Laokoon* (H. v. Geisau).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 3, 1465 s.v. *municipium* (H. Volkmann).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 5, 1017 s.v. *Tychon* (H. Herter).
- KP 1979 = Der Kleine Pauly, München 5, 1191 s.v. *Vergilius* 5. (K. Büchner).
- Kretschmer 1920 = Kretschmer, P.: Lat. Quirites und quiritare. *Glotta*, 10, 147-157.
- Latte 1960 = Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Menge 1914 = Menge, H.: *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik*. Wolfenbüttel.
- Nyulásziné 1987 = Nyulásziné Straub, É.: *Öt évszázad címerei* [Wappen fünf Jahrhunderte]. Budapest.
- Paratore 1973 = Paratore, E.: Varron avait raison. *AC* 42, 49-54.
- Putnam 2002 = Putnam, M. C. J.: Turnus· Phalarica (Aen. IX, 705). *Collection Latomus. Hommages à Carl Deroux*. Paris, 433-442.

- RE s.v. hasta 1 (1912) = Pauly-Wissowa, G.: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 14 A, Stuttgart 1912 (Klingmüller).
- RE s.v. hasta 3-6 (1912) = (Schulten).
- RE s.v. hasta pura (1912) = (Fiebiger).
- RE s.v. Ninnius 3) und 4) (1936) = 17,1 Stuttgart 1936 (Groag).
- Richard 1986 = Richard, J.-C.: Pline et les myrtes du temple de Quirinus: à propos de Pline, *NH.* 15, 120-121. *Latomus* 45, 783-796.
- Richard 1987 = Richard, J.-C.: Pline et les myrtes du temple de Quirinus: à propos de Pline, *NH.* 15, 120-121. *Helmantica* 38, 187-201.
- Schanz, Hosius 1935 = Schanz, M., Hosius, C.: *Geschichte der römischen Literatur*, 2. Teil. München, 57.
- Simon 1983 = Simon, E.: Altes und Neues zur Statue des Augustus von Prima porta. In: Binder, G.: *Saeculum Augustum III.* 1991.
- Szemerényi 1989 = Szemerényi, O.: *An den Quellen des lateinischen Wortschatzes*. Innsbruck.
- de Vaan 2008 = de Vaan, M.: *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden.
- Verdière 1973 = Verdière, R.: Varron avait raison. *AC* 42, 54-63.
- Zanker 2009 = Zanker, P.: *Augustus und die Macht der Bilder*. München⁵.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 243–254.
--	-------	-------	--------------

RELIGION AND LAND SURVEYING IN ANCIENT ROME

BY LEVENTE TAKÁCS

Abstract: Roman land surveyors considered the practice of *centuriatio* to be of Etruscan origin. They traced it back to the practice of haruspicy. *Centuriatio* meant the visual occupation of a newly conquered territory, while some religious acts connected to it were seen as its ritual occupation. Religious acts and sacrifices were also made to secure plot boundaries. This religious protection of land boundaries was gradually succeeded by the legal one. Law superseded religion. The present study deals with the development described above.

Keywords: Roman land surveying, Roman religion, *centuriatio*, Roman law.

Geographically defined boundaries serving the separation of different countries and areas traditionally trigger the idea of exclusion, similar to cultural borders. This function of the boundaries enabled them to emerge as a means of self-definition.¹ The marking out of boundaries involves making a difference between ‘us’ and ‘them’ from the insider’s point of view. This is why it connects certain values to spheres in and outside the boundaries. Anything outside the boundary is inconceivable and hostile.² This type of attitude is often permeated by religion. According to Eliade human beings try to make the landscape surrounding them organized and interpretable for themselves. This goal is achieved partly by drawing boundaries thus dividing our land from the surrounding world. Through the creation of one’s own cosmos, the homogeneity of the surrounding chaotic world is broken and someone’s own space is separated from it. This space bears sacral significance.

Eliade uses the expressions ‘finding the centre’ and ‘the projection of the four directions from a single point’,³ which refer to the practice of Roman *centuriatio*. The Romans considered *centuriatio* as a perfect system of land-measuring and distribution.⁴ In this process, after setting a central starting point, two major axes intersecting at right angles were marked out: the north-

¹ Boer 2006, 9–11; Eliade 2008, 31.

² Boer 2006, 13 and 78. The *limes* functioning as the border line of the Roman Empire was also seen like this for a long period of time, cf. Isaac 1988, 125 ff.

³ Eliade 2008, 16 and 34.

⁴ About *centuriatio* in general: Dilke, 1971, 133 ff.; Chouquer, Favory 2001, 147 ff.

south oriented axis called *cardo*, and the east-west oriented axis called *decumanus*. These axes served as a basis for a coordinate system containing further axes with fixed length, perpendicular to one another, thus dividing the area into square plots. The parcels enclosed by the axes were called *centuriae*, as their ideal size was considered to be 200 *iugera*, which equalled exactly 100 *heredia* of 2 *iugerum*.⁵

Centuriatio proved to be a rather rigid system for the diversified terrain, with its right angles and quadrate parcels; this is why its application often encountered difficulties. Nevertheless, Romans persistently adhered to it. The equal plots gave the citizens of the new *colonia* a sense of equality, at least in terms of property size. The simple administration and transparency of the distribution system also made the registration of tax-payers easier. Furthermore, as lands were surveyed and distributed according to the same principles all over the Empire, *centuriatio* helped Romanization as well due to the rise of a sense of unity.⁶

A further concept that is closely connected to the efforts for a uniform landscape is that of sacrality. *Centuriatio* clearly set the outlines of man-inhabited land to separate it from the surrounding natural landscape with the help of perpendicular axes and marked boundaries, this way breaking the homogeneity of the newly conquered and still hostile territory. *Centuriatio* was also a means to visualize the Roman conquest.⁷ The visible manifestation complemented and clearly expressed the ritual occupation, and defined what religious rule system was to be applied. The seizure of the hostile territory or town already required certain ritual procedures. The word *evocatio* was used by the Romans to refer to the procedure that intended to earn the benevolence of the besieged town's guardian god, thus depriving the enemy of divine aid. The pacts made when the defeated gave up their town and land to Roman authority were also characterized by strong ritualism and formalism.⁸ Apart from ritual practices related to the conquest of towns, their foundation was also surrounded by various sacral ceremonies. Town founding used to be considered a cultic event in antiquity, the archetype of which – at least for the Romans – was the founding of Rome. A new town was always founded with adherence to the appropriate ritual rules

⁵ Varro, *R.* I 10,2.

⁶ Gladigow 1992, 174; Cuomo 2007, 103 and 130; Palet, Orengo 2011, 383.

⁷ Gargola 1995, 31.

⁸ For *evocatio*: Liv. V 21.3. and XXII 7. Cf. Köves-Zulauf 1995, 98 ff.; Rawson 1973, 168-172; Latte 1960, 125. *Evocatio* influenced the commanders' and politicians' way of thinking as late as at the time of civil wars: Rawson 1978, 147. For treaties: Liv. I 38 and IX 9. Cf. Gargola 1995, 32; Gladigow 1992, 187.

and procedures.⁹ It is not by chance that Roman land surveyors uniformly attributed sacred origin to *centuriatio*.

Still, the origin of *centuriatio* is not yet clear.¹⁰ The system of *centuriatio* can be well compared to the architecture of the town on the one hand and the military camp on the other. Polybius was the first to give information about the inner organization of Roman army camps. The centre of the camp was the site of the headquarters tent, which marked the intersection of the right-angled main paths – this was the basis of the camp's layout. The two main paths connected the four entrances of the camp. All this is reminiscent of the comment one of the land surveying writers, Hyginus Gromaticus, made. He considered the most beautiful variant of *centuriatio* the one where the *decumanus* and the *cardo* intersect at the centre of the *colonia* and the axes pass through the gates of the town.¹¹ Polybius wrote about camp building in the 2nd century BC; however the Romans had already founded *coloniae* by that time which they organized according to the system of *centuriatio*. Polybius' account did not give information as to when the camp layout he described came to be applied, this is why the temporal connection of *centuriatio* and camp building cannot be analyzed in a satisfactory way.¹²

The checkerboard-like organization of Hellenistic towns is originated from the Greek architect, Hippodamus from the 5th century BC. As a consequence of Alexander the Great's conquests this kind of inner town planning became widespread. Its traces can be found not only in the Hellenistic East, but also in Greek territories of Southern Italy. Even the town of Marzabotto, not usually known by its Etruscan name, had been built in a certain kind of orthogonal fashion.¹³

The Roman land-measuring literature traces the origin of *centuriatio* to a science practiced by the Etruscan *haruspices*. Referring to Varro, Frontinus writes that the origin of the *limes* can be found in the science of the Etruscan *haruspices*, the otherwise known *disciplina Etrusca*, since they divided the world into two, then four parts in their ceremonies. Frontinus connects this system to the orientation of shrines.

⁹ Plut., *Rom.* 11. Ov., *Fast.* IV 821-836. Liv. I 7. Cf. Gladigow 1992, 178.

¹⁰ About the origin of *centuriatio* cf. Dilke 1971, 133-134; Hinrichs 1974, 78 ff.; Galsterer 1992, 414; Chouquer, Favory 2001, 163-168. (Classen gives a short summary, ignoring the military aspect 1994, 162.)

¹¹ Hyginus Gromaticus 142, 31-34C.

¹² Polybius VI 27 and VI 41; Gargola 1995, 40. The earliest known *centuriatio* was that of Cremona, in 219 BC (Gargola 1995, 40; Hinrichs 1974, 56.).

¹³ Dilke 1971, 23-25; Galsterer 1992, 413.

The origin of the *limites* is approached in a similar way by Hyginus Gromaticus and the *Liber Coloniarum* as well.¹⁴ The otherwise unknown Dolabella also mentions the practices of the Etruscan *haruspices* and gives some new information. It was a common practice for generals to build a shrine on the conquered land and leave there a sign reminiscent of the coordinate system used in land distribution.¹⁵ This ritual accompanied the physical occupation accomplished by means of boundaries and landmarks of *centuriatio*.

The practice of augurs and *haruspices* divided the space into some kind of a virtual regions.¹⁶ The practitioners of extispicy tried to learn the will of gods from various organs, especially from the liver. The bulging side of the famous bronze liver of Piacenza is divided into two parts by a projecting line. The Etruscan name of the sun can be read on the right-hand side, and that of the moon on the left-hand side. This shows the cosmic aspect of this science, and also marks out the advantageous and disadvantageous sides. The hollow side of the liver had been divided into forty cells with names of gods written in them. The *disciplina Etrusca* also studied and interpreted lightning and thunder-claps. This was immortalized in the *libri fulgurales*. The meaning of the lightning depended, among other things, on which part of the sky it appeared. The sky had been divided into sixteen parts along a north-south oriented axis. There were eight parts situated east from the axis and eight parts situated west. The eastern parts were considered favourable, while the western ones disadvantageous.¹⁷

Dolabella mentions the erection of a shrine as the closing act of land distribution. Similarly to the basic type of *centuriatio*, temples were also built along an east-west axis. According to Vitruvius, god sculptures had to face west, which meant that those taking a pledge had to face east.¹⁸ Standard ways of temple building are likely to have evolved from the practices of augury. Before taking the auspices, the *augur* divided the sky into two parts with an east-west oriented curve. In this hallowed space, called *templum*, the *augur* faced east, just like the ‘believer’ in the temple described by Vitruvius.¹⁹

¹⁴ Frontinus VIII 24-29C; Hyginus Gromaticus 134, 8C. Lib. Col. 176C. Still, the literature emphasizes the rule of the augurs superficially: Palet, Orenzo 2011, 386; Classen 1994, 162; Hinrichs 1974, 78.

¹⁵ Dolabella 224C.

¹⁶ Campbell 2000, 326; Gargola 1995, 26; Linderski 1986, 2214; Latte 1960, 157-159.

¹⁷ Cic., *Leg.* II 21; Hübner 1992, 153-155.

¹⁸ Vitruv. IV 5.1; Hyginus Gromaticus 136, 14-17C. Cf. Campbell 2000, 384.

¹⁹ Liv. I 18; Hübner 1992, 166 ff.; Gargola 1995, 35. See a detailed analysis in Linderski 1986, 2280 ff.

Despite the unanimous testimonies of the surveyors Hinrichs thinks that *centuriatio* is not Etruscan origin. The practices of the augurs and the rites of town foundation were the sources of the theory worked out by Republican antiquarians that originated *centuriatio* from the *disciplina Etrusca*. Hinrichs considers the army camp a more likely antecedent. His argumentation is principally built on chronology, i.e. that *centuriatio* only evolved as a system by the end of the 3rd century, which is a rather late date to adopt religious practices.²⁰

Several historic figures are certainly known to have been acquainted with Etruscan religious rules and practices in the last century BC some of whom also played an important role in Roman history. Julius Caesar's uncle, one of the consuls of the year 64 AD, wrote *libri augurales*. Spurinna, Caecina and Nigidius Figulus are connected also to Caesar's career. Spurinna was a haruspex himself while Caecina adapted sacred Etruscan books to Latin.²¹ The fact that Etruscan culture and religion aroused such an interest and exerted so much influence²² in the first century BC may support Hinrichs' view to some extent, but it also makes it possible to suppose an even larger influence in an earlier period. The defeater of the Macedonians, Aemilius Paulus was an augur himself. Even the body and practices of the fetialis priests remained important, although they played a less significant role in society than augurs and haruspices.²³ What is more, there was a certain kind of renewal witnessed in the Roman religion at the beginning of the 2nd century BC.²⁴ This means that the origination of centuriation from the sacral sphere does not encounter difficulties, at least not from the respect of chronology.

The setting up of an army camp or the foundation of a town reorganized the natural landscape in its physical reality in a similar fashion as land distribution. According to Eliade, the town is a symbolic model of the world order, the centre of the world.²⁵ Roman land surveyors also saw *centuriatio* as a reflection of the world order.²⁶ The connections between the ideal town, the army camp and *centuriatio* are probably too complex for enabling us simply to derive one from the other. The *disciplina Etrusca* created a coordinate system just as *centuriatio* did. This was the means to mark out the ritual space appropriate for sacral activities. The two systems may have evolved independently from each other, it is

²⁰ Hinrichs 1974, 78-82.

²¹ Rawson 1978, 137-146 and 151-152.

²² About this influence, see Hahn 1968.

²³ Rawson 1973, 167-168; Cf. Latte 1960, 123.

²⁴ Rawson 1973, 161.

²⁵ Cf. Eliade 2008, 35.

²⁶ Hyginus Gromaticus 134, 6-8C. Not to mention the circumstance that haruspices had a role – sometimes political – in settlements: Rawson 1978, 141.

very likely, however, that the ritual practices of both the *haruspices* and the *augurs* affected land measuring, or at least they helped its theoretical preparation. The Roman land surveying literature seems to support this hypothesis.

The whole system of *centuriatio* was thought to be of religious origin – being a model of the world order –, but religious elements appeared in its smaller details as well. Ritual practices were connected both to artificial and natural elements marking boundaries. These probably had to do with a claim for legal security from the very first moment of land ownership as the owner of the given area wanted to have his rights acknowledged, at least by his neighbours.

The Romans started to show concern about the issue of securing plot boundaries quite early. This can be seen in the fragments of the Law of the Twelve Tables and in the formation of Rome's sacral space. Certain fragments of the Law of the Twelve Tables refer to the fact that the issue of estate boundaries was extremely important for the state in the earliest times already. These laws provided legal background for land and even boundary *usucapio*, the width of occupation road in case of easement (which is a reoccurring issue in Roman land surveying), and various connected legal disputes.²⁷

It is widely known that when the foundations of Jupiter's temple on the Capitol were being built, the king ordered every temple and altar in the vicinity to be removed. For this, their sacred quality had to be erased. The Romans asked for augury before the conduct of the procedure, and the gods agreed, except in the case of Terminus' altar. The auguries were interpreted in a way that Terminus, the guardian of boundaries, would not leave his place, thus asserting that the borders of the empire were intact and safe. Terminus was not only the guardian god of state borders, but also a protector of plot and estate boundaries. His festival, the Terminalia, was celebrated on 23rd February, by the gathering of neighbours to offer a common sacrifice in his honour.²⁸ The common noun form of his name also meant the boundary stone itself. Land surveyors prefer the use of the latter, but they are acquainted with the custom of the ritual strengthening of boundaries as well. Siculus Flaccus provides information about how the boundary stones were decorated with wreaths at the occasion of their placement. They were usually placed in ditches or holes. Before the owners of adjacent plots lay down the stone, they offered a sacrifice and dripped the blood of the sacrificed animal in the hole. They also placed some wine, fruit and other sacrificial materials there, then set them on fire. Boundary stones were laid down on the hot ashes. This custom was considered especially important when the boundaries of three plots met (*trifinium*). It is not only the

²⁷ Cic., *Top.* IV 23; Cic., *Leg.* I 55; Dig. VIII 3.8 and Dig. X 1.13.

²⁸ Liv. I 55; Plut., *Numa* 16; Ov., *Fast.* II 639-684. Cf. Latte 1960, 80.

similarity of the ritual that connects all these to the cult of Terminus, but Siculus Flaccus also refers to the god by name.²⁹ Dolabella reports that in the case of four plots being adjacent to one another, even minor temples were built with four entrances. This way, each of the landowners could enter the temple from his own land to offer a sacrifice.³⁰

With the common sacrifice offered on the plot boundary, the neighbours made public and acknowledged the position of the boundary. Any subsequent questioning of its place would have meant a violation of divine order.³¹ Besides, this ritual also had some practical value. Siculus Flaccus mentions that it was considered useful to put some broken glass, lime, ashes or anything similar under the boundary stones.³² This could serve as evidence for the original boundary line in case the stone was moved. This Roman land surveying writer traces the underground fortification of surveying signs from religious practice. It may be added that before the spread of literacy and the written documentation of landownership, sacrificial ashes could also serve this function in addition to rituality.

Roman land measuring practice also recorded that the boundaries of towns, settlements and communities could also be marked by objects of religious features. The Liber Coloniarius provides us with specific examples for the marking of boundaries with gravestones, monuments and hallowed grounds. This was the practice in the area of Alba Fucens, Cures Sabini, and in the towns of Apulia and Calabria.³³ Again the Liber Coloniarius mentions at the description of Dalmatia that altars (*sacrificales aras*) could also mark boundary lines.³⁴ This is supported by Hyginus Gromaticus (156,19C) who writes that instead of stones with inscriptions, sometimes stone altars were placed on the boundaries of the town's territory. On one side of these, which was the inwards facing one was engraved the name of the *colonia* concerned with the land distribution and on the other side read the neighbouring town together with the emperor's name. A sacral protection of plot boundaries had become insufficient well before the time of the land surveying authors. New means and rules were needed whose introduction was called for by the immanent deficiency of religion. The regulations and practices related to plot boundaries were subordinated to the rules of

²⁹ Siculus Flaccus 106,32-108,5C. Cf. Campbell 2000, 371, 468; Latte 1960, 64.

³⁰ Dolabella 222,15-20C: *aedes quattuor ingressus habet ideo ut ad sacrificium quisquis per agrum suum intraret.*

³¹ Gladigow 1992, 180 and 186.

³² Siculus Flaccus 106, 24-28C.

³³ Lib. Col. II 192C; 202C.

³⁴ Lib. Col. 188,25C. Cf. also Lib. Col. II 198, 3-4C: *Pisaurensis ager finitur ... palis sacrificabilibus.* See Hinrichs 1974, 53.

religion as a whole. The sacral sphere did not always work in a way that the securing of boundaries would have required. Agennius Urbicus draws our attention to the fact that in the case of the *termini sacrificales*, the land surveyor did not only have to consider professional aspects. It is due to the fact that boundary marks were not always placed on the actual line of the plot boundary, but at the nearest place suitable for the appropriate offering of the sacrifice. This surveying author from the late antiquity uses the expressions *opportunitas* and *loci commoditas* to present this case.³⁵

The issue of ditches presents us a similar phenomenon. In the case of *ager arcifinius* ditches could also serve as plot boundaries. Considering its nature, a ditch could be an effective means for the owner's legal self-defence.³⁶ However, ditches had some other functions as well, for example drainage. Therefore ditches were not dug with respect to boundaries, but to maintain the area's water balance (*locorum necessitas*). Besides this differentiation, surveyors had to consider some other circumstances as well, such as who owned the ditch, if the owner was a private person at all, whether it was customary in the given area to mark the boundaries with ditches etc.³⁷ It is not by mere chance that ditches as boundary markers often triggered boundary disputes.³⁸

In this latter case, physical elements of the landscape satisfying material and economic needs worked the same way as the objects belonging to the sacral sphere. Regulations, for example concerning the offering of the sacrifice at an appropriate place from the religious point of view, were probably stronger than the claim for legal security of one's estate. This strength, however, proved to be a weakness on the long run. Some of the scholars think that the sacral securing of plot boundaries became less important, because from some point on these boundaries were secured by legal and not ritual means, thus rendering the role of religion secondary.³⁹

The direction of the process is obvious. The religious regulation system was replaced by a legal one. *Fas* was superseded by *ius*.⁴⁰ The texts of Roman land surveyors support this fact. In their work that can be summarized under the title *De controversiis*, they categorize debates related to the boundaries and consider places of religious respect (*de locis sacris et religiosis*) to belong to field of

³⁵ Agennius Urbicus 30,5-11C.

³⁶ Frontinus II 19C; 4,26C; Hyginus 86,35C, 92,14C; Siculus Flaccus 104,35C; Lib.Col. 172 9-10C. Plin., *Ep.* X 41 gives a specific example for the issue of ditches and drainage.

³⁷ Siculus Flaccus 114, 3-35C; Commentum 60, 22C.

³⁸ Hyginus 98, 37C.

³⁹ Gladigow 1992, 181-182.

⁴⁰ About the relationship of *ius* and *fas* – with further literature – cf. Linderski 1986, 2203-2204.

civil law, although in their case we would expect some kind of survival of the religious regulations. In fact, sacral boundaries were kept on record precisely even in the 1st century AD. The correspondence of Pliny the Younger informs us about the fact that there was a bridge over River Clitumnus: *is terminus sacri profanique*.⁴¹ Specific cases where the restoration of boundaries happened with an involvement of a temple are also known. The boundaries of the area belonging to Diana Tifatina's temple were restored during the time of Vespasianus. The fact that the inscription refers back to the measures of Sulla and Augustus as well probably means that several conflicts could emerge e.g. in connection with the boundaries of temples.⁴² In the light of the above outlined details, the sequential order is questionable. We may doubt whether it was the growing importance of law that suppressed religion or not. We may assume that religion itself made way for the infiltration of law due to the immanent weakness of rituals not capable of solving down-to-earth problems.

The use of objects from the religious sphere did not disappear from the practice of landownership after legal means came into prominence. The case of tombs is a good example for this. In legal sense tombs belong to the category of *res religiosae* (Gaius II 6). Modern man buries the departed relatives in public cemeteries separated from inhabited areas. Similarly, the Romans also made efforts to separate the areas serving for the cremation or burial of the dead from inhabited areas. According to Cicero's account, the Law of the Twelve Tables already banished burials or cremation from towns and inscriptions also handled this question.⁴³

In the country, however, landowners were likely to come across tombs that could mark the boundary of the neighbouring plot. Land surveyors were interested in the issue of tombs as boundary markers. A one-page fragment or text survived in the *Corpus Agrimensorum Romanorum*⁴⁴ with the title *de sepulchris*, but neither its author nor its date of writing is known. At the beginning of the text references to Tiberius can be found, but these parts have been excluded by the publishers. The *de sepulchris* differentiates between three types of tombs according to whether they should be considered as boundary stones or not. The first group contains tombs built next to main roads *propter testimonium perennitatis*. These are not usually considered to be boundary markers. It also occurs that somebody places his grave near his house to serve as a monument to his

⁴¹ Plin., *Ep.* VIII 8,5. The bridge was built at a practical place at the same time: the river was navigable upstream from it, but only swimming was possible downstream.

⁴² Frontinus 8,3-7C; *CIL* X 3828. About places enjoying religious respect cf. Chouquer, Favory 2001, 145-146.

⁴³ Cic., *Leg.* II 23,58; *CIL* 1² 591; *ILS* 8208. Cf. Gargola 1995, 30.

⁴⁴ *de sepulchris* 220C.

memory. This type does not have anything to do with plot boundaries either. It is most often the tombs distant from any house that are related to boundary marking. According to the author of the *de sepulchris*, these were regularly placed at the intersection of boundary lines.

Roman land surveyors repeatedly record the fact that a *sepulchrum* can serve as an estate boundary.⁴⁵ As they report, tombs are usually placed on the plot boundary; still the configurations of the terrain can compel the owner to put the tomb in the middle of an estate, which might be misleading for surveyors. This circumstance must be considered by the surveyor.⁴⁶

Neither the references of the land surveyors nor the *de sepulchris* gives directions about what is to be regarded as a *sepulchrum*, how these special objects of the landscape are to be looked upon at the drawing of boundaries, or why tombs are placed on estate boundaries.⁴⁷ The definition of a tomb was put on records by lawyers. Everything is considered to be a tomb in which human bones or bodies (including slaves) were placed. The question of ‘how to use a tomb as a boundary mark’ is answered by Dolabella’s short treatise. A five foot long area must be ploughed around the grave. If the soil contains broken or intact pottery, ashes etc. then the tomb must be regarded as a boundary stone between two plots.⁴⁸ As we can see the practice of invisible boundary fortification is a method used not only by the modern land measuring, but was also well-known by Roman land surveyors.

If we want to find an answer to the question of why tombs were used as boundary markers, the tasks of land surveyors should be considered. On the one hand, they participated in establishing the colonies; on the other hand they functioned as experts in land disputes. If one of the owners disputed the boundary line of his plot, the opportunity of an *actio finium regundorum* claim was open for him. In certain cases, the *de termino moto* criminal procedure was also possible. These were generally at the disposal of every owner suffering grievances. If the boundary was marked by a tomb, the party possessing it enjoyed additional defence and prerogatives. He could, for example, bring the criminal action of the *de sepulchro violato* against his neighbour, which would impose a heavy fine for the accused if they were found guilty. There was an essential advantage of using tombs as boundary markers: Roman law provided a way to the grave for the relatives even if they did not own the plot containing it anymore (Dig. 47.12.5.) Furthermore, the owner or his predecessors could continue

⁴⁵ Hyginus 86C ; Siculus Flaccus 124C. Cf. Campbell 2000, 324-325.

⁴⁶ Siculus Flaccus 106C.

⁴⁷ Dig. XI 7,2,5 and Dig. XI 7,2pr.

⁴⁸ Dolabella 222C; Chouquer, Favory 2001, 191 only cites Dolabella, but does not go into a detailed description about the phenomenon of tombs used as boundary marks.

burying in the grave, if this right had been stated during the sales. The new owner was not allowed to prevent it (Dig. XI 7,10.). In the case of hindrance, the imperial *rescriptum* provided legal remedy (Dig. XI 7,12pr), with the reservation that the practice of this right could not cause a disproportionate harm to the new owner (*ne vicinus magnum patiatur detrimentum*).

In the case of the *ager divisus et adsignatus*, the recorded (though changing) width of the *limites* made it possible for everyone to access their own plots.⁴⁹ However, on the *ager arcifinius*, where surveyors considered tombs as boundary markers, the law did not provide roads for the users of the land.⁵⁰ Thus, if somebody built a tomb on their estate, they had the right to an occupation road leading there. This opportunity, however, led to abuses as well. It is not by chance that the all-embracing Roman law created a regulation for the case when the remains of the deceased person were placed to rest in more than one place. In such cases, the only relevant burial was the one that buried the main part; and as a rule, this was the head (Dig. XI 7,44.).

Bibliography

- Boer 2006 = Boer, I. E.: *Uncertain Territories. Boundaries in Cultural Analysis*. Ed. by M. Bal, B. v. Eekelen, P. Spyver. Amsterdam – New York.
- Campbell 2000 = Campbell, B.: *The Writings of the Roman Land Surveyors. Introduction, Text, Translation and Commentary*. London, The Society for the Promotion of Roman Studies.
- Chouquer, Favory 2001 = Chouquer, G., Favory, F.: *L'arpentage romain*. Paris.
- Classen 1994 = Classen, C. J.: On the Training of the Agrimensores in Republican Rome and Related Problems: Some Preliminary Observations. *ICS* 19, 161-170.
- Cuomo 2007 = *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*. Cambridge.
- Dilke 1971 = Dilke, O. A. W.: *The Roman Land Surveyors. An Introduction to the Agrimensores*. London.
- Eliade 2008 = Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Köln.
- Gargola 1995 = Gargola, D. J.: *Lands, Laws and Gods*. Chapel Hill.
- Galsterer 1992 = Galsterer, H.: Die Kolonisation der hohen Republik und die römische Feldmesskunst. In: Behrends, O., Capogrossi Colognesi, L.: *Die römische Feldmesskunst*. Göttingen, 412-428.
- Gladigow 1992 = Gladigow, B.: Audi Juppiter, Audite Fines. Religionsgeschichtliche Einordnung von Grenzen, Grenzziehungen und Grenzbestätigungen. In: Behrends, O. – Capogrossi Colognesi, L.: *Die römische Feldmesskunst*. Göttingen, 172-189.
- Hahn 1968 = Hahn I.: Zur Interpretation der Vulcatius-Prophetie. *Acta Ant. Hung.* 16, 239-246.
- Hinrichs 1974 = Hinrichs, F. T.: *Die Geschichte der gromatischen Institutionen*. Wiesbaden.

⁴⁹ Palma 1982, 866-867.

⁵⁰ About the importance of roads cf. Campbell 2000, 364, 373-374 and Palma 1982.

- Hübner 1992 = Hübner, Wolfgang: Himmel und Erdvermessung. In: Behrends, O., Capogrossi Colognesi, L.: *Die römische Feldmesskunst*. Göttingen, 140-170.
- Isaac 1988 = Isaac, B.: The Meaning of the Terms Limes and Limitanei. *JRS* 78, 125-147.
- Köves-Zulauf 1995 = Köves-Zulauf, Th.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe* [Einführung in die Geschichte der römischen Religion und Sage]. Budapest.
- Latte 1960 = Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Linderski 1986 = Linderski: The Augural Law. *ANRW* II 16. 3 (1986) 2146-2312.
- Palma 1982 = Palma, A. di: Le strade romane nella dottrine giuridiche e gromatiche dell'età del principato. *ANRW* II 14, 850-880.
- Palet, Orengo 2011 = Palet, J. M., Orengo, H. A.: The Roman Centuriated Landscape: Conception, Genesis and Development as inferred from the Ager Tarraconensis Case. *AJA* 115, 383-402.
- Rawson 1973 = Rawson, E.: Scipio, Laelius and the Ancestral Religion. *JRS* 63, 161-174.
- 1978 = Rawson, E.: Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca*. *JRS* 68, 132-152.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 255–281.
--	-------	-------	--------------

GODS, GUILT AND SUFFERING: PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF CURSING IN THE NORTH-WESTERN PROVINCES OF THE ROMAN EMPIRE

BY R. L. GORDON

Abstract: If magic is to cease to be regarded as an insignificant aspect of ancient religious practice, both its reliance upon major cognitive patterns and its importance for social history need to be more widely recognized. One means of achieving this end is pragmatically to abandon the abstract categories ‘religion’ and ‘magic’, with their inescapable moral packaging, and think instead in terms of optional, semi-institutionalized strategies open to individuals in predicaments that for them were crisis-situations that threatened their social, economic, moral or emotional existence. Written curse-tablets (*defixiones*) are our most direct evidence of such strategies, but the limited information they provide needs to be supplemented by more general considerations. This paper focuses upon the psychological aspects of some of these texts in the North-Western provinces, especially their concern to use guilt feelings and remorse as a tool for restoring an ideal concept of justice.

Keywords: curse-tablets, *defixiones*, social history, strategies in situations of crisis, social scripts, illness as divine punishment, guilt-feelings, divine justice, the strong and the weak.

Towards the end of his life, István Hahn (1913-84), who was a good friend of my teacher at Cambridge, Moses Finley, wrote a characteristically shrewd paper on the social-historical information to be gleaned from Artemidorus Daldianus’ *Oneirokritikon*, which had recently been translated for the first time into modern languages: French (A. J. Festugière), English (R. J. White) and German (K. Brackertz).¹ Finley himself, who, unlike Hahn, did his best to distance him-

Epigraphic and other abbreviations used:

AE = L’Année épigraphique; *DTAud* = A. Audollent, *Defixionum Tabellae ...* (Paris, 1904). Repr. Frankfurt a.M., 1967; *DTM* = Blänsdorf 2012; *OLD* = *Oxford Latin Dictionary*; *RE* = *Paulys Realencyclopädie*; *RIB* = *Roman Inscriptions of Britain*; *TabSulis* = Tomlin 1988; *TabUley* = Tomlin 1993. This paper forms part of the project “Los contextos de las prácticas mágicas en el Occidente del Imperio Romano”, directed by F. Marco Simón at the Universidad de Zaragoza, project no. NIF Q501800/G/241-218.

¹ Hahn 1992, originally delivered in Hungarian to the Hungarian Academy of Sciences, tr. into German by his daughter Veronika Riedinger-Hahn. The translations (Festugière 1975; White 1975/1990; Brackertz 1979) were a response to the recent, excellent Teubner text by Roger Pack (1963); Hahn however mainly used Hercher’s old edition (1864) (Hahn 1992, 35 n. 8). We may

self from his Jewish background and distinguished rabbinical ancestry, deliberately kept clear of matters religious unless he could make an explicit link to social factors.² Hahn's interest in social relations in antiquity was hardly less keen than Finley's, but his mind was much more open with regard to religion; and I feel sure he would have noted the potential for social history – in the wider sense – of the now considerable mass of self-authored curse-tablets on lead, the study of which has recently benefited so much from scientific excavation procedures, new methods of treatment and preservation, and, not least, new modes of illumination and digital enhancement.³

Moreover, whereas in Hahn's day the distinction between 'religion' and 'magic' no doubt seemed settled enough, the belated assimilation into the Classical field of the debate in philosophy and social anthropology during the late 1960s-early 70s has led to a widespread – though by no means universal – readiness fundamentally to re-think the problem.⁴ The devastating attack by Randall Styers (UNC at Chapel Hill) on the classic attempts at formulating a distinction, notably those by Tylor, Frazer and Mauss, has discredited 'magic' still further as a legitimate term in the social sciences and the history of religions (Styers 2004). Even if we retain the term, as I myself am inclined to do, we need to view it as a mere label for certain kinds of loosely-related religious practices rather than as a counter-practice *sui generis*, with a definable cross-cultural 'essence'.⁵ And we certainly need to become conscious of the price the term 'magic' insidiously exacts, of the ways in which use of the term in relation to

see his paper as following in the tradition of Cumont 1937 and MacMullen 1971, both of whom trawled through astrological texts for information about social history; Hahn refers to MacMullen (1992, 35 n.5) but not to Cumont. While very full on other aspects, the new commentary on Artemidorus by Harris-McCoy (Harris-McCoy 2012) down-plays this social aspect of his text, and indeed seems to be quite unaware of Hahn's essay.

² He only agreed to write an Introduction to Easterling, Muir 1985 because Easterling was a colleague in the Classics Faculty at Cambridge, and the book deliberately aimed to highlight social aspects of religion for sixth-form pupils and University students. Having dismissed traditional approaches (M. P. Nilsson was a particular bug-bear), Finley greeted the growing influence of social-anthropological approaches to Greek religion with enthusiasm.

³ 'Self-authored' means that I exclude from consideration here curse-tablets that show signs of familiarity with Graeco-Egyptian procedures, such as appeal to exotic spirits or deities and employment of *onomata barbarika* (with the extremely limited exception of the so-called *Ephesia grammata*), *charaktêres*, and images/drawings. Failure to make this distinction is a fundamental problem with e.g. Martin 2010. To my mind even Gager (1992, 4f.) exaggerates the allowance we should make for professional writers rather than informal knowledge of how such things are done – there is a repeated tendency to cite as evidence caches consisting of texts that clearly belong to the Graeco-Egyptian tradition.

⁴ E.g. Kippenberg 1978; 1998; Glücklich 1997; Otto 2011.

⁵ The remarks of Frenschkowski 2009, 873-76 are pertinent here.

practices and texts carries with it a conceptual baggage of unexamined, implicit assumptions that have largely controlled the field in the context of antiquity.

The most productive alternative is to focus explicitly on (tacit) actors'/agents' models. In her Oxford dissertation, Esther Eidinow (Nottingham) has set out one such model, derived from behavioural psychology, treating Classical *defixiones*, mainly from Attica, as akin to private enquiries of institutionalized oracles, in that both can be understood as strategies for reducing perceived risk (Eidinow 2007). More recently still, she has suggested combining phenomena such as 'magic' with Harrison White's network-theory, focused on individual story-lines and agency for control of situations, to weaken the conceptual stranglehold that the notion of the 'polis' still exercises over the study of ancient Greek religion (Eidinow 2011).⁶ In our Introduction to the Acta of the 2005 conference on magical practice at Zaragoza, Francisco Marco Simón and I stressed the need for more systematic use of ethnographic material in the quest for new models,⁷ and suggested extending Eidinow's approach to the analysis of neuralgic points of uncertainty in the Empire, as charted by the numerical expansion of texts to recover stolen objects ('thief-texts') and the development by specialist practitioners of new types of texts to limit risk in very specific areas, such as chariot-racing and events in the amphitheatre, thus reaching beyond the traditional fields of conflict at law, and competition between craft-manufacturers/retailers (especially in the high risk area of ceramic-production).⁸

This paper argues that the institution of the written curse in the Latin-speaking north-western provinces of the Roman Empire is best understood in the context of subjectively-defined situations of crisis, and that they are best read as strategies to resolve such individual crises by appeal to divine aid. A central feature of this endeavour is the instrumentalization in a present case of the interpretation of physical suffering as a sign of divine displeasure whether or not directed by a curse.

The three aspects of these texts that concern me here can roughly be labelled psycho-social. The first is the emphasis placed upon the subjective recognition

⁶ White 2008. Kindt 2012 likewise raises a series of issues, competing (implicit) theologies, frictions and gaps in representations, the relation between local and universal, and of course 'magic', in order to undermine the dominance of the polis-centred model in the study of Greek religion.

⁷ For example Watson, Ellen 1993; Niehaus 2001, Smith 2008. 'Social anthropology' need not exclude history: one might cite the historical account of the Kanak witch-hunt of Dec. 1955-early 1957 by the anthropologist Michel Naepels (Naepels 2013, 164-74).

⁸ Gordon, Marco Simón 2010, 44-46; specifically on chariot-racing in North Africa: Gordon 2013.

by the target that the physical suffering he or she experiences is to be interpreted as due not to 'natural' causes but to divine displeasure prompted by human moral failings. In other words, it is no use consulting a school doctor or a healing shrine: the target must recognise the illness for what it truly is – a sign. The second is the way many curse-texts do not merely call down physical suffering upon the target but combine this with serious, debilitating mental afflictions. This parallelisation of the mental and the physical is, I think, part of the sign-system envisaged – 'natural' physical disorders do not involve mental affliction. Thirdly, modern prospect theory and social anthropology lead me to make suggestions about the choice of the option of writing a *defixio* over alternative means of resolving problems, that made this choice of requesting, or even demanding, divine aid seem preferable to solutions requiring more direct personal intervention. 'Psycho-social' is thus a label for thinking of cursing in terms of individual strategies of problem-resolution, the dynamisation of an abstract concept such as 'divine justice' in one's own specific case, the production of insight or recognition on the part of the target, the (alleged) wrong-doer, and the restoration of symmetry between two conflictual parties – a 'restoration' that might require even the death of the wrong-doer.

1. Witchcraft narratives

Although magic, as a polythetic term, has no essence or substantial coherence – any more than the term 'religion' – we can point to narrative as the characteristic mode by which, in any given culture, it is instantiated in its local varieties. All societies where 'magic' is a recognised category produce dozens of stories, circulating at different social levels and contexts, that produce its multifarious 'reality' – in much the same way that the film industry produces the 'reality' of its innumerable scenarios – chiefly by framing, occlusion and parataxis (the co-ordinating conjunction 'and' is a key feature of such narratives).⁹ We may illustrate the point by citing two such narratives taken from completely different societies, the first from the island of Dobu, one of the d'Entrecasteaux Islands off the eastern tip of Papua-New-Guinea, the other from the remote Bocage normand area of north-western France, situated between Caen and Alençon. In the first case, the original narrator, an eye-witness of the supposed events, told the story to the anthropologist who later re-narrated it in a scholarly publication; in the second, the narrator had been herself a child at the time, and was rehearsing to the anthropologist a narrative told her subsequently.

⁹ I have made a similar point about witchcraft-narratives in Gordon 2009, 216-18.

A case of *wawari*-sorcery on Dobu, before 1928

At this time, Dobu was administered by a Federal Australian Governor. Sorcery on the part of Dobuans – in keeping with the Witchcraft Act (9 Geo 2 c.5) of 1735, which had not yet been repealed – was officially considered a form of criminal deception.¹⁰ Reo Fortune's informant was a minor Dobuan sorcerer named 'Christopher', who spoke no English and had never been to school or had to do with missionaries.¹¹ He accompanied his narrative with expressive gestures, howlings and grimaces to represent more vividly the actions that he had witnessed, on the part both of the sorcerer and of the victim. A brief summary of the story:¹²

One of Christopher's remote relatives by marriage, a noted sorcerer (whom we shall call Y), was insulted by a neighbour, and resolved to take revenge. To this end he drank gallons of salt-water and consumed quantities of ginger and *gau*¹³ to heat his body-temperature up to killing-pitch, and performed together with Christopher the *logau*-ritual to make himself invisible to third parties. Christopher climbed a palm-tree to keep watch for possible intruders and thus had a good view of all that transpired.¹⁴ Y waited for his victim to walk along the path from his garden to the village and, when he was near, jumped out him with the characteristic sorcerer's cry. The victim fell screaming and writhing to the ground. "The sorcerer feinted to rap his victim gently over the body with his lime spatula. The body lay still. He cut open the body with the charmed spatula, removed entrails, heart and lungs, and tapped the body again with the spatula, restoring its appearance to apparent wholeness". After being touched yet again by the spatula and told to go, the victim obediently rose and, calling distractedly upon his vital parts, proceeded to walk to his hut in the village, where he took to his bed, and lay there, writhing and groaning, for the rest of the day and all night long; by the time the sun had reached its zenith the following day, he was dead.

¹⁰ One of the first acts of the Independent State of Papua-New Guinea was to introduce a Sorcery Act (1971), to "prevent and punish evil practices of sorcery and other similar evil practices". In recent years, allegations of sorcery and the attendant witch-hunts have become an increasingly worrying social problem.

¹¹ Fortune 1932/1963, 284. This was not his real name, but a pseudonym given him by Fortune (1932/1963, 161).

¹² Fortune 1932/1963, 161-63.

¹³ An evidently hot vegetable substance; despite devoting an entire appendix to the topic of the association between heat and sorcery (1932/1963, 295-97), Fortune fails to describe it further.

¹⁴ Having himself taken part in the *logau*-ritual, Christopher himself could see the sorcerer, though the victim could not.

A case of un-witching in the Bocage normand in the 1920s or early '30s¹⁵

Told to Jeanne Favret-Saada by Renée Turpin, recalling an incident in her village when she was a ten-year-old child, which was later narrated to her by her father-in-law:

The Manceau family had suffered a series of misfortunes over a considerable time – a series of pigs, and then young cattle fell ill – itself a sign of bewitchment. Then Manceau himself became seriously ill, in such pain that he would beat his head against the bedstead, groaning. Dr. Cordon was called from Mayenne, but could do nothing; the priest was summoned, but he too failed to help. Neighbours then advised Mme Manceau to call in the local *désorceleur*, a man named Grippon, tall and grim, who arrived that very afternoon, though normally he only worked at night. After consulting the tame crow perched on his shoulder, Grippon bade Mme Manceau to boil an ox-heart on the stove and stick it full of pins, especially at the top (*«tête»*), and to seal all the entrances to the house, in case the witch should suffer so much from the pins *«qu'il essaiera même de s'infiltrer par la fenêtre du grenier»*. Once the ox-heart starts to boil, Grippon's spiritual fight with evil begins – sweat drops from his forehead, his frame is shaken by spasms: *«Vraiment, il est fort, je ne sais si je pourrai le maîtriser»*. Meanwhile neighbours, including Turpin's family, who are standing guard outside the house, see the suspect neighbour Tripier approach: *«Voilà Tripier qu'arrive, fou du mal des épingues»*. He beats at the front door, screaming and trying to get the Manceau family to open the door, but they have been forbidden to do so by Grippon, lest the witchcraft fail to be broken. The next day Tripier is taken to the local hospital, where the surgeons remove 25 cm of his intestines. And after all this, what of Manceau himself? – *«La victime, elle est guérie»*.

