

DE GRUYTER

Émeline Marquis, Peter von Möllendorff (Hrsg.)

BRIEF UND MACHT

PSEUDONYME BRIEFSAMMLUNGEN DER ANTIKE

m MILLENNIUM-STUDIEN

DE
—
G

Brief und Macht

Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history
of the first millennium C.E.



Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Laura Carrara,
Peter von Möllendorff, Dennis Pausch,
Rene Pfeilschifter, Karla Pollmann

Band 109

Brief und Macht

Pseudonyme Briefsammlungen der Antike

Herausgegeben von
Émeline Marquis und Peter von Möllendorff

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 36 wissenschaftliche Bibliotheken aus dem deutschsprachigen Raum ermöglicht, die durch ihren Beitrag die Open-Access-Transformation der Buchreihe Millennium-Studien unterstützen.

ISBN 978-3-11-161211-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-161224-9

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-161249-2

ISSN 1862-1139

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111612249>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>.

Library of Congress Control Number: 2024943166

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2025 Émeline Marquis und Peter von Möllendorff, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation der Reihe *Millennium-Studien*

Die renommierte altertumswissenschaftliche Reihe *Millennium-Studien* wurde im Rahmen des BMBF-geförderten Projekts TransMill und mit Unterstützung des Fachinformationsdienstes Altertumswissenschaften, beide angesiedelt an der Bayerischen Staatsbibliothek, erfolgreich in den Open Access transformiert: Sowohl die Backlist der Reihe (2004 – 2020) als auch die Publikationen der Jahre 2021 und 2022 sind frei verfügbar. Dank der Unterstützung von 36 wissenschaftlichen Bibliotheken (Stand: Februar 2023) können die Neuerscheinungen der Reihe – darunter dieser Titel – weiterhin im Open Access erscheinen. Für Autorinnen und Autoren entstehen dabei keine Publikationskosten.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Basel
Bayerische Staatsbibliothek
Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz
Humboldt-Universität zu Berlin – Universitätsbibliothek
Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Braunschweig
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB)
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt
Universitätsbibliothek der FAU Erlangen-Nürnberg
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt
Universitätsbibliothek Gießen
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg – Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek
Technische Informationsbibliothek Hannover (TIB)
Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der LMU München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Passau
Universitätsbibliothek Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Rostock
Universitätsbibliothek Tübingen
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Würzburg
Zentralbibliothek Zürich

Inhalt

Émeline Marquis und Peter v. Möllendorff

Einleitung — 1

Zusammenfassungen der Beiträge — 13

I Die Macht des Intellektuellen

Andreas Schwab

Macht – Weisheit – Politik?

Über Solons Macht und Ohnmacht in den „Briefen der Sieben Weisen“ bei
Diogenes Laertios — 23

Francesca Mestre

Le pouvoir de la lettre et l'invention d'un personnage :

Apollonios de Tyane — 43

Dimitri Kasprzyk

Autorités et paroles d'autorité dans les *Lettres d'Apollonios* — 69

II Machtgefüge, Machtverlust und Sinn von Macht

Émeline Marquis

Phalaris ou les paradoxes du tyran — 89

Peter v. Möllendorff

Macht und Ohnmacht eines Exilierten. Die Briefe des Themistokles — 109

Kathryn Tempest

Responding to Roman Rule: The Letters of Brutus and Mithridates — 125

III Kampf um doktrinaire Macht

Thomas Johann Bauer

In der Maske des Paulus

Motive und Strategien pseudepigraphischer Briefe im frühen Christentum — 147

Therese Fuhrer

Vom „Lehrer des Kaisers“ zum „neuen Verkünder Christi“: Persuasive Strategien im Briefwechsel ‚Seneca‘ – ‚Paulus‘ — 171

IV Geschlecht und Macht

Patricia Anne Rosenmeyer

The Hipparchia Letters: Dynamics of Power in Crates' *Cynic Epistles* 28–33 — 197

Tim Whitmarsh

Anachronism and untimeliness in the *Letters of Theano* — 219

Beiträger des Bandes — 233

Index nominum — 235

Index rerum — 243

Index locorum — 247

Einleitung

Die pseudonymen Briefsammlungen

Unter dem Namen des berühmten Caesar-Mörders Brutus ist der Nachwelt eine Sammlung von Briefen in griechischer Sprache überliefert. Diese Briefe, größtenteils an Städte Kleinasiens adressiert, beziehen sich auf den Zeitraum 43–42 v. Chr. und damit auf die letzten beiden Jahre seines Lebens, eine Zeit, in der er Geld, Waffen und Männer für den Kampf gegen Marcus Antonius und Octavianus zu sammeln versuchte, bevor er sich nach seiner Niederlage in Philippi (Oktober 42) das Leben nahm. Diese Sammlung hat die Form einer vollständigen Korrespondenz: Fünfunddreißig Briefe, deren Absender Brutus ist, wechseln sich ab mit fünfunddreißig Antworten der jeweils adressierten Städte und Individuen in Kleinasien.

In einem Teil der handschriftlichen Überlieferung, insbesondere im *Palatinus Heidelbergensis* gr. 398, dem ältesten erhaltenen handschriftlichen Zeugnis aus dem dritten Viertel des 9. Jahrhunderts), wird die Sammlung durch einen Einführungsbrief eingeleitet, der von einem gewissen Mithridates an seinen gleichnamigen Cousin (oder Neffen), König Mithridates, gerichtet ist. In diesen Handschriften ist die Briefsammlung überschrieben mit „Μιθριδάτου τῶν Βρούτου ἐπιστολῶν συναγωγή“ (*Mithridates' Sammlung der Briefe des Brutus*). Die Identifikation dieses Mithridates und seines Adressaten ist angesichts der wenigen verfügbaren Angaben kaum möglich. Sein Schreiben dient als Widmungsbrief, in dem er dem König erklärt, welche Gründe ihn bewogen haben, diese Aufgabe anzugehen, welche Methoden er sich bedient habe und welche Herausforderung sie dargestellt habe. Er gibt sich als großen Bewunderer der Briefe des Brutus, dessen Kraft und Prägnanz er ebenso feiert wie die Art und Weise, in der sie die Seelengröße ihres Verfassers widerspiegeln. Dass Mithridates selbst die Antwortbriefe verfasste, geschah daher aus dem Wunsch heraus, Brutus' Briefen ein gleichwertiges Pendant an die Seite zu stellen: Dafür versetzte er sich in die *persona* des jeweiligen Adressaten und stützte sich dabei auf die in den Briefen selbst enthaltenen Informationen, auf zeitgenössische Historiker und Archive – und nicht zuletzt auf seine Vorstellungskraft. Angesichts der stilistischen Schwierigkeiten einer solchen Übung konnte Mithridates nicht umhin, sein eigenes Urteil über das Ergebnis durchblicken zu lassen: Was er geschaffen habe, sei ein literarisches Werk.

Dieser Brief des Mithridates ist ein faszinierendes Objekt für die Erforschung der antiken Briefliteratur; noch grundlegender ist er jedoch für die Auseinandersetzung mit einem in der Forschung bisher vernachlässigten Teil der antiken Literatur an der Schnittstelle zwischen Epistolographie und Pseudepigraphie: den pseudonymen Briefsammlungen, also Briefen und Briefsammlungen, die unter dem Namen einer bekannten historischen oder pseudohistorischen Figur geschrieben und überliefert wurden und deren tatsächliche Verfasser unbekannt sind.

Die Zahl dieser – vorwiegend griechischen – Briefsammlungen ist zwar groß, sie sind aber selbst unter Fachleuten meist wenig bekannt. 1873 von Rudolf Hercher in den *Epistolographi Graeci* publiziert, wurden seitdem einige von ihnen, wenn auch nicht alle, in separaten kritischen Ausgaben veröffentlicht; die lateinische Literatur kennt nur den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus.

Verfasser der Briefe ist meist ein Philosoph (Demokrit, Heraklit, Sokrates und die Sokratiker, Platon, ein Kyniker, ein Pythagoräer) oder ein Weiser (Anacharsis, Apollonios von Tyana, Hippokrates), ein Redner (Demosthenes, Aeschines, Isokrates), ein Politiker oder ein Staatsmann (Themistokles, Phalaris, Artaxerxes), bisweilen auch ein Literat (Euripides, Xenophon). Sie gehören hauptsächlich in die archaische und die klassische Epoche, die eigentlichen Autoren leben jedoch viel später, nämlich, bei aller Vorsicht und trotz aller Datierungsschwierigkeiten, in der Kaiserzeit. Die Briefe des Brutus, des Dion oder des Paulus sind hierfür besonders sprechende Beispiele.

Pseudonyme Briefsammlungen fallen daher in den Bereich der Fiktion. Allerdings ist in einigen Fällen die Authentizitätsfrage noch nicht endgültig beantwortet. Meistens bezieht sich die Forschungsdebatte nicht auf die Sammlung als Ganzes, sondern auf die Echtheit eines oder mehrerer Briefe, so etwa im Falle von Platons Siebtem Brief oder von einigen Exemplare der Brutusbrieft (insbesondere der drei bei Plutarch überlieferten Briefe).¹ Diese Fragen nach der Echtheit pseudonymer Briefsammlungen sind nicht neu. Bereits Erasmus betrachtete die Briefe des Brutus, die Briefe des Phalaris oder auch den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus als *declamatiunculae*,² und Richard Bentley hielt die pseudonymen Briefe für ein weiteres Beispiel der „forgeries and impostures of the Sophistae“.³ Seine *Dissertation on the Letters of Phalaris, Themistocles, Socrates Euripides, and upon the Fables of Aesop* (1697) war ein Meilenstein der Forschung: Indem er diese Briefe innerhalb ein und desselben Essays diskutierte und indem er sie unter eine einzige Textkategorie subsumierte, die er mit der sophistischen ἠθοποιία verband,⁴ steckte Bentley ein eigenes Forschungsfeld ab – allerdings nur, um es gleich darauf zu disqualifizieren: Durch den Nachweis ihrer Unechtheit und sein hartes Urteil über ihre Verfasser sorgte er dafür, dass diese Briefe nur mehr ein Schattendasein in der Forschung führten und als vermeintlich wertlose Fälschungen für lange Zeit vernachlässigt wurden.

1 Zur Frage der Authentizität des Platonischen Siebten Briefes vgl. v. a. Burnyeat/Frede 2015 (insbesondere 7, 100 und 121 für eine Zusammenfassung der verschiedenen Auffassungen) und Trapp 2016. Zum Forschungsstand bezüglich der Brutus-Briefe vgl. Torraca 1959, v–ix; Moles 1997, 143–144 und Moles 2017, 69–76; Jones 2015, 197–202. Jüngst hat sich Goukowsky 2011 vorsichtig für ihre Authentizität ausgesprochen, ebenso Jones 2015. Vgl. allerdings Marquis 2020.

2 In einem Brief vom 27. Mai 1520 an Beatus Rhenanus (Basileae, Froben 1558, 2. Liber primus ep. 1) = Brief 1206, Allen u. Allen 1922, 501. Vgl. Achelis 1917/1918, 633.

3 Richard Bentley in einem Brief an Joshua Barnes vom 22. Februar 1692/3, auf den er in seiner *Dissertation upon the Epistle of Euripides* anspielt: Bentley 1697 = Dyce 1836, 211.

4 „In this the tribe of the Sophists are principally concerned, in whose schools it was the ordinary task to compose ἠθοποιίας, to make speeches and write letters in the name and character of some hero, or great commander, or philosopher“ = Dyce 1836, 137.

Es ist jedoch wichtig, wie bereits Jacob Bernays in seiner Einführung zu den Briefen des Heraklit betonte⁵ und neuere Arbeiten zur Pseudepigraphie bestätigt haben, zwischen Fälschung und Pseudonymität zu unterscheiden: Dass Briefe unter einem anderen Namen als dem ihres tatsächlichen Verfassers veröffentlicht und dann überliefert werden, bedeutet nicht unbedingt, dass die Leser getäuscht werden sollen; nicht jeder einem falschen Verfasser zugeordnete Brief ist ein Fall von literarischem Betrug. Daher wählte Johannes Sykutris⁶ die neutrale und vorurteilslose Formulierung „Pseudonyme Briefe“ und erinnerte daran, wie vielfältig die Motive für das Verfassen pseudonymer Briefe seien; überdies kann ihre Existenz auch vom Zufall und von den Launen der Überlieferung abhängen.

Brutus' Briefe sind ein gutes Beispiel für die Wichtigkeit der Verwendung einer neutralen Terminologie im Umgang mit diesen Briefsammlungen. Wie bereits erwähnt, überliefert ein Teil der Tradition den Brief des Mithridates zusammen mit dem Titel „Μιθριδάτου τῶν Βρούτου ἐπιστολῶν συναγωγή“. In diesem Brief stellt sich Mithridates als Autor vor und bekräftigt den fiktionalen Charakter seines Werkes, zumindest für die Hälfte der Briefe. Nur deshalb fand er allein vor Bentley's Augen Gnade:

one of them indeed has dealt ingenuously, and confessed that he feigned the answers to Brutus, only as a trial of skill; but most of them took the other way, and, concealing their own names, put off their copies for originals, preferring that silent pride and fraudulent pleasure, though it was to die with them, before an honest commendation from posterity for being good imitators.⁷

Die Realität ist jedoch komplexer, als dieses Zitat vermuten lässt. Einerseits enthalten die Handschriften der Brutusbriefe, die Mithridates' Brief nicht überliefern und einfach den Titel „ἐπιστολαὶ Βρούτου“ (oder eine ähnliche Form) führen, dennoch die fünfunddreißig nach Aussage des Mithridates gefälschten Antworten. Das Fehlen des Namens Mithridates ist also wahrscheinlich dem Zufall der Überlieferung geschuldet.⁸ Was nun für die Brutus-Briefe gilt, könnte auch für andere Sammlungen gelten. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass die Namen der tatsächlichen Autoren anderer fiktionaler Briefe, die heute als pseudonym gelten, im Laufe der Zeit schlicht verloren gegangen sind.⁹ Andererseits hatte Bentley selbst die Hypothese aufgestellt, dass ein anonymes Autor sowohl den Mithridates-Brief als auch Brutus' Briefe und deren Ant-

⁵ Bernays 1869, 2–3.

⁶ Sykutris 1931, 210–213.

⁷ Dyce 1836, 137.

⁸ Vgl. Marquis 2020, 204–207.

⁹ So hätten nach Apollonides von Nizäa die Briefe des Aratos und des Euripides einen gewissen Savirius Pollon als Verfasser gehabt, glaubt man der ersten von fünf über Aratos erhaltenen biographischen Notizen (*Vita I*): τὰς δὲ Ἀράτου ἐπιστολάς, ὧν ἀνωτέρω ἐμνήσθημεν, πάντων σχεδόν συμφωνούντων τὰς εἰς αὐτὸν ἀναφερομένας αὐτοῦ εἶναι καὶ ὁμολογούντων γνήσιας αὐτάς, μόνος Ἀπολλωνίδης ὁ Κηφεὺς ἐν τῷ ὀγδόῳ περὶ κατεψευσμένης ἱστορίας οὐκ εἶναι αὐτάς Ἀράτου φησὶν, ἀλλὰ Σαβιρίου Πόλλωνος· τοῦ δὲ αὐτοῦ φησὶν εἶναι <τὰς> ἐπιγεγραμμένας Εὐριπίδου ἐπιστολάς. Vgl. Martin 1974, 10 (griech. Text) und Martin 1998, xiv-xv (französische Übersetzung).

worten verfasst haben könnte, während er gleichzeitig die Meinung vertrat, dass die letzteren authentisch seien.¹⁰ In diesem Fall spielte der Verfasser der Sammlung mit dem Prinzip von Autorschaft, ohne dass eine solche Autorfiktion die Briefe entwerten würde: Im Gegenteil, sie macht sie umso faszinierender.

Die Frage nach der Authentizität einiger Briefe, deren Absender angeblich Brutus ist, stellt sich weiterhin, da in ihnen keine eklatanten Anachronismen und keine historischen Widersprüchlichkeiten zu finden sind. Vielmehr stimmen die in ihnen enthaltenen Daten mit den verfügbaren historiographischen Quellen für den Zeitraum von 43–42 v. Chr. überein (Plutarchs *Leben des Brutus* und Appians Buch IV der *Bürgerkriege*) und scheinen an manchen Stellen sogar historisch belastbare Informationen zu liefern, die in der sonstigen Überlieferung fehlen.¹¹ Dennoch sollte man sich nicht täuschen, was das grundsätzliche Verhältnis dieser Briefe zur Geschichte betrifft. Es handelt sich weder um historische Dokumente, noch geht es in ihnen in erster Linie um die Weitergabe historischer Wahrheit. Zwar zeigen sie sicherlich ein Interesse an historischen Fakten, wie auch Mithridates in seinem Einführungsbrief hervorhebt: Um die damalige Situation und die Absichten der Städte nachzuvollziehen, deren Antworten er verfasste (τῆς τότε περὶ τὰς πόλεις τύχης τε καὶ γνώμης) nutzte er die Daten, die bei Historikern zu finden sind (τὰ μὲν ἐξ ἱστοριῶν ἐπιλεξάμενος). Doch diese Nutzung historischer Quellen dient dem Ziel, das Gesagte wahr aussehen zu lassen; sein Hauptanliegen ist also die Erzeugung historischer Wahrscheinlichkeit. In dieser Hinsicht sind die Brutusbrieve repräsentativ für andere Sammlungen pseudonymer Briefe. Diese Briefcorpora gehören in der Tat in das Umfeld der *ethopoia*, also der rhetorischen Übung, bei der sich der Sprecher in eine berühmte Persönlichkeit versetzt – im Ansatz vergleichbar dem aus Thukydides' Methodenkapitel bekannten Modell „Was hätte *x* in dieser und jener Situation sagen oder tun müssen?“ – und auf diese Weise das Ethos seiner Figur zum Ausdruck bringt. Mithridates verweist auf die etablierte Tradition, dass der Brief der Spiegel der Seele sein und den Charakter des Briefschreibers ausstrahlen solle:¹² in diesem Fall Brutus' Seelengröße (μεγαλοψυχία). Die Frage des *Ethos* wird von Mithridates erneut angesprochen, wenn er die Schwierigkeiten seines Unternehmens hervorhebt: Die Antworten der Städte müssen in ihrem Stil hinreichend vielfältig sein, um glaubwürdig zu sein, und gleichzeitig müssen sie perfekt auf den mächtigen Politiker abgestimmt sein, den sie ansprechen.

10 Vgl. den Brief an Joshua Barnes (s. Anm. 3): „So Mithridates tells you in the prologue to Brutus's epistles, that he made feigned answers from the persons and cities that Brutus had wrote to; though any man that hath *voûς* and sagacity will perceive that there is a double and triple sham in that story“. Ein Kommentar zu diesem Zitat bei Jones 2015, 198; vgl. auch Marquis 2020, 211–212.

11 Vgl. Goukowsky 2011; Jones 2015. Zum politischen und historischen Kontext der Aktivitäten des Brutus und Cassius im Orient vgl. Kirbihler 2013.

12 Demetrius, *De elocutione* 227: σχεδὸν γὰρ εἰκόνα τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν.

Auf diese Weise hebt Mithridates' Brief eine weitere Eigenschaft pseudonymer Briefe hervor: ihren eminent rhetorischen Charakter.¹³ Sie zeigen eine ausgefeilte Schreibweise, die stilistisches Können und Lust auf Variation vereint. Mithridates verkörpert dieses Formbewusstsein und möchte für seinen geschliffenen, raffinierten und virtuosen Stil bewundert werden. In dieser Hinsicht verfolgt sein Werk primär ein ästhetisches Anliegen. Und auch wenn dieser Ansatz modernen Lesern, die versucht sind, diese Briefe wegen ihres historischen Interesses oder als Zeugnisse imperialen „Zeitgeists“ zu lesen, seltsam erscheinen mag, so wurde er doch in der Antike und später weitgehend geteilt: Die Brutus-Briefe werden für ihre rhetorische Qualität gelobt und von Philostrat, zusammen mit den Briefen des Apollonios von Tyana, des Dion und des Mark Aurel,¹⁴ zu einem epistolarischen Modell erhoben; und Photios erwähnt sie in einem Atemzug mit Platons, Aristoteles', Demosthenes', Phalaris', Libanios', Gregors und Isidors Briefen.¹⁵ Einige antike pseudonyme Briefsammlungen haben sogar Eingang in byzantinische Lehrhandschriften gefunden: Nicht der Inhalt dieser Briefe interessiert, sondern ihr nachahmenswerter und vorbildhafter Stil.

Brief und Macht

Entsprechend findet sich in Mithridates' Schreiben kein Hinweis auf den eminent politischen – und potenziell explosiven – Charakter der Brutusbriefe. Dennoch ist das Bild, das sie von dem römischen Politiker und darüber hinaus von den Beziehungen der griechischen Städte zur römischen Macht vermitteln, keineswegs selbstverständlich. Vielmehr erhalten die Leser einen Einblick in die vielschichtigen Machtverhältnisse zwischen Herrschern und Beherrschten.¹⁶ Mithridates' Schweigen über eine mögliche politische und philosophische Aussage der pseudonymen Briefe wirft daher zahlreiche Fragen auf, denn schon eine kursorische Lektüre zeigt, dass Macht und ihr Gegenbegriff, Ohnmacht, ein zentrales Thema dieser Sammlungen darstellen: Sie inszenieren Herrscher, Politiker, Philosophen, Weise und Intellektuelle in ihrem Umgang mit Macht. Während es nicht verwundert, dass das Thema Macht in den Briefen des sizilischen Tyrannen Phalaris (5. Jh. v. Chr.), des athenischen Politikers und Strategen Themistokles oder Platons, der nicht zuletzt ein politischer Denker war, allgegenwärtig ist, könnte dies im Falle von Euripides', Heraklits und Hippokrates' Briefen ganz anders sein: Und doch sind drei der Briefe des athenischen Tragödiendichters an den makedonischen König Archelaos gerichtet, Heraklits Briefe bringen ihn mit dem persischen Großkönig Dareios I. und dem aus Ephesos verbannten Philosophen Hermodoros in Verbindung, und einige

¹³ Wie Phrynichos in seiner *Σοφιστική Παρασκευή* (*Sophistische Vorbereitung*) darlegt, sah der Kritiker Marcianus die Brutusbriefe als Modell eines idealen Stils an, der sogar noch die Briefe Platons und des Demosthenes übertreffe: Photios, *Bibliothek*, codex 158 (101a). Vgl. Nogara 1991.

¹⁴ Philostrat, *De epistularum forma* (Kayser 1871, 257–258 = Hercher 1873, 14–15).

¹⁵ Im Brief 207 an den Metropolit von Kyzikos, Amphilochios: Laourdas/Westerink 1984, 106–107.

¹⁶ Vgl. Goukowsky 2015; Kirbihler 2013, insbesondere 362–364.

der Hippokrates-Briefe berichten von der Weigerung des Arztes, den persischen König Artaxerxes zu behandeln. Die pseudonymen Briefe handeln also von unterschiedlichen Typen der Macht, und zwar über politische oder kulturelle Macht hinaus auch von Macht, wie sie aus rhetorischer, philosophischer oder ärztlicher Kompetenz entsteht. Darüber hinaus inszenieren sie sogar, wie die Briefe der Theano oder Hipparchia zeigen, Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Schließlich zeigen mehrere dieser Sammlungen auch ein starkes Interesse am Gegenstück von Macht, der Ohnmacht, insbesondere in der Gestalt von Machtverlust und Exil.

Die Frage nach der Beziehung zwischen Brief und Macht bildet daher den Gegenstand dieses Buches. Pseudonyme, mithin fiktionale Briefe sind für die Auslotung dieser Fragestellung von besonderer Relevanz. Denn sie sind im Umgang mit dem konkreten historischen Material, Gestalten wie Ereignissen, in gewisser Weise frei. Zwar können sie sich nicht von der Bindung an wesentliche und allgemein bekannte und anerkannte historische Tatsachen lösen, doch können sie die zahlreichen Leerstellen frei ausfüllen und dadurch, pointiert formuliert, konzeptualistisch orientierte virtuelle Geschichtsschreibung betreiben. ‚Macht‘ ist hierbei generalistisch und als elementare treibende Kraft menschlicher Vergesellschaftung zu verstehen. Daher liegt den Beiträgen dieses Bandes auch keine spezifische soziologische Macht-Theorie zugrunde, wie sie von etwas Weber, Arendt oder Luhmann entwickelt wurde, da auch die behandelten Texte nicht als Exemplifikationen solcher Theorien gelten können. Vielmehr akzentuieren sie ganz unterschiedliche Sichtweisen auf und Aktionsfelder von Macht, und vor allem thematisieren sie auch – wozu der Brief als Medium von Emotion und Betroffenheit besonders geeignet ist – die Erfahrung von Ohnmacht und den Umgang von als grundsätzlich paradigmatischen Persönlichkeiten mit ihr; dies kann dann auf kaiserzeitliche Leserinnen und Leser als Grundlage für Reflexion und Selbstorientierung dienen – für ja auf die eine oder andere Weise in die Gestaltung von öffentlichem Leben immer eingebundenen *pepaideumenoí*.

Der vorliegende Band liefert daher auch keine eine Theorie ergänzenden ‚definitorischen‘ Sätze. Aspekte von Macht zu analysieren ist den hier versammelten Beiträgen zwar ein gewichtiges Anliegen, aber mindestens ebenso wichtig sind die Erkenntnisse, die man aus ihnen für ein literatur- und sozialgeschichtliches Bild der Leistungsfähigkeit und des Wirkungsspektrums kaiserzeitlichen Briefeschreibens gewinnen kann. Die Beiträge zeigen an ausgewählten Beispielen, in welchen diskursiven Feldern und auf welche Art und Weise mit Hilfe von und in Briefen Macht nicht nur reflektiert, sondern gerade eben auch ausgehandelt und nicht zuletzt ausgeübt wird. Dies betrifft zunächst und besonders eindringlich Fragen der politischen Macht, ebenso aber auch Fragen der Machtausübung in zwischenmenschlichen Verhältnissen und in der intellektuellen Auseinandersetzung. Die Tatsache, dass Briefe einerseits ein Medium der Alltagskommunikation darstellen und daher ihre Produktion und Rezeption jedem denkbaren Leser vertraut ist, andererseits auch literarisch und rhetorisch anspruchsvolles Schreiben ermöglichen, macht sie thematisch und hinsichtlich ihrer Benutzer universell einsetzbar. Aufgrund ihrer fundamental dialogischen Qualität greifen sie unmittelbar in das Miteinander von Schreiber und Empfänger ein, das im Falle der

pseudonymen Briefe grundsätzlich auf einer Machthierarchie beruht und sie auch abbildet, hinterfragt, befördert. Gerade im Fall von Briefsammlungen ist es von hohem Interesse, zu beobachten, wie sich solche Prozesse im Verlauf der brieflichen Kommunikation entfalten, unterschiedliche Intensitäten hervorbringen, stagnieren, womöglich auch aufgegeben werden. Gerade dann, wenn nur die Briefe eines der beiden Partner vorhanden sind, wird auch der (strategische) Leser in dieses Machtspiel dialogisch einbezogen, muss er doch Antworten imaginieren, sich fragen, wie er anstelle des Adressaten geantwortet hätte, was gerade dann, wenn der Verfasser des Briefes über die Sammlung hinaus bekannt ist, zu komplexen Reflexionen Anlass gibt; liegen uns hingegen auch Antwortschreiben vor, so liegt es nahe, über Alternativen des Kommunikationsverlaufs nachzudenken. Briefe inszenieren also Macht, mithilfe von Briefen wird Macht ausgeübt, aber Briefe können auch die Thematik ‚Macht‘ ausdrücklich ansprechen und diskutieren. Die Beiträge konzentrieren sich entsprechend auf die im Folgenden vorgestellten beiden übergreifenden Fragestellungen.

1 Darstellung und Reflexion von Macht in Briefen

Wie kommt Macht zur Darstellung? Inwiefern hat der politische Status des Protagonisten und seine Verfügung über weitere Machtmittel einen Einfluss auf seine Konzeption von Macht? Wird Macht kritisiert und hinterfragt? Gründen alle Briefsammlungen auf vergleichbaren Topoi der Ethik oder der politischen Philosophie, oder generieren sie neue philosophische Ideen? Illustrieren oder realisieren Briefe philosophische Grundsätze? Was sagen Briefe über die Praxis der Macht, ihre Gefahren und ihre Konsequenzen? Führen sie zur Bewertung und Beurteilung politischer Modelle?

In den pseudonymen Briefen wird Macht meist aus einer persönlichen Perspektive beschrieben; bisweilen ist der Brief im Nachgang zu einem Machtverlust die letzte Option für die Teilhabe an einer wenigstens halböffentlichen Kommunikation. Von vornherein können also auch subversive und kritische Gedanken Eingang finden. Zugleich wird das Thema der Macht meist in den Kontext intimer und nicht selten hochemotionaler Gedanken gestellt. Sowohl Machtfülle als auch Machtlosigkeit und Machtverlust erzeugen oft auffälligen Wortreichtum: Der Brief wirkt hierin – und unabhängig von seinen vielfältigen ethisch-politischen Reflexionen über Macht – nicht selten kompensatorisch für den hohen psychischen Druck, den der Umgang mit Macht erzeugt. Dies ist umso interessanter, als es oft ungewöhnliche Perspektiven sind, die hier verbalisiert werden. Wir erfahren private Gedanken, die uns üblicherweise nicht zugänglich und verschlossen wären. Auch abstrakte Konzepte von Macht gewinnen auf diese Weise eine pragmatische und konkrete Dimension. Sie werden angereichert durch Beschreibungen von Praktiken, von Gefahren und Konsequenzen sowie von Bewertungen der Macht. Das differenzierte Bild von Wahrnehmung und Ausübung von Macht in Kaiserzeit und Spätantike – den in diesem Band untersuchten Epochen – bringt als ein besonders interessantes Ergebnis, dass die faktische Macht von Ratgebern und Intellektuellen im Vergleich zu ihrer realen Ausgesetztheit besonders hoch ist, ja kaum

überwunden oder gebrochen werden kann; die Briefe zeigen, wie solche Personen durch bedingungslose Fokussierung auf Erkenntnis und die Weigerung, sich Drohungen zu fügen, eine geradezu absolute Macht gewinnen können. Die personale Bindung von Macht, die für Briefe gerade als halbierten Dialogen, also als Teilen zu imaginierender Gespräche, charakteristisch ist, unterscheidet das dialogische Machtmedium Brief vom monologischen Machtmedium des Gesetzes oder überkommener Regeln. Macht erhält gewissermaßen ein Gesicht, erhält Dynamik, ja kann geradezu den Charakter eines Aushandlungsprozesses gewinnen. Hier geht es nicht um (befolgbare oder vernachlässigbare) Setzungen, sondern um Überzeugung, Drohung, Rechtfertigung, Mahnung.

2 Machtausübung durch Briefe

Briefe sind auch ein Mittel zur Ausübung von Macht und Gegenmacht. Wie wirken Briefe auf ihre Adressaten innerhalb der Sammlungen? Wie effizient sind sie? Was lässt sich über solche Effizienzen oder Ineffizienzen mit Blick auf denkbare oder erkennbare Wirkungen auf die Leser dieser Sammlungen sagen?

Da uns in den meisten Fällen keine Briefwechsel, sondern nur die Einlassungen der einen Seite vorliegen und zudem nicht alle Briefe auch in Erwartung einer Antwort verfasst sind oder auf einen vorgängigen Brief reagieren –, scheinen wir Leser vom Autor des jeweiligen Corpus selbst die Aufgabe einer zumindest mentalen Reaktion gestellt zu bekommen. Beachtenswert ist zwar, welcher Art von Argumenten sich der Briefschreiber bedient; durchaus lässt sich die Verwendung einiger *Topoi* beobachten. Das dialogische Moment des Medium Briefes aber erweist Macht als etwas, das grundsätzlich der Aushandlung bedarf. Es ist dabei unbedingt zu differenzieren zwischen dem fiktiven Schreiber / Empfänger eines Briefes und dem Leser des Corpus, zumal er normalerweise der Einzige ist, der gewissermaßen alle Briefe zu lesen bekommt und sie bereits in einer bestimmten Abfolge vorfindet. Auch der Leser ist daher Objekt der Ausübung von Macht, zumindest jedenfalls hinsichtlich seiner (bisherigen) Wahrnehmung der Persönlichkeit des Briefschreibers. Besondere Aufmerksamkeit muss darüber hinaus der Anordnung der Briefe im jeweiligen Corpus geschenkt werden, und es ist zu fragen, ob und wie sie zur Darstellung und Ausübung von Macht beiträgt. Hier scheint es durchaus Spannungen zu geben zwischen der mehrheitlichen Non-Narrativität von Briefen und der scheinbaren, durch das Corpus erzeugten Hintergrundnarrationen („Brief-Roman“). Dadurch sind die Autoren dieser Briefsammlungen trotz ihrer Tendenz, sich unsichtbar zu machen, selbst Ausübende von Macht, und zwar schon allein auf Grund der Auswahl, Einordnung und Inszenierung der Briefe.

Es ist also ein Ziel des Bandes, das Interesse der Forschung für pseudonyme Briefe erneut zu wecken und ihrer bisherigen häufigen Vernachlässigung entgegenzuwirken. Die Konzentration auf das klar umrissene Thema der Macht ermöglicht es, die Briefsammlungen genauer miteinander zu vergleichen und die Besonderheiten dieser Untergattung der epistolaren Fiktion herauszuarbeiten. Auch wenn hier keine Vollständigkeit angestrebt sein kann, so erkunden seine zehn Kapitel doch die Fruchtbarkeit des

Themas der ‚Macht‘ für die Erschließung der pseudonymen Briefe, geordnet nach vier Leitkategorien.

Im ersten Abschnitt – ‚Die Macht des Intellektuellen‘ – analysieren die Beiträge von Andreas Schwab, Francesca Mestre und Dimitri Kasprzyk am Beispiel von Solon und Apollonios von Tyana die Reflexion intellektueller Autoritäten über das Wesen politischer Macht und Ohnmacht. Die beiden Denker könnten unterschiedlicher nicht sein: Während Solon im Gespräch mit seinen Freunden, den ‚Weisen‘, auslotet, wie intellektuelle Erkenntnis im Politischen Raum greifen kann und unter dem Druck der Verhältnisse oft genug zuschanden geht, reflektiert und erprobt Apollonios, wie er sich eine seinem überlegenen Intellekt und seiner hohen persönlichen Autorität entsprechende soziale und politische Geltung verschaffen und mit brieflichen Mitteln konkrete Hierarchien der Macht etablieren kann.

Émeline Marquis’, Peter v. Möllendorffs und Kathryn Tempests Beiträge zum zweiten Abschnitt – ‚Machtgefüge, Machtverlust und Sinn von Macht‘ – beleuchten den brieflichen Umgang mit Macht seitens der politischen Machthaber selbst. Wie es nahe liegt, dienen Briefe hier der Selbstdarstellung und Selbstrechtfertigung; sie hinterfragen allerdings auch, und zwar durchaus selbstkritisch, Wesen und Bedingungen von Machtgewinn, -erhalt und -verlust im jeweiligen soziopolitischen Umfeld, und sie offenbaren auch die Erkenntnis der Begrenztheit der Möglichkeiten, die das Medium Brief für die konkrete Ausübung von Macht bietet. Mit Phalaris, Themistokles und Brutus geraten dabei epochal und konstitutionell sehr unterschiedliche Rahmenbedingungen und Reichweiten politischer Macht in den Blick.

Thomas Johann Bauers und Therese Fuhrers Beiträge zum dritten Abschnitt – ‚Kampf um doktrinäre Macht‘ – wenden sich exemplarisch dem Christentum zu und nehmen zwei Aspekte der Etablierung dieser Religion im kaiserzeitlichen Kontext in den Blick, nämlich zum einen die innerchristlichen Debatten um Inhalte und Positionen der ‚rechten Lehre‘ und ihre Durchsetzung in den Gemeinden – wobei angesichts des fehlenden räumlichen Zusammenhangs der Gemeinden Briefe bekanntlich ein wesentliches Kommunikationsmedium darstellten –, zum anderen die Positionierung des Christentums in der paganen Welt, und hier – eine Besonderheit – nicht apologetisch, sondern persuasiv gegenüber einer intellektuellen paganen Autorität, dem Philosophen Seneca; gerade in diesem Fall ist auch die Verknüpfung inhaltlicher Fragen mit dem komplexen politischen Umfeld des römischen Kaiserhofs interessant, die es ermöglicht, die Begrenzungen der Möglichkeiten von Einflussnahme zu diskutieren und auszuloten.

Der vierte Abschnitt – ‚Geschlecht und Macht‘ – diskutiert mit den Beiträgen von Patricia Rosenmeyer und Tim Whitmarsh die Konstruktion von Weiblichkeit in philosophischen Kontexten. Hierbei ist von besonderer Bedeutung die Tatsache, dass in den konkreten Verhältnissen ein klares hierarchisches Gefälle zuungunsten von Philosophinnen vorliegt und außerdem die Briefe selbst dann, wenn sie vorgeblich von Frauen verfasst wurden, von männlichen Autoren stammen. Analysiert wird in den Beiträgen zum einen, wie selbst in einem philosophischen Kontext mit seinen besonderen ethischen Ansprüchen gegebene Machtverhältnisse und diskursive Positionen zu Männlichkeit und Weiblichkeit aufrechterhalten werden, wie zum anderen durch eine iro-

nische Verwendung der Markierung von Zeitlichkeit die Darstellung gebrochen wird und die eigenen diskursiven Prägungen auf Seiten der Leser*innen sichtbar werden und auf den Prüfstand geraten. Fiktionale Strategien dienen dann nicht mehr nur der Erzeugung einer historischen Atmosphäre, sondern werden ausgestellt und erzeugen damit eine hohe Relevanz des Gelesenen für des Lesers eigene Zeit.

Die in diesem Band versammelten Artikel stellen die erweiterten und überarbeiteten Versionen der Vorträge dar, die auf einer von den Herausgebern vom 5. bis 7. September 2019 veranstalteten Tagung auf Schloss Rauischholzhausen (Justus-Liebig-Universität Gießen) gehalten wurden. Die Herausgeber danken den Teilnehmern ebenso wie den Diskutanten für den reichhaltigen und fruchtbaren Austausch, der zu der außerordentlich stimulierenden Atmosphäre gemeinschaftlichen Forschens während der Tagung maßgeblich beigetragen hat. Besonderer Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Präsidium der Justus-Liebig-Universität und der Arbeitsgruppe (laboratoire) Archéologie et Philologie d'Orient et d'Occident (UMR 8546, CNRS/Université PSL, Paris) für ihre großzügige finanzielle und organisatorische Unterstützung.

Bibliographie

- Achelis, O. (1917/1918), „Erasmus über die griechischen Briefe des Brutus“, *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 72, 633–638.
- Allen, P. S. und Allen, H. M. (Hrsg.) (1922), *Opus epistolarum Des. Erasmi Rotterodami*, 4: 1519–1521, Oxford.
- Bentley, R. (1697), *A dissertation upon the epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and the fables of Æsop* (Appended to Wotton's reflections upon Ancient and Modern Learning, London = Dyce 1836, 131–237.
- Bernays, J. (Hrsg.) (1869), *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin.
- Burnyeat, M. und Frede, M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter. Edited by Dominic Scott*, Oxford.
- Dyce, A. (Hrsg.) (1836), *The Works of Richard Bentley. Vol. II*, London.
- Goukowsky, P. (2011), „Les lettres grecques de Brutus: documents authentiques ou forgerie?“, in: N. Barrandon und F. Kirbihler (Hrsg.), *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine*, Rennes, 273–290.
- Hercher R. (Hrsg.) (1873), *Epistolographi graeci*, Paris.
- Jones, C. P. (2015) „The Greek letters ascribed to Brutus“, *Harvard Studies in Classical Philology* 108, 195–244.
- Kayser, C. L. (Hrsg.) (1871), *Flavii Philostrati Opera. Vol. II*, Leipzig.
- Kirbihler, F. (2013), „Brutus et Cassius et les impositions, spoliations et confiscations en Asie mineure durant les guerres civiles (44–42 a. C.)“, in: M.-C. Ferrière und F. Delrieux (Hrsg.), *Spolier et confisquer dans le monde gréco-romain*, Chambéry, 345–366.
- Laourdas, B. und Westerink, L. G. (Hrsg.) (1984), *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. 2*, Leipzig.
- Marquis, É. (2020), „La lettre de Mithridate et les *Lettres de Brutus*: comment lire la fiction épistolaire?“, in: M. Cariou und É. Marquis (Hrsg.), Ἀντιγράψαι τῆ γραφῆ. *Mélanges de littérature antique en l'honneur d'Alain Billault*, Lyon, 201–217.
- Martin, J. (Hrsg.) (1974), *Scholia in Aratum Vetera*, Stuttgart.
- Martin, J. (Hrsg.) (1998), *Aratos, Phénomènes, Tomes I et II*, Paris.

- Moles, J. L. (1997), „Plutarch, Brutus and Brutus' Greek and Latin Letters“, in: J. M. Mossman (Hrsg.), *Plutarch and his intellectual world: essays on Plutarch*, London, 141 – 168.
- Moles, J. L. (2017), *A Commentary on Plutarch's Brutus. With updated bibliographical notes by Christopher Pelling (Histos Supplement 7)*, Newcastle upon Tyne.
- Nogara, A. (1991), „Una testimonianza sulle *Epistole greche* di Bruto nella *Bibliotheca* di Fozio“, *Aevum* 65, 111 – 113.
- Syktutris, J. (1931) „Epistolographie“, *RE Suppl. V*, 185 – 220.
- Torraca, L. (Hrsg.) (1959), *Marco Giunio Bruto. Epistole greche*, Neapel.
- Trapp, M. (2016) „Against the authenticity of the ‚Seventh letter‘: review article“, *Histos* 10, LXXVI – LXXVII.

Zusammenfassungen der Beiträge

I Die Macht des Intellektuellen

Andreas Schwab

Macht – Weisheit – Politik? Über Solons Macht und Ohnmacht in den „Briefen der Sieben Weisen“ bei Diogenes Laertios

In seinem für die antike griechische Philosophie und ihre Geschichte bedeutsamen Werk über „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ schreibt Diogenes Laertios auch über die so genannten „Sieben Weisen“. Das erste Buch behandelt die Weisen nach biographisch-anekdoteschen und doxographischen Gesichtspunkten und führt insbesondere Briefe auf, die als Zeugnisse einer inszenierten intellektuellen Auseinandersetzung und Freundschaft gelesen werden können. Die ersten zwei Kapitel – bei weitem die umfangreichsten des ersten Buches – sind Thales und Solon gewidmet. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit Solon, der sich nicht nur quantitativ als zentrale Figur in diesen Briefen erweist, sondern auch anschaulich als ein Weiser zwischen Macht und Ohnmacht in Erscheinung tritt. Dies wird besonders in Briefen von ihm und an ihn deutlich, da darin Fragen der Macht und des politischen Einflusses angesichts verschiedener Herrschaftsformen, insbesondere der Tyrannis, erörtert werden. Ein Brief von Thales an Solon charakterisiert ihn als einen Tyrannenhasser, der aus diesem Grund Athen verlässt. Der Briefwechsel mit dem athenischen Tyrannen Peisistratos entwirft diesen als Gegenentwurf zu Solon, der seine Alleinherrschaft zu rechtfertigen versucht und Solon zurück nach Athen einlädt, was dieser jedoch aufgrund seiner Prinzipientreue ablehnen muss. Im Briefwechsel mit Epimenides kommt Solons Ohnmacht besonders deutlich zum Vorschein, da er glaubt, dass seine Gesetze nach der klugen Machtergreifung des Peisistratos nutzlos geworden seien, auch wenn Epimenides hoffnungsvoll prognostiziert, dass sich die Tyrannenherrschaft dank Solons Gesetzen und Mahnungen an die Athener nicht allzu lange halten werde.

Francesca Mestre

Le pouvoir de la lettre et l'invention d'un personnage : Apollonios de Tyane

Das heterogene Corpus der Briefe des Apollonios von Tyana umfasst mehr als hundert Briefe, die auf drei Überlieferungswegen zu uns gelangt sind; gleichwohl ist diese handschriftliche Tradition für die vorliegende Studie kaum von Belang, deren Analysen das Corpus als einheitliches Portrait von Apollonios' Persönlichkeit betrachten. Seine Beziehungen zu Mächtigen aller Art sind für das Verständnis seiner Person von besonderer Relevanz; zudem nutzt er das Medium des Briefes als geeignetsten Modus seiner Selbstdarstellung. Die Briefe bezeugen mehrere Phasen seines Lebens und bilden damit ein (auto)biographisches Ensemble.

Das Corpus enthält auch mehrere Briefe aus der Feder hoher politischer Instanzen, die Apollonios' Bedeutung für wichtige staatliche Angelegenheiten thematisieren; sie

dienen damit als legitimatorische Grundlage für von Apollonios in bemerkenswerter Offenheit verfasste und an Machthaber gerichtete Schreiben, in denen er die imperiale Politik gegenüber Griechenland kritisiert; eine solche offen kritische Einstellung konnte sich Apollonios also offenkundig erlauben. Ähnlich rückhaltlos sind seine Briefe an Städte, die er lobt oder tadelt, in Abhängigkeit davon, ob sie trotz andersartiger Einflüsse ihr Griechentum zu bewahren vermögen.

In einer weiteren Gruppe von Briefen stärker persönlicher Natur tritt Apollonios Auffassungen entgegen, wonach er seine intellektuelle Überlegenheit übernatürlichen Kräften verdanke. Sein Intellekt stellt, wie er zugibt, eine Form von Macht dar, hat jedoch, trotz vergleichbarer Wirkung, mit Magie und Aberglauben nichts zu tun. Es ist vielmehr seine vollendete Selbstbeherrschung, der er nicht nur seine Macht verdankt, sondern auch weitere Fähigkeiten, die nach Auffassung anderer nur magischer Natur sein können. Ein besonders instruktives Beispiel für mithilfe von Briefen ausgeübte Macht ist die Auseinandersetzung zwischen Apollonios und Euphrates, die im Hintergrund der an diesen adressierten Briefe erkennbar wird. Hier erweckt der Brief zwar den Eindruck persönlicher Kommunikation, ist tatsächlich aber ja ein der Öffentlichkeit zugängliches Schreiben und vermag dadurch sowohl Apollonios' Gegenüber massiv zu diskreditieren als auch seine eigene Person in ein positives Licht zu rücken.

Schließlich könnte das Briefcorpus Ausgangspunkt für Philostrats *Vita Apollonii* gewesen sein; die halb privaten, halb öffentlichen Briefe wären die denkbar beste Quelle für Philostrats Konzeption von Apollonios' Persönlichkeit. In biographischen Kategorien gedacht, konnten die Briefe als besonders authentisch aufgefasst werden und damit für Philostrat von autoritativer Bedeutung sein.

Dimitri Kasprzyk

Autorités et paroles d'autorité dans les *Lettres d'Apollonios*

Apollonios von Tyanas Korrespondenz bildet ein disparates Corpus von 109 Briefen und Briefexzerpten, von denen ein kleinerer Teil an Machthaber – Magistrate oder Kaiser – adressiert ist. Im Gegensatz zu Philostrats später verfasster, jedoch möglicherweise bei einem bereits existierenden Briefcorpus borgender und zu seiner Erweiterung beitragender *Vita Apollonii* inszenieren sie nicht das Bild eines Weisen, der mit den Sphären der Macht in dauerhafte Verbindung tritt und dem an Beratung von Fürsten und konkreten Interventionen gelegen wäre. Vielmehr manifestieren Apollonios' Briefe seine persönliche Autorität, die sich mithilfe diskursiver Verfahren Bahn bricht, deren Praxis von seinen Adressaten geteilt wird, gleich ob es sich um Individuen – einschließlich des Kaisers – oder um Kollektive handelt. Häufig finden sich autoritative Anweisungen, deren energischer Ton jeden Widerspruch gegen seine Darlegungen ausschließt: Apollonios formuliert einige konzeptuelle Definitionen, die er selbst Spezialisten auf dem jeweiligen Gebiet oktroyiert; seine Darlegungen sind mit Maximen durchsetzt, die er bisweilen berühmten Vorgängern (Platon, Pythagoras) entlehnt, um sie zu überarbeiten und auf diese Weise seine eigene Stellung als Philosoph zu legitimieren. Oft verknüpft er sie mit Vergleichen, Bewertungen und Hierarchisierungen, mit deren Hilfe er sich zum Richter aufschwingt. Die Gesamtheit dieser diskursiven Verfahren mobilisiert er in

seinen Briefen an Magistrate oder Kaiser. In ihnen gibt er einem moralischen oder abstrakten Verständnis von Machtausübung den Vorrang vor einem nur seltenen Interesse an der Behandlung einer konkreten politischen Frage; ein besonders wichtiger solcher Fall ist die Aufhebung der griechischen Freiheit durch Vespasian. Paradoxiere Weise läuft seine Behandlung dieses Themas darauf hinaus, aus Vespasian einen Vertreter der Tyrannis zu machen, während Domitian, als bloßer Adressat allgemeiner Ratschläge, all der Negativität entoben wird, die ihm in der *Vita Apollonii* zur Last gelegt wird. Apollonios kann es sich aufgrund seiner überragenden Stellung leisten, zugunsten einer dekontextualisierten, mithin universellen Botschaft Einzelheiten der römischen Geschichte zu ignorieren.

II Machtgefüge, Machtverlust und Sinn von Macht

Émeline Marquis

Phalaris ou les paradoxes du tyran

Die Phalaris-Briefe präsentieren nicht einfach einen Machthaber, sie lassen vielmehr einen allmächtigen Tyrannen zu Wort kommen, der seinen Nachruhm seiner Grausamkeit verdankt. Die Sammlung enthält ausschließlich in der ersten Person verfasste Briefe, bringt also, wie es scheint, die Sichtweise des Tyrannen zum Ausdruck. Phalaris zeigt sich darum bemüht, sein desaströses Image zu korrigieren und stellt sich als einen unvergleichlichen militärischen Führer dar, als einen großzügigen Staatslenker sowie als sanften und frommen Menschen, den in seinem Handeln allein der Wunsch nach Gerechtigkeit treibt, während ihn unhintergehbare Umstände nötigen, mit harter Hand zu agieren. Man könnte daher zwar versucht sein, die Phalaris-Briefe als eine Art paradoxer Lobrede zu lesen; jedoch erweist sich dieses kommunikative Manöver als Misserfolg, denn dem Tyrannen gelingt es nicht, sein schlechtes Image zu korrigieren, wie er selbst in einigen Briefen anerkennen muss. Der Beitrag analysiert die Gründe für diesen Misserfolg sowie die Folgerungen, die man hieraus für die Interpretation der Briefe in ihrer Gesamtheit ziehen kann.

Peter v. Möllendorff

Macht und Ohnmacht eines Exilierten. Die Briefe des Themistokles

Die wahrscheinlich im 2. Jh. n. Chr. entstandene Sammlung der Briefe des Themistokles zeichnet den Weg des ostrakisierten Staatsmannes über Argos, Kyllene, Korkyra bis Kleinasien und schließlich an den Hof des Großkönigs Artaxerxes nach, wo er, vorher noch überall verjagter Flüchtling, mit neuer, nun gegen Athen gerichteter Macht ausgestattet wird. Der Preis für diese neue Macht scheint am Ende jedoch zu hoch: Gegen das eigene Vaterland kämpfen zu sollen und damit die Tat, die ihn ursprünglich überhaupt erst an die Macht gebracht hatte, gleichsam durchzustreichen und ungeschehen zu machen, ist für ihn unvorstellbar. Zurück an der Macht, ist Themistokles also zugleich am Gipfel der Machtlosigkeit angekommen. In den Briefen wird das Phänomen ‚Macht‘ seziert, und es erweist sich, dass Macht aus Sicht des Verfassers der Briefsammlung nur

dann mit Sinn versehen werden kann, wenn sie zum Nutzen der eigenen sozialen Gruppe, in Themistokles' Fall also: der Polis, erworben und eingesetzt wird. Neben einer solchen ethischen Markierung entwerfen die Briefe eine Psychologie des Machtverlusts und besprechen Aspekte der persönlichen Gefährdung, der Sorge um Angehörige, der Erfahrung von Undank und Verrat, von berechtigtem wie unberechtigtem Misstrauen, von Verzweiflung und schalem Trost. Die Briefe beleuchten mithin die Frage, unter welchen Bedingungen Macht befriedigend und sinnerfüllt gelebt werden kann.

Kathryn Tempest

Responding to Roman Rule: The Letters of Brutus and Mithridates

Der Beitrag analysiert die Marcus Junius Brutus zugeschriebenen griechischen Briefe und konzentriert sich dabei sowohl auf die pseudonymen Antworten, die ihr Herausgeber Mithridates verfasst hat, als auch auf das die Sammlung eröffnende Einleitungsschreiben. Es lohnt sich, nimmt man den dort vertretenen Anspruch ernst, Brutus' Briefe böten ihrer Beantwortung einige Schwierigkeiten, die doppelte Herausforderung näher zu erklären, die zum einen im rhetorischen Charakter der Briefe besteht, zum anderen in Brutus' problematischer Autorität. Mithridates' Briefe, in denen er die Rollen der verschiedenen Städte einnimmt, die mit Brutus' wiederholten Forderungen nach finanzieller und militärischer Unterstützung konfrontiert waren, zeigen in der Tat die Verletzlichkeit politischer Gemeinschaften innerhalb wie außerhalb von Roms Provinzen. Der Beitrag argumentiert, dass die Einnahme dieser Haltung es Mithridates ermöglicht, in eine Kritik römischer Herrschaft aus der Perspektive ihrer imperialen Ränder einzutreten, während zugleich deutlich wird, wie sehr die politischen Führer der Städte darauf achten mussten, in ihren Verhandlungen fest und zugleich diplomatisch aufzutreten. Liest man die Briefsammlung vor dem Hintergrund der methodischen Herausforderungen, wie sie das Einleitungsschreiben skizziert, lässt sich erkennen, welche wesentlich die Briefe für die Definition und Aufrechterhaltung von Machtstrukturen und hierarchischen Beziehungen waren.

III Kampf um doktrinäre Macht

Thomas J. Bauer

In der Maske des Paulus. Motive und Strategien pseudepigraphischer Briefe im frühen Christentum

Im frühen Christentum stellten Briefe ein bedeutendes Medium der Kommunikation zwischen den Gemeinden und ihren Gründern oder Führern dar; sie dienten zudem als Medien der Belehrung in Angelegenheiten des Christus-Glaubens sowie als Instrumente der Polemik in Auseinandersetzungen über Lehre, Disziplin und Glaubensübung. In den Gemeinschaften der Christuskgläubigen wurden Briefe als Mittel der Ausübung von Macht und Autorität eingesetzt. Sehr bald wurden auch fiktive oder pseudepigraphische Briefe unter dem Namen historischer Gestalten verfasst, die eine wichtige und bedeutsame Rolle in den ersten Phasen der Jesus-Bewegung gespielt hatten, darunter

Petrus und Paulus ebenso wie Jakob und Judas, den Brüdern des Herrn. Offensichtlich versuchten unbekannte christliche Autoren, ihre Leser zu täuschen, indem sie sich des Prestiges und der Autorität berühmter Gestalten einer normgebenden Vergangenheit bedienten, um ihren eigenen Positionen in Theologie, Kirchenordnung und Glaubensdisziplin mehr Kraftfülle zu verleihen und zugleich Widersacher und konkurrierende Lehrer zu bekämpfen. Pseudepigraphie in frühen christlichen Briefen muss daher als Technik und Methode der Machtausübung verstanden werden, mit dem Zweck, in den genannten Fragen innerhalb der christlichen Gemeinden Definitionsmacht zu gewinnen. Pseudepigraphie nutzt zur Erlangung normsetzender Macht in der Gegenwart die Erinnerung an die Anfänge und bemüht sich zugleich um die Veränderung der ‚authentischen‘ Erinnerung an jene Anfänge zu dem Zweck, eine neue normgebende Vergangenheit zu erschaffen.

Therese Fuhrer

Vom „Lehrer des Kaisers“ zum „neuen Verkünder Christi“: Persuasive Strategien im Briefwechsel ‚Seneca‘ – ‚Paulus‘

Der anonyme Verfasser des ins 4. Jh. n. Chr. zu datierenden Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus lässt zwei prominente historische Akteure, von denen auch jeweils ein Corpus authentischer Briefe erhalten ist, im Rahmen eines fingierten Briefwechsels miteinander in Kontakt treten. Lucius Annaeus Seneca war einer der mächtigsten Männer in Neros Umfeld, Paulus von Tarsos hielt sich in neronischer Zeit als Gefangener in Rom auf; von einer realen Begegnung ist nichts bekannt. Als fiktive Figuren des Austauschs kurzer und formloser Brief-Billets verfolgen die beiden unterschiedliche Handlungsziele: Seneca, der sich vom Schreibstil der Paulusbrieve abgestoßen fühlt, versucht, Paulus in das pagane System der Paideia und damit in die soziale und politische Elite Roms zu integrieren; so könne die ‚Botschaft‘ der christlichen Lehre am Kaiserhof wirksam werden. Paulus verweigert sich Senecas Ansinnen und will der ‚einfache Mann‘ bleiben. Der schriftliche Austausch zwischen den beiden Persönlichkeiten inszeniert ein Narrativ, in dem Seneca scheitert und Paulus als „Sieger“ dasteht, allerdings nicht im Bereich der weltlichen Macht, sondern als duldsamer Kämpfer im ‚Siegeszug‘ des Christentums.