We may make four comments here, all of which relate to the local construction through narrative of a specific order of things under the rubric of magic. It is this process of construction through narrative that will serve to introduce the major issues of social constructions, the role of the body, and the moral ambiguity of self-help by means of cursing with which I will be concerned.

1) Both stories are narratives about critical events created by an interlocutor who was not in a position to comment on the veracity of the report. But it is perfectly possible to stand back from the narratives and ask: what did the Angel of God write in his Golden Book, who records every event in the world, however minute, in every detail, without falsification or misrepresentation? Was

¹⁵ Favret-Saada 1977, 92f.

Y's temperature really raised by the ginger and *gau*? And did being hot actually make him powerful? Was he actually invisible, or just prescriptively 'invisible'? What did Grippon's crow actually tell him? How could Mme Manceau suddenly produce an ox-heart? How did Tripier know where to come? What did he really want – perhaps he just came to his neighbour's house for help? How long did it take for M. Manceau to be cured? What indeed does 'cured' mean here? All these details only make sense against the background of an invisible text of social knowledge, that sets up the model requirements for such events and the provides the criteria of relevance regarding assertions, occlusions and highlighting.

2) In each case, this model provides a template for imposing social 'knowledge' upon empirical evidence. Thus Christopher *knew* that the entrails had been removed, because this particular kind of powerful sorcery, widely known in Papua/New Guinea (and elsewhere in Melanesia) under the names *vada*, *saduma*, *mea mea*, *puri puri* etc., consisted in the evisceration of the victim by magical means and his or her subsequent death.¹⁶ The family Manceau *knew* that the successive deaths of livestock indicated that they had been bewitched. The neighbours *knew* that Turpin was suffering from the insertion of the pins into the ox-heart, just as they knew that the 25cm of intestine had to be removed by the surgeons because of Grippon's intervention.

3) Although the event in each case is dramatic, the actors/agents – and the spectators – all know their rôles: we have the (invisible) sorcerer who chews ginger and charges his spatula with power by singing; the witness who shares in the *logau*-ritual and is therefore able to see him despite his 'invisibility'; the victim who falls to the ground writhing, and later goes to bed and simply dies. This scheme, though not all of Christopher's details, are supplied by collective knowledge/rumour of how *vada*, *saduma*, *mea mea*, *puri puri* etc. is performed – the malignant heat, the invisibility, the removal of innards, the death. In the Bocain case, the diagnosis of witchcraft, hovering in the air with each successive animal-death, is confirmed by the neighbours when Tripier came to visit Manceau when he was ill, kept tapping the bedstead during the visit (the witch needs to maintain contact with the victim), and reckoned Manceau would die: «Ah! *Y va passer, cette fois!*»; Grippon obtains advice from his crow, sweats and trembles; the Manceau family know they must not open the door to Tripier, otherwise his witchcraft would not be broken; when it is, Manceau duly 'recovers'. The tacit model here is that of the circulation of «*force vitale*», lost incrementally by the family Manceau to the witch over years by virtue of his «*force*

¹⁶ Cf. Fortune 1932/1963, 284-87 (Appendix II); for a recent summary presentation (by a Catholic priest), see Zocca 2012.

magique»; the rôle of the *désorceleur* is to throw his own *«force magique»* into the ring so as to reverse the flow of *«force vitale»*, thus bringing about Tripier's agony and Manceau's recovery.¹⁷ A scenario of this kind presupposes a dominant Christian cosmology deemed nevertheless to be irrelevant to transactions such as this.

4) The suffering body serves as the medium through which all these transactions take place.¹⁸ Whereas western school-medicine would fairly confidently classify the Dobu gardener's death – assuming the story is not entirely fabricated – as a case of 'psychogenic death', whereby shock and fear trigger the release of corticotrophin from the hypothalamus, thus stimulating the massive production of adrenalin and other stress-hormones, which may lead to cardiac arrhythmia and eventually vascular collapse,¹⁹ the Dobuan narrative constructs a direct relation between the act of sorcery and the death, imaged in the (invisible but 'visible') removal of the vital organs, death being the ideal or normative penalty for insulting such a dangerous person as a sorcerer. In the Bocain case, the deaths of the animals and Manceau's splitting headaches 'reveal' the fact of bewitchment; the successful turning of the witchcraft is likewise expressed somatically, in Tripier's abdominal pains, 'objectively' confirmed by the surgeon's knife.

We may summarise this section by saying that magic exists primarily in stories that organise perceptions and select events in accordance with a grid of culturally-specific, locally-powerful assumptions. It is these stories, together with the existence of known specialists of different abilities and reputations, that underwrite the meaningfulness of instrumental ritual actions undertaken by individuals in situations of crisis.

2. Two fundamental ancient constructions

Social action in the absence of social scripts is scarcely thinkable. Social scripts, which vary greatly in scope and complexity, are internalised largely through the verbal communication of culturally-specific norms and expecta-

¹⁷ This is the model suggested by Favret-Saada 1977, 92.

¹⁸ On the body as a medium for the expression of social and moral problems in the mediaeval period, see Schmitt 2001, 319-42.

¹⁹ The theme was first discussed scientifically by the well-known Harvard physiologist Walter B. Cannon (1871-1945), who had worked on haemorrhagic and traumatic shock suffered by soldiers in the Great War (Cannon 1942); a more recent, now more or less standard, physiological scenario is provided by Sternberg 2002. Lex 1974 observed that, although psychogenic death is most common in small-scale indigenous or aboriginal societies, it is by no means unknown in industrialised societies. 'Vegetative physiology', which can trace its ultimate origin back to Cannon, is a new field devoted to the precise physiological analysis of cardiac arrest.

tions, and modified and refined through practice and experience.²⁰ The norms and expectations in turn are derived from larger cultural constructions. The constructions relevant to the present argument are:

1) The claim that the divine world as a whole is responsible for maintaining justice in this world. This construction, based on a generalised notion of *Gerechtigkeit*, has nothing whatever to do with the legal system, but was nevertheless basic to both Greek and Roman religious systems. At the same time it was instrumentalised in different ways at different periods and different social levels. For the élite, and more generally the fortunate and the healthy, it generally meant what Max Weber termed *die Theodizee des Glückes*, the theodicy of good-fortune, the claim that it is the gods who maintain the social order *as it is*, and so their own social and economic privileges.²¹ A specialised form of this theodicy is the stereotyped explanation offered for the success of imperial expansion, namely Roman piety towards the gods, ... *quantum ferro tanto pietate potentes / stamus* (Prop. III 22,21), a convenient veil for the true socio-political factors at work within the senatorial élite.²² Conversely, civil war was regularly interpreted as the result of moral degeneration, luxury, vice, all of them signs of indifference to religion; the fires that damaged or destroyed the Capitoline temple of Jupiter in 83 BC and AD 69 became metaphors for the imminent fall of Rome (Cic., *In Cat.* III 9; Tac., *Hist.* III 72,2).²³ Another special form of the construction is the debate sparked off by the Epicurean denial of divine providence – Plutarch's *De sera numinis vindicta* begins with the four interlocutors abandoned in a stoa at Delphi by an Epicurean who has evidently laughed at the very idea but was unable to stay longer (1, 548ab).²⁴ Both Stoics, most famously Chrysippus, and the Academy produced numerous arguments in defence of *Pronoia*; the problem of the failure of the gods manifestly to punish

²⁰ The term 'social script' was developed in the 1970s, drawing on symbolic interactionism and discourse theory. See e.g. Schank, Abelson 1977/2008. It is mainly used in psycho- and sociolinguistics and intercultural-communication studies. I use it here in an extended sense, to denote widely-shared cultural representations as appropriated by individuals in particular situations.

²¹ "Das Glück will legitim sein": Weber 1921, 241 = 2012, 295. An earlier text by Weber, *Religiöse Gemeinschaften*, written in 1913, which contains a longer discussion of theodicy, is far more conventional and makes no mention of the differential social interests in different types of theodicy: Weber ap. Kippenberg 2005, 81-86.

²² Cf. already Polyb. VI 56,6-9, on the link between religious practice (*deisidaimonia*) and the moral health of the Roman state. Despite the well-known criticisms, Harris 1979 remains the most convincing overall account of the nexus between competition within the élite, man-power recruitment and (esp. intra-peninsular) imperialism.

²³ Cf. Jal 1963, 250f. Oddly enough, the book, written in an *esprit profondément républicain*, more or less completely neglects the religious interpretation of civil war.

²⁴ Cf. Frazier 2010, x-xii.

the wicked, as the construction suggested they ought, remained a neuralgic point.²⁵ For the more the philosophers insisted upon virtue as the major qualification of divinity, the more the injustice of the world rankled – rationalising and moralising heaven demanded a heavy price in credibility.²⁶

Ingenious though some of these arguments were – the gods do care, but they have no time-table; they are immortal, human life is for them but an instant – they tended to collapse into the promise of a moralised afterlife, a tacit admission that the construction *se ipsa* was indefensible; or one retreated to the position that only great injustices counted – another way of saying that the gods are really only interested in the doings of the rich and powerful.²⁷ For the ordinary citizen, and still more the poor and disadvantaged, however, the main value of the notion of divine justice lay in the hope of redress against injustice, whether on the part of family members, neighbours, personal enemies, or those involved in law-suits against one, occasionally even against representatives of state power – in other words, in situations where one’s own efforts and resources rapidly reached their effective limits. ‘Divine justice’ is thus intimately linked to the issues of discord, dispute, violence and compromise – a salutary reminder of the limits of the Durkheimian model of the “function” of religion.²⁸ In the face of the καρπὸν εὐθύς ὠραῖον καὶ προὔπτον, the ‘immediate profits, manifest to all’ that are reaped by the unjust (*de sera num. vind.* 2, 549b3f.), the catch-phrase about ‘the mills of the gods grinding late’ implies more a hope than a conviction.²⁹ The *defixio* is the pragmatic rejection of such resignation, an expression of the determination that the mills of the gods shall be induced to grind, and pretty quick too. The catch-phrase expresses one kind of social script: wait and see what happens; the *defixio* another: let the gods, or a god, know in no uncertain terms about the injustice you suffer and the recompense you think appropriate.

²⁵ Klaerr and Vernière 1974, 104f. citing the fundamental – and terrifying – discussion of Plato, *Laws* X 903b-907c.

²⁶ Cf. Sfameni Gasparro 2005 on Plutarch’s attempt to defend a moralised conception of religion; also Turcan 2003 on the significance of *daimones* in this context.

²⁷ All these positions are represented in Plutarch’s dialogue: no time-table: 4, 550ab; human life an instant: 8, 554d; great injustices (from Plato, *Rep.* VI 472b): 6, 552bd; post-mortem compensation: 17, 560a-18, 560f.

²⁸ Cf. Naepels 2011, 21-32; 39 citing as a model Nicole Loraux’ essays on stasis, anti-democratic revolution and reconciliation (e.g. Loraux 1997, 90-172). A little Loraux, however, goes a long way.

²⁹ The catch-phrase, Ὅψε θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά, is implied already by Euripides frg. 979 Kannicht, cited by Patroklos ap. Plut., *De sera numinis vind.* 2, 549a, and explicitly by Olympichos, *ibid.* 3, 549d. For other citations, incl. *Orac. Sib.* VIII 14, see *Appdx. proverb.* Cent. IV, 48 (1 p. 444 Leutsch & Schneidewin) = Macarius, *Paroem.* Cent. VI, 85 (2 p. 199 L. & S.).

2) The option of explaining collective and personal illness as the result of divine or spirit anger.³⁰ We can call this a ‘folk model’ if we like, and it was routinely denounced by school medicine;³¹ but, as one explanatory option among others, it was very widespread among the population as a whole, so that Pythagoras was supposed patiently to have had to explain that the gods are *not* responsible for physical illnesses and suffering, whose causes lie in the patient’s own ἀκολασία (lack of self-restraint).³² The interpretation of (select) health problems as an unmediated divine response to transgression was central to the institution of the ‘propitiatory’, ‘confession’ or ‘reconciliation’ text in Mysia and Lydia.³³ The institution of cursing, for example to protect tombs from plundering or mis-use, is likewise unimaginable without such a model.³⁴ We are not talking about coughs or sprains here, but about illnesses deemed to be ‘mysterious’ – (increasing) blindness,³⁵ impotence in men, sterility in women, irregular internal pains, lassitude, anxiety-attacks, frequent head-aches; or sudden catastrophic events, such as apoplexy. Any of these might also be ascribed to magical attack transmitted via a curse, a scheme in which the suffering body is understood as the target of others’ malice, thus occluding the idea of one’s own guilt or responsibility.³⁶

This construction was institutionalised as a social script by some temples with a regional reputation, both in the eastern Mediterranean (as in the ‘reconciliation texts’) and in the western Empire. Especially notable among the latter are the temples of Minerva Sulis at Bath, and of Mercury at Uley, Somerset,

³⁰ Lloyd 2003, 14-39; cf. Gil 1969, 23-29.

³¹ The *locus classicus* is [Hippocrates], *De morbo sacro*; cf. Lloyd 1979, 15-29, 37-49; van der Eijk 2005. In 2003, 40-83 Lloyd explores some of the overlaps between school and temple-medicine.

³² Plato, *Phaedr.* 244de; Alexander Polyhistor, *Pyth. Hypomn.* ap. Diog. Laert., VIII 32 = Pythagoras 58 B1a D-K = Detienne 1963, 171 fig. 3, with pp. 46-48. Pythagoras: Aulus Gellius, *NA VII* 2,12, cf. Iambl., *Vit. pythagorika* 218, p.174 von Albrecht.

³³ Chaniotis 1995; Gordon 2004; for the term ‘reconciliation texts’ (or ~ ‘inscriptions’), see Rostand 2002; 2006. Unsurprisingly, many of the cases known relate to infringements of temple-property.

³⁴ Strubbe 1991; 1997. Such curses are associated particularly with Asia Minor. As Gager 1992, 178 emphasises, the protection of tombs from desecration, plundering and illicit re-use was a regular pre-occupation of the legislature, central (esp. the *lex Iulia de vi publica: Dig. XLVII* 12,8) and local.

³⁵ There are a few passages associating blindness with sin in Isiac contexts, e.g. *Ov., Pont. I* 1,51-54; *Aelian, NA XI* 31; cf. Alvar 2008, 180f.

³⁶ The explanation of suffering as the result of malice is typical e.g. of Mauritian folk-culture: “Das allgegenwärtige Böse zeigt seine Spuren im Körper, dem Ort, an dem der Mensch seine Schwachheit und seinen Grenzen spüren kann. Der Körper ist der Ort der Verwundbarkeit *par excellence*. Jeder Teil des Körpers kann zu einer Öffnung werden, durch die das Böse in das Individuum gelangen und zu Krankheit und Tod führen kann”: Palmyre-Florigny 2009, 57f.

both in Britannia, the joint temple of Isis and Mater Magna in Moguntiacum/Mainz in Germania Superior, and a Gallo-Roman site at Les Jacobins, Le Mans, recently excavated by Pierre Chevet.³⁷ The regional reputation for effective intervention, to which I shall return, induced individuals who understood themselves to be in a situation of crisis, to undertake the journey to these particular temples. At the same time, the construction itself was sufficiently widespread to motivate the deposition of *defixiones*, addressed to a wide variety of deities, or without an explicit addressee, at minor shrines; at standard transition-points between worlds, such as tombs, rivers, fountains and wells, bath-houses, and rubbish-dumps; and at key points in the vicinity of the intended target, such as the threshold of the house, the *spoliarium* of the amphitheatre, the *euripus* and/or the track – in two cases, actually the starting-gates – of the circus.

3. Strategies in crisis situations

The English terms ‘judicial prayers’, later ‘prayers for justice’, were developed by Henk Versnel (Leyden) nearly thirty years ago.³⁸ He stressed the existence of a number of texts, mainly in the eastern Mediterranean, some written on lead, others (mainly) on stone, often found in sanctuaries, and sometimes clearly pinned up on a wall for perusal, in which a principal claimed he or she had been wronged by a third party and asked the god to intervene to punish the wrong-doer. In the case of theft, the stolen object is often explicitly transferred to the deity, so as to turn the thief into a temple-robber.³⁹ He contrasted this procedure, humble, imploring, flattering to the deity, with the silence of ‘conventional’ *defixiones*, binding curses also written on lead, very often found in temple-sites and very often addressed to deities, whose authors do not spend

³⁷ Many of the 71 tablets discovered at this site are uninscribed, others are inscribed with pseudowriting, i.e. squiggles meant to represent writing. See: <http://www.inrap.fr/archeologie-preventive/Actualites/Actualites-des-decouvertes/Les-dernieres-decouvertes/2012/p-14648-Au-Mans-des-rituels-antiques-de-magie-noire.htm#> (last accessed 7.5.2013).

³⁸ Versnel 1986. Originally he used the Dutch expression ‘het gebed om recht’, the prayer for justice; but in the *major* English version (Versnel 1991a), written in the later ’80s but only published in 1991, he shifted to ‘judicial prayer’, only later reverting to ‘prayer for justice’; Gager 1992, 175 suggested ‘pleas for justice and revenge’. In my view the term in Dutch ought more correctly to have been ‘het gebed om gerechtigheid’, but English has no distinction corresponding to that between the Germanic *Gerechtigkeit/gerechtigheid* and *Recht/recht* – an absence that I suppose led to the choice of the expression ‘judicial prayer’. The terms ‘prière(s) pour justice’ and ‘Gebet(e) für Gerechtigkeit’ are now used in French and German.

³⁹ The group of Greek texts from the temple of Demeter at Knidos (*DTAud* nos. 1-12 = Steinleitner 1913 nos. 34-47 = Blümel 1992 nos. 147-59) provided the most important ideal-type (Versnel 1991a, 72f.). He also emphasised the relevance of the ‘reconciliation’ texts from Mysia and Lydia.

time complaining how they have been wronged but simply attempt, explicitly or implicitly, to ‘catch’, to do down, an opponent or enemy through divine or spirit intervention.⁴⁰ Having outlined these two ideal types, he noted the existence of a good number of texts – a group that was suddenly increasing sharply in size, thanks to the first publications of the texts from Bath and Uley – that fall into the border-area between them.

At the time, I think, Versnel’s move was useful in calling renewed attention to a type of text that Audollent had indeed included in his *thèse majeur* of 1904 but which, under the influence of the classification ‘(malign) magic’, had since then been effectively disregarded, and using some of its features to explain aspects of *defixiones* which had frequently been ignored or misunderstood, such as the sometimes grotesque misunderstandings of the text addressed to Nemesis found in the amphitheatre at Caerleon.⁴¹ At the same time, as the coincidental appearance in the same year of the major article on ‘judicial prayers’ and his “Reflections on the relationship magic-religion” indicates, a major concern was to defend the traditional distinctions between religion and magic.⁴² Here, it seems to me, he fell into the trap prepared by his prior categories: religion is good, expects certain behaviour towards the gods and so on; magic is immoral, or at least amoral, self-interested, aggressive.⁴³ To my mind, despite his awareness of the existence of a ‘border-area’, Versnel confused strategies with pigeon-holes. If the principal does not tell us what went on before his writing his curse, why do we assume he or she could not have expiated on the meanness and wickedness of his or her opponents, but acts out of malice or aggression? Why should we believe what writers of ‘prayers for justice’ claim about the wrong done them? What did the other side have to say? As I have already pointed out, all that is required is a conviction that wrong has been done to one, and that someone else, identifiable or not, is to blame.

Moreover, given the range of internal differentiation within each polar category, is either ideal-type particularly convincing? Again, the very existence of large numbers of what Versnel calls ‘intermediate cases’, which fit neither into the ideal-type ‘prayers for justice’ nor into his model of aggressive curses, sug-

⁴⁰ The suggested contrast is well set out in Versnel 2010, 278-82; also Martin 2010, 67-82.

⁴¹ *Dom(i)na Nemesis, do tibi palleum et galliculas. Qui tulit non redimat ni(s) v[i]ta (et) sanguine suo*: AE 1929: 46 = 1934: 69 = RIB 323, versions or interpretations all rightly criticised by Versnel 1986, 87 = 1987, 17f. = 1991a, 86. The earlier interpretations fixed on the provenance, the amphitheatre, instead of the nearby shrine of Nemesis.

⁴² Versnel 1991a, 1991b.

⁴³ Contrast the view of one editor of the volume: “A broadly conceived theoretical dichotomy between “magic” and “religion” is not ... of any great help in analyzing and evaluating the peculiar cultural phenomenon presented by the early Greek *defixiones*”: Faraone 1991, 20.

gests that the distinctions he emphasizes were far from clear to the principals, particularly in the western Empire. Why did these latter choose to write prayers for justice, like *defixiones*, on lead? Why do a number of *defixiones* treat their curse as a votive, and use votive language?⁴⁴ Why do so many ‘prayers for justice’, particularly those from the area of the joint temple of Mater Magna and Isis at Mainz, demand such exaggerated penalties – quite unlike the great majority of ‘magical’ binding-curses, which seek only to constrain for a limited period?

The result of juggling with the terms ‘religion’ and ‘magic’ has given rise to a number of recent attempts to identify ‘religious’ and ‘magical’ aspects of shrines, and even elements of the very same texts, as though these were separate quanta to be weighed against one another.⁴⁵ Does such a procedure make any sense? Instead of trying to maintain old dichotomies, it seems to me, we should be trying to treat what we have, some 2,000 (often poorly-preserved, barely-readable and lacunate) texts, as elements in individual strategies in what were perceived by the principals as crisis-situations, strategies which involved appealing to the abstract justice upheld by the gods and attempting to make it manifest in their own particular situation, here and now. So the perennial question was: How do you do that? How do you get a god to intervene effectively on your side?

One way was to pay money to a professional ritual-specialist; as far as curse-tablets are concerned, this is a late development, closely linked to the emergence of Graeco-Egyptian techniques from the later II^p and written models; these I do not discuss here. I am only interested in personal interventions by principals forced to use their wits, and therefore drawing upon locally-circulating views about how to appeal to divinities, and, at any rate in the case of regionally-important temples, a local semi-normative discourse, “This is how we do this sort of thing here”. At most we can say that some preferred the strategy of overtly representing themselves to the deity as the victim of wrongdoing, which was easy in the case of theft, while others thought the direct curse-form more effective, tried to combine both models, or invented their own. In all cases, the same principle holds good: one is fully justified in taking revenge on those who have wronged one, provided that in a dispute or difference one is in the right – which always comes down to a judgement in one’s own court.⁴⁶

⁴⁴ E.g. *ut me votis condemnes* (AE 2005: 1123 = DTM 16¹⁶⁻¹⁸, Moguntiacum/Mainz = Text B3 in the Appendix). Parallels are collected by Blänsdorf 2012, 72 (n. to 1.17)

⁴⁵ E.g. Piranomonte 2005; 2010a, 2010b; Blänsdorf 2010; 2012, 22-29.

⁴⁶ Cf. Palmyre-Florigny 2009, 68f.

At the same time, we should not lose sight of the reflexivity of the instrumental use of ritual – a curse – in order to assert one’s own view of a dispute before a divine or spirit instance: MY attempt to invoke divine justice in my case is *by the same token* a malign attack upon YOUR health and well-being. From the point of view of the actors immediately involved in such conflict-situations, we can say, the instrumental religion of one party is the malign magic of the other party. It is entirely a matter of perspective. These strategies of self-help thus could not fail to be morally ambiguous, an ambiguity picked up and exaggerated in the dichotomies sustained by the public discourse of magic. From that perspective, too, differentiation between ‘religion’ and ‘magic’ makes little sense.

4. Ill-health as a subjective sign

In the north-western provinces of the Empire, the largest single group of *defixiones* – in the neutral sense of curses written on lead and deliberately deposited at a significant spot – relate to thefts or losses of personal property, a type of curse whose earliest forms have been traced to the ancient Near East.⁴⁷ It goes without saying that the thief can be expected to rejoice in the gain he or she has made, the emotion excited by the acquisition outweighing others, such as guilt.⁴⁸ We can say the same about other types of asymmetric situations, where one party enjoys the power of wronging or threatening another. The pragmatic problem faced by the victim of the theft or the injury – on the assumption that he or she was not in a position to accuse the wrong-doer openly, a point I shall come back to – was how to reassert a kind of symmetry in the relation, either by triggering feelings of remorse (in the case of theft), by taking revenge, or by achieving both.⁴⁹

Given the social constructions I have described, the appropriate medium in either case was bodily suffering. Virtually all thief-texts, and many *defixiones*, focus specifically on the idea that the divinity or spirit addressed should cause

⁴⁷ Faraone et al. 2005. In the LXX passage from which they begin (*Judges* 17.1-4), the word for ‘(you) cursed’ is ἐξώρκισας.

⁴⁸ The satisfaction of the wicked at their success is thematized by Plutarch, e.g. *De sera num. vind.* 10, 554f (τὸ γλυκὺ τῆς ἀδικίας); 11, 555ef (δι’ ἡδονὴν ἀνελεύθερον καὶ ἀχάριστον) – but, this being a mere philosophical debate, he has at once to emphasise its immorality and worthlessness, thereby suggesting that it is scarcely real.

⁴⁹ This does not apply to judicial or quasi-judicial (i.e. hearings before the family council or the dominus of a slave-familia) *defixiones*, where the aim was almost invariably simply to prevent the main target, his witnesses and associates from ganging up against the principal in the evidence they gave: Eidinow 2007, 165-90. Judicial *defixiones* are, however, rare in the north-western provinces.

ill-health in the target. This direction may be quite general, as in the typical reference to *sanguis* in British tablets, to connote the subjective loss of ‘bodily strength’ or ‘vitality’.⁵⁰ One might also specify the inability to sleep, or the closure of bodily orifices.⁵¹ Further elaborations might extend to a variety of essential daily routines, such as: *nec iacere, nec sedere, nec bibere, nec manducare*, and to the target’s children and farmstead, which counted as part of his person.⁵² The most elaborate injunctions, however, seek to cover whole catalogues of bodily parts, superficial and internal, visible and invisible, the serial enumeration being intended to draw the deity’s attention specifically to each spot where the suffering is to occur – lists which often move on to abstracts such as financial circumstances and worldly success.⁵³ Sometimes the suffering is to be so extreme as to end in death.⁵⁴ The intransitive word *tabescere*, and its intensifiers *contabescere* and *extabescere*, perfectly express the desire that the

⁵⁰ For *sanguis* at Bath, see Tomlin 1988, 98 s.v. *sanguine suo*. Some other examples: *sanguin[e] suo...* (AE 1975: 542 Old Harlow, Essex); *sangu(i)ne suo solvat* (AE 1959: 157, Kelvedon, Essex); *vitam, valitudinem, sanguinem eius sanguem eius consumas et decipias, domin[e] Neptun[e]* (AE 1997: 977, Hamble Estuary, Britannia). General health: ... *inter (eos) quibus Seneciani nollis [= non illis] permittas sanitatem donec perferat usque templum Nodentis* (RIB 306, Lydney Park, Gloucestershire); ... *illius corpus tibi et anima(m) do ...* (AE 2001: 1135, Salacia/Alcácer do Sal).

⁵¹ ... *ut eis sanit[atem nec] somnum perm[itt]as nisi ...* (AE 1989: 487, Uley); ... *ne meiat, ne cacet, ne loquatur, ne dormiat, n[e] vigilet nec s[al]utem, nec sanitatem nessi ...*: (TabUley 4⁴⁻¹⁰).

⁵² ... *ut ei qui me fraudem fecerit sanitatem ei non permittas nec iacere, nec sedere, nec bibere, nec manducare, si baro [= ‘man’] si mulier ...*: (AE 1992: 1127⁷⁻¹¹, Uley); ... *ut non illis permittas nec sta[r]e nec sedere nec bibere, nec manducar[e] ...* (AE 1995: 985a⁶-b¹, Uley); ... *n[on eis] permittas nec sedere nec [----]* (AE 1999: 975, Marlborough Downs, Wiltshire); *nec illis [p]ermittas sanit[atem] nec bibere nec ma[n]d[u]care nec dormi[re] nec nat[os] sanos habe[a]nt* (AE 1984: 623, Pagans Hill, Somerset); ... *ne lici (sic) permittas bibere nec [vigilare] nec do[rm]ire nec ambulare neque ullam [----]* (AE 1975: 530, Wanborough, Wiltshire); *sic decadet aetas, membra, vita, bos, grano [= granum], mer(x) eoru(m) qui mihi dolum malu(m) fecerunt ...* (AE 1981: 621, Montfo, Hérault)

⁵³ E.g. *[defigo] corpus Urs[ae], defigo] oculos Urs[ae], defigo] totum cor[poris], de]figo cutem co[rporis] et?] ung(u)es ...* (AE 2006: 1101, Pannonia); ... *ang(oribus), [----ma]m(illis), ar(tubus), cer(vicibus), ne(rvis) ..[these expansions exempli gratia]* (AE 1952: 210, Oescus/Gighen). The best examples however are from the eastern Mediterranean and Italy, which fall outside my remit here, cf. Versnel 1998; Gordon 2000, 268-74. We may now add AE 2007: 260 (necropolis beneath Via B. Bompani, Rome).

⁵⁴ E.g. *peto ut vitam suam perdant ante dies septem* (AE 2008: 793 = 2009: 740, Ratae Corieltauvorum/ Leicester); ... *illum tollat qui sa(g)um involavit Servandi* (AE 2008: 792 = 2009: 739, *ibid.*); ... *ut sanguin(em) suum mittat usque diem quo moriatur. Q[ui]cumque invo[l]a[sit] furta, moriatur* (AE 1993: 1087, Ratcliffe-on-Soar, Nottinghamshire); ... *ut eos max[i]mo [le]to adigas ...* (AE 1989: 487, Uley); *nec[et]i[s] eum pesimo (sic) leto* (AE 1929: 228, Carnuntum) etc. On explicit curses to death, cf. Marco Simón 2009.

target shall suffer horribly until he or she dies.⁵⁵ All these are specific versions of local representations of what a ‘magical’ illness might look like, drawn directly or indirectly from witch-craft narratives of the kind I looked at in section 1, illnesses whose descriptions are deliberately contrasted with ‘ordinary’ illnesses of the kind one could treat by means of herbal and animal-part remedies, with or without the corresponding charm.⁵⁶

Where death is the aim, we can say that the desire to re-assert parity through physical suffering has tipped over into a desire for the ultimate reversal of the initial asymmetry, the point at which the principal triumphs utterly over his or her opponent. More often, however, especially in thief texts, the physical suffering is not an end in itself but is understood, at any rate ideally, as producing insight or recognition on the part of the target – the physical suffering is to be accompanied by mental suffering, what we would call guilt-feelings. On this model, only if the wrong-doer him- or herself made a connection between physical ailment and a past misdeed can the wrong be righted.⁵⁷ Divine justice was to be routed not merely through physical suffering understood as rightful punishment but also through insight or remorse. This perception seems close to the pious view represented by Plutarch in his essay, stressing the παθήματα καὶ φόβους καὶ προσδοκίας καὶ μεταμελείας, the sufferings, terrors, apprehensions and remorse, of the wicked, when they reflect upon their crimes (*de sera num. vind.* 10, 554e). On this account, after committing a crime, every man is prey to (fear of) justice – he is like a tunny-fish, beating the sea as he struggles in the net (*ibid.* 554f-555a). There is no need of the apparatus of the courts or of divine justice: the punishment is inside them, their lives utterly blasted and shattered by their sense of their own wickedness (τὸν βίον ... ὑπὸ τῆς κακίας διεφθαρμένον ὄλον καὶ συντεταραγμένον: 11, 556d)⁵⁸.

Whereas Plutarch is merely running through a *topos*, however, the principals who wrote *defixiones* were trying to even the playing-field, gain the upper hand or ensure the return of the object stolen or lost – their aims were pragmatic. In Appendix A I have listed a representative number of texts where the principal either pairs physical and mental suffering or picks out the latter for special at-

⁵⁵ E.g. *ut male contabescat usque dum morie[t]ur ...* (AE 1982: 448, Mariana, Corsica); *sic et illi membra m[ed]ullae extabescant* (AE 2005: 1123 = DTM 2¹⁵); as a transitive verb (?): *peculiu(m) tabescas* (DTAud 180¹⁸, Minturnae); *uti tabescat mor[bus]* (DTAud 195⁵ (Capua).

⁵⁶ Cf. Gil 2001; Rodríguez Moreno 2002.

⁵⁷ For that reason, some of the Mainz texts explicitly demand that the target not be able to discharge the suffering by paying money (to the temple) or by sacrificing, by implication until he or she comes to recognise its true cause, e.g. AE 2005: 1124 = DTM 1^{13, 24-30}; AE 2005: 1123 = DTM 2^{8f}; AE 2004: 1026 = DTM 5¹¹.

⁵⁸ On the entire topic, see now Fulkerson 2013.

tention. In A1, the suffering that Jupiter is required to cause begins in the mind and conscience (*per mentem, per memoriam*) and then moves into the inner realms of the physical body, touching the obscure but vital parts, the *intestinum*, the *medullae*, the *venae*.⁵⁹ *Mens* and *memoria* are likewise paired in A2 and A3;⁶⁰ the expression *mala mens* (A4) means not so much ‘madness’ as ‘bad conscience’, though it may also imply a correlate in the form of physical pain (migraines).⁶¹ The brachylogy in A5: *caput, cor, consilium, valetudinem, vitam, membra omnia* highlights the simultaneous suffering of mind and body, expressed first in the combination *caput, cor* (both words fusing the physical with the mental/emotional), then in the differentiation between ‘mind’ (*consilium*) and physical well-being.⁶² More fancifully, the hounds of the Underworld are to rip the senses and the ability to think out of the target (A6).⁶³ The Metroac procession on the *dies sanguinis* (March 24), when the *galli, bellonarii* and *magali*, the servants of the Mater Magna, lashed themselves with whips and axes, provides the key image in A7: by the time the blood is spattered on the ground, it has become cold – cold as the three aspects of the target’s mental faculties denoted by *copia, cogitatum, mentes*.⁶⁴ A Greek text from Southern Italy not included in the list seems to imply yet another form of psychosomatic suffering, the feeling of a weight on the chest that forces the target to catch his breath all the time.⁶⁵ A quite different sort of attack is suggested by A8, from Raetia, which seeks to impel the target, accused of stealing 14 denarii, to quarrel with his relatives and family, and so isolate himself socially and emotionally.⁶⁶

⁵⁹ *Intestinum* stands for any part of the digestive system, esp. the colon, which is *dolorum magna causa* (Pliny, *HN* XI 202). *Medullae* means not ‘bone-marrow’ but more vaguely ‘vital parts’ (*OLD* s.v., 2a). The *venae* were regarded as recipients of food and drink (*OLD* s.v., 2a).

⁶⁰ Note also *mentem, memoriam, cor, cogitatum* in Blänsdorf 2010, 179f. no.11 = *DTM* 16⁶⁻⁸.

⁶¹ *Mala mens* can indeed mean ‘madness’, as Blänsdorf (2012, 94 ad loc.) points out (e.g. *Catul.* 15,14). But in other contexts it clearly means ‘out of one’s right mind’ (e.g. in making excuses for one’s behaviour: *Tib.* II 5,104; *Sen, Ben.* III 27,1). At *Sen., Med.* 46f. *mala mens intus agitat* means ‘my wicked heart within impells me ...’; at *Quint., Inst.* XII 1,7 it rather means ‘bad conscience’, cf. *malae conscientiae poenas* at XII 1,3 (2 p.367.12f. Radermacher).

⁶² This text also specifies that the attacks shall come every day, a typical feature of ‘strange’ illnesses.

⁶³ This text is from Este in Italy.

⁶⁴ This is the first occurrence of the term *magali*, which I take to be a syncopated local term for the *galli* (= *Deum Matris galli*), possibly with a special function in the temple. The previous supplement at the end of l.15 was *cr[ucietur]*, which was neat and plausible, but has now been changed to *cr[a]s [veniat]*.

⁶⁵ *DTAud* 212^{13f.} (from Epizephyrian Locris).

⁶⁶ The interpretation of this text by Grassl 1998 = *AE* 1998: 999, which involves substituting ‘Mutinus’ for Moltinus, seems to me quite implausible, cf. Sánchez Natalias 2013, 533f.

5. The psychology of punishment

The production of mental suffering, and specifically guilt, in the target is thus one feature of many *defixiones* in the north-western provinces. Mental suffering was evidently conceived as no less effective than physical torments in inducing recognition of one's misdeeds as foreseen by the social construction of the divine (and magical) causation of illness. That is one aspect of the term psychological used in my title. I now want to move from the guilt to be felt by the target to the often horrible punishments the principals wish upon those who have done them wrong. As I have pointed out, traditional *katadesmoi*, binding curses, usually only attempted to gain short-term influence over a target; thief-texts and 'prayers for justice' often seek terrible penalties. I have listed a few illustrative texts in Appendix B. In B1, the three named individuals whom the principal accuses of stealing some silver coins are to suffer an apoplexy, i.e. paralysis resulting from a brain haemorrhage within a week and then die. At Mainz (B2, 3) we find the expression *malus exitus*, namely the inverse of a prescriptive 'good death', i.e. at home, followed by a fitting burial – B3 combines this wish with a reference to the principal's piety and to the usual formula attesting a successful votive, i.e. one answered by the deity.⁶⁷ In the context of temple ceremony, including sacrifice, B4 uses the idea of a stolen bronze bowl to imagine the wrong-doer's blood gushing into it, just like the blood of a sacrificial victim. The target of B5 is to watch himself dying, rotting alive like some Sulla, Antiochus IV Epiphanes or Pherecydes of Syros, whom Pythagoras tenderly nursed in his last illness – just his eyes are to remain alert and on the watch until the very end of the process.⁶⁸ The imaginative prominence of public executions in the Empire stimulated three of the principals at Mogntiacum/Mainz to wish such a death upon their targets, under the greedy eyes of the spectators – another type of *malus exitus*;⁶⁹ one of these imagines dogs and maggots eating the corpse (B6). Not far off, in Groß-Gerau, a man named Verio (B7) directs that maggots, cancer and creepy-crawlies should eat up the thief of his

⁶⁷ The phrase *malus exitus* recurs in AE 2004: 1026 = DTM 5¹⁴. At AE 2005: 1127 = DTM 11¹¹ and 12¹¹ the word is neuter (*exsistum*).

⁶⁸ For accounts of the supposed death of Sulla from phthiriasis, see Pliny, *HN* VII 138: *erodente se ipso corpore et supplicia sibi gignente*; cf. Plutarch, *Sulla* 36: ...τὴν σάρκα διαφθαρεῖσαν; Pausanias I 20,7 (mentioning Pherecydes, cf. Arist. frg. 611 §32 Rose, prob. from Heracleides Lembos [= *RE* s.v. Herakleides no. 51]); Aurel. Victor 75 (the word *phthiriasis*). Antiochus: 2 *Macc.* 9,8-12 ('popular stories'). Lactantius' account of the death of Maximian, rot, worms, stench and all, draws on the same tradition: *de mort. persec.* 33,1-8 with Creed 1984, xxxviii.

⁶⁹ Cf. AE 2005: 1124 = DTM 1^{15f}, 35^f.; DTM 14³.

small cloak, and another item, from the inside – evidently while he is still alive.⁷⁰

How are we to understand the psychology of this violent language? One possibility in relation to theft is the phenomenon known as ‘loss aversion’, which simply means that “when directly compared, losses loom larger than gains”.⁷¹ The majority of the objects lost or stolen, as reported in the thief-texts, are objects of use, items of clothing, agricultural and household equipment, not of trade. According to prospect theory, the value of objects of use is estimated by their owners far higher than their nominal cash value; and we may assume that the stolen coins were considered by their owners as ‘savings’ and not as cash-in-hand for exchanges. There are two further considerations to be borne in mind. First, the economy of the Roman empire gradually brought about the massive expansion of manufactured goods in the north-western provinces, especially iron tools,⁷² fine- and coarse-wares, leather and woollen goods, as well as an enormous intensification of agricultural production.⁷³ Increased levels of production, combined with the effects of the taxation system, likewise encouraged a marked expansion in the circulation of coined money even before the mid-third century.⁷⁴ At the same time manufactured goods, notably those made of iron, remained relatively expensive and their distribution highly unequal.⁷⁵ In areas where theft-texts were institutionalised, they were evidently considered to offer a chance of identifying suspects, if not of actually recovering stolen goods, through patterns of sickness. Even if the curse were not displayed to

⁷⁰ The same principal as in A3. The brachylogy *manus, caput, pedes*, like similar lists in Classical Athens, simply denotes totality.

⁷¹ Kahneman 2011, 282.

⁷² “The Roman occupation of Britain heralded a huge increase in the consumption of iron by Britain’s inhabitants”: Bray 2010, 182. He also points out that a single Roman legion carried, just in the soldiers’ armour and equipment, to say nothing of waggons and artillery, around 300 tonnes of iron, of the value of 3.5 million *den.*, enough to pay 1,200 men for one year (p.184). Everyone remembers the cache of 875,000 iron nails at the short-lived Scottish fort of Inchtuthill (Pinnata Castra).

⁷³ Leveau 2007; note also the sub-title of Woolf 1998, chap. 7: ‘A new world of goods’ (in Gaul); on frontier areas, particularly in North Britain and the German limes, where the army played a significant role, see Cherry 2007, 722-38. So far, however, no thief-texts have been founded in Britain further north than Nottinghamshire, and none in Suffolk, the county with the highest number of coin-finds.

⁷⁴ Between 1997 and 2008, 108,621 individual Roman coins were newly recorded by the Portable Antiquities Scheme for England and Wales, mainly stray finds from rural areas, together with a further 52,804 from Wales alone (which includes hoards and site finds): Moorhead, Walton 2011. Intensified efforts to get metal-detectorists to record their finds led to more than 50,000 being registered just in the three years 2009-2011. Admittedly, the great majority of British coins date from the reign of Gallienus onwards. For a somewhat revised version of Hopkins’ taxes-and-trade model, see Lo Cascio 2007 (summarised on p.646f.)

⁷⁵ On the relatively high cost of iron and iron-products in Britain, see Bray 2010, 181-83.

public view, the fact that the principal was known to have gone to a regional temple, such as that of the Mater Magna in Moguntiacum, or of Sulis Minerva at Aquae Sulis, may have had an effect through gossip and rumour.

In the case of other types of curse, we may appeal to another sort of consideration. In the 1970s, the Sri Lankan anthropologist Gananath Obeyesekere became interested in the magical services offered by temples in Sri Lanka (Obeyesekere 1975). He found that the priests of all three major religions, Hinduism, Buddhism and Islam offered clients deadly magic. The Hindu priests even collected from their clients just the kind of data the anthropologists needed; the latter found that the yearly figure for sorcery at just three shrines exceeded the total of all recorded violent crime in Sri Lanka in one year. They also found, as one would expect, that the wide-spread corruption of institutions, such village head-men, the police, and the courts, contributed to the choice of sorcery, as well fear of physically stronger opponents.⁷⁶ Here too death or horrible illness were the punishments regularly demanded; but clients were in practice content with much less: one man waited a whole year, then his enemy broke his leg: “Ah, now the god has listened to me!” was the response. If we wonder about the longevity of this pattern of action in Antiquity, we have only to think of some of the new work being done on bones and health régimes, for example in Central Italy and the Bay of Naples, which suggest relatively high rates of long-term malnutrition and infectious disease (especially malaria), both of them likely to cause people very often to feel under the weather.⁷⁷ In Sri Lanka, Obeyesekere calculated a ‘success rate’ of 1/36; in Antiquity it was surely higher.