Die sprachlich schlichte Kommunikation lässt sich als Spiegelung eines in den nachchristlichen Jahrhunderten real existierenden soziopolitischen Diskurses verstehen, auch als Personalisierung des paulinischen Menschenbilds, das mit dem Demutsgestus und den Reserven gegenüber den Prärogativen von Paideia und säkularer Macht performativ umgesetzt wird. Dabei schreibt sich der Text mit seiner Fiktion einer Begegnung von Seneca und Paulus in Leerstellen der historischen Überlieferung ein. Die Briefe inszenieren eine Reihe von konkreten Situationen und ‚füllen‘ historische Informationslücken: Sie informieren über Paulus‘ Rolle in Senecas Umfeld, Senecas religiöse Überzeugung, Neros Reaktion auf die Lektüre der apostolischen Briefe des Paulus, die Haltung der Kaiserin Poppaea gegenüber der jüdischen Religion. Dabei werden aber mehr Fragen gestellt und offengelassen als beantwortet, implizit auch die – im vierten

Jahrhundert immer noch relevante – Frage, inwiefern die Elite am Kaiserhof überhaupt für die ‚Botschaft‘ der christlichen Lehre empfänglich sein kann.

IV Geschlecht und Macht

Patricia Rosenmeyer

The Hipparchia Letters: Dynamics of Power in Crates' *Cynic Epistles* 28–33

Der Beitrag vergleicht zwei Versionen des Umgangs, den der Philosoph Krates mit seiner Gattin Hipparchia pflegte – sechs Krates selbst zugeschriebene pseudonyme Briefe und Auszüge aus Diogenes Laertios' *Leben berühmter Philosophen* –, und stellt insbesondere zwei Fragen: Lässt sich, erstens, die Dynamik von Macht in einer brieflichen Inszenierung effizienter darstellen als in einer Erzählung aus der Perspektive eines Dritten? Und zweitens: Bedient sich Krates seiner Macht als Ehemann, um Hipparchia in ihrer Hingabe an den Kynismus zu ermutigen oder abzuschrecken? Zur ersten Frage wird hier die Auffassung vertreten, dass die briefliche Ich-Form interne Machtdynamiken besser erkennen lässt als eine Erzählung in dritter Person. Die schrittweise erfolgende Enthüllung von Informationen im Rahmen einer unidirektionalen Korrespondenz hält die Leser gewissermaßen auf Trab und ermöglicht es Krates, nicht einseitig zu erscheinen. Seine anfänglich ablehnende Einstellung, wie sie sich darin zeigt, dass er Hipparchia für ihre Abwesenheit tadelt und sie eine verhinderte Kynikerin nennt, wird durch die Ent- und Aufdeckung mildernder Umstände, nämlich die Geburt ihres Sohnes, entschärft.

Hinsichtlich der zweiten Frage, ob Krates seine Macht zur Ermutigung oder zur Abschreckung seiner Adressatin einsetzt, erschwert die Briefform einfache Schlussfolgerungen. Ein unpersönlicher Erzähler wäre wahrscheinlich geneigt, seine Meinung klarer zu artikulieren; Krates als Ich-Erzähler kann erwartbarerweise beim Schreiben nur über partielles Wissen verfügen, und in der Sammlungen finden sich keine Antwortbriefe von Seiten Hipparchias. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht Krates davon aus, dass seine Gattin mit einem Säugling nicht mehr in der Lage sein werde, ihre kynische Lebensweise aktiv weiterzuerfolgen. Krates erklärt zwar, er teile die kynische Auffassung von der Gleichheit der Geschlechter, doch vermag er, konfrontiert mit der Lebenssituation seiner eigenen Gattin, sich nicht vorzustellen, wie diese Theorie in die Praxis umgesetzt werden solle. So lassen die pseudonymen Briefe Hipparchia auf das Haus und auf eine Lebensweise nach überkommenen Geschlechtervorgaben beschränkt bleiben. Bedenkt man aber, dass der Austausch von Briefen stets noch ein weiteres Antwortschreiben nahelegt, können wir uns leicht vorstellen, wie Hipparchia das Heft des Handelns wieder in ihre Hände nimmt und Krates' letzten Brief durch die Nachricht beantwortet, dass sie zusammen mit ihrem Sohn bereits auf dem Weg zu ihm sei, um den von ihnen betretenen Pfad kynischen Lebens mit ihm gemeinsam weiterzugehen.

Tim Whitmarsh

Anachronism and untimeliness in the *Letters of Theano*

Der Beitrag befasst sich mit den Themen ‚Zeit‘ und ‚Anachronismus‘ in den zwei Gruppen Theano zugeschriebener fiktionaler Briefe. Diese in den Hellenismus zu datierenden Texte geben vor, von der Gattin (oder der Tochter oder einer Akoluthin) des Pythagoras verfasst zu sein, die, sollte es sich um eine historische Gestalt handeln, in der Mitte oder gegen Ende des sechsten Jahrhunderts vor Christus gelebt hätte. Es stellt sich die Frage, warum sich diese Briefe des Mittels des Anachronismus in so auffälliger Weise bedienen. So wird etwa an einer Stelle ein Ausschnitt aus Platons *Parmenides* erwähnt; ein weiterer Brief nimmt auf die attische Tragödie Bezug, speziell auf eine (wahrscheinlich Euripides‘) *Medea*. Diese ins Auge springenden Passagen lassen sich weder einfach als Produkt einer im Umgang mit Anachronismen unbelasteten Kultur noch als historische Versehen seitens des Autors verstehen. Vielmehr legen sie die Künstlichkeit der ja von allen fiktionalen Briefsammlungen praktizierten Zeitreisen offen, die es Lesern mehr als nahelegen, sich in eine – wie unmöglich das auch sein mag – verlorene archaische Welt gleichsam ‚antiker‘ kultureller Superstars zurückzu-imaginieren. Klassizistische Literatur ist insofern grundsätzlich ‚zeitlos‘, als sie Leser aus dem Hier und Jetzt hinausträgt, doch Briefsammlungen wie die hier behandelte wählen einen noch direkteren Weg, indem sie ihre Rezipienten in eine Fiktion intimer Ansprache und intimen Zuhörens einbinden. Zusätzlich, so die Argumentation dieses Beitrags, könnte hier auch noch eine Gender-Dimension ins Spiel kommen: Angesichts des unterschweligen Sexismus der Briefe mit ihrer Tendenz, weibliche Belange durch deren vorgängige Beschränkung auf körperliche Belange und Beziehungen zu Männern zu trivialisieren, könnte die Verwendung von Anachronismen eine absichtsvolle Denaturierungsstrategie darstellen, mit deren Hilfe jede Vorstellung unterminiert wird, Frau könnten ‚wirklich‘ Philosophie betreiben.



I Die Macht des Intellektuellen

Andreas Schwab

Macht – Weisheit – Politik?

Über Solons Macht und Ohnmacht in den „Briefen der Sieben Weisen“
bei Diogenes Laertios

ἀρχὴ μέντοι παντὸς τοῦ λόγου Θαλῆ ἀνακείσθω.

Der Anfang jeder Untersuchung soll Thales gewidmet sein.

Brief des Anaximenes an Pythagoras
Diogenes Laertios, Vit. 2.4¹

1 Einführung

Mit diesem nicht nur im Griechischen mehrdeutigen und denkwürdigen Satz, dass der Anfang oder das Prinzip (ἀρχή) jedes Satzes, jeder Rede oder auch „Untersuchung“ (παντὸς τοῦ λόγου) Thales gewidmet oder auf ihn zurückgeführt werden solle, endet einer von zwei Briefen, die dem milesischen Naturphilosophen Anaximenes an Pythagoras zugeschrieben werden.² Beide apokryphen Briefe finden sich im zweiten Buch des Diogenes Laertios über „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ am Ende der Lebensbeschreibung des Anaximenes (Vit. 2.4–5).³

In seiner Untersuchung zu den „Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans“⁴ fasst Niels Christian Dührsen die Briefe des Anaximenes (in seiner Zählung als Nr. 17 und 18) mit einem Brief von Thales an Pherekydes (Nr. 15), dessen Antwort (Nr. 16) und einer Antwort des Pythagoras an Anaximenes (Nr. 19) hypothetisch zu einer Gruppe als „Ionier-Briefe“ zusammen.⁵ Mit diesem Interesse und vor diesem Hintergrund unternimmt Dührsen in seiner Untersuchung zu den Briefen „der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios“ den Versuch, eine „plausible Reihenfolge“ für die in Frage kommenden Briefe des hypothetischen Briefromans zu rekonstruieren.⁶ Dabei stellt er fest, dass sich außerhalb der Biographien des Diogenes Laertios „nirgendwo Briefe“ finden, „die zusätzlich für eine Zuordnung zu

1 D.L. 2.4 = As 73 in der Edition und Übersetzung der Textzeugnisse über Anaximenes von Wöhrle 2012.

2 Zu dieser von Hans Blumenberg als „Mahnung“ aufgefassten Äußerung: Blumenberg 1987, 38–39.

3 Vgl. zum Werk des Diogenes Laertios die Beiträge in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW) 1992 II Bd. 36.5 und 36.6, Dorandi 2018, 461–471, 479–483 sowie Mejer 1994, 824–833 und Mejer 1978, besonders zum ersten Buch der Viten Goulet 1992, 167–178.

4 Vgl. Dührsen 1994, 84. Dührsen verweist auf die Hypothese von Nietzsche 1869, 181–228, bes. 209, und die Editionen von Hercher 1873 = Amsterdam 1965 und Snell 1938/1971⁴, 128–139 und 183 ff.

5 Vgl. Dührsen 1994, 102–104.

6 Dührsen 1994, 85.

diesem Briefwechsel in Betracht kommen“⁷. Seine Rekonstruktion konzentriert sich somit auf das Material bei Diogenes Laertios, das er unter der folgenden „Hypothese“ untersucht: „dass dieser eine Autor, Diogenes Laertios, sein Material gleichfalls nur einer einzigen Quelle verdankt – dem zu rekonstruierenden Briefroman“.⁸

Anstelle dieses hypothetischen Briefromans⁹ oder möglicher Quellenforschungen¹⁰ soll in diesem Beitrag vielmehr die Frage im Zentrum stehen, welche Funktion die Briefe im unmittelbaren Kontext des Werkes von Diogenes Laertios, also dem ersten Buch über die Weisen, erfüllen. Meine Untersuchung konzentriert sich auf Solon, da sich dieser nicht nur quantitativ in den Briefen der Weisen als eine Haupt- und Schlüsselfigur dieses Netzwerkes erweist¹¹, sondern insbesondere auch Macht und Ohnmacht in seinem Fall anschaulich inszeniert und durch die Briefe illustriert werden.¹²

Die bei Diogenes Laertios vor allem im ersten Buch erhaltenen Briefe einiger Weisen sind Zeugnisse einer inszenierten intellektuellen Freundschaft und Auseinandersetzung. Darin problematisieren und hinterfragen die Weisen nicht nur die Handlungen und Verhaltensweisen anderer, sondern thematisieren Fragen der Macht und des politischen Einflusses angesichts verschiedener Herrschaftsformen, besonders der Tyrannis. Die Briefe eröffnen im Kontext der Biographien des Diogenes Laertios neben den zahlreichen Textzeugnissen und Fragmenten, Berichten in der dritten Person oder den erzählten Anekdoten nicht nur eine weitere Perspektive auf den jeweiligen Weisen selbst. Sie laden die aufmerksam Rezipierenden vielmehr dazu ein, dem durch Aussprüche und Anekdoten bekannten Weisen persönlich zu begegnen und zu sehen, wie im persönlichen Medium des Briefes Fragen des menschlichen Zusammenlebens, von Macht, Weisheit und Politik, imaginativ und alternativ jenseits der eigenen Zeit erörtert werden. In den Briefen finden sich neben Mitteilungen über Persönliches, z. B. der eigenen Erkrankung, Reiseplänen oder dem Exil, Bezugnahmen auf Personen und Umstände, die über die jeweils adressierten Empfänger hinaus von Bedeutung sind. Durch diese Bezugnahmen und die teils erwiderten Briefe entstehen politische und „intellek-

7 Dührsen 1994, 87.

8 Dührsen 1994, 87.

9 Vgl. zuletzt zu den „Briefen der Sieben Weisen“ die kritische Einschätzung von Glaser 2009, 56, der zur Rekonstruktion von Dührsen bemerkt: „Aufgrund der Quellenlage bleibt grundsätzlich zu beachten, dass diese Rekonstruktion nur hypothetisch sein kann und damit zu rechnen ist, dass der so wiederhergestellte Briefroman fragmentarisch ist.“

10 Eine quellengeschichtliche Untersuchung der Briefe des ersten Buches unternimmt Vanhove 1944, 5–23, der jedoch (Vanhove 1944, 22) zu dem Ergebnis kommt: „Kan men den auteur dien we aan het werk hebben gezien bij het opstellen van den brievenycclus ook identificeeren? Wij gelooven het niet.“ Vanhove schließt sich darauf der Vermutung von Röper an, der die Briefe als „vermutlich Erzeugnisse der Sophistik des zweiten Jahrhunderts“ versteht (Röper 1852, 454).

11 Dührsen unterscheidet in seiner Anordnung der Sieben-Weisen-Briefe folgende Zyklen: a) Der Periander-Zyklus (Nr. 1–2, Nr. 14), b) Der Solon-Zyklus (Nr. 5–11), Die Kroisos-Briefe (Nr. 11–14) und die Ionier-Briefe (Nr. 15–19), Dührsen 1994, 100–104.

12 Vgl. zum Thema und zur Konstruktion von (politischer) Macht in Briefen Holzberg 1994, 51–52, Glaser 2009, 62 und die Einleitung von Peter v. Möllendorff und Émeline Marquis in diesem Band.

tuelle Konstellationen“ (C. Meier), in denen Macht und Ohnmacht, Herrschaft und Machtverlust in den griechischen Poleis, Ausdruck finden.¹³ Im Zentrum dieser brieflichen intellektuellen Konstellationen steht Solon – zwischen Sympathiebekundungen von Thales und nicht zuletzt kontrastiert mit den Tyrannen Peisistratos von Athen und Periander von Korinth. Wie kommt die Situation um Solons Gesetzgebung in Athen und seine Emigration in der Korrespondenz zwischen den Weisen zur Sprache? Welche Perspektiven auf Macht und Ohnmacht werden dabei im Kontext des ersten Buches des Diogenes Laertios artikuliert?

Das erste Buch zeichnet sich dadurch aus, dass im Anschluss an das Proömium über den Ursprung und die Anfänge der Philosophie nicht nur die Lebensbeschreibungen der sprichwörtlich bekannten „Sieben“, sondern von insgesamt *elf* Weisen (*sophoi*) angeführt werden.¹⁴ Auf Thales und Solon, deren Lebensbeschreibungen den größten Raum einnehmen, präsentiert Diogenes im ersten Buch Chilon, Pittakos, Bias, Kleobulos, Periander, den Skythen Anacharsis, Myson, Epimenides und Pherekydes.¹⁵ An die Lebensbeschreibungen der genannten Weisen schließt sich das zweite Buch an, das den ionischen Zweig der Philosophie mit den beiden Milesiern Anaximander und Anaximenes beginnen lässt. Dem anfangs zitierten *Bonmot* des Anaximenes folgend soll die Untersuchung zuerst ihren Ausgang bei der Lebensbeschreibung des Thales nehmen, in der sich die ersten Briefe bei Diogenes – einer davon an Solon adressiert – befinden.

2 Die Korrespondenz des Thales über und an Solon

2.1 Vom Schreiben und Reisen

Eine erste Charakterisierung Solons im Netzwerk der Briefe der Weisen bekommen wir durch zwei Briefe, die Thales zugeschrieben werden. Der erste Brief des Thales ist zwar an Pherekydes von Syros adressiert, doch enthält er bereits einige Angaben über Solon. Der zweite Brief richtet sich an Solon selbst und markiert einen Übergang im Werk des

¹³ Vgl. Meier 1997, 72. Zu Solon und Solons Reform, Meier 1997, 69–85. Meier charakterisiert Solon als einen, der „in enger Verbindung mit andern (sc. stand), die sich wie er den Kopf darüber zerbrachen, wie man den vielfältigen Schwierigkeiten der griechischen Poleis begegnen könne.“ Meier 1997, 71. Der Althistoriker geht davon aus, dass „der Kreis der Weisen demjenigen Rückhalt geben (sc. konnte), der seine Unabhängigkeit gegenüber mächtigen, mitunter drohend artikulierten Interessen behaupten wollte.“ Meier 1997, 71. Meier nimmt an, dass die Auswirkungen dieser intellektuellen Konstellationen „gerade in Solons Werk greifbar“ sind (Meier 1997, 72).

¹⁴ Vgl. zu den „Sieben Weisen“ mit weiterführender Literatur Busine 2002, Althoff/Zeller 2006, Engels 2010, Schwab 2014, 124–129 und Schwab 2022–2023.

¹⁵ Diogenes präsentiert die Weisen im Proömium (Vit. 1.13) in dieser Reihenfolge: Σοφοὶ δὲ ἐνομιζόντο οἶδε· Θαλῆς, Σόλων, Περίανδρος, Κλεόβουλος, Χείλων, Βίας, Πιττακός. τούτοις προσαριθμοῦσιν Ἀνάχαρσιν τὸν Σκύθη, Μύσωνα τὸν Χινηέα, Φερεκύδην τὸν Σύριον, Ἐπιμενίδην τὸν Κρήτα· ἔνιοι καὶ Πεισίστρατον τὸν τύραννον. καὶ οἱ <δε> μὲν σοφοί.

Diogenes: von der Vita des Thales zu Solons Lebensbeschreibung. Nun soll zuerst genauer bestimmt werden, in welchem Kontext die Briefe bei Diogenes stehen. Für seine Ausführungen über Thales führt Diogenes eine Vielzahl an Zeugnissen und Zeugen an. So beruft er sich z. B. zu Beginn der Lebensbeschreibung bei der Frage nach den Eltern des Thales auf Herodot, Duris und Demokrit (Vit. 1.22). Der Bericht des Diogenes führt ebenso Verse von Dichtern (z. B. Kallimachos, Vit. 1.23, 29), das Orakel von Delphi (Vit. 1.28, 30, 33), Inschriften zu einem Bildnis des Thales (Vit. 1.35), eine Reihe von Sprüchen und Spruchweisheiten (Vit. 1.33, 35–37, 40), eine Grabinschrift (Vit. 1.39) und ein Epigramm des Diogenes (Vit. 1.39) an. Nachdem er verschiedene Zeugnisse und Listen über die variierende Zahl und die Namen der Weisen (Vit. 1.41–42) angeführt hat, kommt er schließlich auf die überlieferten Briefe des Thales zu sprechen (Vit. 1.43–44). Die beiden Briefe stehen am Ende der Thales-Vita und bilden somit den Übergang zur folgenden Lebensbeschreibung des Solon. Beide Briefe vermitteln nicht nur einen ersten Eindruck von der Art und Weise, wie diese Briefe aufgebaut sind, sie entwerfen darüber hinaus ein erstes Bild von Solon, wie es aus der Perspektive des Thales, der hier als erster der Weisen und als Briefschreiber fungiert, skizziert wird. Im Anschluss an die Namenslisten der Weisen konstatiert Diogenes zuletzt (Vit. 1.42): „Es sind von Thales auch die folgenden Briefe überliefert“ (Φέρονται δὲ καὶ τοῦ Θαλοῦ ἐπιστολαὶ αἷδε). Darauf folgt der erste Brief, der an Pherekydes adressiert ist (Vit. 1.43):

Vit. 1.43–44

(43) Θαλῆς Φερεκύδει¹⁶

Πυνθάνομαί σε πρῶτον Ἰώνων μέλλειν λόγους ἀμφὶ τῶν θεῶν χρημάτων εἰς τοὺς Ἕλληνας φαίνειν καὶ τάχα μὲν ἢ γνώμη τοι δικαίη ἐς τὸ ξυγνῶν καταθέσθαι γραφὴν ἢ ἐφ’ ὁποιοισοῦν ἐπιτρέπειν χρήμα εἰς οὐδὲν ὄφελος, εἰ δὴ τοι ἡδῖον, ἐθέλω γενέσθαι λεσχηνώτης περὶ ὁτέων γράφεις· καὶ ἦν κελεύης, παρὰ σὲ ἀφίζομαι εἰς Σύρον ἢ γὰρ ἂν φρενήρεις εἶμην ἐγὼ τε καὶ Σόλων ὁ Ἀθηναῖος, πλώσαντες μὲν ἐς Κρήτην κατὰ <τὴν> τῶν κείθι ἱστορίην, πλώσαντες δὲ ἐς Αἴγυπτον ὁμιλήσοντες τοῖς ἐκεῖνῃ ὅσοι ἱερέες τε καὶ ἀστρονόμοι, παρὰ σὲ δὲ μὴ πλώσασιν; ἤξει γὰρ καὶ ὁ Σόλων, ἦν ἐπιτρέπης. (44) σὺ μέντοι χωροφιλέων ὀλίγα φοιτέεις ἐς Ἰωνίην, οὐδέ σε ποθὴ ἴσχει ἀνδρῶν ξείνων· ἀλλ’ ὡς ἔλπομαι ἐνὶ μούνῳ χρήματι πρόσκειαι τῇ γραφῇ. ἡμεῖς δὲ οἱ μηδὲν γράφοντες περιχωρέομεν τὴν τε Ἑλλάδα καὶ Ἀσίην.

(43) Thales an Pherekydes¹⁷

Wie ich höre, trägst du dich, als erster von den Ioniern, mit der Absicht, dich öffentlich vor den Griechen in einer Schrift über die göttlichen Dinge vernehmen zu lassen. Und vielleicht tust du ganz recht daran, durch eine Schrift die Sache lieber zum Gemeingut zu machen als sie ohne eigentlichen Nutzen irgendwelchen beliebigen Leuten anzuvertrauen. Ist es dir also recht, so will ich als Hörer mich von dem unterrichten lassen, worüber du schreibst; und gibst du mir deinen Willen kund, so will ich zu dir nach Syros kommen. Denn wir, ich und Solon von Athen, müssten doch alles Verstandes bar sein, wenn wir, die wir seinerzeit nach Kreta gefahren sind, um uns über die dortigen Verhältnisse zu unterrichten, sodann nach Ägypten, um mit den dortigen Priestern und Astronomen zu verkehren, es unterlassen wollten, uns zu dir zu begeben. Denn auch Solon wird sich bei dir einfinden, wenn du es erlaubst. (44) Kommst du ja doch, von Heimatliebe festgehalten, nur selten nach

¹⁶ Der griechische Text wird zitiert nach der Edition von Dorandi 2013.

¹⁷ Die Übersetzung ist teils leicht modifiziert entnommen von Apelt 1998.

Ionien und fühlst dich nicht hingezogen zum Verkehr mit fremden Männern, sondern lebst, wie ich annehme, ganz der Arbeit an deiner Schrift als deiner einzigen Beschäftigung. Wir dagegen, von Beruf keine Schriftsteller, durchwandern Griechenland und Asien.

In diesem ersten Brief des Thales, der die Kommunikation zwischen den Weisen eröffnet, wendet sich der Milesier an Pherekydes, von dem er erfahren habe, dass er „als erster von den Ioniern“ (πρῶτον Ἴωνων) beabsichtige, Schriften über die göttlichen Dinge (λόγους ἀμφὶ τῶν θεῶν χρημάτων) bei den Griechen „sichtbar“ zu machen (ἐς τοὺς Ἑλληνας φαίνειν). Thales zeigt sich davon beeindruckt, dass sich Pherekydes mit seiner Schrift der Öffentlichkeit und dem gemeinen Verständnis aussetzen möchte. Mit Anerkennung stellt Thales die Frage, ob er als Hörer (λεσχινώτης) zu Pherekydes kommen könne, um sich von ihm über all das, was er schreibe, unterrichten zu lassen. Wenn Pherekydes seine Zustimmung gebe, so werde Thales nach Syros kommen. An dieser Stelle richtet sich nun die Aufmerksamkeit zum ersten Mal auf Solon. In der nun folgenden Begründung kommt Thales auf ihn zu sprechen (ἐγὼ τε καὶ Σόλων ὁ Ἀθηναῖος). Beide wären sowohl nach Kreta als auch nach Ägypten gesegelt (πλώσαντες), im einen Fall, um die dortigen Verhältnisse zu erkunden (ἱστορίην), im anderen, um mit den ägyptischen Priestern und Astronomen zu verkehren (ὁμιλήσοντες τοῖς ἐκεῖνη ὅσοι ἱερεῖς τε καὶ ἀστρονόμοι). Vor diesem Hintergrund würden sie es sich wohl beide nicht entgehen lassen, zu Pherekydes zu kommen. Thales beteuert, dass auch Solon kommen werde, wenn Pherekydes es zugestehe. Pherekydes wird von Thales nicht nur „Heimatliebe“ (χωροφιλέων) zugeschrieben, die ihn nur selten nach Ionien kommen lasse, sondern auch eine Art anachoretische Haltung, die ihn nicht zum Verkehr mit fremden Männern, sondern vielmehr ganz zur Arbeit an seinem Werk als seiner einzigen Beschäftigung bewege (ἐνὶ μούνῳ χρήματι πρόσκειαι τῇ γραφῇ). Demgegenüber betont Thales, dass sie – gemeint sind wohl Solon und er – Griechenland und Asien durchwanderten (περιχωρόμεν τὴν τε Ἑλλάδα καὶ Ἀσίην) und gar nicht schriftstellerisch tätig seien (ἡμέες δὲ οἱ μηδὲν γράφοντες).¹⁸ Der Brief des Thales an Pherekydes eröffnet eine erste Perspektive auf Solon, der von Thales durch die Betonung seiner Reisen nach Kreta und Ägypten als weltoffen und wissbegierig gekennzeichnet wird und gemeinsam mit Thales im Kontrast gegenüber dem auf seine Schrift (τῇ γραφῇ) konzentrierten Pherekydes, der seine Heimat liebt, als Wanderer (περιχωρόμεν) durch Griechenland und Asien inszeniert wird.¹⁹ Die Gemeinsamkeit des erkundenden Reisens und die Anfrage, von Pherekydes lernen zu dürfen, verbindet Solon mit Thales. Die schriftstel-

¹⁸ Diese Äußerung ist wohl mehr auf Thales als auf Solon und dessen poetische Produktion zu beziehen. Über die dem Milesier zugeschriebenen Schriften, vgl. Schwab 2012, die Textzeugnisse und Stellenangaben unter „Schrift/en“ im Register, 405.

¹⁹ Vgl. Dührsen 1994, 108, der von zwei divergierenden Lebensformen spricht: „die des weltoffenen Forschungsreisenden und die des versponnenen Büchergelehrten“.

lerische Tätigkeit des Pherekydes wird von Beginn an explizit thematisiert und gegen Ende des Briefes auch als Kontrast gegenüber Thales und Solon betont.²⁰

2.2 Politische Grundsätze und eine Einladung nach Milet

Im Anschluss an dieses erste kleine Portrait des athenischen Weisen folgt ein kurzer Brief des Thales an Solon, der unmittelbar den Übergang von der Lebensbeschreibung des Thales zu der des athenischen Gesetzgebers markiert:

Vit. 1.44

(44) Θαλής Σόλωνι

Υπαποστάς ἐξ Ἀθηνέων δοκέεις ἄν μοι ἀρμοδιώτατα ἐν Μιλήτῳ οἶκον ποιέεσθαι παρὰ τοῖς ἀποίκους ὑμέων· καί γάρ ἐνθαυτά τοι δεινὸν οὐδέν· εἰ δὲ ἀσχαλίσεις ὅτι καὶ Μιλήσιοι τυραννεύομεθα (ἐχθαίρεις γὰρ πάντας αἰσυνήτας) ἀλλὰ τέρποι' ἄν σὺν τοῖς ἐταίροις ἡμῖν καταβιούς, ἐπέστειλε δέ σοι καὶ Βίης ἦκειν ἐς Πριήνην· σὺ δὲ εἰ προσηνέστερόν τοι τὸ Πριηνέων ἄστν, κείθι οἰκέειν, καὶ αὐτοὶ παρὰ σὲ οἰκήσομεν.

(44) Thales an Solon

Wenn du Athen verlässt, wirst du, wie mir scheint, deinen Wohnsitz am passendsten in Milet aufschlagen. Ist doch Milet eine Kolonie von euch; du hast also hier nichts Schlimmes zu befürchten. Wenn du es aber schwer empfindest, dass auch wir Milesier einem Tyrannen untertan sind – denn dir sind alle Gewalthaber verhasst – so würde es dir doch eine Freude sein, mit uns, deinen Genossen, zusammenzuleben. Auch Bias hat dir geschrieben, du möchtest nach Priene kommen. Wenn du dieser Stadt als Wohnort den Vorzug gibst, so werden auch wir unsern Wohnsitz neben dir aufschlagen.

Dieser Brief des Thales, der direkt an Solon gerichtet ist, exponiert zwei Themen, welche bereits auf die Macht und Ohnmacht Solons verweisen: das Verlassen Athens sowie erneut die Frage des Reisens, und die kritische Haltung Solons gegenüber der Tyranis. Bereits die ersten drei Worte (Υπαποστάς ἐξ Ἀθηνέων) charakterisieren Solon als denjenigen, der sich von Athen aufmacht. Thales gibt ihm den Rat, dass er wohl am passendsten (ἀρμοδιώτατα) nach Milet kommen und dort wohnen solle, da die Heimat des Milesiers auch eine Kolonie der Athener (ἀποίκους ὑμέων) sei.²¹ Obgleich dieser Vorschlag sogleich von Thales selbst in Frage gestellt wird, da auch die Milesier einem Tyrannen untertan und Solon alle Gewalthaber verhasst seien, stellt der Milesier doch die Freude in Aussicht, gemeinsam mit den Gefährten zusammenzuleben (σὺν τοῖς ἐταίροις ἡμῖν καταβιούς). Thales verweist auf eine weitere Einladung durch einen der Sieben Weisen in Ionien, Bias von Priene, der Solon ebenfalls geschrieben habe (ἐπέστειλε), zu ihm zu kommen. Sollte Solon das Angebot nach Priene annehmen, so stellt Thales in Aussicht, dass auch er bei ihm wohnen würde. Das zu Beginn genannte Verlassen Athens ist ein erstes wichtiges Motiv bei der Charakterisierung der Figur Solons. Dies wird mit seiner Abneigung gegenüber der Tyranis, die Thales grundsätzlich for-

²⁰ Zur Antwort des Pherekydes an Thales vgl. Vit. 1.122.

²¹ Von einem Besuch Solons in Milet ist in Plutarchs Lebensbeschreibung des Solon die Rede (§ 6).

muliert (ἐχθαίρεις γὰρ πάντας αἰσυμνήτας), thematisiert. Durch den erwähnten Brief des Bias (ἐπέστειλε) an Solon wird wiederum das Schreiben – hier nun in Form eines Einladungsschreibens – Gegenstand des Briefs.²²

Im Anschluss an diesen Brief des Thales an Solon folgt bei Diogenes die Solon-Vita. Diese enthält zum einen – ähnlich wie bei Thales – am Ende eine Sammlung von vier Briefen, die Solon zugeschrieben werden; zum anderen findet sich ein Brief des Athener Tyrannen Peisistratos an Solon inmitten der Lebensbeschreibung des Solon. Dieser Brief soll zuerst im Kontext der Lebensbeschreibung bei Diogenes Laertios betrachtet werden.

3 Über die Tyrannis in Athen und die Ohnmacht Solons

Hauptthemen dieser im Vergleich zu Thales kürzeren Lebensbeschreibung sind zuerst das Solon zugeschriebene Gesetz zur Neuordnung des athenischen Staates mittels eines Schulden- und Lastenerlasses („Seisachthie“, ὁ νόμος ἐκλήθη σεισάχθεια, Vit. 145).²³ Darauf ist von Solons größter Tat – der Ermunterung der Athener zur Wiedergewinnung von Salamis (Vit. 146–48) – die Rede, bei der Diogenes auch einige elegische Verse Solons zitiert. Damit verbunden schildert er sein wachsendes Ansehen bei den Athenern, die ihm die Alleinherrschaft (τυραννεῖσθαι) übertragen wollen (Vit. 149). Es folgt eine Beschreibung von Solons gescheitertem Versuch, die Athener vor der Tyrannis des Peisistratos zu warnen (Vit. 149) sowie deren Voraussage (Vit. 150). Im Zuge der Machtergreifung des Peisistratos soll Solon Athen verlassen haben und nach Ägypten und Kypros gesegelt sowie zu Kroisos gekommen sein. Nach der nur kurz geschilderten Begegnung mit dem Lyderkönig (Vit. 151) soll Solon eine Reise nach Kilikien unternommen und dort eine Stadt namens „Soli“ gegründet haben. Unmittelbar bevor Diogenes den Brief des Peisistratos an Solon anführt, illustriert er dessen Reaktion auf die bereits befestigte Herrschaft des Peisistratos, indem er einige Verse Solons an die Athener anführt (Vit. 152).²⁴ Darauf heißt es (Vit. 152): „So Solon. Peisistratos aber richtete an den Flüchtling folgendes Schreiben“ (καὶ οὗτος μὲν ταῦτα. Πεισίστρατος δ' αὐτῷ φεύγοντι τοῦτον ἐπέστειλε τὸν τρόπον). In diesem Kontext lässt sich der Brief des Peisistratos an Solon in der Lebensbeschreibung des Diogenes situieren. Der Brief lässt sich in zwei Teile gliedern: Während Peisistratos im ersten Teil (Vit. 153) seine Allein-

²² Der von Thales erwähnte Brief des Bias von Priene an Solon ist bei Diogenes Laertios nicht zu finden.

²³ Vgl. dazu Mensch, 2018, 24.

²⁴ Vit. 1.52.76–83 (Sol. Fr. 11W² = 15 G.-Pr.²): εἰ δὲ πεπόνθατε δεινὰ δι' ὑμετέραν κακότητα, μή τι θεοῖς τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε. αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠϋξήσατε, ρύσια δόντες, καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην. ὑμέων δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνησι βαίνει, σύμπασι δ' ὑμῖν κοῦφος ἔνεσι νόος. Wenn ihr Schreckliches erleidet durch eure eigene Schlechtigkeit / so messet Eurer Unglück und Leid nicht den Göttern bei: / Ihr selbst habt sie erhoben, seid ihnen Bürgen gewesen / Eure eigene Schuld hat euch zu Knechten gemacht und deswegen habt ihr die üble Knechtschaft bekommen. / Jeder von euch ist schlau wie der Fuchs für den eigenen Vorteil. Gilt es das Ganze, so ist jede Besinnung dahin.

herrschaft rechtfertigt und deren Vorteile betont, enthält der zweite Teil (Vit. 1.54) eine Charmeoffensive und Einladung des Tyrannen.

3.1 Rechtfertigung und Vorteile der Alleinherrschaft

Vit. 1.53

(53) Πεισίστρατος Σόλωνι

Ούτε μόνος Ἑλλήνων τυραννίδι ἐπεθέμην, οὔτε οὐ προσήκόν μοι, γένους ὄντι τῶν Κοδριδῶν. ἀνέλαβον γάρ ἐγὼ ἃ ὁμόσαντες Ἀθηναῖοι παρέξιν Κόδρω τε καὶ τῷ ἐκείνου γένει ἀφείλοντο. τὰ τε ἄλλα ἀμαρτάνω οὐδὲν ἢ περὶ Θεοῦς ἢ περὶ ἀνθρώπων· ἀλλὰ καθότι σὺ διέθηκας τοὺς θεσμούς Ἀθηναίους, ἐπιτρέπω πολιτεύειν καὶ ἄμεινόν γε πολιτεύουσιν ἢ κατὰ δημοκρατίαν· <οὐκ> ἐγὼ γὰρ οὐδένα ὑβρίζειν· καὶ ὁ τύραννος ἐγὼ οὐ πλεῖον τι φέρομαι τάξιώματος καὶ τῆς τιμῆς· ὅποια δὲ καὶ τοῖς πρὶν βασιλεῦσιν ἦν τὰ ῥητὰ γέρα. ἀπάγει δὲ ἕκαστος Ἀθηναίων τοῦ αὐτοῦ κλήρου δεκάτην, οὐκ ἐμοί, ἀλλὰ ὅποθεν ἔσται ἀναλοῦν εἰς τε θυσίας τὰς δημοτελεῖς καὶ εἰ τι ἄλλο τῶν κοινῶν καὶ ἦν ὁ πόλεμος ἡμᾶς καταλάβῃ.

(53) Peisistratos an Solon

Ich bin nicht der einzige Hellene, der auf Alleinherrschaft ausging, auch war es für mich nichts Ungebührliches, denn ich stamme aus Kodros' Haus. Ich habe nur wieder an mich gebracht, was die Athener uns Kodriden entrissen hatten ungeachtet ihres Eides, sie würden es dem Kodros und seinem Hause immerdar erhalten. Was das übrige anlangt, so weiß ich mich frei von jeder Schuld gegen Götter und Menschen. Die Athener dürfen als Bürger mit meiner Erlaubnis ganz nach den Gesetzen leben, die du ihnen gegeben. Und sie fahren besser dabei als bei demokratischer Verfassung, denn keiner darf sich Misshandlungen gegen andere erlauben. Auch bringt mir meine Alleinherrschaft keinen Vorteil an Würde und Ehre; es verbleibt vielmehr bei dem, was die früheren Könige an rechtlich festgesetzten Ehrengaben erhielten. Im Übrigen führt jeder Athener den zehnten Teil seines Fruchtertrages ab, nicht etwa für mich, sondern zur Verwendung für öffentliche Opfer und sonstige gemeinnützige Zwecke, sowie für den Fall, dass kriegerische Ereignisse eintreten.

Die ersten Zeilen des Briefes des Peisistratos lesen sich wie eine Rechtfertigung seiner Alleinherrschaft (τυραννίδι): Mit dem ersten recht allgemeinen Satz und Argument behauptet Peisistratos, dass er nicht als einziger unter den Griechen auf die Alleinherrschaft aus war. Diese Behauptung mag mit Blick auf andere griechische Poleis, z. B. Periander in Korinth und die Tyrannis in Milet, durchaus zutreffen.²⁵ Seine Herrschaft ist somit nicht untypisch für die Griechen. Zweitens macht er darauf aufmerksam, dass die Alleinherrschaft im Fall seiner Abstammung aus dem Geschlecht der Kodriden nicht unangemessen war. Mit dieser Bemerkung erinnert er Solon an ihre Verwandtschaft und ihre gemeinsame ‚königliche‘ Herkunft aus diesem Geschlecht, denn Solons Mutter

²⁵ Ob er damit indirekt auch auf die zeitweise großen Befugnisse Solons als Archon anspielt, die dieser während seiner Zeit als Reformier innehatte, ist ebenso möglich.

soll nach Plutarch eine Schwester der Mutter des Peisistratos gewesen sein.²⁶ Die Begründung für die Rechtmäßigkeit seiner Tyrannis folgt unmittelbar darauf in einer betont persönlichen Wendung: er selbst (ἐγώ) habe nur wieder an sich (zurück)gebracht (ἀνέλαβον), was die Athener Kodros und seinem Geschlecht, obwohl sie es geschworen hätten (ὁμόσαντες) ihm und seinem Hause immerdar zu erhalten, entrissen hatten. Mit dieser Pointe, dass er nur das, was ihm und seiner Familie eigentlich rechtmäßig zugestanden habe, wieder zurückgeholt habe, bekennt er darauf selbstbewusst: „Was das übrige anbelangt, so weiß ich mich frei von jeder Schuld gegen Götter und Menschen“ (τά τε ἄλλα ἀμαρτάνω οὐδὲν ἢ περὶ θεοὺς ἢ περὶ ἀνθρώπους). Während sich die Athener zuvor gegen ihren Schwur und ihre Zusage gegenüber Kodros verhalten hätten, habe Peisistratos – ohne sich gegen Götter und Menschen zu vergehen – nur das Recht seiner Familie wahrgenommen.

Nach diesen einleitenden apologetischen Worten nimmt der Brief eine erste Wendung, die den Adressaten ausdrücklich anspricht (ἀλλὰ καθότι σὺ) und dessen politisches Wirken in Athen betrifft. Peisistratos kommt in diesem Zusammenhang auf die Vorteile seiner Alleinherrschaft zu sprechen. Er spricht Solon direkt an und behauptet, die Athener dürften nun als Bürger nach den Gesetzen bzw. gemäß der Verfassung leben, die Solon ihnen gegeben habe – und dies mit der Erlaubnis (ἐπιτρέπω πολιτεύειν) von Peisistratos. Peisistratos inszeniert sich also in dieser geschickten Formulierung als derjenige, der den Athenern vornehmlich ermögliche, nach Solons Gesetzen zu leben. Der Tyrann garantiere also die Gesetzgebung Solons. Nach dieser politischen Verfassung zu leben sei somit besser als nach der Verfassung des Volkes (κατὰ δημοκρατίαν). Peisistratos begründet diese These bezüglich der Demokratie so, dass er es nicht zulasse, dass sich irgendeiner über die anderen hinwegsetze (ὑβρίζειν).

Um dem naheliegenden Einwand gegen die Konzentration der Macht in seiner Alleinherrschaft zuvorzukommen und von sich abzulenken, behauptet Peisistratos nun wieder mit besonderer Emphase, dass ihm zumindest die Herrschaft keinen Vorteil an Würde und Ehre einbrächte. Es bleibe vielmehr bei den bereits bei den Königen rechtlich festgesetzten Ehrengaben (τὰ ῥητὰ γέρα). Schließlich führe jeder Athener den zehnten Teil seines Fruchtertrages nicht für Peisistratos ab, sondern zur Verwendung für öffentliche Opfer (θυσίας τὰς δημοτελεῖς) und sonstige gemeinnützige Zwecke sowie für den Fall kriegerischer Ereignisse. Mit diesem letzten Argument des Peisistratos für dessen quasi-eigennützige Alleinherrschaft endet der erste argumentative Teil des Briefes, der im Anschluss an die persönliche Rechtfertigung nicht zuletzt auch die Vorteile der Herrschaft des Peisistratos für die Bewohner Athens herausstellt.

²⁶ Plutarch erwähnt in seiner Solon-Biographie zu Beginn, dass Solon (§ 1) aus „einer der ersten Familien war, da er von Kodros abstammte“. Solons Mutter sei nach Auskunft von Herakleides Pontikus „mit der Mutter des Peisistratos Geschwisterkind“ gewesen.

3.2 Eine Charmeoﬀensive und Einladung des Tyrannen

Im zweiten Teil des Briefes (Vit. 1.54) spricht Peisistratos Solon wiederum sehr persönlich an und ermuntert ihn mit einer ‚Charmeoﬀensive‘ nach Athen zurückzukehren:

Vit. 1.54

(54) Σοὶ δὲ ἐγὼ οὐτὶ μὲφομαι μνηύσαντι τὴν ἐμήν διάνοιαν. εὐνοία γάρ τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ κατὰ τὸ ἐμόν ἔχθος ἐμήνυες· ἔτι τε ἀμαθία τῆς ἀρχῆς, ὅποίαν τινὰ ἐγὼ καταστήσομαι. ἐπεὶ μαθὼν τάχα ἂν ἠνέσχου καθισταμένου, οὐδὲ ἔφυγες. ἐπάνιθι τοίνυν οἴκαδε, πιστεύων μοι καὶ ἀνωμότῳ, ἄχαρι μὴδὲν πείσεσθαι Σόλωνα ἐκ Πεισιστράτου. ἴσθι γὰρ μὴδὲ ἄλλον τινὰ πεπονηθέναι τῶν ἐμοὶ ἐχθρῶν· ἦν δὲ ἀξιώσης τῶν ἐμῶν φίλων εἷς εἶναι, ἔση ἀνὰ πρῶτους· οὐ γάρ τι ἐν σοὶ ἐνορῶ δολερὸν ἢ ἄπιστον· εἴτε ἄλλως Ἀθήνησιν οἰκεῖν, ἐπιτετράφεται. ἡμῶν δὲ εἵνεκα μὴ ἐστέρησο τῆς πατρίδος.

Peisistratos an Solon

Dir aber mache ich keinen Vorwurf darüber, dass du meine Absicht den Bürgern aufgedeckt hast. Denn du tatest das mehr aus Liebe zur Bürgerschaft, als aus Hass gegen mich; zudem machtest du dir eine falsche Vorstellung von der Art meiner künftigen Herrschaft. Denn hättest du davon richtige Kunde gehabt, so würdest du dich leicht mit der politischen Neugestaltung abgefunden und nicht die Flucht ergriffen haben. Kehre also zurück in die Heimat in dem vollen Vertrauen, dass auch ohne Eidschwur dem Solon von Peisistratos kein Leid widerfahren wird. Denn wisse, dass auch sonst keinem meiner Feinde ein Leid widerfahren ist. Entschließe dich dazu, in den Kreis meiner Freunde einzutreten, so wirst du zu den Geschätztesten gehören; denn in dir ist, dessen bin ich gewiss, kein Lug und Trug. Willst du es aber mit deinem Umgang in Athen anders halten, so sei das deinem Gutdünken überlassen. Nur sollst du meinewegen nicht auf deine Heimat verzichten.

In diesem zweiten Teil des Briefes kritisiert Peisistratos Solon nicht dafür, dass er den Athenern „seine Absicht“ (ἐμήν διάνοιαν) bekannt gemacht habe, sondern er zeigt vielmehr Verständnis für Solons Reaktion, die vielmehr aus Wohlwollen gegenüber der Stadt (εὐνοία γάρ τῆς πόλεως) als aus Feindschaft und Hass gegenüber Peisistratos hervorgegangen sei. Solon habe nicht gewusst (ἀμαθία), wie die zukünftige Herrschaft des Peisistratos sein werde. Denn hätte er dies gewusst, so hätte er diese Herrschaft leicht akzeptiert; auch hätte er auf keinen Fall die Flucht ergriffen. Diese Argumentation führt Peisistratos ins Feld, um Solon nun mit einem Imperativ (ἐπάνιθι) zur Rückkehr in die Heimat aufzufordern. Mit einem kunstvoll gestalteten Satz fordert er Solon auf, ihm auch ohne Eidschwur zu vertrauen (πιστεύων μοι καὶ ἀνωμότῳ), dass „Solon kein Leid von Peisistratos widerfahren werde“ (μὴδὲν πείσεσθαι Σόλωνα ἐκ Πεισιστράτου). Der Tyrann versichert ihm, dass auch sonst keinem seiner Feinde ein Leid widerfahren sei. Für den Fall, dass sich Solon entschließen sollte, zu seinen Freunden zu gehören, so würde er zu den ersten zählen. Diese Charmeoﬀensive krönt Peisistratos zuletzt mit der Aussage, dass er in Solon weder trügerisches noch unglaubwürdiges erblicke. Zuletzt gesteht Peisistratos Solon zu, auch auf andere Weise in Athen wohnen zu können, da er nicht wegen Peisistratos seiner Heimatstadt beraubt werden solle. Mit dieser ab-

schließenden Offerte schließt der Brief des Athener Tyrannen an seinen Verwandten im Exil.

Dieser Brief des Peisistratos, der sich nicht nur durch einen apologetischen, sondern auch werbenden und einladenden Charakter auszeichnet, weckt das Interesse daran, wie wohl die Antwort Solons ausgesehen haben könnte. Die Leser*innen des Diogenes müssen sich allerdings noch einige Paragraphen gedulden, denn erst nach fünf Seiten Lebensbeschreibung folgen am Ende der Vita die ihm zugeschriebenen Briefe: nach einem kurzen Schreiben an Periander, den Tyrannen von Korinth, und auf den längeren Brief an Epimenides folgt die nicht allzu lange Antwort Solons an Peisistratos. Bevor wir uns der Reaktion Solons auf das Schreiben des Athener Tyrannen zuwenden, soll die Aufmerksamkeit zuerst auf Solons Brief an den Tyrannen von Korinth, Periander, gerichtet werden; darauf soll durch die Korrespondenz Solons mit Epimenides, dem Weisen und religiösen Experten aus Kreta, die Frage, wie sich der Athener inhaltlich und argumentativ zur Tyrannis äußert, vor einem weiteren Horizont beleuchtet werden. Auf diese Weise folgen wir der Anordnung der Briefe bei Diogenes, der erst im Anschluss an diese beiden Briefe die Antwort Solons auf Peisistratos folgen lässt.

3.3 Ratschläge an einen Tyrannen

Im Anschluss an den Brief des Peisistratos, der ungefähr in der Mitte der Solon-Vita angeführt wird, illustriert Diogenes die Gesetzgebung und die gesetzgeberischen Leistungen Solons (Vit. 1.55–58). Auf einige Ratschläge und Spruchweisheiten (Vit. 1.59–60), die dem Athener zugeschrieben werden, kommt er auf dessen dichterische Leistungen und sein schriftlich hinterlassenes Werk zu sprechen (Γέγραφε δὲ δῆλον, Vit. 1.61). Diogenes präsentiert darauf die Inschrift zu einem Bildnis Solons (Vit. 1.62) und ein von ihm selbst verfasstes Epigramm (ἡμέτερον ἐπίγραμμα, Vit. 1.63). Es folgen der Solon zugeschriebene Spruch „Nichts zu sehr“ (Μηδὲν ἄγαν) und eine letzte Anekdote, bevor Diogenes – wie am Ende der Lebensbeschreibung des Thales – bemerkt: „Es werden von ihm auch die folgenden Briefe überliefert“ (Φέρονται δὲ αὐτοῦ καὶ ἐπιστολαὶ αἶδε; Vit. 1.64).

Vit. 1.64

(64) Σόλων Περιάνδρω

Ἐπαγγέλλεις μοι πολλοὺς τοὶ ἐπιβουλεύειν. σὺ δὲ εἰ μὲν μέλλεις ἐκποδῶν ἅπαντας ποιήσεσθαι, οὐκ ἂν φθάνοις. ἐπιβουλεύσειε δ' ἂν τις καὶ τῶν ἀνυπόπτων, ὁ μὲν δεδιώς περὶ αὐτῶ, ὁ δὲ σοῦ καταγνοῦς, οὐκ ἔσθ' ὃ τι οὐκ ὀρρωδοῦντος κἂν τῇ πόλει χάριν κατάθοιτο ἐξευρῶν ἢ μὴ ὑποπτος εἶης. ἄριστον μὲν οὖν ἀπέχεσθαι, ἵνα τῆς αἰτίας ἀπαλλαγῆς. εἰ δὲ πάντως τυραννητέον, φροντίζειν ὅπως τὴν ἀλλοδαπὴν δύναμιν πλείονα ἔξεις τῆς ἐν τῇ πόλει, καὶ οὐδέεις ἔτι τοὶ δεινός, μηδὲ σὺ ἐκποδῶν τινα ποιῶ.

(64) Solon an Periander

Du teilst mir mit, dass viele dir nach dem Leben trachten. Trägst du dich nun mit der Absicht, dich ihrer aller zu entledigen, so wirst du nicht zum Ziel gelangen. Es stellt dir ja doch auch mancher Unverdächtige nach, der eine aus Furcht für sich selbst, der andere aus Verachtung gegen dich, weil es schlechthin nichts gibt, wovor du nicht Angst hättest. Ja, es würde sich einer Dank verdienen seitens des Staates, wenn er die Stunden ausfindig machen könnte, wo du frei bist von Argwohn. Das Beste wäre es also, du legtest die Herrschaft nieder, womit der Grund zu aller

Furcht beseitigt wäre. Besteht du aber durchaus auf der Herrschaft, so musst du darauf bedacht sein, dir Ausländer in größerer Zahl als Eingeborene zu deinem Schutze heranzuziehen. Dann wird niemand dir furchtbar sein und du brauchst niemanden mehr zu verbannen.

Aus den ersten Äußerungen Solons lässt sich erschließen, dass er wohl auf eine vorausgegangene Frage des Periander Bezug nimmt.²⁷ Es handelt sich um eine Art von Antwortschreiben. Das zentrale Thema des Briefs sind die Bedrohungen und Nachstellungen gegenüber dem Tyrannen (πολλούς τοι ἐπιβουλεύειν), die Periander wohl in einem vorausgegangenen Schreiben an Solon (ἐπαγγέλλεις μοι) erwähnt hat und möglicherweise um dessen Rat gefragt haben dürfte. Solon ist in diesem Brief deutlich politischer als in seinem Schreiben an Peisistratos. Er tritt als Ratgeber in einer Sache auf, die ihn persönlich nicht unmittelbar betrifft. In seiner Antwort beleuchtet er zuerst die unterschiedlichen Motive, die jemanden veranlassen könnten, sich gegen den Tyrannen zu wenden: zum einen Angst um das eigene Leben, zum anderen Verachtung gegenüber dem Tyrannen, weil es nichts gebe, was dieser nicht fürchte, weil er alles fürchten muss. Solon nimmt hier sowohl die Perspektive der Untertanen als auch die des Tyrannen ein. In beiden Fällen stellt das unberechenbare Verhalten des Tyrannen für die Bürger einen entscheidenden Punkt für deren emotionale Haltung und Reaktion dar. Abschließend gibt Solon dem Tyrannen zwei alternative Ratschläge: zuerst den Rat, dass es das Beste wäre, wenn er sich der Macht und Verantwortung enthielte; der zweite Rat betrifft den Fall, dass er den ersten nicht berücksichtigt und nicht von der Tyrannenherrschaft lassen kann. In diesem Fall rät ihm Solon, eine größere Zahl an „Ausländern“ als an Eingeborenen zu seinem Schutz heranzuziehen. Diese Maßnahme hätte zur Folge, dass er sich vor seinen Dienern nicht mehr fürchten und niemanden mehr aus Angst verbannen müsste. Auf dieses Schreiben an den Tyrannen von Korinth folgt ein im Vergleich dazu ausführlicher Brief an den kretischen Weisen Epimenides.

²⁷ Ein Brief an Solon, der eine solche Anfrage enthält, ist nicht erhalten. Es gibt allerdings einen Brief des Periander „an die Weisen“ (Περιάνδρος τοῖς Σοφοῖς), in dem er diese zu einem Besuch nach Korinth einlädt (Vit. 1.99).

4 Über die Ohnmacht und Prinzipientreue Solons

4.1 Solons Ohnmacht und die Entstehung der Tyrannis des Peisistratos

Vit. 1.64–65

(64) Σόλων Ἐπιμενίδῃ

Οὔτε οἱ ἐμοὶ θεσμοὶ ἄρα Ἀθηναίους ἐπιπολὺ ὀνήσειν ἔμελλον, οὔτε σὺ καθήρας τὴν πόλιν ὠνησας. τὸ τε γὰρ θεῖον καὶ οἱ νομοθέται οὐ καθ' ἑαυτὰ δύνανται ὀνήσαι τὰς πόλεις, οἱ δὲ ἀεὶ τὸ πλῆθος ἀγοντες ὅπως ἂν γνώμης ἔχωσιν. οὕτω δὲ καὶ τὸ θεῖον καὶ οἱ νόμοι, εἰ μὲν ἀγόντων, εἰσὶν ὠφέλιμοι· κακῶς δὲ ἀγόντων, οὐδὲν ὠφελοῦσιν.

(65) Οὐδ' οἱ ἐμοὶ ἀμείνους εἰσὶ καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα. οἱ δ' ἐπιτρέποντες τὸ ξυνὸν ἐβλαπτον, οἱ οὐκ ἐγένοντο ἐμποδῶν Πεισιστράτῳ ἐπιθέσθαι τυραννίδι. οὐδ' ἐγὼ προλέγων πιστὸς ἦν ἐκεῖνος, δὲ πιστότερος κολακεύων Ἀθηναίους ἐμοῦ ἀληθεύοντος. ἐγὼ δὲ ἄλλοτε πρὸ τοῦ στρατηγίου τὰ ὄπλα εἶπον τῶν μὲν μὴ αἰσθανομένων Πεισιστρατον τυραννησίοντα εἶναι ξυνητῶτερος, τῶν δὲ ὀκνοῦντων ἀμύνασθαι ἀλκιμώτερος. οἱ δὲ ἐμάνιαν Σόλωνος κατεγίνωσκον. τελευτῶν δὲ ἐμαρτυράμην· ὦ πατρίς, οὗτος μὲν Σόλων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἔτοιμός τοι ἀμύνειν· τοῖς δ' αὖ καὶ μαίνεσθαι δοκῶ. ὥστε ἄπειμι οἱ ἐκ μέσου ὁ μόνος ἐχθρὸς Πεισιστράτου· οἱ δὲ καὶ δορυφορούντων αὐτόν, εἴ τι βούλονται. ἴσθι γὰρ τὸν ἄνδρα, ὃ ἔταίρε, δεινότατα ἀψάμενον τῆς τυραννίδος.

(66) ἤρξατο μὲν δημαγωγεῖν· εἶτα δὲ ἑαυτῷ τραύματα ποιήσας, παρελθὼν ἐφ' ἡλιαίαν ἐβόα φάμενος πεπονθέναι ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· καὶ φύλακας ἤξιον παρασχεῖν οἱ τετρακοσίους τοὺς νεωτάτους. οἱ δὲ ἀνηκουστήσαντές μου παρέσχον τοὺς ἄνδρας.

οὔτοι δὲ ἦσαν κορνηφόροι. καὶ μετὰ τοῦτο τὸν δῆμον κατέλυσεν· ἢ μάτην ἔσπευδον ἀπαλλάξαι τοὺς πένητας αὐτῶν τῆς θητείας, οἱ γὰρ δὴ νῦν ξύμπαντες ἐνὶ δουλεύουσι Πεισιστράτῳ.