Appendix A: ‘Guilt feelings’

1. ...*ut (Jupiter) exigat per mentem, per memoriam, per intus, per intestinum, per corp(or)is medullas, per venas, per [... (AE 1964: 168, Ratcliffe on Soar, Nottinghamshire).*
2. ... *defico et illius vita(m) et me(n)tem et memoriam [e]t iocinera, pulmones ... facta cogitata memoriam (AE 1936: 87 Moorgate, London: judicial).*
3.*ut illius mentes, memorias deiectas (AE 2007: 1049^{4f}, Groß-Gerau, near Mainz).*
4. ... *des ei malam mentem ... (AE 2004: 1026 = DTM 5⁶, Moguntiacum/Mainz).*

⁷⁶ Private Roman law depended at all times upon what von Jhering termed *das System der Selbsthilfe*: von Jhering 1891, §11.1-4 (pp. 118-67); also §10.1.A (pp. 107-18): *das Prinzip des subjektiven Willens der Urquell des römischen Privatrechts: Begründung der Rechte durch persönliche Tatkraft*. It was thus no easy matter, even for a Roman citizen, to enforce what one believed to be one’s rights against physically and socially more powerful individuals.

⁷⁷ E.g. Garland, Garnsey 2010.

5. ...*caput, cor, co(n)s[il]io(m), valetudine(m), vita(m), membra omnia accedat morbo cotidiea ...* (AE 1993: 1008, Carmona, Seville).
6. ...*tibi trado ut tu il[l]u(m) mit[t]as et deprem[as], tradito tuis canibus tricipiti et bicipitibus ut ere[repi(n)t] capita, cogita[tiones?], cor* (AE 1915: 101, Este).
7. *Quomodo galli, bellonarii, magal[i] sibi sanguin[em] ferventem fundunt, frigid[us] ad terram venit, sic et[]CIA, copia, cogitatum, mentes cr[as] [veniat] et dicat se admisisse nef[as]* (AE 2005: 1123 = DTM 2^{9-11, 15f}, Moguntiacum/Mainz).
8. ... *avertatis et a suis proximis et ab eis quos carissimos (h)abeat ...* (AE 1961: 181 = 1964: 95 = 1998: 999a-b, Veldidena/Wilten, Tyrol)

Appendix B: Wishes for extreme penalties

1. ... *hos deus siderabit in hoc septisonio et peto ut vitam suam perdant ante dies septem* (AE 2008: 740 = 2009: 793, Leicester).
2. *Tibi commendo, Att[i]hi d(o)mine, ut me vindices ab eo, ut intra annum vertente[m----] exitum illius vilem malum: AE 2005: 1126 = DTM 6⁸⁻¹⁰, Moguntiacum/Mainz).*
3. *D[e]mando tibi rel[igione,] ut me votis condannes et ut laetus libens ea tibi referam, si de eo exitum malum feceris* (AE 2005: 1123 = DTM 2¹⁶⁻¹⁸, Moguntiacum/Mainz).
4. ... *et qui hoc fecerit sangu(in)em suum in ipsmu (sic) aenmu (= aenum, bronze vessel) fundat* (TabSulis 44⁵⁻⁷, Aquae Sulis/Bath).
5. ... *ut omni corpore videat se emori praeter oculos* (AE 2004: 1026 = DTM 5⁸⁻¹⁰).
6. ... *nisi ut illas vorent canes, vermes adque alia portenta, exitum quarum populus spectet ...* (AE 2005: 1124 = DTM 1³¹⁻³⁶, Moguntiacum/Mainz).
7. ... *ut illius manus, caput, pedes, vermes, cancer, vermitudo interet, membra medullas illius interet* (AE 2007: 1049⁹⁻¹², Groß-Gerau, near Mainz).

Bibliography

- Alvar Ezquerrez 2008 = Alvar Ezquerrez, J.: *Romanising Oriental Gods: Myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras*. Tr., ed. R. L. Gordon. RGRW 165, Leyden.
- Blänsdorf 2010 = Blänsdorf, J.: The *defixiones* from the sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz. In: Gordon, Marco Simón 2010, 141-89.
- (ed., tr., comm.) 2012. *Defixionum tabellae Moguntiacae (= DTM)*. Mainzer Archäologische Schriften 9. Mainz.
- Blümel 1992 = Blümel, W.: *Die Inschriften von Knidos*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 30. Bonn.
- Brackertz 1979 = Brackertz, K. (tr.): *Das Traumbuch von Artemidor von Daldis*. Munich – Zurich.
- Bray 2010 = Bray, L. S.: ‘Horrible, speculative, nasty, dangerous’. Assessing the value of Roman iron. *Britannia* 41, 175-85.
- Cannon 1942 = Cannon, W. B.: Voodoo death. *American Anthropologist* 44, 169-81.
- Chaniotis 1995 = Chaniotis, A.: Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia. In: Van der Eijk, P. J. et al. (eds.): *Ancient Medicine in its socio-cultural Context*. Papers read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992. *Clio Medica* 27, Amsterdam and Atlanta GA, 2, 323-339.

- Cherry 2007 = Cherry, D.: The frontier zones. In: Scheidel et al. 2007, 720-40.
- Creed 1984 = Creed, J. L. (ed., tr.): *Lactantius, De mortibus persecutorum*. Oxford Early Christian Texts. Oxford.
- Cumont 1937 = Cumont, F. V. : *L'Égypte des astrologues*. Brussels (repr. Paris 1999).
- Detienne 1963 = Detienne, M.: *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*. Bibl. Fac. de Phil. et Lettres de l'Univ. de Liège 165. Paris.
- Dillon 2002 = Dillon, J.: Plutarch's God: Theodicy and cosmogony in the thought of Plutarch. In: Frede, Laks 2002, 223-37.
- Easterling, Muir 1985 = Easterling, P., Muir, J. V. (eds.): *Greek Religion and Society*. Cambridge.
- Eidinow 2007 = Eidinow, E.: *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- 2011 = Eidinow, E.: Networks and narratives: A model for ancient Greek religion. *Kernos* 24, 9-38.
- Faraone 1991 = Faraone, C. A.: The agonistic context of early Greek binding spells. In: Faraone, Obbink, 1991, 3-32.
- Faraone, Obbink 1991 = Faraone, C. A., Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York.
- Faraone et al. 2005 = Faraone, C. A., Garnand, B. and López-Ruiz, C.: Micah's mother (*Judges* 17: 1-4) and a curse from Carthage (KAI 89): Canaanite precedents for Greek and Latin curses against thieves? *Journal of Near Eastern Studies* 64, 161-186.
- Favret-Saada 1977 = Favret-Saada, J.: *Les mots, la mort et les sorts*. Bibliothèque des sciences humaines, Paris. (ET by Catherine Cullen as *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge and Paris, 1980.)
- Festugière 1975 = Festugière, A. J. (tr., comm.): *Artémidore. La clef des songes/Onirocriticon*. Paris.
- Fortune 1932 = Fortune, R. F.: *Sorcerers of Dobu: The social anthropology of the Dobu islanders of the Western Pacific*. New York (rev. ed. New York 1963).
- Frazier 2010 = Frazier, F. Introduction to *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*. Classiques en poche 103, Paris, vii-iii.
- Frede 2002 = Frede, D. Theodicy and providential care in Stoicism. In: Frede and Laks 2002, 85-117.
- Frede, Laks 2002 = Frede, D., Laks A. (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Actes du 8^e Symposium Hellenisticum (Villeneuve-d'Ascq, 1998). *Philosophia Antiqua* 89. Leyden.
- Frenschkowski 2009 = Frenschkowski, M.: s.v. Magie, *Reallexikon für Antike und Christentum* 23, cols. 857-957.
- Fulkerson 2013 = Fulkerson, L.: *No Regrets. Remorse in Classical Antiquity*. Oxford.
- Gager 1992 = Gager, J. G. (ed.): *Curse Tablets and Binding-Spells from the Ancient World*. New York.
- Garland, Garnsey 2010 = Garland, R. L., Garnsey, P.: Skeletal evidence for health, nutritional status and malaria in Rome and the empire. In: Eckhardt, H. (ed.): Roman Disaporas: Archaeological approaches to mobility and diversity in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, Supplement 78. Providence RI, 131-56.
- Gil 1969 = Gil, L.: *La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid.
- 2001 = Gil, L.: Medicina, religión y magia en el mundo griego. In: Piñero, A. (ed.): *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*. En los Orígenes del Cristianismo 13. Cordoba and Madrid, 117-39.
- Glucklich 1997 = Glucklich, A.: *The End of Magic*. New York.

- Gordon 2000 = Gordon, R. L.: 'What's in a list?': Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts. In: Jordan, D., Montgomery, H. & Thomasson, E. (eds.): *The World of Ancient Magic*. Proceedings of the First international Eitrem Seminar, Athens May 1997. Papers from the Norwegian Institute at Athens 4, Bergen, 239-77.
- 2004 = Gordon, R. L.: Raising a sceptre: Confession-narratives from Lydia and Phrygia. *JRA* 17, 177-96.
- 2009 = Gordon, R. L.: Magic as a Topos in Augustan Poetry: Discourse, reality and distance. *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 209-28.
- 2013 = Gordon, R. L.: Fixing the Race: Managing risks in the Circus at Carthage and Hadrumetum. In: Piranomonte, M., Marco Simón, F. (eds.): *Contesti Magici* [Proceedings of the Conference "The Contexts of Magic", Budapest, Nov. 2009]. Rome, 47-74.
- Gordon, Marco Simón 2010 = Gordon, R. L. and Marco Simón, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005*. Religions in the Graeco-Roman World 168. Leyden.
- Grassl 1998 = Grassl, H.: Neue Gedanken zur Fluchtafel von Wilten-Veldidena. In: Haider, P. W. (ed.): *Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages, Innsbruck, 21.-23.11.1996*. Innsbruck – Vienna, 68-74.
- Hahn 1992 = Hahn, I.: *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle*. Xenia (Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen) 27. Constance.
- Harris 1979 = Harris, W. V.: *War and Imperialism in Republican Rome, 327 – 70 B.C.* Oxford.
- Harris-McCoy 2012 = Harris-McCoy, D. E. (ed., tr., comm.): *Artemidorus' Oneirocritica*. Oxford.
- Jal 1963 = Jal, P.: *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*. Publ. Fac. des Lettres et Sciences humaines de Paris, sér. «Recherche» 6. Paris.
- von Jhering 1891 = von Jhering, R.: *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Teil 1⁵, Leipzig. [I have used ed.⁹, Basel – Darmstadt, 1955, which is a repr. of ed.⁵, the last to be revised by von Jhering.]
- Kahneman 2011 = Kahneman, D.: *Thinking, Fast and Slow*. London.
- Kindt 2012 = Kindt, J.: *Re-thinking Greek Religion*. Cambridge.
- Kippenberg 1978 = Kippenberg, H. G.: Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. In: Kippenberg, Luchesi 1978, 9-50.
- 1998 = Kippenberg, H. G.: s.v. Magie. In: Cancik, H. et al. (eds.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart, 4: 85-98.
- 2005 = Kippenberg, H. G. (ed.): *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, I/22-2. Tübingen.
- Kippenberg, Luchesi 1978 = Kippenberg, H. G., Luchesi, B. (eds.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M. [the so-called ed.², 1995 is in fact the ed.³, unchanged from 1978; in library catalogues Luchesi's name is often omitted]
- Klaerr, Vernière 1974 = Klaerr, R., Vernière, Y. (eds.): Notice to *Plutarque, Sur les délais de la justice divine (Moralia, Budé ed., vol. VII²)*. Paris, 87-129.
- Leveau 2007 = Leveau, P.: The western provinces. In: Scheidel et al., 651-70.
- Lex 1974 = Lex, B. W.: Voodoo death: New thoughts on an old explanation. *American Anthropologist* 76 (4), 818-23.
- Lloyd 1979 = Lloyd, G. E. R.: *Magic, Reason and Experience: Studies in the origins and development of Greek science*. Cambridge.
- 2003 = Loyd, G. E. R.: *In the Grip of Disease: Studies in the Greek imagination*. Oxford.

- Lo Cascio 2007 = Lo Cascio, E.: The early Roman Empire: The state and the economy. In: Scheidel et al., 619-47.
- Loroux 1997 = Loroux, N.: *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Critique de la politique Payot. Paris.
- McGuire 2008 = McGuire, M. B.: *Lived Religion: Faith and practice in everyday life*. New York – Oxford.
- MacMullen 1971 = MacMullen, R.: Social history in astrology. *Ancient History* 2, 105-16.
- Marco Simón 2009 = Marco Simón, F.: *Tradite manibus*: Transferred death in magic rituals. In: idem, Pina Polo, F., Remesal Rodríguez, J. (eds.): *Formae mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Ponències presentades al IV Coloquio Internacional de Historia Antigua, Universidad de Zaragoza, celebrat els dies 4 i 5 de juny de 2007. Barcelona, 165-80.
- Martin 2010 = Martin, M.: *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris.
- Moorhead, Walton 2011 = Moorhead, S., Walton, P.: Roman coins recorded with the Portable Antiquities Scheme: A summary. In: Worrell, S., Pearce, J., Finds reported under the Portable Antiquities Scheme. *Britannia* 42, 399-437 (at 432-37).
- Naepels 2011 = Naepels, M.: *Ethnographie, pragmatique, histoire. Un parcours de recherche à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*. Collection «Itinéraires» 2, Paris.
- 2013 = Naepels, M.: *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*. Collection En temps & lieux 41. Paris.
- Niehaus 2001 = Niehaus, I.: *Witchcraft, Power and Politics: Exploring the occult in the South African Lowveld*. London – Cape Town.
- Obeyesekere 1975 = Obeyesekere, G.: Sorcery, pre-meditated murder, and the canalisation of aggression in Sri Lanka. *Ethnology* 14 (1), 1-25.
- Otto 2011 = Otto, B.-C.: *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57. Berlin.
- Palmyre-Florigny 2009 = Palmyre-Florigny, D.: *Kreolische Kultur und Religion in Mauritius*. »Theologie interkulturell«, Frankfurt a.M.
- Pérez Jiménez 2005 = Pérez Jiménez, A.: Δικαιοσύνη als Wesenszug des Göttlichen. In: Hirsch-Luipold, R. (ed.): *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder. Gottesbilder, Weltbilder*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 54. Berlin, 107-37.
- Piranomonte 2005 = Piranomonte, M.: La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide: tra religione e magia. *MHNH* 5, 87-104.
- 2010a. = Piranomonte, M.: Religion and magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna. In: Gordon, Marco Simón 2010, 191-214.
- 2010b = Piranomonte, M.: I contenitori di piombo dalla fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica. *SMSR* 76 (1), 21-33.
- Rodríguez Moreno 2002 = Rodríguez Moreno, I.: Prácticas terapéuticas en los papiros mágicos griegos. In: Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*. Córdoba, 79-90.
- Rostad 2002 = Rostad, A.: Confession or reconciliation? The narrative structure of the Lydian and Phrygian 'confession inscriptions'. *SO* 77, 145-64.
- 2006. 'Human Transgression – Divine Retribution. A study of religious transgression and punishment in Greek cultic regulations and Lydian-Phrygian reconciliation inscriptions', unpubl. PhD diss., University of Bergen.
- Sánchez Natalias 2013 = Sánchez Natalias, C.: 'El contenido de las defixiones en el Occidente del Imperio Romano', unpubl. PhD diss., Universidad de Zaragoza/Università degli Studi di Verona.

- Schank, Abelson 1977/2008 = Schank, R. C., Abelson, R. (eds.): *Scripts, Plans, Goals and Understanding*. Hillsdale NJ.
- Scheidel et al. 2007 = Scheidel, W., Morris, I. and Saller, R. (eds.): *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge.
- Schmitt 2001 = Schmitt, J.-C.: *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Bibliothèque des histoires. Paris.
- Sfameni Gasparro 2005 = Sfameni Gasparro, G.: Tra δεισιδαιμονία e ἀθεότης: i percorsi della «religione filosofica» di Plutarcho. In: Pérez Jiménez, A., Titchener, F. Bonner (eds.): *Valori letterari dell'opere di Plutarcho. Studi offerti al Prof. Italo Gallo*. Malaga – Logan UT, 163-83.
- Smith 2008 = Smith, J. Howard: *Bewitching Development: Witchcraft and the re-invention of development in neo-liberal Kenya*. Chicago.
- Steinleitner 1913 = Steinleitner, F. S.: *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakrale Rechtspflege. Ein Beitrag zur näheren Kenntnis kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit* [Diss München 1912]. Leipzig.
- Sternberg 2002 = Sternberg, E.: Walter B. Cannon and 'voodoo death': A perspective from 60 years on. *American Journal of Public Health* 92 (10), 1564-66.
- Strubbe 1991 = Strubbe, J. H. M.: "Cursed be he that moves my bones". In: Faraone, Obbink, 33-59.
- 1997 = Strubbe, J. H. M.: *Arai epitumbioi: Imprecations against desecrators of the grave in the Greek epitaphs of Asia Minor: a catalogue* (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Bd. 52). Bonn.
- Styers 2004 = Styers, R.: *Making Magic: Religion, magic and science in the modern world*. New York.
- Tomlin 1988 = Tomlin, R. S. O.: The curse-tablets. In: Cunliffe, B. (ed.): *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The Finds from the Sacred Spring*. Oxford, 59-277.
- 1993 = Tomlin, R. S. O.: The inscribed lead tablets. An interim report. In: Woodward, A., Leach, P. (eds.): *The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire, 1977-79*. London, 113-30.
- Turcan 2003 = Turcan, R.: Les démons et la crise du paganisme gréco-romain. *Revue de Philosophie Ancienne* 21.2, 33-54.
- Van der Eijk 2005 = Van der Eijk, P. J.: The 'theology' of the Hippocratic treatise *On the Sacred Disease*. In: idem, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*, Cambridge, 45-73. [Revised version of the paper in *Apeiron* 23, 1990, 87-119.]
- Versnel 1986 = Versnel, H. S.: En het grensgebied van magie en religie, het gebed om recht. *Lampas* 19, 68-96.
- 1987 = Versnel, H. S.: Les imprécations et le droit. *RIDA* 65, 5-22.
- 1991a = Versnel, H. S.: Beyond cursing: The appeal to justice in judicial prayers, in Faraone, Obbink 1991, 60-106.
- 1991b = Versnel, H. S.: Some reflections on the relationship magic-religion. *Numen* 38, 177-97.
- 1998 = Versnel, H. S.: καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν [ἔσ]ται τοῦ σώματος ἄλ[ου]: An essay on anatomical curses. In: Graf, F. (ed.): *Ansichten griechischer Rituale*. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996. Stuttgart – Leipzig, 217-67.
- 2010 = Versnel, H. S.: Prayers for justice in East and West: Recent finds and publications. In: Gordon, Marco Simón 2010, 275-355.
- Watson, Ellen 1993 = Watson, C. W., Ellen, R. (eds.): *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*. Honolulu.

- Weber 1921 = Weber, M.: Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Weber, M. (ed.): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1 (Tübingen) 237-75 (first publ. 1915), and freq. re-printed. See also: Weber, M.: *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Frankfurt a.M., 2012, 291-320.
- White 2008 = White, H. C.: *Identity and Control: How social formations emerge*, Princeton. [Rev. ed. of *Identities and Control: A structural theory of social action*, Princeton, 1992.]
- White 1975 = White, R. J. (tr.): *The Interpretation of Dreams: The Oneirocritica of Artemidorus*, Park Ridge NJ. Rev. ed. Torrance CA, 1990.
- Woolf 1998 = Woolf, G.: *Becoming Roman: The origins of provincial civilization in Gaul*. Cambridge.
- Zocca 2012 = Zocca, F.: *Zauberei, Christentum und Menschenrechte in Papua-Neu-Guinea*. Missio – Menschenrechte 48. Aachen.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 283–291.
--	-------	-------	--------------

BLEIERNE GÖTTER: ÜBER *AEDICULAE* MIT MOBILEN TÜRFLÜGELN

VON GIULIA BARATTA¹

Abstract: This paper presents a first synthetic classification of lead chapels or shrines. They are votive or ritual artifacts of moderate price, executed in poor material, and meant for a wide public.

Keywords: shrines, lead, Roman religion, ex-voto.

Blei ist ein bekanntes, weitverbreitetes und häufig benutztes Material, welches in vielen Bereichen benutzt wurde². Blei wird z.B. im Bauwesen verwendet, man denke nur an die römischen Wasserleitungen³ sowie an die vielen Senkbleie für Lote oder *gromae*⁴. Auch im Rahmen der Wirtschaft findet das Metall mehrere Anwendungen: Blei wird zur Herstellung von Etiketten⁵, Gewichten und *aequipondia*⁶ sowie Reparaturen von Tonbehältern, wie es die großen *dolia* sein können, benutzt. Bei Webstühlen konnten die Gewichte, die in den meisten Fällen aus Terracotta hergestellt sind, durch ähnliche aus Blei ersetzt werden⁷. Aus Blei bestehen auch Kinderspielzeuge, *crepundia*⁸: Gladiatorenfigürchen sowie Miniaturhaushalte und Küchenausstattungen mit samt einiger Gerichte, die zum Vergnügen der Kinder dienten. Im Krieg wurden besonders wirksame

¹ Università di Macerata. Diese Arbeit ist im Rahmen des Projekts FFI2011-25113 und des Grup de Recerca Consolidat LITTERA (2009SGR1254) entstanden.

² Ein Überblick der Anwendungsbereiche in Blümner 1897, 561-564.

³ Hierzu z.B. Priuli 1986, 187-195; Bruun 1992, 3-16; Morizio 1994, 675-680; Petrucci 1996, 169-207; Geremia Nucci 2001, 108-113; Cochet 2000, 160-181.

⁴ Einige Beispiele in Bonomi, Lupi, Silvestri, Talamini 2001, 372.

⁵ Zu den Bleietiketten siehe Frei-Stolba 1984, 127-138; Schwinden 1985, 121-137; Römer-Martijnse 1990; Paci 1995, 29-40.

⁶ Zu diesen Gewichten siehe z.B. Conti 2001, 351-355, Nr. 27-35 und 339-347, Nr. 4-20 zu den *aequipondia*.

⁷ Einige Beispiele in Conti 2001, 348-349, Nr. 21-23.

⁸ Zum bleiernen Spielzeug siehe u.a. Barbera 1991, 11-33; Bolla 2004, 69-77; Dasen 2005, 123-127.

Schleuderbleie⁹ eingesetzt, von denen viele mit dem Namen der Militäreinheit, die sie erzeugt und verwandt hatte, versehen sind und heute ein hilfreiches Material zur historischen Rekonstruktion vieler antiker Kriegsszenen bilden. Lote, die im Schiffswesen unentbehrlich waren, wurden auch des öfteren aus Blei hergestellt¹⁰. Im medizinischen Bereich wird dieses Metall zur Herstellung von kleinen Arzneimittelbehältern sowie auch selbst als Medikament verwandt¹¹. Blei ist bis hin zum Tod präsent, da das Metall zur Herstellung von Sarkophagen¹² und Aschenurnen¹³ diente. Gegenstände aus Blei wie Fluchtafeln¹⁴ und Rache puppen¹⁵ wurden auch im Rahmen magischer Rituale benutzt. In der modernen Literatur wird dem Metall häufig eine magische Kraft zugeschrieben, durch die seine Anwendung in diesem Bereich gerechtfertigt wird. Dagegen sprechen aber die antiken Quellen. In keiner der schriftlichen Überlieferungen aus der römischen Antike ist von einer magischen Natur des Bleis die Rede; Auch die archäologischen Befunde unterstützen diese häufig vertretene Meinung nicht. Es handelt sich eher um eine mittelalterliche Interpretation¹⁶, die wohl mit der Alchemie und den damit verbundenen Theorien entstanden ist.

Wie man schon der oben vorgestellten und in keinem Fall vollständigen Beispielliste entnehmen kann, geht deutlich hervor, dass die meisten aus Blei hergestellten Gegenstände der römischen Antike eine praktische und nützliche Funktion haben. Die archäologischen Belege, die schriftlichen Quellen sowie die Eigenschaften dieses Metalls weisen darauf hin, dass es wegen seiner leichten Verarbeitung¹⁷ und seinem relativ geringen Preis in vielen Fällen statt anderer kostbarer Materialien benutzt worden ist. So wundert es nicht, dass Blei auch im kultischen und religiösen Bereich Verwendung findet. Götterstatuetten unterschiedlicher Typologien und Modelle¹⁸, sowie kultische Objekte und ex-

⁹ Zu den Schleuderbleien z.B. Cerchiai 1982-83, 191-211; Laharnar 2011, 339-374; Grünewald, Richter 2009, 445-456.

¹⁰ Siehe z.B. zwei römische Lote jeweils im Museo de Menorca und im Museo Civico del Castello Normanno in Catania (<http://catania.spacespa.it/musei/01-museo-civico/C/C1/C1.2>).

¹¹ Hierzu Baratta 2012a, 23.

¹² Siehe u.a. Froning 1999; Cochet 2000, 202-208; Golubović 2002, 629-640; Martín Urdiroz 2002; Márton 2007, 155-173.

¹³ Siehe z.B. Cochet 2000, 181-201.

¹⁴ Hierzu Audollent 1904; Kropp 2008.

¹⁵ Zu griechischen und römischen Rache puppen aus Blei siehe Wunsch 1902, 26-31; Dugas 1915, 413-415, Nr. 1, Nr. 2, Nr. 5, Nr. 6, Nr. 15-31; Plassart 1928, 292; Robert 1936, 1718, Nr. 13; Trumpf 1958, 96-97; Gialanella 1996, 165-168; Schlörb-Vierneisel 1966, 38, Note 6.

¹⁶ Hierzu Baratta 2012, 23-24.

¹⁷ Der Schmelzpunkt dieses unedlen und leicht verformbaren Metalles ist vergleichsweise niedrig und liegt bei 327,46°.

¹⁸ Siehe z.B. aus griechischem und römischen Raum Perdrizet 1897, 8-19; Cavanagh, Laxton 1984, 23-36; Badre 1999, 181-196; Zsidi 2000, 313-328; Elefterescu 2004-2005, 221-238.

voto – man denke nur an die vielen Bleispiegel¹⁹ (Abb. 1-2) – wurden aus diesem Metall hergestellt und bildeten eine günstige und so allen zugängliche Alternative zu teureren Götterdarstellungen und Göttergaben.

Unter den Votivgaben- und Objekten tritt eine ganz besondere Gattung hervor. Es handelt sich um kleine Tempel und *aediculae*, die durch mobile Türen aufgemacht und geschlossen werden konnten und in ihrem Inneren die Darstellung unterschiedlicher Götter enthielten. Sie waren zum Aufhängen bestimmt, wie die sich auf ihren Oberseiten befindlichen Ösen verraten. Ihre verschiedenen Bestandteile sind alle durch Gussformverfahren in zweiteiligen Formen gewonnen und dann zusammengelötet- oder gesteckt.

Gruppe A

Diese erste Gruppe bilden fünf kleine Sakralbauten, die in einem Relikt aus Valle Ponti bei Comacchio gefunden wurden. Es handelt sich dabei um Tempelchen²⁰, die sich durch die genaue Darstellung aller ihrer architektonischen Charakteristika auszeichnen und von allen Seiten aus angesehen werden können (Abb. 3-4). In vier Fällen, die sich schon durch eine substanzielle Ähnlichkeit des Tempels und seiner Bestandteile als einheitliche Gruppe erkennen lassen, befindet sich im Inneren der Cella die Darstellung einer Venus, während vor der Tür ein kleiner Eros angebracht ist.

Das letzte kleine Bleigebäude ist eher als Aedicula anzusehen, da es nicht wie in den anderen Fällen von Säulen umgeben ist, sondern nur zwei auf der Front aufweist (Abb. 4). Im Inneren der Cella befindet sich hier die Darstellung eines Merkurs.

Ob es sich im Fall dieser kleinen Tempel aus dem Valle Ponti-Relikt um eine Beiladung oder um Elemente des Schiffларariums handelt ist noch unklar, obwohl ihre Anzahl eher auf eine Beiladung weist, also auf Gegenstände, die entweder für den Verkauf oder Tausch bestimmt waren. Ihre Eigenschaften erlauben es, sie alle als Produkte einer gleichen Werkstatt, die Ende des 1. Jahrhunderts v.Chr. in Betrieb war²¹, zu deuten: leider aber ist es bis jetzt nicht möglich, den Ort dieser *officina* zu bestimmen.

¹⁹ Hierzu zuletzt Baratta 2012b, 265-287

²⁰ Die Höhe dieser Miniaturgebäude liegt zwischen 14 cm und 15 cm; die Breite zwischen 6 cm und 7 cm; die Länge zwischen 7 cm und 9 cm. Siehe Berti 1990, 70-72 und 205-210, Nr. 133-138.

²¹ Wie man den unterschiedlichen im Relikt gefundenen Materialien und besonders den Bleibaren, die den Namen des Agrippa tragen, entnehmen kann, muss das Schiff um das Jahr 12 v.Chr. versunken sein, siehe Berti 1990, 75.

Gruppe B

Diese zweite Gruppe bilden mehrere einfacher verarbeitete Miniaturnaiskoi (H. im Durchschnitt 8 cm), welche durch zwei Türflügel, die in deutlich hervorgehobenen Ösen eingehängt wurden, geöffnet und geschlossen werden konnten und in denen die separat gegossenen Abbildungen unterschiedlicher Gottheiten aufgestellt wurden. Im Gegensatz zu den oben besprochenen Exemplaren eignen sie sich nur für eine Frontalansicht, da die jeweiligen Hinterseiten keine Dekorationselemente aufweisen und nur grob verarbeitet sind.

Eine erste Untergruppe (Gruppe B-1), die sich durch formale Ähnlichkeiten als solche deuten lässt, bilden drei Exemplare, wohl aus dem II-III Jahrhundert n. Chr., von denen zwei aus Tharros und Cornus auf Sardinien und eins aus Sousse (*Hadrumetum*) stammen²² (Abb. 5-6). Die stilistischen Merkmale, besonders die Form der *aedicula*, die gewundenen Säulen mit korinthischen Kapitellen und einige Dekorationselemente sowie die Gestaltung der zwei Venustypen, die sie enthalten, könnten auf ein und dieselbe Werkstatt deuten, was im Fall der zwei sardischen Exemplare sicher ist, da beide identisch sind und scheinbar aus derselben Form stammen. Leider ist nicht festzustellen, wo sich diese *officina plumbaria* befand, so dass man nicht sagen kann, ob sie in Sardinien oder in Nordafrika gegossen wurden oder wie die Stücke aus Valle Ponti als Beiladung per Schiff in die verschiedenen Fundorte gelangt sind.

Eine zweite Untergruppe (Gruppe B-2) besteht aus stilistisch verwandten Exemplaren, die sowohl in Britannien als auch in Gallien und Albanien gefunden wurden und gleichfalls in das II-III Jahrhundert n. Chr. zu datieren sind. Eine sich in der Mitte ausbreitende Ädikula, die durch zwei korinthische Säulen eingerahmt und durch einen runden Giebel gekrönt ist, bilden die sie als einheitliche Gruppe kennzeichnenden Merkmale.

Deutlich unterscheiden sich innerhalb der Gruppe einige Exemplare aus Dorchester, Louvignies (Abb. 7) und Hadrianopolis (Abb. 8), die durch gewundene Säulen charakterisiert sind (Gruppe B-2-a), von anderen aus Wroxeter (Abb. 9), Wallsend (Abb. 10) und Grand, bei denen die Säulen glatt verarbeitet sind (Gruppe B-2-b)²³. Diese Naiskoi dienten dem Kult verschiedener Götter: Anhand der bis jetzt bekannten Exemplare sind Venus, Artemis und Merkur vertreten. Trotz der eindeutigen Ähnlichkeiten kann man nicht mit Sicherheit behaupten, dass all diese Exemplare aus ein und derselben Werkstatt stammen.

²² Baratta 2013 in Druck und Du Coudray la Blanchère, Gauckler 1897, 124, H-1, Taf. XXVII.

²³ Zu diesen Exemplaren mit vorhergehender Literatur siehe Baratta 2013 in Druck mit reicher Literatur und Rossi 2012, 210-211 für den Naiskos aus Hadrianopolis.

Unsere Kenntnisse sind auch unzureichend, um den oder die Herstellungsorte dieser Exemplare zu bestimmen.

Einer dritten Untergruppe (Gruppe B-3) kann ein Exemplar aus Viterbo, wohl chronologisch wie die anderen einzuordnen, zugeschrieben werden, welches wegen seines schlechten Erhaltungszustands nicht leicht zu deuten ist. Trotz einiger Elemente, die für eine Einordnung in die Gruppe B-2-a sprechen würden, bilden die muschelartigen Kanneluren in der Wölbung der Ädikula doch eine abweichende Neuigkeit.

Beide vorgestellten Gruppen, A und B, bilden ihrer Eigenschaften wegen, besonders was die mobilen Türflügel betrifft sowie die dreidimensionale Gestaltung der Exemplare aus der Gruppe A und wegen der raffinierten dekorativen Details, eine doch anspruchsvolle wenn auch nicht allzu teure Klasse von Votivgegenständen. Als solche sind sie aber nicht als Seltenheit anzusehen. Aus gegossenem Blei wurden auch ganz schlichte und einfache *aediculae* hergestellt, in denen Gebäude und Gott ein einheitliches Stück ohne mobile Teile bilden, wie es der Fall einiger Naiskoi aus Ungarn²⁴ (Abb. 11) und Perge ist²⁵.

Am Ende seien hier einige Schlussfolgerungen über die vorgestellten Bleikapellen zusammengefasst.

Es handelt sich im Fall dieser Naiskoi, die in die Kaiserzeit einzuordnen sind, besonders ins II-III Jahrhundert n. Chr., sicherlich um eine billige Ware, die aus einem preiswerten Metall hergestellt wurde, dessen leichte Verarbeitungsmöglichkeit einen zusätzlichen Vorteil bot. Sie stellten eine wirkliche Konkurrenz zu anderen Gegenständen dieser Art, besonders zu den Votivkapellen²⁶ aus Terracotta, dar.

Trotz der wenigen bis jetzt bekannten Exemplare ist ihre grosse Verbreitung von Africa und Sardinien bis hin zu Britannien, Gallien und Albanien beeindruckend. Sie bestätigt wie viel kleine und nicht teure Objekte im ganzen Reich vertrieben wurden und/oder durch die Mobilität der Personen von einem Ort zum anderen gelangten²⁷.

Wegen ihrer formalen Ähnlichkeiten sind die bis jetzt bekannten Exemplare eindeutig in drei typologische Gruppen einzuordnen. Trotz dieser Tatsache konnte aber bis heute kein einziger Herstellungsort festgelegt werden, so dass noch unklar bleibt, wo die unterschiedlichen Modelle entstanden sind und von

²⁴ Thomas 1952, 32-38, Taf. IV-VI.

²⁵ Bertrand, Cartron 2010, 29-31; bes. 30, Anm. 2.

²⁶ Z.B. Jentel 1984, Nr. 31; Nr. 54; Nr. 82.

²⁷ Dies ist auch der Fall vieler Bleispiegel, siehe z.B. Barruol 1985.

wo aus sie sich verbreitet haben. Die Tatsache aber, dass in Sardinien zwei gleiche Naiskoi gefunden worden sind, könnte wenigstens in diesem Fall auf eine lokale Produktion hinweisen.

Diese Bleikapellen, die in Gussformen serienmässig hergestellt wurden, hatten in der Antike was ihre Anzahl betrifft bestimmt eine größere Verbreitung als die die wir jetzt belegen können. Dafür sprechen auch die Befunde einiger ihrer Teile, wie zum Beispiel einzelne Türflügel²⁸ und die vielen Bleidarstellungen unterschiedlicher Götter²⁹, von denen einige mit den sich noch in den Naiskoi befindlichen Götterfiguren (am häufigsten Venus, gefolgt von Merkur und Artemis) formale Ähnlichkeiten aufweisen, sicher in solchen Kapellen Unterkunft fanden: Technisch gesehen bestehen diese Kapellen ja aus mehreren Bestandteilen, die separat gegossen und dann zusammengesetzt wurden. Unsicher ist, ob sie schon komplett verkauft wurden, oder ob die Käufer Kapelle und Gott getrennt aussuchen konnten um diese dann nach eigenem Wunsch zusammen zu setzen. Dies würde einige Unstimmigkeiten zwischen der Giebeldekoration der Naiskoi und der in ihnen eingesetzten Götterdarstellungen erklären.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Produzent und Kunde im Fall eines Serienerzeugnisses, besser gesagt die Art und Weise in der die unterschiedlichen Modelle ausgesucht wurden, wann und wo und in welchem Maß der Käufer auch die Rolle des Auftraggebers spielte, führt zu einer interessanten Problematik, die sich aber dem hier vorgestellten Thema entzieht.

Bibliographie

Audollent 1904 = Audollent, A.: *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas collegit, digessit, commentario instruxit et Facultati Litterarum in Universitate parisiensi proposuit ad doctoris gradum promovendus Augustus Audollent*. Luteciae Parisiorum.

Badre 1999 = Badre, L.: Les figurines de plomb da 'Ain-al-Djoudj. *Syria* 76, 181-196.

Baratta 2012a = Baratta, G., Il piombo e la magia: il rapporto tra l'oggetto e il materiale a proposito degli specchi plumbei. In: Piranomonte, M., Simón, F. M. (a cura di), *Contextos mágicos, contesti magici*. Roma 23-27.

Baratta 2012b = Baratta, G.: Note su un singolare instrumentum inscriptum: gli specchiotti votivi in piombo. In: Baratta, G., Marengo, S. M. (curr.): *Instrumenta inscripta III. Manufatti iscritti e vita dei santuari in età romana*. Macerata, 265-287.

Baratta 2013 in Druck = Baratta, G.: Sulle edicole plumbee con raffigurazione di Venere anadiomene della Sardegna. *Tarros Felix* 5, in Druck.

²⁸ Vermutlich ist einer in S. Giorgio in Valpolicella gefunden worden, Cavalieri Manasse o.D., 21, Taf. I. 3.

²⁹ Chew 1990-1991, 81-94.

- Barbera 1991 = Barbera, M.: I "crepundia" di Terracina. Analisi e interpretazione di un dono. *BA* 10, 11-33.
- Barruol 1985 = Barruol, G. Miroirs votifs découverts en Provence et dédiés à Sélène et à Aphrodite. *RANarb* 18, 357-360
- Berti 1990 = Berti, F.: Considerazioni a margine di alcune classi di oggetti. In: Berti F. (cur.): *Fortuna Mairs. La nave romana di Comacchio*. Bologna, 65-77.
- Bertrand, Cartron 2010 = Bertrand, I., Cartron, I.: Figurines en plomb du sanctuaire de "La Chapelle" à Jau-Dignac-et-Loirac (Gironde, F). *Instrumentum. Bulletin du Groupe de travail européen sur l'artisanat et les productions manufacturées dans l'Antiquité*, 32, 29-31.
- Blümner 1897 = Blümner, H.: Blei, *RE* V, 1. Stuttgart, 561-564.
- Bolla 2004 = Bolla, M.: Oggetti figurati in piombo di età romana nel Museo archeologico di Verona. In: *The antique bronzes. Typology, chronology, authenticity. The Acta of the 16th International Congress of Antique Bronzes, organised by the Romanian National History Museum, Bucharest, may 26th - 31st, 2003*. Bucharest, 69-77.
- Bonomi, Lupi, Silvestri, Talamini 2001 = Bonomi, S., Lupi, L., Silvestri, A., Talamini, T.: La documentazione archeologica dalla provincia di Rovigo. In: Corti, C., Giordani, N. (curr.): *Pondera. Pesi e misure nell'antichità*. Campogalliano, S. 369-373.
- Bruun 1992 = Bruun, C.: Neue Forschungen zur Organisation der stadtrömischen Bleirohrherstellung im Lichte der Fistula-Stempel. *SpNov* 8, 3-16.
- Cavaliere Manasse O.d. = Cavaliere Manasse, G.: La stipe votiva di San Giorgio di Valpolicella. In: AA.VV., *Atti del convegno La Valpolicella nell'età romana, S. Pietro Incariano 27/11/1982*. Centro di documentazione per la Storia della Valpolicella. o. O., 21-44.
- Cavangh, Laxton 1984 = Cavangh, W. G, Laxton, R. R.: Lead Figurines from the Menelaion and Seriation. *BSA* 79, 23-36.
- Cerchiai 1982-83 = Cerchiai, C.: Le glandes plumbeae della collezione Gorga. *BCom* 88, 191-211.
- Chew 1990-91 = Chew, H.: Deux Venus en plomb d'époque romaine. *Antiquités nationales* 22/23, 81-94.
- Cochet 2000 = Cochet, A.: *Le plomb en Gaule romaine. Techniques de fabrication et produits*. (Monographies Instrumentum 13). Montagnac.
- Conti 2001 = Conti, C.: Pesi e misure nell'economia del territorio. In: Corti C., Giordani N. (curr.): *Pondera. Pesi e misure nell'antichità*, Campogalliano, 331-364.
- Dasen 2005 = Dasen, V.: Protéger l'enfant. Amulettes et crepundia. In: *Maternité et petite enfance en Gaule romaine. Catalogue de l'exposition présentée au Musée du Malgré-Tout à Treignes (Belgique) du 11 juin au 18 décembre 2005*. Treignes, 123-127.
- Du Coudray la Blanchère, Gauckler 1897 = Du Coudray la Blanchère, F., Gauckler, P.: *Catalogue du Musée Alaoui*. Paris.
- Dugas 1915 = Dugas, Ch.: Figurines d'envoutement trouvées a Délos. *BCH* 39, 413-423.
- Elefterescu 2004-05 = Elefterescu, D.: Statuete votive din plumb de la Durostorum. *Pontica* 37-38, 221-238.
- Frei-Stolba 1984 = Frei-Stolba, R.: Die Bleietiketten von Oberwinterthur-Vitudurum. *ASchw* 7, 127-138.
- Froning 1990 = Froning, H.: Zu syrischen Bleisarkophagen der Tyrus-Gruppe. *AA*, 523-535.
- Geremia Nucci 2001 = Geremia Nucci, R.: Les fistulae aquariae inscrites d'Ostie. In: *Ostia. Port et porte de la Rome antique*. Musée Rath, Genève, Chêne-Bourg, 108-113.
- Gialanella 1996 = Gialanella, C.: Una nuova figurina in piombo da Puteoli. *BA* 39-40, 165-168.
- Golubović 2002 = Golubović, S.: Decorated lead sarcophagi in Moesia Superior. In: *Limes, 18. Proceedings of the XVIIIth International Congress of Roman Frontier Studies held in Amman, Jordan, September 2000*. Oxford, 629-640.