(64) Solon an Epimenides

So sollten denn weder meine Gesetze den Athenern viel Nutzen bringen, noch hast du ihrem Staat durch dein Sühneverfahren wesentlichen Nutzen geschaffen. Weder Religion noch Gesetzgeber können, rein auf sich selbst gestellt, den Staaten aushelfen; das können nur diejenigen, welche die Volksmassen je nach ihrem Gutdünken dahin und dorthin zu leiten verstehen. Demgemäß sind denn auch Religion sowohl wie Gesetze nur dann von Nutzen, wenn diese Leitung eine gute ist; ist sie schlecht, dann sind sie nutzlos.

(65) So sind auch meine Gesetze und was ich für die Gesetzgebung getan, nicht förderlich gewesen; dagegen haben die, welche in der Handhabung der Gesetze sich schlaff erwiesen, das Gemeinwesen geschädigt, sie, die dem Peisistratos nicht entgegengetreten, als er die Hand nach der Herrschermacht ausstreckte. Mir aber und meiner Voraussage glaubte man nicht. Ihm schenkte man mehr Vertrauen, denn er schmeichelte den Athenern, während ich ihnen die Wahrheit sagte. Ich also legte meine Waffen vor der Feldherrnhalle nieder mit den Worten, ich sei klüger als die, welche nicht merkten, dass Peisistratos nach der Tyrannis strebe, und tapferer als die, welche sich nicht zur Abwehr entschließen könnten. Sie erklärten den Solon für wahnsinnig. Ich aber beschwor sie schließlich mit folgenden Worten: „Armes Vaterland, Solon hier ist bereit dir mit Wort und Waffen zu dienen, und sie erklären mich für wahnsinnig. So gehe ich denn von dannen als einziger Feind des Peisistratos; die hier Versammelten aber mögen sich zu seinen Leibwächtern machen, wenn sie Lust dazu haben.“ Es ist dir ja bekannt, mein Freund, durch welchen schlaun Kunstgriff er sich der Herrschaft bemächtigte. (66) Erst umschmeichelte er das Volk und wiegelte es auf, dann brachte er sich selbst eine Wunde bei, betrat die Gerichtshalle und rief die Hilfe der Richter an unter dem

Vorgeben, dies sei ihm von seinen Gegnern angetan worden. Und so verlangte er, man solle ihm vierhundert der kräftigsten Jünglinge zur Leibwache stellen. Sie aber erfüllten das Verlangen ohne auf mich zu hören.

Die Leibwache ward mit Keulen ausgerüstet. Darauf erklärte er die Volksherrschaft für erloschen. Wahrlich, vergeblich habe ich mich bemüht, die Armen unter den Bürgern Athens vom Sklavendienst zu befreien: jetzt müssen sie alle, arm und reich, dem einen Peisistratos dienen.

Solon beginnt seinen Brief mit einer Reflexion über den Wert und Nutzen seiner gesetzgeberischen Tätigkeit (οἱ ἐμοὶ θεσμοὶ) für Athen und dem sakral-religiösen Wirken des Epimenides für diese Stadt (σὺ καθήρας τὴν πόλιν). Ernüchtert stellt er fest, dass weder (οὔτε) sein gesetzgeberisches und politisches noch (οὔτε) das religiös-politische Engagement des kretischen Weisen von Nutzen für die Stadt Athen gewesen sei.²⁸ Mit den Signalbegriffen „Gesetze“ (θεσμοὶ) und „Gesetzgeber“ (νομοθέται) sowie der „religiösen Reinigung“ (καθήρας) und dem „Göttlichen“ (τὸ θεῖον) werden prägnant die Wirksphäre und der Leistungsbereich des Briefschreibers und seines Adressaten für die Polis Athen markiert. Ausgehend von diesem Befund vertritt Solon nun die allgemeine These, dass sowohl das Göttliche (τὸ τε γὰρ θεῖον) als auch die Gesetzgeber (καὶ οἱ νομοθέται) nicht rein auf sich gestellt (οὐ καθ' ἑαυτὰ) den Staaten nutzen könnten (δύναται ὀνήσαι τὰς πόλεις), sondern dies immer abhängig sei von denen, welche die Volksmassen je nach ihren Absichten und Plänen lenkten (οἱ δὲ αἰεὶ τὸ πλῆθος ἄγοντες ὅπως ἂν γνώμης ἔχωσιν). Vor diesem Hintergrund könnten sowohl das Göttliche als auch die Gesetze (καὶ τὸ θεῖον καὶ οἱ νόμοι) nur dann von Nutzen sein, wenn diejenigen, die anführten, gut führten (εὖ μὲν ἀγόντων, εἰσὶν ὠφέλμοι). Im entgegengesetzten Fall, wenn also die Leitung schlecht sei (κακῶς δὲ ἀγόντων), wären sie nutzlos (οὐδὲν ὠφελοῦσιν). Diese von Solon sehr klar formulierte Bedingung, welche die Art und Weise der Leitung und Herrschaft ins Zentrum und als entscheidend für den Nutzen der Gesetzgebung und der Religion ansieht, führt zu der ebenso nüchternen wie persönlichen Bilanz, dass auch seine Gesetze (οἱ ἐμοὶ) und das, was er selbst für die Gesetzgebung unternommen habe (καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα) auch nicht (οὐδε) zum Nutzen bzw. zum Besseren (ἀμείνους) gewesen sei.²⁹

Diese pessimistische Feststellung ist der Ausgangspunkt für den nun folgenden Teil des Briefes, in dem Solon nicht nur indirekt nach dem Nutzen seiner Gesetzgebung fragt, sondern vor allem aus seiner Sicht die Machtergreifung des Peisistratos schildert. Angesichts der konkreten Bedrohung durch die Tyrannis des Peisistratos und dessen

²⁸ Plutarch berichtet in seiner *Vita Solonis* (§ 12) von der Freundschaft Solons mit Epimenides sowie dessen ritueller Reinigung Athens. Nach Plutarch leistete der Kreter Solon gute Dienste und bahnte ihm den Weg zur Gesetzgebung.

²⁹ Vgl. dazu die Äußerung Solons in seinem Brief an Peisistratos, er sei von allen Tyrannen der beste (καὶ σὲ φημί πάντων τυράννων εἶναι βέλτιστον, Vit. 1.67).

Täuschung der Athener dokumentiert und inszeniert Solon seine Ohnmacht und Hilflosigkeit gegenüber den Athenern und Peisistratos. Zuerst geht er auf die Situation vor der Machtergreifung des Peisistratos ein und schildert seine letztlich vergeblichen Versuche, die Athener zu warnen und die Machtergreifung zu verhindern. Diejenigen, die sich in der Handhabung der Gesetze als schlaff erwiesen, schaden dem Gemeinwesen (τὸ ξυνὸν) – sie, die dem Peisistratos nicht entgegentraten (οἱ οὐκ ἐγένοντο ἐμποδῶν Πεισιστράτῳ) als er darauf aus war, die Tyrannis aufzurichten (ἐπιθέσθαι τυραννίδι). Die Ohnmacht Solons wird deutlich kontrastiert mit der zunehmenden Macht des künftigen Tyrannen. Die Schwäche des athenischen Gesetzgebers kommt erstmals prägnant darin zum Ausdruck, dass seiner eigenen Voraussage kein Vertrauen und Glauben geschenkt wird (οὐδ' ἐγὼ προλέγων πιστὸς ἦν). Solons Ohnmacht steht damit im direkten Gegensatz zum größeren Vertrauen (πιστότερος), das Peisistratos entgegenbracht wird: jener (sc. Peisistratos) habe überzeugender den Athenern geschmeichelt (ἐκεῖνος δὲ πιστότερος κολακεύων Ἀθηναίους), während Solon ihnen die Wahrheit sagte (ἐμοῦ ἀληθεύοντας). Solon schildert, wie er seine Waffen vor der Feldherrnhalle mit den folgenden Worten niedergelegt habe: „ich sei klüger (ξυνετώτερος) als die, welche nicht merkten, dass Peisistratos nach der Tyrannis strebe, und tapferer (ἀλκιμώτερος) als die, welche sich nicht zur Abwehr entschließen könnten.“ Nach dieser Äußerung hätten ihn die Athener für wahnsinnig (μανίαν) erklärt. Daraufhin habe er sie zuletzt nochmals mit Worten beschworen, in denen er emphatisch die Treue zu seiner Vaterstadt (ᾧ πατρίς) und seinen Dienst für diese mit Wort und Tat (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ) hervorhebt, jedoch daraufhin von den Athenern für wahnsinnig (μαίνεσθαι) erklärt wird. Ernüchert hält er fest, dass er aus ihrer Mitte davongehet (ἄπειμι οἱ ἐκ μέσου) als einziger Feind des Peisistratos (ὁ μόνος ἐχθρὸς Πεισιστράτου), während sich die Versammelten, wenn sie dazu Lust hätten, zu seinen Leibwächtern verwandelten. Nach diesen Worten richtet sich Solon nun direkt an Epimenides, um ihm von dem schlaun Kunstgriff des Peisistratos zu erzählen, mit dem sich dieser der Herrschaft bemächtigt habe (δεινότατα ἀψάμενον τῆς τυραννίδος). Es folgt eine Kurzfassung der einzelnen Schritte, die nochmals die wachsende Macht des Peisistratos mit der Ohnmacht Solons in Szene setzt: zuerst das Umschmeicheln und die Verführung des Volkes (δημαγωγεῖν), dann dessen – nicht zuletzt durch Herodot bekannte – Selbstverwundung, sein Eintreten in die Gerichtshalle und das Ersuchen der Richter um Hilfe, indem er behauptete, dies habe er von seinen Feinden erlitten (πεπονθῆναι ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν). Peisistratos habe verlangt, dass man ihm vierhundert der kräftigsten Jünglinge zur Leibwache geben solle; diese gewährten ihm die Männer, ohne auf Solon gehört zu haben (οἱ δὲ ἀνηκουστήσαντές μου παρέσχον τοὺς ἄνδρας). Beim Lesen dieser Zeilen entsteht der Eindruck, dass jede dieser anschaulichen Handlungen Solon geradezu schmerzliche Stiche bereitet. Nachdem die Leibwache mit Keulen ausgerüstet war, habe Peisistratos das Volk aufgelöst (τὸν δῆμον κατέλυσεν). Mit Resignation, aber auch mit einer treffenden Pointe kommt Solon zum Schluss, dass er sich vergeblich bemüht habe (ἧ μάτην ἔσπευδον), die Armen unter den Bürgern Athens vom Sklavendienst zu befreien (ἀπαλλάξαι τοὺς πένητας αὐτῶν τῆς θητείας), während sie nun alle zusammen dem einen Peisistratos dienen (οἱ γε δὴ νῦν ξύμπαντες ἐνὶ δουλεύουσι Πεισιστράτῳ).

Dieser Brief bringt Solons ‚wahre‘ Gefühle gegenüber der Tyrannis des Peisistratos und den Athenern zur Sprache und entlarvt damit das rhetorische Gewand seines Antwortschreibens an den Athener Tyrannen (s. unten). Der Brief zeigt darüber hinaus, wie Solon selbst noch im Exil von der Gewalt der Tyrannis betroffen ist und sich in seinem Schreiben gegenüber dem Tyrannen, das auf diesen Brief folgt, verstellen muss. Die frustrierende und resignierende Bilanz dieses Briefes, die Solons Ohnmacht angesichts der Machtergreifung des Peisistratos offenlegt, verlangt nach einer – tröstenden – Antwort. Diese findet sich zwar nicht mehr in der Lebensbeschreibung Solons, doch wenig später in der des Epimenides (s. unten, Vit. 1.113). Bevor wir uns dieser tröstenden Antwort des Epimenides zuwenden, wollen wir vor diesem Hintergrund den unmittelbar folgenden Brief Solons an den Athener Tyrannen ansehen.

4.2 Über die Freundschaft und Prinzipientreue Solons

Der Brief Solons an den Athener Tyrannen ist sehr viel kürzer als der an Epimenides. Solon scheint damit unmittelbar auf den Brief des Peisistratos zu reagieren. Wir begegnen somit der Antwort Solons auf die rechtfertigenden Bemühungen des Peisistratos um dessen Herrschaft sowie dessen Charmeoﬀensive und Einladung an Solon, wieder zurück nach Athen zu kommen. Wie verhält sich Solon in seiner Antwort? Welche Punkte und Inhalte des Briefes des Peisistratos greift er auf, und welche nicht? Wie positioniert er sich damit gegenüber seinem Verwandten (Cousin) und dem Athener Tyrannen?

Vit. 1.66–67

(66) Σόλων Πεισιστράτῳ

Πιστεύω μηδὲν κακὸν ἐκ σοῦ πείσεσθαι. καὶ γὰρ πρὸ τῆς τυραννίδος φίλος σοὶ ἦν, καὶ νῦν οὐ μᾶλλον διάφορος ἢ τῶν ἄλλων τις Ἀθηναίων ὅτω μὴ ἀρέσκει τυραννίς. εἴτε δὲ ὑφ' ἐνὸς ἀρχεσθαι ἄμεινον αὐτοῖς, εἴτε δὴ δημοκρατεῖσθαι, πεπεῖσθω ἢ ἐκάτερος (67) γινώσκει. καὶ σὲ φημί πάντων τυράννων εἶναι βέλτιστον. ἐπανήκειν δέ μοι Ἀθήναζε οὐ καλῶς ἔχον ὁρῶ, μὴ μέ τις μέμψηται, εἰ διαθείς Ἀθηναίους ἰσοπολιτεῖαν, καὶ παρὸν τυραννεῖν αὐτὸς οὐκ ἀξιώσας, νῦν ἐπανελθῶν ἀρεσκοίμην οἷς σὺ πράσσεις.

(66) Solon an Peisistratos

Ich traue deinem Wort, dass mir nichts Böses von dir widerfahren wird. War ich doch nicht nur schon vor deiner Herrschaft dein Freund, sondern bin auch jetzt dir nicht feindseliger gesinnt als irgendein Athener, dem die Tyrannis missfällt. Ob es für sie besser ist, von Einem beherrscht zu werden, oder ob die Demokratie den Vorzug verdient, darüber mag sich jeder von uns beiden (67) nach seiner Überzeugung sein Urteil bilden. Auch gestehe ich, du bist von allen Tyrannen der beste. Indes nach Athen zurückkehren, ist für mich wenig am Platze; denn wer würde mich nicht tadeln, wenn ich, der ich in Athen die allgemeine Gleichheit und die Gelegenheit, Tyrann zu werden, selber abgewiesen habe, jetzt zurückkehren und mich mit deinen Taten einverstanden zeigen wollte.

Solon eröffnet den Brief, indem er Peisistratos zuerst freundlich und im Vertrauen (πιστεύω) signalisiert, dass ihm – mit kunstvollem, an den Adressatennamen anklin-

genden lautmalerischem Ausdruck – nichts Böses von ihm widerfahren würde (μηδὲν κακὸν ἐκ σοῦ πείσεσθαι). Sein Vertrauen in und die Haltung zu dem Athener Tyrannen beschreibt er durch zwei Bezugnahmen: zum einen betont Solon ausdrücklich ihre Freundschaft vor der Tyrannis (καὶ γὰρ πρὸ τῆς τυραννίδος φίλος σοὶ ἦν); zum anderen weist er mit Blick auf den gegenwärtigen (καὶ νῦν) Zustand der Tyrannis verallgemeinernd darauf hin, dass er dem Athener Tyrannen prinzipiell nicht feindseliger (οὐ μᾶλλον διάφορος) als irgendein Athener gesinnt sei, dem die Tyrannis nicht gefällt.

Nach diesem recht wohlwollenden, doch auch differenzierenden Beginn kommt Solon nur sehr kurz auf die These des Peisistratos vom angeblichen Vorteil der Tyrannis gegenüber der Demokratie in Athen zu sprechen. Er unterscheidet sehr deutlich die zwei politischen Verfassungen der „Ein-Mann-Herrschaft“ (ὕφ’ ἑνὸς ἄρχεσθαι) und der „Volksherrschaft“ (δημοκρατεῖσθαι), stellt jedoch fest, dass sich dazu jeder der beiden nach seiner Überzeugung sein Urteil bilde. Somit stimmt er der Behauptung des Peisistratos nicht zu, macht ihm jedoch das Zugeständnis, dass dieser in seiner besonderen Lage und Position zu einer solchen Überzeugung gelangen mag. Unmittelbar darauf spricht Solon den Adressaten seines Briefs sehr persönlich an, indem er Peisistratos zugesteht, dass er immerhin der beste von allen Tyrannen sei (σὲ φημί πάντων τυράννων εἶναι βέλτιστον).

Trotz dieser freundlichen Worte kommt Solon zuletzt auf die Einladung des Peisistratos zur Rückkehr nach Athen (ἐπανήκειν δέ μοι Ἀθήναζε) zu sprechen, die er entschieden ablehnt. Nach Athen zurückzukehren komme für ihn – zumindest zum jetzigen Zeitpunkt und unter den gegenwärtigen politischen Bedingungen – nicht in Frage. Für seine Entscheidung führt er prinzipielle Gründe an, die seine politische Glaubwürdigkeit betreffen: selbstverständlich würde er sich der Kritik aussetzen, wenn er, der in Athen allgemeine Gleichheit (ισοπολιτεῖαν) eingeführt habe und die Gelegenheit, Tyrann zu werden, selbst abgewiesen habe (καὶ παρὸν τυραννεῖν αὐτὸς οὐκ ἀξιώσας), zum jetzigen Zeitpunkt zurückkehren würde und mit dem, was Peisistratos tue, einverstanden sei (ἀρεσκοίμην οἷς σὺ πράσσεις).³⁰ Diese sehr deutliche Antwort gegen Ende des kurzen Briefs illustriert die Prinzipientreue des fern von seiner Heimat lebenden Politikers, der sich zumindest an dieser Stelle und in diesem Brief nicht auf eine inhaltliche Diskussion der beiden genannten Staatsformen mit seinem Verwandten, dem Tyrannen von Athen, einlässt.

Es folgt der knappe Brief des Solon an Kroisos (Vit. 1.67), in dem er sich über das Wohlwollen des lydischen Königs freut und diesem zusichert, dass er sehr gerne dessen Gastfreundschaft genießen wolle.³¹ Zuletzt soll auf die tröstende Antwort des kretischen Weisen an Solon eingegangen werden.

³⁰ Solon lehnt es ab, dass es über den Brief zu einer Veränderung seiner politischen Situation kommt. In seinem Brief betont er einerseits die (alte) private, freundschaftliche Beziehung der beiden, andererseits lässt er sich nicht auf eine politische Diskussion ein.

³¹ Vgl. dazu die werbende Einladung des Solon nach Lindos durch Kleobulos (Vit. 1.93).

4.3 Solons Wirken, die ‚freien‘ Athener und eine Einladung nach Kreta

Der Brief des Epimenides findet sich bei Diogenes Laertios gegen Ende der Epimenides-Vita. Bei der Besprechung der Schriften des Kreters bemerkt Diogenes zuerst (Vit. 1.112) einen Brief an Solon, in dem die von Minos den Kretern gegebene Verfassung behandelt werde. Allerdings macht Diogenes nun darauf aufmerksam, dass der Magnesier Demetrios versucht habe, diesen Brief als eine Fälschung nachzuweisen und als nicht in kretischer, sondern in (neu)attischer Sprache geschrieben. Darauf signalisiert Diogenes jedoch (Vit. 1.112), dass er auch noch einen anderen Brief „gefunden“ habe – mit dem folgenden Wortlaut (ἐγὼ δὲ καὶ ἄλλην εὖρον ἐπιστολὴν ἔχουσιν οὕτως):

Vit. 1.113

(113) Ἐπιμενίδης Σόλωνι

Θάρρει, ὦ ἑταῖρε· αἱ γὰρ ἔτι θητευόντεσσιν Ἀθηναίοις καὶ μὴ εὐνομημένοις ἐπεθήκατο Πεισίστρατος, εἶχε κα τὰν ἀρχὰν αἰεὶ, ἀνδραποδιζάμενος τὼς πολίτητας· νῦν δὲ οὐ κακῶς ἀνδρας δουλώται· τοὶ μενναμένοι τὰς Σόλωνος μανύσιος ἀγιόντι πέδα αἰσχύνας οὐδὲ ἀνεξοῦνται τυραννοῦμενοι. ἀλλ' αἱ κα Πεισίστρατος κατασχέθη τὰν πόλιν, οὐ μὴν ἐς παῖδας τήνω ἔλπομαι τὸ κράτος ἵξεσθαι· δυσμάχανον γὰρ ἀνθρώπως ἐλευθεριάζαντας ἐν τεθμοῖς ἀρίστοις δούλωσ ἤμεν τὸ δὲ μὴ ἀλάσθαι, ἀλλ' ἔρπε ἐς Κρήτην ποθ' ἀμέ. τουτᾶ γὰρ οὐκ ἐσειταί τιν δεινὸς ὁ μόναρχος· αἱ δὲ πη ἥπλατειντ' ἐγκύρσωντί τοι τήνω φίλοι, δειμαίνω μὴ τι δεινὸν πάθης.

(113) Epimenides an Solon

Nur Mut, mein Lieber! Hätte nämlich Peisistratos seinen Anschlag gegen noch geknechtete und nicht an gute Gesetze gewöhnte Athener unternommen, so würde seine Herrschaft eine dauernde sein, indem er die Bürger zu Sklaven gemacht hätte; so aber hat er es bei seinen Knechtungsversuchen mit Männern zu tun, die nicht von schlechter Art sind. Sie werden eingedenk der Mahnungen des Solon von Schmerz und Schamgefühl erfüllt sein und sich die Tyrannenherrschaft nicht gefallen lassen. Mag auch Peisistratos jetzt Herr der Stadt sein, so wird doch, wie ich gewisslich hoffe, die Herrschaft nicht auf seine Kinder übergehen. Denn man kann es sich schwer ausdenken, dass freiheitsliebende Menschen trotz trefflicher Gesetze Sklaven bleiben. Du aber irre nicht in der Fremde umher; sondern komm endlich zu uns nach Kreta. Denn hier wird dir kein Alleinherrscher lästig sein. Führt aber der Zufall dich auf deinen Wanderungen mit einem der Genossen des Peisistratos zusammen, so fürchte ich, stößt dir ein Unheil zu.

Wie bereits das erste Wort des Briefes – der Imperativ Θάρρει, ὦ ἑταῖρε. („Nur Mut, mein Freund!“) – anzeigt, geht es Epimenides in seiner Antwort von Beginn an um Ermutigung und Trost des Athener Gesetzgebers. Die beiden Briefe kommen so zu einem kleinen ‚staatstheoretischen Dialog‘ zusammen, in dem ausgerechnet Solon den entscheidenden Einfluss der politischen Meinungsführer betont, während Epimenides die Beteiligung des Volkes bei der Verfassungswahl hervorhebt. Epimenides ermutigt Solon und widerspricht dessen pessimistischen Erwartungen. In einer ersten Überlegung versucht Epimenides mittels eines Gedankenexperiments zu zeigen, wie die Gesetzgebung Solons durchaus förderlich bei den Athenern gewesen sei. Denn hätte Peisistratos

seinen Anschlag gegen Athener unternommen, die noch an Frondienst und nicht an gute Gesetze gewohnt waren (αἱ γὰρ ἔτι θητευόντεσσιν Ἀθηναίους καὶ μὴ εὐνομημένοις), dann würde er die Herrschaft immer behalten (εἰχέ κα τὰν ἀρχὰν αἰεὶ), nachdem er die Bürger einmal zu Sklaven gemacht habe (ἀνδραποδιζάμενος τὼς πολίτας). Jetzt aber knechte der Tyrann keineswegs schlecht geratene Männer (νῦν δὲ οὐ κακῶς ἀνδρας δουλώται). Es folgt eine Prognose verbunden mit einer Erwartung des kretischen Weisen: Die Athener würden in Erinnerung an Solons Ankündigung, Schmerz und Scham empfinden und die Tyrannis nicht ertragen (οὐδὲ ἀνεξοῦνται τυραννοῦμενοι). Auch wenn Peisistratos die Stadt im Griff halte, erwarte Epimenides nicht, dass die Macht auf seine Söhne übergehe. Epimenides ist davon überzeugt, dass es nur schwer zu bewirken sei (δυσμάχανον γάρ), dass Menschen, wenn sie frei unter vortrefflichen Gesetzen gelebt hätten (ἀνθρώπως ἐλευθεριάξαντας ἐν τεθμοῖς ἀρίστοις), zu Sklaven würden (δούλωσ ἤμεν). Nach dieser ermutigenden Betrachtung des gesetzgeberischen Wirkens Solons richtet sich Epimenides zum Schluss mit einem persönlichen und mahnenden Rat an den Athener. Solon solle nicht herumreisen (τὸ δὲ μὴ ἀλάσθαι), sondern zu ihm nach Kreta kommen. Dort würde ihm kein Alleinherrscher gefährlich sein (τουτᾶ γὰρ οὐκ ἐσεῖται τιν δεινὸς ὁ μόναρχος). Um seinen Rat und die Aufforderung, nach Kreta zu kommen, noch zu unterstreichen, spricht er zuletzt eine Sorge aus: Wenn Solon auf seiner Reise Freunde des Tyrannen begegneten, so habe er die Befürchtung, dass ihm etwas Schlimmes widerfahre (δειμαίνω μὴ τι δεινὸν πάθῃς).

5 Fazit

Die ausgewählten Briefe, in deren Zentrum der Athener Gesetzgeber Solon und die Tyrannis des Peisistratos stehen, illustrieren neben der geschickten Machtergreifung der Tyrannis durch Peisistratos vor allem die Situation um Solon und dessen Ohnmachtserfahrung. Dabei versuchen die Briefe mit Kreativität und Imagination, die „intellektuellen Konstellationen“³² der Weisen untereinander zu inszenieren. So nimmt Solon darin je nach Situation die Funktion eines Freundes, Verwandten, politischen Flüchtlings, Gesetzgebers, Ratgebers oder Weisen ein. Im unmittelbaren Kontext des Werkes von Diogenes Laertios können die Briefe verschiedene Funktionen erfüllen. Werden sie wie bei Thales und Solon am Ende der Lebensbeschreibungen aufgelistet und zitiert, bieten sie nicht nur den Ausblick auf ein letztes – teils durch den Weisen selbst autorisiertes – Portrait, sondern dienen auch textimmanent der Vernetzung mit anderen Weisen und deren Lebensbeschreibung.

Vor diesem Hintergrund erscheint es als eine absichtsvolle kompositorische Entscheidung des Diogenes Laertios, den Brief des Peisistratos, in dem dieser seine Machtübernahme rechtfertigt und Solon mit einer Charmeoffensive begegnet, in das

³² Meier 1997, 72. Meier spricht von den Auswirkungen dieser „intellektuellen Konstellationen“, die in Solons Werk greifbar sind.

Zentrum von Solons Lebensbeschreibung zu stellen. Auf diese Weise wird sichtbar, wie in den Briefen der Weisen bei Diogenes Laertios vor allem der Aufstieg und die Machtergreifung des Peisistratos mit Solons Ohnmacht verbunden wird und diese wirkmächtig unterstreicht.³³

Bibliographie

- Althoff, J. und Zeller, D. (Hrsg.) (2006), *Die Worte der Sieben Weisen*, Darmstadt.
- Apelt, O. (1998/³1990/¹1921), *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg.
- Blumenberg, H. (1987), *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt.
- Busine, A. (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris.
- Dorandi, T. (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge.
- Dorandi, T. (2018), „Diogenes Laertios“, in: Ch. Riedweg et al. (Hrsg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 5/1)*, Basel, 461 – 471, 479 – 483.
- Dührsen, N.C. (1994), „Die Briefe der Sieben Weisen bei Diogenes Laertios. Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Briefromans“, in: N. Holzberg (Hrsg.), *Der griechische Briefroman, Gattungstypologie und Textanalyse*, Classica Monacensia, Bd. 8, Tübingen, 84 – 115.
- Engels, J. (2010), *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden*, München.
- Glaser, T. (2009), *Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen*, Göttingen.
- Goulet, R. (1992), „Des Sages parmi les philosophes. Le premier livre des Vies des philosophes de Diogène Laërce“, in: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec und D. O'Brien (Hrsg.), *SOPHIÈS MAIËTORES, Chercheurs de Sagesse*, Mélanges Jean Pépin, Paris, Études Augustiniennes, 167 – 178.
- Holzberg, N. (Hrsg.) (1994), *Der griechische Briefroman, Gattungstypologie und Textanalyse*, Classica Monacensia, Bd. 8, Tübingen.
- Kaiser C. (2012), *Das Leben der Anderen im Gemenge der Weisheitswege. Diogenes Laertios und der Diskurs um die philosophische Lebensform zwischen Spätantike und Früher Neuzeit*, Berlin und Boston.
- Meier, C. (1997), *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin.
- Mejer, J. (1994), „Diogène Laërce“, in: R. Goulet (Hrsg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 2, Paris, 824 – 833.
- Mejer, J. (1978), *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden.
- Mensch, P. (2018), *Lives of eminent philosophers*, Oxford.
- Röper, G. (1852), „Diogenes Laertius. Rec. Cobet etc.“, *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* 10 (N° 57), 449 – 459.
- Schwab, A. (2023), „Thales (Sieben Weise)“, *RAC* XXXII, 32 – 58.
- Schwab, A. (2014), „Les Sept Sages Grecs et les « Barbares »“, in: A. Le Boulluec, G. Dorival et al. (Hrsg.), *Alexandrie la Divine*, Genf, 124 – 129.
- Schwab, A. (2012), *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur*, Studia Praesocratica, Bd. 3, Berlin.
- Vanhove, A. (1944), „De brieven in het eerste boek van Diogenes Laërtios'compilatie“, *Revue belge de philologie et d'histoire* 23, 5 – 23.
- Wöhrle, G. (2012), *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes, Traditio Praesocratica*, Bd. 2, Berlin.

³³ Die Arbeit an diesem Beitrag wurde mir durch die Förderung im Heisenberg-Programm der DFG 434158561 ermöglicht.

Francesca Mestre

Le pouvoir de la lettre et l'invention d'un personnage : Apollonios de Tyane

1 Introduction

Le corpus des lettres d'Apollonios de Tyane¹ est très hétérogène : il comprend plus d'une centaine de lettres provenant de trois voies différentes. La provenance des lettres, cependant, n'est pas un critère déterminant pour la présente étude et, donc, pour les analyses qui suivent, le corpus sera envisagé comme un ensemble qui trace le portrait du personnage d'Apollonios comme quelqu'un dont les relations avec le pouvoir, de tout genre, sont signifiantes et qui, en outre, se sert du genre épistolaire comme la voie idéale pour se présenter. Ultérieurement, le corpus épistolaire atteste plusieurs épisodes de sa vie et permettra de tisser un discours biographique.

Le corpus comprend plusieurs lettres écrites par de hautes instances politiques qui évoquent le rôle d'Apollonios dans le milieu des affaires d'État ; ces lettres servent à légitimer d'autres lettres, signées par Apollonios et adressées aux puissants, avec qui il s'entretient en toute franchise, même si c'est pour formuler des critiques féroces envers la politique impériale vis-à-vis de la Grèce. Apollonios a donc le pouvoir de parler franchement partout et à tout le monde.

De la même manière, lorsqu'il s'adresse aux cités, il les conseille, les réprimande, les félicite – en fonction de leur capacité à garder leur caractère hellénique, malgré d'autres influences.

Ensuite, dans un autre groupe de lettres plus personnelles, Apollonios oppose à ceux qui l'accusent d'avoir des pouvoirs surnaturels sa supériorité intellectuelle, qui est aussi un pouvoir, mais éloigné de la magie et la superstition, même si les résultats sont, en fait, les mêmes ; c'est grâce à une totale maîtrise de soi qu'il est puissant et

1 Le corpus des lettres d'Apollonios de Tyane comprend actuellement 115 lettres, la plupart assez courtes ou très courtes ; l'émetteur de ce corpus est toujours Apollonios, sauf six cas où il est le destinataire ou le sujet dont on parle – avec une exception : la *Lettre* 59 « Le roi des Babyloniens Garmos à Néogyndès, roi des Indiens » où Apollonios n'est ni l'émetteur ni le destinataire ni le sujet dont on parle. Les raisons pour lesquelles cette lettre fait partie du corpus ne sont pas claires ; le plus vraisemblable serait le rapport d'Apollonios avec Babyloniens et Indiens, qui est largement expliqué dans la *Vie d'Apollonios* de Philostrate (surtout VA 1, pour les Babyloniens, et 2–3 pour les Indiens, mais il n'est jamais question dans la *Vie* de ces deux personnages concrets). Quant à la provenance des *Lettres*, trois voies sont à considérer – d'où leur caractère hétérogène – : un certain nombre de manuscrits, la plupart *recentiores*, de collections épistolographiques qui comprennent des *Lettres* de Philostrate, ainsi que l'édition Aldine de 1499 ; les *Lettres* rapportées dans la *Vie d'Apollonios* de Philostrate (dont la plupart se trouvent aussi dans les manuscrits et l'Aldine), et, finalement, 22 *Lettres* situées à plusieurs endroits différents de l'*Anthologium* de Stobée. Je cite d'après l'édition et la numérotation de Penella 1979 ; pour les détails de l'établissement du corpus, cf. 1–29.

capable de ce que les autres croient être l'affaire d'un mage ou d'un sorcier. Ainsi, la querelle Apollonios/Euphrate, que nous pouvons deviner en arrière-plan des lettres adressées à ce dernier, est le plus bel exemple du pouvoir que le genre épistolaire peut exercer : la lettre est en apparence une forme de communication personnelle directe, mais en réalité elle est publique, si bien qu'elle a un pouvoir énorme pour discréditer l'autre et pour se vanter soi-même.

Finalement, la probabilité que le corpus des *Lettres* soit le point de départ de la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate est vraiment très élevée : la lettre, donc, avec ses qualités à mi-chemin entre le privé et le public, est la source parfaite pour la construction du personnage d'Apollonios par Philostrate ; elle a le pouvoir, dans le genre biographique, d'être la plus puissante voix d'autorité pour le biographe.

2 Exercice du pouvoir, influence politique

2.1 Lettres d'autrui et/ou pour autrui

Apollonios est le destinataire de deux lettres de Musonius Rufus² (l'échange en compte quatre) à propos de l'emprisonnement et de la défense de celui-ci (42b, 42c, 42d, 42e) ; il est aussi le destinataire d'une lettre écrite par les Lacédémoniens (62), qui lui envoient, en document attaché, le décret d'octroi de la citoyenneté avec toutes les honneurs (droit de possession, statue, etc.) :

[Τῶν δεδομενῶν τιμῶν σοι ἀπεστάλκαμεν τόδε ἀντίγραφον σαμανάμενοι τῆ δαμοσίᾳ σφραγίδι, ἵνα ἴδῃς.]

On vous remettra le gage des honneurs que nous vous avons conférés : cette lettre, revêtue du cachet de notre cité, vous les fera connaître³.

Λακεδαιμόνιοι Ἀπολλωνίῳ.

Ψήφισμα Λακεδαιμονίων, καθὼς οἱ γέροντες ἐπέκριναν Τυνδάρεω εἰσηγησαμένῳ ταῖν ἀρχαῖν ἔδοξε τέλει τε καὶ τῷ δήμῳ Ἀπολλώνιον Πυθαγόρειον ἤμεν πολίταν ἔχειν τε καὶ γᾶς καὶ οἴκων ἔγκτασιν ἐστάκαμεν δὲ καὶ ἐπίσημον εἰκόνα γραπτῶν καὶ χαλκῶν ἀρετῆς χάριν ὧδε γὰρ οἱ πατέρες ἀμῶν ἐτίμων ἄνδρας ἀγαθοῦς. ἐνόμιζον γὰρ ἡμεν Λυκούργῳ παῖδας, ὅσοι σύμφωνον θεοῖς τὸν βίον αἰρέοντο. (62)

Les éphores Lacédémoniens à Apollonios.

Un décret des Lacédémoniens, suivant la décision des anciens présentée par Tyndaréos : il a été accordé par les deux pouvoirs, magistrats et peuple, qu'Apollonios le Pythagoréen soit citoyen et

² Philosophe stoïcien romain, contemporain d'Apollonios ; cf. Francis 1995, 11–20.

³ J'emprunte la traduction de Chassang 1862 – faute d'une autre –, là où c'est possible (la traduction de Chassang n'inclut pas les quatorze *Lettres* de la *Vie d'Apollonios* de Philostrate, ni la *Lettre 75a*, et des 23 *Lettres* transmises par Stobée il en manquent au moins cinq), avec des modifications, si nécessaire ; pour les *Lettres* de la *Vie d'Apollonios*, j'emprunte aussi la traduction de Chassang 1862, qui est également modifiée s'il le faut.

ait le droit de posséder terre et maison. Nous avons dressé, de même, un magnifique portrait de lui, gravé en bronze, célébrant son excellence. Car c'est de cette façon que nos pères honoraient les hommes vertueux ; ils croyaient qu'étaient fils de Lycurgue tous ceux qui choisissent une vie en harmonie avec les dieux.

Le caractère officiel – c'est-à-dire, provenant directement du pouvoir compétent – est marqué, dans cette lettre, par deux détails importants qui visent à en confirmer l'authenticité : la mention de l'envoi du décret, et, surtout, les caractéristiques dialectales du texte⁴.

Apollonios est aussi le destinataire d'une lettre que l'empereur Vespasien lui adresse, louant ses qualités intellectuelles et morales (77f) :

Αὐτοκράτωρ Οὐέσπασσιανὸς Ἀπολλωνίῳ φιλοσόφῳ χαίρειν.
Εἰ πάντες, Ἀπολλώνιε, κατὰ ταῦτά σοι φιλοσοφεῖν ἤθελον, σφόδρα ἂν εὐδαιμόνως ἐπραττον
φιλοσοφία τε καὶ πενία· φιλοσοφία μὲν ἀδεκάστως ἔχουσα, πενία δὲ αὐθαιρέτως. ἔρρωσο.

L'empereur Vespasien au philosophe Apollonios, salut !

Si tous les philosophes voulaient être comme toi, Apollonios, ce serait un grand bonheur et pour la philosophie et pour la pauvreté ; pour la philosophie parce qu'elle ne se corrompait pas, et pour la pauvreté parce qu'elle serait volontaire. Salut !

Dans deux autres lettres (53 et 77b), Apollonios n'est pas l'émetteur ni le destinataire mais le sujet dont ces lettres parlent : dans la lettre 53, Claude – l'empereur ou un magistrat romain d'une cité grecque⁵ –, écrit à l'assemblée de Tyane en reconnaissance pour les services rendus par leur concitoyen ; et dans la lettre 77b le roi de l'Inde, Phraotès, écrit en ces termes à son maître Iarchas et aux sages qui l'entourent, au sujet de la visite d'Apollonios :

Βασιλεὺς Φραώτης Ἰάρχα διδασκάλῳ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν σοφοῖς.
Ἀπολλώνιος ἀνὴρ σοφώτατος σοφωτέρους ὑμᾶς ἑαυτοῦ ἡγεῖται καὶ μαθησόμενος ἦκει τὰ ὑμέτερα.
πέμπετε οὖν αὐτὸν εἰδότα ὅποσα ἴστε, ὡς ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν μαθημάτων ὑμῖν· καὶ γὰρ λέγει
ἄριστα ἀνθρώπων καὶ μέμνηται. ἰδέτω καὶ τὸν θρόνον ἐφ' οὗ καθίσαντί μοι τὴν βασιλείαν ἔδωκας,
Ἰάρχα πάτερ. καὶ οἱ ἐπόμενοι δὲ αὐτῷ ἄξιοι ἐπαίνου, ὅτι τοιοῦδε ἀνδρὸς ἦτηνται. (77b)

Le roi Phraotès à Iarchas, son maître, et à ses compagnons, salut.

Le très sage Apollonios considère que vous êtes plus sages, et arrive pour s'instruire dans vos savoirs. Ne le congédiez qu'après qu'il ait appris tout ce que vous savez, c'est certain qu'il n'oubliera aucun de vos savoirs ; en outre, toujours d'après Philostrate (VA 4.24 sq.), Apollonios lui-même dit Faites-lui voir aussi le trône sur lequel vous m'avez fait asseoir, Iarchas, mon père, et m'avez

4 On est en droit de se demander si l'utilisation du dialecte renvoie vraiment à une réalité ou s'il s'agit simplement d'impressionner le public.

5 Même si les dates de la vie d'Apollonios ne permettent pas d'exclure qu'il s'agisse de l'empereur Claude, Penella 1979, 117, (suivant Baur 1876) reconnaît que cela ne s'accorde pas avec ce que nous savons – surtout d'après Philostrate – sur ses mouvements, car sous Claude il aurait fait son long voyage dans les régions orientales ; en outre, toujours d'après Philostrate (VA 4.24 sq.), Apollonios lui-même dit qu'il commença sa vie publique sous Néron.

proclamé roi. De même, ceux qui l'accompagnent sont dignes d'éloge pour s'être dévoués à cet homme.

L'existence de cette lettre prouve la réalité du séjour d'Apollonios chez les Indiens, et confirme, donc, ce qui est raconté dans la *Vie d'Apollonios*. Déjà, sa sagesse est louée de manière hyperbolique. En effet, la tournure stylistique qui fait suivre l'adjectif au superlatif, se rapportant à Apollonios (σοφώτατος), d'un comparatif de supériorité se rapportant aux Indiens (σοφωτέρους), montre que σοφώτατος n'est pas un superlatif absolu : il y a toujours un au-delà du savoir, et Apollonios en est parfaitement conscient, ce qui le rend d'autant plus sage. D'autre part, il est aussi capable de diffuser ce savoir – un aspect très important : si le savoir se transmet, il ne meurt pas et n'est pas abîmé (ἀπολείται οὐδέν) – puisqu'il a le don de la parole et de la mémoire.

À l'intérieur du corpus, la fonction de ces lettres dont l'auteur n'est pas Apollonios est facile à inférer. Sans avoir encore entendu la voix d'Apollonios, nous comprenons déjà que c'est un homme qui a d'étroites relations avec le pouvoir. Avec les puissants et le pouvoir politique, tout d'abord : la cité des Lacédémoniens lui rend hommage par décret, Claude et Vespasien font l'éloge de sa sagesse et de son influence. Avec le pouvoir culturel, le pouvoir de l'influence culturelle, ensuite : il est le correspondant et l'ami de Musonius Rufus, un homme d'une grande autorité dans les milieux philosophiques et intellectuels de la Rome de l'époque, et, d'autre part, le roi des Indiens l'introduit chez le sage Iarchas comme un homme σοφώτατος qui mérite de partager la sagesse des Indiens et, surtout, de la transmettre, parce qu'il a le pouvoir de la conserver et de la faire connaître au monde.

Par conséquent, les lettres du corpus qu'Apollonios lui-même adresse aux puissants s'appuient sur ces autres lettres qui, bien qu'elles n'en soient pas directement la réponse, confirment que la relation existe réellement.

2.2 Lettres aux puissants

En effet, Apollonios est l'émetteur d'un bon nombre de lettres qui envahissent le territoire de la politique (et de ceux qui exercent le pouvoir), et celui des influences intellectuelles⁶.

Un premier groupe est celui des lettres adressées aux empereurs de son temps : Vespasien, Titus, et Domitien. Apollonios exerce devant eux le pouvoir de l'ancienne *parrhesia* : il leur dit franchement ce qu'il pense, même si ce n'est pas toujours agréable, ce qui contraste avec les louanges qu'il reçoit – comme nous venons de le

⁶ Pouvoir et influence culturelle n'étant pas, évidemment, deux aspects séparés mais complémentaires, puisque l'univers des relations d'Apollonios s'appuie sur l'ancien axiome qui, depuis Platon au moins, déclare que, pour exercer convenablement le pouvoir, il faut être philosophe ou avoir un philosophe à ses côtés.

voir – de la part de Vespasien et même de Claude (qu'il s'agisse de l'empereur ou d'un autre dirigeant).

Les trois lettres d'Apollonios à Vespasien (42f,g,h) montrent sa désapprobation totale de la politique impériale de cet empereur vis-à-vis des Grecs (et donnent certainement voix à la position d'autres intellectuels grecs de l'époque), car il a annulé le statut de zone libre que Néron avait octroyé à la Grèce et, donc, il l'a rendue esclave :

Ἀπολλώνιος Οὐεσπασιανῶ.

Ἐδουλώσω τὴν Ἑλλάδα, ὡς φασι, καὶ πλέον μὲν οἶε τι ἔχειν Ξέρξου, λέληθας δὲ ἔλαττον ἔχων Νέρωνος. Νέρων γὰρ ἔχων αὐτὸ παρητήσατο. (42f)

Apollonios à Vespasien.

Vous avez asservi la Grèce, on dit ; vous croyez être plus que Xerxès, mais vous ne voyez pas que vous êtes moins que Néron. Car Néron pouvant faire comme vous, il s'abstint. Adieu.

Τῶ αὐτῶ.

Διαβεβλημένος οὕτω πρὸς Ἑλληνας ὡς δουλοῦσθαι αὐτοὺς ἐλευθέρους ὄντας τί ἐμοῦ ζυνόντος δέη ; (42 g)

Au même.

Vous qui haïssez les Grecs au point de les avoir asservis, étant libres, qu'avez-vous besoin de mes entretiens ?

Τῶ αὐτῶ.

Νέρων τοὺς Ἑλληνας παίζων ἡλευθέρωσε, σὺ δ'αὐτοὺς σπουδάζων ἐδουλώσω. (42 h)

Au même.

Néron a rendu la liberté aux Grecs par manière de jeu, vous, vous les avez asservis sérieusement.

Dans la première et la dernière (42f et 42 h) les arguments sont similaires, et très critiques à l'encontre du destinataire : non seulement l'empereur romain est comparé au roi des Perses Xerxès, un barbare qui voulait « barbariser » la Grèce, mais il est accusé d'être pire que Néron, l'empereur de la *damnatio memoriae* à Rome, dont les crimes, il est vrai, sont un peu excusés par les Grecs⁷ du fait de ses gestes politiques amicaux envers eux. Or, l'auteur des lettres n'en est pas dupe, et il montre clairement, dans son éloge de Néron et son blâme de Vespasien, que la politique envers les cités grecques a

7 Les deux exemples paradigmatiques sont Plut., *Moralia* 568 A : dans cette espèce de description des châtements et des prix que les humains recevront après leur mort qu'est le traité *De sera numinis vindicta*, Néron, outre les δίκαι déjà payées, aura droit à une récompense de la part de la divinité pour « avoir libéré (ἡλευθέρωσε) la nation (τὸ γένος), d'entre les soumises (τῶν ὑπηκόων), la meilleure et la plus chère aux dieux (βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον) » ; et Paus. 7.173 : le périégète raconte que, après tous les malheurs subis par la Grèce après la fin de la guerre du Péloponnèse et les abus des Macédoniens, Néron lui donna la liberté (ἐλευθέρων ὁ Νέρων ἀφίησιν), ce qui lui fait évoquer Platon lorsqu'il disait que les plus grands crimes sont toujours commis par des âmes nobles (ψυχῆς γενναίας) corrompues par une mauvaise éducation (ὑπὸ ἀτόπου παιδείας διεφθαρμένης). En effet, en 67 de notre ère, pendant les jeux Isthmiques à Corinthe, Néron donna un statut spécial d'autonomie à la Grèce (« liberté et exemption d'impôts », ἐλευθερίαν ἀνισφορίαν, IG 7.2713 = SIG² 376) qui fut révoqué par Vespasien, cf. Paus. 7.174 et Suet., *Vesp.* 8.6.

surtout besoin de gestes ; c'est pour cela qu'il reconnaît que la «liberté» néronienne était comme un jeu (παίζων) – mais c'était la liberté quand même –, tandis que l'esclavage de Vespasien n'est pas une blague (σπουδάζων), puisque l'esclavage est toujours forcément sérieux. Quoiqu'il en soit du fait historique évoqué, on reste simplement dans le lieu commun et très loin d'une possible volonté d'intervention dans la politique générale de l'Empire vis-à-vis de la Grèce. La deuxième lettre à Vespasien (42 g) est plus personnelle, mais tout aussi outrageante. En voici la paraphrase : comment pouvez-vous dire, monsieur l'empereur, que vous avez besoin de moi (de ma présence, de ma compagnie : συνόντος⁸), si votre conduite vis-à-vis des Grecs – c'est-à-dire, moi – est de les réduire en esclavage alors qu'ils étaient libres ?

En ce qui concerne la lettre à Titus (77d), très courte aussi, l'épistolier fait l'éloge du fils de Vespasien parce qu'il refuse la couronne de vainqueur à la guerre, en raison de ce qu'elle a de sanguinaire ; c'est pour cela qu'Apollonios lui octroie, lui, la couronne de la σωφροσύνη, de la sagesse et de la modération. Voilà, encore, la position qu'Apollonios adopte lorsqu'il envisage la politique impériale : pas de fierté guerrière, mais un exercice du pouvoir plus modéré, moins sauvage et plus savant. Néanmoins, étant donné que Titus fut le dernier responsable de la chute de Jérusalem en 70 avant notre ère, on peut considérer qu'il s'agit là d'un drôle d'exemple de pacifisme...

À ce propos, les deux lettres adressées à Domitien (20 et 21) sont peut-être à mettre en rapport avec la guerre contre les Juifs, puisqu'elles font la différence entre ceux qui méritent d'être soumis aux Romains et ceux qui ne le méritent pas (à savoir les barbares) :

Ἀπολλώνιος Δομετιανῶ.

Εἶ σοι δύναμις ἐστίν, ὡσπερ ἐστί, καὶ φρόνησιν ἂν εἶη σοι κτητέον· καὶ γὰρ εἰ φρόνησις ἦν, δύναμις δὲ ἀπῆν, ὁμοίως ἔδει σοι δυνάμειος. δεῖται γὰρ αἰεὶ τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου, ὡσπερ ὄψις φωτὸς καὶ φῶς ὄψεως. (20)

Apollonios à Domitien.

Si vous avez (et vous l'avez en effet) le pouvoir, il faudrait encore acquérir la sagesse. Car si vous avez la sagesse et pas de pouvoir, il vous manquerait également le pouvoir. Car l'une a toujours besoin de l'autre, comme la vue a besoin de la lumière, et la lumière de la vue.

τῷ αὐτῷ.

Βαρβάρων ἀφεκτέον καὶ οὐκ ἀρκτέον αὐτῶν. οὐ γὰρ θέμις αὐτοῦς βαρβάρους ὄντας εὖ πάσχειν (21)

Au même.

Fuyez les barbares et ne cherchez pas à les commander ; car il n'est pas juste, étant barbares, de leur rendre service.

⁸ Le participe συνόντος évoque justement le lien étroit entre gouvernant et philosophe/sage, dont il a été question plus haut n.7 ; la συνοῦσια, en effet, implique une fréquentation étroite et une profonde mise en commun de pensées et de décisions. L'empereur, donc, souhaite cette relation avec Apollonios ; il l'invite, mais Apollonios refuse ! Encore une fois, on est en droit de douter de la réalité objective de ce fait, tant pour l'invitation que pour le refus ; mais, symboliquement, la supériorité du sage même devant l'empereur a une grande force du point de vue de la caractérisation du personnage d'Apollonios.

Par la première lettre (20), nous apprenons que c'est peut-être cette vérité, entre autres, que le pouvoir (δύναμις) doit comprendre à l'aide de l'intelligence, de la sagesse (φρόνησις). La force, le pouvoir, tous seuls, n'aboutissent à rien de profitable, il faut les accompagner de la sagesse pour qu'il soit exercé comme il faut. Encore une fois, donc, le lieu commun du roi philosophe revient au premier plan : pouvoir et philosophie vont de pair.

Quant à la lettre suivante (21), son message est clair : l'empereur doit s'éloigner et ne pas essayer de gouverner les barbares ; ce serait un péché (οὐ θέμις) que de leur fournir ce bénéfice. Il est très difficile de savoir quels sont les barbares dont il est question, ou si le mot recouvre ici une notion abstraite opposée à la civilisation gréco-romaine ; par conséquent, même si, en apparence, cette lettre contient un éloge de l'Empire, on pourrait tout aussi bien penser que son auteur s'en prend à l'ambition démesurée de conquête de l'empereur, en contrepoint de la louange à Titus de la *Lettre* 77d.

En outre, la désignation comme barbare – et non-barbare – est ici très peu concrète du point de vue ethnique : est barbare tout peuple qui ne sait pas voir les avantages de passer sous domination romaine, et s'y oppose de toutes ses forces – c'est dire si cela dépend de la subjectivité et de la perception de l'auteur. Parallèlement, dans la *Lettre* 28, adressée à un roi Scythe (nom générique qui fait peut-être référence à n'importe quel des rois barbares du Nord en guerre avec les Romains), il semble qu'Apollonios conseille à son destinataire d'abandonner la résistance face aux Romains, parce que la vraie liberté n'est pas celle des peuples mais celle du philosophe – ce qui n'était pas du tout le cas lorsqu'il reprochait à Vespasien d'avoir ôté la leur aux Grecs :

Βασιλεῖ Σκυθῶν.

Ζάμολξις ἀνὴρ ἀγαθὸς ἦν καὶ φιλόσοφος, εἰ γὰρ μαθητὴς Πυθαγόρου ἐγένετο, καὶ εἰ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον τοιοῦτος ἦν ὁ Ῥωμαῖος, ἐκὼν ἂν ἐγένετο φίλος, εἰ δὲ ὑπὲρ ἐλευθερίας οἶει δεῖν ἀγῶνα καὶ πόνον ἔχειν, ἄκουε φιλόσοφος, τουτέστιν ἐλεύθερος. (28)

Au roi des Scythes.

Zamolxis était un homme vertueux et un philosophe : Pythagore avait été son maître ; si dans son temps les Romains eussent été aussi puissants qu'aujourd'hui, il aurait recherché leur amitié. Mais si vous croyez qu'il faut combattre et s'efforcer pour la liberté, faites-vous appeler philosophe, c'est cela un homme libre.

Évidemment, nous ne savons pas dans quelle mesure ces conseils, ces éloges, et même ces blâmes adressés aux empereurs ont eu un effet sur leurs destinataires ; je parie qu'ils n'en n'ont eu aucun, mais le pouvoir de ces lettres réside, sans doute, dans le fait que ce sont des lettres ouvertes, des lettres de propagande, d'auto-propagande même ; les destinataires supposés réels sont moins importants que la capacité d'influencer sur l'opinion des lecteurs.

De la même manière, d'autres lettres du corpus sont adressées à des hommes politiques d'un niveau inférieur à l'empereur ; le ton et la fonction de ces lettres sont à peu près les mêmes.

La *Lettre 30*, adressée à des magistrats romains, met encore une fois le pouvoir à côté du savoir, et exhorte les magistrats à faire leur travail comme il faut, en tenant compte des priorités : en premier le savoir et après le pouvoir :

Ταμίαις Ῥωμαίων.

Ἀρχὴν ἄρχετε πρώτην. εἰ μὲν οὖν ἄρχειν ἐπίστασθε, διὰ τί τὸ παρ' ὑμᾶς χεῖρον ἑαυτῶν αἱ πόλεις ἔχουσιν; εἰ δὲ οὐκ ἐπίστασθε, μαθεῖν ἔδει πρῶτον, εἶτα ἄρχειν. (30)

À des proconsuls Romains.

D'abord vous prenez le pouvoir, mais si vous savez commander, pourquoi, sous votre autorité, les villes déclinent-elles ? Et si vous ne savez pas, il fallait apprendre avant de commander.

Dans cette même perspective, une lettre/question, à l'apparence d'une *gnōmē*, est adressée aux fonctionnaires d'Asie :

Διοικηταῖς Ἀσίας.

Τί ὄφελος ἀγρίων δένδρων φυομένων ἐπὶ βλάβῃ τοὺς κλάδους κόπτειν, ἔαν δὲ τὰς ρίζας ; (31)

À des proconsuls d'Asie.

Quand des arbres sauvages poussent pour le mal des hommes, à quoi sert couper les branches, si on laisse les racines ?

Et une lettre du même genre est adressée aux greffiers d'Éphèse :

Ἐφεσίων γραμματεῦσιν.

Λίθων ἐν πόλει ποικίλων καὶ γραφῶν καὶ περιπάτων καὶ θεάτρων οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ νοῦς ἐνεῖη καὶ νόμος. νοῦς δὲ καὶ νόμος περὶ τούτων ἐστίν, οὐ ταῦτα. (32)

Aux secrétaires de la ville d'Éphèse.

Des statues, des peintures colorées, des promenades, des théâtres, tout cela ne sert à rien dans une ville, si l'esprit n'y domine et si la loi n'y règne. Toutes ces choses peuvent inspirer l'esprit et la loi, mais elles ne sont ni l'esprit ni la loi.

Les villes, avant d'être décorées et munies de beaux bâtiments, statues, théâtres, etc., ont besoin d'intelligence et de lois, et c'est sur elles que repose le reste. Avertissement à ceux qui ont le pouvoir de décider des priorités politiques : le matériel n'a aucun sens sans l'intellectuel. Il faut remarquer, tout de même, que la portée de cet avertissement pourrait être moins *philosophique* qu'il ne le paraît au premier abord. Beaux bâtiments, statues, théâtres et autres équipements de la sorte étaient normalement, déjà à l'époque hellénistique mais surtout sous l'Empire, le résultat de l'influence des grandes fortunes sur le pouvoir : les *euergetai* faisaient ce genre de donation avec un but très loin d'être désintéressé ; il y avait, dans la plupart des cas, un *quid pro quo*, et, donc, un chantage subtil – et parfois pas du tout subtil – vis-à-vis des autorités politiques ou il s'agissait d'une voie pour gagner de l'influence et du pouvoir, ou même, d'une stratégie de propagande des gouverneurs eux-mêmes qui cherchaient par là à contenir tensions

et troubles sociaux⁹. Apollonios est toujours très attentif aux circonstances politiques et sociales qui l'entourent et se présente comme un bon connaisseur des mœurs de son époque, des problèmes auxquels le pouvoir faisait face et, aussi, des tactiques dont il se servait.

Même si elle a, finalement, le même fondement, la *Lettre 29*, adressée à un législateur quelconque, prend position contre les fêtes – elles entraînent des maladies, car elles font négliger le travail et favorisent la gloutonnerie – ; dans ce cas, en plus des arguments concernant l'*euergesia*, et à nouveau d'une façon gnomique, l'épistolier rejoint bon nombre d'intellectuels de son époque dans sa censure des spectacles¹⁰.

2.3 Lettres aux villes

Particulièrement intéressant et significatif, du point de vue de la volonté d'intervention politique d'Apollonios dans l'administration de l'Empire, est le groupe, assez nombreux, des lettres adressées aux villes grecques¹¹. Ces lettres, par opposition à celles qui visent les dirigeants au pouvoir que nous venons de voir, rendent responsables les citoyens d'adopter des habitudes, tout à fait normales à l'époque, qu'Apollonios trouve non convenables pour les cités grecques, en vertu de, justement, leur défaut de «grécité». Le pouvoir qu'exerce alors Apollonios consiste à faire voir aux citoyens de ces villes que leur identité grecque au sein de l'Empire doit être préservée, que cette différence – qu'apparemment, Apollonios prend pour acquise – ne doit pas être effacée, et que c'est leur choix de ne pas dissoudre l'essence grecque dans de nouvelles mœurs ; ici, l'auteur des lettres n'accuse pas l'administration romaine d'introduire ces mœurs, mais critique durement les communautés grecques qui oublient les leurs ; et plus précisément, l'accent est mis sur les *topoi* anciens des différentes cités ou de leur métropole. L'opération est intelligente – bien que peut-être désespérée : il ne s'agit plus maintenant de s'opposer à la politique impériale, mais d'imposer une façon de rester grec tout en faisant partie de l'Empire romain.

Les exemples sont nombreux, et concernent plus particulièrement certaines coutumes, ayant trait notamment à l'aspect physique et à la religion.

⁹ Le cas d'Hérode Atticus pourrait être paradigmatique dans ce sens, cf. l'approche sur la «tyrannie» des riches *euergetai* dans Mestre/Gómez 2009. Sur le système de l'*euergesia* en général, cf. Veyne 1976, Ferrary 1988, Zuiderhoek 2009.

¹⁰ Lucien, avec son dialogue *Sur la danse*, est un excellent témoignage de cette aversion plutôt hellénique pour ce genre de divertissements plus ou moins «frivoles» ; mais le rejet absolu des spectacles soi-disant athlétiques ou physiques, gladiateurs, etc. est présent chez un bon nombre d'écrivains : cf. par exemple D.Chr. 31.121, Philostr. VA 4.22; *Gym.* (implicitement), et le même corpus de *Lettres* d'Apollonios, voir plus bas, dans le texte (*Lettre 24*) ; pour un état de la question sur l'opposition grecque aux spectacles «romains», cf. König 2005, 205–234; Carter 2009.

¹¹ Cf. Mestre 2021.

En ce qui concerne l'aspect physique, la *Lettre 63* cherche à stimuler un changement de coutumes chez les Lacédémoniens, qui devraient soigner leur apparence afin d'être reconnus pour ce qu'ils sont :

Ἀπολλώνιος ἐφόροις καὶ Λακεδαιμονίοις.

Ἄνδρας ὑμῶν ἑθεασάμην ὑπήνην μὴ ἔχοντας, τοὺς μηροὺς καὶ τὰ σκέλη λεῖους τε καὶ λευκοὺς, μαλακὰς χλανίδας ἡμφιεσμένους <καὶ> λεπτάς, δακτυλίους πολλοὺς καὶ καλοὺς περικειμένους, ὑποδεδεμένους ὑπόδημα τὸ Ἴωνικόν. οὐκ ἐπέγνων οὖν τοὺς λεγομένους πρέσβεις, ἡ δὲ ἐπιστολή Λακεδαιμονίους ἔφασκεν. (63)

Apollonios aux éphores et aux Lacédémoniens.

J'ai vu vos concitoyens sans barbe, les cuisses et les jambes épilées et blanches, couverts des plus fines étoffes, ayant aux doigts une foule d'anneaux du plus grand prix, et aux pieds une chaussure ionienne. Je n'ai pas reconnu en eux les envoyés de Lacédémone dont parlait la lettre qui me les présentait comme tels.

La barbe aussi est un signe fondamental, cette fois comme marque de sagesse et de qualité morale, dans la *Lettre 70*, adressée formellement aux Saïtes mais dont la vraie cible est la dégénération des Athéniens, leurs ancêtres :

Σαῖταις.

Ἀθηναίων ἀπόγονοί ἐστε, καθάπερ ἐν Τιμαίῳ Πλάτων φησίν, οἱ δὲ τὴν κοινὴν ὑμῶν θεὸν ἐξορίζουσι τῆς Ἀττικῆς, Νηῖθ μὲν τὴν ὑφ' ὑμῶν, Ἀθηνᾶν δὲ τὴν ὑπ' αὐτῶν ὀνομαζομένην οὐ μένοντες Ἕλληνας. ὅπως δ' οὐ μένοντες, ἐγὼ φράσω· γέρων σοφὸς οὐδεὶς Ἀθηναῖος, οὐ γὰρ ἔφυ γένυς πᾶσα παντός, ὅτι μηδεμία μηδενός. ὁ κόλαξ παρὰ ταῖς πύλαις, ὁ συκοφάντης πρὸ τῶν πυλῶν, ὁ μαστροπὸς καὶ πρὸ τῶν μακρῶν τειχῶν, ὁ παράσιτος πρὸ τῆς Μουνυχίας καὶ πρὸ τοῦ Πειραιῶς, ἡ θεὸς δὲ οὐδὲ Σούνιον ἔχει. (70)

Aux habitants de Saïs.

Vous êtes une colonie athénienne, à ce que dit Platon dans le *Timée*. Cependant les Athéniens, en repoussant de l'Attique une déesse qui vous est commune – vous l'appellez Neith, et eux l'appellent Athéna –, ils ne restent pas grecs. Comment ne restent-ils pas grecs ? je vais vous le dire. Pas un Athénien n'est un sage vieillard ; personne n'y laisse croître toute sa barbe, et même personne n'y porte de barbe. Mais on trouve près des portes des adulateurs, devant les portes des sycophantes, à l'entrée des longs murs des trafiquants de prostitution, sur les ports de Munychie et du Pirée des parasites ; à la déesse il ne reste pas même le cap Sounion.

Si, dans cette *Lettre 70*, la barbe revient comme une marque bien plus importante qu'on ne le croirait, d'autres aspects d'ordre civique et même religieux sont mis en relief ; de tous, pourtant, le plus frappant et paradoxal est le fait de minorer la «grécité» d'Athènes alors que, comme nous le savons, dans la culture et dans l'imaginaire de l'époque impériale, évoquer Athènes c'est évoquer l'hellénité la plus pure. Apollonios, donc, parle-t-il ici de la ville d'Athènes telle qu'elle est à son époque, et brise-t-il par là l'idéalisation d'Athènes ? C'est possible, sans doute, sauf que la description de cette déchéance – manque de sages, foule d'adulateurs, de sycophantes, de parasites, de débauchés... – coïncide exactement avec les plaintes amères de l'époque classique et du IV^e siècle au sujet d'Athènes, et que nous pouvons entendre en lisant Thucydide, Aristophane ou Démosthène. Une fois de plus Apollonios se sert des lieux communs de

la littérature pour décrire sa réalité, dans le but, probablement, de faire d'une pierre deux coups : dénoncer la perte des valeurs helléniques et se présenter lui-même comme un intellectuel, un vrai *pepaideumenos*, un sage comme les sages d'autrefois.

Dans la même veine, les Éléens, responsables des excellences olympiques, font aussi l'objet de reproches de la part d'Apollonios, parce que, semble-t-il, ils ont permis que les Jeux deviennent tout simplement un spectacle de lutte et de sang, sans aucune vertu derrière, en négligeant la vraie essence des Jeux :

Ἑλλανοδίκαις καὶ Ἡλείοις.

Ἄξιότ' ἐμὲ τῷ ἀγῶνι τῶν Ὀλυμπίων παραγενέσθαι καὶ διὰ τοῦτο ἐπέμψατε πρέσβεις. ἐγὼ δὲ παρεγενόμην ἂν ἐπὶ σωματῶν θέαν καὶ ἄμιλλαν, εἰ μὴ τὸν μείζονα τῆς ἀρετῆς ἀγῶνα καταλείψην ἕμελλον (24)

Aux Hellanodices et aux Éléens.

Vous voulez que j'assiste aux jeux Olympiques, et vous m'avez envoyé à ce sujet des députés. Pour moi, j'assisterais au spectacle de luttes corporelles, si je ne négligeais la lutte bien plus importante de la vertu.

De tous, les Éphésiens sont ceux qui l'emportent quant au manque de respect pour l'esprit hellénique. Le sujet est ici religieux, lié à la splendeur incontestable du temple éphésien d'Artémis, une des sept merveilles du monde. Trois lettres d'Apollonios (65, 66, 67) montrent la responsabilité des Éphésiens qui consentent – ce qui est intolérable –, à ce qu'un tel endroit sacré pour l'hellénité soit honteusement souillé. Je vais m'attarder un peu sur ces trois lettres.

Ἐφεσίων τοῖς ἐν Ἀρτέμιδος.

Ἔθος ὑμῖν ἅπαν ἀγιστείας, ἔθος δὲ βασιλικῆς τιμῆς. ἀλλ' ὑμεῖς ἐστιάτορες μὲν καὶ δαιτυμόνες οὐ μεμπτοί, μεμπτοὶ δὲ <οἱ> σύνοικοι τῇ θεῷ νύκτας τε καὶ ἡμέρας, ἢ οὐκ ἂν ὁ κλέπτης τε καὶ ληστής καὶ ἀνδραποδιστής καὶ πᾶς, εἴ τις ἄδικος ἢ ἱερόσυλος, ἦν ὁρμώμενος αὐτόθεν· τὸ γὰρ τῶν ἀποστερούτων τεῖχος ἐστίν. (65)

Aux Éphésiens du temple d'Artémis.

Vous avez l'habitude de tous les rites religieux, du culte impérial. Comme banqueteurs et convives, vous êtes irréprochables : mais que de reproches n'a-t-on pas à vous faire comme tenants de la déesse nuit et jour ! Autrement ne sortiraient du temple ni filous, ni brigands, ni marchands d'esclaves ni toute cette foule, injuste et impie. Car le temple est l'abri des voleurs.

Τοῖς αὐτοῖς.

Ἦλθεν ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἀνὴρ Ἕλληγν τὴν φύσιν, οὐκ Ἀθηναῖος, οὐδὲ Μεγαρεὺς γε, παροικῆσων ὑμῶν τῇ θεῷ. δότε μοι τόπον, ἔνθα μὴ καθαρσίωμ δεήσει μοι, καίπερ ἔνδον αἰεὶ μένοντι. (66)

Aux mêmes.

Il est venu d'une terre grecque un homme, grec d'esprit, sans être ni Athénien ni Mégarien, qui souhaite s'installer chez votre déesse. Donnez-moi un endroit que je n'aie pas besoin de purifier, même en y restant tout le temps.

Τοῖς αὐτοῖς.

Ἀνεῖται θύουσι τὸ ἱερὸν εὐχομένοις ὕμνοῦσιν ἰκέταις Ἑλλησι βαρβάροις ἐλευθέροις δούλοις, ὑπερφυῶς θεῖος ὁ νόμος, ἐπιγινώσκω τὰ σύμβολα τὰ <τῆς> Διός τε καὶ Λητοῦς, ἐὰν ἢ μόνα ταῦτα. (67)

Aux mêmes.

Le temple est ouvert à ceux qui sacrifient, qui prient, qui chantent des hymnes, aux suppliants, aux Grecs et aux barbares, aux hommes libres et aux esclaves. Voilà une loi merveilleusement divine. J'y reconnais les attributs de la fille de Zeus et de Lêtô. Plût aux dieux qu'il n'y en eût pas d'autres !

Ces trois lettres sont en relation étroite : elles pourraient à la limite former une seule allocution aux Éphésiens, car, dans l'ordre dans lequel elles apparaissent, elles évoquent une seule idée qui se développe du général au particulier : la permissivité d'entrée au temple d'Artémis empêche les vrais dévots – et concrètement Apollonios lui-même – de se vouer convenablement au culte en l'honneur de la déesse. La première (65) décrit le fait général : les Éphésiens sont célébrés pour leur dévouement et leur capacité à accomplir tous leurs devoirs religieux – y compris le culte impérial¹² –, avec les fêtes et banquets qui leur sont associés¹³. Par contre, ils ne sont pas capables d'empêcher l'accès au temple à tout genre de malfaiteurs. Ce qui fait que, lorsqu'un vrai Grec souhaite rendre visite à la déesse, il ne trouve pas d'espace où s'installer, car tout est sale et impur (*Lettre* 66). Évidemment, cet homme vraiment grec, c'est Apollonios (la première personne du singulier surgit) ; en outre, nous apprenons qu'un *vrai* Grec, n'a pas besoin d'être ni Athénien ni Mégarien¹⁴, il ne faut que se placer du côté de la sagesse, de la pureté, de la philosophie pour faire foi d'hellénité.

La troisième lettre (67), lorsqu'il est évident qu'il s'agit surtout d'une affaire personnelle, présente, sans ambages, le problème : la loi divine de la *ξενία* dans les temples est appliquée trop largement, ce qui forcément oblige les uns à partager un même lieu avec les autres ; les uns et les autres sont l'objet d'une liste : θύουσι, εὐχομένοις, ὕμνοῦσιν, ἰκέταις, Ἑλλησι, βαρβάροις, ἐλευθέροις, δούλοις ; à chacun de

12 Si c'est vraiment, comme il me semble (avec Penella 1979, 73), le sens de βασιλική τιμή (cf. Eus., *HE* 9.11.7) : Jones 2006a, 61 traduit « every detail of honor to the emperor » et Chassang 1962, 420 « tout le faste de la royauté » ; étant donné que le contexte est clairement celui de la religion officielle et que l'éloge de la dévotion des Éphésiens est hyperbolique (ἅπαν ἀγιστείας), la βασιλική τιμή comme culte impérial s'accorde parfaitement à la fois au caractère officiel et à l'hyperbole. Pour d'autres allusions plus ou moins voilées au culte impérial, voir Mestre/Gómez 2018.

13 Pour ἐστιάτορες (banqueteurs) dans le culte d'Artémis, voir Paus. 8.13.1.

14 Le choix du paradigme d'Athènes est clair, mais pour le choix de Mégare on peut songer à une intention satirique de la part de l'émetteur de la lettre : sont évoquées deux villes qui, mis à part leur proximité géographique, ont été, depuis l'époque classique, aux prises l'une avec l'autre. Voir, par exemple, Ar., *Ach.* 515–558 et Gell. 7.10.2–4 pour l'époque classique, et Philostr., *VS* 529 qui confirme que l'hostilité subsiste à l'époque d'Apollonios (même si Philostrate, comme l'auteur de la lettre, n'évoque qu'un lieu commun de l'histoire des cités grecques sans fondement historique à son époque) ; la rivalité Athènes/Mégare est donc, aussi, une référence littéraire, surtout à partir du célèbre décret de Mégare rendu par Périclès en 432 avant J.-C. (voir Th. 1.139–144 ; Ar. *Ach.* 514–530 ; *Pax* 606–611 ; D.S. 12.39–41 ; *Plu. Per.* 294).

décider quels sont les uns et quels sont les autres... Une discrimination qui va dans le sens de l'éventuel désir et du droit à être différent, et, donc, meilleur.

Au-delà de ces trois lettres aux Éphésiens, la question de l'inviolabilité des temples, qui sont le refuge de criminels et de brigands, est historiquement attestée, et les difficultés étaient, semble-t-il, particulièrement graves dans les cités grecques : un demi-siècle à peu près avant Apollonios, Strabon (14.1.23) rapporte que, à un moment donné, des lois ont été nécessaires pour limiter l'enceinte sacrée et inviolable ; Antoine étendit les limites de l'asile à tout un quartier, ce qui posa pas mal de problèmes déjà à l'époque et Auguste l'abolit (ἐφάνη δὲ τοῦτο βλαβερὸν καὶ ἐπὶ τοῖς κακούργοις ποιοῦν τὴν πόλιν, ὥστ' ἠκύρωσεν ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ). De même, Tacite, jeune contemporain d'Apollonios, explique comment les premiers empereurs gèrent cette affaire, vraiment épineuse :

Sed Tiberius, uim principatus sibi firmans, imaginem antiquitatis senatui praebebat postulata prouinciarum ad disquisitionem patrum mittendo. crebrescebat enim Graecas per urbes licentia atque impunitas asyla statuendi; complebantur templa pessimis seruitiorum; eodem subsidio obaerati aduersum creditores suspectique capitalium criminum receptabantur; nec ullum satis ualidum imperium erat coercendis seditionibus populi flagitia hominum ut caerimonias deum protegentis. igitur placitum ut mitterent ciuitates iura atque legatos. et quaedam quod falso usurpauerant sponte omisere; multae uetustis superstitionibus aut meritis in populum Romanum fidebant. magnaue eius diei species fuit quo senatus maiorum beneficia, sociorum pacta, regum etiam qui ante uim Romanam ualuerant decreta ipsorumque numinum religiones introspexit, libero, ut quondam, quid firmaret mutaretue¹⁵.

Les lettres aux Éphésiens seraient donc un écho d'une affaire compliquée pour les législateurs et les gouvernants, où Apollonios aurait pris le parti des décisions impériales ; il essaierait de convaincre les Éphésiens de la nécessité de cette limitation, dans ce cas apparemment contraire à la tradition grecque, et tâcherait de faire comprendre que l'hellénité (ἀνὴρ Ἑλλήν τὴν φύσιν) s'en trouverait renforcée.

Pour compléter l'idée de cette «différence grecque» prônée par Apollonios, et confirmer qu'elle est bâtie sur la base d'une chaîne d'éléments qui n'a de sens que lorsqu'ils vont tous ensemble – une chaîne qui met en relation, dans cet ordre, l'origine

15 Ann. 3.60: «Cependant Tibère, content de fortifier dans ses mains les ressorts du pouvoir, offrait au sénat l'image des temps qui n'étaient plus, en renvoyant à sa décision les demandes des provinces. Les asiles se multipliaient sans mesure dans les villes grecques, et cet abus était enhardi par l'impunité. Les temples se remplissaient de la lie des esclaves ; ils servaient de refuge aux débiteurs contre leurs créanciers, aux criminels contre la justice. Point d'autorité assez forte pour réprimer les séditions du peuple, qui, par zèle pour les dieux, protégeait les attentats des hommes. Il fut résolu que chaque ville enverrait des députés avec ses titres. Quelques-unes renoncèrent d'elles-mêmes à des prérogatives usurpées. D'autres invoquaient d'anciennes croyances ou des services rendus au peuple romain. Ce fut un beau jour que celui où les bienfaits de nos ancêtres, les traités conclus avec nos alliés, les décrets mêmes des rois qui avaient eu l'empire avant nous, et le culte sacré des dieux, furent soumis à l'examen du sénat, libre comme autrefois de confirmer ou d'abolir» (trad. Burnouf).

familiale, la descendance, le régime politique, les lois, les philosophes et la divinité –, la *Lettre 33* aux Milésiens l'exprime en ces termes :

Μιλησίοις.

Οἱ παῖδες ὑμῶν πατέρων δέονται, οἱ νέοι γερόντων, αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν, οἱ ἄνδρες ἀρχόντων, οἱ ἄρχοντες νόμων, οἱ νόμοι φιλοσόφων, οἱ φιλόσοφοι θεῶν, οἱ θεοὶ πίστεως· προγόνων ἀγαθῶν ἔστε, τὰ παρόντα μισεῖτε. (33)

Vos enfants ont besoin de leurs pères, vos jeunes gens des vieillards, vos femmes de leurs maris, vos citoyens des magistrats, vos magistrats des lois, vos lois de philosophes, vos philosophes des dieux, les dieux de la foi. Vous descendez d'ancêtres vertueux, haïssez¹⁶ le présent !

En conclusion pour les cités : l'épistolier cherche à exercer un pouvoir sur leurs habitants, sous forme de chantage moral et politique qui, même s'il n'arrive pas à toucher le sentiment grec des destinataires – ce qui semble être le but principal mais ne fait peut-être pas consensus – touche au moins la fierté d'être différent, de n'être pas comme tout le monde, d'avoir une supériorité sur les autres du fait simplement d'être grec. Les outils pour faire pression sur les cités sont généralement empruntés à la tradition et aux événements de l'histoire grecque ancienne les plus topiques, mais il ne faut pas sous-estimer l'adresse d'Apollonios à conférer une actualité à tous ces clichés du passé.

3 Pouvoir des lettres et relations personnelles

Le corpus épistolaire d'Apollonios comprend aussi des lettres personnelles. Il s'agit de lettres isolées et non d'une correspondance épistolaire, ce qui, évidemment, nous empêche d'analyser les arguments du destinataire et la manière dont il envisage cette relation interpersonnelle. Il y a des lettres adressées à des personnages de son temps (à Dion, sans doute Dion Chrysostome, à Scopélien de Clazomène, à Lesbonax de Mytilène, etc.) sur des sujets surtout rhétorico-philosophico-sophistiques. Quelques-unes sont destinées à son/ses frères, à propos de l'héritage de leur père. Le groupe le plus frappant, en quantité comme en qualité, est celui que forment les 19 lettres qui s'adressent à Euphrate, philosophe stoïcien, disciple de Musonius Rufus, ami de Pline, et, par ailleurs, assez bien considéré par la tradition que l'antiquité nous a transmis de lui. Apollonios, pourtant, semble lui en vouloir : peut-être s'agit-il d'une rivalité personnelle, circonstance très courante entre collègues à l'époque, peut-être aussi les attaques d'Apollonios sont-elles la réponse à des attaques reçues de la part d'Euphrate.

Nous ne savons pas grand chose de notre Apollonios – mis à part les informations contenues dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* dont je parlerai plus loin. Les témoignages

¹⁶ Je choisis de traduire la forme μισεῖτε comme un impératif, mais on pourrait tout aussi traduire par un indicatif : c'est en fait ce que font Chassang, Penella et Jones ; il me semble, cependant, que la parataxe a une valeur consécutive plus que causale, et l'impératif est plus impétueux.

les plus anciens datent du II^e siècle¹⁷, par conséquent il est assez improbable que ce soient des témoins directs qui l'aient rencontré effectivement. Les autres mentions du personnage sont encore plus tardives et, donc, peuvent avoir été influencées par l'Apollonios personnage de Philostrate, et aussi, pourquoi pas, par le corpus de lettres. Déjà, ces témoignages du II^e siècle semblent ne retenir qu'une seule idée à son propos : il prétendait avoir des pouvoirs surnaturels, presque divins, et trompait ceux qui l'écoutaient en vertu de son discours très élaboré ; presque tout le monde le tenait pour un magicien, lui donnait le nom soit de μάγος, soit de γόης, tandis que lui disait être un nouveau Pythagore¹⁸. Or, comme nous le savons, il n'y a rien de plus opposé au philosophe ou au sage qu'un μάγος ou un γόης dans la culture gréco-romaine : voilà donc un outrage dans les règles, adressé à notre personnage.

Le corpus épistolaire nous permet de deviner, sans que cela soit dit *expressis uerbis*, que la raison de l'inimitié d'Apollonios vis-à-vis d'Euphrate pourrait venir de la manière dont ce dernier porte atteinte à son honneur de sage. Jetons un coup d'œil à quelques-unes des lettres qu'il adresse à Euphrate :

Τῷ αὐτῷ. [sc. Εὐφράτη]

Μάγους οἶει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὧδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Διὸς οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι. (16)

Au même.

Il faut, selon vous, appeler mages les philosophes qui procèdent de Pythagore, et aussi ceux qui procèdent d'Orphée. Mais moi je dis qu'il faut appeler mages ceux qui procèdent de Zeus, s'ils veulent être justes et divins.

Τῷ αὐτῷ.

Μάγους ὀνομάζουσι τοὺς θεῖους οἱ Πέρσαι. μάγος οὖν ὁ θεραπευτὴς τῶν θεῶν ἢ ὁ τὴν φύσιν θεῖος. σὺ δ' οὐ μάγος, ἀλλ' ἄθεος. (17)

Au même.

Les Perses appellent mages les hommes divins. Un mage est donc un ministre des dieux ou un homme d'une nature divine. Toi, tu n'es pas un mage mais un athée.

Rien de plus net : Apollonios, au lieu de refuser pour lui-même le nom de μάγος, l'accepte tout en donnant un autre sens au terme, un sens prestigieux, et en étalant son savoir et sa connaissance des Anciens, surtout en ce qui concerne le respect des dieux et la dévotion religieuse. Et pour ce faire, l'ancien philosophe Pythagore lui sert d'alibi, d'enseigne¹⁹ :

Εὐφράτη.

Ἐν γένει δαιμόνων καὶ ὁ σοφώτατος Πυθαγόρας ἦν. σὺ δ' ἔτι μοι δοκεῖς πορρωτάτω φιλοσοφίας εἶναι καὶ ἀληθινῆς ἐπιστήμης, ἢ οὐκ ἂν οὔτε ἐκεῖνον κακῶς ἔλεγες, οὔτε τινὰς τῶν ζηλοῦντων

17 Luc., *Alex. passim*, et, vraisemblablement, Orig., *Cels.* 641.

18 La bibliographie sur le sujet est abondante, bien qu'elle se rapporte, le plus souvent, à l'Apollonios de la *Vie* de Philostrate : voir, parmi d'autres, Dzielska 1986 ; Francis 1995, 83–130 ; Jones 2006a.

19 Dans la même ligne, voir les *Lettres* 52 et 82, toujours adressées à Euphrate.

αὐτὸν διετέλεις μισῶν ἄλλο τί σοι νῦν πρακτέον ἂν εἴη φιλοσοφίας γὰρ ἡμῖν βροτες, οὐδ' ἔτυχες, μᾶλλον ἢ Μενελάου Πάνδαρος ἐν τῇ τῶν ὄρκων συγχύσει. (50)

À Euphrate.

Le savant Pythagore était de la race des dieux. Mais toi, tu me sembles bien loin de la philosophie et du véritable savoir ; sans cela tu ne dirais pas de mal de Pythagore, et tu ne haïrais pas ceux qui s'efforcent de marcher sur ses traces. Crois-moi, tu devrais faire autre chose. Car, pour la philosophie, tu l'as manquée, et tu «ne l'as pas plus atteinte»²⁰ que Pandare n'atteignit Ménélas lors de la rupture de la trêve.

Apollonios fait montre devant son rival de sa supériorité intellectuelle puisqu'à des accusations frivoles qui ne reposent que sur un mot il oppose la connaissance du rapport de ce mot avec l'histoire et la compréhension profonde du sens de ce mot : ainsi, il est capable de changer une insulte en éloge. D'autre part, il n'invente pas du tout la paire Pythagore/δαίμων, qui est un élément essentiel du pythagorisme ancien²¹.

Traditionnellement spécifique du genre de l'apologie est la stratégie de procéder à la description de soi, en réfutant ou en redéfinissant les mots que l'accusateur utilise ou pourrait utiliser²². Apollonios emploie aussi ce procédé à l'encontre d'Euphrate dans la *Lettre* 8. Cette lettre est plus longue que les autres, mais elle a l'intérêt d'être, justement, une auto-présentation, outil fondamental pour les hommes qui visent à acquérir une autorité, et, de là, à pouvoir exercer une grande influence :

Τῷ αὐτῷ. [sc. Εὐφράτη]

Ἄρά τι καὶ σὺ γράψαιο ἄν; εἰ γὰρ οὕτω γένοιο γενναῖος. καὶ ἔχοις δ' ἂν εἰπεῖν τὰ συνήθη ταῦτα καὶ πρόχειρα· «λουτρὸν ἄπαν Ἀπολλώνιος παραιτεῖται». καὶ τῆς οἰκίας οὐδέποτε πρόεισι καὶ σωζομένους ἔχει τοὺς πόδας. «οὐδὲν ὁράται τῶν τοῦ σώματος κινῶν». δι' ὅλου γὰρ τὴν ψυχὴν κινεῖ. «κομᾷ τὴν κεφαλὴν». καὶ γὰρ ὁ Ἕλληνας ὅτι Ἕλληνας καὶ οὐ βάρβαρος. «ἐσθῆτα φορεῖ λινὴν». καὶ τῶν ἱερῶν τὰ καθαρῶτατα. «μαντικὴ χρῆται». πλείω γὰρ τὰ ἄδηλα, καὶ ἄλλως ἀμήχανον προαισθῆσθαι τι τῶν ἐσομένων. «ἀλλ' οὐ πρότερον φιλοσόφω τὸ τοιοῦτον». ὁ πρέπει καὶ θεῶ; «καὶ σωμάτων δὲ ὀδύνας ἀφαιρεῖ καὶ πάθη παύει». τοῦτό που καὶ πρὸς τὸν Ἀσκληπιὸν κοινὸν τὸ ἐγκλημα. «στεῖται μόνος». οἱ δὲ λοιποὶ ἐσθίουσι. «βραχέα λέγει καὶ ἐπὶ βραχύ». σιγήσαι γὰρ ἔστιν ἀδύνατος. «σαρκῶν ἀπέχεται πασῶν καὶ θηρίων πάντων». διὰ τοῦτο ἄνθρωπός ἐστιν. εἰ ταῦτα ἐρεῖς, Εὐφράτα, γεγράφθαι, ἴσως ἐκεῖνο προσθήσεις· «εἰ τι ἦν ἔλαβεν ἂν ἀργύριον ὡς ἐγώ, δωρεὰς πολιτείας». εἰ τι ἦν οὐκ ἂν ἔλαβεν. «ἀλλὰ τῇ πατρίδι μὲν ἔλαβεν ἂν». οὐ πατρίς δέ, ἢ μὴ οἶδεν, ὃ ἔχει. (8)

Au même.

Peut-être vas-tu me mettre en accusation ? Enhardis-toi donc ; tu n'as qu'à répéter ce qu'on dit tous les jours : «Apollonios ne va jamais dans les bains». C'est qu'il ne sort jamais de sa demeure, et

20 Début du vers 5.287 de l'*Iliade*, mais c'est Lycaon qui n'atteint pas Diomède ; le duel entre Ménélas et Pandare se trouve dans l'*Iliade*, 4.92–139, où, en effet, Ménélas est épargné par la flèche de Pandare grâce à l'intervention d'Athéna. Ce système de citation inexacte est habituel parmi les intellectuels qui aménageaient à leur gré et par cœur les expressions homériques.

21 Sur Pythagore comme *theios anēr*, voir Iamb. *VP* 6, Detienne 1963 ; sur le concept de *theios anēr* à l'époque impériale, voir Bieler 1967², Anderson 1994 et Alviz Fernández 2013 ; sur Apollonios comme *theios anēr*, voir Koskenniemi 1998.

22 C'est une des stratégies principales de Gorgias – maître indiscutable des sophistes, de la première et de la seconde sophistique, cf. Philostr., *VS* 481–483 – dans sa *Défense de Palamède*.

garde les pieds purs de toute souillure. «On ne voit jamais bouger une seule partie de son corps». Mais son âme est toujours en mouvement. «Il porte les cheveux longs». Il agit en Grec, parce qu'il est grec, et non barbare. «Il porte une robe de lin». Oui, c'est ce qu'il y a de plus pur parmi les substances sacrées. «Il fait de la divination». C'est que les choses inconnues sont plus nombreuses que les autres, et qu'il n'y a pas d'autre moyen de prévoir l'avenir. «Mais cela ne convient pas à un philosophe». Ce qui convient bien à un dieu convient aussi au philosophe. «Il guérit les maladies et apaise les passions». C'est une accusation qui lui est commune avec Asclépios. «Il se nourrit seul. Oui ; les autres dévorent ensemble. «Ses discours sont brefs et sont tout de suite finis». C'est parce qu'il est incapable de garder le silence complet. «Il s'abstient de viandes et d'animaux». C'est par là qu'il est homme. Si tu me dis que tels sont tes chefs d'accusation, Euphrate, peut-être tu pourrais ajouter celui-ci : «Si Apollonios avait eu l'occasion, il aurait reçu, comme moi, de l'argent, des biens, un rang dans la cité». Mais c'est précisément s'il avait eu l'occasion qu'il ne devait pas recevoir. «Mais il aurait reçu tout cela par égard pour sa patrie». Une ville qui ne sait pas ce qu'elle possède n'est pas une patrie.

Plusieurs aspects de cette lettre méritent un commentaire. Nous en avons déjà vu quelques-uns dans les lettres aux cités. Il y a d'abord l'aspect physique – les cheveux longs²³. D'autres traits caractéristiques semblent propres aux pythagoriciens et, aussi, aux philosophes en général : pas de consommation d'animaux, ni pour se nourrir, ni pour s'habiller. Également significatifs sont les traits qui font d'Apollonios un homme presque divin, comme le sont, doivent l'être, les philosophes. À part cela, le catalogue de ses capacités pour l'abstinence – se retenir de manger, d'aller aux bains, de se promener, de s'habiller d'une certaine façon – lui donne une force énorme : il est capable de ne pas succomber aux plaisirs du corps²⁴. Cette force est puissante : il n'a pas l'intention d'être un modèle, afin que tout le monde agisse comme il le fait ; au contraire, son pouvoir intellectuel et moral face aux autres – et surtout face à Euphrate – c'est qu'il peut renoncer à ce dont les autres ne pourraient jamais se passer. Enfin, Apollonios introduit ici déjà ce qui sera le principal motif de sa contre-attaque envers son rival : il renonce volontiers aux richesses, à l'argent, tandis qu'Euphrate, comme nous allons le voir, ne songe lui qu'à s'enrichir.

Du point de vue de l'efficacité rhétorique, cette lettre se sert d'un recours très utile : le dialogue avec son interlocuteur, dans un échange qui relève plus de la défense judiciaire que de l'épistolaire. Par là nous apprenons, par Apollonios lui-même, ce que les intellectuels de son temps lui reprochent, et c'est précisément cela qui s'avère la meilleure arme, non seulement pour une apologie, mais aussi pour faire montre de la supériorité que ces caractéristiques bizarres lui confèrent.

²³ Jones 2006a, 15 n.10 voit là une possible allusion à Hdt.7.208–209 : l'espion envoyé par Xerxès aux Thermopyles est frappé de voir que les Spartiates, avant la bataille, passent leur temps à faire des exercices athlétiques et prendre soin de leur chevelure.

²⁴ Dans la VA l'abstinence de sexe et de vin sont aussi des traits majeurs du genre de vie d'Apollonios : en tout cas, ainsi décrit, Apollonios fait un mérite de ce qui pour ses contemporains était impensable et opposé à la bonne réputation (qui reposait notamment sur le fait d'être bien habillé, d'avoir une présence soignée, de participer aux banquets, et finalement d'avoir l'air d'être bien portant et aisé économiquement).

L'opération apologétique et laudative met également en marche une autre arme, très puissante : la contre-attaque. Cette offensive s'exprime à deux niveaux : par le mépris de l'adversaire et par l'accusation directe portée contre Euphrate sur sa conduite minable, qui s'accorde peu avec sa (prétendue) qualité d'intellectuel. Cette conduite, comme la *Lettre 8* l'a déjà établi, est l'avarice et l'amour de l'argent et des richesses. Huit lettres sont consacrées à montrer cette aberration chez Euphrate (2, 3, 4, 5, 6, 7, 15, 51). En voici deux exemples :

Τῷ αὐτῷ.

Τὴν ἀρετὴν ἀδέσποτον εἶναι Πλάτων εἶπεν. εἰ δὲ μὴ τιμᾷ τοῦτο τις καὶ γέγηθεν ἐπ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὠνιος γίνεται χρημάτων, πολλοὺς δεσπότης ἑαυτοῦ ποιεῖ. (15)

Au même.

Platon²⁵ a dit : La vertu ne connaît pas de maître. Quiconque n'honore pas ce précepte, et, au lieu d'être heureux d'y conformer sa vie, se laisse corrompre par les richesses, se donne par cela même une foule de maîtres.

Τῷ αὐτῷ.

Ἐπιτιμῶσί σοί τινας, ὡς εἰληφότη χρήματα παρὰ τοῦ βασιλέως, ὅπερ οὐκ ἄτοπον εἰ μὴ φαίνοιο φιλοσοφίας εἰληφέναι μισθὸν καὶ τοσαντάκις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον καὶ παρὰ τοσοῦτον καὶ παρὰ τοῦ πεπιστευκότος εἶναι σε φιλόσοφον. (51)

Au même.

On te reproche d'avoir reçu de l'argent de l'empereur ; et l'on n'a pas tort, à moins qu'il ne soit évident que tu t'es fait payer pour ta philosophie, et cela si souvent, aussi cher, et par quelqu'un qui te croyait vraiment philosophe.

J'ai choisi les exemples ci-dessus parce que le point de vue de l'attaque est différent dans chacun. La *Lettre 15* a recours à l'autorité incontestable du sage Platon, le plus sage des philosophes, et ses mots sont pris en axiome. Peu importe si le contexte n'a rien à voir avec ce qui est exposé ici : il s'agit de manipuler adroitement la citation, en étalant, une fois encore, le haut niveau de *paideia* d'Apollonios. La *Lettre 51* dénonce un fait concret, c'est-à-dire, la corruption (déjà annoncée dans le dialogue de la *Lettre 8*) des faux philosophes qui se font payer pour leurs enseignements et leur capacité d'influence, dont le pouvoir se sert : la dégradation, donc, joue son rôle partout, que ce soit du côté du philosophe qui se vend, ou du pouvoir qui en profite²⁶.

Le mépris de l'adversaire, quant à lui, est particulièrement évident dans la *Lettre 1*, où il s'exprime d'une façon vraiment ironique, sanglante, avec une espèce de prétérition rhétorique – malgré le mépris des sophistes et maîtres de rhétorique (σοφιστὰς ἢ

25 Au livre 10 de la *République* (R. 617e), vers la fin du «Mythe d'Er et le sort des justes», Lachésis déclare, avant de jeter les sorts, ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, signifiant que l'âme est libre de choisir mais, le choix fait, la décision est irrévocable.

26 S'agit-il de Vespasien (cf. Philotr., VA 5.38), d'après ce que Philostrate affirme nettement ? Philostrate parle aussi, en passant, de la collaboration intrigante d'Euphrate avec Domitien contre Apollonios (VA 79 ; 8.3). Le témoignage de Philostrate confirmerait donc que cette lettre évoque une circonstance réelle et personnelle.

γραμματιστάς) –, accompagnée de condescendance : « tu n'es sûrement pas un de ces blâmables sujets (sophistes, maîtres, etc.), d'accord, alors essaie au moins d'être un vrai philosophe, puisque ton temps s'achève »...

Ἀπολλώνιος Εὐφράτη.

Ἐμοὶ πρὸς φιλοσόφους ἐστὶ φιλία, πρὸς μέντοι σοφιστὰς ἢ γραμματιστάς ἢ τι τοιοῦτον γένος ἕτερον ἀνθρώπων κακοδαμόνων οὔτε νῦν ἐστὶ φιλία, μήτε ὑστερόν ποτε γένοιτο. τάδε μὲν οὖν οὐ πρὸς σέ, πλήν εἰ μὴ καὶ σὺ τούτων εἶς, ἐκεῖνα δὲ καὶ πάνυ πρὸς σέ· θεράπευέ σου τὰ πάθη καὶ πειρῶ φιλόσοφος εἶναι καὶ μὴ φθονεῖν τοῖς ὄντως φιλοσοφοῦσιν, ἐπεὶ σοὶ καὶ γῆρας ἤδη πλησίον καὶ θάνατος. (1)

Apollonios à Euphrate.

Je suis l'ami des philosophes : mais quant aux sophistes, aux grammairiens, et à tout les reste de cette misérable engeance, je ne sens, et j'espère ne jamais sentir pour eux aucune amitié. Cela ne s'adresse pas à toi, à moins que tu ne soies de ces gens-là. Mais voici qui s'adresse à toi : modère tes passions, efforce-toi d'être philosophe, et de n'être pas envieux des philosophes véritables, car déjà tu approches de la vieillesse et de la mort.

La supériorité intellectuelle et morale qu'Apollonios étale dans ses lettres contre Euphrate, bien qu'elle ne soit qu'une façon de se défendre et de contre-attaquer, montre le pouvoir que possède la forme épistolaire, surtout s'il s'agit d'une lettre ouverte, comme c'est sans doute le cas.

Une querelle de ce genre – comme il y en avait beaucoup à l'époque impériale –, et qui pouvait aussi être véhiculée par d'autres genres littéraires, tire du genre épistolaire une force exceptionnelle. En effet, la lettre, qui apparaît comme une forme de communication personnelle directe, est en réalité un outil de communication publique ; elle a un pouvoir énorme pour discréditer l'autre et pour se vanter de soi-même.

Ce n'est sûrement pas un hasard si les lettres adressées à Euphrate constituent le sous-ensemble le plus large du corpus : finalement, dans la plupart des cas, c'est dans la relation agonistique avec un collègue que les opérations d'auto-propagande, si habituelles au sein des milieux intellectuels de l'époque impériale, trouvent leur plus grande efficacité.

4 Le pouvoir de la lettre comme source littéraire

J'ai essayé jusqu'ici de parler des *Lettres* d'Apollonios sans évoquer la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate, ce qui est loin d'être facile. En effet, et c'est tout à fait naturel, toutes les approches des *Lettres* d'Apollonios cherchent à s'appuyer sur ce qui est raconté dans l'ouvrage de Philostrate. De fait, le lien entre les deux est frappant, au point que certaines études hésitent lorsqu'il s'agit de déterminer si c'est la *Vie* qui dépend des lettres ou le contraire. La position habituelle est que Philostrate s'est servi des lettres pour créer son personnage²⁷ ; c'est aussi mon avis. Il faut cependant avouer

27 Sur la « construction » du personnage d'Apollonios par Philostrate, voir Mestre 2022, 17–30.

qu'il pourrait en être autrement : la diffusion de la *Vie* de Philostrate pourrait avoir eu un tel succès que quelqu'un, *a posteriori*, à partir de cet exemple et de la dévotion des Sévères pour le personnage, aurait eu la brillante idée d'élaborer un recueil de lettres d'Apollonios ; plus tard, quelqu'un d'autre aurait eu aussi une idée semblable et en aurait rédigé encore quelques-unes (ce seraient les 23 lettres de l'*Anthologium* de Stobée). Certains disent même que Philostrate, aurait écrit lui-même les lettres, avant ou après la rédaction de la *Vie*²⁸. Pour ce qui est du recueil de Stobée, j'avoue que je ne sais pas : bien qu'elles ne soient pas très différentes des autres (quelques destinataires sont les mêmes, etc.), elles ont vraiment une tradition séparée, et leur écho chez Philostrate n'est pas tellement évident. Pour les autres, en revanche, je n'ai aucun doute : la *Vie d'Apollonios de Tyane* s'est inspirée du ou des recueils de lettres de ce personnage qui existaient à son époque, on ne sait depuis quand.

Du point de vue littéraire, je crois qu'il faut partir de cette idée pour montrer la grande influence que l'existence de ces recueils épistolaires a exercée sur la rédaction de la *Vie*. Quelles sont les sources dont Philostrate s'est servi pour rédiger la *Vie d'Apollonios* ? Donnons, d'abord, la parole à l'auteur :

δοκεῖ οὖν μοι μὴ περιδεῖν τὴν τῶν πολλῶν ἀγνοίαν, ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις, καθ' οὓς εἶπέ τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις, ὅφ' ὧν ἔψαυσε τοῦ δαιμονίου τε καὶ θεῖος νομισθῆναι. ξυνεἰλεκται δέ μοι τὰ μὲν ἐκ πόλεων, ὅποσα αὐτοῦ ἤρωι, τὰ δὲ ἐξ ἱερῶν, ὅποσα ὑπ' αὐτοῦ ἐπανήχθη παραλελυμένα τοὺς θεσμούς ἤδη, τὰ δὲ ἐξ ὧν εἶπον ἕτεροι περὶ αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐκ τῶν ἐκείνου ἐπιστολῶν. ἐπέστελλε δὲ βασιλεῦσι σοφισταῖς φιλοσόφοις Ἡλείοις Δελφοῖς Ἰνδοῖς Αἰγυπτίοις ὑπὲρ θεῶν ὑπὲρ ἐθῶν ὑπὲρ ἠθῶν ὑπὲρ νόμων, παρ' οἷς ὁ τι ἀμαρτάνοιτο, ἐπηνώρθου. τὰ δὲ ἀκριβέστερα ὧδε συνελεξάμην· ἐγένετο Δάμις ἀνὴρ οὐκ ἄσοφος τὴν ἀρχαίαν ποτὲ οἰκῶν Νῖνον... (VA 1.2)

Je ne puis supporter cette erreur, devenue vulgaire. C'est pourquoi je me suis proposé de donner ici des détails exacts sur l'homme, sur les moments où se sont produites telles de ses paroles ou de ses actions, enfin sur le genre de sagesse qui lui a valu la réputation d'être au-dessus de l'humanité, d'être divin. Ces détails, je les ai recueillis, soit dans les villes qui l'ont aimé, soit dans les temples dont il a restauré les rites tombés en désuétude, soit dans ce que d'autres en racontent, soit dans les lettres qui nous sont restées de lui. Ces lettres sont adressées à des princes, à des sophistes, à des philosophes, aux Éléens, aux Delphiens, aux Indiens, aux Égyptiens, et traitent des dieux, des coutumes, des institutions, enfin des lois qu'il ne pouvait voir violer sans se plaindre. Mais j'ai trouvé les plus précis des renseignements chez un certain Damis, un des hommes les plus savants de l'ancienne Ninive²⁹...

Philostrate affirme s'être servi de certaines lettres d'Apollonios, dont la description, d'ailleurs, s'accorde parfaitement avec le corpus (βασιλεῦσι σοφισταῖς φιλοσόφοις Ἡλείοις Δελφοῖς Ἰνδοῖς Αἰγυπτίοις ὑπὲρ θεῶν ὑπὲρ ἐθῶν ὑπὲρ ἠθῶν ὑπὲρ νόμων...), ainsi que d'autres sources, dont la plus importante, dit-il, est l'œuvre de Damis.

²⁸ Pour un résumé de la discussion sur l'authenticité des *Lettres*, ainsi que sur les rapports entre *Lettres* et VA, voir Penella 1979, 23–29 ; Jones 2009.

²⁹ Édition de Kayser et traduction de Chassang, avec des modifications.

En effet, la Vie d'Apollonios de Tyane s'appuie, comme d'autres ouvrages de l'époque³⁰, sur la fiction de la découverte de certains documents, perdus et cachés pendant des années, qui révèlent des connaissances longtemps cherchées. C'est le cas des tablettes de Damis, un disciple direct d'Apollonios lui-même : quelqu'un les a trouvées, enterrées quelque part, et l'épouse de l'empereur Septime Sévère a chargé Philostrate de les réécrire – le style en était un peu rude –, en bon grec, dans le but de parvenir à disposer finalement de la vraie histoire de ce savant ayant vécu presque deux siècles auparavant. En général, on s'accorde à dire que Damis est une invention de Philostrate, son alibi pour pouvoir bâtir son personnage à sa manière, et à la manière désirée par sa patronne³¹.

Il fallait tout de même partir de quelque chose, de quelque évidence du personnage, et c'est là que les lettres, probablement en circulation depuis quelque temps, acquièrent leur plein pouvoir comme source. En effet, Philostrate les utilise dans son récit en leur fournissant un contexte que leur seule lecture ne nous donne pas : il y a plein d'exemples de cette opération littéraire, je n'en présente qu'un, dans une des lettres dont j'ai parlé plus haut.

Revenons, donc, sur la Lettre 63, adressée aux éphores lacédémoniens, auxquels Apollonios reprochait d'être méconnaissables du fait de leurs joues glabres, de leurs jambes épilées, de leurs vêtements μαλακάς, de leurs doigts chargés de bagues, etc. Philostrate ne recopie pas la lettre – ce qu'il fait à d'autres reprises –, mais il en fait la longue paraphrase que voici, en ajoutant d'autres éléments que nous ne saurions découvrir dans la lettre, et, à la fin de cette paraphrase, il fait le lien avec une autre lettre (42a) :

ἀνιόντι τῷ Ἀπολλωνίῳ ἐς Ὀλυμπίαν ἐνέτυχον Λακεδαιμονίων πρέσβεις ὑπὲρ ξυνουσίας, Λακωνικὸν δὲ οὐδὲν περὶ αὐτοὺς ἐφαινετο, ἀλλ' ἀβρότερον αὐτῶν εἶχον καὶ συβάριδος μεστοὶ ἦσαν ἰδῶν δὲ ἄνδρας λείους τὰ σκέλη λιπαροὺς τὰς κόμας καὶ μηδὲ γενεῖοις χρωμένους, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐσθῆτα μαλακοῦς, τοιαῦτα πρὸς τοὺς ἐφόρους ἐπέστειλεν, ὡς ἐκείνους κήρυγμα ποιήσασθαι δημοσίᾳ τὴν τε πίτταν τῶν βαλανείων ἐξαίρουντας καὶ τὰς παρατιλτρίας ἐξελαύνοντας ἐς τὸ ἀρχαῖόν τε καθιστάμενους πάντα, ὅθεν παλαιστραῖ τε ἀνήβησαν καὶ σπουδαὶ καὶ τὰ φιλιτία ἐπανῆλθε καὶ ἐγένετο ἡ Λακεδαίμων ἑαυτῇ ὁμοία. μαθὼν δὲ αὐτοὺς τὰ οἴκοι διορθομένους ἔπεμψεν ἐπιστολὴν ἀπ' Ὀλυμπίας βραχυτέραν τῆς Λακωνικῆς σκυτάλης. ἔστι δὲ ἡδε·

Ἐπολλώνιος ἐφόροις χαίρειν.

Ἄνδρῶν μὲν τὸ μὴ ἀμαρτάνειν, γενναίων δὲ τὸ καὶ ἀμαρτάνοντας αἰσθῆσθαι. (VA 4.27)

Revenons au voyage d'Apollonios à Olympie. Comme il s'y rendait, il reçut des députés de Lacédémone, qui l'invitèrent à venir dans leur ville. Ces députés n'avaient rien de lacédémonien ; au contraire, toute leur personne annonçait une mollesse digne des Sybarites. En voyant des hommes

³⁰ C'est ce qu'on appelle la littérature pseudo-documentaire, dont les exemples les plus connus sont l'*Éphéméride de la guerre de Troie* de Dictys de Crète, ou l'*Histoire de la destruction de Troie* de Darès le Phrygien ; voir Hansen 2003 ; Ní Mheallaigh 2008.

³¹ Sur les tablettes de Damis et, en général, sur la composition de la VA, la bibliographie est abondante, j'en fais donc une sélection : Mesk 1919 ; Koskenniemi 1991 ; Billault 1993 ; Bowie 1994 ; Anderson 1996 ; Francis 1998 ; Schirren 2005 ; Sfameni Gasparro 2007 ; Demoen/Praet 2009 ; Kemezis 2014. Sur la relation de Philostrate avec les Sévères, voir Flinterman 1995 ; Levick 2007 ; Barnes 2008 ; Clare 2012.

aux jambes épilées, à la chevelure parfumée, au visage sans barbe, au vêtement recherché, il écrivit aux éphores qu'ils devraient bien provoquer un décret pour interdire l'usage de la poix dans les bains, pour proscrire les épileuses, et pour rétablir les anciennes mœurs. Cela remit en honneur les palestres, fit revivre les exercices et les repas en commun : Lacédémone redevint semblable à elle-même. Dès qu'Apollonios eut appris l'heureux amendement qui s'était introduit chez les Lacédémoniens, il leur envoya d'Olympie une lettre plus courte qu'un de leurs messages. La voici :

«Apollonios aux éphores, salut. De véritables hommes ne doivent pas faire de fautes, mais il n'appartient qu'aux hommes de cœur, s'ils commettent des fautes, de les reconnaître.»

Nous apprenons que les éphores lacédémoniens rencontrèrent Apollonios à Olympie, et, ce qui est plus important, que la lettre eut un effet presque miraculeux (les épileuses furent prosrites et les anciennes mœurs rétablies ; les palestres redevinrent honorables, les exercices de gymnastique se pratiquèrent comme il faut ; en un mot : Lacédémone redevint elle-même). Nous apprenons aussi qu'Apollonios fut informé de tous ces changements et que, très fier, il écrivit une autre lettre, félicitant les éphores, qui fut ajoutée au corpus. Nous sommes passés d'une simple lettre adressée aux Lacédémoniens à un récit.

Comme dans cet exemple, une partie très importante de la *Vie d'Apollonios* de Philostrate s'appuie sur les lettres, que l'auteur interprète et développe ; il s'en sert pour élaborer sa narration. Évidemment, on pourrait croire que c'est le contraire, c'est-à-dire que l'histoire racontée par Philostrate est la source de la lettre, mais franchement je ne le crois pas : le développement, l'amplification, qui sont les exercices propres à la rhétorique de l'époque, se trouvent dans la *Vie*, et pas l'inverse ; il est vraiment difficile d'imaginer que quelqu'un se soit amusé à construire un corpus de lettres pseudonymes à partir de la *Vie* de Philostrate. En revanche, il va sans dire que Philostrate, de la même façon qu'il utilise à son gré le corpus de lettres, en a vraisemblablement inventé d'autres et les a ajoutées à son récit ; il évoque aussi des lettres indéterminées pour appuyer un argument ou une action de son personnage³², sans les incorporer mot à mot dans la narration. Il le dit lui-même : un des modèles à suivre dans la *Vie d'Apollonios* pour façonner son personnage est fourni par le corpus des lettres ; autrement dit, ce sont les lettres que Philostrate prend comme source principale pour la caractérisation de son personnage, au point que, lorsqu'il a besoin d'un témoignage «réel» pour ainsi dire, les lettres utilisées sont à l'origine d'autres lettres qu'il rédige lui-même.

Deux autres arguments, je crois, confirment cette théorie : les lettres ajoutées par Philostrate ne se trouvent pas toutes dans le corpus ancien, tandis qu'il y en a d'autres qui sont recopiées littéralement. Pourquoi donc ne pas inclure, comme l'ont fait les éditeurs modernes, toutes les lettres inventées par Philostrate dans le corpus ? Enfin,

³² Penella 1979, 137–142, donne une liste de 15 références à des lettres dans la *VA*, qui ne prennent pas vraiment la forme d'une lettre (allusions, paraphrases, style indirect) et, évidemment, ne font pas partie du corpus.

on remarque que le récit philostrateen ne mélange jamais les informations données par Damis – l'autre source, évoquée comme principale – avec celles fournies par les lettres ; de plus, souvent, lorsque Philostrate rapporte un récit de Damis, il le confirme en ajoutant que, précisément, il y a une lettre qui soutient les mots de Damis (qu'il cite ou ne cite pas, selon les cas).

Il est évident, donc, que le corpus épistolaire constitue une source inestimable pour la rédaction philostrateenne : les lettres sont le principal appui et la plus haute voix d'autorité pour la caractérisation du personnage d'Apollonios : on peut douter, si on veut, du témoignage de Damis – en fait, Philostrate intervient à plusieurs reprises pour mettre en valeur ou, au contraire, pour minorer un témoignage de Damis – ; en revanche, aucune ombre de doute ne plane jamais sur la véracité des lettres qui sont, elles, la voix réelle et directe d'Apollonios.

5 Conclusions

Le personnage d'Apollonios de Tyane, peut-être mal compris et insignifiant à son époque, ou directement méprisé par ses contemporains influents, a gagné avec la *Vie* de Philostrate – vraisemblablement encouragé par les Sévères – une portée absolument remarquable pour la postérité : Jamblique, Porphyre et les chrétiens Eusèbe, Lactance, Augustin, Jean Chrysostome parlent de lui avec un relief qui ne vient pas du tout de son temps, mais de la réhabilitation fictive qu'en fait la *Vie* – il est même connu parmi les alchimistes islamiques du Moyen-Âge³³.

Quel est le rôle que le corpus de *Lettres* joue dans cette évolution ?

À mon avis, il faut situer le corpus épistolaire « un pas en arrière » par rapport au succès indiscutable d'Apollonios : les lettres révèlent une envie de se montrer, de faire connaître la personnalité singulière du personnage et sa capacité à être utile en des temps difficiles, du point de vue de la spiritualité, de l'identité, et de la sagesse. L'Apollonios des *Lettres* se met en scène comme quelqu'un qui peut apporter du nouveau, en prônant des valeurs différentes de celles qui sont les plus estimées à l'époque. Pour ce faire, il adopte les manières de ses contemporains, se présentant comme un vrai sage et véhiculant par les mêmes voies que ses collègues des réflexions complètement opposées. On voit dans ses lettres un souhait de se faire comprendre et admirer par des qualités tout à fait discordantes : austérité, mysticisme, une espèce de nouvel humanisme. Dans la *Vie*, tout cela est apparemment acquis³⁴, tandis que dans les *Lettres* on observe le chemin pour y arriver : c'est la voix d'un homme méprisé, moqué, sous-estimé par les cercles d'influence, et qui cherche à se justifier et à se légitimer. La lettre fournit ce pouvoir : c'est la voix de ceux qui, autrement, ne sont pas écoutés.