- Grünewald, Richter 2009 = Grünewald, M., Richter, A.: Zeugen Caesars schwerster Schlacht? Beschriftete andalusische Schleuderbleie aus der Zeit des Zweiten Punischen Krieges und der Kampagne von Munda. In: *Limes*, 20. *XX Congreso internacional de estudios sobre la frontera romana. XXth International Congress of Roman Frontier Studies. León (España), septiembre 2006*. Madrid, 445-456.
- Jentel 1984 = Jentel, M.-O.: Aphrodite (in peripheria orientali). In: *LIMC* II, 1, Zürich – München, 154-166.
- Kropp 2008 = Kropp, A.: *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer.
- Laharnar 2011 = Laharnar, B.: Roman lead slingshots (glandes plumbeae) in Slovenia. *AVes* 62, 339-374.
- Martín Urdíroz 2002 = Martín Urdíroz, I.: *Sarcófagos romanos de plomo de Córdoba y provincia*. Arqueología cordobesa, 6. Córdoba.
- Márton 2007 = Márton, A., Les cercueils en plomb de Pannonie. *FoIA* 53, 155-173.
- Morizio 1994 = Morizio, V.: Fistulae da Aeclanum. In: *Epigrafia della produzione e della distribuzione. Actes de la VIIe Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romain, Rome 5 - 6 juin 1992*. Rome, 675-680.
- Paci 1995 = Paci, G.: Etichette plumbee iscritte. In: *Acta colloquii epigraphici Latini Helsingiae* 3. - 6. sept. 1991 *habiti*. Helsinki, 29-40.
- Perdrizet 1897 = Perdrizet, P.: Offrandes archaïques du ménélaion et de l'amyclaion. *Revue Archéologique* 30, 8-19.
- Rossi 2012 = Rossi, A.: I metalli. In: Perna, R., Condi, D. (eds.): *Hadrianopolis II. Risultati delle indagini archeologiche 2005-2010*. Bari, 208-211.
- Petrucci 1996 = Petrucci A.: Fistulae aquariae di Roma e dell'ager Viennensis. *Labeo* 42, 169-207.
- Plassart 1928 = Plassart, A.: *Exploration archéologique de Délos. Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe*, Paris.
- Priuli 1986 = Priuli, S.: Le iscrizioni sulle fistulae. In: *Il trionfo dell'acqua. Acque e acquedotti a Roma, IV sec. a.C. - XX sec. Mostra, Roma, Museo della civiltà romana, 31 ottobre 1986 - 15 gennaio 1987*. Roma, 187-195.
- Rahmani 1999 = Rahmani, L.Y.: *A catalogue of Roman and Byzantine lead coffins from Israel*. Jerusalem.
- Robert 1936 = Robert, L.: *Collection Froehner I. Inscriptions grecques*. Paris.
- Römer-Martijnse 1990 = Römer-Martijnse, E.: *Römerzeitliche Bleietiketten aus Kalsdorf, Steiermark*. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 205. Wien.
- Schlörb-Vierneisel 1966 = Schlörb-Vierneisel, B.: Eridanos-Nekropole I. Gräber und Opferstellen hS 1-204. *MittDAI Athen* 81, 4-111.
- Schwinden 1985 = Schwinden, L.: Römerzeitliche Bleietiketten aus Trier. Zum Handel mit Pfeffer, Arznei und Kork. *TrZ* 48, 121-137.
- Thomas 1952 = Thomas E.: Monuments votifs en plomb sur le territoire de la Pannonie. *Archaeologiai Értesítő* 79, 32-38.
- Trumpf 1958 = Trumpf, J.: Fluchtafel und Rachepuppe. *AM* 73, 96-97.
- Wünsch 1902 = Wünsch, R.: Eine antike Rachepuppe. *Philologus* 61, 26-31.
- Zsidi 2000 = Zsidi, P.: Bleivotive aus Aquincum. *KölnJb* 33, 313-328.

Abbildungen

- Abb. 1 Bleispiegel (Paris), aus Baratta 2012b
- Abb. 2 Bleispiegel, aus Baratta 2012b
- Abb. 3 Miniaturtempel aus dem Relikt aus Valle Ponti bei Comacchio, aus Berti 1990
- Abb. 4 Miniaturtempel aus dem Relikt aus Valle Ponti bei Comacchio, aus Berti 1990
- Abb. 5a-b Bleiädikula (Sassari-Museo Sanna), Vorder- und Hinterseite
- Abb. 5c-d Rechter Türflügel der Bleiädikula, jeweils Innen- und Außenseite
- Abb. 5d-e Linker Türflügel der Bleiädikula, jeweils Innen- und Außenseite
- Abb. 6 Bleiädikula aus Sousse, *Hadrumentum*, aus Du Coudray la Blanchère, Gauckler 1897
- Abb. 7 Bleiädikula aus Louvignies, aus Baratta 2013 in Druck
- Abb. 8 Bleiädikula aus Hadrianopolis, aus Rossi 2012
- Abb. 9 Bleiädikula aus Wroxeter, aus Baratta 2013 in Druck
- Abb. 10 Bleiädikula aus Wallsend, aus Baratta 2013 in Druck
- Abb. 11 Bleiädikula aus Szombathely

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 293–304.
--	-------	-------	--------------

ANCIENT BARON MÜNCHHAUSEN: REPORTS OF WONDROUS EVENTS IN GREEK LITERATURE AND THEIR BACKGROUNDS

BY DÓRA PATARICZA

Abstract: Greek and Roman literature is rich in stories describing wondrous events and phenomena, and extraordinary geographic and botanic features. These ancient, so-called paradoxographic writings have been regarded as wholly nonsensical texts without any feasible background. This article discusses by means of specific examples a possible background for the descriptive texts of two paradoxographers, Phlegon and Apollonius. If we match their accounts of strange illnesses and healing-methods with modern medical and scientific explanations, we find that these stories might have had a core of truth and can be at least partly identified. The comparative analysis of paradoxographic testimonies with our recent knowledge in the natural sciences indicates the possibility of a real background behind the ‘tales’.

Keywords: paradoxography, Phlegon, Apollonius Paradoxographus, natural medicine, intersexuality, earwax

2nd c. BC writer, Apollonius paradoxographus shared the secret remedy against cold by quoting a certain Heracleides from Creta. According to him

“there grows a fertile kind of acacia at Mount Pelion and if the chopped fruit of this mixed with oil and water is spread on one’s own or somebody else’s body, they will not sense the cold.” (Mir. 19.)

When reading this, the question arises automatically whether such a plant existed or not. Is it possible that Apollonius was in possession of a special scientific knowledge that is not ours even 1800 years later?

According to AD 1-2 c. author, Phlegon of Tralleis once

“a child was brought to Nero that had four heads and a proportionate number of limbs when the archon at Athens was Thrasyllus and the consuls in Rome were Publius Petronius Turpilianus and Caesennius Paetus.” (Mir. 20.)¹

Is there any medical feasibility of such a story?

¹ All texts by Phlegon were translated by W. Hansen (Hansen 1996). Unless otherwise indicated translations are my own.

Greek and Roman literature is quite rich in such stories. There is even a distinct genre under which similar writings are categorized. Paradoxography is a literary category, which describes and collects strange, marvellous and abnormal natural or human phenomena (Greek: θαυμάσια or παράδοξα, Latin: *mirabilia*), which differ in certain aspects from the usual, thus they seem to be of interest to the author and the reader as well.

This article focuses on feasible explanations to seemingly unbelievable stories through the writings of two main representatives of paradoxography, Apollonius and Phlegon. The possible real background behind their seemingly made-up and apparently purely fictional descriptions of wondrous events could shed a new light on them and the genre itself. Thus it could turn out that they were not Münchhausens of their age, rather exaggerating reporters of contemporary occurrences and strange phenomena.

Paradoxography as a genre

The first occurrence of the word ‘paradoxography’ can be found in Tzetzes’ work (*Chil.* II 35,151.). It was Anton Westermann who first canonized authors of paradoxography in 1839 in his work entitled ΠΑΡΑΔΟΞΟΓΡΑΦΟΙ: *Scriptores rerum mirabilium Graeci*. Writers who are considered as ‘serious’ (*auctores seriores* – e.g. Aelianus or Pliny) often described certain events that could have been listed as paradoxographic works, nevertheless they are not regarded as paradoxographers.²

The antecedent of paradoxography can be found as early as in the works of Homer. Several places of the Iliad mention extraordinary rivers, strange peoples etc. (*Hom., Il.* II 752. ff.; XXII 147. ff. and XIII 4.). Certain references in the Odyssey are in many respects similar to paradoxographic stories of later times (*Hom., Od.* X 303. ff.; IV 85. ff. etc.). Herodotus was the first ancient author to depict consciously and in detail many wondrous events, fascinating folkloristic features and habits and outstanding artistic products (eg. customs: *Hdt.* II; waters: IV 52. and 85., animals: IV 28. etc.). In Giannini’s point of view the roots of paradoxography can be traced back to the wide-eyed curiosity of the Ionic world.³

In the Hellenistic period, the Greek world’s horizon spectacularly opened up due to the conquests of Alexander the Great. Zoological, botanical phenomena appeared that had never been seen before. Out of the ordinary social customs became known. This could have contributed to the fact that paradoxography as

² Wenskus 2003, 309.

³ Giannini 1963, 255.

an independent genre developed right in the 3rd century BC. The first significant representative of this new genre was Callimachus of Cyrene (ca. 305-240 BC), and it was he who first collected stories that seemed to him remarkable from a certain respect.

Roman paradoxographical writings – unlike the Greek – usually quoted these strange stories in a different way, including them in other, more serious works, such as descriptions of history, geography, travels etc. M. Terentius Varro's *Logistorici: Gallus Fundanius de admirandis* and Cicero's *Admiranda* (the latter is unfortunately lost but is supposed to be about similar topics) belonged to this category.⁴ Even in later times paradoxographical writings were still composed. The 4th century writer, Julius Obsequens collected fantastical stories of Livy in his work entitled *Liber prodigiorum*.

Paradoxography as a genre was unnoticed and despised, even in the 2nd half of the 20th century. It was considered as a symptom of decay, a degeneration of the original healthy spirit of curiosity.⁵ The main objection against it was that paradoxography is of lower quality than historiography and scientific literature, and the sole aim of it was entertainment. This view might be true but another sort of approach should be applied and its merits have to be acknowledged as well. These writings also reflect their time and they may shed some light on the audience.

It has to be emphasized that paradoxography is not a collection of historical and ethnographical writings of lower quality, but rather literature for entertainment which might have been used for education as well. It is a kind of popular literature, which was probably easily accessible to many, which focuses on content rather than style, thus it is easier to understand for uneducated readers or audience. This kind of entertaining literature was mainly intended for *hoi polloi* but at the same time the reading of such works might be appealing and relaxing for the educated as well.⁶

According to another, even more recent approaches, these short paradoxographic stories focusing on strange, unusual events can also be regarded as a way of discovery and inspection.⁷ Enthusiasm towards curiosities has been part of everyday life for a long time and many, seemingly unbelievable stories of ancient origin survived that are worth of examining from a scientific point of view. This kind of realistic attitude allows us to sift out data from the descriptions that are otherwise not available.⁸ This article is intended to draw attention

⁴ Delcroix 1996, 429.

⁵ Schepens 1996, 378.

⁶ Hansen 1996, 9–10.

⁷ Humphreys 1997, 220.

⁸ Mayor 2000, 148.

to this new kind of approach and sources of information that can be gained using it.

Apollonius and his stories

Apollonius paradoxographus probably lived in 2nd c. BC. He composed 51 shorter stories into a book, which was later titled *Historiae thaumasiai*. These focus mainly on two subjects: stories 1-6 describe miracles that happened to humans (*thaumaturgoi*), whereas stories 7-51 are short descriptions about marvellous phenomena relating to nature, botanics, zoology, geography, anthropology and ethnography; however no principle of order can be discovered. Apollonius was the first paradoxographer to write about wonders that effected humans. He usually quoted his source, thus the name of the author and the title of his work. Apollonius' entire writing survived in Codex Palatinus Gr. 398.⁹

The relationship between truth and fiction in Apollonius' works can be demonstrated through three case descriptions of his. Nevertheless, it has to be mentioned that these are only cited by him, as he is most probably not the original author of these, only the compiler. In one of his descriptions (25.) he quotes Aristotle and gives the recipe of a remedy against thirst:

"Aristotle says in his work about drunkenness: Andron of Argos claims that those who eat a lot, salty and dry food, will never feel thirst during their lives and they will not drink. He travelled already twice to Ammon and on the waterless journey he ate dry barley and he did not ingest any liquids. He made this in his whole life."

Although dry barley is not known as a remedy against thirst, barley water's effects on thirst were known already in antiquity. Hippocrates advices in his work *On Regimen in acute disease* to give barley-water to thirsty patients:

"In fever attended with singultus, give asafoetida, oxymel, and carrot, triturated together, in a draught; or galbanum in honey, and cumin in a linctus, or the juice of ptisan. Such a person cannot escape, unless critical sweats and gentle sleep supervene, and thick and acrid urine be passed, or the disease terminate in an abscess: give pine-fruit and myrrh in a linctus, and further give a very little oxymel to drink; but if they are very thirsty, some barley-water" (Acut. 10. transl. by Francis Adams).

While Hippocrates' description is not enough to approve Apollonius' somewhat scant and unclear description, yet barley-water's function as a remedy against extreme thirst in ancient times seems to clarify at least the core of truth of the text. It can be assumed that there is some verity in attributing a spe-

⁹ Giannini 1963, 121–122.

cial characteristic feature to barley water, yet presumably in this case there is a high factor of exaggeration.

At another place, Apollonius cites Aristotle once again when writing about the taste of earwax. This might seem very unusual but if we think about ancient ways of determining or identifying an illness, it is obvious that methods were much scarcer. Thus even though their diagnostic tests might seem strange, unusual or even disgusting (as the tasting of earwax) to us, we have to be aware that in the lack of modern medical possibilities they probably had no other choice. Apollonius text is as follows:

“Aristotle says in his book on animals that the dirt in the ear is bitter. During long illnesses [before death] it becomes sweet. He says that this has been observed by many people. He gives the reason for this too in the work Problems of Nature.” (Apollonius 28.)

To understand the meaning of the description, earwax’s characteristic features have to be clarified. It has to be investigated if the attributes about earwax in Apollonius text are relevant and secondly if there exists a disease that might fit into this. Earwax or cerumen’s main function is lubricating the ear canal and keeping away certain bacteria and fungi. Cerumen was first examined chemically 150 years ago and thanks to this research we know that it is composed of oily matters fusible at a low temperature. This latter is made up of a peculiar organic matter, salts of soda and a certain amount of phosphate of lime. It is the yellow colouring matter that causes its bitterness – experiments that were aimed to gain a soluble matter of this have proven that statement. The bitter taste is believed to be against insects. If the smell does not repel them, the sticky texture would trap them so that they cannot enter the canal. Thus this double protection is most probably a development of the evolution process.

Though we do not know of a disease that causes sweet taste of cerumen, however a certain disease called maple syrup urine disease causes the sweet odour of the earwax and the urine.¹⁰ Diabetes also causes a sweet smell of the breath and the urine. In ancient times, when ants started marching close to a patient, doctors watched them with keen interest. Experts knew that ants were instinctively attracted to the unusually sweet urine of people who had a mysterious disease that caused intense thirst and dehydration.

There might have existed certain diseases that caused a sweet odour or even taste of the cerumen even if such a disease does not occur anymore, a condition causing similar symptoms like the maple syrup urine disease. This would mean that Apollonius and Aristotle did tell a story that is true in a certain, indeter-

¹⁰ Nyhan 2012, 154–155.

minable extent, it is only our lack of knowledge of the level of ancient medical science that cannot doubtlessly confirm this seemingly strange story.

From the above stories it becomes obvious that most probably none of the descriptions are completely true in their original form but if we assume that there is at least some core of truth, we can declare that partially they can be true. Apollonius (or rather Aristotle's) report could thus be regarded as a strange description of an unknown disease, the true subject matter of which is arguable. Yet, certain features of the description fit at least partly into the characteristics mentioned in the text.

Phlegon's reports on marvellous events

One of the most significant paradoxographer was Phlegon. He was a Greek freedman of Hadrian who made a collection of interesting stories. Serving at Hadrian's court he had access to the emperor's archives, library and storehouse. He authored several books, the most of which is perished. One of his works is entitled *Book of Marvels* (*Peri thaumasion*) a collection of sensational events and persons.

Phlegon's literary activity took place in the early period of the Roman Empire, when minor genres became more and more widespread and new genres attracted a broader range of audience. Novel types of literature developed: prose romance, picaresque novels, pornographic writings and stories of wondrous events. At this time the novel – as a narrative genre – lost of its traditionally high standard in Roman literature. People started paying attention to stories about individuals, and in addition the private sphere came to the fore, which made it possible that certain genres not appreciated until that time became widespread.¹¹ Phlegon's work fits perfectly into this frame, since human beings were at the centre of his writing – unlike other paradoxographic authors.

We scarcely know anything about the addressees. We can only assume that a wide, socially complex group might have been interested in this genre. Certain writers of paradoxography, who were connected to the imperial court, presumably wrote their works as commanded by the ruler. Others – e.g. Callimachus – probably collected the wonders for themselves, maybe as a basis for later works. The third kind of target audience must definitely have been common people, although there are no references in the works to this. The original multitude of paradoxographical works indicates that this genre was wanted.¹²

¹¹ von Albrecht 1994, 703.

¹² Schepens 1996, 403–408.

Nevertheless, it remains unclear, which of the three above audiences decided the characteristics of the paradoxographic texts.

I imagine that Phlegon's work was read by a wide range of people. Indications to this include characteristics in the text, the aim of which is authentication and also the simple language, the theme itself, as well as the contemporary spirit of the age, which developed innovation in literary genres. Nevertheless all of this remains theory since there are no direct ancient notes to the reading of Phlegon's text.

Phlegon, alongside the genre of paradoxography, was given poor reviews by literary criticism until the 20th century. It has to be pointed out that the paradoxographical aspect of Phlegon's works differs from those of other authors since he was mainly interested in sensationalistic wonders. Phlegon and all the other writers of paradoxography made an effort to authenticate his writings, using more methods: he dated almost all of his stories and he tried to set his stories in his own age giving an illusory possibility for the reader to check the truth of his accounts. On the other hand, he tried to present the curiosities in fine details.¹³

It is difficult to give a definite answer to the question of Phlegon's aim and why Phlegon was more interested in human phenomena than natural wonders. We can assume that just as nowadays people are concerned with bizarre, strange, unusual and sensational events, the same was true for the ancients. Phlegon might have focused on the human nature in his writings with an intention to invent a new subject as a basis of writing.¹⁴

A favoured topic of Phlegon was that of the so-called sex-changers who were generally young girls who allegedly changed sex at a certain point in their lives. He included six stories of sex-changers into Book of marvels. One of these (6.) contains was written down richly in details:

"A maiden of prominent family, thirteen year of age,¹⁵ was good-looking and had many suitors. She was betrothed to the man whom her parents wished, the day of the wedding was at hand, and she was about to go forth from her house when suddenly she experienced an excruciating pain and cried out. Her relations took charge of her, treating her for stomach pains and colic, but her suffering continued for three days without a break, perplexing everyone about the nature of the illness. Her pains let up neither during the night nor during the day, and although the doctors in the city tried every kind of treatment they were unable to discover the cause of her illness. At around daybreak of the fourth day her pains became stronger, and she cried out with a great wailing. Suddenly male genitals burst forth from her, and the girl became a man."

¹³ Delcroix 1996, 431–432.

¹⁴ Wenskus 2003, 440.

¹⁵ Phlegon dated these events by giving the names of the consuls and the archons of that very year. According to these dates the above episode took place in 45 AD.

The first, most straightforward explanation of this description is the assumption of a masculine woman as the subject of it. Similarly to our times, even in ancient times it could have happened that a woman of masculine appearance was thought to be a man. Another possible explanation is that they were seemingly intersexual people being genetically and organically men but regarded as women due to their feminine or not masculine enough genitals. Such people were born as intersexuals originally of feminine features but at a certain point – which was definitely at the time of reaching puberty, when sexual maturity becomes obvious – male secondary sex characteristics start to dominate. One of these possible explanations could thus also reveal the background in this story, which seems impossible at first glance.

At another point Phlegon quotes Theopompos of Sinope when describing a certain case in which huge bones turned up suddenly:

“Theopompos of Sinope says in his work On Earthquakes that in the Cimmerian Bosphoros¹⁶ there was a sudden earthquake, as a result of which one of several ridges in that region was torn open, discharging huge bones. The skeletal structure was found to be of twenty-four cubits.¹⁷ He says the local barbarian inhabitants cast the bones into the Maiotis Sea.”¹⁸

The existence of huge animals in the area inhabited later by the ancient Greeks during the Neogene period (23-5 million years ago) and the Pleistocene epoch (1000000-10000 years ago) is a proven fact. Their remains were already gradually discovered in antiquity and there are several ancient sources of these findings.¹⁹ At the Bosphorus area, remainders of a remote ancestor of modern horses, the *chalicotherium* were found at several locations.²⁰ This herbivore was 2,6 m tall standing on his four legs.

Naturally, some data in the literature are simply the result of a poetic exaggeration, typically, the authors greatly overestimate the size of the bones and not only Phlegon as a paradoxographer but also writers of more classical genres thus even Augustinus (*De civ.* XV 9.). Even so, it is easy to imagine, that the ancient descriptions of finds of huge bones were inspired by paleontological artefacts, as it is nearly certain, that already in the ancient era such findings were discovered. It is a probable explanation that Phlegon learned about the paleontological discoveries that happened at his own age. As neither he, nor his

¹⁶ Bosphorus is the strait that connect the Black Sea with the Sea of Azov, also called Strait of Kerch.

¹⁷ Almost 11 meters.

¹⁸ Today it is called the Sea of Azov, the shores of which belong to the Ukraine and Russia.

¹⁹ For a complete list of ancient texts of huge finding see: Mayor 2000, 280–308.

²⁰ Hooker, Dashzeveg 2004, 1370.

contemporary fellows were able to find a proper clarification, they usually attributed the huge bones to fictional giants.

Phlegon's collection of marvellous events also contains a story about a woman who gave birth to a monkey:

"An extraordinary omen occurred in Rome when the archos at Athens was Deinophilos and the consuls in Rome were Quintus Veranius and Gaius Pompeius Gallus (49 AD). A highly respected maidservant belonging to the wife of Raecius Taurus, a man of praetorian rank, brought forth a monkey." (22. Translated by William Hansen)

Likewise in this case it is possible that the story is based on reality. There are more feasible explanations: the congenital disease, microcephaly typically causes an underdeveloped skull size which is usually goes together with microencephaly. Lacking any knowledge of this disease, a newborn with such a disorder might have been mistaken for a human-like animal. Microcephaly can be caused by many factors, some of which also might have occurred in antiquity, such as rubella, varicella, herpes simplex or a similar virus. High-level consumption of alcohol, especially in the first 12 weeks of gestation may also cause microcephaly and several other disorders.²¹ Alcohol's teratogenic effects were not widely known in antiquity thus pregnant women might have consumed alcohol during pregnancy, which led to miscarriages and congenital disorders in other cases.

Another possible explanation would be that the woman mentioned by Phlegon got a premature baby who was still covered with fine, downy hair all over the body, so-called lanugo, which in most cases disappears a month before birth and is replaced with a more sparsely distributed kind of hair. If however an infant is born earlier than due, they still have this lanugo, similarly to monkeys, which though do not lose it later.²² It could have occurred that the news of a simple premature birth transformed into the rumour that a woman gave birth to monkey. Hypertrichosis can also be a rendition. This is a hereditary disease, which causes excessive amount and thickness of hair covering any part of the body.²³

The core of truth

Though both Apollonius and Phlegon are considered as representatives of the genre 'paradoxography' (writing about marvels) and thus being similar to a pure fictionist storyteller who creates fabulous and interesting stories with no

²¹ Castriota, Scanderbeg 2005, 5–11.

²² Blume-Peytavi 2008, 14.

²³ Blume-Peytavi 2008, 333.

intention of telling the truth, I still believe that there must be some real basis for their stories. While other authors – the most prominent of whom is Pliny the Elder – are considered as a forerunner of anthropology,²⁴ Phlegon, Apollonius and paradoxographers in general, all of whom wrote about very similar topics are still thought to be authors of pure fiction solely because of being labelled as paradoxographers. Nevertheless, the difference between them lies in their degree of exaggeration and not in the choice of topics.

Phlegon, Apollonius and other paradoxographers should not be regarded as writers of fairy tales for adults. Their popularity indicates a wide audience of adults who – similarly to people nowadays – were interested in and fascinated by seemingly true stories more than in obviously fictitious ones. Thus their aim was to engage these people's interest by creating stories around some real kernel of truth and scaling it up to make it even more interesting.

When reading such stories, we might raise the question if that given story might be true or if there might be something in the background that could explain these seemingly strange descriptions. Apollonius, Phlegon and other authors of the genre paradoxography have been considered as ancient writers of pure fiction. We should however try to categorize them as recounters of so-called 'tall tales' thus stories with unbelievable stories which are actually purely exaggerative forms of real and actual events. It might turn out that in reality paradoxographers were very well informed journalist like storytellers of their age who distorted and exaggerated certain elements of their report of wondrous events only in order to gain a wider spectrum of audience.

When examining in depth the works of the so-called paradoxographers, the greatest difficulty is that the facts mingle with the author's fantasy, and they become not only distorted but are also blended into the products of the writer's imagination. In order to be able to use these sources as a basis for any scientific deduction, first it has to be decided if and how the certain writer reflects contemporary material and human reality.

One of the main characteristics of paradoxography is focusing on extraordinary features and often exaggeration is used in order to catch the audience's attention. According to 19th and even 20th century's scientific opinion, these works are so far away from contemporary reality that no substantive information can be drawn from them, thus paradoxographers' works are useless from a scientific point of view. Nevertheless, assuming that there might be a realistic basis behind the stories could shed a new light on these works.

We will never be able to determine sure enough what exactly paradoxographic writers aimed when noting down marvellous events, also the ex-

²⁴ Schipperges 1975, 301.

tent of the possible overstatement or distortion cannot be defined, yet even a slight possibility of trueness can add a lot to our knowledge of the general status of ancient literature, communication and also medicine as well as natural history.

Conclusion

Paradoxographic writings report on marvellous events and strange phenomena of their age. The genre itself of these writing triggers some sceptical doubts on their scientific faithfulness, thus also on their usefulness as a scientific information source. Due to the strange choice of topics these descriptions were regarded as pure nonsense for a long-time. Yet, recent approaches suggest that they are worth a deep examination. Although it cannot be proven, a more open, impartial and receptive approach sheds possibly light on ancient wisdom of botany, teratology, palaeontology and many other small segments of ancient natural history. This kind of research reveals that non-sense can be turned into rational and understandable descriptions of rare events, though a certain amount of exaggeration has to be taken into account. Paradoxographic stories should also be investigated with this kind of approach and many questions are raised for further study.

Last but not least, as for the remedy against cold the receipt of which was given at the beginning of the article: after a deep examination into different kinds of acacia it turned out that this is not completely without sense. Several acacia species belong to the so-called psychedelic plants because leaf, stems or seeds contain compounds that are used as additives in psychoactive products.²⁵ I assume that it was exactly this psychoactive affect that caused numbness towards cold in ancient times. Thus again it turns out that Apollonius (or in this case Heracleides from Creta) was probably not mendacious at all.

Bibliography

von Albrecht 1994 = von Albrecht, M.: *Geschichte der römischen Literatur*. Vol. II. München.
Blume-Peytavi 2008 = Blume-Peytavi, U. (ed.): *Hair growth and disorders*. Berlin – Heidelberg.
Cagriota, Scanderbeg 2005 = Cagriota, M., Scanderbeg, B. D.: *Abnormal Skeletal Phenotypes*.
Berlin – Heidelberg.

²⁵ For a list of these acacia species and their parts containing psychoactive compounds see: Ratsch 2005, 28–30.

- Delcroix 1996 = Delcroix, K.: Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception. Part II. The Roman Period. In: Pecere, O., Stramaglia, A. (edd.): *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Cassino.
- Giannini 1963 = Giannini, A.: *Studi sulla paradossografia greca. I. Da Omero a Callimacco: motivi e forme del meraviglioso* (Rend. Lett. 97). Milano.
- Hansen 1996 = Hansen, W. (ed.): *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*. Exeter.
- Hooker, Dashzeveg 2004 = Hooker, J. J., Dashzeveg, D.: The origin of chalicotheres. In: *Palaentology* 47/6.
- Humphreys 1997 = Humphreys, S. C.: Fragments, fetishes, and philosophies: Towards a history of Greek historiography after Thucydides. In: Most, G. W. (ed.): *Collecting fragments – Fragmente sammeln* (Aporemata Vol. I.). Göttingen.
- Mayor 2000 = Mayor, A.: *The first fossil hunters. Paleontology in Greek and Roman times*. Princeton.
- Nyhan 2012 = Nyhan, W. L.: *Atlas of inherited metabolic diseases*. London.
- Ratsch 2005 = Ratsch, Chr.: *The encyclopedia of psychoactive plants: Ethnopharmacology and its applications*. Rochester.
- Schepens 1996 = Schepens, G.: Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception. Part I. The Hellenistic Period. In: Pecere, O., Stramaglia, A. (edd.): *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Cassino.
- Schipperges 1975 = Schipperges, H.: Zur Anthropologie des Plinius. In: König, R., Winkler, G. (ed. and transl.): *Gaius Plinius Secundus: Naturkunde. Buch VII: Anthropologie*. München.
- Wenskus 2003 = Wenskus, O.: Paradoxographoi. In: *DNP* Vol. IX. Stuttgart – Weimar.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 305–317.
--	-------	-------	--------------

**EL PANTEÓN OCULTO:
DIVINIDADES DEL OCCIDENTE LATINO
A TRAVÉS DE LAS *DEFIXIONES*¹**

POR CELIA SÁNCHEZ NATALÍAS

Abstract: *Defixiones*, also known as curse tablets, are a direct and private form of communication with the divinity and therefore constitute privileged documents to analyse the most intimate forms of religiousness. The aim of this paper is to consider which deities are invoked in *defixiones* from the Roman West, since thanks to some of the tablets containing theonyms or other references to the invoked powers a wide repertoire of gods, demigods, *daemones* and other Greco-Latin, indigenous or Oriental supernatural creatures can be documented.

Keywords: *defixio*, curse tablet, ancient magic, *daemon*, *Papiry Graecae Magicae* (PGM).

1. Introducción.

Las *defixiones* constituyen, sin duda, uno de los medios de comunicación con la divinidad más directos y privados del mundo clásico. A través de las mismas es posible documentar potencias sobrenaturales hasta ahora infrarepresentadas o desconocidas, que emergen por primera vez asistiendo a los *defigentes* en sus oscuros propósitos².

Antes de comenzar con el análisis de estas divinidades, es necesario sin embargo puntualizar que para este estudio se tendrán en cuenta las *defixiones* halladas en el Occidente Romano que no fueron redactadas exclusivamente en griego, esto es: por un lado, las latinas, y por otro, todas las pertenecientes a las epigrafías epicóricas, como osco, celta, fenicio, etc., que -hasta la fecha- conforman un conjunto de 592 ejemplares.

Tal y como se deduce de la tabla que sigue a continuación (fig. 1), de las 592 *tabellae* estudiadas sólo los textos de 167 recogen teónimos o referencias

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación “Los contextos de las prácticas mágicas en el Occidente del Imperio Romano” (con referencia HAR2011-26428), dirigido por el Dr. D. F. Marco Simón, a quien -desde estas líneas- me gustaría agradecer los comentarios al presente trabajo, cuyo contenido es de mi única responsabilidad. A lo largo del mismo serán utilizadas las siguientes abreviaturas: *DT*= Audollent 1904, *RIB*= Collingwood y Wright 1965, *PGM*= Preisendanz 1973², *Tab. Sul.*= Tomlin 1988 y *RIG*= Lambert 2002.

² Sobre este tema, cfr. Kagarow 1929, 59-75 (para las *defixiones* griegas), Ogden 1999, 44-46 y Kropp 2008, 94-103 y Abb. 3.

explícitas a las potencias ejecutoras del maleficio³. No obstante, a estas execraciones habría que sumar otras 204 depositadas en santuarios, que -y aunque no mencionan de forma expresa a los *numina*- estaban normalmente consignadas a las divinidades titulares de los mismos⁴. Así, la cifra de *tabellae* en las que se conoce o, al menos, es posible deducir la potencia que estaba siendo invocada asciende a 371 ejemplares, lo que supone un 62'66% de las piezas. Por otra parte, y en cuanto a las 221 *tabellae* restantes, cuyos textos -en ocasiones muy parcos, dañados o fragmentarios- omiten estas invocaciones, parece probable suponer que las mismas se realizaban oralmente, mediante la recitación de fórmulas específicas similares a las atestiguadas en determinadas recetas de los *PGM*⁵.

Provincia Potencias	Mencionadas explícitamente	Omitidas (pero procedentes de santuarios)	Total	Sin invocación
<i>Italia</i>	24	7 (Roma, Anna Perenna)	31/96	65
<i>Africa</i>	39	-	39/88	49
<i>Hispaniae</i>	9	-	9/28	19
<i>Galliae</i>	15	3 (Amélie-les Bains)	18/54	36
<i>Britannia</i>	63	103 (Bath, Sulis-Minerva) 64 (Uley, Mercurio)	230 /256	26
<i>Germania</i>	11	27 (Mainz, Attis y Magna Mater)	38/56	18
<i>Raetia</i>	3	-	3/5	2
<i>Noricum</i>	1	-	1/2	1
<i>Pannonia</i>	2	-	2/7	5

Fig. 1. Tabla donde se ponen en relación invocaciones a las potencias divinas y *defixiones*, ordenadas según provincia de hallazgo.

³ Los 167 ejemplares suponen un 28'20% del total. Entre estas referencias estarían los términos *deus* (cfr. las *defixiones* de Montfo [AE 1981, 621], Murol [Tisserand 1985, 74-76] y Trier [Wünsch 1910, nº 26 y 29]), *domina* (cfr. DT 269) o *daemon* (cfr. la *tabella* de Giuncalzu [Bevilacqua 2010] y las norteafricanas DT 229, 233, 265, 295, etc).

⁴ Aunque se dan excepciones de gran interés: así, en el santuario de *Sulis Minerva* en Bath (*Aquae Sulis*), se han hallado *tabellae* en las que se invoca a Mercurio (cfr. *Tab. Sul.* 53) y a Marte (cfr. *Tab. Sul.* 33 y 97). Esta última divinidad es apelada asimismo en algunos ejemplares procedentes del templo de Mercurio en Uley (cfr. Tomlin 1993, nº 2 -donde la autora sobrescribió 'Mercurio' en la invocación inicial a Marte-Silvano, lo que podría ser producto de un error o quizá de una atípica asimilación-, nº 3 -donde aparece junto a Mercurio-, nº 24 y nº 84).

⁵ Sobre la importancia de la oralidad en la *actio magica*, vid. Poccetti 2002, esp. 16 y s. Entre las recetas de los *papyri*, vid. *PGM* III, 29-40, 43-53, 71-94 y 98-161; IV, 335-406; IV 1748-1812; IV, 2235-2236; V, 335-343; VII, 431-432; VII, 469-477; XII, 367-375 y LXXVIII, 5 y ss.

A partir de las 167 execraciones que recogen teónimos o referencias explícitas a las potencias invocadas, es posible documentar un amplio repertorio de dioses, semidioses, *daemones* y otros seres sobrenaturales de carácter grecolatino, indígena u oriental. Muchos de ellos se atestiguan una sola vez en el conjunto de *tabellae* del occidente romano, si bien -y como se muestra en la tabla que sigue a continuación (fig. 2)- otros comparecen en varios ejemplares, procedentes en ocasiones de diferentes *provinciae*.

Potencias invocadas/ Provincias	<i>It.</i>	<i>Afr.</i>	<i>Hisp.</i>	<i>Gall.</i>	<i>Brit.</i>	<i>Ger.</i>	<i>Raet.</i>	<i>Nor.</i>	<i>Pan.</i>
Ablanathanalba	2								
Abraxas	3			1					
Ángeles	2	1							
Attis			1			3			
<i>Canes tripites</i>	2								
Cerbero	6								1
<i>Daemones</i>	1	19							
Diana/Nemesis				2	2				
<i>Dis Inferis</i>	5		2						
<i>Dis Pater</i> / Pluton/ Hades/Orco	7		3	1			1	1	1
Hermes/Mercurio	1	2			26		1		
Iao		6	2 (?)						
Jupiter				1	1				
Magna Mater/Cibeles						6			
Manes	1	1				2		1	1
Marte				2	7				
Muta Tacita							1		1
Neptuno(/Metunus)					4				
Ninfas (Anna Perenna) (Niskas/Niskus)	3			3	1				
Proserpina/Persefone Aeracura/Vera-cura	8	2	1	1				1	1
Sulis Minerva					21				

Fig. 2 Tabla relativa a las potencias divinas invocadas en más de una ocasión en las *tabellae* del Occidente del Imperio Romano, clasificadas según provincias (siendo *It.*= *Italia*, *Afr.*= *Africa*, *Hisp.*= *Hispaniae*, *Gall.*= *Galliae*, *Brit.*= *Britannia*, *Ger.*= *Germania*, *Raet.*= *Raetia*, *Nor.*= *Noricum*, *Pan.*= *Pannonia*).

2. Potencias grecolatinas

Lógicamente, y en virtud del llamado proceso de “romanización”, los *numina* grecolatinos comparecen en *tabellae* de todo el occidente, aunque con menor incidencia en el Norte de África (donde predomina la invocación a *daemones* de muy diversa naturaleza).

Entre estas divinidades, un grupo bastante compacto y asiduo está formado por las pertenecientes al ámbito ctónico, a las que se apela en ocasiones mediante el genérico *Dis Inferis*⁶, si bien es frecuente encontrar invocaciones directas a Plutón y Proserpina⁷, señores del inframundo, que a veces comparecen junto a sus monstruosos canes⁸. A esta misma esfera pertenecen también Ceres⁹, Mercurio¹⁰, los Manes¹¹, determinados muertos prematuros¹² y toda una horda de *daemones*, cuya presencia es especialmente notable en las *tabellae* altoimperiales norteafricanas¹³.

⁶ Al respecto, vid. las *tabellae* halladas en Calvi Ristorta (*DT* 191), Cremona (*AE* 1975, 449), Cumas (*DT* 199), Minturno (*DT* 190), Carmona (*AE* 1993, 1008) y Córdoba (*CIL* II²/7, 250 donde aparecen junto a *Salpina* -sobre esta última, vid. Marco Simón 2013-). Probablemente, el término *avernales* (documentado en una *defixio* de Bodegraven [*AE* 2007, 1029]) estaría aludiendo asimismo a la esfera de los *Dis Inferis*.

⁷ Cfr. las execraciones de Este (*AE* 1915, 101), Roma (*AE* 1912, 139 y *AE* 2007, 260), Villepouge Chagnon (*DT* 111-112), Mautern (*AE* 1950, 112, donde son definidos como *Iupiter Infernus* y *Iuno Inferna*) y Petronell (*AE* 1929, 228). Plutón es invocado como *Dominus Megarus* en la *tabella* de Alcácer do Sal (*AE* 2001, 1135; sobre esta mención, cfr. Marco Simón 2004, 86). Perséfone/Proserpina aparece sola en las *tabellae* de Marsala (*AE* 1997, 737), Mérida (*DT* 122, donde se apela a la *dea Ataecina Turibrigensis Proserpina* [al respecto, vid. Marco Simón 2011, 49-55]) y las norteafricanas *DT* 268, Audollent 1908, 290-294 y quizá *DT* 213. Por otra parte, las referencias a la *regina tenebrarum* documentadas en las *DT* 288-289 podrían estar aludiendo asimismo a esta diosa.

⁸ *Tricipites et bicipites*, cfr. Este (*AE* 1915, 101) y Roma 18 (*AE* 2007, 260).

⁹ Cfr. la *tabella* osca Capua (*DT* 193), donde se invoca como *Keri Arentikai*.

¹⁰ Cfr. las piezas de Strongoli (Lazzarini 2004), Bath (*Tab. Sul.* 53), Kelvedon (*AE* 1959, 157, donde es invocado junto a *Virtus*), Old Harlow (*AE* 1975, 542), Uley (Tomlin 1993, nº 1-22, 24-83 y 85-87; explícitamente en Tomlin 1993, nº 1-4, 9, 26, 28, 31, 34, 38, 40, 44, 68, 70-71, 74-75, 79 y *AE* 1989, 487), una *tabella* británica de procedencia desconocida (*AE* 1991, 1167), Wilten (*AE* 1961, 181, donde aparece junto a Moltino) y las norteafricanas *DT* 251 (apelado *sanctus deus Mercurius inferus*) y *DT* 253.

¹¹ Cfr. las *tabellae* de Roma (Pancieria 1968, 332-340), Bad Kreuznach (*DT* 97; donde además se menciona a las *larvae*), Frankfurt (*AE* 1978, 545), Mautern (*AE* 1950, 112; donde aparecen junto a Plutón y *Aeracura*), Petronell (*AE* 1929, 228; donde se definen como *ministeria infernorum*) y la *DT* 222.

¹² Como los *atélestoi* documentados en la *tabella* de Marsala (*AE* 1997, 737), y quizá los βίον θάνατον de la *DT* 295 (l. 27-28).

¹³ Cfr. las *DT* 229, 230, 233, 247-250, 266-267, 284, 286-292, 295 y Audollent 1910 (perteneciente a la serie de *Baitmo Arbitto*).

Por su cronología y verosímilmente como producto del influjo heleno, las primeras invocaciones a divinidades ctónicas se documentan en el sur de la península itálica, concretamente en dos execraciones oscas de Strongoli y Capua, datables en los siglos IV-III a. E., y en las que se apela a Hermes y a *Keri Arentikai*¹⁴. A estas habría que añadir dos ejemplares procedentes de Cartago y Marsala, fechados en el S. III a. E., y en los que se invoca a Perséfone/Elat y a Proserpina (que aparece junto a titanes y *atélestoi*)¹⁵. Desde el S. I a. E. en adelante, la presencia de estas divinidades se diversificará, como así lo demuestran las invocaciones a Plutón, Cerbero, los Manes o -en general- a los *Dis Inferis*, además de las potencias ya mencionadas. Por otro lado, y a partir de esta centuria, la presencia de las deidades ctónicas se atestiguará de forma dispersa pero constante en *tabellae* procedentes de todas las áreas del occidente romano.

Dentro del ámbito grecolatino, mención aparte merecen las divinidades no vinculadas al mundo infernal, atestiguadas -por lo general- en *tabellae* datables en su mayoría en época altoimperial. Entre las deidades invocadas estarían Júpiter¹⁶, Gea¹⁷, Diana/Némesis¹⁸ y Marte¹⁹. En algunas *defixiones*, es evidente que la presencia de ciertas deidades radica en su idoneidad para cumplir con los objetivos del *defigens*: tal sería el caso de *Muta Tacita* (a la que se apela para silenciar a las víctimas ante un inminente proceso judicial)²⁰, o el de Caco (que, invocado junto a Mercurio y al céltico Moltino, debía atrapar a un ladrón)²¹. Por otra parte, estas potencias se encuentran en ocasiones vinculadas a cultos locales, como los documentados en Terralba (donde se veneraba al sileno Marsias) o Santiponce (donde se apela a una *domina Fons* de compleja identificación²²). Al ámbito acuático de esta última potencia pertenecen asimismo Neptuno (invocado en cuatro *tabellae* británicas halladas en contextos fluviales)²³ y

¹⁴ Cfr. Lazzarini 2004 y DT 193, respectivamente.

¹⁵ Cfr. DT 213 y AE 1997, 737 respectivamente.

¹⁶ Invocado con seguridad en la execración Rattcliffe on Soar 1 (AE 1964, 168), y quizá también en una *defixio* de Evreux (Vipard 1987, 380-383).

¹⁷ Definida como *Domina Terra* en DT 220.

¹⁸ Diana/Némesis es invocada en dos *defixiones in fures* británicas depositadas en los anfiteatros de Londres y Caerleon (cfr. respectivamente AE 2003, 1021 y RIB I, 323), y en otros dos ejemplares de Trier, donde aparece junto a Marte (cfr. Wunsch 1910, n° 23 y 24).

¹⁹ Vid. las execraciones de Bath (*Tab. Sul.* 33 y 97), Marlborough Downs (AE 1999, 975) y Uley (Tomlin 1993, n° 2 -junto a Silvano-, 3 -junto a Mercurio-, 24 y 84).

²⁰ Cfr. las *tabellae* de Kempton (AE 1958, 150) y Sisak (AE 1921, 95).

²¹ Vid. la *defixio* de Wilten (AE 1961, 181).

²² Así, los editores de la pieza (Gil y Luzón 1975, 126-127) proponen la reconstrucción del teónimo *Fonsfor* o *Fons Fori[nae]*, mientras que Canto (1985, 161) la interpreta como *Fons Fovens* y Tomlin (2010, 254) como *Fons Font[i]*.

²³ Cfr. las *tabellae* de Brandon (AE 1999a, 1112), Caistor St. Edmund (AE 1982, 669) y Hamble (AE 1997, 977).

las Ninfas²⁴, que en Roma son lideradas por la antigua diosa Anna Perenna, cuyo santuario es fiel reflejo del interesante sincretismo religioso de la Tardo-antigüedad²⁵.