³³ Sur la postérité d'Apollonios, voir Jones 2006b.

³⁴ Sur la défense de l'hellénité dans la *Vie* de Philostrate, voir Swain 1999.

L'auteur des *Lettres* concourt à la légitimation du personnage d'Apollonios, en le faisant agir, sans complexes, comme un intellectuel «normal» : il écrit à ceux qui ont le pouvoir et leur dit comment faire et où placer les priorités ; il écrit à ses concitoyens hellénophones en les exhortant à être fiers de leur brillante origine qui risque d'être oubliée ou transformée, et il leur offre des récits qui mêlent passé et présent pour en montrer la permanence ; il écrit à ses collègues intellectuels tout en signalant leurs défauts et corruptions.

L'Apollonios des *Lettres* s'adresse au pouvoir – dans la fiction d'y être étroitement lié –, il s'adresse aux villes et exerce son pouvoir de conviction pour leur rendre confiance et fierté, il s'adresse à ses collègues et rend évident le pouvoir qui est le sien : montrer comment faire autrement. Le genre épistolaire accompagne parfaitement toutes ces démarches, qui servent vraisemblablement d'appui à Philostrate pour construire un personnage modèle pour une nouvelle époque, le III^e siècle.

Bibliographie

- Alviz Fernández, M. (2016), «El concepto de θεῖος ἀνὴρ en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio», *Espacio, Tiempo y Forma II (Historia Antigua)* 29, 11–25.
- Anderson, G. (1994), *Sage, saint, and sophist : holy men and their associates in the early Roman Empire*, Londres/New York.
- Anderson, G. (1996), «Philostratus on Apollonius of Tyana : The Unpredictable on the Unfathomable», in : G. L. Schmeling (éd.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, 613–618.
- Barnes, T. D. (2008), «Aspects of the Severan Empire, Part I : Severus as a New Augustus», *New England Classical Journal* 35, 251–267.
- Baur, F. Ch. (1876), «Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältnis des Pythagoreismus zum Christentum», in : F. Ch. Baur, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum* (neu herausgegeben von E. Zeller), Leipzig, 1–227.
- Bieler, L. (1967, 1935–1936), *Theios Anér : das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt.
- Billault, A. (1993), «Le personnage de Philostrate dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* : autoportrait de l'auteur en biographie», in : M. F. Baslez, P. Hoffmann et L. Pernot (éds.), *L'invention de l'autobiographie : d'Hésiode à Augustin*, Paris, 271–278.
- Bowie, E. L. (1994), «Philostratus : Writer of Fiction», in : J. R. Morgan et R. Stoneman (éds.), *Greek Fiction : The Greek Novel in Context*, Londres, 181–199.
- Carter, M. J. (2009), «Gladiators and Monomachoi : Greek Attitudes to a Roman «Cultural Performance»», *The International Journal of the History of Sport* 26.2, 298–322.
- Chassang, A. (1862), *Le merveilleux dans l'Antiquité. Apollonius de Tyane. Sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate et ses lettres*. Ouvrages traduits du grec, avec introductions, notes et éclaircissements par A. Ch., Paris (Arbre d'Or, Genève, février 2007 : <http://www.arbredor.com> [dernier accès 16. 07. 2024]).
- Clare, R. (2012), *Under Divine Auspices. Divine ideology and the visualization of Imperial power in the Severan period*, Cambridge/New York.
- Demoen, K. et Praet, D. (éds.) (2009), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden/Boston, 211–223.
- Detienne, M. (1963), *La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris.
- Dzielska, M. (1986), *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome.

- Ferrary, J.-L. (1988), *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome.
- Flinterman, J. J. (1995), *Power, Paideia & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam.
- Francis, J.A. (1998), «Truthful Fiction : New Questions to Old Answers on Philostratus' *Life of Apollonius*», *American Journal of Philology* 119, 419–441.
- Francis, J. A. (1995), *Subversive virtue. Asceticism and authority in the second-century pagan world*, University Park.
- Hansen W. (2003), «Strategies of authentication in ancient popular literature», in : S. Panayotakis, M. Zimmerman et W. Keulen (éds.), *The ancient novel and beyond*, Leiden, 301–313.
- Jones, C. P. (2009), «Some Letters of Apollonius of Tyana», in : K. Demoen et D. Praet (éds.), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Mnemosyne Supplement, Leiden/Boston, 249–263.
- Jones, C. P. (2006a), *Apollonius of Tyana, vol. 3 : Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's Reply to Hierocles*, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.) / Londres.
- Jones, C. P. (2006b), «Apollonius of Tyana in Late Antiquity», in : S. Johnson (éd.), *Greek Literature in Late Antiquity : Dynamism, Didacticism. Classicism*, Aldershot, 49–64.
- Kayser, C. L. (1870, repr. Hildesheim, 1964), *Flavii Philostrati opera, vol. 1*, Leipzig.
- König, J. (2005), *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge/New York.
- Kemezis, A. (2014), «Roman politics and the fictional narrator in Philostratus' *Apollonius*», *Classical Antiquity* 33.7, 61–101.
- Koskeniemi, E. (1998), «Apollonius of Tyana : the typical *theios aner* ?», *Journal of Biblical Literature* 117.3, 455–467.
- Koskeniemi, E. (1991), *Der philostrateische Apollonios*, Helsinki.
- Levick, B. (2007), *Julia Domna : Syrian Empress*, Londres/New York, 2007.
- Mesk, J. (1919), «Die Damisque des Philostratos in der Biographie des Apollonios von Tyana», *Wiener Studien* 41, 121–138 (= *Kleine Schriften* 2, 1924, 131–191).
- Mestre, F. et Gómez, P. (2009), «Power and the abuse of power in the works of Lucian», in : A. Bartley (éd.), *A Lucian for our Times*, Newcastle upon Tyne, 93–108.
- Mestre, F. et Gómez, P. (2018), «Llucia i el culte imperial», *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia* 8, 560–574.
- Mestre, F. (2021), «Les *Cartes* d'Apolloni de Tiana adreçades a comunitats gregues», *Ítaca* 37, 127–139.
- Mestre, F. (2022), «Filóstrato y la hegemonía de una helenidad renovada, según los tiempos y circunstancias», in : M. A. de Oliveira Silva e P. Ipiranga Junior (éds.), *Filóstrato. Novas abordagens*, Teresina, 9–37.
- Ní Mheallaigh, K. (2008), «Pseudo-Documentarism and the Limits of Ancient Fiction», *The American Journal of Philology* 129.3, 403–431.
- Penella, R. J. (1989), *The Letters of Apollonius of Tyana : A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*, Mnemosyne Supplements 56, Leiden.
- Schirren, T. (2005), *Philosophos Bios : Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form : Studien zur Vita Apollonii des Philostrat*, Heidelberg, 2005.
- Sfameni Gasparro, G. (2007), «Il sofista e l' «uomo divino» : Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana», in : O.D. Cordovana et M. Galli (éds.), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, Catania, 271–288.
- Swain, S. (1999), «Defending Hellenism : Philostratus, *In Honour of Apollonius*», in : M. Goodman, M. J. Edwards, S. Price et C. Rowland (éds.), *Apologetics in the Roman Empire : pagans, Jews and Christians*, Oxford, 157–196.
- Veyne, P. (1976), *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris.
- Zuiderhoek, A. (2009), *The Politics of Munificence in the Roman Empire : Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge/New York.

Dimitri Kasprzyk

Autorités et paroles d'autorité dans les *Lettres d'Apollonios*

L'empereur Domitien lut peut-être un jour la lettre suivante, si tant est que sa chancellerie lui ait bien transmis un message si peu protocolaire :

À Domitien. Si tu as le pouvoir, ce qui est le cas, tu devrais aussi acquérir la sagesse. En effet, si tu avais la sagesse sans le pouvoir, tu aurais de la même façon besoin du pouvoir. L'un a toujours besoin de l'autre, comme l'œil a besoin de lumière et la lumière de l'œil.

Supposément envoyée par Apollonios de Tyane, elle comporte, de façon très synthétique, un conseil au prince, selon le rôle traditionnel de conseiller que le philosophe s'attribue vis-à-vis des gouvernants. Apollonios est avant tout connu par la *Vie* que lui a consacrée Philostrate au III^e siècle, une sorte de biographie romancée dont la visée encômiasitique est fondamentale¹. Sage pythagoricien², moraliste, prédicateur, grand voyageur, thaumaturge, devin à ses heures, il faisait partie de ceux que l'on appelle parfois les hommes divins – une catégorie d'ailleurs un peu trop floue pour être satisfaisante³, et qui nécessitait précisément le regard kaléidoscopique de Philostrate pour éclairer les mille et une facettes du personnage⁴. Or Philostrate le présente tantôt comme le conseiller, tantôt comme l'adversaire résolu des empereurs, notamment Domitien, un aspect totalement imperceptible dans la lettre citée ici et dans tout le corpus que la tradition nous a légué.

Nous possédons en effet un certain nombre de lettres qui lui sont attribuées⁵, mais elles sont d'usage délicat pour qui s'attache à reconstruire la personnalité et la pensée d'Apollonios, en particulier en s'affranchissant de la perspective adoptée par Philostrate. Entre les lettres peut-être authentiques d'Apollonios, celles que Philostrate a citées et éventuellement forgées pour les besoins de sa démonstration, ou celles dont Stobée a tiré des extraits composés d'une simple phrase⁶, et qui appartiennent à une tradition manuscrite distincte⁷, le recueil s'est constitué de façon hétéroclite⁸. Par

1 Robiano 2001 ; Boter 2015.

2 Sur la philosophie d'Apollonios, voir notamment O'Brien 2009, qui toutefois ne s'appuie presque pas sur les *Lettres*.

3 Voir récemment Jones 2004 ; Van Uytvanghe 2009, 339–342 ; Koskenniemi 1998.

4 Rappelons que Philostrate prétend rapporter « les traits de sa sagesse pour lesquels il ne fut pas loin d'être considéré comme génial et divin » (δαμόνιος τε καὶ θεῖος νομισθῆναι, *Vie d'Apollonios*, I, 2). Voir Francis 1998, 437.

5 La question de l'authenticité est vouée à rester irrésolue. Jones 2009 suggère que certaines lettres évoquant des cultes locaux requièrent une connaissance précise, qu'il attribue volontiers à Apollonios plutôt qu'à un « impersonator » (p. 250).

6 Ce sont les *Lettres* 79 à 100.

7 Voir les *Prolegomena* de Penella 1979, 1–18.

conséquent il paraît hasardeux d'identifier en son sein un projet concerté et une image unitaire du sage, et donc de comparer l'ouvrage de Philostrate, qui propose une image homogène du personnage éponyme, et ce jusque dans ses contradictions, avec un recueil par nature fluide, inachevé et fragmentaire. On note pourtant certaines tendances globales dans le recueil, en particulier l'absence de toute référence par Apollonios aux nombreux voyages que Philostrate rapporte en détail⁹ ou encore à ses prodiges, ses *thaumata*, même s'il fait allusion à la nature divine que certains lui reconnaissent (la Lettre 44) : le surnaturel et l'exotisme, bien présents dans la *Vie*, sont inexistant dans le recueil.

Surtout, la *Vie*, notamment dans sa seconde moitié, est largement consacrée aux relations entre Apollonios et le pouvoir impérial, incarné par les empereurs ou leurs représentants¹⁰, et les lettres citées ou simplement mentionnées par Philostrate, quoique moins nombreuses que dans le recueil et très marginales textuellement, sont le reflet de cette perspective politique. Philostrate souligne dès la préface de la *Vie d'Apollonios* la fréquence des échanges épistolaires entre Apollonios et les souverains¹¹ ; et de fait, sur 29 lettres d'Apollonios, 10 sont destinées à des hommes de pouvoir (35%), dont 8 aux empereurs (28%)¹², qui de leur côté envoient des lettres à Apollonios à quatre reprises¹³. Au contraire, le recueil qui dans l'édition de Christopher Jones¹⁴ comporte 116 lettres (115 livrées par la tradition manuscrite), dont 109 d'Apollonios, compte 22 lettres adressées aux détenteurs d'une autorité (romains ou grecs, individuels¹⁵ ou collectifs, soit 20% des lettres du sage¹⁶ ; six en particulier sont adressées aux empereurs Vespasien et Domitien ou au futur empereur Titus, c'est-à-dire 5,5% de l'ensemble¹⁷ ; enfin le recueil ne conserve qu'une seule lettre d'empereur à Apollonios, envoyée par Vespasien (77f). On observe clairement une dilution de la correspondance politique entre la *Vie d'Apollonios* et le recueil des *Lettres*¹⁸. L'engagement politique d'Apollonios y est nettement moins marqué que l'enseignement proprement moral qu'il dispense tous azimuts, y compris à des hommes de pouvoir,

8 À vrai dire, le recueil que l'on trouve dans les éditions modernes est une construction artificielle, qui n'a sans doute jamais existé sous cette forme.

9 Sur la valeur culturelle et allégorique de ces voyages, voir Elsner 1997 ; Abraham 2014.

10 Flinterman 1995 est fondamental sur cette question.

11 Cf. I, 2 : « il écrivait en effet à des rois, à des sophistes, à des philosophes, aux Éléens, aux Delphiens, aux Indiens, aux Égyptiens, à propos de des dieux, des coutumes, des mœurs, des lois, chez qui il corrigeait ce qui était fautif ».

12 V, 41 (trois lettres) ; VI, 29 ; VII, 35 (une lettre fabriquée, en réalité) ; VIII, 7 ; VIII, 27 ; VIII, 28. Les deux autres destinataires sont un gouverneur de Bétique (V, 10) et des sénateurs romains (VII, 8).

13 V, 41 ; VI, 29 ; VIII, 7 (bis) ; VIII, 27.

14 Jones 2006.

15 Y compris celui qu'il faut probablement identifier comme l'ancien consul et proconsul d'Asie Valerius Asiaticus Saturninus, destinataire d'une lettre de consolation (58) : Penella 1979, 119–120 ; Jones 2006, 51.

16 Lettres 11, 12, 13, 30, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 42a, 42f, 42g, 42h, 47, 54, 58, 67a, 63, 64, 77d, 77f.

17 Ce sont respectivement les Lettres 42f, 42g et 42h ; 20 et 21 ; 77d.

18 Koskenniemi 2009, 327.

comme dans la Lettre 20 citée au début. La forme épistolaire lui permet d'exercer son magistère à la fois sur les individus, les cités et les gouvernants, mais, prenant le contrepied du caractère dialogique de la lettre, le recueil tel qu'il s'est constitué donne presque exclusivement la parole à Apollonios, en adoptant des modalités discursives propres à lui conférer une autorité absolue. Nous commencerons donc par passer en revue certains procédés du discours d'Apollonios en tant qu'ils sont constitutifs d'un éthos de l'autorité, avant de nous pencher sur les lettres envoyées à divers représentants du pouvoir romain et notamment aux empereurs : leur nombre, comme on l'a vu, est limité, un fait qui dénote l'universalité de l'engagement épistolaire d'Apollonios, au sein duquel les empereurs n'ont pas de place privilégiée, précisément parce qu'Apollonios se donne une position dominatrice face à tous ses interlocuteurs.

Un premier fait notable est la densité des formules d'injonction (ordre et défense) et d'obligation (selon divers modalisateurs) employées par Apollonios à l'égard de son destinataire. On dénombre dans les 109 lettres envoyées par Apollonios trente formes d'injonction (impératif et subjonctif d'ordre et défense)¹⁹ et dix verbes d'obligation (χρή et surtout δεῖ)²⁰. À vrai dire, cela n'est pas forcément probant, puisque la forme épistolaire, du fait de sa nature potentiellement dialogique, implique l'emploi de ce mode de discours propre à l'échange entre interlocuteurs, parfois pour des demandes banales, exprimées à l'impératif (ainsi en 49 : « Je vais venir [...], reste où tu es »). Ce qui est peut-être plus intéressant, c'est la présence massive de l'adjectif verbal : 25 en tout²¹. Ce nombre paraîtra plus élevé si l'on compare les emplois dans d'autres recueils : on ne compte aucun adjectif verbal dans les *Lettres* d'Élien ; un seul dans les *Lettres de Chion* ou de Philostrate ; 2 dans les *Lettres de Phalaris* et de *Cratès* ; 5 dans le recueil d'Alciphron ; 6 dans les *Lettres de Thémistocle* ; 9 dans les *Lettres de Diogène* ; 14 chez Aristénète. L'emploi assez prégnant d'un mode verbal plus rare dans la forme épistolaire met en relief le type de parole et donc, plus généralement, la posture adoptée par Apollonios.

Il faut certes nuancer ce constat sur deux plans. D'une part, la distribution des formules d'ordre dans le recueil est inégale : la Lettre 58, certes assez longue, comporte par exemple pas moins de cinq impératifs (comme la Lettre 55) et quatre adjectifs verbaux, alors qu'un grand nombre de lettres ne comportent pas ce genre d'expression. Par conséquent, le nombre absolu est en trompe-l'œil. D'autre part, les formes gram-

19 θεράπευε, πειρώ (1) ; εἰδέτωσαν (10) ; ἄκουε (28) ; μὴ ἐπίτρεπε, μηδὲ ἕα (35) ; γράφε (42b) ; λεγέτω (43) ; ὄρα (46) ; μὴ δυσχεράνης (48) ; ἔχου (49) ; μὴ λυπέτω, μηδὲ ὑπολάμβανε, γενοῦ, δυσωπέτω, γενέσθωσαν (55) ; πρόελθε, θεράπευσαι, δίκασον, παρηγόρησον, ἀνελέ (58), αἰδέσθε (64), δότε (66) ; μὴ δόξη (77) ; δίδου, γίγνου (77e) ; μὴ φεῦγε (80) ; μηδὲν δόξητε (85) ; ποιείσθε (92) ; παραμυθοῦ (100). On exclut évidemment de ce compte les formules de salut comme ἔρωσο (par exemple 14 ; 42f-h ; 43). **20** ἔδει (4) ; δεῖν (7) ; χρή (13) ; δεῖν (16) ; δεῖ (22) ; δεῖν (28) ; ἔδει (30) ; δεῖν (71) ; ἔδει (74) ; δεῖ (92). **21** σκεπτόν, παυστέον, χρηστέον (2) ; ιτέον, κολακευτέον (7) ; πρακτέον, ῥητέον (9) ; θαυμαστέα, τιμητέα, τιμητέον, προκριτέον (11) ; ἐγκαλυπτέος (18) ; κτητέον (20) ; ἀφεκτέον, ἀρκτέον (21) ; ἐπιμελητέον (23) ; φυλακτέος (43) ; πρακτέον (50) ; πενθητέον, τιμητέον ; σεβαστέον ; προτιμητέον (58) ; φθονητέον (91) ; θρηνητέον, μνημονευτέον (93).

maticales de l'ordre, de l'obligation, etc. cachent des réalités variables sur le plan sémantique, des degrés d'injonctions différents selon le contexte et selon la personne concernée : la Lettre 58 appartient au genre de la consolation et Apollonios emploie le tour injonctif ordinaire dans ces textes qui comportent toujours une dimension parénétiq ue à l'adresse de la personne en deuil.

Mais la multiplication des injonctions tend d'une manière générale à produire l'image d'un Apollonios détenteur d'une autorité, dont l'origine et la légitimité ne sont pas questionnées : ces lettres, envoyées à des dates et dans des contextes en général inconnus²², présupposent une autorité morale détenue par un sage dont le statut est préalablement acquis. Surtout, ce genre de phrase implique non pas une réponse écrite, mais bien un changement de comportement (attesté parfois dans la *Vie d'Apollonios*²³) : le discours épistolaire est réservé à Apollonios, quand le destinataire est invité non à répondre par des mots, mais à réagir par des actes à ses prescriptions.

La parole assertive d'Apollonios s'appuie sur des énoncés très affirmatifs, et en tout cas jamais discutés : l'autorité d'Apollonios passe par la confiscation de la parole, qui interdit toute contestation. Cette modalité du discours est à rapprocher des propos de Philostrate portant à la fois sur le style d'Apollonios et le savoir qui en est la justification :

Lorsqu'il parlait, il disait, comme s'il était sur le trépied pythique : « Je sais » et « Mon avis est que... » et « Où voulez-vous en venir ? » et « Il faut savoir... » Et ses sentences étaient brèves. (*Vie d'Apollonios*, I, 17).

Cette manière de parler se manifeste lorsque ses lettres proposent un certain nombre de définitions de termes et de concepts : la vertu (2), la mort (58, 1), la guerre civile (76). Ces définitions sont souvent partielles, à travers l'énoncé d'une caractéristique²⁴, voire minimales, quand il s'agit de donner ou de confirmer le nom de telle ou telle réalité²⁵ ou bien de la catégoriser²⁶. En effet, il s'agit moins pour Apollonios de discuter un concept que d'en extraire un détail significatif, exploité non d'un point de vue doctrinal, mais en vue d'une application pratique qui confirmera l'efficacité de la parole d'Apollonios : ainsi, Apollonios écrit aux marchands de blé que « Le Terre est la mère de tous », pour les appeler à ne pas en confisquer les ressources (77a). Cette caracté-

22 Par exemple, dans la *Lettre* 42a adressée aux éphores de Sparte, Apollonios écrit que « c'est un signe de noblesse que de se rendre compte de ses erreurs » ; totalement décontextualisée dans le recueil, elle est mise en relation dans la *Vie d'Apollonios* (IV, 27) avec le renouveau moral de Sparte après l'intervention d'Apollonios par le biais d'une lettre (résumée), que le recueil offre *in extenso* (*Lettre* 63). Les deux lettres sont totalement séparées dans le recueil et n'ont peut-être aucun rapport.

23 Voir la note précédente.

24 Ainsi, en 28, le philosophe est avant tout « un homme libre » ; en 55, 1 : « Il est naturel que chacune des choses qui ont atteint leur achèvement s'en aille : c'est pour toute chose la vieillesse, après laquelle elle ne subsiste plus » ; en 58, 4 « le meilleur dirigeant est celui qui commence par se diriger lui-même ».

25 Voir en 16 et 17, les définitions polémiques des « Mages ».

26 En 50, « le très sage Pythagore faisait partie de la catégorie (γένη) des démons ».

risation – sommaire et on ne peut plus traditionnelle, puisqu'elle remonte au moins à Hésiode (*Op.* 562) – ne fait qu'appuyer l'intervention concrète du sage, dont l'autorité s'impose notamment par sa capacité à aborder une question dans une perspective plus large.

Apollonios consacre deux lettres à la définition du λόγος, envoyées à des spécialistes dont il devient ainsi l'égal dans leur domaine. D'une part, il écrit aux « auteurs savants » (συγγραφεῦσι λογίοις) pour comparer le λόγος à la lumière et au feu selon l'effet qu'il produit (57)²⁷. D'autre part, il adresse au sophiste Scopélien une lettre sur le même sujet, qui commence en ces termes :

Πέντε εἰσὶ σύμπαντες οἱ τοῦ λόγου χαρακτῆρες, ὁ φιλόσοφος, ὁ ἱστορικός, ὁ δικανικός, ὁ ἐπιστολικός, ὁ ὑπομνηματικός.

Les caractères du discours sont cinq en tout : le philosophique, l'historique, le judiciaire, l'épistolaire, le mémorialiste. (19)

Cette classification, à ma connaissance sans équivalent, est non seulement posée comme une donnée immanente et exclusive – les styles sont « cinq *en tout* » –, mais elle est imposée à un professionnel du discours, puisque Scopélien est un des plus grands sophistes de son temps, d'ailleurs admiré par Apollonios, selon Philostrate (*Vies des sophistes*, I, 21). Le ton professoral souligne l'autorité d'Apollonios dans un domaine qui n'est pas le sien et le met au même niveau que celui dont c'est la spécialité et dont les pratiques oratoires sont pourtant exclues de la répartition proposée, comme s'il s'agissait de les disqualifier²⁸. Face à un destinataire identifiable ou collectif et anonyme, Apollonios établit sa propre légitimité dans le cercle des experts par le biais d'un discours savant.

Une forme de discours traditionnel de la part d'un sage, et qui constitue si l'on peut dire une expansion de la définition, est le discours gnomique. Son usage est discuté par les Anciens. Le pseudo-Démétrios considère que « celui qui profère maximes et exhortations (ὁ δὲ γνωμολογῶν καὶ προτρεπόμενος) ne fait plus l'effet de causer par lettre, mais de recourir à l'artifice » (*Du Style*, 230) : il prône seulement l'emploi de proverbes (234), qui ont un caractère populaire et donnent donc de la « beauté » au propos. En revanche, Grégoire de Nazianze (Lettre 51) invite à ne se montrer ni « sec » ni « insatiable » dans l'emploi de maximes et de proverbes, là encore pour donner de la grâce à la lettre²⁹. Mais pour Apollonios, qui récuse de façon générale le plaisir du discours (Lettre 9), la lettre est un mode d'expression plein de gravité, adopté dans une perspective parénétiq ue qui contredit l'approche beaucoup moins solennelle décrite

²⁷ Voir Pernot 1993, 280.

²⁸ Scopélien était un déclamateur, mais il a aussi participé à des ambassades, jouant un rôle politique notamment auprès de l'empereur (cf. *Vies des sophistes*, I, 21, 520–521).

²⁹ Papatomas/Tsitsianopoulou 2019, 139 soulignent par ailleurs l'importance des sentences dans les lettres de condoléances privées entre le I^{er} et le IV^e siècle, et leur concentration dans les autres types de lettres privées aux III^e et IV^e siècles.

par Démétrios. Le nombre des maximes est dès lors important³⁰ et leur visibilité est accrue par le fait que le compilateur Stobée ne cite jamais les lettres dans leur intégralité, mais uniquement les maximes qu'elle contenait, en les décontextualisant. D'un point de vue pragmatique, l'usage du discours gnomique construit et confirme d'un même mouvement l'autorité du locuteur : Apollonios énonce de nombreuses sentences, parce qu'il y est autorisé par sa position morale et intellectuelle.

Leur valeur dépend de la validité intrinsèque de la proposition, mais aussi de l'identité de la personne qui en est la source première : ainsi, Apollonios cite le mot de Platon (*Rep.* X, 617e) selon lequel «La vertu n'a pas de maître» (15) ; sa propre contribution consiste à énoncer brièvement une implication *a contrario* de cette maxime attribuée explicitement au philosophe³¹. Mais dans certains cas, la référence à des penseurs anciens participe de la construction par Apollonios de sa propre autorité : non seulement il leur emprunte telle ou telle maxime – qui lui confère une légitimité extrinsèque –, mais, en la discutant ou en la redéfinissant, c'est lui qui donne au propos sa validité pleine et entière, processus qui contribue à le mettre sur un pied d'égalité avec le philosophe qu'il cite. La Lettre 18 en est une première illustration :

Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον. εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὥσπερ ἐστὶν ἀληθές, ἐγκαλυπτεὸς ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος.

Héraclite le philosophe a dit que l'être humain est irrationnel par nature. Si cela est vrai – et c'est vrai –, quiconque recherche la vaine gloire devrait se cacher. (18)

Une maxime sur l'être humain, attribuée à une autorité du passé, est d'abord mise en doute provisoirement avant d'être reconfirmée, dans les deux cas par l'énonciateur principal, c'est-à-dire Apollonios, qui en tire ensuite une conclusion spécifique à destination de son grand ennemi, le philosophe Euphratès. Apollonios se place donc dans le sillage d'un lointain prédécesseur, dont il s'affranchit pourtant par la réactivation et la reformulation qu'il opère. De façon analogue, quoique plus marquée, Apollonios corrige une assertion plus ancienne :

Τὸ θειότατον Πυθαγόρας ἰατρικὴν ἔφασκεν. εἰ δὲ ἰατρικὴ τὸ θειότατον, καὶ ψυχῆς ἐπιμελητέον μετὰ σώματος, ἢ τὸ ζῶον οὐκ ἂν ὑγιαίνει τῷ κρείττονι νοσοῦν.

Pythagore a dit que la médecine était la chose la plus divine. Mais si la médecine est la chose la plus divine, elle doit s'occuper de l'âme aussi bien que du corps, ou bien l'être vivant ne saurait être en bonne santé s'il est malade dans sa partie supérieure. (23)

³⁰ Lettres 12 et 81 (le bienfait et la reconnaissance) ; 15 (la vertu) ; 18 (l'homme) ; 22 (la richesse et la pauvreté ; voir aussi 97) ; 26 (les dieux et les sacrifices) ; 29 (les fêtes) ; 42a et 89 (l'erreur) ; 55, 1 (la mort) ; 82 (l'âme) ; 83 (le mensonge) ; 86 (la colère : voir aussi 87 et 88) ; 90 (l'existence ; voir aussi 98) ; 91 (l'action) ; 92 (la parole ; cf. 93 et 94) ; 99 (le deuil). Sur ce point, voir Rosenmeyer 2001, 213.

³¹ «Si quelqu'un n'honore pas ce principe et ne s'en réjouit pas, mais se montre même corruptible, il crée de nombreux maîtres pour lui-même.» (15)

L'assertion initiale a besoin d'être précisée pour être valable. C'est la parole de Pythagore lui-même qui est rectifiée par son lointain disciple, qui dépasse l'enseignement du Maître en se fondant sur la hiérarchie entre l'âme et le corps, aussi banale que l'analogie entre médecine et soin de l'âme.

Les maximes sont souvent inséparables d'un jugement de valeur, une modalité du discours omniprésente dans les *Lettres* d'Apollonios. Parfois empruntés à la tradition, comme dans la Lettre 97 où le sage transmet à un certain Lycos un apophtegme transformant une sentence sur la pauvreté énoncée par Périclès dans l'oraison funèbre³², ces jugements, portant sur des objets divers, se déploient à travers des formulations impersonnelles comme «il est beau, il est honteux, il vaut mieux, il est inconvenant, etc.»³³, dans lesquelles le jugement vaut prescription. Ainsi, dans une lettre à Dion :

Αὐλοῖς καὶ λύρα κρεῖττον ἔστι τέρπειν ἢ λόγῳ, τὰ μὲν γὰρ ἡδονῆς ὄργανα καὶ μουσικὴ τοῦνομα τῆ τέχνη, λόγος δὲ τάληθες εὐρίσκει. τοῦτό σοι πρακτέον, τοῦτό σοι ῥητέον, ἦν καὶ περὶ τούτου φιλοσοφῆς.

Il vaut mieux charmer avec l'aulos et la lyre qu'avec le discours, car les premiers sont les instruments du plaisir et cet art porte le nom de musique, tandis que le discours essaie de trouver la vérité. C'est elle que tu dois pratiquer, elle que tu dois énoncer, si tu philosophes là-dessus. (19)

Le propos combine un jugement introduit par κρεῖττον ἔστι – que Christopher Jones, significativement, traduit par un impératif³⁴ –, une définition partielle du *logos* et une double injonction par l'adjectif verbal : Dion n'a plus qu'à se plier à ce faisceau d'assertions contraignantes pour correspondre à la définition minimale du philosophe sur laquelle se clôt la lettre.

Les expressions au comparatif ou superlatif reflètent la tendance d'Apollonios à comparer les choses ou les individus, à les opposer et à les hiérarchiser sur une échelle de valeur qu'il établit d'autorité. Les exemples sont multiples, et certains sont particulièrement révélateurs, comme dans ce passage :

Πάνυ τοῖς πεμφθεῖσιν ὑπὸ σοῦ γράμμασιν ἤσθη, πολλὴν γὰρ οἰκειότητα καὶ γένους ἀνάμνησιν εἶχε, καὶ πέπεισμαι δι' ἐπιθυμίας εἶναί σοι θεάσασθαι με καὶ ὑπ' ἐμοῦ θεαθῆναι. αὐτὸς οὖν ἀφίζομαι πρὸς ὑμᾶς ὅτι τάχιστα, καὶ ταύτη που καὶ τοῦ θεοῦ παραινούντος, ὅθεν ἔχου τῶν αὐτόθι. συμμίξεις δέ μοι πλησίον γενομένῳ πρὸ τῶν ἄλλων οἰκείων τε καὶ φίλων, ἐπεὶ καὶ προσήκει σοι τὸ τοιοῦτο.

32 Οὐ τὸ πένεσθαι κατὰ φύσιν αἰσχρόν, ἀλλὰ τὸ δι' αἰσχρὰν αἰτίαν πένεσθαι ὄνειδος («La pauvreté n'est pas honteuse par nature, mais la pauvreté due à une raison honteuse est une infamie») ; voir Thucydide, II, 40 : τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἰσχίον («Quant à la pauvreté, l'avouer n'est pas honteux : il est plus honteux de ne pas chercher à y échapper par l'action»).

33 κρεῖττον (9 ; 55), καλόν (44 ; 54 ; 79 ; 96), αἰσχρόν et αἰσχιστόν (35 ; 58, 4 ; 72 ; 97), κακόν et χεῖρον (55 ; 95) ; ἄτοπον (51).

34 Αὐλοῖς καὶ λύρα κρεῖττον ἔστι τέρπειν ἢ λόγῳ est traduit ainsi : «Soothe with the pipe and the lyre, not with language...».

Je me suis réjoui des lettres que tu m'as envoyées, car elles étaient d'une grande intimité et se souvenaient de notre parenté³⁵, et je suis convaincu de ton désir de me voir et d'être vu par moi. Je viendrai moi-même te rendre visite aussi vite que possible, puisque même le dieu me le conseille, c'est pourquoi reste où tu es. Quand je serai à proximité, tu me retrouveras avant mes autres proches et amis, car c'est un privilège qui t'est dû. (49)

Adressée à un certain Ferocianus (mais il s'agit d'une correction³⁶), c'est l'unique lettre du recueil qui corresponde à ce qu'on a pu appeler dans les classifications antiques la lettre « amicale » (φιλική)³⁷ : elle sert à entretenir la proximité entre les deux correspondants (même si le lien de parenté est indéterminé) et établit une forme d'équilibre entre eux grâce au couple verbal « voir/être vu » (θεάσασθαί με και ὑπ' ἐμοῦ θεαθῆναι), où la réciprocité est renforcée par la structure en chiasme. Il s'agit peut-être de la seule lettre où Apollonios adopte un ton véritablement amical plutôt que magistral ; mais même dans ce cas, la relation entre les deux personnages se définit par rapport à autrui, puisqu'en conclusion, Apollonios affirme que Ferocianus « le rencontrera avant (πρὸ) les autres ». Il s'agit bien sûr d'un compliment au destinataire, à qui on accorde une place privilégiée. Mais cette hiérarchisation des relations d'amitié est autant l'illustration d'une tendance d'Apollonios à classer qu'une affaire de politesse et de convention épistolaire³⁸.

Il le fait dans des domaines là encore très variés, qui supposent une compétence universelle de sa part. Ainsi, après avoir identifié cinq modes de discours (Lettre 19), Apollonios ne peut s'empêcher de les mettre en ordre (τῆ τάξει), en désignant celui qui est « le premier » (πρῶτος μὲν) et celui qui vient « en deuxième » (δεύτερος δὲ). Cette construction a pour effet de donner la prééminence à une catégorisation éthique au détriment d'une distinction technique : le style qui occupe le premier rang est « propre à la capacité ou à la nature de chacun » (κατὰ τὴν ἐκάστου δύναμιν ἢ φύσιν ἴδιος), quand le second repose sur l'« imitation du meilleur » (μιμήσει τοῦ ἀρίστου), dont l'identification est néanmoins problématique, puisque « le meilleur est dur à trouver et dur à distinguer » (δυσεύρετόν τε καὶ δυσεπίκριτον). Cela signifie que la hiérarchie entre les types de discours, reconfigurée de cinq à deux, affirme la supériorité d'un *logos* personnel (ἴδιος) – celui d'un Apollonios, peut-être, dont Philostrate prétend que sa formation rhétorique fut très sommaire³⁹ – sur le *logos* défini par les règles – celui d'un Scopélien, par exemple.

35 Penella 1979, 61 comprend « *how much you remember about my family* ».

36 Penella, 1979, 116.

37 Voir les traités épistolaires du pseudo-Libanios (11 ; 58) et du Pseudo-Démétrios (1), traduits dans Malosse 2004.

38 Voir Rosenmeyer 2001, 207 : elle analyse brièvement les conventions de l'écriture épistolaire (en particulier la référence interne à l'acte d'écriture, au style épistolaire) comme la marque d'une « *self-consciousness on the part of the writer; an anxiety that his letter fit the expectations of the genre* ». Mais cette conscience est en fait rarement exhibée dans les *Lettres* d'Apollonios.

39 Voir *Vie d'Apollonios*, I, 7 : Apollonios est confié au rhéteur Euthydème de Phénicie, à Tarse, « mais il trouva l'atmosphère de la ville déplaisante et fort peu convenable à la pratique de la philosophie ». Il

Dans une lettre collective au peuple de Tralles, une cité de Carie (69), Apollonios établit une hiérarchie entre les cités d'après les caractéristiques qu'il observe chez ses disciples, et conclut ainsi : « Je ne saurais placer au-dessus de vous (προκρίναι), habitants de Tralles, ni les Lydiens, ni les Achéens, ni les Ioniens, etc. ». L'observation d'un individu⁴⁰, qui, dans la *Vie d'Apollonios*, permet aux sages indiens d'accepter ou de refuser un disciple (II, 30), est pour Apollonios un moyen non seulement de se livrer au même examen d'entrée, mais aussi d'évaluer toute une communauté ethnique ou civique. Ce passage du spécifique au générique est toutefois suivi d'un retour à une forme de particularisation, puisque l'excellence de la cité est due aux « hommes qui vous dirigent » (ἄνδρας τε τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν), qui sont « supérieurs » (κρείττους) aux gouvernants d'autres cités⁴¹. Ce statut d'Apollonios comme instance d'évaluation, est permis par la position en quelque sorte centripète du sage : des disciples viennent le voir de partout, il est donc au centre d'un vaste cercle (individus/magistrats/cités) sur lequel se déploie son regard scrutateur. L'autorité du maître – qui se manifeste dans les quelques lettres qu'il envoie à ses disciples, plutôt prescriptives⁴² – déborde le cadre paideutique et Apollonios s'octroie ainsi une position d'arbitre universel. Mais alors que le processus est ici quasiment décomposé, la position supérieure d'Apollonios face à ceux qu'il évalue est la plupart du temps une donnée immanente, actualisée précisément par le discours évaluateur ou classificateur.

Le discours axiologique – qu'il prenne la forme de la comparaison, du jugement, de la hiérarchisation – a souvent une fonction polémique et critique. Apollonios adresse plusieurs lettres à son principal adversaire, le stoïcien Euphratès, et régulièrement, le message prend la forme d'une comparaison entre le philosophe et un autre personnage, qui souligne en contrepoint l'invalidité de la conduite d'Euphratès ou son incompatibilité avec le statut de philosophe qu'il s'attribue⁴³. Dans la Lettre 3, Apollonios décrit par le menu le retour d'Euphratès dans un bateau chargé de biens précieux qu'il va vendre pour s'enrichir ; il dresse la liste des marchandises sur un ton

change donc de maître et commence son apprentissage proprement philosophique auprès d'un Pythagoricien. Sa formation rhétorique est donc immédiatement avortée. L'assertion est à vrai dire totalement contredite par les très nombreux discours d'Apollonios, en particulier sa très longue apologie (VIII, 7).

40 Τὰς φύσεις οὖν ἐνὸς ἐκάστου σκέπτομαι καὶ τοὺς τρόπους (« J'observe la nature et le caractère de chaque individu »).

41 S'établit en tout cas une double hiérarchie : entre Tralles et les autres cités ; entre ses magistrats et les autres gouvernants. La comparaison entre cités est banale dans les discours aux cités, qu'ils soient encômiastiques ou, comme chez Dion de Pruse, à tonalité morale. Voir Pernot 1993, 690–698.

42 Lettres 77 : μή... τις δόξη (« que personne ne croie... ») ; cf. aussi ; 85 : μηδέν με δόξητε... ; 85 : παρεγγυῶ (« je vous recommande... ») ; 92 : πολλὴν ἐπιμέλειαν ποιῆσθε (« faites bien attention »). On remarque l'absence du lien à la fois pédagogique et amical qui lie – au moins par convention épistolaire – le maître et les disciples auquel il adresse des lettres (sur ce lien, voir Cambron-Goulet 2014, 160–161). Le fait que ces billets ne sont peut-être que des extraits de lettres invite néanmoins à la prudence sur ce point.

43 Voir les Lettres 1 ; 3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 16 ; 17 ; 50 ; 52 ; 60.

de plus en plus sarcastique, puisqu'il y inclut «la tromperie, la jactance et la scélérate»⁴⁴, puis il conclut de façon lapidaire : «Zénon était marchand de fruits secs». La critique de la richesse et de la cupidité d'Euphratès, qui occupe plusieurs lettres du corpus et que dénonce également la *Vie d'Apollonios*, ne passe pas par un développement d'ordre doctrinal, mais par la pointe finale, qui établit entre Zénon et Euphratès une opposition transparente, quoique non marquée syntaxiquement.

Un dernier aspect linguistique, constitutif de la posture d'autorité d'Apollonios, est lié au mode interrogatif, dont Apollonios fait un usage fréquent. Les questions qui parsèment ses lettres n'ont que rarement la valeur d'une véritable percontation. En effet, dans les *Lettres* d'Apollonios, l'interlocution est presque systématiquement rompue : d'une part, d'une manière générale, nous n'avons quasiment jamais la réponse, ou la lettre initiale, de celui à qui Apollonios écrit. C'est dû peut-être au hasard de la transmission, mais plus probablement à un choix éditorial : les lettres de ses correspondants ne méritent tout simplement pas d'être gardées ou (re)composées. Si, comme les Anciens le disaient, la lettre est une conversation à distance, l'interrogation devrait introduire ou entretenir un dialogue entre deux correspondants. Mais chez Apollonios, elle est d'abord un procédé rhétorique efficace pour susciter l'indignation, souligner une évidence, introduire une objection avant de la réfuter⁴⁵. Apollonios ne se prive pas d'y avoir recours⁴⁶, de sorte que, la plupart du temps, le mode interrogatif est une fiction rhétorique⁴⁷, comme dans la Lettre 52 où, après avoir fait la liste de tout ce qu'un disciple de Pythagore apprend, Apollonios conclut sur un ton moqueur : «Et toi, Euphratès, que possèdent ceux qui sont venus te voir ? N'est-ce pas, de toute évidence, la vertu que tu possèdes ?⁴⁸» La question initiale est suivie d'une réponse en forme de question, sur le ton de l'antiphrase – puisque les disciples ne retirent aucun bénéfice moral de la fréquentation d'Euphratès –, qui n'appelle bien sûr aucune réponse.

De fait, Apollonios exerce un contrôle serré sur le dialogue épistolaire en construction, puisque, à plusieurs reprises, pour des raisons qui ne sont pas toujours formulées, il choisit de ne pas répondre aux interrogations de ses correspondants, comme dans la Lettre 14 :

Πυνθάνονται μου πολλοὶ πολλάκις, τίνοσ ἐνεκεν οὐ μετεπέμφθην εἰς Ἰταλίαν, ἢ οὐ μεταπεμφθεὶς ἀφικόμεν, ὡσπερ σὺ καὶ εἰ τίς ἕτερος. ἐγὼ δὲ περὶ τοῦ προτέρου μὲν οὐκ ἀποκρινοῦμαι, μὴ καὶ δόξω

44 Cette scène inverse une anecdote impliquant Apollonios dans la *Vie* de Philostrate (I, 20). Au moment de passer la frontière pour entrer en Mésopotamie, Apollonios, déclare au douanier qu'il exporte «Sagesse, Justice, Vertu, Maîtrise de soi, Valeur et Discipline» – termes que le douanier considère comme des noms d'esclaves.

45 Dans les *Catégories stylistiques (De ideis)*, Hermogène classe «l'interrogation incriminante» (τὰ κατ' ἐρώτησιν ἐλεγκτικά) parmi les figures de la «rudesse» (I, 7, 6 Patillon).

46 Voir les Lettres 14 ; 30 ; 31 ; 38 ; 40 ; 42 g ; 44 ; 52 ; 58 ; 60 ; 72 ; 75 ; 75a.

47 Il s'agit dans ce cas de la «figure interrogative» telle qu'elle est définie par le Ps. Hermogène dans le traité sur *La méthode de l'habileté*, X, 1 Patillon.

48 L'apostrophe doublée d'une question donne de la «véhémence» au propos (Hermogène, *De id.*, I, 8, 7 Patillon).

τισὶν εἰδέναι τὴν αἰτίαν, οὐδ'εἰδέναι μοι μέλον, περὶ δὲ τοῦ δευτέρου τί ἂν καὶ δεοίμην ἕτερον λέγειν, ἢ ὅτι μᾶλλον ἂν μετεπέμφθην ἢ ἀφικόμεν; ἔρρωσο.

Bien des gens me demandent souvent pourquoi je n'ai pas été appelé en Italie ou pourquoi, si j'ai été appelé, je n'y suis pas allé comme toi ou d'autres. À la première question, je ne répondrai pas, de peur que certains croient que je connais la raison, alors que je ne me soucie même pas de la connaître ; concernant la seconde, qu'aurais-je besoin de dire d'autre, sinon qu'il y aurait eu plus de chance pour moi d'avoir été appelé que d'y être allé ? Adieu. (14)

Apollonios s'adresse à Euphratès pour répondre à ceux qui l'interrogent : on observe (comme en 10) un déplacement entre la source de cette double question – « plusieurs personnes » anonymes – et le destinataire de la réponse, réponse qui doit se lire comme un blâme d'Euphratès, enclin à répondre aux sirènes de Rome. Non seulement, Apollonios ne répond pas « à la première question », mais il répond à la seconde sous la forme d'une question rhétorique, qui se présente comme une évidence, alors même que sa formulation est délibérément oblique. C'est encore ce qu'il fait également dans sa lettre aux habitants de Tralles (69) à qui il « dir[a] à un autre moment » (ἄλλοτε ποτ' ἂν εἴποιμι) pourquoi il ne séjourne pas chez eux. Cette réticence est peut-être une forme atténuée de l'ἔχεμυθία, le silence pythagoricien que le sage s'était imposé dans sa jeunesse (cf. *VA* I, 14–15). L'échange épistolaire est en tout cas unilatéralement rompu, signe du contrôle qu'Apollonios exerce sur la circulation de sa propre parole. Il s'agit, si l'on peut dire, d'une pratique épistolaire « autarcique », qui renvoie à cet idéal d'αὐτάρκεια plusieurs fois prôné dans les *Lettres*, sur un plan bien sûr différent (cf. 52 ; 79 ; 85).

À partir de ces remarques générales, il convient de s'interroger plus précisément sur les rapports épistolaires entre Apollonios et les hommes de pouvoir – individuels (comme l'empereur) ou collectifs (comme les éphores de Lacédémone), en revenant pour commencer sur la comparaison que nous avons initiée entre les *Lettres* et la *Vie d'Apollonios*. Dans un passage de la *Vie*, Philostrate parle d'échanges épistolaires à sujet clairement politique entre Apollonios et certains individus, évoqués à propos de son combat contre Domitien :

καὶ μὴν καὶ τὰ ἐν τῇ Ῥώμῃ ὧδε αὐτῷ ἐπράττετο· ἀρχῇ πρέπειν ἐδόκει Νερουῆς, ἧς μετὰ Δομετιανὸν σωφρόνως ἦψατο, ἧν δὲ καὶ περὶ Ὀρφιτόν τε καὶ Ρουφόν ἢ αὐτῇ δόξα. τούτους Δομετιανὸς ἐπιβουλεύειν ἑαυτῷ φήσας οἱ μὲν ἐς νήσους καθεῖρχθησαν, Νερουῆα δὲ προσέταξεν οἰκεῖν Τάραντα. ὦν δὲ ἐπιτήδειος αὐτοῖς ὁ Ἀπολλώνιος τὸν μὲν χρόνον, ὃν Τίτος ὁμοῦ τῷ πατρὶ καὶ μετὰ τὸν πατέρα ἦρχεν, αἰεὶ τι ὑπὲρ σωφροσύνης ἐπέστελλε τοῖς ἀνδράσι προσποιῶν αὐτοὺς τοῖς βασιλεῦσιν ὡς χρηστοῖς, Δομετιανοῦ δέ, ἐπεὶ χαλεπὸς ἦν, ἀφίστη τοὺς ἀνδρας καὶ ὑπὲρ τῆς ἀπάντων ἐλευθερίας ἔρρωνον. τὰς μὲν δὴ ἐπιστολμαίους ξυμβουλίας οὐκ ἀσφαλεῖς αὐτοῖς ᾤετο, πολλοὺς γὰρ τῶν ἐν δυνάμει καὶ δοῦλοι προὔδοσαν καὶ φίλοι καὶ γυναῖκες καὶ οὐδὲν ἀπόρητον ἐχώρησε τότε οἰκία, τῶν δὲ αὐτοῦ ἑταίρων τοὺς σωφρονεστάτους ἄλλοτε ἄλλον ἀπολαμβάνων «διάκονον» εἶπεν ἂν «ποιοῦμαί σε ἀπορρήτου λαμπροῦ· βαδίσει δὲ χρῆ ἐς τὴν Ῥώμην παρὰ τὸν δεῖνα καὶ διαλεχθῆναι οἱ καὶ γενέσθαι πρὸς τὴν πειθῶ τοῦ ἀνδρὸς πᾶν ὃ τι ἐγώ.»

Voici comment il s'occupa des affaires de Rome : Nerva paraissait propre à gouverner, comme il le fit effectivement avec sagesse après Domitien, et Orphitus et Rufus jouissaient de la même réputation. Domitien, prétendant qu'ils conspiraient contre lui, relégua ces derniers dans des îles, et

assigna Tarente pour résidence à Nerva. Apollonios avait eu avec eux des rapports d'amitié, et tout le temps que Titus régna, soit avec son père, soit après son père, il leur avait envoyé des lettres pour les exhorter à la modération, en les mettant du parti des empereurs parce qu'ils étaient vertueux ; mais, comme Domitien était cruel, Apollonios essayait de détacher de lui ces hommes, et les encouragea à défendre la liberté. Il pensa que les conseils par lettres étaient dangereux pour eux, car plusieurs hommes importants avaient été trahis par leurs esclaves, leurs amis, leur femme, et une maison ne pouvait garder alors aucun secret ; aussi prenait-il tantôt l'un, tantôt l'autre de ses compagnons et il lui disait : « Je vais te faire entrer dans un grand secret : il faut que tu ailles à Rome trouver untel, que tu lui parles et que tu sois pour le persuader tout ce que je serais. » (*Vie d'Apollonios*, VII, 8)

La σωφροσύνη prônée dans ces lettres constitue ici une vertu politico-morale dotée d'une valeur concrète : Apollonios obtient le ralliement (προσποιῶν) d'opposants potentiels à Titus, en servant manifestement d'intermédiaire officieux entre l'empereur et eux⁴⁹. Le dialogue épistolaire est possible sous un régime libéral, dont il favorise la pérennité ; en revanche, sous la tyrannie de Domitien, les contacts secrets se substituent aux lettres, traditionnellement périlleuses⁵⁰, cette fois pour accompagner un changement imminent d'empereur.

Ce genre de préoccupation et l'usage prudent de lettres qui en découle sont totalement absents du recueil des *Lettres* conservées. Il est possible que les lettres mentionnées dans la *Vie* n'aient jamais existé, et qu'elles soient seulement un ingrédient de la construction politique du personnage d'Apollonios par Philostrate ; à moins que le ou les concepteurs du recueil n'aient pas jugé bon de les inclure dans un ensemble de lettres relevant d'un magistère civique et moral plus général. Le fait est que le recueil comporte peu de prises de position politiques concrètes, et en tout cas jamais partisanses ; même à l'échelle des cités, les problèmes politiques sont inséparables d'une perspective morale, comme la *stasis* à Sardes, sur laquelle Apollonios écrit une petite dizaine de lettres. Les reproches adressés aux habitants adoptent un ton sarcastique (notamment dans les Lettres 38 à 41) ou incantatoire (75), sans prétendre à l'efficacité d'un conseil politique, contrairement à ce qu'on peut observer assez vite dans la *Vie* de Philostrate⁵¹. La seule lettre à un homme de haut rang (en dehors des empereurs), équivalent aux grands personnages mentionnés par Philostrate, est une lettre de consolation ; même si le destinataire « gouverne 500 cités » (58, 7), son titre n'est pas mentionné⁵² et la référence au pouvoir (ἀρχή, 58, 4) est seulement une exhortation pleine de *parrhèsia*⁵³ à faire montre de dignité dans le deuil, alors que l'Apollonios de Philostrate, en contact avec plusieurs gouverneurs de province, critique éventuellement leur administration⁵⁴.

49 Ce passage incite à nuancer une remarque d'Alain Billault, selon qui les actes politiques d'Apollonios « répondent à des circonstances fortuites » et non à un « projet politique » (Billault 1990, 24).

50 Voir Rosenmeyer 2001, 50–52 (à propos d'Hérodote).

51 Voir par exemple I, 16 (à Antioche et à Éphèse).

52 Voir supra la note 15.

53 Flintermann 1995, 121.

54 Penella 1979, 120 ; Flintermann 1995, 120–124.

À plusieurs reprises, Apollonios s'adresse à des magistrats grecs (les éphores en 42a, les « scribes d'Éphèse » en 32) ou romains (questeurs en 30, procureurs [?] en 31 et 54). Ce qui frappe, en regard par exemple de l'investissement politique d'un Libanios, notamment par le biais de lettres aux représentants du pouvoir impérial à Antioche, c'est le degré d'abstraction des propos d'Apollonios. Il est manifeste tout d'abord dans le caractère collectif des destinataires, qui ne constituent pas forcément un corps localisé dans l'espace et le temps. Contrairement aux éphores, magistrats de Sparte et à ce titre bien identifiables, les « questeurs romains » sont par exemple envoyés dans les différentes provinces dont la situation, forcément spécifique, n'est pas du tout prise en compte par Apollonios dans ses reproches, qui ne mentionnent même pas leurs attributions financières :

Ταμίαις Ῥωμαίων. Ἀρχὴν ἄρχετε πρώτην. εἰ μὲν οὖν ἄρχειν ἐπίστασθε, διὰ τί τὸ παρ' ὑμᾶς χεῖρον ἐαυτῶν αἱ πόλεις ἔχουσιν; εἰ δὲ οὐκ ἐπίστασθε, μαθεῖν ἔδει πρώτον, εἶτα ἄρχειν.

Aux questeurs romains. Vous exercez votre première magistrature. Si vous savez l'exercer, comment se fait-il que, à cause de vous, les cités aillent moins bien ? Mais si vous ne le savez pas, vous auriez dû d'abord apprendre, ensuite exercer une magistrature. (30)

Au-delà du problème concret de la transmission d'une lettre unique à tous les questeurs – qui pose la question de la réalité du message –, cette sorte de lettre ouverte gomme les différences entre les situations auxquelles les questeurs étaient individuellement confrontés : pour Apollonios, « les cités », elles aussi considérées collectivement, vont « moins bien ». C'est que la question centrale est moins celle de la situation réelle des cités que celle des causes de cette situation, liée à un problème plus fondamental, qui traverse la philosophie politique depuis au moins Platon (par exemple dans *l'Alcibiade*) : l'apprentissage du pouvoir. Néanmoins, le problème est seulement effleuré, parce que le ton volontairement percutant de la lettre interdit de l'aborder en profondeur ; en outre, *l'ἀρχή* n'est pas le pouvoir en soi, mais, plus ponctuellement, une magistrature précise, ce qui réduit la question implicite de la *τέχνη πολιτική*.

La Lettre 31 est encore plus abstraite :

διοικηταῖς Ἀσίας. Τί ὄφελος ἀγρίων δένδρων φουομένων ἐπὶ βλάβῃ τοῦς κλάδους κόπτειν, ἔαν δὲ τὰς ῥίζας ;

Aux administrateurs de l'Asie. Quelle utilité y a-t-il, lorsque les arbres sauvages poussent et causent du dommage, à couper les branches, mais à laisser les racines ? (31)

Christopher Jones traduit *διοικηταί* par « procureurs »⁵⁵, mais le terme a peut-être une signification plus vague, et pourrait renvoyer aux administrateurs à tous les niveaux, donc aussi bien grecs que romains ; Robert Penella le traduit pour cette raison par « officiels ». Ce pluriel indistinct permet en tout cas à Apollonios de s'exprimer

55 C'est effectivement le sens technique, relevé par Mason 1974, 38.

librement sans pour autant prendre à partie un individu précis, susceptible d'être la cible privilégiée ; inversement, il exonère les destinataires de la nécessité de répondre, ou de se justifier, puisque précisément aucun n'est visé explicitement : l'échange épistolaire est ainsi faussé. La lettre est composée d'une unique phrase, qui donne un ton définitif au message, et la question rhétorique, procédé bien attesté dans le recueil⁵⁶, n'appelle pas de réponse de la part des destinataires ; elle équivaut à un reproche puisqu'elle met en doute l'utilité des mesures prises. En outre, l'énoncé est entièrement métaphorique, établissant une distance avec la situation dont nous ne savons rien. La question qu'il pose serait d'ailleurs facile à transposer en maxime (« Couper les branches ne sert à rien si on laisse les racines ») et le message, parce qu'il est totalement décontextualisé, prend une valeur universelle.