3. Divinidades indígenas

Como bien es sabido, el proceso de “romanización” implica en su vertiente religiosa no sólo la asunción de determinados cultos romanos por parte de las sociedades provinciales, sino también la afirmación de la religión indígena, amparada bajo dominio imperial²⁶. A las numerosas expresiones oficiales de este proceso, es necesario sumar el reflejo ilícito y subterráneo contenido en las *defixiones*, elementos foráneos a las sociedades indígenas que, sin embargo, fueron adoptados por éstas para comunicarse en ocasiones con sus propias divinidades, quizá consideradas más “fiables” por algunos *defigentes*. Esta consignación no es en absoluto una cuestión trivial, ya que como señala Marco Simón, en determinados casos sirve para documentar por primera vez a estas potencias²⁷. Los ejemplares hasta ahora conocidos, circunscritos a las *provinciae* de las *Hispaniae*, las *Galliae*, *Britannia*, *Raetia* y *Pannonia*, se datan en época altoimperial. A partir de las invocaciones atestiguadas, es posible distinguir dos tipos de apelaciones: las *interpretationes* y las dirigidas a una divinidad indígena, bien de forma exclusiva o bien junto a otras potencias clásicas.

Por lo que respecta a las primeras, es necesario señalar que en raras pero interesantes ocasiones, las divinidades grecolatinas son asimiladas a deidades de carácter indígena, producto de la *interpretatio* llevada a cabo por las poblaciones locales. Tal sería el caso de la diosa *Ataecina-Proserpina*, atestiguada en una *defixio* emeritense redactada sobre una placa de mármol, cuyo teónimo indígena (*Ataecina*) ha sido vinculado al proto-celta **adaki* (>*adaig*, “noche”), algo sin duda apropiado para una diosa de eminente carácter ctónico²⁸. El segundo ejemplo de *interpretatio* a destacar sería el de la *Sulis Minerva* británica, venerada en el santuario de Bath (*Aquae Sulis*), cuyo teónimo indígena aparece en casi la mitad de las *tabellae* que conservan la invocación a la diosa, eviden-

²⁴ Cfr. Arezzo (*DT* 129), donde son invocadas mediante la fórmula “*uti vos A-/qu`a`e ferventes/ siv[e] vos Ninfas/ [si]ve quo alio nomine/ voltis adpe-/[l]lari...*”.

²⁵ Las Ninfas son apeladas de forma directa en tres *tabellae* halladas en el santuario de Anna Perenna (Roma, cfr. *AE* 2008, 223-225). Reflejo de este sincretismo sería la invocación en algunos contenedores de *Abraxas* y Cristo simultáneamente (al respecto, cfr. la reciente interpretación de Németh 2012).

²⁶ Al respecto, cfr. Marco Simón 1996, 236-238.

²⁷ Cfr. Marco Simón 2010, 293-297.

²⁸ Al respecto, cfr. *DT* 122 y Marco Simón 2011, 49-55 (esp. nota 48, sobre la etimología del teónimo).

ciando quizá la predilección que los *defigentes* sentían por ella siglos después de la conquista romana²⁹.

En cuanto a las *tabellae* en las que se invoca exclusivamente a una divinidad indígena, estas componen un reducido grupo de siete ejemplares concentrados en las *Galliae* y *Britannia*. Las piezas galas, por su parte, mencionan tres teónimos de gran interés: *Niskae*, *Maponos* y *Adsagsona*³⁰. El primero de ellos aparece consignado en tres *tabellae* redactadas en una lengua de difícil identificación y halladas en 1845 en “Le Gros Escaldador”, la fuente principal del complejo termal de Amélie-les-Bains³¹. El teónimo *Niskae*, puesto en relación por Lizop³² con el vocablo vasco *neskas* (“muchachas”) estaría aludiendo quizá a las ninfas que presidían la fuente, que como se verá más adelante, podrían tener un homólogo en *Britannia*. Por lo que respecta a *Maponos*, cuyo teónimo estaría formado según Fleuriot sobre el tema **ma(k)k^wo-* “joven hombre” y el sufijo *-ono-*³³, esta sería una deidad asimilable al Apolo clásico. Aunque aparece atestiguada en la *defixio* gala de Chamalières³⁴ (depositada en un santuario del que quizá fuera divinidad titular), este dios era venerado asimismo en *Britannia*, donde se han encontrado interesantes epígrafes que documentan su culto³⁵. Por último y en cuanto a *Adsagsona*, esta es invocada en la *tabella* gala de L’Hospitalet du Larzac³⁶, hallada en una tumba y redactada por motivos desconocidos contra un grupo de mujeres. Según sus editores, *Adsagsona* podría ser el teónimo de una deidad quizá asimilable con el ámbito ctónico, al que apuntaría el término galo *autumnos* (“inframundo”)³⁷.

Los ejemplares británicos, procedentes de Leicester y Lydney³⁸, mencionan -respectivamente- a *Nodens* y *Maglo*. El primero de ellos, *Nodens* (interpretado en ocasiones como “wealthy one” o “cloud-maker”³⁹) es una divinidad indígena de carácter sanador bien atestiguada en *Britannia* y vinculada en ocasiones con Marte y Silvano, cuyo santuario -construido en el S. III d. E.- se ubicaba en

²⁹ Que aparece invocada como *Sulis* en dieciséis *tabellae* (*Tab. Sul.* 8, 10, 19, 20, 21, 44, 45, 49, 54, 62, 63, 65, 66, 69, 94 y 108), como *Sulis Minerva* en cinco ejemplares (*Tab. Sul.* 32, 34, 35, 46 y 60) y como *Minerva* en uno (*Tab. Sul.* 70).

³⁰ Teónimos a los que se podría añadir el de *Cam[ulus]*, si se acepta la reconstrucción de Schwinden (1988, 29-30) propuesta para la *defixio* de Arlon.

³¹ Concretamente son Amélie-les-Bains nº 1, 2 y 5 (cfr. *DT* 114, 116 y 119= *RIG* *L-97).

³² Cfr. Lizop 1931 (*apud.* de Hoz 1995, 286).

³³ Cfr. Fleuriot 1977, 178-179.

³⁴ Cfr. *RIG* L-100.

³⁵ Al respecto, cfr. Green 1997, 140, voz “Maponos”.

³⁶ Cfr. *RIG* L-98.

³⁷ De forma sintética, *RIG* L-98, p. 266.

³⁸ Vid. respectivamente *AE* 2008, 792 y *RIB* I, 306.

³⁹ Green 1997, 162, voz “Nodens”.

Lydney Park⁴⁰. Por lo que a *Maglo* se refiere, este aparece invocado como *deo* en la *defixio* Leicester 1, y según Tomlin podría ser un teónimo por primera vez atestiguado en la isla derivado de la raíz céltica **maglos* (“príncipe”)⁴¹.

Por último, las invocaciones dirigidas conjuntamente a divinidades indígenas y grecolatinas (aunque sin *interpretatio*) son cinco, procedentes de *Hispaniae*, *Britannia*, *Raetia* y *Pannonia*. La *tabella* hispana, hallada en una necrópolis de la antigua *Corduba*⁴², invoca a los *Dis Inferis* y a *Salpina*, siendo este último un controvertido teónimo interpretado por algunos autores como una vulgarización de Proserpina, mientras que otros defienden su carácter indígena, quizá vinculado al topónimo *Salpensa*⁴³. Por lo que respecta a la *defixio* británica procedente de la ría de Hamble⁴⁴, en ella se apela a Neptuno y *Niskus*, siendo esta última deidad una potencia de carácter acuático asimilable a las *Niskae* documentadas en las *tabellae* de Amélie-les-Bains, para la que, sin embargo, no tenemos más paralelos.

De un contexto fluvial procede asimismo la imprecación de Sisak⁴⁵ (*Pannonia Superior*), perteneciente a la esfera de las *defixiones* judiciales. En ella, las invocaciones a la diosa romana *Muta Tacita* y al indígena *Savus* no son en absoluto casuales: así, y mientras la primera silenciaría a las víctimas, la segunda - que personifica al río donde fue depositada la *tabella*- debía ahogarlas en su propio cauce. Las dos execraciones restantes, procedentes de *Raetia*, atestiguan la apelación a las deidades célticas *Ogmius* y Moltino. La primera de ellas, invocada junto a *Dis Pater*⁴⁶ en una *defixio* procedente de Bregenz, es homóloga al Heracles grecolatino. Moltino, por su parte, es una divinidad céltica relacionada con el ganado, a la que se apela en la imprecación de Wilten⁴⁷ junto a Mercurio y Caco, con el objetivo de atrapar a un ladrón y recuperar las propiedades sustraídas, que serían (según Egger) cierta suma de dinero y algunas reses, tarea para la cual tanto Moltino como el propio Caco parecen sin duda apropiados⁴⁸.

⁴⁰ Para una síntesis sobre esta divinidad, *vid.* Green 1997, 162, voz “Nodens”.

⁴¹ Al respecto, *cfr.* Tomlin 2008, 208.

⁴² *Cfr.* *CIL* II²/7, 250.

⁴³ Para una síntesis de este debate, y nuevas propuestas de interpretación vinculadas a la segunda opción, *vid.* Marco Simón 2013.

⁴⁴ *Vid.* *AE* 1997, 997.

⁴⁵ *Vid.* *AE* 1921, 95.

⁴⁶ Según la reconstrucción de Egger 1943.

⁴⁷ *Cfr.* *AE* 1961, 181.

⁴⁸ Según la interpretación de Egger (1964, 8-10, donde equipara el término de raíz céltica *draucus* con “novillo”), contestada recientemente por Grassl (1998, 70-72, quien propone la lectura del teónimo Moitino -en vez de Moltino- y una nueva interpretación de *draucus*).

4. Potencias orientales

El tercer grupo de *numina* invocados en las *defixiones* está formado por potencias orientales como Cibeles, Atis, Isis, Seth, Cristo o el *daemon Abraxas*, entre otras, cuyos cultos se asentarán en la *urbs* Roma a partir de finales del S. III a. E. Su presencia se documenta en un conspicuo grupo de *defixiones* procedentes de diferentes *provinciae* del occidente latino, datables mayoritariamente en época imperial.

Cibeles, la primera de las divinidades orientales llegada a Roma en torno al 205 a. E., es junto a Atis una de las deidades más invocadas, y así lo demuestran los ejemplares hallados en Alcácer do Sal, Gross Gerau y Mainz, donde seis de las 34 execraciones descubiertas mencionan de forma explícita a estos dioses⁴⁹. Recientemente, estas *tabellae* han sido analizadas por Gordon⁵⁰, quien ha subrayado que la apelación a estas potencias como divinidades “vengadoras” no radica tanto en su trasfondo mitológico como en sus respectivas iconografías, que habrían causado una profunda impresión en los *defixentes*. Así, la representación de Cibeles en su carro tirado por leones, animales que la acompañan asimismo en su barco navegando a Ostia, o de Atis con su gorro frigio rodeado de estrellas, tendrían un extraordinario poder evocador que en el caso de la *Mater Magna* se traduciría en su incansable capacidad de persecución de las víctimas execradas, y en el de Atis en un poder cósmico y universal, de extraordinaria efectividad.

Mucho más reducidos son sin embargo los testimonios relativos a las restantes divinidades orientales ya mencionadas. Dentro de este grupo, de origen egipcio serían Isis y Seth: de la primera de ellas, cuyo culto floreció en la Hispania altoimperial, se conoce una única invocación documentada en la *tabella* hallada en el iseo de Bolonia, donde la diosa es apelada como *muromem*⁵¹. Por lo que respecta a Seth, esta divinidad es invocada según Blänsdorf en uno de los contenedores hallados en el santuario de Anna Perenna⁵², donde se representa una figura masculina en posición estante, que porta yelmo y coraza. Junto a la misma, y siguiendo al editor, discurriría el texto *Sete/ Mnu/ S/ Θ*, siendo *Mnu* uno de los nombres ceremoniales de esta divinidad, y *SΘ* la abreviatura

⁴⁹ Vid. respectivamente, *AE* 2001, 1135, *AE* 2004, 1006 a-b y -para el conjunto de Mainz-Blänsdorf 2012 a, concretamente *DTM* 1-6.

⁵⁰ Gordon 2012.

⁵¹ Que estaría por *muronem*, derivado del epíteto *Myronyma* (al respecto, *vid.* Bonneville *et. al.* 1988, 22, n. 4). A la *defixio* de Bolonia habría que sumar la hallada en el iseo de Szombathely-antigua *Savaria*-, en la que (y aunque se omite la invocación a la diosa), es probable que se apelase a ella de forma oral (al respecto, *vid.* Barta 2012).

⁵² Concretamente, el contenedor con número de inventario 475549. Al respecto, *vid.* Blänsdorf 2010 a, 43-44.

del teónimo egipcio. De este mismo santuario proceden también algunas invocaciones al *daemon Abraxas*⁵³, dios de los gnósticos cuyo nombre -equivalente al número 365- evocaba la totalidad cósmica⁵⁴. En ocasiones, este aparece acompañado por el teónimo hebreo *Ablanathanabla*, redactado tanto en alfabeto latino como griego⁵⁵. El famoso *daemon*, figurado en una serie de contenedores del santuario romano, porta sobre su vientre las iniciales IXNOTI / KNKΘ / ΘΘ, recientemente interpretadas por Németh como una abreviatura de la fórmula “Ἰησοῦς Χριστός Ναζωραῖος ὁ παῖς. Χριστός Ναζωραῖος καὶ Θεός, Θεός, Θεός”, mediante la cual se estaría invocando a Cristo⁵⁶.

A estas extraordinarias menciones, hay que añadir las documentadas en las *tabellae* altoimperiales del Norte de África, que sin duda requieren un estudio en profundidad. En esta provincia, y como se ha mencionado previamente, se da una fuerte tendencia a apelar a *daemones* en lugar de divinidades, preferencia que quizá podría tener su origen en la magia greco-egipcia, donde (y en consonancia con las recetas documentadas en los *PGM*) estas potencias desempeñan un papel esencial⁵⁷. Entre las invocaciones más frecuentes estarían las clásicas “*adiuro te demon*”⁵⁸ y “*demon quicumque est*”⁵⁹, que usualmente aparecen combinadas en la fórmula “*adiuro te demon quicumque est te demando*”⁶⁰. Mediante estas apelaciones, los *defigentes* se estarían dirigiendo de forma directa al difunto que ocupaba la tumba empleada como depósito de la *tabella* o a las “*anim<a>e <h>uius loci*” que vagaban por los alrededores⁶¹. En ocasiones, el origen de estas potencias se vincula al mundo infernal⁶², si bien en

⁵³ Cfr. tres piezas halladas en el santuario de Anna Perenna (Blänsdorf 2010 a, 36-38 y 46-49; Blänsdorf 2010 b, n° 2) y una cuarta *tabella* procedente de Autun.

⁵⁴ Sobre la relación entre *Abraxas* y Anna Perenna, *vid.* Piranomonte y Marco Simón 2010, 11-13.

⁵⁵ Cfr. Blänsdorf 2010 a, 36-38 y Blänsdorf 2012 b.

⁵⁶ Al respecto, *vid.* Németh 2012. Otra de las *tabellae* halladas en el santuario de Anna Perenna podría contener asimismo una invocación a Cristo, según la nueva lectura propuesta por Blänsdorf (2012 c).

⁵⁷ Las excepciones a esta norma son escasas: entre ellas, estaría la *DT* 267, una *tabella* de carácter erótico hallada en *Hadrumentum* y redactada tanto en griego como en latín (transliterado al alfabeto griego). En esta *defixio* se invoca a Eresquigal, diosa babilónica conectada con el inframundo, en ocasiones vinculada o identificada con Hécate (sobre la presencia de esta deidad en otros textos mágicos griegos y hebreos, *vid.* Németh 2010).

⁵⁸ Cfr. *DT* 248 (cara A, l. 1-2), 250 (cara A, l. 27-29), 251 (col. I, l. 16), 290 (cara B, l. 1) y Audollent 1930 (l. 6). Una variante de esta fórmula sería la documentada en la *DT* 233 (l. 27-29): “*excito [t]e demon qui <h>ic conversans*”.

⁵⁹ Cfr. *DT* 265 (cara B, l. 5-7).

⁶⁰ Cfr. *DT* 286 (cara B, l. 1-2), 291 (cara A, l. 3-7 y B, l. 1-2), 292 (cara B, l. 1-2), 293 (cara A, l. 7-8 y B, l. 1-3), 294 (l. 7-8) y Audollent 1910 (cara B, l. 1-2).

⁶¹ Cfr. *DT* 251, col. I, l. 4 (hallada en lo que podría ser el *spoliarium* del anfiteatro de Cartago).

⁶² Cfr. *DT* 250 (cara A, l. 28-29), 266 (l. 2-3) y 295 (l. 11).

dos *defixiones* cartaginesas los textos especifican las diferentes procedencias de los encargados de ejecutar el maleficio (Egipto, Italia-Campania e Hispania-África⁶³). En un intento por favorecer la actuación de los *daemones*, estos son invocados en nombre de otras divinidades, como serían el *deus pelagicus*⁶⁴, *deus vivus omnipotens*⁶⁵ o incluso el dios de los hebreos, Ιαω Σαβαω⁶⁶.

A modo de conclusión, es necesario poner de manifiesto que las *defixiones* son un documento excepcional a través del cual observar las formas de religiosidad más íntimas de los devotos del occidente romano. Gracias a ellas y dentro del panteón invocado en las *tabellae*, es posible establecer interesantes variantes entre las diferentes *provinciae* del imperio, que afloran pese al proceso homologador que -en cierto modo- supuso la llamada “romanización”. Así, se puede afirmar que las divinidades grecolatinas se documentan de modo uniforme en todo el territorio, a excepción del Norte de África, donde -y quizá como producto del influjo de la magia grecoegipcia- la tendencia predominante es la de invocar *daemones* en lugar de dioses propiamente dichos. En las provincias más septentrionales del imperio, por el contrario, la ausencia de estos asistentes es ‘compensada’ con la presencia de divinidades indígenas, cuyos cultos se mantienen siglos después de la conquista de Roma.

Bibliografía

- Audollent 1904 = Audollent, A.: *Defixionum Tabellae. Quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quem in totius occidentis partibus praeter atticas*. París.
- 1908 = Audollent, A.: Rapport sur deux fragments de lamelles de plomb. *Bulletin Archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 290-296.
- 1910 = Audollent, A.: Deux nouvelles *defixiones* de Tunisie. *Bulletin Archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Année 1910, 2me livraison, 137-148.
- 1930 = Audollent, A.: Une nouvelle *tabella defixionis* africaine. *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la Philologie Classique*. Bruges, 16-28.
- Barta 2012 = Barta, A.: *Milites Magistratusque*. A new curse tablet from Savaria. *ACD* 48, 167-173.

⁶³ Concretamente, cfr. la *DT* 230 (de carácter erótico, hallada en una tumba y datable en los S. II-III d. E., en ella se invocan a Καταξιν, Νοχθιρις, Τραβαξιν, Βιβιριξι y Πικουθιν) y la *DT* 250 (de carácter agonístico, procede del anfiteatro y se data en el S. IV d. E., en ella se invocan a los *daemones* Βαχχαχυχ, Ιεκρι, Νοκτουκιτ y Βυτυβαχ y al *deus omnipotens* Παρπαξιν).

⁶⁴ Como en la famosa serie de *Baitmo Arbitto*, cfr. *DT* 286, 290-291, 293 y Audollent 1910 (sobre este *daemon*, vid. el estudio de Gordon 2005, 69-76).

⁶⁵ Cfr. *DT* 247, 248 (donde se alude al *deum vivum*) y 268 (donde se hace referencia al *deum meum vivum*).

⁶⁶ Cfr. *DT* 286, 291, 293 y Audollent 1910. Ιαω aparece invocado de forma exclusiva en la *DT* 264, y según la discutible lectura de Corell (2002, nº 13 y 14), sería también la divinidad a la que se apela en dos *tabellae* hispanas procedentes de Sagunto.

- Bevilacqua 2010 = Bevilacqua, G.: ...*(h)os (h)omines*...: una nuova *tabella defixionis* da Olbia. In: Milanesi, M., Ruggieri, P., Vismara, C.: *L'Africa romana. I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle provincie africane. Atti del XVIII convegno di studio. Olbia, 11-14 dicembre 2008*. Roma, 1935-1962.
- Blänsdorf 2010° = Blänsdorf, J.: Dal segno alla scrittura. Le *defixiones* della fontana di Anna Perenna. *SMRS* 76/1, 35-64.
- 2010b = Blänsdorf, J.: The texts from the *Fons Annae Perennae*. In: Gordon, R., Marco Simón, F. (eds.): *Magical Practices in the Latin West, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept-1 Oct 2005*, RGRW 168. Leiden – Boston, 215-244.
- 2012a = Blänsdorf, J.: *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums. Defixionum Tabellae Mogontiacenses (DTM)*. Mainzer Archäologische Schriften. Band 9. Mainz.
- 2012b = Blänsdorf, J.: IX. 49. 6. Contenitore magico iscritto. In: Friggeri, R./ Granino Cecere, M. G./ Gregori, G. L. (cur.): *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Roma. 624.
- 2012c = Blänsdorf, J.: IX. 49. 12. Maledizione con invocazione di Abraxas. In: Friggeri, R., Granino Cecere, M. G., Gregori, G. L. (cur.): *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*. Roma, 630.
- Bonneville *et. al.* 1988 = Bonneville, J. N./ Dardaine, S./ Le Roux, P.; *Belo V. L'Epigraphie: les inscriptions romaines de Baelo Claudia*. Madrid.
- Canto 1985 = Canto, A.: *La epigrafia romana de Itálica*. Madrid.
- Collingwood, Wright 1965 = Collingwood, R. G., Wright, R. P. (eds.): *Roman Inscriptions of Britain. I, Inscriptions on Stone*. Oxford.
- Corell 2002 = Corell, J.: *Inscriptiones romanae de País Valencià (Saguntum e i el seu territori)*. Valencia.
- Egger 1943 = Egger, R.: Aus der Unterwelt der Festlandkelten. *JÖAI* 35, 99-117.
- 1964 = Egger, R.: Nordtirols älteste Handschrift. *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Vol. 244, 3-23.
- Fleuriot 1977 = Fleuriot, L.: Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalières. *ÉC* 15-1, 173-190.
- Gil y Luzón 1975 = Gil, J. y Luzón, J. M.: *Tabella defixionis* de Itálica. *Habis* 6, 117-133.
- Gordon 2005 = Gordon, R.: Competence and 'felicity conditions' in two sets of North African curse-tablets. *Mene* 5, 61-86.
- 2012 = Gordon, R.: "Ut tu me vindices": Mater Magna and Attis in some new Latin Curse Texts. In: Mastrocinque, A./ Giuffrè Scibona, C. (eds.): *Demeter, Isis, Vesta and Cybele: Studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*. Stuttgart, 195-212.
- Grassl 1998 = Grassl, H.: Neue Gedanken zur Fluchtafel von Wilten-Veldidena. In: Haider, P. W. (ed.): *Akten des 6. Österreichischen Althistorikertages 21-23.11.1996*, Institut für Alte Geschichte der Universität Innsbruck. Innsbruck – Vienne, 68-74.
- Green 1997 = Green, M. J.: *Dictionary of Celtic myth and legend*. New York.
- Hoz, de 1995 = de Hoz, J.: El poblamiento de los Pirineos desde el punto de vista lingüístico. In: Bertranpetit, J. y Vives, E. (eds.): *Muntanyes i Població. El passat dels Pirineus des d'una perspectiva multidisciplinària*. Andorra la Vella, 271-299.
- Kagarow 1929 = Kagarow, E.: *Griechische Fluchtafeln*, Eos Supplementa 4. Lwow – Paris.
- Kropp 2008 = Kropp, A.: *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen.
- Lambert 2002 = Lambert, P.-Y.: *Recueil des inscriptions Gauloises (R.I.G.) Vol. II, Fascicule 2. Textes gallo-romains sur instrumentum*. CNRS, Paris.
- Lazzarini 2004 = Lazzarini, M. L.: Lamina iscritta plumbea da Petelia. *MediterrAnt*, Anno VII. Fascicolo 1, 673-680.

- Marco Simón 1996 = Marco Simón, F.: Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio. In: Blázquez, J. y Alvar, J. (eds.): *La romanización en occidente*. Madrid, 217-238.
- 2004 = Marco Simón, F.: Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis. *Mene* 4, 79-94.
- 2010 = Marco Simón, F.: La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente Romano: especificidad, adaptación e innovación. *CCG XXI*, 293-304.
- 2011 = Marco Simón, F.: Duagena, Ataecina: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano. *Mene* 11, 45-58.
- e. p. = Marco Simón, F.: Salpina, ¿Proserpina? A propósito de un texto execratorio de Córdoba (AE 1934, 23). In: *Omaggio al Prof. Paolo Xella*. Roma.
- Németh 2010 = Németh, Gy.: Ereschigal – Ereškigal. Migrations of a goddess. *Mene* 10, 239-246.
- 2012 = Németh, Gy.: Il demone e Gesù Cristo. In: Friggeri, R., Granino Cecere, M. G., Gregori, G. L. (cur.): *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*. Roma, 619.
- Ogden 1999 = Ogden, D.: Binding spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls. In: Ankarloo, B., Clark, S. (eds.): *The Atholone History of Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 2. Ancient Greece and Rome*. London, 3-90.
- Pancierera 1968 = Panciera, S.: Due novità epigrafiche romane. 2. Una *defixio* latina del Palatino. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche XXIII*, 315-340.
- Piranomonte y Marco Simón 2010 = Piranomonte M. y Marco Simón, F.: The daemon and the nymph: Abraxas and Anna Perenna. *XVII International Congress of Classical Archaeology–Meeting between Cultures in ancient Mediterranean* (Roma, 2008). *Bollettino di Archeologia on line – Volume speciale*, 1-16.
- Pocchetti 2002 = Pocchetti, P.: Manipolazione della realtà e manipolazione della lingua: alcuni aspetti dei testi magici dell’Antichità. In: Morresi, R. (ed.), *Linguaggio-linguaggi. Invenzione-scoperta*. Atti del Convegno (Macerata-Fermi, 22-23 ottobre 1999). Roma, 11-59.
- Preisendanz 1973² = Preisendanz, K.: *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart.
- Schwinden 1988 = Schwinden, L.: Ein beschriftetes Bleitafelchen vom Wolberg bei Arlon – Eine *defixio*? *Cahier du Groupe de Recherches Aériennes du Sud Belge* 2, 28-37.
- Tisserand 1985 = Tisserand, G.: *Sanctuaires Avernes: exposition*. Clermont Ferrand, Musée Bargoïn, 8 novembre-31 décembre 1985.
- Tomlin 1988 = Tomlin, R. S. O.: The Curse Tablets. In: Cunliffe, B. (ed.): *The Temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2: the finds from the Sacred Spring*. Oxford, 59-269.
- 1993 = Tomlin, R. S. O.: The inscribed tablets: an interim report. In: Woodward, A. y Leach, P. (eds.): *The Uley Shrines: excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-9*. Oxford, 113-130.
- = Tomlin, R. S. O.: “*Paedagogium* and *septizonium*”: Two Roman lead tablets from Leicester. *ZPE* 167, 207-218.
- = Tomlin, R. S. O.: Cursing a thief in Iberia and Britain. In: Gordon, R., Marco Simón, F. (eds.): *Magical Practices in the Latin West, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept-1 Oct 2005*, RGRW 168. Leiden – Boston, 245-274.
- Vipard 1987 = Vipard, P.: *Epigraphie gallo-romaine de la Lyonnaise seconde*. Mémoire de maîtrise réalisé sous la direction du Professeur Fr. Hinard (inédita).
- Wünsch 1910 = Wünsch, R.: Die Laminae litteratae des Trierer Amphitheaters. *Bonner Jahrbücher* 119, 1-12.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 319–330.
--	-------	-------	--------------

APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD EN LAS INSCRIPCIONES DE LAS *INSVLAE BALIARES*

POR MARC MAYER I OLIVÉ

Abstract: The aim of this paper is to present a synthetic panorama of the religious phenomenon of pagan worship and its evolution up to Christianization in the Balearic Islands, with special attention to epigraphical evidence.

Keywords: Paganism, Imperial Cult, Epigraphy, Balearic Islands, Roman History

0. Pretendemos en este breve trabajo establecer un estado de la cuestión y unas perspectivas nuevas de estudio a través del proyecto, en curso de realización, de una nueva edición de las inscripciones de las *insulae Baliares* en el marco de la redacción de la nueva versión del volumen segundo del *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

Las novedades aparecidas son substanciales, en especial al proceder a la revisión de un crecido número de inscripciones, ya teóricamente conocidas, como es el caso de las de Calescoves, Maó, Mahón, Menorca. Por otra parte la publicación de importantes estudios en los últimos años han comportado una revisión y un replanteamiento de los criterios de análisis adecuándolos a las nuevas adquisiciones científicas en el campo del fenómeno que podemos definir, en una forzada simplificación, como religiosidad y que abarca aspectos tan dispares como el culto, ciertas formas de honores rendidos a las sucesivas dinastías imperiales y que confluirá en último término en el estudio del cristianismo balear y su evolución en época romana, así como su relación con el judaísmo, bien documentado en el momento de la implantación del cristianismo en el territorio.

No entraremos en esta ocasión en el planteamiento de la pervivencia de los cultos baleáricos anterromanos, ni nos arriesgaremos a proponer formas de lo que conocemos convencionalmente como “*interpretatio Romana*”; nos limitaremos a constatar presencias de divinidades romanas, con las implicaciones que las mismas comportan, en contextos marcadamente indígenas. La indefinición de lo que podemos denominar como “religión talayótica” y las múltiples hipótesis y conjeturas sobre la misma aconsejan, por el momento, esta prudencia y

nos llevan a mantenernos en estos casos a un nivel puramente descriptivo de los hechos documentados. Un caso diverso será en el caso de la isla de *Ebusus*, Eivissa, Ibiza, donde la presencia púnica es una realidad bien probada y donde los cultos romanos se asientan en un territorio fuertemente evolucionado y sobre una sociedad de perfiles bien dibujados. Las diferencias en la evolución y desenvolvimiento en época romana de las tres islas mayores resultan evidentes aunque el hecho de tratarlas, como nos proponemos, únicamente desde el punto de vista de la epigrafía parece tener como consecuencia un panorama relativamente uniforme en función de la oficialidad de la mayor parte de los documentos que trataremos, que como resulta habitual en el mundo romano presentan una *facies* que resulta común, *mutatis mutandis*, con la mayor parte de las zonas en que se desarrolló el “habito epigráfico” en función de las formas y circunstancias en que se produjo la generalización del mismo.

Organizaremos, como consecuencia de lo expuesto, nuestro trabajo dividiendo el análisis de los documentos en razón de su origen, es decir trataremos separadamente cada una de las islas.

Un primer apartado hará una breve descripción del estado actual de estos estudios. La segunda parte realizará una revisión de los materiales de cada una de las tres islas mayores y una breve consideración final intentará sintetizar los aspectos comunes y las características específicas del fenómeno objeto de estudio.

1. El conocimiento de la epigrafía de las Islas Baleares ha avanzado en gran manera desde la primera redacción por Emil Hübner de la parte correspondiente del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (1869) y de su suplemento (1892). Podemos afirmar que el *corpus* de Cristobal Veny, *Corpus de las inscripciones balearicas hasta la dominación árabe* (= *CIB*), publicado en Madrid en 1965, estableció un nuevo estado de la cuestión, superado para la isla de *Ebusus* por la aparición del libro de Jaime Juan Castelló, *Epigrafía romana de Ebusus*, publicado en Eivissa 1988.

Numerosas aportaciones de nuevos datos se han sucedido en distintos trabajos de los que nos haremos eco, pero cabe destacar el esfuerzo de síntesis sobre la historia y la arqueología de las islas con atención especial a la epigrafía realizado por Raimondo Zucca, *Insulae Baliares. Le isole Baleari sotto il dominio romano*, Roma 1998¹. Debemos destacar también la contribución de Enrique García Ríaza y María Luisa Sánchez León, *Roma y la municipalización de las Baleares*, Palma 2000, que dedica apartados específicos a los cargos religiosos locales y al flaminato provincial ejercido por baleáricos, así como a la existen-

¹ Zucca 1998, en especial el capítulo “Gli dei e il cristianesimo”, 197-224.

cia de templos en función de la intervención de la “elites” ciudadanas en la construcción pública². El estudio, ya bien realizado, de la integración de estos elementos en los *cursus* nos permitirá pasar por alto y no profundizar estas cuestiones más allá de la constatación de los hechos.

Dos cuestiones han pesado especialmente en los estudios de los últimos años: la posible continuidad en forma romana de cultos y santuarios indígenas en el caso de Mallorca y Menorca y la cristianización de las Islas. Hay señalar para este segundo aspecto el tratamiento importante que del mismo ha hecho Josep Amengual i Batle, en numerosas y sucesivas publicaciones, sea en el campo de los orígenes del cristianismo, como en el de las relaciones entre judíos y cristianos en el territorio insular, teniendo en cuenta documentos textuales de nueva aparición y reinterpretando a la vista de los mismos las noticias anteriores³.

La publicación de los esgrafiados con menciones de divinidades romanas, sobre cerámica de paredes finas, de So'n Oms, Mallorca, datables entre el 40 a.C. y el reinado de Claudio, han constituido un elemento de gran importancia para dar una nueva perspectiva de la continuidad religiosa de la isla mediante documentos epigráficos. Continuamos, no obstante, de forma general para Mallorca y Menorca dependiendo de la valoración que queramos suponer para el significado de los pequeños bronce escultóricos presentes en ambas islas. En el caso de *Ebusus* documentos procedentes de la Cueva Negra de Fortuna, Murcia, permitieron en su momento poner de relieve algunos aspectos de la continuidad cultural púnica en época romana desde un punto de vista epigráfico que completaron cuanto se suponía a través de la abundante cultura material púnica presente en la isla⁴. Algunos de estos aspectos han sido ya objeto de algunos trabajos anteriores por nuestra parte⁵.

2. Procederemos para el tratamiento de los datos epigráficos de Norte a Sur, iniciando nuestro análisis por consiguiente con los de la isla de Menorca, aunque hemos de señalar la consciencia por nuestra parte de las diversas circunstancias que afectan a cada una de las tres islas mayores y que, a pesar de su aparente uniformidad en el período imperial, manifiestan su distinto origen y

² García Riaza, Sánchez León 2000, 87-91, 168-173, 187-202 y 203-207.

³ Amengual i Batle 1987, donde edita también la *Circular* de Severo de Menorca; Amengual i Batle 1979, 99-111; Amengual i Batle 1979-1980, 319-338; Amengual i Batle 1991-1992; Amengual i Batle 1994, 489-499; Amengual i Batle 2003, 155-172; Amengual i Batle 2005, 119-136; Amengual i Batle 2008.

⁴ Cf. los trabajos citados en la nota 22.

⁵ Mayer 1991, 167-187, con una bibliografía hasta aquel momento. Más recientemente Mayer 2003, 145-153, y Mayer 2005, 39-60.

substrato, que hemos querido recoger en estas páginas y que son la clave de comprensión de las realizaciones que se presentan en el momento de analizar la compleja cuestión del fenómeno religioso en las mismas.

2.1. Los materiales epigráficos de Menorca son todos ellos sobradamente conocidos, aunque no falten algunas novedades en función de nuevas lecturas e interpretaciones de documentos ya publicados, recordemos de nuevo el caso de Calescoves⁶.

El panorama menorquín es más bien restringido, reproduciremos el texto de dos de las inscripciones documentadas para demostrar este hecho

CIL II 3706⁷, de Maó, *Mago*, hoy perdida, muy probablemente del s. II d.C.:

M. Badius Honor[atus] / et [.] Cornelius Silv[anus] / templum Matr(i) Ma[gnae et] / Athin(i) de s(ua) p(ecunia)[f(ecerunt) o fec(erunt)]

CIL II 3716⁸, también de Ciutadella, *Iamo*, y posiblemente del siglo II d.C., hoy perdida:

Lunâe / C(aius) Iulius / Flavius / miles / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Ambas inscripciones nos documentan cultos conocidos, uno de ellos de carácter oriental sin que podamos precisar más al respecto. Podemos complementar estas dos noticias con la existencia, *CIB* 122, *CIL* II 3710 y *CIB* 121, *CIL* II 3709 de dos *flamines divorum et augustorum*, *Lucius Fabius Fabullus* y *Quintus Cornelius Secundus* respectivamente, en *Mago* y la presencia, *CIB* 127, en la propia *Mago* de un *magister Larum Augustalium*. Todo ello se cierra con la presencia, *CIB* 123, *CIL* II 3711, de un *flamen provinciae Hispaniae citerioris*⁹. Nos podemos preguntar cuáles serían los honores desempeñados por *Sere-na*, denominada por su *origo* presumiblemente, *Magontana*, esposa del *flamen* de la provincia que hemos mencionado, el *Iamontanus Maecius Maecianus*, que recuerdan *CIB* 124, *CIL* II 3712 y *CIB* 126, *CIL* II 3713, que serían seguramente un flaminato o sacerdocio locales, aunque quizás revistiera también uno provincial en función del sacerdocio de este tipo de su marido *CIL* II 3711, *ILS* 6959, *CIB* 123.

⁶ La primera edición se produce por parte de Juan Ramis, *Inscripciones romanas que existen en Menorca*, Mahon 1817 (reimpr. facsímil Ciutadella de Menorca 1995). Emil Hübner no tuvo ocasión de verlas, y en la primera edición del *Corpus Inscriptionum Latinarum II* en 1869 (núms. 3718-3724) reprodujo las lecturas de Ramis y en el suplemento publicado en 1892 (núms. 5592-6000), a pesar de haber estado en Menorca y buscado las inscripciones en vano en 1886, *CIL* II depende de los calcos y transcripción del coronel Teodoro Ugarte que son comparados con los textos ya publicados anteriormente por Ramis. Una lectura realizada posteriormente por G. Llabrés en 1896 llegó a las manos de E. Hübner, que no llegó a usarla.

⁷ *CIB* 119; Zucca 1998, 255, núm. 39.

⁸ *CIB* 163; Zucca 1998, 254, núm. 36.

⁹ Cf. Alföldy 1983, 78-79, núm. 41.

En un trabajo anterior atribuimos a una inscripción en honor de un miembro de la casa imperial julio-claudia un fragmento de inscripción en caliza de Chemtou, *marmor Numidicum*, “giallo antico”, conservado en el Museu Municipal de Ciutadella, procedente de Sanitja, localización propuesta para *Sanisera*¹⁰, que quizás podría vincularse por el tipo de soporte con un *augustaeum*.

Volvamos, finalmente, al tema de Calescoves. Examinando las dataciones que indican el día del mes de la ceremonia que parecen reflejar todas las inscripciones, R. Zucca¹¹ había propuesto reducir todas las lecturas discrepantes, mediante un nuevo examen de los originales, al *XI K Maias*, al onceavo día antes de las calendas de mayo, es decir el 21 de abril, que como propone J. Juan coincide con los *Parilia* o *Palilia*, en honor de la diosa *Pales*, que resulta ser el *dies natalis* de la propia Roma, fiesta que está documentada en algunos de los calendarios, *fasti*, que conservamos. Podemos pensar que se trataría de una forma de culto a Roma y, por consiguiente, vinculada al culto imperial de Roma y de los Augustos. La ausencia por el momento de otros casos, a excepción de la propia Roma, no sería, en principio, motivo suficiente para suponer una excepcionalidad o innovación en este caso.

Las dataciones consulares, en parte reconstruibles, presentes en estas inscripciones nos dejarían entrever, en espera de una lectura ya definitiva, la perduración de este culto en el tiempo, que se escalonaría entre el 150 y el 214 o 230 d.C. No podemos, no obstante, por el estado en el que se presenta el panel rocoso en que están dispuestas las inscripciones, y por el hecho de que haya abundantes indicios de superposición cancelando textos anteriores, estar seguros de la fecha de su inicio ni del momento de su decadencia. Si la datación en el 150 d.C. fuera la primera podríamos suponer que se trata de un culto que tiene su inicio en época de Antonino Pío o en un momento inmediatamente anterior, recordemos que este culto fue restaurado por Adriano y cesaría en el siglo III d.C.

Debemos descartar, a la vista de lo dicho, la existencia en Calescoves de cultos orientales tal como se había propuesto en algún caso respecto a la diosa Isis. Nos hallamos ante un culto oficial que vincula a la lejana *Mago* con Roma, siguiendo quizás algún tipo de consigna oficial.

2.2 Mallorca insula Maior.

Quizás el elemento más importante para evaluar la penetración de la religiosidad romana a través del fenómeno que conocemos como “romanización” sea

¹⁰ Cf. Mayer 2005, 47; Zucca 1998, 158.

¹¹ Zucca 1998, 201-202 y 216, notas 44-53, esp. nota 47.

el santuario de So'n Oms¹². Se trata, sin duda alguna, de un santuario de larga duración, que tiene su origen en el período talayótico y cuya frecuentación comienza en el 1100 a.C. y que ha de ser objeto de un examen epigráfico cuidadoso para establecer con seguridad sus lecturas y precisar su contenido votivo¹³.

Dos vasos de cerámica de paredes finas tipo Mayet II presentan esgrafiados a punta seca con dedicatorias a Júpiter, *IOVI*, y a Mercurio, *MERC[VRIO]*,¹⁴ en una datación que se puede situar entre el 40 a. C. y principios del reinado de Claudio. Otros letreros del mismo tipo y características, sobre formas Mayet VIII B, se pueden fechar en el último tercio del siglo I a. C. y los primeros decenios del siglo I d. C., aunque no contienen el nombre de la divinidad sino el del dedicante o en todo caso del propietario. Lo mismo sucede con otros tres esgrafiados sobre vasos Mayet XIV A i XVI, que recuerdan seguramente de nuevo los nombres del dedicante o del propietario, si bien no podemos descartar el hecho de que puedan llevar el nombre de alguna divinidad indígena hasta ahora desconocida¹⁵, su datación puede ser situada en el período augusteo y, en último término, en los primeros años del reinado de Tiberio. Dos vaso de fabricación itálica en el mismo yacimiento, Mayet XXXII, 3, son portadores de inscripciones votivas mas complejas y una de ellas es dedicada probablemente a *Iuppiter*, *IOVI*, su datación podría situarse entre la época augustea y el inicio del reinado de los Flavios.

Los pequeños bronce de Menorca parecen reflejar, como los de la misma Mallorca, cultos de este tipo, semejantes a los de So n'Oms para *Iuppiter* y *Hercules*, en ambientes talayóticos y rurales. En *Pollentia* además ha aparecido un número crecido de pequeña estatuaria que representa divinidades en un período ya plenamente romano¹⁶.

Los núcleos urbanos de la *insula Maior*, Mallorca, *Palma*, Palma de Mallorca, y *Pollentia*, Alcúdia, nos proporcionan una epigrafía si no abundante, sí al menos significativa.

Una inscripción incompleta y de difícil interpretación de *Palma*, *CIB 6*, nos recuerda un personaje desconocido que podría haber sido también *Iupercus*, la estructura del texto parece no referirse a un notable local o en todo caso a alguien que desarrolló una carrera fuera del ámbito insular, ya que la inscripción

¹² Cf. López Mullor, Esterellas 2000, 211-223; Mullor, Esterellas 2001, 97-115.

¹³ Un estudio próximo de la prof. M. J. Pena dará cuenta de los resultados.

¹⁴ Cf. Zucca 1998, 229, donde recoge los esgrafiados dedicados a Júpiter y a Mercurio, utilizando la memoria de licenciatura de Plantamor 1973.

¹⁵ López Mullor, Esterellas 2000, 212, y también la "discusión", 223; López Mullor, Esterellas 2001, 98.

¹⁶ Cf. Orfia, Arribas 2000, 33-50, esp. 50.

parece referirse a una carrera senatorial¹⁷. Por el contrario parece corresponder a un *cursus* de *Palma* la mención de un *pontifex*, *C. Aburius Montanus Iulius Gratus* de la tribu *Velina*, en *CIB 7*, *CIL II 3669*, lo cual tendría una cierta trascendencia y convendría a una ciudad de fundación relativamente antigua; recordemos la presencia de *pontifices* en la Bética¹⁸. Hemos de notar que un *Caius Lutatius Cerealis* de la tribu *Velina*, documentado en *Tarraco*, ha sido atribuido con razón por G. Alföldy a la *insula Maior* sin precisión de ciudad¹⁹, por nuestra parte creemos que este personaje, que fue *flamen provinciae Hispaniae citerioris*, *CIL II² /14, 1149*, puede ser atribuido casi seguramente a *Palma* dado que su *cursus* precisa que además de haber ejercido por tres veces el duovirato fue *pontifex*, cargo religioso, vinculado al llamado “culto imperial”, que por el momento no está documentado, como hemos visto, más que en *Palma*. Los *flamines provinciae Hispaniae citerioris* originarios de *Palma* son algunos más. El primero de ellos es *Lucius Aufidius Secundus*, *CIL II² /14, 1118*²⁰, el segundo *Lucius Clodius Ingenuus*, *CIL II² /14, 1127*²¹, y debemos mencionar también a *Gnaeus Gavius Amethystus*, *CIL II² /14, 1140*, que fue magistrado local en *Guiuntum* y en *Palma* antes de obtener la distinción provincial²². La preponderancia de *flamines Palmenses* quizás sea una prueba de una cierta preponderancia de esta ciudad en las Islas, que pudo muy bien corresponderse con una mayor presencia de representantes del poder central en ella²³.

Mucho más substanciosa es la información que nos proporciona *Pollentia*. *CIB 23* es un fragmento de placa, seguramente de “giallo antico” de Chemtou que lleva la inscripción A]VGVS[, que podría responder a una dedicatoria a un príncipe de la casa imperial julio-claudia y reflejar quizás la existencia de un *augusteum*. En el ámbito de los *cursus* locales pueden situarse *CIB 25*, *CIL II 3696*, con la mención de un *flamen Romae et augustorum*, *Quintus Caecilius Catullus*, y *CIB 26*, *CIL II 3697*, con la indicación sólo de la condición de *flamen* en el caso de *Lucius Dentilius Modestus*.

Hay que valorar además de nuevo *CIB 20*, una “lámina de bronce”, hoy perdida, hallada en 1724 en Pollensa que recoge una dedicatoria de un conjunto

¹⁷ Cf. Alföldy en su recensión a *CIB*, en *BJ* 168, 1968, 549-552, esp. 550, y también García Riaza, Sánchez León 2000, 207-208.

¹⁸ Cf. Castillo 1992, 83-93.

¹⁹ Alföldy 1983, 78, núm. 40; cf. ahora *CIL II² /14, 1149*, p. 424., que lo data en torno al 100 d.C.; Zucca 1998, 164, nota 36, 148 y 272-273.

²⁰ Alföldy 1983, 64, núm. 9.

²¹ Alföldy 1983, 68, núm. 16.

²² Alföldy 1983, 73, núm. 28.

²³ Sobre los *flamines* provinciales, cf. García Riaza, Sánchez León 2000, 203-205.

monumental a los *Lares pro salute* presumiblemente de un emperador, ya que se supone *pro salute p(rincipis) n(ostri)*.

El denominado *vexillum* de *Pollentia* presenta las figuras de Diana, Isis, *Tyche* o Fortuna, además de lo que se ha interpretado como un *Genius iuventutis*, considerándose así la pieza como la enseña de un *collegium iuvenum*²⁴. La presencia de exvotos de Ceres ha sido también aducida en ocasiones como muestra de este tipo de devoción. Nuestra intención es limitarnos a los datos epigráficos, razón por la cual prescindiremos de comentar los edificios vinculados al culto de esta ciudad, entre ellos el *capitolium* y un pequeño templo hallado en sus inmediaciones, al que parece vincularse una inscripción fragmentaria de relativamente reciente adquisición²⁵, que recuerda el encargo de su construcción.

La cristianización de la isla presenta numerosos documentos epigráficos, en general bien estudiados pero que merecen una atención detenida en especial los de la zona de Manacor.

2.3 Eivissa. Ibiza, *Ebusus*.

Conviene comenzar en este caso con la “*interpretatio*”, o quizás mejor sincretismo, propuesta de Eshmoun con Esculapio que parece documentarnos la Cueva Negra de Fortuna, Murcia, donde dos ebusitanos hacen una ofrenda ritual a los *Phrigeia numina*, uno de los cuales pertenece a una de las familias de notables más importante de *Ebusus*: los *Oculatii*²⁶, y el otro, *Aulus Annius Crescens*, se denomina *sacerdos Asclepi Ebusitani*, si *Ebusitani* en este caso no es la *origo* de ambos personajes. Por la fecha en la que se realiza el rito, el 27 de marzo, sabemos que se puede tratar del *lavacrum Matris Magnae*, divinidad que hemos visto ya presente en Menorca, y que en el caso de *Ebusus* puede ser también un sincretismo con alguna divinidad púnica, si no queremos suponer la importación directa de un culto oriental²⁷.

²⁴ Arce 1981, 77-84; Arce 1984, 33-40; Arce 1990, 15-25, esp 20; Rodà 1990, 71-90, esp. 71; además, Orfila 2000, 131-159, esp. 151-152; Orfila, Arribas, Doenges 2000, 51-63, esp. 48-49.

²⁵ Cf. Mayer (en prensa). Sobre el foro y su contenido arquitectónico cf. Orfila 2000, 131-159.

²⁶ Stylow, Mayer 1987, 191-235 + 20 láms. (reimpr. en Gonzáles, Mayer, Stylow, González 1996 y en González Blanco, Matilla Séiquer 2003.). Los tres volúmenes anteriormente citados contienen trabajos esenciales para comprender el conjunto de la Cueva Negra; Mayer 1992, 347-357. Mayer 1995, 80-92, esp. 84-85 i 92. Colmenero, Gasperini 1995, 109-115. Mayer, Velázquez, González, González Blanco 1996, 242-246; Mayer, González, Chao, Stylow, Velaza 1996, 407-422. Véase además, Cugusi 2002, 61-81. Para la identificación con Eshmoun: Mayer 1990a, 695-702; Stylow 1992, 449-460; Zucca 1998, 198-199. Sobre los *Oculatii*: Juan 1994, 200-211.

²⁷ Cf. Mayer 1991, 43 y 55; anteriormente, Mayer 2003, 149-150 y 153, fig. 3.

No cabe lugar a dudas que nos hallamos ante la prueba de que la “*interpretatio*” o el sincretismo en las *Baliares*, en este caso las *Pityussae*, no se limita a los cultos anteriores indígenas sino que, como era de esperar, actúa también sobre los precedentes inmediatos, en este caso los cultos púnicos presentes en *Ebusus*, que han sufrido, evidentemente, una gran influencia helenística.

A los *Oculatii* también está vinculada una dedicatoria a *Iuno regina*, *CIB* 176, *CIL* II 3659²⁸, por parte de *Lucius Oculatius Rectus* y su mujer *Aemilia Restituta* y su hijo *Lucius Oculatius Rectus f(i)lius*), que oculta casi seguramente un culto púnico precedente romanizado, quizás como ya propusimos una *Tanit / Dea Caelestis*²⁹. En el ámbito municipal también el mismo *Lucius Oculatius Rectus* padre, *CIB* 179, *CIL* II 3662³⁰, ejerce un flaminato evidentemente vinculado a la veneración de Roma y de los emperadores, culminación normal y natural de un *cursus* municipal importante, según consta en el pedestal de una estatua que le es dedicada por su hijo. Pocos son los datos epigráficos que poseemos sobre la religiosidad en la isla que, sin embargo, pueden ser complementada por los testimonios numismáticos y escultóricos³¹.

3. Como habrá podido observarse el panorama que nos presentan las *Baliares* resulta original en lo que concierne a la “romanización” de los cultos anteriores presentes en las islas, pero en su desarrollo posterior en el período romano no presenta excesivas novedades ni particularidades, ya que parecen adecuarse a los parámetros habituales de los territorios provinciales dominados por Roma en su evolución. La escasez de datos en el campo que estudiamos es notoria en lo que concierne al alto imperio, una precariedad que se corresponde con la también escasa presencia de inscripciones referidas a los emperadores, aunque *Pollentia* constituya la excepción³². Los azares y avatares de la conservación de la epigrafía deben haber jugado en ambos casos un papel muy importante a la vista de lo que se da en otras zonas equiparables del imperio romano. La época tardía sin embargo ofrece importantes datos sobre las vicisitudes de la introducción del cristianismo y la presencia abundante del judaísmo, que han sido bien estudiados y que resultan derivados más de las fuentes literarias que de los da-

²⁸ Es importante el comentario de lectura de Juan 1994, 25-30, núm. 1, aunque no coincidamos con la interpretación de la titulación de la advocación de la divinidad, que según este autor de iniciaría con *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*; cf. Mayer 1990a, 700-702. *CIL* II 3659, proponía *Iunoni veteri / regina*, que tampoco parece caber en el monumento y en los restos de escritura del mismo.

²⁹ Mayer 1990, 701.

³⁰ Cf. Juan 1994, 39-43, núm. 4.

³¹ Para las monedas de *Ebusus* cf. Campo 1976, La presencia. Por ejemplo, del dios Bes es conocida tanto por las monedas y como también por elementos escultóricos.

³² Arribas, Tarradell 1987, 121-136, esp. 131; cf., Orfila, Cardell 2000, 25-32, esp. 31; y también Orfila 2000, 151

tos propiamente epigráficos, los cuales documentan, sin embargo, el proceso de cristianización de las islas. En los últimos tiempos se ha abierto un nuevo aspecto de estudio que concierne al período bizantino de las Islas que podrá ofrecernos, como sucede ya con Cerdeña, una visión histórica más completa del proceso evolutivo de las Islas Baleares.

Bibliografía:

- Alföldy 1983 = Alföldy, G.: *Flamines provinciae Hispaniae citerioris*, Madrid (Anejos de Archivo Español de Arqueología, VI).
- Amengual i Batle 1979 = Amengual i Batle, J.: Noves fonts per a la història de les Balears dins els Baix Imperi. *BSAL* 37.
- 1979-1980 = Amengual i Batle, J.: Informacions sobre el priscil-linianisme a la Tarraconense segons l'Ep. 11 de Consenci. *Pyrenae* 15-16.
- 1987 = Amengual i Batle, J., ed.: *Consenci. Correspondència amb Sant Agustí*, vol. I. Barcelona (Fundació Bernat Metge).
- 1991-1992 = Amengual i Batle, J.: *Els orígens del Cristianisme a les Balears*, 2 vols. Palma de Mallorca.
- 1994 = Amengual i Batle, J.: Vestigis de l'edifici a les cartes de Consenci i Sever. In: *III Reunió arqueologia cristiana hispànica (Maó, 1988)*. Barcelona.
- 2003 = Amengual i Batle, J.: El segle V: de la romanitat política a la cultural a les Balears. *Mayurqa*, 29.
- 2005 = Amengual i Batle, J.: La interacció cultural i religiosa de les tres religions a les Balears del s. V. In: Sánchez León, M. L., Barceló Crespí, M. (coords.): *XXIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. L'Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears*. Palma de Mallorca.
- 2008 = Amengual i Batle, J.: *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*. Granada.
- Arce 1981 = Arce, J.: El significado religioso del estandarte romano de *Pollentia*. In: AA.VV.: *La religión romana en España*. Madrid.
- 1984 = Arce J.: A Roman Bronze standard from *Pollentia* (Mallorca) and the *Collegia Iuvenum*. In: *Toreutik und figürliche Bronzen römischen Zeit*. Berlin.
- 1990 = Arce, J.: Los bronceos romanos de *Hispania*. In: *Los bronceos romanos de España*. Catálogo de la Exposición. Madrid.
- Arribas, Tarradell 1987 = Arribas, A., Tarradell, M.: El foro de *Pollentia*. Noticia de las primeras investigaciones. In: *Los foros romanos de las provincias occidentales*. Madrid.
- Campo 1976 = Campo, M.: *Las monedas de Ebusus*. Barcelona.
- Castillo 1992 = Castillo, C.: Los pontífices de la Bética. In: Mayer, M., Gómez, J. (eds.): *Religio Deorum*. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía *Culto y sociedad en Occidente*. Sabadell.
- Colmenero, Gasperini 1995 = Rodríguez Colmenero, A., Gasperini L. (eds.): *Saxa Scripti (Inscripciones en roca)*. La Coruña.
- Cugusi 2002 = Cugusi, P.: Culto e letteratura nei testi della Cueva Negra de Fortuna (Murcia). *Invigilata Lucernis* 24.

- García Riaza, Sánchez León 2000 = García Riaza, E., Sánchez León, M. L.: *Roma y la municipalización de las Baleares*. Palma.
- González, Mayer, Stylow, González 1996 = González Blanco, A., Mayer, M., Stylow, A. U., González, R. (eds.): *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*, [Antigüedad y Cristianismo, XIII]. Murcia, 367-406.
- González Blanco, Matilla Séiquer 2003 = González Blanco, A., Matilla Séiquer, G. (eds.): *La cultura latina en la Cueva Negra*, [Antigüedad y Cristianismo, XX], 225-264 + 20 láminas.
- Juan 1994 = Juan, J.: Els Oculacis d'Ebusus (a propòsit de nous testimonis). *Sylloge Epigraphica Barcinonensis 1 / Anuari de Filologia 17*.
- López Mullor, Estarellas 2000 = López Mullor, A., Estarellas, M. M.: La céramique a parois fines du sanctuaire de So n'Oms (Palma de Majorque, Espagne). *SFECAG, Actes du Congrès de Libourne, 1er-4 juin 2000*. Bordeaux.
- López Mullor, Estarellas 2001 = López Mullor, A., Estarellas, M. M.: La cerámica romana de paredes finas del santuario de So n'Oms, Palma de Mallorca. Nuevas producciones de Mallorca e Ibiza. *AEArq*, 74.
- Mayer 1990a = Mayer, M.: La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia), *VII Convegno Internazionale sull'Africa Romana*, Sassari, 1989, *L'Africa Romana VII*. Sassari.
- 1991 = Mayer, M.: Aproximació a la societat de les Illes Balears. In: Bosch, M. C., Quetglas, P. J. (eds.): *Mallorca i el Món Clàssic*. Palma de Mallorca.
- 1992 = Mayer, M.: ¿Rito o literatura en la Cueva Negra? In: Mayer, M., Gómez, J. (eds.): *Religio Deorum*. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, *Culto y Sociedad en Occidente*. Sabadell.
- 1995 = Mayer, M.: Las inscripciones pintadas en *Hispania*. Estado de la cuestión, *Commentationes Humanarum Litterarum* 104. Helsinki.
- 2003 = Mayer, M.: Noves observacions sobre la societat romana de les Balears. *Mayurqa*, 29.
- 2005 = Mayer, M.: Les Illes Balears i llur reflex a les fonts literàries i epigràfiques. Revisió d'alguns aspectes. In: Sánchez León, M. L., Barceló Crespi, M. (coords.): *XXIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. L'Antiguitat clàssica i la seva pervivència a les illes Balears*, Palma de Mallorca.
- (en prensa) = Mayer, M.: Contribución al estudio de la epigrafía de *Pollentia* (Alcúdia, Mallorca). Sobre *HEp* 2, 1990, 62.
- Mayer, González, Chao, Stylow, Velaza, Velázquez 1996 = Mayer, M., González, A., Chao, J., Stylow, A. U., Velaza, J., Velázquez I.: La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) *tituli picti*. In: González, A., Mayer, M., Stylow, A. U., González, R. (eds.): *El Balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia)*. Homenaje al Prof. Ph. Rahtz. *Antigüedad y Cristianismo XIII*. Murcia, (edición 1999).
- Mayer, Velázquez, González, González Blanco 1996 = Mayer, M., Velázquez, I., González, R., González Blanco, A.: Últimas lecturas en la Cueva Negra (mayo de 1995). *Memorias de Arqueología*. Murcia.
- Orfila 2000 = Orfila, M.: Conclusiones generals referents a l'estat actual de les investigacions en el fòrum de Pollentia. In: M. Orfila (ed.): *El fòrum de Pollentia*. Memòria de les campanyes d'excavacions realitzades ente els anys 1996 i 1999. Ajuntament d'Alcúdia. Àrea de Patrimoni. Alcúdia.
- Orfila, Arribas 2000 = Orfila, M., Arribas, A.: *Pollentia* a través de l'Arqueologia. In: Orfila, M. (ed.): *El fòrum de Pollentia. Memòria de les campanyes d'excavacions realitzades entre els anys 1996 i 1999*. Alcúdia.
- Orfila, Arribas, Doenges 2000 = Orfila, M., Arribas, A., Doenges, N. A.: El resultat de les investigacions arqueològiques realitzades sobre el fòrum entre 1980 i 1995. In: Orfila, M.

- (ed.): *El fórum de Pollentia*. Memòria de les campanyes d'excavacions realitzades ente els anys 1996 i 1999. Ajuntament d'Alcúdia. Àrea de Patrimoni. Alcúdia.
- Orfila, Cardell 2000 = Orfila, M., Cardell, J.: Pollentia i les fonts escrites. In: M. Orfila (ed.): *El fórum de Pollentia*. Memòria de les campanyes d'excavacions realitzades ente els anys 1996 i 1999. Ajuntament d'Alcúdia. Àrea de Patrimoni. Alcúdia.
- Plantalamor 1973 = Plantalamor, L.: *El santuario de Son Oms y su encuadre cultural*. Barcelona.
- Rodà 1990 = Rodà, I.: Los bronceos romanos de la *Hispania Citerior*. In: *Los bronceos romanos de España*. Catálogo de la Exposición. Madrid.
- Stylow 1992 = Stylow, A. U.: ¿Cuál fue la divinidad de la Cueva Negra? In: Mayer, M., Gómez, J. (eds.): *Religio Deorum*. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía *Culto y sociedad en Occidente*. Sabadell.
- Stylow, Mayer 1987 = Stylow, A. U., Mayer, M.: Los *títuli* de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico. In: González, A., Mayer, M., Stylow, A. U. (eds.): *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus títuli picti. Un santuario de época romana*, (Homenaje al prof. D. Sebastián Mariner Bigorra), (Antigüedad y Cristianismo, IV). Murcia.
- Zucca 1998 = Zucca, R.: *Insulae Baliares. Le Isole Baleari sotto il dominio romano*. Roma (Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli studi di Sassari. Pubblicazioni del Centro di Studi Interdisciplinari sulle Provincie Romane dell'Università degli studi di Sassari, 1).

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 331–336.
--	-------	-------	--------------

ZU EINER ILLYRISCHEN GOTTHEIT IN DAKIEN*

VON RADU ARDEVAN

Abstract: A very fragmentary inscription of Alburnus Maior (fig. 1) is doubtless a votive one. In this area, belonging to the mining district of Dacia, many Illyrian colonists were settled. Taking account of the available space, one could complete the first lines of the altar as *D[is] / Da[uad]/i[s...]* (fig. 2): it is about the Illyrian Satyrs – small divinities of the woods. The altar offers further evidence for the culture and Romanization of the Illyrians in Dacia.

Keywords: Dacia, Illyrians, altar, Satyrs, *Dii Dauadi*.

In der neueren Provinz Dakien spielte die illyrische Kolonisation eine ziemlich wichtige Rolle¹. Außer manchen romanisierten Illyrern, die hier und da wohnten, gab es Gruppen von illyrischen Stämmen, die genau in dem Bergbaurevier Dakiens eine neue Heimat fanden². Diese Leute, die insbesondere als geschickte Bergarbeiter tätig waren, sollen freiwilligerweise, wegen wirtschaftlicher Interessen nach Dakien gekommen sein. Sie waren meistens peregrinischen Rechtsstatus und trugen oft illyrische Namen³. Trotzdem befanden sie sich in einem fortgeschrittenen Prozess der Romanisierung. Es ist bemerkenswert, dass sie Inschriften nach dem römischen Vorbild errichteten und, dass sie sich ständig in Latein ausdrückten, auch wenn diese Sprache nicht ganz richtig benutzt wurde⁴. Diese Bevölkerung scheint als solche ungefähr bis am Anfang des 3. Jhs. überlebt zu haben. Nach der *Constitutio Antoniniana* wird sie weder archäologisch noch epigraphisch kaum noch beweisbar⁵.

Die Religion der Illyrer aus dem Bergbaurevier Dakiens sieht römisch aus. Die Gottheiten, denen Weihdenkmäler gewidmet wurden, sind meistens rö-

* Diese Forschung wurde durch Mittel der Nationalen Rumänischen Behörde für Wissenschaftliche Forschung, CNCS-UEFISCDI, Projektnummer PN-II-ID-PCE-2011-3-0096 unterstützt.

¹ Macrea 1969, 252, 254; Wilkes 1969, 156-176; Rusu 1995; Wollmann 1996, 165-171; Wilkes 1998, 254-256; Ardevan, Zerbini 2007, 118-120.

² Noeske 1977, 333-336, 342-346; Wollmann 1996, 165-168; Ardevan 2004, 595-596; Piso 2004, 272-273; Ciongradi 2009, 15-18.

³ Wollmann 1996, 168-179, 183'184; Ardevan 2004, 593'596; Piso 2004, 273-299.

⁴ Piso 2004, 299-301. Siehe auch: *IDR* III/3, 383-389, 392-394, 402-410; *ILD* 357-412.

⁵ Ardevan 2004, 597; Piso 2004, 302-304.

misch⁶, und manchmal sogar provinzialrömisch aus bestimmten Gegenden⁷. Nur in wenigen Fällen treffen wir darunter illyrische Götter bzw. illyrische Kultuseinflüsse⁸.

Dies ist ganz besonders an den Denkmälern von Alburnus Maior sichtlich⁹. Dieses Zentrum des Bergbaus in den Westgebirgen Dakiens hat viele epigraphischen Funde angeboten¹⁰, und wurde in den letzten Jahren auch archäologisch viel untersucht¹¹.

Innerhalb dieser Siedlung haben die Archäologen eine *area sacra* ans Licht gebracht und ziemlich viele Inschriften gefunden¹². Es sieht so aus, dass es hier ein Heiligtum eines Siedlungsteils, nämlich des *kastellum Ansis* gab. Alle entdeckten Inschriften sind Weihdenkmäler. Die Texte wurden in einem dürftigen Latein und mit fehlerhafter Schrift redigiert.

Hier versuchen wir ein einziges fragmentarisches Denkmal aus diesem Ort zu präsentieren (Abb. 1).

Es handelt sich um ein sehr fragmentarisches Steindenkmal, das auch eine Inschrift trug¹³. Leider ist davon nur ein kleines Stück erhalten geblieben. Aus dem Inschriftfeld sind nur einige Buchstaben auf der aufbewahrten linken Seite ersichtlich:

D
DA ...
I

Die Anwesenheit eines D in der ersten Reihe könnte uns veranlassen, an ein Grabmonument mit der bekannten Formel *D(is) [M(anibus)]* zu denken.

Nur ist das in diesem Fall unmöglich. Der erforschte Raum hat einem Heiligtum angehört, und darin kamen nur Weihdenkmäler ans Licht¹⁴. So wäre die Anwesenheit eines Grabdenkmals hier höchst unwahrscheinlich. Die Form des Denkmals ist einem anderen hier gefundenen Steinfragment ähnlich und weist somit ähnliche Eigenschaften aus. Dementsprechend sollte man auch in diesem Fall an einem Weihdenkmal denken. Wie die anderen Funde aus der *area sacra*, müsste das auch ein Altar sein¹⁵.

⁶ Piso 2004, 295-300.

⁷ Šašel Kos 1999, 121-129; Dušanić 1999, 132; Piso 2004, 296.

⁸ Piso 2004, 297-298.

⁹ Ausführliche Darstellung bei Ciongradi 2009.

¹⁰ Siehe oben, Fn. 4.

¹¹ Die neueren Ergebnisse sind in den Bänden AM I, AM II und AM III/1 zu finden.

¹² Cociş et alii 2003; Ardevan et alii 2007.

¹³ Cociş et alii 2003, 154, 182, Abb. 24/6; Ardevan et alii 2007, 69 (no. 7), 72 (fig. 3/3); Ciongradi 2009, 62, Nr. 50, Taf. 26.

¹⁴ Siehe oben, Fn. 12.

¹⁵ Ciongradi 2009, 62, Nr. 50.

Es wäre nützlich, auch die Spuren der Inschrift zu bestimmen und deuten. Das scheint ganz schwierig zu sein, da nur einige Buchstaben erhalten geblieben sind. Die Form und das allgemeine Aussehen des Fragmentes erlaubt aber die Einschätzung der Schriftfeldbreite und dies bietet uns einen wichtigen Hinweis. Unseren Rechnungen nach, dürfte es 31 cm breit gewesen sein.

Die Buchstaben sind 4,9 cm (in 1. Z.) bzw. 3,8 cm hoch. Einen weiteren Stützpunkt bietet die Lage des ersten Buchstaben, der ein D ist. Er liegt 10,5 cm rechts vom linken Rand des Steines. Die verlorengegangene rechte Seite dürfte relativ symmetrisch gewesen sein, d. h. dass nur 10 cm der ersten Reihe noch erhalten sind. Deshalb konnte die erste Zeile der Inschrift nur ein ganz kurzes, mit D beginnendes Wort enthalten.

Da es zweifellos ein Votivdenkmal war, muss man an dieser Stelle an einen Namen irgendwelcher Gottheit denken¹⁶. Die Lage des Wortes, ganz in der Mitte, von den Ränder etwa 10,5 cm entfernt, lässt jedoch eher ans Wort *Deus* bzw. *Dea* im Dativ denken. Es gibt keinen Platz für eine Form wie *Deo* oder *Deae*, also sollte man hier etwas noch kürzeres vermuten. Viel wahrscheinlicher wäre der Dativ in Mehrzahl, also *Dis*.

Nach diesem Wort musste unbedingt der Name der Gottheit folgen. Es gibt aber keinen passenden griechisch-römischen Gott, nicht einmal in Mehrzahl, dessen Name mit D beginnt. Wir meinen, dass es sich in diesem Fall eher um eine illyrische Gottheit handeln könnte.

Leider sind uns nur wenige illyrischen Götternamen erhalten¹⁷. Auch die Wahrscheinlichkeit, darunter etwas Passendes zu finden ist ziemlich gering. Trotzdem haben wir nach einem Götternamen gesucht, der mit D beginnt und in den verfügbaren Raum passen könnte.

Es gibt nicht viele Möglichkeiten in dieser Hinsicht, und sie entstammen fast nur dem Text des Hesychius. Eine epirotische Gottheit heißt Δισπάτηρ¹⁸. Es gibt noch einen päonischen Namen des Dionysos, als Δύαλος, **Dualas*¹⁹. Beide sind nur je ein Mal und nur in Randgebieten Illyriens belegt. Außerdem passen sie in die hiesigen Lücke nicht hinein.

¹⁶ Die von Ciongradi 2009, 62, Nr. 50 vorgeschlagene Lesung ist *DI[...]* / *DA[...]* / *IV?[...]*. Unserer Meinung nach, bleibt das I in der zweiten Zeile möglich aber kaum sichtbar; das V in der dritten Zeile ist aber unsicher. Die vermutete Widmung an der Diana ist wegen des verfügbaren Raumes unmöglich.

¹⁷ Russu 1969, 34, 58.

¹⁸ Krahe 1955, 54, 82; Mayer 1957, 116; Russu 1969.

¹⁹ Jessen 1905, 1875; Krahe 1955, 82; Mayer 1957, 130; Russu 1969, 207.

Weitere Möglichkeiten sind nicht viele: *Daortho*²⁰, *Daunus*²¹, *Deivarus*²², *Dispanes*²³. Keiner von ihnen ist unseren konkreten Umständen geeignet, umsoweniger in der Pluralform.

Es gibt aber auch eine Gruppe von kleineren Gottheiten, die im illyrischen Sprachraum nachgewiesen sind: die Δευάδαι, die als „Satyren bei den Illyrern“ bekannt sind²⁴. In lateinischer Transliteration dürften sie als *Deuadai*, *Deuadi*, *Devadi* oder sogar *Davadi* erscheinen. Auch diese illyrischen Waldgeisten sind nur von Hesychius bekannt und kaum in der Epigraphik anzutreffen.

Dieser Name stimmt aber relativ gut mit dem oben besprochenen Weihenkenmal von Alburnus Maior überein. Darauf kann man in der zweiten Zeile die Buchstaben DA oder eben DAV bzw. DAN (auch in Ligatur) lesen, was eine Schwierigkeit erhebt. Trotzdem ist sie einfach umzugehen, wenn wir uns erinnern, dass auch im antiken Balkanraum die Vokal *e* (eben in einem Diphthong) manchmal in einen *a* umgewandelt wurde²⁵. Was wir auf der Hand haben, ist eine späte Form aus dem 2. Jh. n. Chr., also ist eine solche Änderung ganz möglich.

Deshalb neigen wir, auf diesem Denkmal den Namen dieser kleinen kollektiven Gottheiten zu lesen. In der ersten Zeile soll das Wort *D[IS]* gewesen sein. In der zweiten Zeile ist am Anfang ein entwickeltes Trennungszeichen zu sehen, und wir vermuten ein ähnliches Zeichen am Ende auch²⁶; dazwischen finden die Buchstaben *DA[VAD]* genügend Raum und könnten mit den Buchstaben *I[S]* in der nächsten Zeile ergänzt werden. Dementsprechend schlagen wir die Lesung *D[is] / Da[uad]/i[s ...]* vor (Abb. 2).

Es handelt sich also um eine Widmung an diese illyrischen Waldgötter, die aber in rein römischer Form erfolgte. Wie man sehen kann, waren die Dedikanten einfache Illyrer, die sich in einem fortgeschrittenen Prozess der Romanisierung befanden. Falls unsere Hypothese richtig ist, stellt unser Denkmal den einzigen epigraphischen Beleg dieser Randgottheiten der illyrischen Welt dar.

Ein derartiger Fund ist in dem Bergbaurevier Dakiens keinesfalls überraschend. Für die Bergbauleute, die in einer kleinen Siedlung neben bewaldeten Gebirgen lebten und arbeiteten, dürften diese illyrische Satyren gewöhnliche

²⁰ Russu 1969, 192.

²¹ Russu 1969, 201.

²² Krahe 1955, 67.

²³ Krahe 1955, 54.

²⁴ Krahe 1955, 82; Mayer 1957, 120; Russu 1969, 205.

²⁵ Mihăescu 1978, 173 (§ 116), 185 (§ 132); Fischer 1985, 59-61.

²⁶ Über den Missbrauch der Trennungszeichen siehe Cagnat 1914, 29.

Gottheiten sein²⁷. Ihr Kultus nimmt in der kleinen Reihe der in der Gegend bewiesenen illyrischen Götter Platz²⁸. Die hier besprochene Widmung beleuchtet nochmals sowohl das Kulturerbe der illyrischen Kolonisten in Dakien als auch ihre allmähliche Romanisierung.

Abkürzungsverzeichnis:

- AM I = Damian, P. (ed.): *Alburnus Maior I*. București.
AM II = Simion, M., Apostol, V., Vleja, D.: *Alburnus Maior II. Monumentul funerar circular. The Circular Funerar Monument*. București.
AM III/1 = Damian P. (coord.): *Alburnus Maior III. Necropola romană de incineratie de la Tăul Corna. Partea I*. Cluj-Napoca.
Ardevan 2004 = Ardevan, R.: Die Illyrier von Alburnus Maior: Herkunft und Status. In: Heftner, H., Tomaschitz, K. (Hrsg.): *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsiebzigsten Geburtstag am 15. September 2004, dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*. Wien, 593-600.
Ardevan et alii 2007 = Ardevan, R., Cociș, S., Cosma, C., Ursuțiu, A.: Toujours sur le „lucus” d’Alburnus Maior (Dacie). In: Mayer, M., Baratta, G., Guzman Almagro A. (edd.): *Acta XII Congressus internationalis epigraphiae Graecae et Latinae. Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae. Barcelona, 3-8 Septembris 2002*. Barcelona, 67-72.
Ardevan, Zerbini 2007 = Ardevan, R., Zerbini, L.: *La Dacia romana*. Soveria Mannelli.
BJ = *Bonner Jahrbücher*. Bonn.
Cagnat 1914 = Cagnat, R.: *Cours d’épigraphie latine*, IVe édition. Paris.
Ciongradi 2009 = Ciongradi, C.: *Die römischen Steindenkmäler aus Alburnus Maior*. Cluj-Napoca.
Cociș et alii 2003 = Cociș, S., Ursuțiu, A., Cosma, R., Ardevan, R.: „Area sacra” de la Hăbad. In: AM I, 149-191.
Dušanić 1999 = Dušanić, Sl.: The Miners’ Cults in Illyricum. *Pallas 50*. (= *Mélanges Claude Domergue*), 129-139.
Fischer 1985 = Fischer, I.: *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*. București.
IDR = Russu, I. I. (ed.): *Inscripțiile Daciei romane*. București.
ILD = Petolescu, C. C.: *Inscripții latine din Dacia*. București, 2005.
Jessen 1905 = Jessen, K.: Dyalos. *RE V*, 2, 1875.
Krahe 1955 = Krahe, H.: *Die Sprache der Illyrier. Erster Teil: die Quellen*. Wiesbaden.
Macrea 1969 = Macrea, M.: *Viața în Dacia romană*. București.
Mayer 1957 = Mayer, A.: *Die Sprache der alten Illyrier. Bd. I. Einleitung, Wörterbuch der illyrischen Sprachreste*. Wien.
Mihăescu 1978 = Mihăescu, H.: *La langue latine dans le Sud-Est de l’Europe*. București – Paris.
Noeske 1977 = Noeske, H.-Chr.: Studien zur Verwaltung und Bevölkerung der dakischen Goldbergwerke in römischer Zeit. *BJ 177*, 267-422.
Pallas = Pallas. *Revue d’études antiques*. Toulouse – Aix-en-Provence.

²⁷ Widmungen an den Nymphen sind auch bekannt: Piso 2004, 296.

²⁸ Bisher sind Apollo Pirunenus, Aptus Delmaticus (?), Dii Artavi, Maelantonius, Naos sicherlich bewiesen worden: Piso 2004, 297-298.

Piso 2004 = Piso, I.: Gli Illiri ad Alburnus Maior. In: Urso G. (ed.): *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana*. Pisa, 271-307.

RE = *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart.

Russu 1969 = Russu, I. I.: *Illirii. Istoria – limba și onomastica – romanizarea*. București.

Rusu 1995 = Rusu, A.: Les Illyriens en Dacie. In: Frei-Stolba, R., Herzig, H. E. (Hrsg.): *La politique édititaire dans les provinces de l'Empire romain, IIème – IVème siècles après J.-C.* Berne, 145-156.

Šašel Kos 1999 = Šašel Kos, M.: *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana.

Wilkes 1969 = Wilkes, J. J.: *Dalmatia*. London.

Wilkes 1998 = Wilkes, J. J.: Les provinces danubiennes. In: Lepelley Cl. (dir.): *Rome et l'intégration de l'Empire 44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C. Tome 2. Approches régionales du Haut-Empire romain*. Paris, 231-297.

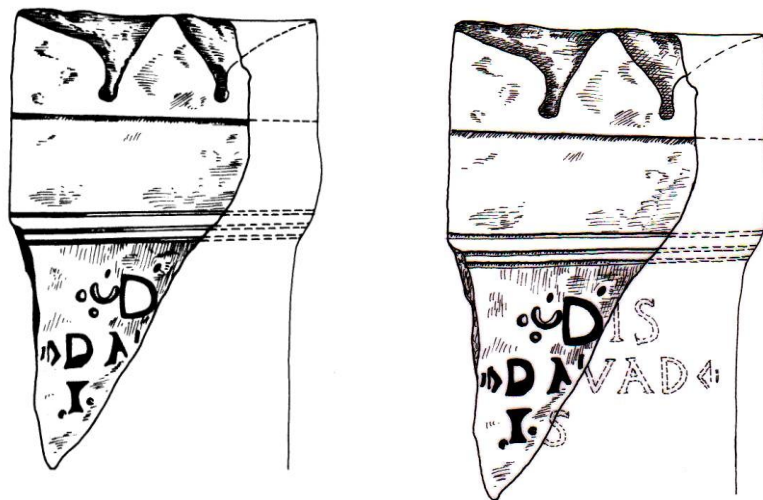
Wollmann 1996 = Wollmann, V.: *Mineritul metalifer, extragerea sării și carierele de piatră în Dacia romană. Der Erzbergbau, die Salzgewinnung und die Steinbrüche im römischen Dakien*. Cluj-Napoca/Klausenburg.

(ISSN 0418 – 453X)

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1 Das fragmentarische Altar aus Alburnus Maior / Hăbad (nach Cociș et alii 2003).

Abb. 2 Das fragmentarische Altar aus Alburnus Maior / Hăbad (unser Ergänzungsvorschlag).



ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 337–346.
--	-------	-------	--------------

FROM EURIPIDES TO THE CHRISTIAN MARTYRS

BY MONIKA PESTHY-SIMON

Abstract: This paper investigates the relationship between human sacrifice and Christian martyrology. It presents the case of St. Agnes, the prototype of the virgin martyr, and strives to show that her hagiographic ‘dossier’ (Damasus, Ambrose, Prudentius, *Passio Agnetis*) modelled her figure after the Euripidean heroines who became human sacrifices, accepting voluntarily to be slaughtered in order to appease the divine wrath.

Keywords: Human sacrifice, voluntary sacrifice, martyrdom, hagiography, virgin martyr, St. Agnes, Euripides.

Introduction

According to the definition of Webster’s *Collegiate Dictionary* martyr is ‘a person who voluntarily suffers death as the penalty of witnessing to and refusing to renounce a religion’,¹ what means that martyrdom implies the deliberate choice and active participation of the person to be martyred. Later this meaning becomes considerably attenuated so that everybody who dies for some noble cause, whether voluntarily or not, is called a martyr. We don’t have to enter into the ambiguities of this usage, since we shall use the word ‘martyr’ always in its original sense.

First of all we must state that when studying Christian martyrology we never have to do with objective historical reports,² but with literary texts which contain more or less historical truth (as time goes on always less), i. e. we have access to the ideas of the hagiographers, but not to that of the martyrs. Thus, our investigations aim at the ‘theology of martyrdom’, or more exactly at one of its special aspects which seems to me rather neglected: the martyr as sacrifice.

The origins of Christian martyrdom have been very thoroughly studied and its connection with Jewish martyrology, with Greek and Roman ‘noble death’ tradition and naturally, with Jesus’ redeeming death has been disclosed. The

¹ Webster 2001¹⁰, 712.

² Probably even the most sober ‘acts’ are the results of some redaction.

motive of the martyr's death as sacrifice is naturally not unknown: the relevant passages were collected and analyzed, but they are considered as using 'sacrificial metaphors'³ and everybody shrinks from stating that the sacrifices offered (whether metaphorically or not) are human beings. In my opinion, martyrs, for early Christian authors are often actual sacrifices, i. e. human sacrifices who offer themselves voluntarily to God.

There is another point which needs some clarification: Christian martyrs are generally regarded as imitators of Christ who participate in his sufferings and death. This is, however the simplification of reality: though most of the martyrs declare to imitate Christ, their behavior is far enough from that of Christ and their models have to be sought elsewhere. Neither is the martyr's sacrifice always a participation in the sacrifice of Christ: despite the theological statements about the unique and once for all sacrifice of Christ it seems that from time to time new sacrifices are needed to expiate the sins and appease the divine wrath manifesting itself through the persecutions.

In the first part of my paper I shall outline the relationship between human sacrifice and martyrdom, while in the second I shall present a case-study in order to show that the roots of this idea reach back to Classical tradition and the hagiographer often modeled his martyr after a pagan hero instead of Christ.

1. Human sacrifices (whether real or not) are recorded in Ancient Israel and in Greece also, offered for different reasons (to avert some danger, to appease the wrath of the divinity, to fulfil a vow etc.⁴), but in these cases the victims are not presumed to give their consent.

The most important question for us is when and how this sacrifice became voluntary. In ancient Israel we have no traces of this, to die for the sake of others or for some noble idea is unknown to them. In Greece, however, the situation is quite different. 'In fact, a victim's voluntary participation was an important part of Greek sacrificial ideology, which stressed that the victim was pleased to go up to the altar, sometimes could even hardly wait to be sacrificed' – writes Bremmer.⁵ Similarly, according to Versnel, the idea, that the voluntary death of a person can save the community from extreme peril is deeply rooted in the myths of Greece and Rom and was later elaborated by Euripides.⁶ For my

³ Cf. Seeley 1990, 97 and passim.

⁴ We do not enter into the problem whether these sacrifices were real or mythical.

⁵ Bremmer 2002, 30.

⁶ Versnel 1989, 186.

part, I think, the procedure went just the other way: before Euripides we have almost no mentions of heroic self-sacrifice.⁷

From early periods onward, however, Greek authors celebrated the heroic death of a person fighting against the enemy in order to save many, but this has nothing to do with human sacrifice. Euripides combines the two, and thus transforms human sacrifice into a heroic and voluntary self-sacrifice.⁸

By Euripides we find the following self-sacrifices:⁹ Menoeceus, the son of Creon kills himself on the walls of Thebai for the sake of the city (*Ph.* 903-1094); Makaria, the daughter of Heracles is sacrificed in order to save Athens (*Heracl.* 406-629); Iphigeneia is sacrificed by his father so that the Greeks could depart for Troy (*IA*); and Polyxene, the daughter of Priamus and Hecabe is sacrificed by the Greeks to pacify the dead Achilles who is unwilling to let them leave Troy (*Tr.* 618-619, *Hec.* 1-628). And we could add the daughter of Erechtheus who dies (probably willingly) for the sake of Athens (fr. cf. Lycurg., *Or. in Leocratem* 24).¹⁰ The paradigm is always the same: the divinity requires the life of someone (always a noble, mostly royal person) as a price for saving the community from some danger (which arouse because of some affront committed against the divinity); the person in question is willing to die for the sake of the others; before going the death he explains his reason for doing so; his way of death is also exemplary: he does not let himself be bound or held fast, he pronounces lofty words even in the last moments and offers himself freely to the sword. The hesitation and sorrow of the sacrificer is also a recurrent motive.

It cannot be proven with certainty, but it seems to me most likely, that the so called mythical self-sacrifices were created later under the influence of Euripides as it is quite clear in the case of Iphigeneia. After Euripides, as time goes on, there are more and more stories of this kind and most of the ancient 'mythical' self-sacrifices are found by Pausanias and Plutarch.¹¹ Therefore the volun-

⁷ Even in later texts the great majority of passages describing human sacrifices mentions only the fact in itself, e. g.: 'when plague and famine beset the city (= Athens) ... the Athenians slew the daughters of Hyacinthus', Apollodoros, *Bibl.* III 15.8; cf. Schwenn 1915, 131.

⁸ Hengel remarks that the voluntary nature of the sacrifice is stressed from the time of Euripides (cf. Hengel 1981, 23), but he probably does not realize what seems most important to me, namely that Euripides interprets these sacrifices according to the pattern of the 'heroic death for the homeland.' Pucci also mention Euripides' 'fondness of voluntary sacrifice, with its solemn and edifying connotations', Pucci 1992, 514.

⁹ Concerning the voluntary sacrifices by Euripides see e. g. Roussel 1922.

¹⁰ We disregard *Alc.*, which has nothing to do with our topic, and also the fragments (*Protesilaus*, *Phrixos*) which are too short to know what really happened.

¹¹ As Versnel himself also emphasizes, cf. Versnel 1989, 183.

tary and even eager self-sacrifice of the victim is mostly a literary motif, and if there was a 'sacrificial ideology' at all, it depended on it.

This ideology had a curious effect on the interpretation of the veterotestamentary sacrifices, too. Isaac is soon transformed from the helpless victim into a proud and self-conscious martyr who becomes a model for Jewish martyrology (e. g. *4Macc.* 9,21; 18,23, Ps-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 32,3) and even Jephtha's daughter is turned into a Greek heroine (Ps-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 40,2-3).