Comme nous l'avons vu, six lettres sont adressées aux empereurs, un chiffre d'autant moins significatif que trois d'entre elles, adressées à Vespasien (42 f–g–h), se suivent dans le recueil et sont consacrées au même sujet, l'annulation de la liberté que Néron avait accordée aux cités grecques :

Ἀπολλώνιος Οὐεσπασιανῶ βασιλεῖ χαίρειν. Ἐδουλώσω τὴν Ἑλλάδα, ὡς φασί, καὶ πλέον μὲν οἶε τι ἔχειν Ξέρξου, λήληθας δὲ ἔλαττον ἔχων Νέρωνος· Νέρων γὰρ ἔχων αὐτὸ παρητήσατο. ἔρρωσο.

Τῷ αὐτῷ. Διαβεβλημένος οὕτω πρὸς Ἑλληνας, ὡς δουλοῦσθαι αὐτοὺς ἐλευθέρους ὄντας τί ἐμοῦ ζυγόντος δέη; ἔρρωσο.

Τῷ αὐτῷ. Νέρων τοὺς Ἑλληνας παίζων ἠλευθέρωσε, σὺ δὲ αὐτοὺς σπουδάζων ἐδουλώσω. ἔρρωσο.

Apollonios salue l'empereur Vespasien. Tu as asservi la Grèce, à ce qu'on dit, et tu t'imagines posséder plus que Xerxès, sans te rendre compte que tu possèdes moins que Néron. Car Néron refusa ce qu'il possédait. Adieu. (42f)

Au même. Si tu es plein de ressentiment pour les Grecs au point de les asservir, eux qui étaient libres, pourquoi as-tu besoin de me fréquenter ? (42g)

Au même. Néron a libéré les Grecs par jeu, et toi tu tu les as asservis avec sérieux. Adieu. (42h)

Ces lettres sont également citées par Philostrate (*Vie d'Apollonios*, V, 41), dont la narration qui les encadre confère à la décision de Vespasien une contextualisation et une caractérisation plus précises : celle-ci est « plus sévère (πικρότερα) que ne l'impose la personne impériale ». Le narrateur emploie un terme qui servira plus tard à désigner la tyrannie de Domitien (πικρῶς ἐτυράννευε, VII, 3). Mais cette critique ponctuelle est vite neutralisée : « apprenant que Vespasien exerçait ensuite correctement le pouvoir, Apollonios montra clairement qu'il était satisfait » (V, 41). Inversement, en l'absence de tout commentaire paratextuel, le recueil des *Lettres* livre une image de Vespasien résolument négative, à peine corrigée par la seule lettre de Vespasien à Apollonios, placée beaucoup plus loin dans le recueil (77f), et qui fait l'éloge du mode de vie du philosophe.

⁵⁶ Voir *supra*, p. 79.

Entrons dans le détail de ces trois lettres. Elles forment manifestement un tout, d'un point de vue non seulement thématique, mais aussi formel. Le message est redondant et entérine l'absence de toute narrativité puisque le passage d'une lettre à l'autre, loin de faire évoluer une « intrigue », fige au contraire les rapports entre les deux personnages. Le dispositif textuel, avec trois lettres chaque fois plus courtes, est en revanche porteur d'effet : L'abrègement successif aboutit à une véritable pointe épigrammatique, qui dénote la liberté de ton d'Apollonios. Non seulement l'asservissement de la Grèce en est le fil directeur, mais le verbe ἐδουλώσω ouvre la première et ferme la troisième (en dehors des formules de salutation) : cette forme de clôture, qui correspond, à plus grande échelle que la phrase, à la figure du *kuklos*, donne leur unité et leur autonomie aux trois lettres, et exclut toute réponse de l'empereur. Il n'y a littéralement pas de place pour la réponse impériale. Pour dire les choses autrement, l'éditeur, ou l'un des éditeurs des *Lettres*, n'a pas jugé opportun d'introduire ou d'inventer les réponses de Vespasien – alors que les lettres d'Apollonios sont peut-être des variations à partir d'un message attribué à Apollonios⁵⁷. Par contraste, les lettres à Vespasien sont immédiatement précédées des lettres au philosophe Musonius (42b–e), qui donnent lieu à un très bref échange épistolaire (deux lettres chacun) : l'existence de ce dialogue épistolaire⁵⁸, par ailleurs unique dans le recueil, rend plus visible l'absence de réponse de Vespasien dans la série qui le suit.

Elles contiennent par ailleurs certains des modes d'expression privilégiés par Apollonios, qui adopte donc, sur le plan linguistique, une posture d'autorité même face à l'autorité suprême. La première et la troisième comportent des comparaisons entre Vespasien et deux figures traditionnellement considérées comme des paradigmes de tyrans esclaves de leurs passions⁵⁹ : Xerxès et Néron. Alors même que le principat de Vespasien est fondé sur le rejet des excès de Néron⁶⁰ (cité trois fois), le renversement axiologique (et paradoxal) opéré par Apollonios annule cet effort de légitimation du Prince. Non seulement la comparaison est dévalorisante, mais elle confirme le droit et la capacité que s'arrogue le sage d'évaluer et de hiérarchiser les souverains, comme il le fait pour d'autres individus⁶¹. Ce jugement repose sur un critère qu'il choisit arbitrairement – ici le statut des Grecs. Alors que ce critère est relativisé dans la *Vie d'Apollonios*, où le sage est satisfait de la façon dont Vespasien exerce « le pouvoir dans sa globalité » (ἀρχὴν πᾶσαν, V, 41), il prend ici un caractère exclusif puisque le reste du

57 Flintermann 1995, 71 n'exclut pas que certaines lettres soient des inventions de Philostrate. La variation sur un même thème relève de l'exercice préparatoire de la paraphrase, et si la lettre ne fait pas partie des *progymnasmata*, elle est néanmoins un des types de la prosopopée (voir Aelius Théon 115, 22 et Patillon 1997, 151, n. 347 ; Malosse 2005). Par ailleurs, l'on sait par les papyrus que la lettre était un exercice d'école (Rosenmeyer 2001, 32–35). Or il est manifeste que la création littéraire, chez Philostrate, repose largement sur les modèles scolaires réinvestis (Mestre 2007), même si la lettre n'en fait pas partie dans les manuels (voir toutefois Kennedy 1983, 70–71).

58 Sur la réalité douteuse des relations entre Apollonios et Musonius, voir Bowie 1978, 1656–1657. 59 Whitmarsh 1999, 149.

60 Voir Ripoll 1999 et, pour le témoignage numismatique Ramage 1983, 210–214.

61 Euphratès est la cible privilégiée de ce procédé : voir les Lettres 1 ; 3 ; 5 ; 6 ; 7 ; 16 ; 50 ; 52 ; 60.

recueil ne vient pas corriger cette image d'un Vespasien tyrannique. La seconde lettre se termine sur une interrogation, qui pourrait bien être une véritable percontation, appelant une réponse de Vespasien, une éventuelle justification. Mais le paradoxe que l'ensemble de la lettre, constituée d'une seule phrase, met en place – tu veux fréquenter un philosophe alors que tu te comportes en tyran – se suffit à lui-même et comporte sa propre réponse implicite – à savoir qu'Apollonios ne sera pas le conseiller du prince : alors que Vespasien « [a] besoin » de lui, se plaçant ainsi dans une relation de dépendance⁶², Apollonios affirme sa liberté de ne pas servir le prince. La répétition expressive du verbe « asservir » (ἐδουλώσω, δουλοῦσθαι, ἐδουλώσω) indique le pouvoir dont dispose Vespasien, à l'échelle de tout un peuple (Ἑλλάδα, Ἕλληνας, trois fois aussi). Ce pouvoir est en même temps dévalué dans la première lettre par différents modalisateurs : Vespasien « s'imagine » avoir plus, il « ne se rend pas compte » qu'il a moins ; la décision tyrannique de l'empereur est une illusion de pouvoir.

Les lettres qui nous ont été transmises font ainsi de Vespasien la seule figure de tyran, un constat ironique si l'on songe à la lutte que mène Apollonios, dans la *Vie de Philostrate*, contre le tyran authentique, Domitien. Dans le recueil des *Lettres*, ce dernier en reçoit deux, où il paraît difficile de trouver le moindre écho à cette confrontation :

Δομετιανῶ. Εἴ σοι δύνάμις ἐστίν, ὥσπερ ἐστίν, καὶ φρόνησιν ἂν εἶη σοι κτητέον· καὶ γὰρ εἰ φρόνησις ἦν, δύνάμις δὲ ἀπῆν, ὁμοίως ἔδει σοι δυνάμεως, δέϊται γὰρ αἰεὶ τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου, ὥσπερ ὄψις φωτὸς καὶ φῶς ὄψεως.

Τῷ αὐτῷ. Βαρβάρων ἀφεκτέον καὶ οὐκ ἀρκτέον αὐτῶν. οὐ γὰρ θέμις αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας εὖ πάσχειν.

À Domitien. Si tu as le pouvoir, ce qui est le cas, tu devrais aussi acquérir la sagesse. En effet, si tu avais la sagesse sans le pouvoir, tu aurais de la même façon besoin du pouvoir. L'un a toujours besoin de l'autre, comme l'œil a besoin de lumière et la lumière de l'œil. (20)

Au même. Tu dois te tenir à l'écart des Barbares et ne pas les gouverner. Il n'est pas juste en effet, étant barbares, qu'ils soient heureux. (21)

La première rappelle la nécessité d'associer le pouvoir à la sagesse : il s'agit peut-être une réminiscence de Platon (*Lois*, 712a)⁶³, mais le thème est très banal. Apollonios endosse le rôle de conseiller moral du prince – c'est-à-dire qu'il occupe envers Domitien la fonction qu'il a refusée auprès de Vespasien. Le ton et le mode de raisonnement d'Apollonios sont par ailleurs en accord avec ce que nous avons pu observer de son discours en général. D'une part, dans les deux lettres, on trouve trois adjectifs verbaux, l'obligation étant par ailleurs renforcée par l'expression du besoin (ἔδει σοι). D'autre part, comme dans la Lettre 18 examinée plus haut, la Lettre 20 commence par la mise en doute, sous forme hypothétique, de la réalité du pouvoir de Domitien (« si tu as le pouvoir »), immédiatement suivie d'une reconfirmation par Apollonios lui-même

⁶² Le verbe σύνειμι désigne d'ailleurs la fréquentation d'un maître par un élève ou un disciple.

⁶³ Penella 1979, 102.

(« ce qui est le cas ») : c'est Apollonios qui détient le pouvoir de définir le pouvoir en lui imposant la possession d'une vertu appartenant au domaine proprement philosophique.

Si la transmission multiforme et chaotique des *Lettres* d'Apollonios fausse probablement la vision qu'un lecteur moderne peut en avoir, il apparaît néanmoins que leur sélection ou leur invention progressives tendent à diluer la part de l'investissement politique d'Apollonios, peut-être artificiellement gonflé dans la *Vie* de Philostrate. Le rapport au pouvoir n'est pas de l'ordre de la confrontation, puisque la distance établie par la forme épistolaire, combinée à une rhétorique de l'autorité qui se déploie envers tous les destinataires et dans tous les domaines, permet à Apollonios d'occuper une position supérieure, depuis laquelle les représentants du pouvoir, y compris les souverains, n'ont pas de place privilégiée. Tandis que les lettres à Vespasien portent ponctuellement sur un sujet politique concret, la forme du blâme est révélatrice d'une fonction plus générale du sage comme juge de la valeur des hommes. D'ailleurs, quand Apollonios accorde à Titus « la couronne de la modération » (τὸν σωφροσύνης στέφανον, Lettre 77d), c'est moins pour ses actes, non précisés⁶⁴, que pour la connaissance raisonnée (γινώσκεις) qu'ils supposent de sa part : on ne saura donc pas que, après avoir répondu à Apollonios, Titus « est nommé empereur » (*Vie d'Apollonios*, VI, 29). Plus exactement, la lettre telle qu'elle se présente dans la tradition manuscrite est parfois adressée « au même » que la lettre précédente, à savoir Vespasien⁶⁵ : Titus n'est même pas nommé et n'est identifiable que grâce à Philostrate, qui cite la lettre et la situe dans le contexte historique (VA, VI, 29). L'erreur du copiste ou du rédacteur est révélatrice : les empereurs sont interchangeable et les soubresauts de l'histoire romaine restent marginales sous le regard en surplomb d'Apollonios.

Bibliographie

- Abraham, R. (2014), «The Geography of Culture in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*», *CJ* 109, 408 – 465.
- Billault, A. (1990). « Un sage en politique: Apollonios de Tyane et les empereurs romains », in : *Mythe et politique*, F. Jouan et A. Motte (éds.), Paris: 23 – 32.
- Boter, G. (2015). « The title of Philostratus' »Life of Apollonius of Tyana«, *JHS* 135, 1 – 7.
- Bowie, E. (1978), «Apollonius of Tyana. Tradition and reality», *ANRW* II, 16, 2, 1652 – 1699.
- Cambron-Goulet, M. (2014), «Orality in philosophical epistles», in : R. Scodel (éd.), *Between Orality and Literacy : Communication and Adaptation in Antiquity*, Leiden, 148 – 174.
- Elsner, J. (1997), «Hagiographic geography : travel and allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*», *JHS* 117, 22 – 37.
- Flintermann, J.-J. (1995), *Power, Paideia and Pythagoreanism*, Amsterdam.

⁶⁴ Apollonios parle de sa « lance » et du « sang des ennemis » sans référence à la victoire de Titus en Judée.

⁶⁵ Penella 1979, p. 82.

- Francis, J. A. (1998), «Truthful fiction : New questions to old answers on Philostratus' *Life of Apollonius*», *A/Ph* 119, 419–442.
- Jones, C. P. (2001), «Apollonius of Tyana's Passage to India», *GRBS* 42, 185–199.
- Jones, C. P. (2004), «Apollonius of Tyana, Hero and Holy Man», in : E. B. Aitken et J. K. Berenson Maclean (éds.), *Philostratus's Heroikos : Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta, 75–84.
- Jones, C. P. (2006), *Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's Reply to Hierocles*, Cambridge, MA.
- Jones, C. P. (2009), «Some Letters of Apollonius of Tyana», in : K. Demoen et D. Praet (éds.), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, 283–320.
- Kennedy, G. (1983), *Greek rhetoric under Christian emperors*, Eugene.
- Koskenniemi, E. (1998), «Apollonius of Tyana : a typical theios aner ?», *Journal of Biblical Literature* 117, 455–467.
- Koskenniemi, E. (2009), «The Philostratean Apollonius as a teacher», in : K. Demoen et D. Praet (éds.), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, 321–334.
- Malosse, P.-L. (2004), *Lettres pour toutes circonstances : les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère*, Paris.
- Malosse, P.-L. (2005), «Éthopée et fiction épistolaire» in : E. Amato et J. Schamp (éds.), *Ethopoiia: la représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerne, 61–78.
- Mason, H. J. (1974), *Greek terms for Roman institutions*, Toronto.
- Mestre, F. (2007), «Filóstrato y los <progymnasmata> » in : J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo et A. Stramaglia (éds.), *Escuela y literatura en Grecia antigua*, Cassino, 523–556.
- O'Brien, C. (2009), «The philosophy of Apollonius of Tyana : an attempt at reconstruction», *Dionysius* 27, 17–31.
- Papathomas, A. et Tsitsianopoulou, E. (2019), «Der Gebrauch von Gnomen in den griechischen privaten Papyrusbriefen der römischen Kaiserzeit bis zum Ende des 4. Jh. n. Chr.», *Tyche* 34, 129–139.
- Patillon, M. (1997), *Aelius Théon. Progymnasmata*, Paris.
- Penella, R. J. (1979), *The Letters of Apollonius of Tyana. A critical text with prolegomena, translation and commentary*, Leiden.
- Pernot, L. (1993), *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
- Ramage, E. S. (1983), « Denigration of Predecessor under Claudius, Galba and Vespasian », *Historia* 32, 201–214.
- Ripoll, F. (1999), « Aspects et fonction de Néron dans la propagande impériale flavienne », in : J.-M. Croisille, R. Martin et Y. Perrin (éds.), *Neronia V*, Bruxelles, 137–151.
- Robiano, P. (2001), «Un discours encomiastique : en l'honneur d'Apollonios de Tyane», *REG* 114, 637–646.
- Rosenmeyer, P. A. (2001), *Ancient Epistolary Fictions. The letter in Greek literature*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Van Uytvanghe, M. (2009), «La Vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique», in : K. Demoen et D. Praet (éds.), *Theios Sophistes : Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, 335–374.
- Whitmarsh, T. (1999), «Greek and Roman in Dialogue : The Pseudo-Lucianic Nero», *JHS* 119, 142–160.

II Machtgefüge, Machtverlust und Sinn von Macht

Émeline Marquis

Phalaris ou les paradoxes du tyran

Les collections épistolaires pseudonymes¹ que la littérature grecque antique nous a transmises s'intéressent toutes, à des degrés divers, à la question du pouvoir. Elles interrogent nos conceptions du pouvoir tout autant que les conditions de son exercice ; elles analysent les relations et les jeux de pouvoir entre les individus. À cette fin, elles mettent souvent en scène un puissant, homme d'état, roi ou tyran, dans ses rapports avec un homme de lettres, un philosophe ou un sage². Les *Lettres de Phalaris* répondent parfaitement à ce « cahier des charges » : elles donnent à lire les relations tumultueuses entre Phalaris, le tyran semi-léendaire d'Agrigente³, et le poète lyrique Stésichore⁴, en Sicile, au VI^e siècle av. J.-C.

Mais au regard de la plupart de ces collections épistolaires, qui se concentrent sur un thème, ou sur un moment particulier de la vie du protagoniste principal, les *Lettres de Phalaris* se distinguent par leur ampleur inédite. Elles comportent cent quarante-huit lettres couvrant une large période de temps (plusieurs dizaines d'années) et brossant un portrait de Phalaris sous des angles extrêmement variés. Le tyran est amené à régler des affaires de tous ordres (politiques, militaires, économiques, judiciaires, privées), avec tous types de destinataires (cités ou individus, ennemis ou amis, administrés ou égaux, parents ou étrangers). À ces questions pratiques se mêlent aussi

1 Nous appelons « collections épistolaires pseudonymes » les ensembles de lettres rédigées par un ou plusieurs auteurs anonymes et qui sont mises sous le nom d'un personnage historique ou mythique, qui lui sont adressées ou le concernent au premier chef. Ce protagoniste donne généralement son titre à la collection. Voir la définition de Rosenmeyer 2001, 193 : « pseudonymous letters, that is, letters written by an anonymous writer or writers in the name of a famous person, sometimes mythical, sometimes historical ». Pour le domaine grec, ces collections épistolaires pseudonymes se trouvent dans Hercher 1873 ; elles concernent Anacharsis, Aristote, Artaxerxès, Brutus, Chion, Cratès, Démosthène, Diogène, Dion, Eschine, Euripide, Héraclite, Hippocrate, Isocrate, Lucien, Périandre, Phalaris, Platon, les Pythagoriciens, Socrate et les Socratiques, Solon, Thalès, Thémistocle, Xénophon et Zénon.

2 Voir par exemple Holzberg 1994, 51 ; Merkle/Beschorner 1994, 164 ; Christy 2010 ; Hanink 2010, en part. p. 551 sq. à propos des *Lettres d'Euripide*, et p. 561 pour l'influence de cette thématique sur la transmission de cette collection.

3 Distinguer entre le tyran historique et le personnage de fiction se révèle particulièrement épineux : voir par exemple : Freeman 1891, 70 ; Finley 1968, 48 « It is impossible to penetrate to the reality behind the Phalaris myth » ; Murray 1992, 47 = Murray 1996, 165. Sur Phalaris, voir Freeman 1891, 63–78 ; Lenschau 1938 ; Waele 1971, 103–108, 164–165 ; Bianchetti 1987, partie I, ch. 2 ; Murray 1992 = Murray 1996 ; Luraghi 1994, 21–49 ; Hinz 2001, chapitre I.1 « der historische Phalaris » (en particulier p. 25–47 « Phalaris zwischen Fakten und Fiktion ») und I.2 « die wichtigsten literarischen Zeugen der Phalarislegende in Griechenland und Rom » ; Adornato 2012.

4 Sur Stésichore, voir notamment Ercoles 2013 ; Finglass/Kelly 2015. Sur les lettres mettant en scène Stésichore au sein des *Lettres de Phalaris* : Bruno 1967 (sur la lettre 92) ; Russell 1988, 97–99 ; Merkle/Beschorner 1994, 134–165 et 168 n. 131 ; Ercoles 2013, 439–454 (= thèse de doctorat p. 267–276).

des réflexions théoriques sur la nature de la tyrannie, sur la justice et la vengeance, ou sur le rôle de la Fortune. Les *Lettres de Phalaris* offrent donc tout autant un portrait de l'homme que du tyran.

Une autre spécificité de ces lettres concerne leur personnage principal : alors que les collections pseudonymes mettent plutôt en scène des personnages historiques célèbres dont la tradition a conservé une image élogieuse⁵, les *Lettres de Phalaris* s'intéressent à un tyran (au pouvoir contesté et contestable) dont l'Antiquité n'a retenu que l'odieuse cruauté⁶.

En fait, dans les *Lettres de Phalaris*, tout est même centré autour du tyran, car la collection est écrite à la première personne, par le tyran lui-même. Ce choix est significatif, et il relève d'une stratégie narrative. En effet, depuis la brillante démonstration de leur inauthenticité par Richard Bentley en 1697 et surtout 1699, qui servit de modèle du genre pour d'autres collections épistolaires⁷, nul ne songe plus à dénier aux *Lettres de Phalaris* le statut de fiction. Et cette fiction ne donne à lire que les lettres d'un unique émetteur⁸, le tyran lui-même, alors même que ses destinataires sont particulièrement nombreux (plus d'une centaine), un déséquilibre qui d'emblée confère à ces destinataires un rôle secondaire, et les condamne à une certaine obscurité. Celui qui est dans la lumière, c'est Phalaris, et sa perception des choses. Le lecteur de la collection entre, pour ainsi dire, dans la tête du tyran : nous avons accès à ses pensées, ses raisons, ses arguments, ses commentaires. Il s'agit bien sûr d'un artifice littéraire, mais lire les *Lettres de Phalaris* donne l'illusion d'avoir la réalité sans filtre, le pouvoir vu de l'intérieur : comment Phalaris perçoit la tyrannie, comment il la vit.

Et comme il n'y a pas de réponses aux lettres rédigées par Phalaris, ce dernier peut construire et développer sa vision des choses comme il l'entend, sans risquer d'être contredit. Ainsi, que l'on succombe au plaisir de la fiction en feignant de croire pour un moment à la vérité de ces lettres rédigées par le tyran, ou que l'on cherche à éclairer les intentions de l'auteur de cette fiction épistolaire, les *Lettres de Phalaris* constituent un formidable outil de communication, une véritable « machine de guerre littéraire ». Elles se présentent, semble-t-il, comme une entreprise de promotion du tyran, ou, pour être plus précis, comme une apologie⁹ : Phalaris légitime son pouvoir et ses actions par ses explications et ses justifications.

5 Voir Holzberg 1994, 2–3 ; Rosenmeyer 2001, 197 (« an 'apology' for the hero's life », « the reader is then invited to identify with the *ego* of the letter »). Comparer cependant avec les *Lettres d'Euripide* qui cherchent à « corriger » certains aspects négatifs de la tradition : Hanink 2010 ; voir aussi Nesselrath 2023.

6 Sa cruauté est déjà un trait constitutif du portrait de Phalaris chez Pindare, *Première Pythique* (v. 95 et suivants). Voir aussi Berve 1967, II, 594 ; Hinz 2001, 20 n. 22 et 413.

7 Bentley 1697 = Dyce 1836, II, 131–238 : cette dissertation porte également sur les *Lettres* de Thémistocle, de Socrate, d'Euripide et sur les *Fables* d'Ésope ; Bentley 1699 = Dyce 1836, I, 1–II, 130.

8 C'est également le cas des *Lettres d'Anacharsis* (les dix lettres ont le Scythe pour émetteur) et des *Lettres de Thémistocle*.

9 C'est ainsi que la plupart des érudits interprètent les *Lettres de Phalaris*. Voir notamment Bianchetti 1987, 161–170 ; Merkle/Beschorner 1994, 117 et 164 n. 12 « Umkehrung der 'traditionell' negativen Dar-

Pourtant, lorsqu'on aborde les *Lettres de Phalaris* en termes d'image et de stratégie de communication, c'est plutôt l'impuissance du tyran qui frappe. Car de l'aveu de Phalaris lui-même, cette entreprise de communication est vouée à l'échec. Le tyran a mauvaise presse et rien n'y changera. Alors pourquoi insister autant dans ces lettres sur la mauvaise réputation de Phalaris (au point d'en faire un véritable leitmotiv), ce qui suscite la suspicion du lecteur quant à ses raisons et risque fort de ruiner par avance toute tentative de réhabilitation ? Est-ce seulement pour rappeler au lecteur que ces lettres sont à lire comme un éloge paradoxal et qu'elles sont construites en référence constante à la tradition, à cette légende noire de Phalaris contre laquelle elles s'inscrivent en porte-à-faux ? Mais s'il s'agit d'un éloge paradoxal – une œuvre visant à donner une image positive du tyran –, pourquoi Phalaris lui-même décrit-il à loisir les infortunes liées à la condition de tyran ? Si le tyran condamne la tyrannie, de quoi cet éloge paradoxal peut-il faire l'éloge ? Est-ce à dire que le statut de tyran est peu enviable mais que la personne de Phalaris est pleine de vertus et que c'est l'homme et non le tyran qui est loué ? Mais si Phalaris ne parvient pas à corriger son image, n'est-ce pas avant tout parce que les méfaits et le comportement répréhensible que la tradition lui attribue sont avérés ?

On le voit, dès lors qu'on s'intéresse à l'image de Phalaris dans ces lettres, de nombreux paradoxes se font jour ; ils sont intimement liés à la position de Phalaris (son statut de tyran) et à sa conception du pouvoir. En cherchant à préciser les différents aspects du portrait de Phalaris, nous verrons combien cet examen influence notre lecture de l'œuvre. Les *Lettres de Phalaris* sont bien plus qu'un simple éloge paradoxal ; elles offrent une réflexion fine et sombre sur le pouvoir et ses affres.

Avant d'analyser en détail ces lettres, quelques précisions sont nécessaires. Nous considérons que les *Lettres de Phalaris* sont majoritairement le fait d'un seul auteur¹⁰, et non un assemblage de lettres de source et d'époque différentes¹¹. Nous situons la

stellung des Phalaris, für die sich der Autor der Briefe – ähnlich wie etwa Lukian – entschied » ; Murray 1992, 56 = Murray 1996, 175 « favorevole ritratto di Falaride » ; Rosenmeyer 2001, 225 « the tyrant is presented in this collection in a kinder light. This should not surprise us, since Phalaris would be unlikely to present himself in his own letters as wholly evil » ; Ercoles 2013, 434. C'est pour la même raison que l'on rapproche généralement les *Lettres de Phalaris* des deux *Phalaris* de Lucien de Samosate : on les considère comme des éloges paradoxaux. Mais les deux *Phalaris* de Lucien offrent, lorsqu'on les lit attentivement, une critique acérée du tyran et de ses soutiens : voir Marquis 2017b.

¹⁰ C'est aussi l'hypothèse de Tudeer 1931, 109–110, et de Merkle/Beschorner 1994, 167 (« denkbar... daß die Briefgruppen der Feder eines einzigen Autors entstammten »), qui ajoutent cependant, p. 168 : « Im Lauf der Zeit mag das Briefbuch dann von anderen Autoren erweitert und damit in seiner Struktur gestört worden sein » ; s'ils songent avant tout à des lettres isolées, l'ajout de groupes de lettres ne peut être complètement exclu (p. 168 n. 131). Sur cette hypothèse d'un auteur principal, voir aussi Marquis 2014 et Marquis 2017a, 119. Certaines lettres n'appartiennent pas au corpus d'origine, auxquelles elles ont été ajoutées ultérieurement. Le cas le plus évident est celui de la lettre 57 (voir déjà Tudeer 1931, 110–111), mais d'autres cas prêtent à suspicion, comme les lettres 27 et 86 (voir Russell 1988, 94).

¹¹ C'est l'opinion de Bruno 1967, 348–356, repris par Bianchetti 1987, 2 (« carattere composita della raccolta in cui confluiscono epistole di età e autori diversi »), 145sq., 169 et 227 sq. ; voir aussi Russell 1988, 97 : « a book that has grown over a long period », « multiple authorship ». Cette thèse repose

réalisation de cette œuvre littéraire à l'époque impériale¹², sans pouvoir préciser davantage pour l'instant. Le texte grec sur lequel nous nous fondons est celui de Rudolf Hercher, dans ses *Epistolographi graeci* de 1873, malgré toutes ses insuffisances¹³. Hercher reprend l'organisation des lettres telle qu'elle figure dans l'édition Aldine de 1499. L'édition réalisée par Marcus Musurus pour les presses d'Alde Manuce est une reconstruction, fondée sur les deux principales classes de la tradition manuscrite (les classes A et C de Tudeer)¹⁴. Si aucun manuscrit ne donne à lire les 148 lettres de Phalaris dans l'ordre de l'Aldine, de larges groupements de lettres sont présents dans les différentes classes de la tradition manuscrite (lettres 1–84, lettres 77–108, lettres 109–119 et 122–148)¹⁵, ce qui suggère un archétype commun pour ces différentes branches de la transmission¹⁶. En l'état actuel des choses, et en l'absence d'une édition critique moderne des Lettres de Phalaris¹⁷, le texte édité par Hercher ne reflète pas si mal l'organisation des lettres dans les manuscrits.

notamment sur les contradictions supposées entre les lettres (Bruno 1967, 349 et 351 ; Bianchetti 1987, 188, et 201–202 ; Russell 1988, 97–101) et sur les différences de style (Bruno 1967, 351–352 ; Russel 1988, 97 et n. 31). Contrairement à Ercoles 2013, 420, nous pensons que la remarque prudente de Tudeer 1931, 110 selon laquelle « possibility cannot be wholly denied that the collection ... may have been enlarged through later additions » a été déformée pour devenir la *communis opinio* (à partir d'un noyau primitif, la collection se serait accrue par des ajouts successifs au cours du temps, produisant un assemblage de lettres sans réelle unité).

12 Bentley 1699, 108 [Dyce 1836, I, 169] attribuait les *Lettres de Phalaris* à un sophiste anonyme de l'époque de Tibère. Politien les attribuait à Lucien de Samosate (Hinze 2001, 217–221), comme c'est le cas dans le manuscrit *Laurentianus Plut.* 5751 (xi^e siècle) et ses descendants, le *Cantabrigiensis Add.* 2603 (xiii^e siècle), le *Laurentianus Plut.* 571 (xv^e siècle) et les *Vaticani graeci* 88 (xiv^e siècle) et 1322 (xiv^e siècle). MacLeod 1987, xvi les date de l'époque de Lucien, en raison des parallèles avec les deux *Phalaris* de cet auteur. Une datation tardive est généralement adoptée : Freeman 1891, 469–476 ; Wilamowitz-Möllerndorff 1900, 35 n. 2 (iv^e siècle : début des clausules accentuées) ; Lenschau 1938, 1652 (iv^e-v^e siècle) ; Berve 1967, II, 751. Parmi les partisans d'une constitution progressive du corpus, Bruno 1967, 348 sq. et 353 sq., et Bianchetti 1987 ont défendu la thèse d'un noyau primitif remontant au iv^e siècle avant J.-C., qui se serait étoffé et aurait été retravaillé jusqu'à l'époque tardive (cette hypothèse a été – à juste raison – rejetée par Hinze 2001, 108 sq. et 125–126). Tous considèrent néanmoins que le corpus épistolaire, dans sa forme définitive, ne saurait être antérieur au iv^e siècle ap. J.-C. : Russell 1988, 97 ; Murray 1992, 56 = Murray 1996, 175 ; Rosenmeyer 2001, 224. Pour un résumé clair et détaillé des différentes positions, et une proposition de datation de la collection entre les premiers siècles de l'Empire romain et le iv^e siècle après J.-C., voir Ercoles 2013, 425–439.

13 Sur les insuffisances de cette édition, voir Tudeer 1931, 4–5 et 114 ; Bianchetti 1987, 2 ; Merkle/Beschorner 1994, 116 ; Hinze 1995, 59 et n. 2 ; Hinze, 2001, 11 et 393 sq. ; Ercoles 2013, 455.

14 Sur cette édition, voir Sichelr 1998 ; Hinze 2001, 223–228. Concernant ses sources manuscrites : voir Tudeer 1931, 113 ; Sichelr 1997, 266–271 ; Marquis 2023a.

15 Comme partiellement noté par Merkle/Beschorner 1994, 165–166.

16 Voir aussi Marquis 2023b, 214–216.

17 Cette entreprise au long cours, dans laquelle l'auteur du présent chapitre s'est engagée, est encore loin d'être achevée.

1 La mauvaise réputation de Phalaris : le poids de la tradition

Dans ses lettres, le tyran fait souvent allusion à la mauvaise réputation qui le poursuit. Trois d'entre elles (les lettres 56, 117 et 135) utilisent le terme de φήμη pour la désigner. Ainsi dans la lettre 135, adressée à Teucros, son intendant, Phalaris commente la nouvelle du mariage de Théano, fille de Philodémos, et rappelle dans une phrase à valeur générale la rapidité de cette déesse messagère : φθάνει γὰρ ἡ φήμη καὶ τοὺς πάνυ πολλῆ σπουδῆ περὶ τὰς μηνύσεις κεκρημένους, ἐπεὶ ταχεῖα τῶν γινομένων, κὰν διὰ μακρᾶς τὸ πραχθὲν κομίζῃ, ἄγγελος ἢ θεός. Cette remarque lui permet d'en venir à son propre cas : partout, cette déesse parle de lui en mal (φέρει γὰρ ἡμᾶς κακοὺς πανταχόθεν περιβοῶσα τοῖς ἀκουσομένοις). Dans la lettre 66, il fait allusion à la δύσκλεια dont il fait l'objet. De même, la lettre 56, adressée à Abaris¹⁸, mentionne les calomnies qui circulent à son encontre et auxquelles Phalaris espère que le Scythe ne prêtera pas foi (εἰ μὲν οὖν προκατέσχησαι ταῖς ἐμαῖς διαβολαῖς καὶ πέπεισαι τοιοῦτον εἶναι με, ὅποιον οἱ διαβάλλοντες εἰσάγουσι, μεταπίθειν οὐ ῥάδιον). Et à Pythagore, dans la lettre 23, il ne dit pas autre chose : ψευδῆς γὰρ με δόξα λυπεῖ. Les deux hommes sont invités à le juger par eux-mêmes en acceptant son invitation. Dans la lettre 80 à Cleainété et Théano, le tyran préfère qu'on ne donne pas son nom à un nouveau-né, mais qu'on lui préfère un nom ἀνεπίληπτος et ἀκατηγόρητος (irréprochable et inattaquable). La situation de Phalaris est telle qu'une bonne ou une mauvaise action de sa part n'a plus aucune influence sur sa réputation, comme il le fait remarquer sarcastiquement aux Himériens dans la lettre 121 : μηδὲν παρὰ τοῦτο χεῖρους ἡμᾶς νομισθῆναι ἀποκτείναντας τοὺς πρέσβεις ὑμῶν, μηδὲ ἀμείνους σώσαντας. Πέφυρται γὰρ ἤδη τὰμὰ καὶ μεμῖανται, καὶ οἶδα ὅτι μικρὰ ῥοπή ἔτι ἡμῖν εἰς εὖνοιάν τε καὶ μῖσος ἀνθρώπων δίκαιον ἢ μὴ δίκαιόν τι πράσσειν.

La lettre 56 permet de mieux cerner les contours de cette mauvaise image qu'a Phalaris. Le tyran précise en effet, que si Abaris vient le voir : γνώση γὰρ ἐκ πείρας τά τε ἄλλα πάντα παρ' ἐμοὶ κάλλιον καὶ σεμνότερον, εἰ δὲ δεῖ εἰπεῖν μηδὲν ὀκνήσαντα, καὶ φιλανθρωπότερον ἢ πρὸς τὴν κατέχουσαν φήμην ἐσχηματισμένα. Les comparatifs utilisés par Phalaris permettent de lire en creux, par antonymie, ce qu'on lui reproche : sa perversité, son impiété, sa brutalité, sa cruauté, bref, son inhumanité. De même dans la lettre 33, il souligne qu'en rendant la rançon des prisonniers aux Tauroménitains, il fait preuve d'une bonté dont les hommes ne le pensent pas capable (ἐμὲ δ' εἰς ἐπίδειξιν ἧς ἔχειν ὑπ' ἀνθρώπων ἀπιστοῦμαι χρηστότητος). Dans la lettre 76, Démarate rapporte à la cruauté du tyran (μετὰ πικρᾶς καὶ τυραννικῆς ὠμότητος) la mort de deux individus.

¹⁸ Sur le personnage d'Abaris, voir notamment Bethe 1893 ; Centrone 1989. Abaris dans les *Lettres de Phalaris* : Bianchetti 1987, 189–191.

Paradoxalement, Phalaris prétend ne pas s'occuper de cette mauvaise réputation qui est la sienne. Ainsi, il affirme dans la lettre 29 à Diopeithès : Οὐκ ἄχθομαι ταῖς διαβολαῖς οὐδὲ ταῖς δόξαις αἷς ἔχουσιν ἐφ' ἡμῖν οἱ μὴ δικαίως κατηγοροῦντες. La même formule se retrouve dans d'autres lettres : οὔτε τῆς ἐπὶ τοῖς ἄλλοις κολάσεως διαβαλλόμενος ἄχθομαι (lettre 66) ; Οὐκ ἀχθόμεθα τῆς διαβολῆς οὐδὲ τῆς δόξης ἧς ἔχουσιν ἐπ' ἐμοὶ οἱ νῦν ἄνθρωποι (lettre 139). Les dénégations de Phalaris suggèrent au contraire que sa réputation ne le laisse pas indifférent, car il y revient sans cesse ; et le contenu des lettres lui-même montre de manière évidente que Phalaris cherche à corriger l'image négative qui est la sienne. Si l'on relit plus attentivement les deux dernières lettres citées, ce paradoxe s'éclaire. 1) Phalaris est un personnage pragmatique ; rester en vie prime sur tout autre considération, donc sur la bonne ou la mauvaise image qu'il donne de lui : δόξης γὰρ αἰσχρᾶς ἢ καλῆς ἄμυνα κενώριστα. 2) Ce n'est pas à ses contemporains que Phalaris s'adresse, comme il le précise dans la lettre 139 citée ci-dessus (οἱ νῦν ἄνθρωποι) ; c'est la postérité qui le jugera.

Phalaris est donc conscient de sa mauvaise réputation, et on touche là un point essentiel des lettres : son image lui importe. Simplement il voit au-delà de son époque et veut avoir la postérité pour juge. En cela, les ambitions du personnage de Phalaris rejoignent celles de l'auteur de cette fiction épistolaire. Il y a fusion des deux niveaux de lecture : l'image qui est donnée de Phalaris et par suite le jugement qui est porté sur lui sont centraux pour l'interprétation de la collection.

Or ces mentions répétées de la mauvaise réputation dont souffre Phalaris auprès de ses contemporains sont à lire aussi comme un jeu de l'auteur de la collection avec son lecteur : elles sonnent comme autant d'échos, d'allusions à l'image de Phalaris dans la tradition. Car le lecteur est supposé connaître Phalaris, savoir ce que la tradition en dit. Au sein des lettres, la (κακὴ) φήμη, la δόξα dont parle Phalaris renvoient à l'ensemble de la tradition littéraire ; elles marquent la présence dans l'œuvre de cette légende noire de Phalaris. Car bien que cette image de Phalaris transmise par la tradition¹⁹ soit aussi complexe que parcellaire (de nombreuses œuvres où il était question du tyran ayant été perdues), elle correspond dans ses grandes lignes à la manière dont Phalaris est perçu par ses détracteurs dans le corpus des *Lettres de Phalaris*. De ce point de vue, la lettre 57 est digne d'intérêt. En voici le texte complet :

Ἄβαρις Φαλάριδι τυράννῳ. Ἐδειξας φύσιν σὴν οἰκεῖαν ὕβρεως καὶ ὠμότητος, καὶ σε ἔτεκεν οὐ γυνὴ καὶ ἀνὴρ, ἀλλὰ λέαινα καὶ σὺς ἄγριος· ποιεῖς γὰρ πάντα βία καὶ προσέτι δόξη κακῇ καὶ ἀγριότητι. μὴ σὺ γε κάλει Ἄβαριν, εὐσεβῆ ἄνδρα, εἰς πόλιν Ἀκράγαντα· ἀλλότρια γὰρ ἐμοὶ φόνος καὶ χαλεπότης καὶ κακὴ ἄγνοια. εἰ δὲ προθύμως με θέλεις ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον, νόμοις Ἑλληνικοῖς χρώμενος προσκαλοῦ με εἰς τὴν συνήθειαν, καθαρεύων χερσὶ καὶ ψυχῇ πρὸς πάντα πολίτην σὸν καὶ ξένον· εἰ δὲ μή, χαίρειν σοι Ἄβαρις λέγει.

¹⁹ Sur l'image de Phalaris dans la tradition littéraire : Bianchetti 1987, 101–137 «Il personaggio di Falaridi nella tradizione : nascita di una leggenda» (approche chronologique) ; Hinz 2001, 47–98 «die wichtigsten literarischen Zeugen der Phalarislegende in Griechenland und Rom». Voir aussi Luraghi 1994, 31–33.

La lettre 57 a donc pour émetteur Abaris et pour destinataire Phalaris. C'est le seul cas de réponse à une lettre (Abaris refuse l'invitation faite par Phalaris dans la lettre 56) dans toute la collection. Cette situation curieuse, à laquelle s'ajoute la position particulière de la lettre dans de nombreux manuscrits – elle est placée à la toute fin du corpus –, suggère qu'elle n'appartient pas au corpus primitif, et qu'il s'agit d'un ajout ultérieur²⁰. Pour autant, la lettre 57 reprend l'image de Phalaris véhiculée par la tradition, dont elle résume en quelques lignes les caractéristiques principales : *hybris*, cruauté, sauvagerie, violence, ignorance, impiété, dureté, attrait pour le meurtre, et transgression des lois grecques. Ce sont les accusations mêmes dont Phalaris se défend dans les autres lettres de la collection. Ainsi donc cette légende noire forme la toile de fond des lettres. C'est l'image de Phalaris à partir de laquelle et contre laquelle se construit toute la collection²¹. Ces mentions répétées de la mauvaise réputation du Phalaris des lettres ont donc aussi une vocation métalittéraire : c'est un clin d'œil de l'auteur pour rappeler à son lecteur ce qu'il est en train de faire : un éloge paradoxal. Et c'est aussi une manière ingénieuse de nous faire croire à nous lecteurs, que dans ces lettres où Phalaris peut se montrer à nu, se justifier, expliciter ses raisons, nous allons pouvoir sonder les profondeurs de son âme et nous forger enfin un jugement vrai sur le tyran, au-delà de sa légende noire. N'est-ce pas ce que Phalaris lui-même demande aux «sages» Pythagore et Abaris, par une belle mise en abyme, dans les lettres 23 et 56 ?

20 Sur le statut particulier de cette lettre : Tudeer 1931, 110–111 ; Hinz 2001, 401–402 ; Ercoles 2013, 420–421.

21 Examinant les liens entre les *Lettres de Phalaris* et le reste de la tradition, Russell 1988, 95 note que, tout comme les *Lettres* de Thémistocle, d'Euripide, de Cratès et d'Hippocrate, les *Lettres de Phalaris* opèrent une sélection drastique des événements qui affectent le héros : «the overlap between the *Letters* and the rest of the tradition is not great». Cette assertion est reprise par Rosenmeyer, 2001, 226 et Hinz 2001, 103 remarque : «eine Reihe von Aspekten des Phalarisbildes findet in der uns überlieferten Briefsammlung keine Erwähnung». Néanmoins, force est de constater que les *Lettres de Phalaris* sont parfaitement au fait du reste de la tradition, comme le montre Hinz 2001, 100–104 : «Im grossen ganzen zeichnet sich aber ab, dass Pseudophalaris in der Phalarislegende gut belesen gewesen ist» (p. 104). Prenant l'exemple des relations entre Stésichore et Phalaris, Christy 2010, 133 sq., souligne combien ces lettres discutent et «réécrivent» les deux plus anciennes sources conservées concernant Phalaris, la *Première Pythique* de Pindare et la *Rhétorique* d'Aristote II, 20 : «In both cases, the Phalaris of the *Epistles* modifies the damning depictions of himself by transforming the brief snippets contained in Pindar and Aristotle into longer narratives that complicate the monolithically negative reputation that the early depictions reflect (and propagate). The author of the letters never directly contradicts the earlier accounts outright; instead, the epistolary Phalaris endeavors to make his ancient detractors look woefully uninformed» (p. 133). Le même procédé est à l'œuvre dans les *Lettres d'Euripide*, comme l'indique Hanink 2010, 563 : «Its ›philosophical› voice and form, coupled with the inclusion of two significant but otherwise unattested events, would seem to attest to the author's desire both to control and to resist aspects of the massive body of Euripidean anecdotes, which he clearly knew very well».

2 Le plaidoyer du bon tyran

De nombreuses lettres présentent Phalaris sous un jour plutôt flatteur : chef militaire victorieux, dirigeant généreux, père et mari attentionné, homme de culture... Plusieurs lignes narratives²² s'entremêlent au sein de cette collection épistolaire, et elles mettent toutes en valeur des aspects positifs de Phalaris. Les lettres qui traitent de l'action guerrière de Phalaris le présentent comme un chef militaire compétent et engagé dans les combats (lettre 32), qui n'hésite pas à mettre en danger sa propre vie (lettre 28), qui sait rester modeste et reconnaître le rôle de la Fortune dans ses succès (lettre 32), qui félicite et récompense ses hommes (lettres 133, 134) et fait l'éloge de ceux qui sont tombés glorieusement pour leur patrie (lettre 10 de consolation à Lacrite). Les quatre lettres concernant Polyclète de Messine donnent à lire un éloge de la compétence et de la probité de ce médecin : il a guéri Phalaris d'une grave maladie alors qu'il aurait pu le laisser mourir ou le tuer pour en retirer tous les honneurs qu'on accorde au tyran-noctone. En récompense, Phalaris se montre particulièrement généreux. La lettre 70 fait la liste des présents qu'il lui offre, phiales d'or, cratères en argent, coupes, esclaves, argent et pension identique à celle de ses soldats d'élite :

φάλας ἀπέφθου χρυσοῦ τέσσαρας καὶ κρατήρας ἀργυροῦς οὐ τῆς καθ' ἡμᾶς τέχνης δύο καὶ ποτηρίων Θηρικλείων ζεύγη δέκα καὶ παῖδας ἀφθόρους εἴκοσι καὶ ἀργυρίου μυριάδας Ἀττικὰς πέντε. γέγραφα δὲ καὶ Τεύκρω τῷ ἐπὶ τῆς διοικήσεως διδόναι σοι σύνταξιν, ὅσων λαμβάνουσιν οἱ τε ναύαρχοι καὶ οἱ ταξίαρχοι καὶ δὴ καὶ οἱ σωματοφύλακες, μικρὰν ἀμοιβὴν ἀντὶ μεγάλης εὐεργεσίας.

Et comme cela lui semble insuffisant, à la demande du médecin (semble-t-il), Phalaris fait preuve de clémence à l'égard d'un conspirateur (lettre 71). Le groupe de lettres concernant Philodème et le mariage de sa fille Théano présentent un tyran généreux et ami de la jeunesse²³. Non seulement Phalaris encourage et accélère le mariage de la jeune fille, mais il offre une dot et des présents considérables (lettres 142, 143), et il se peint en romantique en offrant au couple la maison où ils se sont rencontrés (lettre 135). Dans les lettres concernant sa femme et son fils, Phalaris se peint en mari et en père aimant, désireux de les faire profiter de ses richesses (lettre 69). Il participe à distance à l'éducation de son fils, n'hésite pas à lui reprocher son manque d'intérêt pour la *paideia* grecque (lettre 20), salue ses efforts et cherche à le détourner de toute tentation pour la tyrannie (lettre 67). Quant aux vingt-cinq lettres consacrées à ses relations avec son ennemi politique, le poète lyrique Stésichore, elles décrivent une

²² Cf. Merkle/Beschorner 1994 ; Marquis 2014.

²³ Voir cependant l'hypothèse de Russell 1988, 101 sur les raisons sans doute peu louables de Phalaris : «but the details in 25 about Phalaris' relationship with the family, and the proposal in 80 that the baby should be called Phalaris, raise the suspicion that the *Letters* offer the tyrant's own hypocritical version of some very discreditable events: would it not fit the facts to suppose that he was himself the father of the baby, has banished Philodemus, and bribed Leon to take Theano ? That at least is how we expect him to behave». Sur les lettres concernant le mariage de Théano, voir aussi Rosenmeyer 2001, 226–229.

grande évolution ou plutôt une petite révolution²⁴, de l'opposition frontale à l'admiration la plus totale. Elles mettent en scène un tyran amoureux des arts. Non seulement Phalaris épargne Stésichore par égard pour les Muses (lettre 93), mais il devient un de ses plus fervents supporters. Les effets bénéfiques de cette relation se font même sentir *post-mortem* puisque Phalaris accède à la demande des filles de Stésichore, après la mort de ce dernier, en rendant la rançon qu'il avait obtenue pour les prisonniers Tauroménitains (lettre 15, lettre 31, lettre 103), et qu'il cherche à éviter un conflit entre ses anciens ennemis d'Himère et les Cataniens au sujet de la tombe du poète (lettre 54).

Phalaris n'hésite pas à présenter ses actions sous un jour favorable. Ainsi plusieurs lettres donnent à lire un condensé de ses succès. La lettre 4 fait figure d'autoportrait : ἔμαυτὸν οἶδα Φάλαριν Λεωδάμαντος υἱόν, Ἀστυपालαίεα τὸ γένος, πατρίδος ἀπεστερημένον, τύραννον Ἀκραγαντίνων, ἔμπειρον πολέμων, ἀπτῶτα μέχρι τοῦ παρόντος. La lettre 8 à Saméas précise l'étendue de ces succès (γέγραφέ σοι συντόμως, ὅτι καὶ τὴν δίκην καὶ τὴν ναυμαχίαν καὶ τὴν παράταξιν καὶ τὸ τελευταῖον τὸν ἵππικὸν ἀγῶνα νενικήκαμεν), tandis que la lettre 85 à Timonax concerne uniquement une victoire militaire (et ses avantages financiers) :

Νενίκηκα τῷ πολέμῳ Λεοντίου. Ἴνα δὲ τῇ λύπῃ διαρκέσης καὶ μὴ πάντων ἀθρόως ἀκούσας ἀποκατεθήσης, οὐκ ἔγραψά σοι περὶ τῶν ὄλων, ὅτι καὶ Ταυρομενεΐτας καὶ Ζαγκλαίους συμμαχίσαντας αὐτοῖς καὶ αὐτοὺς εἰς τέλος νενίκηκα, οὐδ' ὅτι λαβὼν ὑπὲρ τῆς ἀφέσεως τῶν ἐαλωκότων τάλαντα ἑκατὸν ἀπελύτρωσα τοὺς αἰχμαλώτους.

Mais le portrait de Phalaris se veut avant tout flatteur sur le plan moral. Plus que ses actions, Phalaris détaille les raisons qui l'animent : il insiste sur ses qualités morales, sur son positionnement éthique. Nous avons mentionné ci-dessus sa bonté (dans la lettre 33 à Ctésippos, Phalaris précise qu'en acceptant la requête posthume de Stésichore de rendre la rançon des prisonniers, il a fait preuve d'une bonté dont les hommes ne le croiraient pas capable) ou encore sa générosité envers ses amis. Trois vertus mises en avant par Phalaris dans ses lettres nous semblent particulièrement significatives : son souci de justice, sa clémence et sa piété²⁵.

Phalaris n'évoque pas directement sa piété, mais il accuse à plusieurs reprises ses ennemis d'impiété (Lykinos dans la lettre 3, les Messéniens dans la lettre 84, et les Cataniens dans la lettre 104), faisant connaître par là implicitement de quel côté il se place. La lettre 84 en offre le meilleur exemple. Phalaris a envoyé aux Messéniens de nombreuses et riches offrandes à dédier aux dieux, mais les Messéniens ont pris prétexte du caractère impur de l'expéditeur des trésors et les ont gardées pour eux-mêmes, spoliant ainsi les dieux. Phalaris n'est pas inquiet : ἡ μὲν οὖν παρ' ἐμοῦ χάρις

²⁴ Sur le groupe de lettres traitant des relations entre Phalaris et Stésichore, voir note 4.

²⁵ Voir Bianchetti 1987, 157 et n. 3 (justice et modération, avec renvoi aux lettres 33, 51, 71–73, 84, 130), 165 (piété) : « Da alcune delle nostre epistole emerge, viceversa, il ritratto di un tiranno che governa con la protezione degli dèi, rispettati e venerati in ogni modo ». On retrouve les mêmes « vertus » dans le portrait de Phalaris brossé par Lucien de Samosate dans *Phalaris I*.

εις τοὺς θεοὺς καὶ ἢ παρ' ὑμῶν ἀσέβεια παντελής ἐστι· καὶ γὰρ ἐμὲ τὸν δεδωκότα καὶ τοὺς ἀρπάσαντας ὑμᾶς ἴσασι. Sa piété est connue de ceux auxquels elle s'adresse et la colère divine s'abattit sur les sacrilèges.

Plusieurs lettres réparties dans tout le corpus rappellent la clémence de Phalaris. Ainsi la lettre 6 à Zeuxippe insiste sur l'étendue de cette clémence : Phalaris pardonne à son destinataire et à son fils, alors même que leurs actions sont impardonnables (Τῷ μὲν υἱῷ σου διὰ τὴν νεότητα συγγινώσκω, σοὶ δὲ διὰ τὸ γῆρας, καίπερ ἀσύγγνωστα πεποηκόσιν). Dans la lettre 26, Phalaris se montre clément envers le fils unique et chéri d'Aristophon par égard pour ce dernier ; mais il ne s'agit que d'une suspension du châtement (τὴν ἄμυναν ἐπέσχῆκα), qui s'assortit d'une mise en garde pour l'avenir. Aux Cataniens, dans la lettre 30, Phalaris annonce qu'il a laissés saufs les prisonniers qu'on lui a apportés, alors même que ces derniers n'avaient aucun espoir de l'être et que les Cataniens ne s'en souciaient guère (Ἀχθέντας αἰχμαλώτους ἐπ' ἐμὲ τῶν ὑμετέρων πολιτῶν τινάς, οὐδεμίαν ἐκ τῶν μυρίων ἔχοντας ἐλπίδα τοῦ σωθήσεσθαι διὰ τὸ μὴ σφόδρα ἀνιάσθαι ὑμᾶς ἀναιρεθέντων αὐτῶν, σέσωκα). Surtout, dans la lettre 72, Phalaris explique à Périthénès qu'il a décidé de laisser la vie sauve aux épouses des conspirateurs Euboulos et Aristophon, touché par leur franchise et leur courage : non seulement elles ont admis ouvertement leur participation à la conspiration, mais elles reconnaissent mériter la mort comme châtement.

Piété et clémence de Phalaris sont étroitement liées à l'idée de justice dont Phalaris se réclame. Évoquant la conspiration d'Euboulos et Aristophon, à laquelle il a échappé dans le temple de Zeus à Himère, Phalaris précise dans la lettre 73 qu'il a vaincu ses attaquants parce qu'il était plus juste qu'eux. Zeus ne les aurait jamais livrés à l'homme qu'ils voulaient tuer si c'est une juste action qu'ils avaient menée au sein de son temple :

δικαιότερος ὢν τῶν ἐγχειρούντων περιεγενόμην. οὐ γὰρ δῆπου φαῦλος ἂν κριτὴς τῶν ἐν τῷ σφετέρῳ τεμένει τολμωμένων ὁ Ζεὺς ἐγένετο, ὥστε τοὺς δίκαιόν τι πράξαντας ἐν ἱερῷ ὡς ἀδικούντας ὑποχειρίους παραδοῦναι τῷ προσηκόντως ἂν ὑπ' αὐτῶν ἀπολομένῳ.

La lettre 147 reprend la même idée : Zeus l'a épargné et maintenu tyran parce qu'il est un homme juste. Clémence et justice sont également liées : dans la lettre 72, Phalaris explique à son correspondant qu'il agit de manière juste en épargnant les épouses des deux conspirateurs (δικαίως ἐφεισάμην) et qu'il ne veut pas qu'elles puissent lui reprocher le moindre tort (ἵνα περὶ μηδενὸς ὡς ἡδικημένα μὲμψωνται). Ainsi, Phalaris souligne constamment son souci de justice tout autant qu'il mentionne les injustices dont il fait l'objet. Le vocabulaire de la justice (δίκη et tous ses composés) est omniprésent dans toute la collection, au point que le lecteur a l'impression que cette vertu tourne presque à l'obsession chez le tyran.