It is no wonder that these ideas influenced Christian martyrology, too, and the aforementioned motives emerge in the Acts and legends of the martyrs, naturally somewhat transformed and often exaggerated. Martyrs voluntarily accept death and even provoke it, they pronounce long harangues before the tribunal and even on the scaffold or on the pyre, they treat with disdain suffering and death, refuse to be bound, offer their neck to sword, they put to shame their executioners.

2. Now I shall try to demonstrate on the example of Agnes how the Euripidean heroines become transformed into heroic martyrs. The case of Agnes is very revealing since she is the prototype of the virgin martyr and many other figures are modeled after her.¹² For Christian predecessors she has Perpetua and Felicitas on the one hand, who are martyrs, but no virgins, and Thecla on the other, who is a virgin but no martyr. As I shall try to demonstrate her real model is found in pagan classical literature.

Concerning her life and death we possess no historical data, we do not even know if she was martyred under Diocletian or earlier. Some have even questioned her existence, but it seems to be sure that she actually was a Christian martyr.¹³ The earliest Roman Calendar, the *Depositio Martyrum* (354 CE) mentions her, and her cult in Rom is attested as early as the 340s. Since nothing is known of her life and suffering, the hagiographers could give free course to their phantasy. Damasus, who strived to promote the cult of the martyrs, consecrated her an epigram¹⁴ according to which she was burnt alive. Damasus does not speak explicitly of her virginity, but calls her a young girl (*puella*) and praises her decency (*pudor*); allusion is also made to her nudity covered by her hair. Her real carrier begins with Ambrose who writes about her in his 8th *Hymn* and in his treatise *De virginibus*: it is here that she becomes the prototype of the virgin martyr who gains the double crown of chastity and martyrdom. Accord-

¹² Cf. Grig 2004, 79.

¹³ Cf. Schäfer 1951, 184-186.

¹⁴ The no. 37 according to the edition of Ferrua 1942.

ing to Ambrose she dies by the sword because she refuses to sacrifice to the idols. Prudence in the 14th chapter of his *Peristephanon* elaborates on the topic and inserts the novelistic motive of the brothel: the prefect wants to compel her to sacrifice to Minerva by sending her to a brothel, but even there she is miraculously preserved intact. Finally, the 5th century *Passio Agnetis*¹⁵ gives some additional touches to the story: she is a young girl, twelve or thirteen years old, beautiful and noble. The son of the pagan prefect falls in love with her, but she refuses him, because ‘Christ is her lover’.¹⁶ The prefect, when hearing about this, first wants to make her a Vestal virgin, which she naturally refuses,¹⁷ then sends her to a brothel, again with no effect. She is to be burnt alive, but escapes without harm, finally she is executed by the sword.¹⁸ After her death she appears to her parents in a glorious form, and later on, by her tomb miracles are performed. Here we have the legend fully developed. We can remark how the motive of chastity gains ground the more and more: which was just mentioned by Damasus, becomes the central topic of the *Passio*: Agnes has to die because she refuses the advances of the son of the prefect.

Now we shall examine one by one the similarities between Agnes and the Euripidean heroines. Several of them has been already revealed and it is clear that Ambrose modelled her Agnes in the 8th *Hymn* after Polyxene. We are however interested in the figure of Agnes as she is represented by her complete hagiographic ‘dossier’. And we shall also inquire how the Classical motives are transformed and filled with Christian content.

Agnes is noble (at least according to the *Passio*), just as were Iphigeneia, Polyxene and Makaria.

She is young, just in or before the age to be married, exactly as her Classical companions, she is a virgin, just like them and she also chooses death instead of marriage. And here we arrive at a point which needs some closer investigations. Lucy Grig remarks that ‘her march to the scaffold is described as a bridal cortège, and her martyrdom as a mystical marriage’.¹⁹

Effectively, according to the 8th Hymn of Ambrose:

¹⁵ Latin text: AS 1863, 714-728.

¹⁶ Cf. *Passio* quoted by Grig 2004, 80. Or as Prudence puts it: ‘she is warm with the love of Christ’ (*Perist.* 14,11-12).

¹⁷ According to Prudence she must supplicate before Minerva, another virgin.

¹⁸ In the *Passio* she is at first to be burnt alive, but the fire does her no harm, therefore she is finished by the sword; by Damasus she is killed by fire, by Prudence and Ambrose by sword. The *Passio* evidently combined the two, which is not surprising, if we think on *Mart.Pol.*

¹⁹ Grig 2004, 82. Similarly, St. Pelagie goes to her martyrdom clad in bridal attire.

‘One would think she is going to her wedding,
she advances with such a joyful face,
bringing new treasures to the bridegroom:
the effusion of her blood as her dowry.’ (4)

In his *De virginibus* Ambrose makes Agnes say to the executioner: ‘I await with pleasure this blow coming from the bridegroom, so that he, who has chosen me before, should accept me. Why is the murderer delaying?’ (2,9) By Prudence Agnes addresses a speech to the executioner which expresses with a very strait forward sexual symbolism that the penetration of the sword signifies for her the union with Christ (*Perist.* 14,69-80).²⁰ And as we have seen, in the *Passio* Agnes calls Christ her lover.

Thus Agnes is a virgin, the bride of Christ, who’s union with her lover happens through her martyrdom. Here again we find interesting Classical parallels, which as far as I know have not been sufficiently disclosed.²¹

Already by Sophocles Antigone, who is a virgin willing to die for the Law, calls her tomb a bridal chamber (*Ant.* 891).²² By Euripides, as we know, Iphigeneia was brought treacherously to Aulis under the pretext of a marriage with Achilles, but instead of being led by her father to the wedding, she is led to the altar to be slaughtered. The ambiguity between the two permeates the whole tragedy. It is clearly present in the words of Agamemnon concerning according to the appearances the wedding of Iphigeneia, but referring in reality to her sacrificing: ‘The lustral waters are prepared and ready, as are the meal-cakes to throw in the cleansing fire and the victims which must be slain before the marriage ceremony, victims, who’s dark blood must gush forth to Artemis’ (*IA* 1111-1114).²³

Iphigeneia, when she is led to the place of sacrifice, already in full command of the situation, refers to the words of her father and uses the same figures of speech: ‘Let someone initiate the rites with the sacred baskets, let the fire blaze with the cakes of purification and let my father circle the altar from the left toward the right. ... Bring me fountains of lustral water. Weave the dance about

²⁰ ‘I rejoice that there comes a man like this, a savage, cruel, wild man-at-arms, rather than a listless, soft, womanish youth bathed in perfume, coming to destroy me with the death of my honour. This lover, this one at last, I confess it, pleases me. I shall meet his eager steps half-way and not put off his hot desires. I shall welcome the whole length of his blade into my bosom, drawing the sword-blow to the depths of my breast; and so as Christ’s bride I shall o’erleap all the darkness of the sky and rise higher than the ether.’ *Peristephanon*, 14, 69-80, transl. Thomson 1961, 343.

²¹ J. Fontaine draws attention to the fact that Polyxene and Iphigeneia are also virgins to be sacrificed (Fontaine 1992, 391), but does not develop the topic any further.

²² My thanks go to Ida Fröhlich who drew my attention to this text.

²³ English transl.: Hadas, MacLean 1960, 341.

the temple, about the altar of Artemis, about Queen Artemis the blessed. With my blood, if I must, with my sacrifice I shall wash away the oracle's bidding....' (IA 1470-1486).²⁴

In the case of Polyxene by Euripides the parallel between marriage and sacrifice is less pronounced, but still it is present. Polyxene deplors to die 'without a bridegroom, unwed' (ἄνυμφος, ἄνυμέναιος) (*Hec.* 416) and Odysseus, when leading Polyxene to her death, calls himself 'leader and bringer of the virgin' (πομπούς καὶ κομιστῆρας κόρης), which easily evokes the image of the wedding.

By Euripides Polyxene is offered to the dead Achilles. Hellenistic writers elaborated on this topic and a romance between Polyxene and Achilles has been created, a *scholion* to Euripides knows even of a planned marriage between them which came to naught because Achilles was murdered. Thus Polyxene's ritual killing is not simply a sacrifice to the dead hero, but it becomes a sort of union in death or beyond death.²⁵

Naturally behind the idea that Agnes is the bride of Christ lies the allegorical interpretation of the Song of Songs which identifies the bridegroom with Christ and the bride with the human soul. Origen was the first to apply this allegory which later on became very popular and Ambrose also used it with great predilection. This idea, however, had originally nothing to do with martyrdom, but could be easily connected to it through the CLASSICAL type of the virgin who goes to the sacrificial altar as to her wedding feast. How successfully this connection was made is shown by a homily where Isaac, the prototype of the martyr, before being sacrificed is represented as a bride.²⁶

The death of Agnes is clearly modelled after Classical models: Agnes bends her knee before dying (Ambr., *Hymn.* 8,8) just as Polyxene did by Euripides (*Hec.* 561) and Iphigeneia by Lucretius (I 92). She offers her bosom to receive the mortal blow (Ambr., *Hymn.* 8,6), just as Polyxene in the *Hecabe* (558-561),²⁷ but then bends her neck to prayer and it is in this position that the executioner hits her with his sword cutting down her head (Prudent., *Perist.* 14,85-87). The motive of the 'decent fall' of the sacrificed virgin is also present: it

²⁴ English transl.: Hadas, MacLean 1960, 350.

²⁵ Cf. Hughes 1991, 61-62.

²⁶ Cf. Hihorst 2002.

²⁷ In the last moment she tears apart her gown from above up to her navel and offers her naked bosom to the executioner: a very provoking and superfluous gesture since the executioner finally cuts her throat. Ovidius briefly mentions this motive, *Met.* XIII 459.

originates probably with the *Hecabe* of Euripides (568-570),²⁸ but later on has become a widespread *topos* in classical literature²⁹ which naturally made its way into Christian martyrology, too, see e. g. the *Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas* 20,4.³⁰ As to Agnes, already the epigram of Damasus praises her ‘modesty’ (*pudor*)³¹ and by Ambrose while dying ‘Covering herself completely with her gawn she made proof of her care for modesty, so that nobody should set eye on what was hidden’ (*Hymn.* 8,7).

Conclusions

1. We have now shown how the Euripidean heroines were transformed into Christian martyrs. During the transformation they underwent, however, considerable changes. The meaning and value of virginity has changed, it has become central. The situation has turned: while Iphigeneia and her companions cannot marry, because they have to die, Agnes and following her many other virgin saints have to die, because they don’t want to marry.

It is no chance that during the fourth century the virginity of the martyr becomes so important. By earlier female martyrs it played no role, many of them were married and had children. When Ambrose and Prudence write, the persecutions are over, there are no more martyrs, instead of them the new heroes of Christianity are the ascetics. The bloody martyrdom is replaced by the bloodless one. The figure of Agnes connects the two ideals: the old one, that of the martyr, and the new ideal of the virgin. ‘*Duplex corona est praestita martyri*’, writes Prudence about her (*Perist.* 14,7).

2. The next remark concerns the literary genres used in hagiography. Recently several scholars have pointed out that the acts and legends of the martyrs were ‘*spectacula*’ and in the life of the church during the fourth and the fifth century they were intended to replace the pagan spectacles which the Christians still visited with predilection (sometimes even instead of going to the church). Thus, the acts and legends of the martyrs functioned as little dramas³² in which dramatic elements (taken from Euripides or his successors) could be incorporated very well and were probably very effective in making the story much livelier.

²⁸ Polyxene, having received the mortal blow and falling to the ground takes care to fall in a decent manner hiding what must be hidden before masculine eyes, similarly by Ovid (*Met.* XIII 479-480).

²⁹ Cf. Fontaine 1992, 399.

³⁰ The former, while tossed by the wild beasts pulls down her tunic ‘thinking more of her modesty (*pudoris*) than of her pain’ (20,4), transl.: Musurillo 1972, 129.

³¹ ‘O veneranda mihi sanctum decus alma pudoris’ (*Epigr.* 37,9).

³² Grig 2004, 59-78 speaks of ‘courtroom dramas’.

3. Finally, we return to the theology of martyrdom. We started with the statement that martyrs can be considered as human sacrifices and investigated how self-sacrifices by Euripides influenced hagiography. We have seen that the Christian authors made Agnes the equivalent of the pagan virgin sacrifices. The next question should be why the loving Godhead of the Christians is supposed to be as blood-thirsty as the revengeful Achilles or the resentful Artemis, but here we receive no clear answer. In his work *De virginibus* Ambrose calls virginity ‘a sacrifice (*hostia*) the daily offering (*sacrificium*) of which appeases divine wrath’ (I 7,32), thus it seems, sacrifices have exactly the same function as they had in the case of the so called ‘pagan’ gods. Is it possible that the Christian God of Ambrose and his contemporaries was after all not so different from his bloodthirsty predecessors?

Bibliography

- AS 1863 = *Acta Sanctorum. Januarii tomus secundus*. Parisiis.
- Bremmer 2002 = Bremmer, J.: Sacrificing a Child in Ancient Greece: the Case of Iphigeneia. In: Noort E., Tigchelaar E. (edd.): *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 4. Leiden – Boston – Köln, 21-43.
- Ferrua 1942 = Ferrua, A. (ed.): Damasus, *Epigrammata*. Vatican City.
- Fontaine 1992 = Fontaine, J. (ed.): Ambroise de Milan, *Hymnes*. Paris.
- Grig 2004 = Grig, L.: *Making Martyrs in Late Antiquity*. London.
- Hadas, MacLean 1960 = *Ten Plays by Euripides*. Transl. by Hadas M., MacLean. New York etc.
- Hengel 1981 = Hengel, M.: *The Atonement. The origins of the Doctrine of the New Testament*. London (transl. from German).
- Hilhorst 2002 = Hilhorst, A.: The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham. In: Noort, E., Tigchelaar, E. (edd.): *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 4. Leiden – Boston – Köln, 96-108.
- Hughes 1991 = Hughes, D. D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London – New York.
- Musurillo 1972 = Musurillo, H.: *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford Early Christian Texts. Oxford.
- Pucci 1992 = Pucci, P.: Human Sacrifice in the *Oresteia*. In: Hexter, R., Selden, D. (edd.): *Innovations of Antiquity*. The New Ancient World. New York – London, 513-536.
- Roussel 1922 = Roussel, P.: Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d’Euripide. *Revue belge de philologie et d’histoire* 1, 225-240.
- Schäfer 1951 = Schäfer, E.: Agnes. *RAC* 1, 184-186.
- Seeley 1990 = Seeley, D.: Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul’s Concept of Salvation. *Journal for the Study of the NT. Supplement* 28. Sheffield.
- Schwenn 1915 = Schwenn, F.: *Menschenopfer bei den Griechen und Römern*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 15,3. Giessen.

- Thomson 1961 = Thomson, H. J. (ed.): *Prudentius* 2. Ed. Loeb Classical Library 398. Cambridge, Mass.
- Versnel 1989 = Versnel, H. S.: Quid Athenis and Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des „Effective Death“. In: van Henten, J. W. (Hrsg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Studia Post-Biblica 38. Leiden etc., 162-196.
- Webster 2001¹⁰ = Merriam-Webster's *Collegiate Dictionary*. Springfield, Mass.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 347–354.
--	-------	-------	--------------

THEMISTIOS ALS BEWAHRER DER ANTIKEN RELIGION¹

VON KATALIN K. CSÍZY

Abstract: Themistios, the highly esteemed 4th-cent. Greek orator, praised the Christian emperors of the Roman Empire in his panegyrics. Many of his pagan contemporaries regarded him as an opportunist, and were critical of his popularization of Platonic philosophy. It is however the present writer's view that pagans in particular should have shown him more respect, because his orations led Christian rulers to treat pagans less harshly than had earlier been the case. This study focuses on Themistios's 5th oration, which articulates the objectives of religious tolerance in a surprisingly modern way. We examine the sources of a well-known passage (*Or.* 5,70ab – ed. Downey) with the help of concepts like 'hosiotes – eusebeia'; this brings us to his deservedly most-quoted term even among Christians: philanthropy.

Keywords: Themistios, Roman Empire, Greek Orator, Christianity, Paganism, Ruler, Philanthropy, Aristotle, Panegyric, Platonic Philosophy, Pythagoras, Platon, Plotin, Porphyrius, Iamblichus, Empedocles, Valens, Jovianus, Philia, Eusebeia, Hosiotes, Piety, Oration, Nomos Empsychos.

„Hellene im Christlich-Römischen Reich“ – könnte auch Titel dieser Studie voran stehen, wird das politische Curriculum und das öffentliche Leben unseres Autors betrachtet.

Themistios, der hochgeehrte heidnische Rhetor wurde 317 als Sohn von Eugenios, dem philosophischen Lehrer in Paphlagonien geboren. Während seiner Jugend schrieb er bereits Paraphrasen zu Aristoteles (345-355).²

Seine Werke, die er auf Griechisch verfasste, wurden nicht nur durch die byzantinische Tradition bewahrt, sondern schon während der Spätantike in mehreren Sprachen übersetzt. Es gibt einige Schriften, die auf Griechisch überhaupt nicht erhalten geblieben sind, denn in einigen Fällen liegen lediglich arabische, syrische und lateinische Varianten vor.³

¹ Diese Studie wurde durch das Bolyai János-Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften unterstützt.

² Stegemann 1979, 677-679; Colpi 1987, 14. Zu den Aristoteles-Paraphrasen CAG 5,1 (Wallis 1900); CAG 5,2 (Schenkl 1900); CAG 5,3 (Heinze 1890); CAG 5,4 (Landauer 1902); CAG 5,5 (Landauer 1903).

³ K. Csízy 2006, 97-112; Leppin, Portmann 1998, 11f.; Stertz 1975, 352.

Themistios genoss sowohl im heidnischen als auch im christlichen Kreis ein großes Ansehen. Deshalb wurde er von Gregor Nazianz als „*basileus ton logon*“ – *König der Reden* bezeichnet (*Ep.* 140). Julian der Abtrünnige widmete ihm seine sechste Rede, als er auf einen Brief des Rhetors antwortete.⁴

Die Werke von Themistios können in zwei Gruppen eingeordnet werden: Die erste Gruppe bilden die politischen Reden (*Or.* 1-19 Dindorf), die zweite die so genannten Privatreden (*Or.* 20-34).

Themistios kam im Jahre 337 in die von Konstantin gegründete Stadt, wo er seit 350 auch offiziell als Redner tätig war. Schon von diesem Zeitpunkt an stand er in engerer Beziehung zum Kaiserhof. Nicht viel später wurde er in den Konstantinopler Senat als Mitglied berufen.⁵

Seine erste Rede stammt aus dem Jahre 351, in der Constantius II., Konstantins Sohn, von ihm gefeiert wurde. In die Regierungszeit des Valens fiel seine Blütezeit. Den Höhepunkt seiner politischen Laufbahn stellte seine Ernennung im Jahre 384 unter Theodosius zum *Praefectus urbi* dar.⁶

Die letzte politische Rede ist der *Panegyrikos* zum Theodosius (*Or.* 19), der der Redner Konstantinopel als eine zukunftsvolle Hauptstadt des Imperiums begrüßt. Die Rede unter dem Titel „*Peri arches*“ stammt aus dem Jahre 385, nicht weniger später verstarb der berühmte Rhetoriker wahrscheinlich in Konstantinopel.

Zum Thema des Artikels, der religiöse Aspekt, bieten die Reden von Themistios ein sehr breites Spektrum.

Unter mehreren Gesichtspunkten sind die Werke zu interpretieren. Einer davon ist, die antiken, also heidnische und die christliche Werte nebeneinanderzustellen.

Davon ausgehend ergibt sich die Möglichkeit der Fragestellung, ob Themistios überhaupt die christliche Kaiserherrschaft lobte, oder ob sein Streben darauf gerichtet war die alten Kulte, die heidnische Religion zu bewahren. Ich persönlich bin davon überzeugt, dass er sein ganzes Leben in den Dienst der Aufrechterhaltung des antiken Erbes stellte.

Allgemeine Gesichtspunkte in den politischen Orationen des Redners sind ihre heidnischen Elemente und Äußerungen über die Christen. Der zweite Aspekt ist leichter zu skizzieren, weil wir dafür vier markante Textstellen in diesen Reden anführen können. In der ersten wird über den Arianischen Streit (*Or.*

⁴ Leppin, Portmann 1998, 12; K. Csizy 2006, 97ff. Großer Wahrscheinlichkeit war die Rede von Themistios *Risâlat*, die nur auf Syrisch bewahrt wurde. Schenkl, Downey, Norman 1974, 73ff.

⁵ Leppin, Portmann 1998, 3.

⁶ Colpi 1987, 15.

1.8b) reflektiert, wo Themistios' Ansicht dahin geht, dass die Homousios und Homöusios keineswegs überaus wichtig seien, über Benennungen sollte man nicht debattieren. In der zehnten Rede bat er den homöischen Valens um Milde gegenüber den Orthodoxen, was er in der zwölften gegen die religionspolitische Attacke des Kaisers Valens äußerte.⁷ Seine Meinung klingt verächtlich, weil der Streit über die Benennungen zum Göttlichen unwürdig sei.⁸ In der dreizehnten Oration lobte er Gratianus wegen seiner Toleranz gegenüber den heidnischen Religionen, in dieser Rede bekannte er sich unwiderruflich zu seinem heidnischen Glauben.⁹ Es kann auch festgestellt werden, dass sich Themistios gegenüber Christen offener äußerte, als es Julian tat.¹⁰

Als allgemeine Richtlinien für die Interpretation der heidnischen Elemente sollen die folgenden erwähnt werden. Erstens überzeugen uns die antiken Textstellen über die Verbindlichkeit des heidnischen Rhetors. Die Homer-Zitate und der platonische Wortgebrauch bezeugen den starken Einfluss der neuplatonischen Philosophie. Der Herrscher gilt als der aus dem Himmel stammende *nomos empsychos*, die Illuminationslehre (*eklapsis* – *Or.* 4.55cd) erhält eine bedeutende Rolle, weil der Rhetor diesen Gedanken mithilfe der Metapher des Sonnenlichts interpretiert. In mehreren Reden sprach er über Kaiserherrschaft als eine Abbildung des Kosmos, wobei die Sonne, Konstantin der Große als ein befolgendes Beispiel erscheint.¹¹

Die von dem Autor vorgeführten Sprichwörter stellen die hochrangige Bildung des Rhetors dar.¹²

Die Hinweise auf seine heidnische Sympathie gelten als ein anderer Aspekt. In der ersten Rede begrüßte Themistios den Schritt des Kaisers Constantius II., dass der Herrscher gegenüber dem heidnischen Usurpator eine großzügige Politik führte (*Or.* 1). In der sechsten Rede formuliert er die Hauptpflicht des Kaisers, die darin bestehe, dem Gott zu folgen (*Or.* 6). In dieser Gedankenführung setzte Themistios ihn in die göttliche Sphäre hinauf (*Or.* 18).¹³

Ich möchte nun eine sehr interessante Schrift genauer beleuchten. Die 5. Oration des Autors ist eine der viel erörterten Reden.¹⁴ Warum konnte dieses

⁷ Leppin, Portmann 1998, 17.

⁸ Ando 1976, 178.

⁹ Leppin, Portmann 1998, 18.

¹⁰ Leppin, Portmann 1998, 19.

¹¹ Aalders 1969, 315ff.

¹² Diese Elemente sind auch in der Argumentation sehr wichtig, wie zum Beispiel das homerische Zitat Them. *Or.* 11.151b – *chrysea chalkeion* – *Erz gegen Gold getauscht* – in der elften Rede. Colpi 1987, 186.

¹³ Leppin, Portmann 1998, 18.

¹⁴ Them. *Or.* 5. In: Downey, Schenkl 1965, 91-105.

Werk die Aufmerksamkeit der Nachwelt erwecken? Die dem Jovian und seinem Sohn, Varronianus empfohlene Konsulatsrede aus dem Jahre 364, als der Kaiser mit seinem halbjährigen Sohn in Ankyra das Konsulat antrat, spiegelt eine überraschend moderne Weltanschauung wider: Wir haben hier eine Argumentation über die religiöse Toleranz, die von der Neuzeit bis heute ein wertvolles Exempel für Religionsfreiheit und Duldsamkeit ist.¹⁵

Themistios hatte die Aufgabe Jovian zu feiern, obwohl der Herrscher wegen des Feldzuges gegen die Perser schwere Verluste erlitten hatte, trotzdem preiste Themistios den schönen Friedensschluss. Auf der anderen Seite musste der Rhetor fürchten, dass sich die Lage des Heidentums verändert und er selbst nach der Herrschaft vom Kaiser Julian dem Abtrünnigen am kaiserlichen Hof gar nicht mehr akzeptiert wird.

Nicht nur den Heiden, sondern auch den Christen wollte der Autor einen annehmbaren Standpunkt konzipieren.¹⁶ Sodass Themistios die Toleranz als einen wichtigen Faktor kaiserlicher Politik aufzeigte, mit dessen Hilfe die innerliche Situation des Reiches stabilisiert werden kann. Das Muster für Toleranz sei Konstantin der Große (*Or.* 5.70d).¹⁷

Der Ausgangspunkt der Rede ist, dass die Philosophie als etwas Himmlisches und direkt vom Himmel gekommenes Prinzip gelte. Dieses Gesetz wurde von Gott geschaffen und genährt. Zudem wird die Empfindsamkeit von Jovian für Philosophie gelobt. Das Fundament der Sicherheit ergebe sich aus der Gerechtigkeit (67ab Ἀισθόμενος δὲ ὅτι τῷ βασιλεῖ κρητὶς ἀσφαλείας ἢ τῶν συνόντων δικαιοσύνη), deshalb müsse der Herrscher auch in der Religionsfrage großzügig sein. Dies ist eben der Schwerpunkt des Werkes: Der Kaiser führt eine duldsame Religionspolitik. (*Or.* 5.67b-70c). An dieser Stelle soll eine wichtige Gedankenführung gehoben werden durch ein wortwörtliches Zitat:

„Es steht gewiß allen gut an, den göttlichen Alleinherrscher wegen seines Gesetztes zu bewundern, am meisten aber denjenigen, denen er nicht nur die Freiheit zugestanden, sondern auch die Satzungen erklärt hat, und zwar nicht schlechter als Empedokles, nein bei Zeus nicht schlechter als jener Mann der alten Zeit! Er weiß nämlich genau, daß an allen menschlichen Tugenden auch Betrug und Täuschung haften können. Hinter Hochherzigkeit kann sich Zauberei verbergen und hinter Frömmigkeit Bettelei. Deswegen begünstigt er das eine und hemmt das andere. Gleichzeitig öffnet er die Tempel und schließt die Stätten der Zauberei; gleichzeitig läßt er traditionelle Opfer zu und verweigert den Hexern Straffreiheit. Seine Vorschriften entsprechen in allem denen Platons, des Sohns des Ariston; und ich würde euch seine Worte zitieren, wenn dies nicht zu lang würde.“¹⁸ 70 ab (übersetzt von Leppin, Portmann 1998).

¹⁵ Leppin, Portmann 1998, 12: 1.1. 364: Antritt das Konsulat – Socrates verriet uns, dass diese Konsulatsrede später auch in Konstantinopel vorgetragen wurde (HE III 26,3).

¹⁶ Dagron 1968, 163;

¹⁷ Ando 1976, 189.

¹⁸ Leppin, Portmann 1998, 110f.

Themistios gab trotz allem seine Stimme für die heidnische Religion ab. Wir sehen die wichtigen Hinweise bei der Einleitung und am Ende des Zitates: d.h. der göttliche Alleinherrscher, also Jovian erklärte seine Satzungen,¹⁹ wie Empedokles und die Männer der alten Zeiten. Wir können hier an den Lehrer von Empedokles, also an Pythagoras denken, der vielleicht dank der pythagoreischen Lebensläufe von Neuplatonikern in Bezug auf seinen Vergleich mit Jesus kompromittiert wurde, und deshalb wollte der Autor ihn nicht erwähnen.²⁰ Wenn wir hinsichtlich der Überzeugung von Themistios noch nicht Bescheid wissen würden, sagt der Rhetor uns offen das Wichtigste, dass alles, was er für Recht hält, von Platon komme, als wenn er dessen Vorschriften zitieren wolle, aber er tue es wegen der Länge nicht. Die platonische Philosophie enthält im vierten Jahrhundert auch die Lehren und Gedankenwelt von Pythagoras, die dank der Neuplatoniker Plotin, Porphyrios und Jamblich sehr populär waren. Es steht außer allem Zweifel, dass Themistios platonische Worte verwendete, aber er benutzte ebenso die Rhetorik vom christlichen Eusebios (*Eusebeia- und Theosebeia-Gedanke*).²¹

Was für eine Gruppe konnte gemeint sein, die der Autor erörterte? Er sagte Folgendes: „Hinter Hochherzigkeit kann sich Zauberei verbergen und hinter Frömmigkeit Bettelei“ (*Or.* 5.70b – καὶ ὑποδύεται μεγαλοπρέπειαν μαγανεία καὶ εὐσεβείαν ἀγυρτεία). Obwohl es in Bezug auf den Kaiser anstößig ist, trotzdem kann diese Stelle auch auf die Christen und nicht nur auf die Heiden hinweisen, wie das schon vorher von Dagron und von den anderen analysiert wurde.²² Die Taufe, die eine mystische Einweihung der Gläubigen war, und der Erhalt eines vollkommenen Ablasses, das in den Augen der Heiden (auch für Julian) ein unakzeptables Motiv in der christlichen Religion war, konnten als Zauberei vorkommen.

Die Bettelei bedeutet vielleicht die christliche Gewohnheit, was auf die Versorgung der Armen abzielt. Die ἀγάπη, die ὑποδοχή und die διακονία sind die christlichen Wohltaten, die in einem heidnischen Betrachter vielleicht das Gefühl einer Populärpolitik erwecken, die ihm aber gar nicht sympathisch erscheinen.

Platons Vorschriften gelten als eine enigmatische Textstelle. Downey und Norman wiesen auf *die Gesetze/Nomoi* von Platon hin. Es ist die berühmte

¹⁹ Leppin, Portmann 1998, 110, Dagron 1968, 159ff,

²⁰ Dillon, Herschbell 1991, Pythagoras und Jesus 1ff.

²¹ Ando 1976, 178f.

²² Jovians Zulassung in Bezug auf den heidnischen Tempelbesuch und Opfer kann hier uns irreführen, obwohl die Textstelle auf Jovians Religionspolitik hinweist, kann auch einen anderen Aspekt beinhalten. Dagron 1968, 160.

Stelle 908d (Hansen) im zehnten Buch.²³ Dagron und Leppin sind der Meinung, dass das erwähnte Platon-Zitat gar nicht identifizierbar sei.²⁴ Meines Erachtens bekommt der Begriff von *Eusebeia* eine grundlegende Bedeutung bei der Interpretation. Deshalb könnten wir diesen Hinweis aus dem Dialog *Eutyphron* ableiten. In diesem Text handelt es sich um *Hosiotēs* (ὁσιότης), aber das war äquivalent zu *Eusebeia* (εὐσέβεια), in der lateinischen Sprache *pietas*. Bei den Neuplatonikern können wir das Wort schon in derselben Bedeutung auffinden.²⁵ Eutyphron soll auf die Frage von Sokrates geantwortet haben: Was soll das *Hosion* (ὄσιον) also die Frömmigkeit sein, wie sollte man sich benehmen, wenn man *hosios* (ὄσιος) oder fromm sein möchte. Was könnte das Kriterium der ἀλήθεια – Gerechtigkeit, oder besser gesagt δίκαιον (11e) sein? Wie könnte man θεοφιλής sein und sich von einem θεομισής-Benehmen fernhalten? Das ist wieder eine solche Formulierung, die für Themistios sehr wichtig wird. *Theophilia* ist mit der *Philanthropia* verwandt. Menschenfreundlichkeit und Frömmigkeit können auch die Feinde besiegen (wie das in der achtzehnten Rede zum Ausdruck kommt – *Or.* 18.191ab).

Die sehr ausgedehnte Tugend der Philanthropie ist das Leitmotiv in den Reden von Themistios, die auch christianisiert wurde.²⁶ Diese Tugend, die im Kontext der brüderlichen Liebe, der Familie und des Staates vorkommt (*Or.* 6.76cd), wird als Grundlage für die Staatsführung dargestellt. Themistios deklamiert mithilfe dieses Begriffs, dass das heidnische Wertesystem und Ideal auf einer höheren Stufe stehen, als das christliche, die Philanthropie wird zur erst-rangigen Tugend des Reiches erklärt.²⁷ Diese Tugend kann aber nur aufgrund des griechischen Bildungssystems verwirklicht werden,²⁸ in dieser Tradition spielte der mit dem Platonismus eng verbundene Pythagoras, der in Italien tätige Grieche eine bedeutende Rolle.

In Bezug auf den Empedokles-Hinweis können wir feststellen, dass es gar kein Zufall ist, dass Themistios diesen Autor nannte. Nach der Lehre von Empedokles, dem Pythagoreer galten die *Philia* und der *Neikos* als Prinzipien der Kosmogonie. Die Neuplatoniker legten einen besonderen Wert auf die *Philia*: das gottgefällige (φιλόθεος) Benehmen kann Frömmigkeit erwecken oder umgekehrt: ein gottgefälliges Leben, d.h. ein tugendhaftes Benehmen führt uns in die Nähe Gottes. Die *Philia* gilt als ein mystischer Schlüsselbegriff

²³ Colpi 1987, 87.

²⁴ Dagron 1968, 172; Leppin, Portmann 1998, 111.

²⁵ O'Meara 2003, 120; K. Csizy 2012, 13. o.

²⁶ Leppin, Portmann 1998, 23-26. Über die Philanthropie: Downey 1955, 199-208; Hunger 1963, 1-20; Stertz 1975, 347-358; Tromp Rüter 1931, 271-306.

²⁷ Downey 1957, 267, 272.

²⁸ Downey 1957, 272 sk.

der neuplatonischen Philosophie, die schon während des Mittelplatonismus einen stoischen Akzent bekam. Die göttliche Einheit und das neuplatonische Eine können nur durch die von *Philia* inspirierte Tugend erreicht werden. Der Begriff von *Philia* - *Philotes*, die in der Kosmogonie von grundlegender Bedeutung war, galt für den genannten Empedokles, als ein Grundprinzip. Dieser Dialog ist ganz wichtig aus der Hinsicht des Monotheismus, obwohl Platon über viele Götter sprach.

Es ist aber nicht determinativ, welche Textstelle hier erwähnt wurde, weil die Namensnennung von Platon viel wichtiger ist: Das bedeutet, dass Themistios danach gestrebt war, seine religiös-philosophischen Richtlinien wissen zu lassen.

Der Rhetor verfasste seine Anschauungen bei dieser Textstelle ganz offen, er nahm kein Blatt vor dem Mund. Er war ein Heide, der dem Kaiser imponieren wollte, aber er bewahrte sorgsam seine gläubige Freiheit. In dieser Hinsicht war er seiner Überzeugung treu.

Obwohl Themistios den Heiden als Verräter erschien, hielten ihn die christlichen Verfasser, wie z.B. Socrates, der Kirchenhistoriker die Toleranz auch gegenüber der Heiden maßgebend (HE III 25,19-21).

Themistios sprach in der fünften Rede über die Toleranz, aber sein ganzes Herz und seine Schrift verrieten, dass er ein treuer Anhänger der alten Religion war, also der Anspruch der Toleranz auf die Duldsamkeit des christlichen Kaisers, von dem Themistios in Bezug auf die Heiden Nachsicht einforderte.

Obwohl Themistios die Position der Kooperation zwischen christlichem Kaiser und heidnischem Denker vertrat,²⁹ trotzdem ging er seinen Weg, in dem er die christlichen Kaiser offen mit heidnischen Werten und philosophischen Prinzipien lobte, verteidigte er damit zugleich das Heidentum als ein hochrangiger und gebildeter Rhetor. Themistios lebte in der byzantinischen Tradition weiter und er überlebte selbst den Niedergang des Reiches und sein Geist kann auch noch heute lebendig sein.

²⁹ Leppin, Portmann 1998, 26.

Bibliographie

- Aalders 1969 = Aalders, G. J. D.: „NOMΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ”. In: Steinmetz, R. P. (ed.): *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*. Wiesbaden, 315-329.
- Ando 1976 = Ando, C.: Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistios and Augustine. *Journal of Early Christian Studies* 4:2, 171-207. Online: <http://muse.jhu.edu/journals/earl/summary/v004/4.2ando.html>
- Colpi 1987 = Colpi, B.: *Die παιδεία des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus* (Europäische Hochschulschriften Klassische Sprachen und Literaturen, Reihe XV, Bd. 36). Bern.
- Dagron 1968 = Dagron, G.: L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios (Travaux et Mémoires 3), Paris, 1-242.
- Dillon, Herschbell 1991 = Dillon, J., Herschbell, J.: *Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes*. Graeco-Roman Religion Series 11. Atlanta, Georgia.
- Downey 1955 = Downey, G.: Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ. *Historia* 4, 199-208.
- 1957 = Downey, G.: Themistios and the Defense of Hellenism in the Fourth Century. *The Harvard Theological Review* 50, No. 4, 259-274.
- 1965 = Downey, G., Schenkl, H. (edd.): *Themistii orationes quae supersunt*. Vol. 1, Leipzig.
- 1974 = Downey, G., Norman, A. F., Schenkl, H. (edd.): *Themistii orationes quae supersunt*. Vol. 3. Leipzig.
- Heinze 1890 = Heinze, R. (ed.): *Librorum de Anima Paraphrasis*. CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5,3. Berolini.
- Hunger 1963 = Hunger, H.: ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodors Metochites. Sonderabdruck aus dem *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. So.1. Wien, 1-20.
- K. Csizy 2006 = Kocsisné Csizy K.: *Proverbiumok és proveriális kifejezések Iulianus Apostata beszédeiben* [Proverbien und proverbiale Ausdrücke in den Reden von Iulianus Apostata]. PPKE BTK.
- 2012 = K. Csizy K.: A Pythagoras-életrajzok misztikus elemei [Die mystischen Elemente der Pythagoras-Vitae]. *Orpheus Noster* 4, 7-16.
- Landauer 1902 = S. Landauer, S. (ed.): *Themistii in Libros Aristotelis de Caelo Paraphrasis*. CAG 5,4. Berolini.
- 1903 = Landauer, S. (ed.): *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum Librum A Paraphrasis*. CAG 5,5. Berolini.
- Leppin, Portmann 1998 = Leppin, H., Portmann W.: *Themistios Staatsreden* (Bibliothek der Griechischen Literatur Bd. 46), Stuttgart.
- O'Meara 2003 = O'Meara, D. J.: *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford – New York, 2003.
- Schenkl 1900 = Schenkl, H. (ed.): *Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*. CAG 5,2, Berolini.
- Stegemann 1979 = Stegemann, H. D.: 'Themistios'. In: *Kleine Pauly Bd. 5*. München, 677-679.
- Stertz 1975 = Stertz, A. S.: Themistius: A Hellenic Philosopher-Statesman in the Christian Roman Empire. *The Classical Journal* 71, No. 1, 347-358.
- Tromp de Ruiter 1931 = Tromp de Ruiter, S.: De vocis quae est ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ significatione atque usu. *Mnemosyne* N. S. 59, 271-306.
- Wallis 1900 = Wallis, M. (ed.): *Themistii Analytica Posteriorum Paraphrasis*. CAG 5,1. Berolini.

(ISSN 0418 – 453X)

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLIX.	2013.	pp. 355–366.
--	-------	-------	--------------

**RIFLESSIONI STORICO-RELIGIOSE SUL RITRATTO
NEL MONDO TARDO-ANTICO: A PROPOSITO DEI RITRATTI
FEMMINILI NELL'ICONOGRAFIA CRISTIANA
CATACOMBALE A ROMA TRA IV E V SEC¹.**

DI SILVIA M. A. SIQUEIRA

Abstract: The historical and religious analysis of Christian iconography, attested both in public and private places of worship, enables us to explore in a dialectical manner the ways in which the message of the new religion was appreciated. The focus on the characteristic symbolic meaning of the paintings located in the Roman catacombs enables us to examine in depth our conception of art as a conventional, symbolic and immediately comprehensible language. In an attempt to treat one of the elements of this iconographic heritage as *pars pro toto*, our study will focus on female portraiture from a historical and symbolic angle.

Keywords: Christian Iconography, Roman Catacombs, Christian Women, Late Antiquity.

I. L'arte tardo-antica

L'arte figurativa romana² si caratterizza soprattutto per la volontà celebrativa, tanto si tratti di un individuo in relazione allo stato quanto dello stato stesso (inteso comunque come protagonista, sia tramite i personaggi eminenti che come singola entità politica e/o culturale. La produzione artistica è raramente disinteressata (potrebbe essere questo il caso dell'artigianato di lusso); la sua importanza, infatti, è soprattutto "storica". Al di là dell'influenza subita dalla produzione greca, l'arte romana, nel decorrere della storia dell'*Vrbs* e dell'*orbis Romanus*, attraverso un determinato linguaggio figurativo riflette i profondi cambiamenti sociali ed ideologici succedutisi. Anche nel periodo comunemente rubricato come "Tarda Antichità" è possibile constatare la rottura delle forme

¹ Ringrazio profondamente Ennio Sanzi per l'amicizia, il sostegno e l'incoraggiamento a trovare nuove strade e, soprattutto per condividere con me la certezza che l'educazione universale sia la strada doverosamente percorribile al fine di rendere il mondo migliore: "Quem elegeru a busca, não pode recusar a travessia" (Guimarães Rosa).

² La bibliografia che concerne questo argomento è notoriamente sconfinata. Indichiamo, di seguito, le opere generali: Bianchi Bandinelli 2007; Bianchi Bandinelli, Eggers, Coarelli 1965; Guerriero 2004; Champeaux 1997.

del naturalismo ellenistico a vantaggio, in ambito romano, di uno sviluppo formale nuovo con particolare attenzione verso quell'elemento "irrazionale" che invade la creazione artistica già nel sec. III.

I ritratti ed i sarcofagi si rivelano particolarmente importanti come banco di prova per rintracciare i cambiamenti iconografici ed iconologici avvenuti a livello plastico e figurativo. Siamo di fronte a delle soluzioni libere nei confronti dei codificati schemi ellenistici: le varie opere, marmoree o bronzee che siano, ripropongono forme fisiche individuali assieme ad espressioni psicologiche che veicolano sentimenti di fragilità e di forte emotività. Le soluzioni alle quali l'artista ha fatto ricorso per comunicare questa realtà psicologica sono: la rappresentazione degli occhi secondo dimensioni e proporzioni che derogano nel senso della grandezza rispetto alle regolari proporzioni anatomiche; la posizione della testa e l'espressione generale del volto volte a comunicare una tensione patetica. Insomma, l'arte finisce per rappresentare l'afflizione attraverso espressioni angustiate e attonite, e, di conseguenza, gli occhi finiscono per vedersi riservata una posizione di prim'ordine. Possiamo dire che quanto si voglia rappresentare non è l'immagine fedele di colui che è stato effigiato, ma una rappresentazione ideale a partire dall'idea di "uomo spirituale" (*homo spiritualis, pneumatikós*)³.

Naturalmente anche l'arte tardo-antica è una manifestazione del contesto storico nel quale gli artisti si trovano ad operare. Per alcuni studiosi le radici della rappresentazione idealizzata, più legata alla naturalezza dello spirito e meno razionalista risulta da una congiunzione immaginaria fortemente ispirata dalle dottrine neoplatoniche, specialmente dall'opera di Plotino e del suo discepolo Porfirio. Si tratterebbe di un "immaginario" condiviso soprattutto dall'élite romana oramai ben sensibile alla filosofia⁴, le cui caratteristiche generali finiscono con l'ingiunzione di una profonda azione di estraneamento dalla realtà per rifugiarsi nell'"irrazionale". Naturalmente, non vogliamo dire che Plotino abbia inteso influenzare direttamente l'arte romana, tuttavia il nuovo valore semantico del quale si riveste l'arte della raffigurazione a partire dal sec. III finisce con l'assimilare in maniera determinata alcune particolarità della condizione umana che ben si sposano con i concetti elaborati dal filosofo; quest'ultimi aiutano ad esplicitare alcuni sentimenti diffusamente espressi nell'elaborazione artistica, in particolar modo una rovina della coesione organica, dal momento che il valore semantico e simbolico è attribuito all'espressione e non alla fedeltà anatomica, e a poco a poco finisce col consolidarsi un'espressione

³ Cfr. Bianchi Bandinelli 2007; Bianchi Bandinelli 1984; Bianchi Bandinelli, Torelli 1976; Bianchi Bandinelli, Auboyer 1965; Ferrari 1998; De Vecchi, Cerchiari 1999.

⁴ Cfr. Veyne 1990.

umana del dolore che non è più un dolore fisico ma di angustia morale. Questo si manifesta soprattutto nella scultura e nel ritratto⁵.

L'arte cristiana, come l'arte romana, conosce un lungo periodo di vita⁶: senza essere completamente indipendente dal contesto nel quale viene a sorgere, non può esserne considerata una semplice continuazione. La pittura catacombale, i rilievi sui sarcofagi, le maestose basiliche costantiniane e le altre forme di arte cristiana presentano già caratteristiche e si distingueranno per l'originalità dei significati semantici proposti, o sia,

“L'arte Cristiana lo è stata *de facto* prima di esserlo *de jure*, ed è nata, non già balbettando, come un linguaggio artistico nuovo, ma staccandosi dall'arte corrente dell'ambiente che ha visto propagarsi la religione Cristiana, ed allargando poco a poco l'estensione del suo programma”⁷.

Nonostante questa affermazione abbia provocato tutta una serie di reazioni, la questione non rimane *sub iudice*. L'arte figurativa di ispirazione cristiana prodotta tra la fine del III sec. fino al VI sec. è espressione della temperie storica e culturale contemporanea, presenta caratteristiche tipiche dell'arte prodotta nella Tarda Antichità ed è stata genericamente definita come arte paleocristiana.

In senso generale, l'arte cristiana “è nata vecchia”. Questa nota espressione vuole intendere che gli autori cristiani hanno preso i mezzi di espressione e di diffusione propri del loro tempo al fine di poter essere compresi dai loro contemporanei. Hanno fatto ricorso ad un linguaggio “parassitario” e comprensibile a tutti, accrescendolo di simboli “nuovi”. E così si è fatto ricorso ad una tradizione anteriore e soltanto di fronte a delle specifiche necessità tale tradizione è stata sottoposta a degli “adattamenti”. E questo soprattutto per il fatto che l'insegnamento religioso cristiano si realizzava in quel tempo nella forma “audio-visuale”. I testi biblici fornivano il canovaccio per la “confessione” delle immagini e allo stesso tempo non è raro incontrare nelle rappresentazioni artistiche paleocristiane temi mitologici propri dell'arte classica. Insomma, la cultura figurativa paleocristiana è stata oggetto di un'analisi contestuale per finire con l'essere considerata congiuntamente all'arte pagana sia in prospettiva storica che estetica col risultato che le specifiche particolarità fossero convogliate nel più ampio alveo dell'arte tardo-antica⁸. Le immagini furono elaborate per essere comprese dai contemporanei e raggiunsero gli

⁵ Su questo argomento specificamente cf. Bianchi Bandinelli 1965; Bianchi Bandinelli 2007.

⁶ La bibliografia è notoriamente molto estesa. Cfr. almeno Calado e Pais da Silva 2005; Hindley 1982; Janson 1992; Grabar 2011 2001 1991 1980.

⁷ Grabar 1991 s/n.

⁸ Cfr. Bisconti 2011; Mazzei 2011; Wataghin 2011; Bisconti, Fiocchi Nicolai, Mazzoleni 1998.

obiettivi specifici; una rapida indagine sulle tipologie e sui dettagli sarebbe sufficiente per constatare la presenza di un linguaggio trasversale suscettibile di lettura consapevole sia per i pagani che per i cristiani.

L'insieme delle testimonianze iconografiche dà luogo ad un tessuto complesso dove si incontrano differenti temi iconografici⁹ nei monumenti funerari, le pitture nelle catacombe o sarcofagi¹⁰. Un tipo di pittura interessante è costituito dal ritratto cosiddetto "privato", ossia dall'effigie del defunto collocata sopra la sua tomba, un registro visivo che può rappresentare la persona¹¹.

II. I ritratti funebri – la sfumatura femminile

Con la parola ritratto si intende la rappresentazione di una persona secondo le sue fattezze; può essere realizzato in forma pittorica o plastica, ma non risulta mai essere una mera riproduzione meccanica dal momento che entra in questione l'interpretazione del volto secondo il gusto dell'artista e le scelte estetiche dell'epoca.

I ritratti, specialmente i ritratti femminili, che si incontrano in ambienti funerari, pur mantenendo un legame con la tradizione ellenistico-romana, presentano caratteristiche specifiche atte a connotarli in chiave, diremo così, impressionistica: in senso generale, le parti più importanti della figura, come la testa, assumono proporzioni maggiori rispetto al canone, mentre la rappresentazione frontale ha la meglio su quelle di tre quarti o di profilo. La tipologia del ritratto è elaborata plasticamente (o pittoricamente) per mezzo di formule e soluzioni che si distinguono per l'essenzialità: il corpo umano, i gesti, l'azione drammatica, lo spazio, il paesaggio (Fig. 1)¹²

Diversi ricercatori hanno tentato di spiegare tale tipo di ritratto paleocristiano: se gli occhi spalancati non sempre guardano in maniera fissa, il ritratto è sempre elaborato con grande espressività. Si è partiti da qui per cercare di spiegare la dimensione contemplativa e visionaria della fase tardo-antica; in tal senso Plotino è considerato specialmente da Grabar¹³, il pensatore più signifi-

⁹ Cfr. Bisconti 2000.

¹⁰ Lo studio delle catacombe e dei cimiteri cristiani fa parte a tutti gli effetti della cosiddetta "Archeologia Cristiana": questa disciplina scientifica, iniziata nella seconda metà del secolo XV, iniziò a svilupparsi significativamente grazie all'opera di Antonio Bosio (1571-1629), definito "Cristoforo Colombo delle catacombe romane" da un altro padre della disciplina quale G. B. Rossi (1822-1894). Per una storia dell'Archeologia Cristiana cfr. Rutgers 2000; Focchi Nicolai 1998; Ferrua 1991; Fasola 1982 per una presentazione della metodologia cfr. Testini 1966, 1958.

¹¹ Carra 2000; Giannitrapani 2000; Ramieri 1982, 1989, 1993.

¹² Wilpert 1903 (Tavv 110); Sulla decorazione e interpretazione del dipinto: Grabar 1991, 115-120.

¹³ Sull'opera di Grabar come Visione e Presenza Cfr. Muzj 1995.

cativo della mentalità dell'epoca. Questo filosofo attribuì grande importanza all'opera d'arte ed al valore religioso colti entrambi nella dimensione dell'*epopteia*. Per lui, l'inizio del processo cognitivo, al di là delle espressioni speculative, si realizza per mezzo della visione e della presenza; si tratta di un nuovo linguaggio che diffonde una dimensione contemplativo-visionaria del mondo, un aprire gli occhi dello spirito e dello spettatore che conduce a guardare il mondo soprasensibile, l'unico degno di essere contemplato ed ammirato¹⁴.

La posizione frontale nella quale l'immagine guarda direttamente lo spettatore può rappresentare la manifestazione dell'essenza spirituale, e nei ritratti comuni dell'arte cristiana tardo-antica sono abbondanti i temi della figura umana stante, in posizione frontale e con le braccia aperte simmetricamente. Il ritratto dell'orante può essere considerato un'immagine canonica usata ancor prima del cristianesimo. Colui che è rappresentato si mostra distante dall'atto dal momento che il gesto da orante predomina su tutto. Questa immagine conduceva immediatamente ad evidenziare il sentimento di pietà religiosa, e appare con grande frequenza nei ritratti dei santi oranti, dei martiri e della Vergine che intercede per gli uomini.

Il simbolo dell'orante è conosciuto già al tempo dell'arte imperiale come rappresentazione della *pietas*, la sua controparte è l'immagine del pastore che porta l'agnello sulle spalle (*humanitas* o *philanthropia*). La personificazione della *pietas* finisce per diventare l'immagine del defunto coll'intenzione di rappresentarlo come *pius*.

Le donne, nella maggior parte dei casi, sono rappresentate con vesti semplici e *capite velato* e sono colte nella posizione canonica dell'orante (nel senso di colei che è pronta a ricevere il messaggio divino). Tutte le figure femminili sono caratterizzate per l'uso del velo; conosciamo il significato di tale scelta dalla epistole di Paolo. Le effigi nei monumenti funerari, l'oggetto della nostra analisi, da una parte rinviano al ricordo del defunto ivi inumato, dall'altra assolvono ad una funzione di *memento* per i vivi che si recavano ad omaggiare i defunti. Messaggi iconografici che attraverso le immagini pittoriche esternano il pensiero dell'epoca sulle donne cristiane.

In altre rappresentazioni le donne sono colte nel partecipare a delle scene familiari caratterizzate soprattutto dalla dedizione verso i figli; in particolare nell'arcosolio del cubicolo della *Velatio* della catacombe di Priscilla¹⁵ (Fig. 2),

¹⁴ Cfr Capitolo VIII: "Un principio di comprensione: il pensiero di Plotino". In: Muzj 1995.

¹⁵ Cfr. Sull'interpretazione dello stile della pittura: Grabar 1991, 115-121; Testini 1966, Fig. 154; Nuzzo 2011.

osserviamo al centro un'orante velata ed altri momenti della vita caratterizzati da forte espressività. Le pitture si caratterizzano per l'enfaticizzazione dell'atteggiamento dei volti, dell'intensità dello sguardo, del disegno della bocca e dei tratti. Qui siamo di fronte ad una rappresentazione delle differenti fasi della vita della donna: prima come sposa al fianco del marito e dei figli, poi come madre con il suo bambino tra le braccia. Si sottolinea in questo modo la figura della donna all'interno della famiglia sia come sposa che come madre devota, ideale femminile "classico" ben appropriato anche ad una donna cristiana.

Alcuni ritratti si caratterizzano per dei tratti marcatamente individuali con l'intento di attenuare le regole e la peculiarità della tradizione ritrattistica romana, nonché di enfatizzare la componente impressionistica. Altri ritratti privati, al di là dell'espressione degli occhi già considerata, sono caratterizzati dalla ricchezza dei dettagli: oltre agli occhi caratterizzati da vivacità, i capelli sono ben pettinati in maniera tale da poter ricevere il velo, collane ed altre suppellettili sottolineano l'eleganza del personaggio rappresentato. Interessante è il caso degli Oranti del cimitero dei Giordani¹⁶ che hanno ricevuto diversi interpretazioni, da singole bambine¹⁷ fino a "piagnoni", secondo una eloquente e sintomatica convenzione popolare¹⁸ (Fig. 3)¹⁹.

Due volti sono rappresentati frontalmente, le mani sono dettagliate. Gli occhi sono un poco sollevati o voltati da un lato ad indicare la mancata volontà di confrontarsi con quelli degli spettatori. La posizione dell'orante, così come è rappresentata negli affreschi, rinvia all'idea di *pietas*. Al di là di questo, la posizione delle braccia aperte propria dell'orazione a livello simbolico stava ad indicare anche l'idea di accoglienza. Le forme della fisionomia, con i grandi occhi accentuati, le sopracciglia corrugate e l'atteggiamento caratteristico della bocca, sembrano condurci alla percezione che la defunta era una figura ieratica, nobile, autorevole e rispettabile. E così, in questo genere di rappresentazione cogliamo un tipo di pittura nel quale i toni vivi e forti, il modellato nuancé e

¹⁶ Per la localizzazione precisa di queste pitture abbiamo due distinte denominazioni: Catacomba di Trasona e Catacomba dei Giordani. De' Rossi 1873 presenta come: *De l'arénaire qui régné entre le cimetiére de Thrason et celui des Jordani*. Wilpert (1903) a Tav. 174 presenta: *Defunte in atto di pregare. Cimitero della Vigna Massimo, Prima metà del secolo IV*. Tav. 175 dettaglio della Tav. 174 (faccia dell'Orante); Tav. 176 busto di una defunta. Dettaglio della Tav. 174. Informazioni anche in E. Josi 1928 e 1933. Grabar 1991 parla di Catacombe di Trasona. Cf. Bisconti 2007.

¹⁷ Grabar 1991.

¹⁸ Bisconti 2007.

¹⁹ Cfr. Mancinelli 1996; Wilpert 1903, Tav. 174 *Defunte in atto di pregare. Cimitero della Vigna Massimo, Prima metà del secolo IV*. Tav. 175 dettaglio della Tav. 174 (volto della donna orante); Tav. 176 Busto di una defunta. Dettaglio della Tav. 174

una precisa struttura pittorica nella fisionomia sono più frequenti che negli affreschi.

Le immagini riportate ripercorrono la storia del ritratto funerario cristiano ed attestano l'idea di un ritratto autentico del defunto; precedentemente non si osava andare al di là di un'evocazione ideale del defunto, raffigurato senza tratti individuali, di età e di sesso; ma qui non siamo di fronte ad una figura passiva: le vesti e gli elementi che la adornano (in particolare il velo diafano collocato sopra la testa e rinserrato da una specie di tiara) evidenziano la bellezza maestosa della rappresentazione, mentre l'esagerazione delle dimensioni degli occhi traslano il personaggio in un altro mondo.

Benché l'immagine frontale costituisca un tentativo di rendere impersonale il personaggio effigiato, se compariamo questa soluzione iconografica con le anteriori, le donne oranti si distinguono per i vestiti di pregio adornati e sofisticati. Questo sarebbe indice del fatto che nel IV sec. d.C. le donne aristocratiche provenienti dalle élites romane che si convertono al cristianesimo (*clarissimae foeminae*) sostengono e patrocinano le opere cristiane²⁰.

III. *Clarrissimæ fœminæ* agenti sociali

Questi ritratti di donne di alto rango sociale ci inducono a riflettere su un altro aspetto del contesto sociale della tarda-antichità, una fase in cui i valori aristocratici sono presenti ed allo stesso tempo concomitanti con il sorgere di nuove tendenze culturali. Alcuni studiosi si sono occupati della problematica del contesto sociale e culturale del periodo tardo-antico ed hanno individuato nuove tipologie di agenti sociali. Momigliano²¹ ha riflettuto sulla figura di Macrina, *domina* cristiana del IV secolo, prima di dieci fratelli, fra i quali Basilio, Gregorio di Nissa, Pietro di Sebaste, ed ha attirato l'attenzione sul fatto che c'era una grande differenza tra il mondo maschile e femminile.

Giannarelli²² sottolinea il fatto che le opere cristiane del IV e del V secolo sono figlie della retorica classica e, come tali, i vari autori nel redigere la biografia di questi personaggi femminili facevano riferimento alla dimensione filosofica dell'epoca intesa sia come eredità del mondo classico sia come elaborazione propria del pensiero cristiano. Secondo la studiosa le biografie femminili vennero alla luce solo dopo un lungo processo di avvicinamento da parte delle donne alla filosofia fino a diventare esse stesse produttrici di cultura; si trattò di una vera e propria rivoluzione dei valori e la stessa biografia cristiana

²⁰ Cfr. Mazarino 2003, 2010.

²¹ Momigliano 1992.

²² Giannarelli 1992.

dell'epoca mutò in relazione alla femminile. Mazzarino nel suo lavoro su Stilicone e gli aspetti sociali del IV sec. fa pensare al “paradigma di democratizzazione” della cultura; lo storico mette in luce come nel periodo comunemente definito “Basso Impero” la cultura classica erudita e di livello superiore sarebbe stata a poco a poco soppiantata da diverse “culture locali”²³. Così saremmo di fronte ad un ambiente culturale degno di attenzione, dove trovano spazio nuovi attori sociali che si compongono fino a dar luogo ad un reale fermento culturale.

Per quanto le donne appaiano nei testi scritti, tuttavia esse diventano dei nuovi veicoli di comunicazione assorbendo elementi propri del discorso cristiano. È questo, ad esempio, il caso della raffigurazione per immagini della quale abbiamo parlato. Tale *habitus* ha permesso la penetrazione di nuove tipologie culturali nelle classi superiori che finirono con l'incorporarle secondo la propria *Weltanschauung*: si aprirono così nuovi canali interpretativi all'interno di un panorama quanto mai magmatico e variegato. In altre parole, il lungo processo di cristianizzazione dell'aristocrazia romana finì col coinvolgere uomini e donne che cercarono di cogliere nella religione una maniera di vivere e comprendere i profondi mutamenti attraverso i quali Roma e il territorio da lei dominato si trovarono a vivere tra il III e il VI sec. Innumerevoli immagini, ritratti e rappresentazioni funerarie, danno vita ad un esteso mosaico di testimonianze angustiate nei confronti della fine della vita e della sofferenza viva, ma di certo confortate dalla fideistica speranza di incontrare la pace eterna promessa dal nuovo messaggio di salvezza.

Conclusione (Fig. 4.)

Dal punto di vista storico e simbolico la ritrattistica femminile riflette la *Weltanschauung* dell'epoca nella quale venne elaborata. Questa assunse i toni ed i significati di un discorso tanatologico, spaziale e temporale nel quale si collocava la donna rappresentata secondo i canoni imposti dalla società coeva. Alcuni ritratti presentati si rivelano capaci di illustrare le testimonianze testuali; è questo il caso delle *clarrissimæ feminae*, le nobili donne dell'aristocrazia romana convertitesisi alla nuova religione.

Donne che rinunciarono alla ricchezza o se ne servirono per viaggi edificanti in Terra Santa al fianco di mentori spirituali, per dell'edificazione di monasteri, oppure come sostegno ed “interferenza il finanziamento” negli studi e nella produzione letteraria del periodo.²⁴

²³ Cfr. Mazzarino 2010, 2003.

²⁴ Salisbury 1995; Clark 1992; Siqueira 2004; Consolino 2004.

È quello che ci fa capire Gerolamo quando si rivolge a Marcella dicendole, “*Verum tu, dum tota in tractatibus occuparis, nihil mihi scribis, nisi quod me torqueat et Scripturas legere compellat*” (Ma tu veramente, mentre te ne stai tutta tranquilla, immersa nei trattati, altro non mi scrivi se non argomenti che mi fanno torturare il cervello e mi obbligano a leggere le Scritture)²⁵. Donne che vogliono sapere e apprendere sopra l’interpretaizone biblica e le sue rispettive traduzioni. Assumendo posizioni che in forma diretta o indiretta interferivano con il *mos maiorum*, esse finirono con l’investire le proprie fortune e assunsero in una certa maniera un comportamento indipendente e volontario come Melania Seniore che secondo Palladio avendo perseverato per tanto tempo nella vita ascetica, della sua opera di benefattrice nessuno ha mancato di profittare, non l’oriente, non l’occidente, nei anni che visse separata dal mondo, aiutò con i propri beni le chiese, i monasteri, gli stranieri, i prigionieri; i mezzi per questo le venivano forniti dai parenti, dal figlio in persona e dai suoi propri amministratori²⁶. Paola, Marcella e altre che, a dispetto dei costumi vigenti, legarono il proprio nome a materie relative all’ortodossia e a questioni politico-religiose²⁷. Su Melania Seniore, scrissero Evagrio Pontico²⁸ e Palladio²⁹; Marcella e Paola, furono ricordate da Gerolamo³⁰. Tutte queste si rivelarono ispiratrici di biografie che, al di là degli argomenti edificanti, le rappresentarono come la personificazione di un esempio da seguire, un modello, un “ritratto”, un’evocazione ideale. Ma questo, soprattutto per il fatto di usufruire di un prestigio sociale che le rese capaci di manifestare pubblicamente la propria scelta religiosa proprio mentre sceglievano l’arduo cammino dell’ascesi cristiana, scelta inconfondibilmente espressa attraverso i loro occhi spalancati.

²⁵ Hieronymus, *Epistulae* XXIX 1.

²⁶ Palladio, *Storia Lausiaca*, 54, I 1-2.

²⁷ Consolino 2004.

²⁸ Autore di numerose opere, tra le quali *Epistula ad Melaniam* Cfr. Evagrio Pontico, *Lo scrigno della sapienza. Lettera a Melania*, a cura di P. Bettiolo, Bose 1991 (Testi dei padri della chiesa 30).

²⁹ Monaco che visse per alcuni anni a Gerusalemme nel monastero fondato da Melania e Rufino; si spostò in Egitto dove si votò alla vita ascetica. In seguito divenne vescovo di Helenopolis in Bitinia. Tra le sue opere merita di essere citata l’*Historia Lausiaca*, una collezione di profili di vari asceti, uomini e donne, principalmente di ambiente egiziano e, in minore proporzione, palestinese. Cf. Clark 1992.

³⁰ Cfr. Su Marcella *Epistulae* CXXVII “A Principia: profilo spirituale e storico della santa Marcella”, su Paola *Epistulae* CVIII (A Eustochio: Elogio funebre di Paola. La sua vita. Epitaffio).

Bibliografia

- Bianchi Bandinelli 1984 = Bianchi Bandinelli, R.: Il problema del ritratto. In: *L'arte classica*. Roma.
- 2007 = Bianchi Bandinelli, R.: *Roma. La fine dell'arte antica*. Milano.
- Bianchi Bandinelli, Auboyer 1965 = Bianchi Bandinelli, R., Auboyer, J.: Ritratto. In: *Enciclopedia dell'Arte Antica*. Torino.
- Bianchi Bandinelli, Eggers, Coarelli 1965 = Bianchi Bandinelli R., Eggers H. J., Coarelli F.: *Arte romana e commercio artistico oltre i confini*. Roma.
- Bianchi Bandinelli, Torelli 1976 = Bianchi Bandinelli, R.; Torelli, M.: *L'arte dell'antichità classica*. Torino.
- Bisconti 2000 = Bisconti, F. (a cura): *Temi di iconografia paleocristiana*. Pontificio Istituto di archeologia cristiana.
- 2011a = Bisconti, F.: *Le pitture delle Catacombe Romane. Restauri e interpretazioni*. Todi.
- 2011b = Bisconti, F.: Primi passi di un'arte cristiana. I processi di definizione e l'evoluzione dei significati. In: *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'histoire et d'archéologie*, 19, 35-46.
- Bisconti, Gentili 2007 = Bisconti, F., Gentili, G.: *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio*. Milano.
- Bisconti, Fiocchi Nicolai, Mazzoleni 1998 = Bisconti, F., Fiocchi Nicolai, V., Mazzoleni, D.: *Le catacombe cristiane di Roma : origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*. Regensburg.
- Bowersock, Brown, Grabar 1999 = Bowersock, G. W., Brown, P., Grabar, O. (ed.): *Late Antiquity. A guide to the Postclassical World*. Harvard University Press.
- Calado, Pais da Silva 2005 = Calado, M. J. H., Pais da Silva, J. H.: *Dicionário de Termos da Arte e Arquitectura*. Lisboa.
- Carra 2000 = Carra, R. M. B.: Il ritratto nella pittura funeraria paleocristiana. In: Ensoli, S., Larocca, E. (a cura): *Aurea Roma. Dalla città pagana Allà città Cristiana*. Roma, 317-322.
- Champeaux, Sterckx 1997 = Champeaux, G. De; Sterckx, S.: *Simboli de Medioevo*. Milano.
- Clark 1992 = Clark, E. A.: *The Origenist Controversy – The cultural construction of an Early Christian debate*. Princeton, NJ.
- Consolino 2004 = Consolino, F. E.: Tradizionalismo e Trasgressione nella elite senatoria romana: Ritratti di signore fra la fine dal IV secolo e l' inizio dal V secolo. In: Testa, R. L. (a cura): *Le trasformazione delle Élités in Età Tardoantica*. Atti del Convegno Internazionale – Perugia, 15 – 16 – Marzo 2004, 65-140.
- De Rossi 1873 = De Rossi, J. B. *Découvertes dans l'arénnaire situé entre le cimetière de Thrason et celui des Jordani sur la voie Salaria. Nouvelle Bulletin D'Archéologie Chrétienne*. Deuxième Série. – Quatrième année. – No. 1. Belley, 5-24.
- De Vecchi, Cerchiari 1999 = De Vecchi, P., Cerchiari, E.: *I tempi dell'arte*, Vol. 1. Milano.
- Fasola 1982 = Fasola, U. M.: Il catalogo dei reperti archeologici delle catacombe romane. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 58, 221-226.
- Ferrari 1998 = Ferrari, S.: *La psicologia del ritratto nell'arte e nella letteratura*. Bari – Roma.
- 1991 = Ferrua, A.: *The Unknown Catacomb. A Unique Discovery of Early Christian Art*. New Lanark.
- Giannarelli 1992 = Giannarelli, E.: La biografia femminile: temi e problemi. In: Mattioli, U. (a cura): *La donna nel pensiero cristiano antico*. Presentazione di Manlio Simonetti. Genova, 223-246.
- Giannitrapani 2000 = Giannitrapani, M.: Ritratto. In: Bisconti, F.: *Temi di iconografia Paleocristiana*. Pontificio Istituto de Archeologia Cristiana. Città del Vaticano, 270-274.

- Giardini 1986 = Giardini, A.: In: Giardini, A.: *Istituzioni, ceti, economie, in Società romana e Impero tardoantico*. Vol. I. Roma, 273-306.
- Grabar 1980 = Grabar, A.: *Christian Iconography. A study of its Origins*. New Jersey.
- 1991 = Grabar, A.: *L'arte Paleocristiana 200-395*. 2ª edizione italiana. Milano.
- 2001 = Grabar, A.: *Le origini dell'estetica medievale*. Milano.
- 2011 = Grabar, A.: *Le vie dell'Iconografia Cristiana. Antichità e Medioevo*. 3ª edizione italiana. Milano.
- Guerriero 2004 = Guerriero, E. R. (a cura di): *Iconografia e Arte Cristiana*. Milano.
- Hieronymus 1996 = Hieronymus: *Epistulae*. Introduzione, traduzione e note di Silvano Cola. Roma, 4 vol.
- Hindley 1982 = Hindley, G.: *O Grande Livro da Arte – Tesouros artísticos dos Mundo*. Lisboa – São Paulo.
- Janson 1992 = Janson, H. W. *História da Arte*. Lisboa.
- Jeronimo 1993 = Jeronimo: *Epistolario*. Edición bilingüe traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero. Vol. I e Vol. II. Madrid.
- Josi 1928 = Josi E.: Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 5, 167-217.
- 1933 = Coemeterium Maius. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 10, 7-16.
- Mancinelli 1996 = Mancinelli, F. (a cura): *Le Catacombe romane e l'origine del Cristianesimo*. Firenze.
- Mazzarino 2003 = Mazzarino, S.: *Il Basso Impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Volume primo e secondo. Bari.
- 2010 = Mazzarino, S.: *L'Impero romano 2*. Roma.
- Mazzei 2007 = Mazzei, B.: La pittura paleocristiana. Le linee della creazione delle nuove immagini. In: *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio*. Catalogo della mostra (Vicenza, Gallerie di palazzo Leoni Montanari, 8 settembre - 18 novembre 2007), Milano, 64-75.
- 2011 – Mazzei, B.: La pittura e la scultura funerarie: Tangenze e divergenze nel processo di formazione del repertorio paleocristiano. In: *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'histoire et d'archéologie*, 19, 79-94.
- Momigliano 1992 = Momigliano, A.: Macrina: una santa aristocratica vista dal fratello. In: Arrigoni, G.: *Le donne in Grecia*. Roma.
- Muzj 1995 = Muzj, M. G.: *Visione e presenza. Iconografia e Teofania nel pensiero de André Grabar*. Milano.
- Nuzzo 2011 = Nuzzo, D.: Scavi e restauri nella regione della “Velata” in Priscilla. In: Bisconti 2011a, 113-115.
- Palladio 1990 = Palladio: *La Storia Lausiaca*. Introduzione di Christine Mohrmann. Testo critico e commento a cura di Bartelink, G. J. M. Traduzione di Marino Barchiesi. 4ª edizione. Milano.
- Ramieri 1982 = Ramieri, A. M.: Ritratti femminili inediti dei musei classico e Cristiano di Pretestato. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 58, 227-241.
- 1989 = Ramieri, A. M.: Ritratti femminili conservati nella Pontificia Commissione di Archeologia Sacra. In: *Quaeritur Inventus Colitur*. “Miscellanea in onore di p. U. M. Fasola”. Città del Vaticano, 607-624.
- 1993 = Ramieri, A. M.: Ritratti femminili nella catacomba di Priscilla. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 69, 47-61.
- Rutgers 1995 = Rutgers, L. V.: *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden.

- 2000 = Rutgers, L. V.: *Subterranean Rome: in search of the roots of Christianity in the catacombs of the Eternal*. Leuven.
- Salisbury 1995 = Salisbury, J. E.: *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo.
- 2001 = Salisbury, J. E.: *Encyclopedia of women in the Ancient world*. Santa Barbara, California.
- Siqueira 2004 = Siqueira, S. M. A.: *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho. Séc II a V d.C.*. 2004. 242f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” – Faculdade de Ciências e Letras – Campus de Assis.
- Testini 1958 = Testini, P.: *Archeologia cristiana : nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI: propedeutica, topografia cimiteriale, epigrafia, edifici di culto*. Roma.
- 1966 = Testini, P.: *Le Catacombe e gli Antichi Cimiteri Cristiani in Roma*. Bologna.
- Wataghin 2011 = Wataghin, G. C.: I primi Cristiani, tra imagines, historiae e pictura. Spunti di riflessione. In: *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'histoire et d'archéologie*, 19, 213-34.
- Wilpert 1903: Wilpert J.: *Roma Sotterranea. Le pitture delle Catacombe romane* illustrate da Giuseppe Wilpert. Roma. Tavole.
- Veyne 1990 = Veyne, P.: O Império Romano. In: Veyne, P., Duby, G.: *História da Vida Privada: Do império romano ao ano mil*. São Paulo, 19-223.

(ISSN 0418 – 453X)

CONSPECTUS MATERIAE

Pars prior

Attila <i>Bárány</i> – Péter <i>Forisek</i> : Introduction	7
András <i>Patay-Horváth</i> : Die Anfänge der elischen Münzprägung – Überlegungen zur Chronologie, zur Funktion und zur Interpretation der Bildthemen	9
Tamás <i>Gesztelyi</i> – Ferenc <i>Barna</i> : Der Sonnengott in Quadriga frontal auf Gemmen und Münzen	31
Silviu I. <i>Purece</i> : Roman imperial coins discovered at Buridava (Ocnița, jud. Vâlcea), located in the Vâlcea County Museum's collection	45
György <i>Németh</i> : Coins in water	55
Melinda <i>Torbágyi</i> : Coins and coin use in the Celtic World	65
László <i>Pósán</i> : Die Münzprägung des Deutschen Ordens in Siebenbürgen	73
Roman <i>Czaja</i> : Die geldpolitischen Fragen und die wirtschaftliche Lage des Ordenslandes in Preussen im 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts	81
Radu <i>Ardevan</i> : The numismatic collection of the calvinist college from Orăștie (Szászváros) – An overview	93
Melinda <i>Székely</i> : “ <i>Lanigeræ arbores</i> ”. Tessuti nel commercio tra Roma e l'India .	101
Imre Áron <i>Illés</i> : Die Lex Irnitana (<i>Rezensionsartikel</i>)	115

Pars altera

István <i>Hahn</i> , Photo and Dedication	125
László <i>Török</i> : On the centenary of István Hahn's birth	129
Zsigmond <i>Ritoók</i> : István Hahn and the study of ancient history in Hungary	133
Ida <i>Fröhlich</i> : Calendar and prayers in Qumran	145
Zsuzsanna <i>Szántó</i> : Noms bibliques, grecs et égyptiens – Étude onomastique des juifs de l'Égypte hellénistique	157

Dóra Kovács: Der Festzug von Pentheus. Die Pharmakos-Frage in der <i>Bacchae</i> von Euripides	169
Dániel Bajnok: The goddess of report in the courtroom	181
Gyula Lindner: Ein abergläubischer Schauspieler? – Die Bedeutungsentwicklung von 'Deisidaimonia'	191
Viktória Jármi: <i>A horrendum monstrum</i> : An interpretation of the figure of Cacus	203
Thomas Köves-Zulauf: <i>Hasta societatis</i> – Lanzenkult im antiken Rom	219
Levente Takács: Religion and land surveying in ancient Rome	243
R. L. Gordon: Gods, guilt and suffering: Psychological aspects of cursing in the north- western provinces of the Roman Empire	255
Giulia Baratta: Bleierne Götter: Über <i>aediculae</i> mit mobilen Türflügeln	283
Dóra Pataricza: Ancient Baron Münchhausen: Reports of wondrous events in Greek literature and their background	293
Celia Sánchez Natalías: El panteón oculto: divinidades del Occidente latino a través de las <i>defixiones</i>	305
Marc Mayer I Olivé: Aproximación a la religiosidad en las inscripciones de las <i>Insvlae Baliares</i>	319
Radu Ardevan: Zu einer illyrischen Gottheit in Dakien	331
Monika Pesthy-Simon: From Euripides to the Christian martyrs	337
Katalin K. Csízy: Themistios als Bewahrer der antiken Religion	347
Silvia M. A. Siqueira: Riflessioni storico-religiose sul ritratto nel mondo tardo-antico: a proposito dei ritratti femminili nell'iconografia cristiana catacombale a Roma tra IV e V sec.	355
Conspectus materiae	367

HOC VOLUMEN A CATHEDRA PHILOLOGIAE CLASSICAE ET
HISTORIAE ANTIQUITATIS FACULTATIS PHILOSOPHIAE
UNIVERSITATIS DEBRECENIENSIS IN LUCEM EDITUR.

SEQUUNTUR HUIUS VOLUMINIS AUCTORES:

Radu Ardevan
Universitatea Babeş-
Bolyai

Dániel Bajnok
Budapest, ELTE

Giulia Baratta
Università degli Studi di
Macerata

Ferenc Barna
Debreceni Egyetem

Attila Bárány
Debreceni Egyetem

Roman Czaja
Uniwersytet Toruń

Péter Forisek
Debreceni Egyetem

Ida Fröhlich
Pázmány Péter
Katolikus
Egyetem, Piliscsaba

Tamás Gesztelyi
Debreceni Egyetem

R. L. Gordon
Universität Erfurt

Imre Áron Illés
Szegedi Egyetem

Viktória Jármí
Budapest, ELTE

Katalin K. Csízy
Károli Gáspár
Református Egyetem

Dóra Kovács
Budapest, ELTE

Thomas Köves-Zulauf
Philipps-Universität
Marburg

Gyula Lindner
Budapest, ELTE

Marc Mayer i Olivé
Universität de
Barcelona

Celia Sánchez Natalias
Universidad de
Zaragoza

György Németh
Budapest, ELTE

Zsuzsanna Szántó
Budapest, ELTE

Dóra Pataricza
Helsinki

András Patay-Horváth
Budapest, ELTE

András Patay-Horváth
Budapest, ELTE

Monika Pesthy-Simon
Budapest

László Pószán
Debreceni Egyetem

Silviu I. Purece
Universitatea Sibiu

Zsigmond Ritoók
Budapest, ELTE

Silvia M. A. Siqueira
Universidade Estadual
do Ceará – Brasil

Zsuzsanna Szántó
Budapest, ELTE

Melinda Székely
Szegedi Egyetem

Levente Takács
Debreceni Egyetem

Melinda Torbágyi
Magyar Nemzeti
Múzeum

László Török
MTA Régészeti Intézet

Tabulae

Gesztelyi, Barna (Der Sonnengott in Quadriga)



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4



Abb. 5.



Abb. 6.



Abb. 7.



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.



Abb. 11.



Abb. 12.



Abb. 13.



Abb. 14.



Abb. 15.



Abb. 16.



Abb. 17.



Abb. 18.



Abb. 19.



Abb. 20.



Abb. 21.



Abb. 22.



Abb. 23.



Abb. 24.



Abb. 25.



Abb. 26.



Abb. 27.

Purece (Roman imperial coins)

Plate I. Location of Buridava

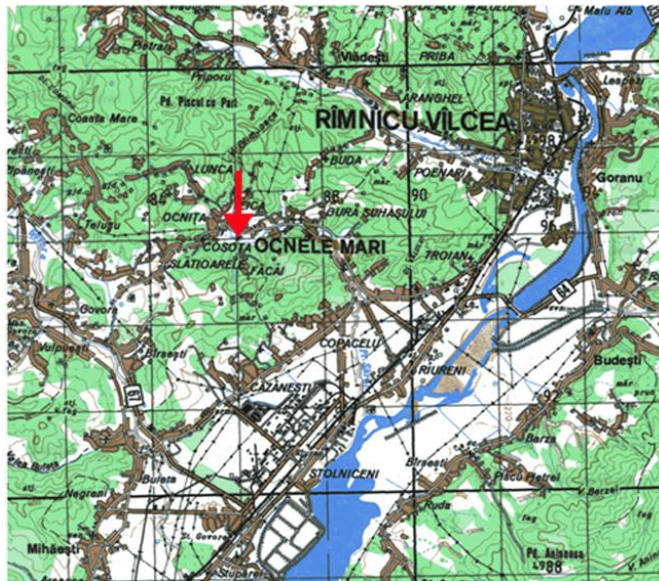
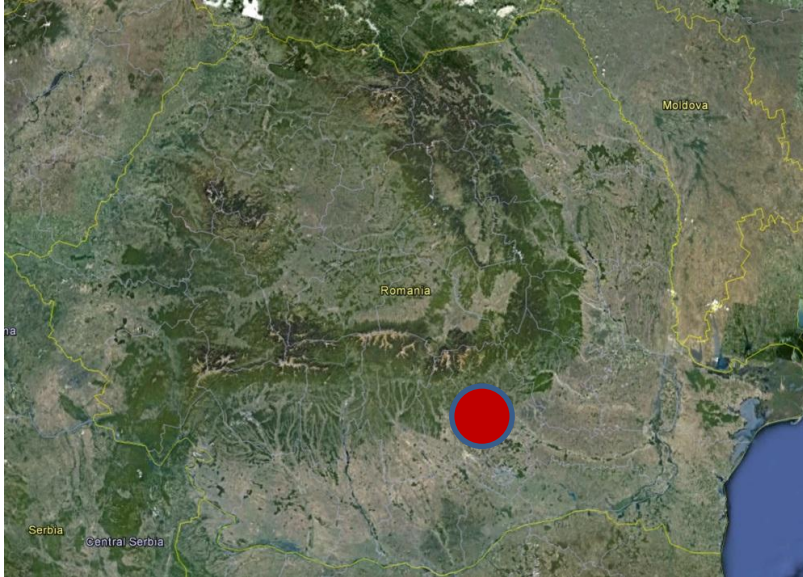


Plate II. Illustrated catalogue of the Roman imperial coins



1. 13796



2. 930



3. 13767



4. 13797



5. 13795



6. 13823



7. 536



8. 13766



9. 951



10. 13798



11. 13715



12. 940



13. 13803



14. 13768



15. 13799



16. 130



Torbágyi (Coins and coin use)



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4a.



Fig. 4b.



Fig. 5a.



Fig. 5b.



Fig. 6a.



Fig. 6b.



Fig. 7.

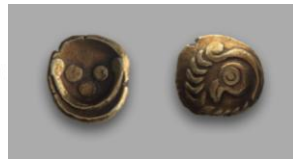


Fig. 8

Ardevan (Calvinist College)



Fig. 1.



Fig. 2.

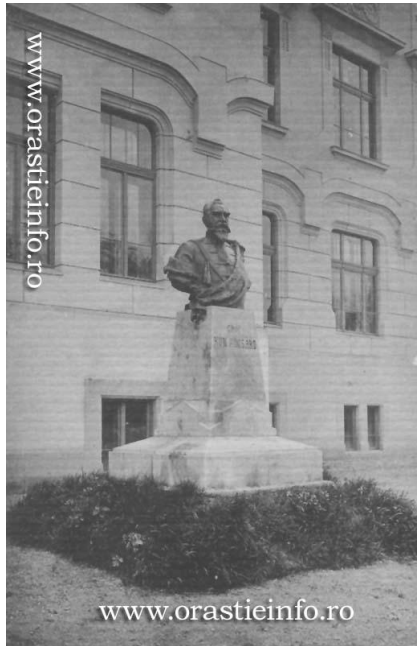


Fig. 3.



Fig. 4.

Baratta (Bleierne Götter)



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.



Abb. 5a.



Abb. 5b.



Abb. 5c.



Abb. 5d.



Abb. 5e



Abb. 6.



Abb. 7.



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.

Siqueira (Riflessioni)

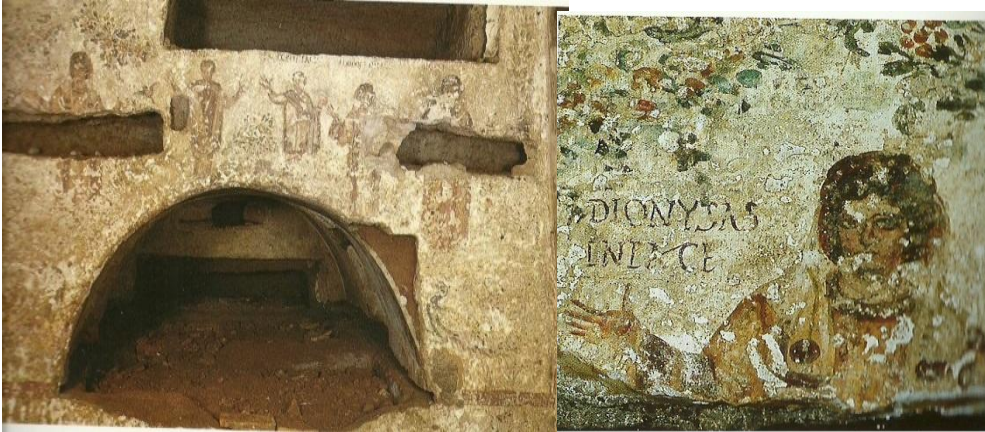


Fig. 1.



Fig. 2.

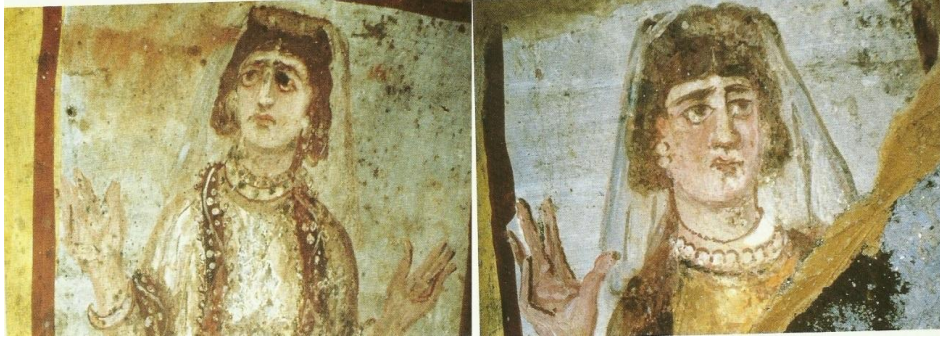


Fig. 3.

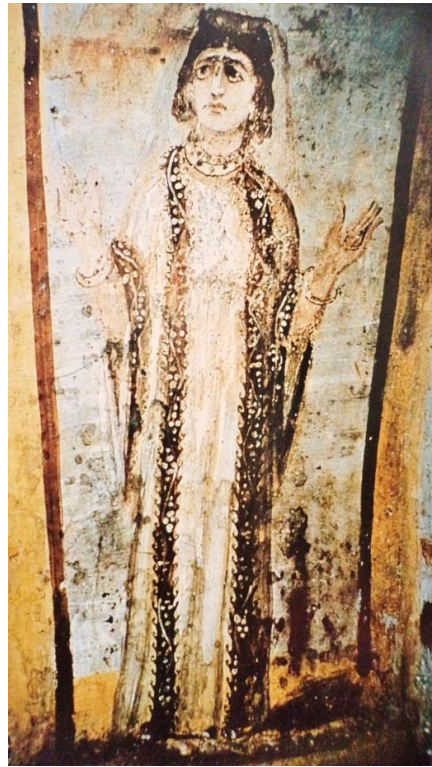


Fig. 4.