Il y donc bien dans cette collection épistolaire une visée apologétique. Les qualités mises en avant par Phalaris prennent le contre-pied de l'image traditionnelle du ty-

ran²⁶ ; elles impliquent que cette image ne correspond pas à la réalité. Mais alors faut-il comprendre que la tradition calomnie injustement Phalaris ? La mauvaise réputation du tyran serait de la pure diffamation, de la propagande anti-Phalaris due à ses opposants ? Sa légende noire serait indue ?

3 Nécessité et raison d'État : l'homme et le tyran

À de rares occasions, Phalaris reconnaît commettre des actes injustes. C'est le cas, notamment, dans la lettre 1 : le tyran oppose ses propres injustices, commises contre son gré, à celle de son interlocuteur Lykinos, qui lui a mal agi de manière tout à fait volontaire : ἀντί πολλῶν καὶ μεγάλων ἀδικημάτων, οὐκ ἀκουσίῳ, ὧν ἐμοὶ προστρίβεις, ἀλλ' ἐκουσίῳ, ὧν αὐτὸς εἴργασαι. Dans la lettre 121, il fait allusion au genre de vie injuste auquel il est contraint : τοῦ μὴ δικαίως βιοῦν. Parfois, il évoque aussi des actes contraires aux lois, comme dans la lettre 139 (παράνομα) ou les lettres 100 et 106 (ἔκθεσμα).

Si Phalaris réfute généralement les accusations d'injustice, il avoue sans difficulté commettre des actes répréhensibles, pour lesquels on le désapprouve ou on le blâme. C'est ainsi que dans la lettre 100 à Euctémon, il déclare avec une parfaite candeur : Οὐδὲν ἔψευσαι τῶν ἐπ' ἐμοὶ διαβολῶν· καὶ γὰρ αὐτὸς πάνθ' ὅσα κατηγορεῖς ἐν Συρακουσίοις ὁμολογῶ. En particulier, Phalaris n'hésite nullement à se venger, durement s'il le faut, de ceux qui commettent des injustices à son encontre. Il légitime ainsi les châtements qu'il exerce contre ses ennemis : il ne fait que répondre aux attaques qu'il subit. Ainsi, la lettre 13 rappelle qu'après les torts qu'il a causés au tyran, Hérodicos doit prendre garde à la vengeance de ce dernier : προηδικημένος δ' ὑπὸ σοῦ μεγάλα μὴνύω σοι φυλάττεσθαι τὴν ἐπιούσαν ἐξ ἡμῶν ἄμυναν. La lettre 14 adressée à Eumélos va plus loin en affirmant que se venger d'un agresseur n'a rien d'injuste : Οὔτε δοκοῦντος οὔτε ὄντος ἀδίκου τὸν ἄρξαντα πλημμελεῖν ἀμύνεσθαι, τοῦ πρώτου γεγονότος ὑπὸ τοῦ τὸ δεύτερον παρ' ἡμῶν ἔσεσθαι προσδέχου. Cette idée est reprise lettre 147 par l'expression « la juste loi de la vengeance » (τῷ δικαιοτάτῳ τῆς ἀμύνης νόμῳ). Si ses ennemis cessaient leurs injustices, Phalaris ferait de même, comme il l'explique par exemple dans les lettres 99 (ἔστιν οὖν ἐμὲ παῦσαι τῆς ὀμότητος, ἐὰν αὐτοὶ πρότερον παύσησθε ἀδικίας) et 100 (ἀλλ'εἰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐγὼ τε τοῦ τιμωρεῖσθαι τοὺς εἰς ἑμαυτὸν ἀμαρτάνοντας ἐφειδόμην, καὶ ὑμεῖς τοῦ προπετώσ οὕτως κάμοι καὶ ἑαυτοῖς ἐπιβουλεύειν, οὐδεὶς ἂν οὔτε ἐμοῦ κατηγορήσεν ὡς ἔκθεσμα δρῶντος, οὔθ' ὑμᾶς ὡς ἀνίατα πάσχοντας ᾤκτιζέτο).

²⁶ Voir note 21 et cf. Hanink 2010, 548–549 à propos des *Lettres d'Euripide* : « The image of a kinder and gentler Euripides conveyed by the letters works to challenge the more « hostile » and dominant branches of the Euripidean biographical tradition ».

Phalaris avance un deuxième argument pour légitimer ses mauvaises actions : il n'a pas le choix, ses actions sont frappées du sceau de la nécessité²⁷. Plusieurs lettres offrent une variation sur l'opposition ἀκουσίω/ ἐκουσίω, comme dans la lettre 1 mentionnée ci-dessus ou dans la lettre 80 (ἐγὼ δὲ πολλὰ καὶ μεγάλα διὰ πικρᾶς εἰμαρμένης ἀνάγκην ἀκουσίωςπραχθέντα μοι κατέγνωσμαι). D'autres lettres renvoient à l'ἀνάγκη qui dicte les actes de Phalaris. Ainsi, le tyran précise dans la lettre 99 citée plus haut qu'il préférerait ne pas se trouver dans la nécessité de se venger (ἄμεινον μὲν οὖν κάμοι ἦν μὴ καθίστασθαι εἰς τοιαύτης ἀμύνης ἀνάγκην). Et dans la lettre 139, Phalaris dresse un tableau sombre d'une société où ses sujets agissent injustement par nature et le tyran par nécessité (τοῖς μὲν ἄλλοις φύσει τοιούτοις, ἐμοὶ δ' ἀνάγκη γενέσθαι συμβέβηκε).

Phalaris est contraint par la nécessité à agir de manière ferme s'il veut rester en vie. C'est ce qu'il écrit à Pythagore, lettre 23 : pour un tyran, la cruauté est nécessaire et la bonté dangereuse (κρατεῖν γὰρ οὐχ οἷόν τε τοιαύτης ἀρχῆς ὠμότητι μὴ χρώμενον, οὐδ' ἔστιν ἐν τυραννίδι χρηστότης ἀκίνδυνον) ; mais il est prêt à prendre une voie plus douce, si son salut est garanti. Phalaris ne peut pas déposer le pouvoir car il serait immédiatement tué, comme il l'explique à Démotélès et à Épicharme dans les lettres 38 et 61 : καταθέμενον γὰρ τὴν ἀρχὴν οἶδ' ὅτι δεῖ πολλὰ καὶ δεινὰ παθόντα πρὸς τῶν τυραννηθέντων οὕτω καταστρέψαι τὸν βίον τοῦ κτήσασθαι τὴν τοιαύτην ἀρχὴν ἐπισηαλέστερόν ἐστι τὸ καταθέσθαι (lettre 38). Il est impossible à Phalaris de renoncer à la tyrannie : il ne peut donc que se défendre face aux attaques qui mettent en danger sa personne et son pouvoir. Ainsi, et bien avant Machiavel, Phalaris invoque la raison d'État : il légitime des actions qui assurent la stabilité de l'État même si elles contreviennent au droit ou à la morale.

Ce faisant, Phalaris est conduit à distinguer entre le tyran et sa propre personne, entre la fonction et l'individu. Il dit par exemple à Pythagore (lettre 23) : λαμβάνων δέ μου διάπειραν, ἐὰν μὲν ὡς τύραννον ἐξετάζης, ιδιώτην εὐρήσεις με μᾶλλον ἢ τύραννον· ἐὰν δὲ ὡς ιδιώτην, ἔχοντά τι διὰ τὴν ἀνάγκην καὶ τυράννου. Lettre 127, il oppose la pitié de Phalaris à la colère du tyran : Μὴ βιάζου με δίκας παρὰ σοῦ λαβεῖν τρίς ἤδη παρεϊκότα, μηδὲ ἐμβάλλου τῇ σαυτοῦ ψυχῇ ὡς οὐκ ἀλλότριος Φαλάριδος ἔλεος, ἐπεὶ καὶ πάνυ τοῦτον σέβεσθαι παραιτησάμενοι τῇ τοῦ τυράννου χρησόμεθα ὀργῇ.

Cette dichotomie personne/fonction est reprise dans la lettre 72 : les épouses des conspirateurs Euboulos et Aristophon reconnaissent que c'est le tyran qu'elles voulaient tuer (parce qu'il a soumis une cité libre), pas l'homme : « ἀντι ποίας » δὲ « ἀδικίας » εἰπόντος μου « μεῖζονος ἢ ἐλάττονος εἰς ὑμᾶς ἐξ ἐμοῦ γενομένης ; » « ἰδίας μὲν οὐδεμιάς, τῆς δὲ κοινῆς » ἀπεκρίναντο· κοινήν γὰρ ἀδικίαν εἶναι τὸ καταδουλοῦσθαι πόλεις ἐλευθέρων. Et tout comme pour ces femmes, Phalaris ne saurait tenir rigueur à Stésichore de ses poèmes louant le tyrannicide : le poète appelle à la mort du tyran, pas au meurtre de Phalaris : σὺ μὲν γὰρ ἴσως ἐπῶν κόσμῳ θεοειδεστάτῳ τὸ τυραννοκτονεῖν

27 Bianchetti 1987, 157 n. 4 (lettres 76, 98, 104, 106, 117, 127). Dans le *Phalaris I* de Lucien, le tyran invoque également la nécessité pour justifier ses actions.

ἐπαινείς (καὶ οὐκ ἀποτρέπομεν εἰ τις θαυμάσει τὸν λόγον), ἀλλ' οὐ τὸ Φάλαριν· ἀνδροφονεῖν γάρ ἐστι τὸ τοιοῦτον, ἀλλ' οὐ τυραννοκτονεῖν. Donc, face à ceux qui mettent en danger son pouvoir, Phalaris ne peut réagir qu'en tyran, mais pour les autres, il reste le même homme qu'il était auparavant (lettre 147) : οὐκ ἀρνησόμεθα κατὰ πονηρῶν μοναρχίας ὀρεχθῆναι, οὐδὲ παυσόμεθά ποτε τῆς ὠμότητος καὶ ἀπανθρωπίας, πρὸς δὲ τοὺς χρηστοὺς ὁμοιοί γ' ἐσμὲν ἄρχοντες, οἰοί περ ἐγενόμεθα πρὶν ἄρξαι.

Quelles sont les implications de cette distinction entre personne et fonction opérée par Phalaris ? Faut-il comprendre que Phalaris est un homme bon, dépassé par sa charge, ou plutôt qu'un tyran ne saurait être bon, que toutes ses bonnes intentions sont nécessairement ternies par l'exercice du pouvoir ? Les *Lettres de Phalaris* offrent en tout cas une réflexion sur les dangers du pouvoir. Il est difficile (impossible ?) pour un tyran de ne pas se « salir les mains » : châtements, injustice, cruauté sont liées à la fonction de tyran. Les *Lettres de Phalaris* mettent en scène la corruption du pouvoir. On s'éloigne donc progressivement de l'éloge paradoxal.

De fait, la collection donne une image négative de la tyrannie en tant que mode de gouvernement. Et prouesse rhétorique, les affres de la tyrannie sont relayées par le tyran lui-même. S'il avait su avant de s'emparer du pouvoir ce qu'impliquait la vie de tyran, il se serait abstenu : εἰ μὲν οὖν πρὸ τῆς τυραννίδος τὰ περὶ αὐτῆς μοι διηγησάμενος κακὰ συνεβούλευες, πάντως ἂν ἐπέισθην μὴ τυραννῆσαι (lettre 38). À son fils Paurolas (lettre 67), il souhaite vivement de ne jamais devenir tyran : εὐχου δέ σοι τὸν θεὸν μηδέποτε τυραννικῆς πείραν παραστήσαι τύχης. Il lui décrit brièvement les ennemis tant intérieurs qu'extérieurs qu'il doit combattre :

ὁ μὲν γὰρ ἓνα φοβεῖται τῶν ἄλλων χαλεπῶν ἀπηλλαγμένος, τὸν τύραννον, ὁ τύραννος δὲ καὶ τοὺς ἔξωθεν ἐπιβουλεύοντας καὶ δι' οὓς σώζεται· ἀνάγκη γὰρ αὐτῷ μετὰ τῶν πολλῶν φόβων καὶ τάλαιπωρῶν προσευλαβεῖσθαι τοὺς φυλάττοντας.

Et il lui conseille de vivre avec des égaux dans une cité démocratique (τὸν μέλλοντα μετὰ ἀρίστης τιμῆς ἐν δημοκρατουμένη ζήσεσθαι πόλει).

Par l'exemple de ce qui lui arrive, Phalaris ne fait que confirmer cette image négative de la tyrannie. Certaines lettres permettent de saisir très concrètement les infortunes liées à sa fonction. À Lacrite (lettre 126), il confie sa solitude et son manque d'amis, et à Pollux (lettre 34), Phalaris écrit même qu'il ne peut se fier à personne et préférerait vivre dans des contrées dangereuses et inhospitalières plutôt que parmi les hommes : πίστιν γὰρ οὔτε παρ' ἄλλοις τισὶν οὔτ' ἐν φίλοις βεβαίαν εὔρον. διὸ πάντα πολυπόνως ἐπιγνοὺς τὴν ἀοίκητον ἐρημίαν ἐν Λιβύητοῦ μετ' ἀνθρώπων βίου αἰρετωτέραν ὑπολαμβάνω καὶ τὰ θηρόβοτα Νομάδων ἐνδιδαιτήματα. La vie de Phalaris n'est pas un modèle de bonheur, comme le résume la lettre 49 à Épistrate :

εἰ τοῦτ' ἔστιν εὐτυχεῖν τὸ γεννηθέντα μὲν ὀρφανίας πειραθῆναι, νεάζοντα δὲ κατὰ περίστασιν ἐκπεσεῖν τῆς πατρίδος, ἀπολέσαι δὲ τὰ πλεῖστα τῆς οὐσίας, φθαρῆναι δὲ εἰς βάρβαρα ἔθνη, φεύγειν δὲ ἐξ ἀπάσης γῆς ἀδικούμενον, ἐπιβουλεύεσθαι δὲ μὴ μόνον ὑπ' ἐχθρῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐεργετούμενων, τυραννήσαντα δὲ ἀπεύχεσθαι καὶ τὸν ἐν τυραννίδι βίον, εὐτυχοῦμεν.

Et il n'y aura pas de *happy end*, comme le dévoile la lettre 51²⁸ : Érythie, l'épouse du tyran, meurt empoisonnée pour être restée fidèle à Phalaris.

Phalaris établit donc une distinction entre personne et fonction. Cette distinction le conduit à noircir sa fonction, et à donner de manière plus générale une image négative de la tyrannie, pour mieux préserver sa personne. On le plaindrait presque d'avoir endossé la charge de tyran. Mais cette position est-elle tenable ? La nécessité et la raison d'État permettent-elles de légitimer les actes les plus cruels et les plus odieux ? Les lettres donnent-elles vraiment une image positive de Phalaris et de ses qualités morales ? On peut en douter.

4 L'éveil du tyran

Dans la lettre 46, le tyran met en garde les Égestins : qu'il s'agisse de faire du bien ou du mal, personne ne l'emporte sur Phalaris (Φάλαριν γὰρ οὐτ' εὖ ποιῶν τις οὔτε κακῶς ἐνίκησε). S'il cherche à mettre en valeur dans ses lettres ses qualités morales, il ne parvient pas pour autant à effacer certains aspects plus sombres de sa personnalité.

C'est d'abord par des signes extérieurs qu'un portrait moins favorable du tyran émerge. Phalaris recourt abondamment à l'ironie et au sarcasme, dévoilant ainsi son cynisme profond²⁹. Les premières lettres du corpus donnent le ton. La lettre 1 à Lykinos est un bijou de verve rhétorique et de sarcasme :

Πολύκλειτος ὁ Μεσσήνιος, οὗ κατηγορεῖς παρὰ τοῖς πολίταις προδοσίαν, ἰάσατό μου νόσον ἀνῆκεστον, οὐκ ἄγνωθ' δὲ λύπας εὐαγγελιζόμενός σοι καὶ δάκρυα· σὲ δ' οὐκ ἂν οὐδ' αὐτὸς ὁ τῆς τέχνης ἡγεμῶν Ἀσκληπιὸς μετὰ πάντων ἰάσαιτο τῶν θεῶν. σώματος μὲν γὰρ ἄρρωστίαν θεραπεύει τέχνη, ψυχῆς δὲ νόσον ἰατρὸς ἴσται θάνατος, ὃν ἐπαχθέστατον ἀντὶ πολλῶν καὶ μεγάλων ἀδικημάτων, οὐκ ἀκουσίω, ὣν ἔμοι προστρίβεις, ἀλλ' ἔκουσίω, ὣν αὐτὸς εἴργασαι, προσδέχου.

On notera ainsi le jeu sur les larmes et l'affliction causées par la « bonne nouvelle » de la guérison de Phalaris, l'opposition entre maladie du tyran et maladie « de l'âme » de l'orateur (son esprit critique ?) qui ne peut être « soignée » que par la mort, et la menace explicite dont Lykinos fait l'objet. La lettre 4, adressée au même personnage est tout aussi cruelle : Phalaris se vengera de Lykinos quand sa propre cité le livrera pour mettre fin à la guerre que Phalaris leur fait, à moins qu'il n'ait l'occasion de s'emparer de lui avant même cela (δώσοντά μοι καὶ τῶν δημηγοριῶν καὶ τούτων ὧν ἐλέγχω σε δίκην, ἐὰν μὴ θᾶπτον ἀλῶς, ἀλλ' οὖν ὅταν ἐκδοτὸν σε παραδῶσι Λεοντῖνοι, βουλόμενοι τοῦπρὸς ἡμᾶς ἀπαλλαγῆναι πολέμου). La plupart des lettres que Phalaris envoie à ses ennemis font preuve de la même ironie mordante, telle la lettre 109 adressée à Stésichore où Phalaris feint de s'étonner que le poète craigne pour sa vie,

28 Sur cette lettre et son statut – ou non – d'ajout postérieur : Bruno 1967, 349–350 ; Bianchetti 1987, 192–193 et 228 ; Russell 1988, 97 n. 32 *versus* Merkle/Beschorner 1994, 128 et 130.

29 Sur la caractérisation implicite de Phalaris et notamment sur son cynisme, tel qu'il se cristallise à travers l'emploi subversif de *topoi*, proverbes et autres maximes, voir Hinz 2023, 135–136.

une fois prisonnier du tyran, alors qu'il avait eu tout loisir d'y songer avant de s'attaquer à plus fort que lui. La lettre 128 adressée à Aristophon est un modèle du genre. Phalaris lui intime l'ordre de ne plus tenir le compte des opposants qui ont péri dans le taureau d'airain et de changer de mode de vie, non pas que le tyran craigne d'être tué par une femmelette, mais afin d'éviter qu'Aristophon ne vienne s'ajouter à la liste des morts dans le taureau, ce qui causerait au tyran de nouvelles accusations injustes de cruauté :

ἐπεὶ δ' ὀρέγη μεταβολὴν ἰδεῖν τοῦ βίου, παύσασθαι μὲν ἔτι παραινῶ, μὰ τοὺς θεοὺς οὐχ ὡς δεδιώς ὑπὸ σοῦ κακόν τι παθεῖν (οὐ γὰρ ἐκ γυναικείας χειρὸς τυραννοκτονηθήσεται Φάλαρις), ἀλλ' ἵνα μὴ καὶ σὺ συνάριθμος τῶν εἰς τὸν ταῦρον ἐμβληθέντων γένη καὶ διαβολῆς ἀδίκου μέρος ἡμῖν εἰς ὠμότητα τιμωρηθεὶς ὑπ' ἐμοῦ.

Le cynisme de Phalaris, sa «cruauté langagière», pour ainsi dire, sont un symptôme externe de sa noirceur d'âme. Car l'accumulation de lettres ayant pour sujet vengeances, violence, meurtres, châtements, souffrances et supplices créé un malaise croissant chez le lecteur et invite à mettre en doute la nécessité invoquée par Phalaris. Le tyran prend manifestement plaisir à voir souffrir et à faire souffrir. Ainsi, Phalaris explique la raison pour lesquelles il a épargné le fils d'Événos (lettre 7) : c'est parce que ce dernier aura plus de chagrin à savoir son fils vivant et prisonnier que mort (μᾶλλον γὰρ βούλομαι διὰ τῆς ἐκείνου ζωῆς σὲ λυπεῖν ἢ διὰ τῆς ἀναίρεσέως τὸν ἀποθανόντα). Dans la lettre 13, Phalaris juge peu noble de ne pas prévenir un ennemi qu'on va chercher à se venger de lui. Il annonce donc ses projets à Hérodicos et ajoute viser par là une double peine : l'attente de la vengeance et la souffrance elle-même (προηδικημένος δ' ὑπὸ σοῦ μεγάλα μὲν σοὶ φυλάττεσθαι τὴν ἐπιούσαν ἐξ ἡμῶν ἄμυναν, ἵνα πρὸ τοῦ μὲν παθεῖν ἢ προσδοκία κολάζῃ σε, μετὰ δὲ τὴν προσδοκίαν αὐτὸ τὸ παθεῖν). De même Phalaris informe les Catanien (lettre 104) que ce qu'ils ont souffert n'est que le prélude de ce qui les attend dans la guerre qui les oppose à lui (ἐγὼ δὲ προοίμιον ὑμῖν ὧν μέλλετε πάσχειν ὑπ' ἐμοῦ τὰ νῦν γεγονότα καταγγέλλω).

La cruauté et l'inhumanité de Phalaris sont avérées, et sa réputation n'est pas indue. C'est en particulier à propos du taureau d'airain³⁰ que ses exactions sont les plus évidentes. Alors que dans la lettre 122 aux Athéniens³¹ Phalaris se justifie d'avoir continué à utiliser le taureau après avoir fait périr son inventeur Périlaos³², la lettre 113 permet de mesurer l'usage fréquent qu'il fait de ce supplice : aux trente-sept individus mentionnés par Lamachos devant les Camariniens, Phalaris va en ajouter au moins deux, Lamachos lui-même et Épithersès. Dans la lettre 115 à Nicaïos, il mentionne le

³⁰ Sur l'existence du taureau de Phalaris et les sources antiques le concernant, voir notamment Hinz 2001, 36–41.

³¹ Sur certains aspects de la transmission manuscrite de cette lettre célèbre, voir Hinz 1995 et 1996.

³² Il se distingue en cela du Phalaris de Lucien, qui envoie le taureau aux Delphiens pour qu'il soit consacré à Apollon, en précisant que Périlaos en a été retiré vivant pour qu'il ne souille pas l'ouvrage par sa mort et que le taureau n'a pas fait d'autres victimes : *Phal.* I, 12–13.

taureau et d'autres instruments de torture comme étant des supplices apparemment insuffisants : Οὐ δοκεῖ σοι πικρὸν βασανιστήριον ὁ ταῦρος οὐδὲ τῶν παρ' ἡμῖν μηχανμάτων οὐδέν, ἐπεὶ τὸν εἰς ἐκεῖνα ἔλεον οὐκ ἂν μέλλων ἡμῖν μάχεσθαι προανήλπισκες. Enfin, la lettre 147 est significative : Phalaris y reconnaît sa cruauté et son inhumanité (οὐδὲ παυσόμεθ' αὖτε τῆς ὀμότητος καὶ ἀπανθρωπίας), même s'il en limite les victimes aux ponnaroi, et il en donne une illustration avec la (longue) liste des opposants qu'il a tués et des supplices qu'il leur a infligés :

οἱ μὲν ἐπυρῶθησαν ὑφ' ἡμῶν ἔμφουροι τῷ ταύρω, οἱ δ' ἀνεσκοπίσθησαν, [...] ἄλλοι δ' ὄψει ἐξηρέθησαν, τινὲς δ' ἄκρα περιεκόπησαν καὶ κατὰ τροχῶν ἐλυγίσθησαν, καὶ κεφαλὰς ἄλλοι περιεσκυθίσθησαν, οἱ δὲ ὡς ἔτυχον ἀδικίας προάρξαντες ὀλέθρου πικροῦ κατὰ δίκην ἐνεφορήσαντο.

Sur mes ordres, les uns furent enfermés dans le taureau et périrent brûlés, d'autres furent empalés, [...] d'autres encore eurent les yeux arrachés, certains eurent les extrémités mutilées et furent torturés sur la roue, d'autres furent scalpés, d'autres enfin, comme ils avaient commencé les premiers à faire du mal connurent en toute justice une mort amère.

Malgré les beaux discours, et sous les apparences de la bonne moralité, le tyran se révèle pour ce qu'il est : le personnage cruel et inhumain que la tradition a décrit.

Cette collection épistolaire décrit-elle une évolution de Phalaris sur le plan moral, en montrant comment un homme bon et avec des intentions louables perd ses illusions en étant confronté à la corruption du pouvoir pour devenir le tyran que tout le monde connaît ? Ou montre-t-elle comment un homme comme n'importe quel autre, avec ses qualités et ses défauts, se laisse aller à ses pires penchants lorsqu'il est mis dans une situation de pouvoir absolu ? Le pouvoir est-il corrompueur, source de tous les maux, ou simple révélateur des noirceurs de l'âme humaine ? Dans la mesure où il n'est pas assuré que l'ordre des lettres dans l'édition de Hercher corresponde à l'ordre primitif du corpus, il est difficile de trancher entre ces deux hypothèses.

Plusieurs éléments vont dans le sens d'une évolution du caractère de Phalaris³³, face à la dure expérience de la tyrannie. Lui qui écrit à Aglaos (lettre 12) qu'il préfère partager ses richesses avec ses amis que les enfouir sous terre pour les cacher, à Amphinomos (lettre 17) qu'il sait plus de gré aux hommes de bien d'accepter ses cadeaux qu'eux de les recevoir, à Critodémos (lettre 32) qu'il se comporte en bon ami en soulignant son courage, et qui mande ses amis auprès de lui à Akragas (lettre 39), se plaint de sa solitude auprès de Lacrite (lettre 126), l'enjoignant à ne pas prendre de risques inutiles au combat (Καὶ τῶν σῶν ὑποσχέσεων μέμνησο, Λάκριτε, καὶ τῆς Φαλάριδος ἐρημίας φρόντιζε· ἐν ὄσῃ γὰρ ἀπορία λείπομαι φίλων οὐκ ἄγνωστis) et re-

³³ Les *Lettres d'Euripide* offrent à ce titre un parallèle intéressant : voir Hanink 2010, 551, « Thus while the variegated anecdotal tradition for Sophocles and Euripides' association may seem at odds with itself on the count of whether the two might have been friends, by positing a relationship that began with suspicion but ended with declarations of mutual admiration and friendship, the epistolary narrative implicitly accounts for – or at least renders plausible – all of these other stories. This strategy of building narrative out of a body of anecdotes and not merely listing a series of disjointed stories and sayings, as the *Vita* and *Satyrus* tend to do, lies at the heart of the epistolary author's methodology ».

connaît finalement dans une lettre à Pollux (lettre 34) qu'après l'avoir recherchée plus qu'il ne convient à un tyran, il fuit désormais la compagnie des hommes : Θαυμάζειν διὰ τῆς ἐπιστολῆς ἔοικας τὴν παρὰ πολὺ μου μεταβολὴν τοῦ βίου, ὅτι τὸν ἄλλον χρόνον θρασυτέρως ἢ κατὰ τύραννον ἐμφανῆς ὦν τὰ νῦν οὐδὲ τοῖς ἀναγκαιοτάτοις ὀρώμαι. Les attaques répétées dont il a fait l'objet et les agressions contre sa personne sont sans nul doute la cause de ce changement. C'est ce qu'il explique dans la lettre 147. Les conspirateurs l'ont fait tyran, mais s'il ne cessera d'être cruel et inhumain à leur rencontre, il restera tel qu'avant son accession au pouvoir pour les hommes de bien :

δι' οὗς ὁμολογοῦμεν ἀνασταθῆναι τύραννοι, καὶ οὐκ ἀρνησόμεθα κατὰ πονηρῶν μοναρχίας ὀρεχθῆναι, οὐδὲ παυσόμεθά ποτε τῆς ὀμότητος καὶ ἀπανθρωπίας, πρὸς δὲ τοὺς χρηστοὺς ὅμοιοι γ' ἔσμεν ἄρχοντες, οἷοί περ ἐγενόμεθα πρὶν ἄρξαι.

D'un autre côté, l'ironie mordante de Phalaris et ses sarcasmes, soutenus par son habileté rhétorique, apparaissent comme un trait de caractère tout à fait constant, d'un bout à l'autre du corpus. Et Phalaris se sert de sa virtuosité oratoire pour justifier les actes les plus odieux. On peut donc considérer que le pouvoir dont dispose Phalaris lui permet de laisser libre cours à ses mauvais penchants. Les *Lettres de Phalaris* montreraient alors comment un personnage « normal », avec ses bons et ses mauvais côtés, devient un monstre quand son pouvoir l'érige en maître absolu, supérieur aux lois.

Que l'on choisisse l'une ou l'autre de ces deux interprétations, les *Lettres de Phalaris* se révèlent comme une œuvre particulièrement pessimiste. Phalaris est bien le monstre cruel et inhumain que la tradition a décrit. Mais il est rendu encore plus effrayant par le portrait complexe qu'en donne cette collection. Les qualités morales qu'il met en exergue, la force de sa rhétorique grâce à laquelle il manipule aisément la notion de justice, anesthésient jusqu'à un certain point l'esprit critique du lecteur : on se laisserait presque convaincre par les arguments de Phalaris, et pourtant les faits sont là : ses actes et son comportement sont assez terribles pour qu'il soit devenu le parfait anti-modèle, l'archétype du tyran cruel durant toute l'Antiquité (et au-delà).

5 Conclusion

Quelle image les *Lettres de Phalaris* donnent-elles de leur personnage principal ? En quoi cela influence-t-il notre lecture de l'œuvre ? Répondre à cette question n'est pas aussi évident qu'il y paraît. La collection des *Lettres de Phalaris* est riche en paradoxes. D'un côté, la situation d'énonciation (des lettres qui sont toutes « de la main » du tyran) invite à considérer ces lettres comme une entreprise de communication : le tyran fait son autopromotion, ou plutôt son apologie – car le texte rappelle sans cesse la mauvaise réputation de Phalaris (en écho à la légende noire de Phalaris dans la tradition). Cette collection épistolaire est donc généralement considérée comme un éloge paradoxal. De fait, Phalaris cherche à se présenter sous un jour positif ; il met l'accent en particulier sur ses qualités morales et sur son souci de justice. La mauvaise réputation

de Phalaris n'est-elle alors que pure calomnie ? Phalaris fait-il l'objet d'une ignoble campagne de diffamation ? Le tyran concède pourtant du bout des lèvres des actes injustes. Surtout, il confesse sans difficulté des actions tout à fait blâmables. Il les légitime en les présentant comme des réponses à des injustices subies (une juste réaction de défense) ou en invoquant la nécessité. En effet, Phalaris n'a pas le choix : il ne peut déposer la tyrannie (sous peine d'être tué par ses opposants) et se doit donc de défendre son pouvoir et sa vie. De cette manière, Phalaris en vient à opérer une distinction entre sa personne et sa fonction. Les actes répréhensibles sont liés à sa fonction de tyran : ils sont imposés par la raison d'État, qui n'a que faire des lois et de la morale. Ainsi pour sauver son image en tant qu'individu, Phalaris « noircit » sa fonction et donne une image négative de la tyrannie. Les *Lettres de Phalaris* ne sont donc pas un éloge paradoxal du tyran ; car il n'y a pas de bon tyran. Elles offrent une réflexion sur les dangers du pouvoir. Mais que le pouvoir agisse en corrupteur ou en simple révélateur des sombres penchants de Phalaris, on ne peut dissocier la fonction et l'homme. Les lettres mettent en évidence la brutalité, la cruauté, l'inhumanité de Phalaris. D'une certaine manière, le tyran ne peut échapper à la tradition. Cette collection épistolaire ne donne pas une image positive de Phalaris. Elle présente le tyran dans toute sa complexité, en le dotant de qualités morales tout autant que de qualités rhétoriques. Ce faisant, en conférant au personnage une épaisseur inédite, les *Lettres de Phalaris* proposent une véritable réflexion politique : elles offrent une vision particulièrement pessimiste de l'exercice de pouvoir.

Bibliographie

- Adornato, G. (2012), «Phalaris : Literary Myth or Historical Reality ? Reassessing Archaic Akragas», *American Journal of Archaeology* 116/3, 483–506.
- Bentley, R. (1697), *A Dissertation upon the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and the Fables of Aesop (Appended to Wotton's Reflections upon Ancient and Modern Learning*, Londres = Dyce 1836, II, 131–238.
- Bentley, R. (1699), *A Dissertation upon the Epistles of Phalaris. With an Answer to the Objections of the Honourable Charles Boyle, Esquire*, Londres = Dyce 1836, I, I–II, 130.
- Berve, H. (1967), *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 vol., Munich.
- Bethe, E. (1893), «Abaris 1.», *RE* I.1, Stuttgart, 16–17.
- Bianchetti, S. (1987), *Falaride e Pseudofalaride. Storia e leggenda*, Rome.
- Bruno, O. (1967), «L'epistola 92 dello Pseudo-Falaride e i Nostoi di Stesicoro», *Helikon* 7, 323–356.
- Centrone, B. (1989), «Abaris l'Hyperboréen», in : R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, Paris, 44–46.
- Christy, J. P. (2010), *Writing to Power : Tyrant and Sage in Greek Epistolography*, University of Pennsylvania, thèse de doctorat.
- Dyce, A. (1836–1838), *The Works of Richard Bentley*. I–III, Londres.
- Ercoles, M. (2013), *Stesicoro : le testimonianze antiche*, Bologne.
- Fernández-Galiano, M. (1952), «Los problemas de autenticidad en la literatura griega», *revista de la Universidad de Madrid* 1, 213–238.
- Finglass, P. J. et Kelly, A. (éds.) (2015), *Stesichorus in Context*, Cambridge.
- Finley, M. I. (1968), *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres.

- Freeman, E. A. (1891), *The History of Sicily from the Earliest Times*. Vol. 2. *From the Beginning of Greek Settlement to the Beginning of Athenian Intervention*, Oxford.
- Hanink, J. (2010), «The Life of the Author in the Letters of ‹Euripides›», *GRBS* 50, 537–564.
- Hercher, R. (éd.) (1873), *Epistolographi Graeci*, Paris, 409–509 (texte et traduction latine des *Lettres de Phalaris*).
- Hinz, V. (1995), «Vorbemerkungen zur Neuedition der Phalarisbriefe : Die *Epistula ad Athenienses* in einer unbeachteten Übersetzung L. Biragos für Alphons I. von Neapel», *ZPE* 108, 59–68.
- Hinz, V. (1996), «Noch einmal Biragos Widmung des 122. Phalarisbriefes im Biscionianus 31», *ZPE* 112, 81–82.
- Hinz, V. (2001), *Nunc Phalaris doctum protulit ecce caput. Antike Phalarislegende und Nachleben der Phalarisbriefe*, Munich/Leipzig.
- Hinz, V. (2023), «Vom Topos zu Ethos : Überlegungen zum Umgang mit tradiertem Gedankengut in den Phalarisbriefen», in : É. Marquis (éd.), *Epistolary Fiction in Ancient Greek Literature*, Berlin/Boston, 123–138.
- Holzberg, N. (1994), «Der griechische Briefroman. Versuch einer Gattungstypologie», in : N. Holzberg (éd.), *Der griechische Briefroman*, Tübingen, 1–52.
- Hunger, H. (1952), «Zwei unbekannte Libanioshandschriften der österreichischen Nationalbibliothek», *Scriptorium* 6, 26–32.
- Lenschau, T. (1938), «Phalaris», *RE* XIX.2, 1649–1652.
- Luraghi, N. (1994), *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi* (Studi e testi 3), Florence.
- MacLeod, M. D. (1987), *Luciani Opera*. IV, Oxford.
- Marquis, É. (2014), «The Tyrant's Network : Appearances of Characters in the Letters of Phalaris», *CHS Research Bulletin* 2, no. 2. (<https://research-bulletin.chs.harvard.edu/2014/09/19/the-tyrants-network> [dernier accès 17.07.2024])
- Marquis, É. (2017a), «Les *Lettres de Phalaris* ou les bons conseils du tyran», in : É. Gavoille et F. Guillaumont (éds.), *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, 105–119.
- Marquis, É. (2017b), «Les deux *Phalaris* de Lucien : l'hybridité au service de la satire», in : É. Marquis et A. Billault (dir.), *Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Paris, 103–119.
- Marquis, É. (2023a), «The Letters of Phalaris, between Manuscripts and Editio Princeps», in : A. Sarri et J. Abad del Vecchio (éds.), *The Aldine Edition of the Greek Epistolographers : Roots and Legacy* (*Bulletin of the John Rylands Library* 99.1), Manchester, 57–70.
- Marquis, É. (2023b), «Phalaris & co. : transmission comparée des épistolographes grecs », *Frühmittelalterliche Studien* 57.1, 207–216.
- Merkle, S. et Beschorner, A. (1994), «Der Tyrann und der Dichter : Handlungssequenzen in den Phalaris-Briefen», in : N. Holzberg (éd.), *Der Griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, Tübingen, 116–168.
- Muratore, D. (2002), *Le Epistole di Falaride. Catalogo dei manoscritti*, La Spezia.
- Murray, O. (1992), «Falaride tra mito e storia», in : L. Braccisi et E. de Miro (éds.), *Agrigento e la Sicilia Greca : atti della settimana di studio, Agrigento, 2–8 maggio 1988*, Rome, 47–60 (repris in : L. Breglia Pulci Doria (dir.) (1996), *L'incidenza dell'antico. Studi in onore di Ettore Lepore*. II, Naples, 165–180).
- Nesselrath, H.-G. (2023), «Der ‹alte gute› Euripides der ‹Euripidesbriefe›, oder : Sinn und Zweck einer ‹biographie corrigée›», in : É. Marquis (éd.), *Epistolary Fiction in Ancient Greek Literature*, Berlin/Boston, 139–150.
- Rosenmeyer, P. A. (2001), *Ancient Epistolary Fiction. The Letter in Greek Literature*, Cambridge.
- Russell, D. A. (1988), «The Ass in the Lion's Skin : Thoughts on the *Letters of Phalaris*», *Journal of Hellenistic Studies* 108, 94–106.
- Sicherl, M. (1997), *Griechische Erstaussagen des Aldus Manutius. Druck Vorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn.

- Sicherl, M. (1998), «Die Aldina der griechischen Epistolographen», in : D. S. Zeidberg (éd.), *Aldus Manutius and Renaissance Culture. Essays in Memory of Franklin D. Murphy*, Florence, 81–93.
- Tudeer, L. O. T. (1931), «The Epistles of Phalaris. Preliminary investigation of the manuscripts», *Annales scientiarum fennicae*, ser. B, 26, 1–128.
- Waele, J. A. de (1971), *Acragas Graeca : Die historische Topographie des griechischen Akragas auf Sizilien, I. Historischer Teil*, 's-Gravenhage.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. von (1900), *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin.

Peter v. Möllendorff

Macht und Ohnmacht eines Exilierten. Die Briefe des Themistokles

In seiner Themistokles-Monographie von 1978 hält Robert Lenardon die wesentlichen äußeren Daten zu den Briefen des Themistokles so vorzüglich kondensiert fest, dass ich seine knappen Ausführungen hier wörtlich zitieren möchte:

The twenty-one Epistles of Themistocles have come down to us in only one manuscript, Palatinus 398, of the ninth or tenth century. The letters themselves cannot be genuine. Vocabulary, thematic material and style suggest the second century A.D., but it is impossible to be certain. There is a problem too about authorship. Some minor inconsistencies in the narration may imply that more than one hand has been at work, but the case for multiple authorship is not conclusive. We do not know if the the collection is complete as we have it and the order of the letters in the manuscript is not always the most logical.¹

Die meisten dieser Urteile dürften auch auf andere pseudonymen Briefsammlungen der Kaiserzeit zutreffen.² Das offensichtlich weitgespannte Interesse dieser Epoche an der Gattung des Briefs und des Briefcorpus verdankt sich wohl den Vorgaben jener unterdessen so gut untersuchten Kultur der Paideia, die das öffentliche Auftreten der Oberschicht in jener Phase der Kaiserzeit charakterisiert, die wir mit dem bisweilen umstrittenen Begriff der Zweiten Sophistik zu bezeichnen pflegen. Bekanntlich basiert Paideia in erster Linie auf einem mimetischen Zugriff auf eine als klassisch wahrgenommene literarische Tradition sowie auf das gesamte politische und kulturelle Leben dieser klassischen Epoche, das im Akt der Mimesis reauthentifiziert wird und als maßgeblicher Beitrag zur Persönlichkeitsformung des Gebildeten angesehen wird.³ Diesem Ziel ist es zuträglich, sich in die jene Epoche prägenden Persönlichkeiten hineinzuversetzen.⁴ Wenn man lernen kann, so zu reden, wie etwa Demosthenes gesprochen hat, dann muss man auch eine Emotionalität so nachempfinden können, dass das entsprechende Reden den Charakter des Echten, nicht nur einfach Kopierten erhält.

1 Lenardon 1978, 154. Eine kurze Präsentation seiner wesentlichen Thesen bereits in Lenardon 1961.

2 Das Entstehungsdatum der Briefe ist umstritten; jedoch kann Doenges 1981, 49–63 auf der Basis von sprachlichen, stilistischen, literaturhistorischen, archäologischen und auf den einzigen Überlieferungsträger, *Cod. Pal. Gr. 398*, bezogenen paläographischen Argumenten plausibel für eine Entstehung in der frühen Kaiserzeit, um 100 n. C. herum, argumentieren. Der Verfasser der Briefe scheint Plutarchs Themistokles-Vita nicht zu kennen, jedenfalls benutzt er sie nicht; ihm sind aber auch keine Anachronismen unterlaufen. Eine Reihe von sprachlichen Inkonzinitäten eröffnen die Möglichkeit, dass der Autor kein Muttersprachler des Griechischen war (Doenges 1981, 56).

3 Der kulturhistorische Kontext ist umfänglich erforscht worden; eine Zusammenfassung in Baumbach/v. Möllendorff 2017, 59–65.

4 Gerade in ihrer historischen Bewertung umstrittene Persönlichkeiten wie Themistokles – vgl. hierzu die gute Übersicht bei Janßen 2020, 182–183 Anm. 108 – mögen hierfür besonders reizvoll gewesen sein.

Solchen Emotionen Ausdruck zu verleihen, bietet sich der Brief als Medium an. Dass der Verfasser der Themistokles-Briefe in dieser Hinsicht erfolgreich war, zeigt die Würdigung Lenardons, den ich hier ein letztes Mal zitieren möchte: „It is as though we can hear at times his anguished voice as he writes of his domestic and political dilemma“⁵.

Vor einem solchen Hintergrund ist der Ausschnitt der Themistokleischen Vita, die von den 21 Briefen des Corpus erfasst werden, sicherlich signifikant.⁶ Sie setzen unmittelbar nach der Ostrakisierung des athenischen Staatsmannes um 471 ein und reichen bis kurz vor seinen Tod in Persien, um 459.⁷ Nur drei Briefe sind fiktiv sicher in Persien zu lokalisieren (12, 20, 21). Bei anderen wäre dies denkbar, bleibt aber schon deshalb offen, weil – hierauf werde ich später noch ausführlicher eingehen – die Briefe nicht durch die Bank einer biographischen Chronologie folgen. Umgekehrt steht aber schon im 8. Brief Themistokles' Entscheidung fest, sein Heil am Hofe des Großkönigs zu suchen, so dass man wohl sagen darf, dass seine Überlegungen und Ausführungen, die wir zu lesen bekommen, vor allem anderen die Zeit zwischen dem Verlust seiner Macht in Athen und einer zumindest partiellen Wiedergewinnung von Macht am persischen Königshof betreffen, also die im Grunde kurze Zeit seines Exils und seiner Flucht vor dem Zugriff seitens der Athener und der Spartaner. In diese Zeit seiner Ohnmacht fällt auch der tiefe Sturz des spartanischen Königs Pausanias, dessen hochfliegenden Verratspläne und Bemühungen, mit Artaxerxes zum Schaden der Griechen zu paktieren, 470 mit seinem Hungertod im Tempel der Athena Chalkioikos endeten. Ihm und seinem Schicksal sind immerhin drei Briefe (2, 14 und 16) gewidmet, in Brief 2 und Brief 14 wendet sich Themistokles sogar direkt an ihn.⁸ Es lässt sich in den späteren Briefen

5 Lenardon 1978, 155.

6 Der Zeugniswert der Briefe für die historische Biographie des Themistokles ist umstritten und hat lange im Zentrum der Aufmerksamkeit der Forschung gestanden. Einschlägig hierzu vor allem Lenardon 1961.

7 Zur Themistokleischen Chronologie vgl. Lenardon 1959, mit einer Zeittabelle auf S. 48. Der zunächst antiklimaktisch wirkende kurze Brief 21 kündigt womöglich implizit Themistokles' Suizid an; vgl. Holzberg 1994, 34–35, Doenges 1981, 19; dezidiert affirmativ Janßen 2020, 171. Mit der in diesem Brief geäußerten Bitte, ihm Utensilien zukommen zu lassen, die für ein Opfer verwendet werden könnten, hätte der Verfasser es geschickt vermieden, sich für eine drei umlaufenden Versionen hinsichtlich Themistokles' Tod – Suizid durch Stierblut oder durch ein Gift; natürlicher Tod aufgrund einer Erkrankung – explizit zu entscheiden. Denn der Hinweis auf das Opfer muss nicht zwangsläufig als Andeutung eines geplanten Suizids verstanden werden, jedoch könnte er indirekt die sensationellere der beiden Suizidvarianten, das Trinken des Blutes eines (Opfer)stiers, suggerieren; Thukydides, dem der Verfasser der Briefe meist folgt, entschied sich – ohne nähere Argumente – für den natürlichen Tod. Vgl. zu den historischen Berichten von Themistokles' Tod die wohlabgewogene Arbeit von Marr 1995.

8 Dieser briefliche Kontakt ist vor allem deshalb interessant, weil es Pausanias war, der 479 nach Plataiai den Kult des Zeus Eleutherios einführte und damit vor allem eine Freiheit von Tyrannis propagierte. Ihm gegenüber profiliert sich Themistokles als Politiker, der nicht seinen eigenen Ansprüchen gegenüber versagt. Vgl. zu Pausanias Bernhardt 2014. Janßen 2020, 174 sieht in der Adressierung des Pausanias ein Fiktionssignal; aber das zeitliche Verhältnis des bei Thukydides *Historien* 1,135 erwähnten Exils des Themistokles in Argos zu dem im vorangehenden Kapitel erzählten Tod des Pausanias ist unklar; er muss

zeigen, dass Themistokles sein eigenes Geschick, aber vor allem auch sein eigenes Verhalten, im Kontrast zu dem des Pausanias gewertet wissen will. Brief 2 hingegen entfaltet das Thema ‚Macht‘ in reichhaltiger Weise.⁹

(1) Ἐξωστρακίσμεθα, ὦ Πausανία, ὑπ' Ἀθηναίων, καὶ νῦν ἐν Ἀργεὶ ἐσμέν, ὡς μὴ τι κακὸν ὑφ' ἡμῶν Ἀθηναῖοι πάθοιεν· ἐδόξαζον γάρ ὅτι πείσονται. καὶ οὐδέν τι μέλλων ἐγώ (ὡσπερ οὐδὲ ἐξῆν ἐτι μέλλειν) μετέστην ἐξ Ἀθηνῶν καὶ ἀπέλυσα αὐτοὺς τοῦ φόβου. (2) Ἀργεῖοι δὲ πλέον ἢ κατὰ φυγάδας προσάγονται ἡμῖν, καὶ ὧν Ἀθηναῖοι εὖ ἔπαθον, οὗτοι ἀμείβεσθαι θέλουσιν, ὥστε καὶ στρατηγίας ἀξιοῦσιν ἡμᾶς ἀναλαμβάνειν καὶ ἐπιστάτας ὄλου Ἀργούς γενέσθαι, καὶ οὐ μικρὰ ἀδικοῦσιν οὐκ ἔωντες ἡμᾶς εἶναι φυγάδας, ὡς ἠθέλησαν Ἀθηναῖοι. (3) ἐγώ δὲ καὶ ἀτιμάζω αὐτῶν τὴν προθυμίαν αἰδοῦμαι καὶ ἐτι μᾶλλον λαβεῖν ἢ διδῶσιν οὐχ ὑπομένω· ἢ γὰρ ἂν τὰ τοιαῦτα ἐγὼ διώκων εἰκότως ἂν ἐξωστρακίσθαι δοκοίην. Καταγνώσεώς τε ἐγγὺς εἶναι μετασταθέντα με ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς ἄρχειν ὀρεγόμενον ἐξ Ἀργούς φεύγειν ὅτι ἄρχειν ἀναγκάζομαι. (4) ἀλλ' ἐμοὶ μέν, ὦ Πausανία, κουφότατον, εἰ κρείσσω παραιτήσεως τὴν σπουδὴν ποιοῖντο, μεταβάντι εἰς ἄλλην πόλιν διάγειν, ὡς ὅπῃ ἂν φύγω, πάντῃ μοι φυλάσσειται ἴσον τὸ μὴ ἐν Ἀθήναις εἶναι. (5) σοὶ δὲ οὐκ οἶδα ἐπὶ μέγα προχωροῦντι εἰ μὴ νῦν μάλιστα συνάχθεσθαι δεῖ καὶ δεδιέναι περὶ σοῦ· τοῦ τε γὰρ Ἑλλησπόντου σε ἅπαντος ἄχρι Βοσπόρου σχεδὸν ἄρχειν ἀκούω, πειρᾶσθαι τέ σε καὶ τοῦ Ἰωνικοῦ καὶ ἤδη καὶ παρὰ βασιλεῖ τὸ σὸν ἀκούεσθαι ὄνομα, ὥστε οἱ τὰ βέλτιστα εὐχόμενοι περὶ σοῦ πολὺ σε βουλοίμεθα ἂν τῶν νῦν ἐλάσσονα εἶναι. (6) καὶ σὺ δέ, ὦ Πausανία, ἄνεκ τῆς εὐτυχίας, καὶ μὴ ἀγνοεῖς ὅτι ἀτεχνῶς τοῖς ἀνθρώποις τὰ ἀτυχήματα τρέφουσιν αἰ εὐπραγία, (7) καὶ ὅτι τοῦτο ἐν πᾶσι μὲν ἀεὶ νενίκηκε ταύτη ἔχειν, μάλιστα δ' ἐν τοῖς ἐπὶ νόμοις τε καὶ δήμοις κεκμένοις· (8) δοῦλοι γὰρ τοῦ πλήθους ὄντες, ὦ Πausανία, ἀρχὴν λαμβάνομεν, ἄρχοντες δὲ τοῖς δοῦσιν ἐπίφθονοι γινόμεθα. (9) ἔπειτα οὐκ ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἡμᾶς ἀπολύουσι χώραν, ἐν ἣ καὶ πρὶν ἄρχειν ἤμεν, ἀλλὰ δοκιμάζοντες ἄρα τὴν ἑαυτῶν ἐξουσίαν καὶ συλλαμβανόμενοι τῷ σάλῳ τῆς τύχης εἰς φυγὰς καὶ θανάτους καταλύουσι τοὺς ἄρχοντας. δεῖ ἄρα ἐν πόλει τοὺς εὖ πράσσειν θέλοντας τούτου αὐτοῦ φείδεσθαι μάλιστα. (10) σκόπει οὖν, ὦ Πausανία, ὅπως ἤκιστα ἐκ τῶν παρόντων μεγάλη σε δέξεται μεταβολή· ἡμεῖς μὲν γὰρ ὡς ἐχόντες οὐκέτι τὴν εὐτυχίαν διώζομεν.¹⁰

diesem Exil keineswegs zwingend vorangehen (nicht zu reden davon, dass ein Brief auch zu spät kommen kann).

9 Text nach Lenardon 1978 (mit Paragraphenzählung nach Doenges 1981). Eine vollständige deutsche Übersetzung existiert m. W. nicht. Der Text weist nicht geringe sprachliche Besonderheiten und Schwierigkeiten auf (vgl. hierzu Anm. 2 und Doenges 1981, 49–63); meine Übersetzung orientiert sich in vielen Fällen an der von Lenardon.

10 „(1) Ich bin von den Athenern ostrakisiert worden, Pausanias, und jetzt befinde ich mich in Argos, damit den Athenern meiner wegen kein Unheil widerfährt; sie dachten nämlich, es würde ihnen eines widerfahren. Und so verließ ich Athen, ohne zu zögern (ohnehin war ein Zögern nicht mehr möglich), und erlöste sie von ihrer Angst. (2) Die Zuwendung seitens der Argiver übersteigt das Flüchtlingen gegenüber übliche Maß, und sie wollen nun an ihrer Stelle von den Wohltaten profitieren, die die Athener genossen haben. Daher halten sie mich für würdig, das Kommando und die Vorsteherschaft für ganz Argos zu übernehmen. Sie tun mir kein geringes Unrecht, indem sie mir nicht erlauben, einfach nur Flüchtling zu sein, wie es dem Willen der Athener entsprach. (3) Jedoch ist es mir peinlich, ihrem Enthusiasmus für mich nicht die gebührende Ehre zu erweisen, doch noch mehr vermag ich nicht anzunehmen, was sie mir anbieten. Denn jagte ich so ehrgeizigen Plänen nach, dann sähe es so aus, als wäre ich ganz zu Recht ostrakisiert worden. Es käme doch einer Verurteilung nahe, wenn ich, von den Athenern als Usurpator der Macht entfernt, jetzt aus Argos fliehen müsste, weil man mich zur Übernahme von Macht zwingt. (4) Es wäre jedoch ganz sinnlos für mich, Pausanias, für den Fall, dass sie ihre Bemühungen intensivieren, in eine andere Stadt zu ziehen und dort zu leben, denn wohin ich auch fliehe, wird sich doch die Tatsache, dass ich nicht in Athen bin, nicht ändern. (5) Ob ich um dich, dessen Angelegenheiten jetzt so mächtig

Der Brief führt uns zunächst in die aktuelle Lage ein: Themistokles hat Athen verlassen und sich nach Argos begeben. Dort haben die Bewohner ihm ein neuerliches Führungsamt angeboten, das er aber abgelehnt habe, denn nähme er es an, wäre ja der Schuldspruch des Ostrakismos, der ihm eben übergroße Machtgier unterstellte, zutreffend gewesen. Zweitens will er nur in Athen, nicht anderorts herrschen. Drittens, und hier kommt ein geradezu Herodoteischer Tonfall hinein,¹¹ bedeute ein Zuviel an Macht, wie Pausanias es anzuhäufen sich anschiebe, einen Akt der Hybris, der immer in Unheil münden würde. Viertens schließlich bedeute Entmachtung, wie sie ihn getroffen habe, nicht einfach nur den Verlust der Macht: Vielmehr sinke man aufgrund des φθόνοϛ der Beherrschten umso tiefer, je höher man vorher gestiegen sei, man falle also nicht einfach nur gleichsam auf Null zurück, sondern – wie seine Exilierung zeige – eben noch tiefer. Gleich eingangs der Sammlung stellt also Themistokles zum einen seinen Ostrakismos in größere Zusammenhänge: in das globale historische Geschehen um Pausanias und in den umfassenden Kontext des Konzepts von Hybris und Dike als Übertretung und Ausgleich. Daneben bietet er aber auch Aspekte individueller Reflexion: seine emotionale Bindung an Athen zum einen, die Einsicht in das radikale Wesen des Machtverlusts zum anderen. Die Hervorhebung seiner Athenbindung ist dabei ein besonders starkes Argument, denn einerseits setzt er sich damit deutlich von Pausanias ab, dessen Bestrebungen ja gerade auf Machterwerb außerhalb Spartas, seiner Heimatstadt, womöglich sogar gegen deren Interessen, abzielen, andererseits macht er damit deutlich, dass es ihm nicht um Macht als solche geht, sondern um konkrete Macht in vertrauten und für ihn relevanten Kontexten. Unter diesen Umständen muss die Exilierung für ihn natürlich eine extreme Form der Entmächtigung darstellen.

Brief 1, gerichtet an Aischylos, den Dichter der im Jahr 472, also kurz vor dem fiktiven Einsetzen der Briefe, aufgeführten Tragödie *Die Perser*, in denen die Wirkung des griechischen und dem Rat des Themistokles zu verdankenden Sieges bei Salamis auf den

vorangehen, nicht besorgt und voller Furcht sein sollte, weiß ich nicht – höre ich doch, dass du über den gesamten Hellespont beinahe bis zum Bosphorus herrscht, dass du dich jetzt auch noch an Ionien heranmachst und dein Name zum Ohr des Großkönigs gedrungen ist, so dass wir, die wir das Beste für dich erfliehen, wünschen, deine Erfolge wären geringer. (6) Du, Pausanias, versuche nicht dein Glück, und vergiss nie, dass unter dem Wohlergehen ganz umstandslos schon das Unglück auf die Menschen lauert, (7) und dass das schon immer und für alle so gewesen ist, ganz besonders aber für diejenigen, die mit den Gesetzen und den Völkern zu tun haben. (8) Denn als Sklaven der Masse übernehmen wir die Macht, Pausanias, sind wir aber an der Macht, dann werden wir von denen, die sie uns verliehen haben, beneidet. (9) Und dann entlassen sie uns nicht etwa so, dass wir am gleichen Platz wären wie vor unserer Machtübernahme, sondern in Wertschätzung ihrer eigenen Machtvollkommenheit und in Unterstützung des Schicksalswirbels stürzen sie die Herrschenden in Verbannung und Tod. Daher muss, wer will, dass es ihm in der Stadt wohl ergeht, sich genau davor besonders hüten. (10) Pass also auf, Pausanias, dass dich bloß in den jetzigen Verhältnissen kein gewaltiger Umschlag erwischt. Denn ich werde angesichts dessen, wie es mir jetzt geht, nie mehr dem Glück nachjagen.“

11 Für die zahlreiche Literatur vgl. hier exemplarisch (und komparativ) Fisher 2000.

Großkönig und seine Familie auf die Bühne gebracht wurde,¹² leistet einen intertextuell stark aufgeladenen Einstieg in die Gesamthematik und präfiguriert – hat man eben die *Perser* im Hinterkopf – zunächst einmal Themistokles als einen Mann, der sich um Athen im Höchstmaß verdient gemacht hat, weist aber zum anderen ‚historiographiemotivisch‘ auch schon auf das Ende von Themistokles’ Fluchtweg bei den Persern voraus: Wer diese Anspielungsoption durchdenkt, für den wird deutlich, was es für Themistokles bedeutet, Rettung gewissermaßen am räumlichen wie am ideologischen Apogäum seiner Heimat suchen zu müssen. Zugleich, wie ich jetzt zeigen möchte, initiiert der Bezug auf Aischylos die (in Brief 2 näher entfalteteten) Themen von Hybris und Dike einerseits, der Heimatbindung von Macht andererseits:

(1) Ἀπερχόμενοι μὲν εἰς Δελφοὺς καταίρειν διεγνώκειμεν, ὡς ἐν Δελφοῖς, ἐφ’ ὅσον δοκεῖ Ἀθηναίους, βιωσόμενοι· (2) καθ’ ὁδὸν δὲ τῶν ἐξ Ἄργους μοι ξένων ἐντυγχάνουσι Νικίας καὶ Μελέαγρος, ὃ τε οὐ πρὸ πολλοῦ Ἀθήνησι διατριψίας Εὐκράτης. (3) καὶ περιστάντες ὡς ἦσθοντο πυνθανόμενοι τοῦ ἐξοστρακισμοῦ, ἠχθέσθησαν μὲν εὐθὺς καὶ πολλὰ Ἀθηναίους ἐνεκάλουν· (4) ἐπεὶ δὲ ἐγνώσαν ὅτι εἰς Δελφοῦς ὤρμημαι καταίρειν, παυσάμενοι τοῖς Ἀθηναίους ἐγκαλεῖν ἐμὲ ἐκάκιζον, καὶ ἠτιμάσθαι μὲν ἑαυτοὺς ἔφρασκον εἰ μὴ ἐπιτήδειοι ὑπελήφθησαν αὐτοὶ τὸ ἀτύχημα ἡμῶν ἐκδέξασθαι (ἐμαρτύροντο δὲ Νεοκλέα τὸν ἡμέτερον πατέρα ὡς ἐπὶ πλείστον βιώσειεν ἐν Ἄργει, ἐγὼ δὲ ἀμελοῖην αὐτοῦ ἀγαπήσαντος Ἄργος τε καὶ τοὺς ἐν Ἄργει φίλους), (5) οὐ μακρὰν δὲ ἦσαν καὶ ἐπαινεῖν Ἀθηναίους ὡς δίκαια τινόντων ἡμῶν. (6) τελευτώντες δὲ ἐδέοντο μὴ σφᾶς κατακρίνεσθαι τῆς ἐντυχίας μόνον τῆς ἡμετέρας αἰτίους γεγονέναι, μηδὲ ὑβρίσαι αὐτῶν τὸ εὐτύχημα τῆς ἀπαντήσεως, Νεοκλέα τε πάλιν προφέροντες καὶ ὡς ἄξιον εἶη πόλει τε τῇ αὐτῇ τῷ πατρὶ καὶ οἴκῳ ἐμβιώναι. (7) ὥστε ἀπήγον ἡμᾶς ἔχοντες εἰς Ἄργος, Αἰσχύλε· καὶ νῦν ἐν Ἄργει τὴν φυγὴν ἀνεπαύσαμεν, καὶ πολλὰ πάσχομεν οὐδὲ ἄρχειν βουλόμενοι Ἀργείων· ἀγανακτοῦσι γὰρ ὡς ἀδικούμενοι, ἦν μὴ ἄρχωμεν. (8) ἡμῖν δὲ ἀρέσκει μηδὲ μεγάλοις εἶναι δοκεῖν, οὐ μόνον ὅτι ἔβλαψεν ἡμᾶς ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἀρκεῖ αὐτῶν ἐν δέοντι ἀπολαυκέναι.¹³

12 Zum Verhältnis von Themistokles und Aischylos sowie zu den historischen Details der Aufführung der *Perser* in ihrer zeitlichen Stellung zu Themistokles’ Ostrakismos vgl. Lenardon 1959, 29–30; zu seinem Verhältnis zum Tragödienschaffen insgesamt Lenardon 1959, Anm. 34. Aischylos galt als Vertrauter des Themistokles, weswegen seine prominente initiale Position im Corpus nicht verwundert. Doenges 1981, 231 referiert ältere Forschung, die Themistokles’ Exilposition in Argos, von wo aus Brief 1 geschrieben zu sein vorgibt, mit der Handlung der Aischyleischen *Hiketiden* (wahrscheinlich aufgeführt um 466 v. Chr.) in Verbindung bringt. Vergleichbar dazu jetzt, auch einführend, Janßen 2020, 166–168.

13 „(1) Als ich Athen verließ, waren wir entschlossen, nach Delphi zu gehen, um dort zu leben, solange es den Athenern gefiele. (2) Auf dem Weg jedoch begegneten mir drei meiner dortigen Gastfreunde, Nikias und Meleagros sowie Eukrates, der noch bis vor kurzem in Athen gewohnt hatte. (3) Sie umringten mich, und als sie auf ihre Fragen hin alles über meinen Ostrakismos erfahren hatten, gerieten sie sogleich in Wut und machten den Athenern Vorwürfe. (4) Als ihnen aber klar wurde, dass ich auf dem Weg nach Delphi war, um dort Wohnung zu nehmen, da hörten sie mit ihren Vorwürfen gegen die Athener auf und beschimpften statt dessen mich, und sie beharrten darauf, ich schnitte ihnen ihre Ehre ab, wenn ich sie nicht für geeignet hielte, sich meines Unglücks anzunehmen (und als Zeugen führten sie meinen Vater Neokles an, der doch sehr lange Zeit in Argos gelebt habe, ich aber würde seine Liebe zu Argos und unsere Freunde in Argos geringerschätzen), (5) und sie waren nicht mehr weit davon entfernt, die Athener noch zu loben, sie hätten ein gerechtes Urteil über mich gesprochen. (6) Zuguterletzt baten sie mich, ihnen nicht den Tort anzutun, zu nicht mehr Anlass gewesen zu sein als zu einem bloßen Aufeinandertreffen, und ihr Glück, mir begegnet zu sein, nicht mit Füßen zu treten, und erneut beriefen sie sich auf Neokles und behaupteten, es sei würdig und recht, in der gleichen Stadt und im gleichen Oikos wie sein Vater zu leben.

Bereits der erste Satz macht den Referenzrahmen klar: Ἀπερχόμενοι μὲν εἰς Δελφοὺς καταίρειν διεγνώκειμεν, ὡς ἐν Δελφοῖς, ἐφ' ὅσον δοκεῖ Ἀθηναίοις, βιωσόμενοι· καθ' ὁδὸν δὲ τῶν ἐξ Ἄργους μοι ξένων ἐντυγχάνουσι Νικίας καὶ Μελέαγρος ... Da Delphi in den folgenden Briefen nicht mehr erwähnt, also auch nicht funktionalisiert und auch in den Quellen – Herodot, Thukydides, Diodor, Plutarch – nie als Themistokles' Zufluchtsort genannt wird, ist dieser Verweis gleich zu Beginn des Corpus als Marker relevant. In Verbindung mit dem Adressaten Aischylos und den beiden weiteren Ortsnennungen – Athen und Argos – kommt man, denke ich, kaum umhin, an das Gerüst von Handlungsorten der *Orestie* zu denken. Orestes muss – nach der Ermordung seiner Mutter in Argos – seine Heimat verlassen und flieht nach Delphi, von wo aus er wiederum, verfolgt von den Erinyen, nach Athen flieht. Dort wird ihm vor dem Areopag der Prozeß gemacht, und er wird freigesprochen. Der Brief des Themistokles kehrt diese Bewegungsrichtung nun gerade um: Themistokles ist in Athen in Gestalt des Ostrakismos der Prozeß gemacht worden, er hat ihn verloren, und muß nun wie Orest ins Exil. Seine Reise soll ihn nach Delphi führen, aber so, wie auch Orest in Delphi nur für eine kürzeste Frist verweilen kann, nimmt auch für Themistokles die Reise einen anderen Verlauf und führt ihn nun gerade nach Argos. Dort bietet man ihm, in Erinnerung an seinen Vater – dies lässt uns an Agamemnons Herrschaft über Argos denken –, eine Machtposition an, die er aber ausschlägt.

Ich meine, so geballte und präzise invertierende Bezüge zur *Orestie* sind zu eklatant, um – und dann noch in einem Brief an Aischylos – an einen bloßen Zufall zu glauben. Wie hätten wir diese Allusion zu verstehen? Athen ist nun gerade nicht mehr der Ort der Rettung eines Verfolgten. Stattdessen nimmt diese Rolle hier Argos ein, im Mythos einer derjenigen Orte, an denen, jedenfalls in der attischen Tragödie, staatliche Ordnung völlig zugrunde geht. Denkt man dies weiter, so heißt das implizit, dass Themistokles anders als Orest eben keine Schuld auf sich geladen hat, dass also das in Athen gesprochene „Recht“ geradezu ein Unrecht ist. Hierauf spielt die ironische Bemerkung von Themistokles' Gefährten, καὶ ἐπαινεῖν Ἀθηναίους ὡς δίκαια τινόντων ἡμῶν (5), offensichtlich an. Indem Themistokles zudem die ihm in Argos angebotene Macht zurückweist, vermeidet er den Fehler des Königs in Aischylos' *Agamemnon*: Er setzt sozusagen eben nicht seinen Fuß auf den ausgerollten roten Teppich. Ganz im Gegenteil: ἡμῖν δὲ ἀρέσκει μὴδὲ μεγάλοις εἶναι δοκεῖν, οὐ μόνον ὅτι ἔβλαψεν ἡμᾶς ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἀρκεῖ αὐτῶν ἐν δέοντι ἀπολελαυκέσαι (8). Wenn auch nicht ganz klar ist, wie der zweite Teil der Begründung genau zu verstehen und zu übersetzen ist,¹⁴ so scheint der gesamte

(7) So zogen sie mit uns davon nach Argos, Aischylos. Und nun haben wir in Argos auf unserer Flucht eine Pause eingelegt und müssen vieles ertragen, weil wir nicht über die Argiver herrschen wollen. Denn sie sind verärgert, als täte ich ihnen, wenn ich nicht herrsche, ein Unrecht. (8) Mir aber gefällt es, nicht einmal den Anschein von Größe zu erwecken, nicht nur, weil sie schädlich für mich wäre, sondern auch weil es mir genügt, sie im schicklichen Maß zu genießen.“

¹⁴ Lenardon übersetzt den zweiten Begründungssatz mit „but also because it is enough for me to accept the things that I must“. Man würde aber doch eher annehmen, dass mit αὐτῶν der gleiche Gegenstand wie mit ταῦτα gemeint ist, also τὰ μεγάλα. Richtiger daher Doenges 1981, 131 „it is enough to have enjoyed

Begründungskomplex doch auf die Schädlichkeit von Größe und Macht und die Notwendigkeit von Selbstbescheidung abzuheben. Nicht nur wird damit dem Urteil des Ostrakismos explizit widersprochen, sondern es wird auch das Thema der *Hybris* eingeführt, das dann in Brief 2, wie bereits besprochen, am Gegenbeispiel des Spartaners Pausanias ausführlichere Behandlung findet. Themistokles hat sich hingegen, aus der Perspektive einer Tragödienpoetik gesprochen, eben gerade keiner *hamartia* schuldig gemacht. Hingegen haben die Athener, könnte man sagen, von und aus Aischylos nichts gelernt. Allerdings muss man hierbei bedenken, dass zum Zeitpunkt der Verbannung des Themistokles (471) die *Orestie* noch nicht geschrieben war. War dies dem Verfasser der Briefe bewusst, dann würde Brief 1 geradezu fingieren, dass die *Orestie* sozusagen in Reaktion auf diesen historischen Vorgang verfasst wurde: Sie ist dann, so gesehen, ein Lehrstück für politisches Verhalten, der Dichter erscheint als Lehrer der Polis (wie in Aristophanes' *Fröschen*). Die *hamartia* liegt aber im Rahmen des Geschehens um Themistokles, fasst man es, wie es Brief 1 nahelegt, als Tragödie auf, auf Seiten eben der (noch) uneinsichtigen Polis.

Tatsächlich bedient sich Themistokles schon bald darauf erneut der Darstellungstechnik einer Mytheninversion. In Brief 5 berichtet er von seiner Aufnahme durch Admetos, den König der Molosser in Epirus, nachdem er Argos auf Druck der Athener ebenfalls hatte verlassen müssen:

... (3) καὶ ὁ μὲν ἦκε δι' οὐ πολλῶν ἀλλ' ὀκτῶ ἢ ἐννέα ἰσως ἡμερῶν, (4) ἡμεῖς δὲ ἐφέστιοι ἐκαθεζόμεθα (οὕτω γὰρ ἐκέλευεν ἡ Κρατησίπολις), Ἀρύββας δὲ ὁ μικρὸς ὑποχείριος ἦν ἐμοὶ καὶ ξίφος ἐν θατέρᾳ. (5) ἰδὼν οὖν ἐμὲ καὶ τὸ παιδίον ὁ Ἄδμητος ἐμὲ μὲν ἐγνώρισεν, καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἐμίσησε, τὸ δὲ παιδίον ᾤκτειρε, τὸ δὲ ἐγχειρίδιον ἔδεισεν. (6) ἀναστήσας τέ με οἶκοι μὲν ἀπληρνεῖτο οἷός τε εἶναι περισώζεσθαι, Ἀθηναίους ὀρρωδῶν καὶ μᾶλλον ἔτι Λακεδαιμονίους, πέμψειν δ' ὅπη σώσομαι ὑπέσχετο καὶ πέπομφεν. Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ Μακεδόνοιο ἐπέβην ὀλκάδι ...¹⁵

Die hier vorliegende Anspielung auf den Mythos von Telephos, den König der Mysier, der die Heilung seiner Wunde durch die Bedrohung des kleinen Orest erzwang – und ne-

power when it really counted“. Alles hängt also am Verständnis von ἐν δέοντι, das ich, anders als Lenardon und Doenges, ähnlich wie δεόντως, also als Ausdruck des Schicklichen verstehen würde. Themistokles scheint hier sagen zu wollen, dass der Genuss von Größe (also Macht) nicht nur schädlich sein kann, sondern zugleich auch ‚im rechten Maß‘, ‚in schicklicher Weise‘ erfolgen muss. Macht aber kommt ihm in diesem Sinne nur dort zu, wo er sie sich selbst verdient (und nicht durch seine Familienzugehörigkeit erworben) hat; vgl. neben den Darlegungen in diesem Brief auch Brief 13. Auch an dieser Stelle ist also ein zumindest indirekter Hinweis auf die Gefahr der *Hybris* zu erkennen.

15 „... (3) und er kam schon nach nicht vielen, sondern acht oder vielleicht neun Tagen heim. (4) Ich saß als Bittfleher an seinem Herd (denn so hatte es mir Kratesipolis anempfohlen), und ich hielt den kleinen Arrybas unter meiner einen Hand, in der anderen ein Schwert. (5) Als Admet mich und das Kind erblickte, erkannte er mich sofort, und es ergriff ihn Hass gegen mich, aber er hatte doch Mitleid mit dem Kind und hatte Furcht vor dem Schwert. (6) Er hieß mich aufstehen, und meinte zwar, aus Angst vor den Athenern und mehr noch vor den Spartanern, es sei ihm nicht möglich, mich im Haus zu behalten, versprach aber, mich an einen sicheren Ort geleiten zu lassen, und er hielt sein Versprechen. Denn ich konnte das Frachtschiff Alexanders aus Mazedonien besteigen ...“

benbei natürlich auf den Mythos von Odysseus, der auf Nausikaas Anraten sich als Supplikant in die Herdasche im Palast des Phaiakenkönigs Alkinoos setzt, um später von ihnen auf einem Schiff nach Hause gebracht zu werden –, hat man natürlich längst gesehen.¹⁶ Aber für beide Anspielungen gilt ja, dass Themistokles anders als Telephos und Odysseus eben gerade *nicht* erfolgreich ist. Admet schickt ihn letztlich unverrichteter Dinge fort, und jedenfalls nicht zurück nach Hause. Unter dem Druck der wahren Verhältnisse eines Exilierten erweist sich der Mythos nicht als paradigmatisch, somit nicht als tröstlich und im Sinne eines lebensstauglichen und ratspendenden Wissens auch nicht als belastbar.

In der Forschung ist besonders hervorgehoben worden,¹⁷ dass in Brief 20 Themistokles eine sehr viel positivere Darstellung von seinen Erlebnissen mit Admetos gebe – ein denkbare Argument dafür, im Corpus insgesamt mehrere Autorhände, aber mindestens zwei, am Werk zu sehen. Tatsächlich fällt der gesamte Brief 20 in seiner beinahe schon romanesken Ausführlichkeit, seinen langen wörtlichen Reden und seiner Bemühung, zu zeigen, wie Themistokles Fluchtweg, der in Persien endet, von Anfang an unter dem Schutz der Götter stand, ganz aus dem Rahmen dessen, was uns die übrigen Briefe bieten.¹⁸ Persien stellt aber ja auch einen Wendepunkt im Exilierungsgeschehen dar, der noch – hierzu komme ich später – näher zu betrachten ist, da mit der endgültigen und gnädigen Aufnahme am Hof des Großkönigs die Phase der Ohnmacht endet und in eine Phase neuerlichen Machterwerbs übergeht, der natürlich frühere Einschätzungen obsolet werden lässt. Ich wäre daher auch hier zurückhaltend, sogleich einen anderen Verfasser zu argwöhnen. Veränderte Umstände, veränderte Darstellungsabsichten und der Wechsel von Adressaten könnten ja durchaus sehr unterschiedliche Sichten oder aber jedenfalls Erzählungen generieren, ganz abgesehen davon, dass niemand garantieren kann, dass Themistokles vom Verfasser des Briefcorpus unbedingt als *reliable narrator* präsentiert werden soll; jedenfalls hatte ein – bei mehreren Autoren anzunehmender – Redaktor des Corpus offensichtlich keine Schwierigkeiten damit, auch Brief 20 aufzunehmen.

Kehren wir aber an dieser Stelle wieder zu Pausanias zurück, dessen Verhalten ja, denkt man die allusiven Implikationen von Brief 1 weiter, ganz an das eines erst zu spät zur Einsicht gelangenden tragischen Protagonisten erinnert, und betrachten wir die beiden späteren Briefe, in denen Themistokles ausführlich auf ihn zu sprechen kommt! Brief 14 ist erneut direkt an den spartanischen König gerichtet, dessen persische Pläne unterdessen offener zutage liegen:

(1) Ἀποελόγησαι ὑπὲρ τῆς τύχης, ὃ Πausανία δι' ὧν γὰρ οὕτως ἠτύχηκας δικαίως ἀφῆρησαι καὶ ἡμᾶς τοῦ κατηγορεῖν ἔτι τῆς τύχης. (2) σὺ γὰρ ἐπιχειρῶν Μῆδος γενέσθαι Λακεδαιμόνιος ὧν καὶ Μήδοις προστιθεὶς τὴν Ἑλλάδα ἀρχῆς μὲν ἀπεστέρησαι ἧς ἐφ' Ἑλλησπόντῳ εἶχες, καὶ ἐξουσίας δι' ἧς

16 Vgl. Doenges 1981, 279, mit Rekurs auf Wilamowitz, außerdem Lenardon 1978, 128–129.

17 Rosenmeyer 2001, 232.

18 Janßen 2020, 170 spricht von einem „Schlüsselbrief“.

ταῦτα ἐπρασσες, αὐτὸς δὲ +περιειη+ καὶ κατὰ καιροῦ ποθεῖς, ἐν ᾧ τὰ διεγνωσμένα καὶ δρᾶσαι δυνήσῃ, (3) ὥστε σὺ τὴν τύχην ἠδίκηκας, ἣν τότε εἶχες, οὐ σὲ ἐκείνη ...¹⁹

Diese ersten Zeilen des Briefes zielen auf eine klare Gegenüberstellung von Themistokles und Pausanias. An ihr muss Themistokles angesichts der Tatsache, dass man ihm in Athen ja einen Medismos vorwarf und dass er nun beschlossen hat, nach Persien zu gehen, besonders gelegen sein. Gerade weil sein Verhalten und das des Pausanias sich nicht nur in fast zeitgleichen, sondern zudem auch noch auf den ersten Blick vergleichbaren Handlungen niedergeschlagen haben, muss Themistokles ein Interesse daran haben, nicht mit Pausanias in einen Topf geworfen zu werden. Daher hält er hier fest: Pausanias' Schicksal ist verdient, und sein eigenes ist unverdient. Grund für diese klare Distinktion: Pausanias handelte als Spartaner und in voller Machtverfügung; er hatte also eine Handlungsalternative. Themistokles hingegen kann sich nach dem Ostrakismos nicht mehr als Athener sehen und muss so handeln, wie er es plant, da ihm im griechischen, jedenfalls im weiten athenischen, Einflussbereich keine Option mehr zu bleiben scheint.

Dieser Gedanke des Themistokles, dass er gerade vor dem Hintergrund allgemeiner Lebensregeln wie der Verknüpfung von Übertretung und Ahndung sein Schicksal nicht verdient habe, durchzieht die Briefe. Es lässt die Ohnmacht des Exilierten als besonders bitter erscheinen und wird noch verstärkt durch starke Emotionen der Wut und der Trauer, wie sie aus der Wahrnehmung von Hilflosigkeit gegenüber übler Nachrede (9 und 17), dem Misstrauen gegen frühere Freunde und der Feststellung der Unzuverlässigkeit alter Feindbilder (6 und 7, 18 und 19) und dem letztlich vergeblichen Versuch hervorgehen, doch noch Einfluss geltend machen zu können (11). Dass mit dem Machtverlust auch der Verlust vertrauter Menschen und der Verlust einer Heimat einhergeht, wurde bereits in Brief 2, wird aber auch später in Brief 13 noch einmal ausführlich thematisiert.

Inwiefern wird nun jener Heimatverlust durch das Ende der Flucht in Persien kompensiert? Erstmals enthüllt Themistokles seinen Plan – der für seinen Adressaten Leagros unfassbar klingen muss –, zu seinem schlimmsten Gegner zu gehen, in Brief 8, und er begründet ihn damit, dass er nirgendwo sonst mehr sicher sein könne. Scheinbar geht es ihm hier also gerade nicht um neuen Machterwerb, sondern nur um Sicherheit von Leib und Leben. In einem einzelnen Satz gegen Ende des Briefes könnte man allerdings auch noch andere Absichten am Werk sehen:

¹⁹ „(1) Du bist ein guter Verteidiger des Schicksals, Pausanias! Denn durch dein zu Recht erlittenes Unglück hast du auch mir jeden Grund genommen, das Schicksal noch anzuklagen. (2) Denn du, ein Spartaner!, hast es unternommen, ein Meder zu werden, und indem du dem Reich der Meder Griechenland hinzugefügt hast, siehst du dich jetzt sowohl deiner Herrschaft über das Gebiet des Hellespontos beraubt als auch deiner Macht, mit deren Hilfe du all das getan hast. Und nun +...+ und hoffst auf einen Moment, an dem du auch durchführen können wirst, was du dir vorgenommen hast. (3) Daher hast du dem Glück, das du damals hattest, Unrecht getan, nicht das Glück dir ...“

... (29) ἐγὼ μὲν οὖν εἶμι ὡς ἐκείνον, ὃ τι δὲ δράσων ἦν δύνωμαι, αἰσχύνωμαι μὲν λέγειν, ἀλλ' ὅτι βούλομαι πράττειν ἦν δύνωμαι ...²⁰

Das wird zwar nicht weiter ausgeführt; in Brief 9 allerdings gibt Themistokles dann seiner Hoffnung Ausdruck, eines Tages an seinen Feinden Rache nehmen zu können: Das könnte man also durchaus als Präzisierung seiner Handlungsabsichten verstehen,²¹ ebenso wie die Eingangswendung in Brief 10:

(1) Τεθάρρηταί μοι τὰ μέγала καὶ δεινὰ ἐκείνα, ὧ Ἀβρώνιχε.²²

Sie scheint weiterhin unpräzise auf über die bloße Rettung hinausgehende Pläne zu verweisen. Da reagiert man als Leser geradezu ungläubig, wenn in Brief 12 als des Großkönigs Motive, Themistokles aufzunehmen, Mitleid und Respekt vor seiner ἀρετή genannt werden; fast könnte man denken, hier luge die Fortführung einer Anspielung auf Odysseus bei den Phaiaken und das respektvolle Verhalten des Alkinoos hervor.²³ Zugleich erklärt sich das Argument leicht aus dem bereits besprochenen Kontrastbild des Pausanias. Anders als der König von Sparta auf der Höhe seiner Macht hat der Exilant Themistokles im Gegenzug für einen Gnadenerweis nichts anzubieten, und so ist die Insistenz auf seinem Status als anerkanntes Opfer, das angesichts all seiner Leistungen sein jetziges Schicksal nicht verdient hat, durchaus nachvollziehbar und gehört auf die Liste der für faktische Ohnmacht charakteristischen Merkmale. Die gnadenvolle Aufnahme in Persien, die Brief 20, wie beschrieben, als weiteren Beweis göttlicher Gunst versteht, mündet dann aber, in einer geradezu dramatischen Peripetie, in die drohende Katastrophe:

... (42) νῦν δὲ δὴ καὶ μᾶλλον ὑπὸ συμφορᾶς καταλαμβάνομεθα· μέμνηε γάρ καὶ ἐγείρει τὴν ἐπὶ τοῦς Ἑλλήνας στρατείαν βασιλεύς, καὶ ταῦτα ὑπὸ δευτέρας ἤδη κεκόμισται ἀγγελίας. (43) καὶ ἡμᾶς ἄρα τοῦ στρατοῦ προβαλεῖται ἡγεμόνας καὶ Μήδους ὑποτάξει Θεμιστοκλεῖ, καὶ στρατεύσομαι ἐπ' Ἀθήνας ἐγὼ καὶ τῶ Ἀθηναίων ναυαρχήσοντι μαχοῦμαι; πολλὰ ἄλλα ἔσται, τοῦτο δὲ οὐδέποτε.²⁴

20 „... (29) Und so mache ich mich also auf den Weg zu ihm. Was ich dort tun will, wenn ich kann, das zu sagen schäme ich mich. Dass ich aber handeln will, wenn ich kann ...“

21 Vgl. hierzu Doenges 1981, 295–297. Leagros soll zusammen mit anderen Freunden des Themistokles vor der Volksversammlung geschworen haben, keinen Verrat begangen zu haben. Der Brief ist zweigeteilt: Die eine Hälfte ist ausdrücklich für eine weitere Leserschaft bestimmt, während ab 8,22 sich das Schreiben allein an Leagros wendet und hier erst die persischen Pläne enthüllt. Wie später zwischen Brief 12 und Brief 13 stoßen hier bittere Erfahrung von Ohnmacht – 1–21: mitansehen zu müssen, wie die früheren Freunde sich öffentlich desolidarisieren – und triumphale Hoffnung auf Macht – 22–32: sich zum früheren Feind zu wenden, der sich als Freund erweisen soll – unmittelbar aufeinander.

22 „(1) Gewaltig ist das und ungeheuerlich, was ich gewagt habe, Habronichos.“

23 Vgl. v. a. die berühmte Passage *Od.* 11,363–369.

24 „... (42) Aber so, wie die Dinge jetzt stehen, hält mich das Unglück noch fester gepackt: Denn der Großkönig ist rasend vor Zorn und plant einen Feldzug gegen die Griechen, und diese Nachricht habe ich schon zum zweitenmal erhalten. (43) Und mich macht er jetzt zu einem Kommandanten des Heeres und

Ich halte dieses Ende für literarisch besonders gelungen! Denn wenn man, wie im Durchgang durch die Briefe deutlich geworden sein sollte, sagen kann, dass Themistokles trotz aller gegenteiliger Beteuerungen mit seiner Wendung nach Persien eben doch weitergehende, auf neuen Machterwerb zielende Ambitionen verband, dann sähe man hier, wie ihm diese Macht erneut zum Unheil ausschlägt: Denn nun soll er seine strategischen und militärischen Kompetenzen gerade gegen seine Heimat – deren Verlust er doch durch das ganze Corpus hindurch beklagte – in Stellung bringen, und so wäre wohl die Konsequenz, dass er, um dem zu entgehen, erneut ins Exil müsste: Aber wohin sollte ihn das noch führen können? Mit dieser Volte erweist sich nun, am Ende des Corpus, Themistokles' Handeln doch noch, jedenfalls in seinem letzten Schritt, als tragische *hamartia* – die dann, gemäß einem Teil der Tradition, auch ein entsprechendes Ende findet, nämlich Themistokles' Suizid. Man könnte sich fragen, ob der scheinbar so antiklimaktische letzte Brief, in dem Themistokles seinen Freund Temenidas um schnellstmögliche Übersendung diverser Schätze bittet, hier vielleicht andeutet, Themistokles versuche, sich Mittel für eine erfolgreiche Flucht nach Nirgendwo zu verschaffen – ein Versuch, dessen Scheitern der Leser aus der historiographischen Tradition schon kennt, so dass der Brief von tragischer Ironie gezeichnet wäre.

Ich möchte zuletzt noch einige Gedanken zur Komposition des Corpus vorbringen, da dies eine Frage ist, die die Forschung, insbesondere im Feld um Niklas Holzberg und Patricia Rosenmeyer, stark beschäftigt hat;²⁵ und ich möchte überlegen, wie sich eine solche Fragestellung für das übergreifende Thema dieses Bandes produktiv machen lässt. Ein Briefcorpus kann als eine paradigmatisch fokussierte Zusammenstellung von Texten angesehen werden; sowohl bei fiktionalen als auch bei non-fiktionalen Briefen kann diese Zusammenstellung *a priori* geplant sein oder erst *post hoc* durch eine Redaktion (seitens des Verfassers oder auch einer anderen Person) geschehen. In allen diesen Fällen erhebt sich dabei die Frage nach den Gesetzen der Zusammenstellung.²⁶ Den Themistokles-Briefen unterliegt nun natürlich prinzipiell, da sie eine Lebensspanne ihres pseudonymen Autors begleiten, eine (auto-)biographische Erzählung; entsprechend hat man die Briefe ja auch auf ihre Tauglichkeit als historiographische Zeugnisse kritisch befragt. Implizit wird hieraus schnell der Schluss gezogen, dass man die Briefe in eine *Chronologie* bringen müsse; man versteht sie also als Begleitdokumente einer in der Zeit verlaufenden Handlung.²⁷ Diese Vorgehensweise ist grundsätzlich

unterstellt die Meder dem Themistokles, und ich !! soll gegen Athen ziehen und gegen den Admiral der Athener kämpfen. Viel anderes wird geschehen – das niemals!“

25 Rosenmeyer 2001, 231–232; Holzberg 1994.

26 Die Ausführungen von Holzberg 1994, 33–38, werden der Komplexität der Erzählstruktur und den daraus resultierenden vermutlichen Darstellungsabsichten des Autors (oder des Redaktors) besonders gerecht. Dort auch eine produktive Auseinandersetzung mit der älteren Forschung.

27 Dagegen schon Lenardon 1961, 36, der vielmehr fordert, stärker die (durchaus divergenten) Gestaltungsprinzipien der einzelnen Briefe in den Blick zu nehmen und gerade die Unterschiedlichkeit und damit den Reichtum der Darstellungsweisen als aus der Sammlung zu ziehenden Gewinn zu betonen; eindringlich außerdem Holzberg 1994. S. auch das folgende.

nachvollziehbar, wenn der Aspekt, dass die Briefe wichtige Stationen einer solchen Handlung begleiten, sie hervorheben, als zentral markieren und dokumentieren, als wesentliches Momentum angesehen wird.

Geht man jedoch noch einen Schritt weiter und versteht die Briefe als Exemplar eines Briefromans,²⁸ dann muss klar sein, dass damit nicht automatisch auch eine chronologische Ordnung impliziert wird, sondern stattdessen auch eine eher psychologisch schlüssige, das Bild einer gebrochenen Identität entwerfende und den Rezipienten hermeneutisch stark involvierende Darstellung intendiert sein kann. Aus der Perspektive der Geschichte der Gattung ‚Briefroman‘ betrachtet, hat eine solche Klassifizierung zwar durchaus ihren Sinn; mit Blick auf den zeitgenössischen griechischen Roman im engeren Sinne, dessen Handlungen eben grundsätzlich schon sehr weitgehend einer fiktiven Chronologie folgen, sollte man, scheint mir, die Bezeichnung ‚Briefroman‘ jedoch mit größerer Zurückhaltung oder doch in stärkerer konzeptueller Verdichtung verwenden. Denn in narrativen Modi zu denken, bedeutet auch, selbst artifizielle und Zeitverläufe nur wenig berücksichtigende Anordnungen, wie sie hier vorliegen, mit Hilfe der Narratologie zu verstehen und also als Anachronismen zu beschreiben. Das wiederum würde auch ein generisches Selbstbewusstsein des Textcorpus als eines narrativen voraussetzen, ja sogar implizieren, mit seiner speziellen Art des Erzählens wolle sich der Verfasser (oder eben der Redaktor) zwar in die Gattung Roman einschreiben, sie andererseits aber auch in ihren elementaren Prinzipien erschüttern. Dafür spricht m. E. wenig, und ich hielte es für besser, daher den Begriff des Romans hier zu vermeiden und stattdessen – wie wir es in lyrischen Corpora auch zu tun gewohnt sind – von ‚seriellen Briefsammlungen‘ zu sprechen; hierfür steht dann auch ein eigenständiges und hinreichendes textanalytisches Instrumentarium zur Verfügung.²⁹

Generisches Spezifikum solcher ‚Briefsammlungen‘ ist dann gerade die Befreiung vom Druck narrativer, das heißt: syntagmatischer Schlüssigkeit oder, aristotelisch gesprochen, syntagmatischer Wahrscheinlichkeit, und die Ermöglichung der Anordnung von Textsegmenten stärker nach paradigmatischen Vorgaben.³⁰ In der Fiktion einer solchen kommunikativen Begleitung einer Handlung ist allerdings gerade nicht plausibel, dass Briefe immer wesentliche Stationen markieren; sie könnten ja grundsätzlich zu verschiedensten Zeitpunkten und aus unterschiedlichsten Gründen verfasst werden. Wenn also die (biographische) Chronologie nicht das einzig denkbare Ordnungskriterium ist, dann werden gerade diejenigen Stellen interessant, die aus jenem *ordo natu-*

28 Holzberg 1994.

29 Zur Frage eines Genres ‚Briefroman‘ und der Zugehörigkeit der Themistokles-Briefe zu einer solchen Gattung vgl. die differenzierten Ausführungen bei Janßen 2020, 177–180. Vgl. zum Konzept der ‚Serie‘ jetzt die Aufarbeitung bei Nierste 2022, 19–22.

30 „... the complex structure of the letters, *their lack of chronological order*; and the antithetical nature of their double plot are marks of considerable sophistication“ (Doenges 1981, 60; Hervorhebung von mir). Es wäre also methodologisch möglich, einen virtuellen Übergangspunkt von einer paradigmatisch-seriellen hin zu einer syntagmatisch-narrativen Briefsammlung zu konzipieren; bestenfalls letztere könnte man dann auch als ‚Brief-Roman‘ bezeichnen.

ralis herausfallen und einen *ordo artificialis* konstituieren. Denn das ist sozusagen das generisch Besondere an Briefen: Einerseits, da sie an einen einzelnen (pseudonymen) Verfasser gebunden sind, verdanken sie sich einem mehr oder weniger einheitlichen Aussagewillen, andererseits müssen sie eben nicht einer sich in der Zeit entfaltenden Handlungslogik folgen. Man muss dann fragen, ob der Bruch der natürlichen Folge – die Leser im Falle einer, wie hier, (auto-)biographischen Basis wohl von vornherein erwarten – einen zusätzlichen Sinn hervortreibt oder welcher spezifischen Darstellungsabsicht des hypothetischen Redaktors (der im Falle der pseudonymen Sammlungen mit dem Verfasser identisch sein kann, aber nicht muss) er geschuldet ist.³¹ Und dies ist dann genau eine denkbare Schnittstelle zum untersuchten Paradigma „Macht“: Wäre „Macht“ tatsächlich ein wesentliches paradigmatisch-thematisches Darstellungsanliegen der Sammlung, dann sollte man erwarten, dass gerade Briefe, die für dieses Anliegen besonders relevant sind, so im Corpus positioniert werden, dass sie in den Fokus der Leseraufmerksamkeit rücken.

Eine solche Bruchstelle liegt nun zwischen Brief 12 und 13 vor.³² Am Ende von Brief 12 kann Themistokles auftrumpfend sagen, dass er nun – in Persien aufgenommen – kein Flüchtling mehr sei:

... (6) ἀλλ' οὐ γὰρ ἔλεινοι τὰ νῦν ἔτι οἱ φυγάδες ἡμεῖς ...³³

Brief 13 hingegen führt uns wieder nach Argos zurück, und Themistokles klagt gleich eingangs:

... (3) νῦν δ' ἡμῖν ὁ χρόνος, ὃ Πολύγνωτε, οὐ λήθην ὧν ἀπελείπομεν παρέχει οὐδὲ συνήθειαν τῆς φυγῆς, ἀλλ' ἢ μὲν φυγὴ κούφη ἂν ἦν μὴ μακρὰ οὖσα, τὰ δ' ἀπολειφθέντα ἔτι ποθεινότερα ὑπὸ τοῦ χρόνου γίγνεται ...³⁴

Dieser chronologische Bruch ist so stark, das Penwill sogar angenommen hat, das Corpus sei als Diptychon zweier Briefserien zweier Verfasser zu verstehen, nämlich 1–12 und 13–21. Ohne das hier näher diskutieren zu wollen, sind wir aber – und waren womöglich auch die ersten Leser – mit dem Corpus als einem Ganzem konfrontiert.³⁵

³¹ Für eine solche Einheit des Werks, unabhängig von seiner Genese, plädiert auch Lenardon 1961, 35.
³² So bereits Penwill 1978, ihm folgt Holzberg 1994, 33–34, mit freilich anderer Wertung, ebenso Janßen 2020, 168. Vgl. zu dieser Art des Aufeinanderstoßens widerstrebender Emotionen und Wahrnehmungen auch Brief 8, dazu oben Anm. 21.

³³ „... (6) Aber jetzt bin ich ja kein bemitleidenswerter Flüchtling mehr ...“

³⁴ „... (3) Doch jetzt, Polygnotos, lässt mich die Zeit nicht vergessen, was ich verloren habe, und erlaubt mir auch nicht, mich an meine Verbannung zu gewöhnen, vielmehr würde mir die Verbannung leicht, wenn sie nicht so lang dauerte, denn das, was man verloren hat, wird mit der Zeit nur noch begehrenswerter ...“

³⁵ Ich verstehe meine Deutung daher als einen Versuch, die in der Forschung konstatierten Schwierigkeiten bei der Bildung von Briefgruppen durch die Fokussierung auf die Übergänge zwischen einzelnen Briefen zu entschärfen.

Und hier stehen einander nun zwei atmosphärisch ganz unterschiedliche Briefe gegenüber. Im einen herrscht eine Art Heilsgewissheit, im anderen eine Stimmung tiefster Verzweiflung.³⁶ Setzen wir einen nicht bloß mechanisch, sondern kompositorisch absichtsvoll und kompetent operierenden Verfasser oder Redaktor voraus, dann würde gerade an dieser Stelle die Ohnmachtserfahrung, eben hervorbrechend aus einer triumphalen Stimmung, für den Leser im eigentlichen Sinne erfahrbar und auch emotional nachvollziehbar. Womöglich mag man einen Schritt weitergehen und generell die narrativ-chronologisch inkonsequente Gestaltung der Briefsammlung nicht nur als intellektuelles Rätsel für den Leser, sondern als Nachvollzug der Erfahrung von Ohnmacht auf der Ebene des Lesens ansehen.³⁷ Denn die Briefe dokumentieren ja erst als *Serie* den Wechsel der Erfahrungen von Entmächtigung und neuerlicher Selbstbemächtigung, das heißt: Die Leserfahrung der Stimmungsumschwünge ergibt sich erst durch die Lektüre der Sammlung *als ganzer* in ihrer spezifischen Komposition, und diese Zusammenstellung kann nun nicht einmal fiktiv das Werk des erlebenden Ichs sein. Die Sammlung bietet daher eine ästhetische Erfahrung, die in den Briefen, wie dargelegt, partiell schon angelegt ist, sich aber besonders stark sozusagen im Interstitium, *zwischen* den Briefen, entfaltet. Mit ‚ästhetischer Erfahrung‘ beziehe ich mich auf einen rezeptiven Horizont hinter dem vordergründigen Nachfühlen emotionaler Schwankungen: Dieses Nachfühlen, das eine partielle Identifikation zwischen dem Leser und dem Protagonisten der Briefe voraussetzt, erfährt so die Ausweitung zu einer Form-Erfahrung von Brüchigkeit und Unverfügbarkeit. Für diese poetische Leistung ist der Redaktor verantwortlich, sei er nun identisch mit dem Verfasser der Briefe oder der Zusammensteller von Briefen mehrerer Verfasser; im letzten Falle hätte er, was die Komposition der Sammlung betrifft, ganz eigenwertige ästhetische Agenda verfolgt.

Bibliographie

- Baumbach, M. und v. Möllendorff, P. (2017), *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*, Heidelberg.
- Bernhardt, R. (2014), „Sparta und die Genese des politischen Freiheitsbegriffs“, *Historische Zeitschrift* 298, 297–325.
- Doenges, N.A. (1981), *The letters of Themistokles*, New York.
- Fisher, N. (2000), „Hybris, revenge and stasis in the Greek city-states“, in: H. v. Wees (Hrsg.), *War and violence in ancient Greece*, Swansea, 83–123.
- Holzberg, N. (Hrsg.) (1994), *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*, Tübingen.

³⁶ Lenardon 1961, 40 spricht zu Recht von „dramatic epistolography“. Penwills Annahme, dass die Briefe weniger einen biographischen Roman als vielmehr eine Studie der differenten charakterlichen Seiten des Themistokles darstellen sollen, scheint mir hinreichend plausibel und lässt sich mit der Frage nach dem Einfluss von Macht und Ohnmacht auf die Persönlichkeit eines Menschen gut verbinden.

³⁷ Vgl. Holzbergs Konzept eines „Seelenromans“ (1994, 37) neben der Vermutung eines „literarischen Spiels“ und „geistigen Abenteuers“ (1994, 37–38).

- Janßen, M. (2020), „Die Themistoklesbriefe zwischen Fälschung und Fiktion: Zur Relevanz griechischer Brieffiktionen für die neutestamentliche Pseudepigraphiefrage“, *ZNW* 111, 161 – 193.
- Lenardon, R.J. (1959), „The Chronology of Themistokles’ Ostracism and Exile“, *Historia* 8, 23 – 48.
- Lenardon, R.J. (1961), „Charon, Thucydides, and Themistokles“, *Phoenix* 15, 28 – 40.
- Lenardon, R.J. (1978), *The saga of Themistocles*, London.
- Marr, J. (1995), „The Death of Themistocles“, *Greece&Rome* 42, 159 – 167.
- Nierste, W. (2022), *Natur und Kunst bei Claudian. Poetische ‚Concordia discors‘*, Berlin/New York.
- Penwill, J. L. (1978), „The Letters of Themistocles: An Epistolary Novel?“, *Antichthon* 12, 83 – 103.
- Rosenmeyer, P.A. (2001), *Ancient epistolary fictions. The letter in Greek literature*, Cambridge.

Kathryn Tempest

Responding to Roman Rule: The Letters of Brutus and Mithridates

1 Introduction to the Collection

Βροῦτος, στρατηγὸς Ῥωμαίων, ἔγραψεν Ἐπιστολάς καὶ τῶν Πολυβίου τοῦ ἱστορικοῦ βίβλων ἐπιτομήν. Θαυμάζεται δὲ εἰς τὴν τῶν ἐπιστολῶν ἰδέαν, ἥγουν χαρακτῆρα.

Brutus, a general of the Romans, wrote Letters and an epitome of the books of the historian Polybius. He is admired for the form of his letters, that is their style.¹

The short entry on Marcus Iunius Brutus found in the Suda gives us a hint of the fascination of later generations with his letters. Here there is no mention of the assassination of Caesar or his death at Philippi – both key themes in the biographical tradition surrounding him. Rather Brutus is remembered for his exercise of military power, as well as his exemplary use of the epistolary medium. The context makes it clear that the author has in mind the Greek letters of Brutus, which were highly praised in antiquity for their style, or *χαρακτήρ*.² In these missives, purportedly sent by Brutus as he prepared for war against Caesar’s avengers in 43–42 BC, Brutus made repeated requests for money, men, and military supplies from cities in the province of Asia and within Lycia. Even though the letters’ authenticity has been fiercely debated in the modern age,³ Plutarch took delight in their laconic brevity,⁴ while Philostratus and Photius put them on their lists of recommended reading.⁵ Indeed, as the ancient editor of the collection observed, Brutus’ letters were remarkable not only for their use of language, but because they bore ‘the stamp of a leader’s mind’ (ἡγεμονικοῦ φρονήματος

Acknowledgement: The author wishes to thank the Leverhulme Trust, for funding a Leverhulme Research Fellowship (‘The pseudepigrapha of Marcus Iunius Brutus’) as well as the International Society for the History of Rhetoric for a connected Research Grant (‘The Use of Letters in Diplomatic Oratory and Rhetorical Education’).

1 “Brutus”. Suda On Line <http://www.stoa.org/sol-entries/beta/561> (last access 17.07.2024).

2 According to Photius, *Bibliotheca* 158, the rhetorician Phrynichus even preferred them to the letters of Plato and Demosthenes; on this passage as evidence for the appreciation of Brutus’ style, see Nogara 1991.

3 For the arguments in defence of their authenticity, see Rühl 1915; Gelzer, *RE* 10.1, 1917, 1004–1011; Bengston 1970, 37–39; Goukowsky 2011; Jones 2015. Otherwise, scholars have largely dismissed the collection as a forgery, either in full (Marcks 1883; Rawson 1986; Moles 1997) or in part (Westermann 1851; Smith 1936; Meucci 1942; Torraca 1959).

4 Plut. *Vit. Brut.* 2.3.

5 Philostr. II, p. 258 K = Malherbe 1988, 42; Photii *Ep.* 206.16.

ἐχούσας χαρακτήρα, Mithr. *prae*f. 1).⁶ What interested ancient readers about Brutus' writings thus went beyond the way he shaped his sentences: the logic, force, and individuality of his expressions were also deemed worthy of attention.⁷

Like many epistolary collections, the letters reveal little by way of Brutus' character development, plot, or narrative rhythm.⁸ interest is focused instead on his authority as a Roman *imperator/strategos* and his quasi-tyrannical exercise of power. However, whereas many other such collections leave their reader to wonder what kind of response their recipients would have written in reply, the ancient editor of this collection – an otherwise unidentified Mithridates⁹ – took up the challenge of responding to Brutus. As he explains in the preface to the collection, a cover letter addressed to his nephew or cousin,¹⁰ also called Mithridates (Mithr. *prae*f 1):

Τὰς Βρούτου ἐθαύμασα πολλάκις ἐπιστολάς οὐ μόνον δεινότητος καὶ συντομίας χάριν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἡγεμονικοῦ φρονήματος ἐχούσας χαρακτήρα· εἰκόμισι γὰρ οὐδὲν νομίζειν καλόν, εἰ μὴ καὶ μεγαλοψυχίας ἔχοιτο. ἐγὼ δ' ἄ μὲν περὶ τῶν τοιούτων φρονῶ λόγων οὐδ' ἐν τῷδε ἀξιῶ διαμφοισθητεῖν· ἀποφαίνοντος δὲ σοῦ δυσσποκρίτως αὐτὰς ἔχειν, ᾗθηθην δεῖν πείραν ποιήσασθαι τῆς ἀντιγραφῆς καὶ πορίσασθαι λόγους, οἷους εἰκὸς ἦν ἕκαστον ἀποκρίνασθαι τῶν ἐπεσταλκῶτων.

I have often marveled at the letters of Brutus, not only because of their forcefulness and brevity, but also because they possess the stamp of a leader's mind; for they seem to regard no expression as elegant unless it also possesses magnanimity. Yet I do not think it worth disputing what I think of such texts here. However, because you declare they are difficult to respond to, I supposed I must attempt replying in writing, and to imagine the words which each of the communities who sent letters would be likely to use in reply.¹¹

To each of the thirty-five letters of Brutus, Mithridates thus added imaginary replies, adopting the *personae* of the various cities to which Brutus had written. Showing a manifest awareness of the rhetorical possibilities available to the author of pseudonymous letter collections, these compositions reveal a marked interest in forms of argu-

⁶ The MS and editions of Mithridates' preface do not observe line or paragraph numbers. Here, I follow the numbering provided by Jones 2015 for ease of reference; his text and English translation of the full letter can be found in Jones 2015, 238–240.

⁷ For this expanded meaning and use of *χαρακτήρ* in antiquity, see Körte 1929.

⁸ On the lack of chronological order and narrative structure in pseudonymous letter collections, see the classic study by Rosenmeyer 2001.

⁹ The identification and historicity of this Mithridates is impossible to determine; see section 4, with n.53, below.

¹⁰ The Greek word is ἀνεψιός. A long tradition of scholars has accepted this as meaning 'nephew', thus e.g. Cichorius 1922, 434; Smith 1936, 194; Torraca 1959, xxxi; *contra* Calhoun 2009, 299 who prefers 'cousin'. While Calhoun is right to point to the meaning provided by *LSJ*, Jones 2015, 196 also notes that Demochares, the nephew of Demosthenes, is referred to as ἀνεψιός by Athenaeus *Deipnosoph.* 252F (*FGrHist* 75 F 1).

¹¹ In the absence of a more recent edition, the text used is that of Torraca 1959 with some minor changes, as suggested by Jones 2015; the translations are part of a larger project I am working on with Anastasios Aidonis to produce the first English volume dedicated to the collection.

mentation *in utramque partem* and epistolary *ethopoia*.¹² But the collection, Mithridates reveals has a further didactic function because the younger Mithridates, possibly a fledgling ruler,¹³ had wanted to know how the communities might have responded to Brutus' insistent demands for money and military support.¹⁴

In this context, the fact the younger Mithridates had found the letters of Brutus 'difficult to respond to' (δυσσποκρίτως ... ἔχειν, line 1, op.cit.) is no incidental detail. For, as this chapter will show, the representation of Brutus' power is more than a starting point for the experiment; it is a central thematic concern of the collection. Moving away from the narrow focus on authenticity which has so far dominated scholarship on these letters, I turn instead to the milieu that produced the collection, the world of Asiatic Greek culture under Rome,¹⁵ and I take seriously the author's endeavour to respond to Brutus. By siting the letters in the context of Greco-Roman relations, I argue that the use of the *personae* of the cities' letter-writers enables Mithridates to engage in a political critique of Roman rule from the margins of its empire. Indeed, by revealing the general vulnerability of the local communities both inside and outside the provincial area, the author calls into question Brutus' right to portray the Romans as 'friends', 'just' or 'magnanimous'.

2 Historical Setting of the Letters

To begin with some background information, the events covered by the letters of Brutus and Mithridates span from early 43 BC until the summer before the battle of Philippi in October 42 BC.¹⁶ In the period immediately prior to this stage of the campaign, Brutus had taken control of Macedonia, Illyricum, and Greece (Achaëa) – a sweeping command which was later legitimised by a *senatus consultum*.¹⁷ But by early May 43

12 For details of rhetorical terminology in the collection, see Torraca 1959, e.g. xxix: 'tutta la lettera è un mosaico di termini, locuzioni, formule appartenenti al linguaggio tecnico e specifico della scuola'; on the contribution of the preface to ancient epistolary theory and our understanding of pseudepigraphy more generally, see Calhoun 2009 and Tempest 2021.

13 I accept Torraca's emendation: Μιθριδάτης βασιλεῖ Μιθριδάτη, Torraca: cf. Μιθριδάτης βασιλεὺς Μιθριδάτη, Westermann.

14 The presentation of his addressee as a younger relative in need of instruction is typical of didactic works; these are often dedicated to a son or sons (e.g. Cicero's *Partitiones Oratoriae* and *De Officiis*, or Asconius' *Commentarii* on the speeches of Cicero), but they are not exclusively father-son, e.g. Quintilian's *Institutio Oratoria* is prefaced with a letter to his friend Trypho.

15 Swain 1996 is a comprehensive and standard introduction to Greek culture and society during this period.

16 Fuller overviews of the events summarised here can be found in Rice-Holmes 1928, 1–89; Syme 1939, 97–207; Frisch 1946; Rawson 1994, 468–490; Pelling 1996, 1–8; Gotter 1996, 21–41; Corrigan 2015, 93–202; Tempest 2017, 147–191.

17 For the proposal of this command, see Cic. *Phil.* 10.25–26 and 11. 26 (reflecting on its success). There has been some debate about the nature and extent of Brutus' *imperium*; for an overview see Kirbihler 2013, with further bibliography.

he had his eyes set on the threat posed by Cornelius Dolabella, Caesar's former suffect co-consul, and a figure of some importance in the letters. Several months earlier, Dolabella had brutally murdered Gaius Trebonius, the proconsul of Asia, and he had since been declared a *hostis* by the senate. For his part, Dolabella stayed in the area around Asia raising money, forces, and a strong fleet, before transporting them to Syria to aid in the fight against the *liberatores*. In May 43, Brutus headed East in pursuit of Dolabella travelling along the Via Egnatia, while Brutus' co-conspirator Gaius Cassius intercepted and trapped him in Laodicea. It was at some point in the summer of 43 BC that Dolabella was killed either by one of his men or by his own hand.¹⁸ For those cities who had supported Dolabella during this stage of campaign, the results were disastrous. Indeed, it is their past friendship and services to Dolabella that provide the core of the dispute between Brutus and the Pergamenes (*Ep.* 1–10), as well as the Tralians (*Ep.* 51–58). Brutus' letters insist that these cities must pay for their treachery and provide him with resources more than those given to Dolabella.

Other letters in the collection belong to later stages in the conflict, as Brutus dramatically increased his preparations for war in the wake of the *Lex Pedia* and *Lex Titia* (the laws which respectively condemned and outlawed the *liberatores*).¹⁹ Cassius Dio reports that he marched through Thrace, storming cities and invading native tribes, such as the Bessi – a victory which prompted his army to hail him *imperator*.²⁰ According to Cassius Dio, Brutus crossed into Asia both before and after his Thracian campaign, while Plutarch adds that, around this time, Brutus equipped a fleet in Bithynia and around Cyzicus, and that he negotiated with cities and dynasts.²¹ These pieces of information provide the backdrop to the communications between Brutus and the Cyzicenes (*Ep.* 35–38) and Bithynians (*Ep.* 59–68), from whom he demanded fifty cargo-ships, two hundred warships, as well as money and military supplies.²² Even though Brutus rebukes the Bithynians for their failure to provide him with the required ships (*Ep.* 67), he reports that the Macedonians, Lesbians and Phoenicians had all delivered the goods. Following this initial success in gathering resources, Brutus and Cassius met at Smyrna in early January 42 BC, whereupon they co-ordinated a decisive strategy. In the six months that followed, Cassius occupied Rhodes while Brutus conducted a fierce campaign in Lycia. There are no letters to the people of Xanthus, the siege on which forms one of the most dramatic episodes in the tradition surrounding Brutus. But the fate of its inhabitants, many of whom staged a mass suicide rather than

¹⁸ On the death of Dolabella, see App. *B. Civ.* 4.60–62; Cass. Dio 47.30; Livy *Per.* 121.

¹⁹ On the *lex Pedia*, under which Brutus and the assassins were incriminated, see: Vell. Pat. 2.69.5; Plut. *Brut.* 27.4–5; Suet. *Aug.* 10.1; App. *B. Civ.* 4.27; Cass. Dio 46.48, 47.12.2. On the *lex Titia* and the proscriptions, see App. *B. Civ.* 4.2–3.

²⁰ Cass. Dio 47.25.1.

²¹ Cass. Dio 47.24.2, 25.2; Plut. *Brut.* 28.3.

²² On the correspondence between Brutus and the Bithynians see Deininger 1966; his analysis is largely focused on demonstrating the impossibility of the letters' authenticity. For a recent rebuttal, see Jones 2015, 216–217.

fall into enemy hands, is referenced in letters to the Rhodians (*Ep.* 11–12) and Lycians (*Ep.* 25–28).²³ Also belonging to this period are letters to the Patarans (*Ep.* 17–18), Myrians (*Ep.* 44–46), Caunians (*Ep.* 19–20, 31–32) and Coans (*Ep.* 13–16, 29–30), as Brutus brought all of Lycia and its surrounding environs under his control.

By the time Brutus and Cassius next met, in Sardis, around the middle of July 42 BC, they were enormously rich. Indeed, in a detailed breakdown and analysis of the sums involved, François Kirbihler has estimated that the levies, taxes and confiscations demanded by Brutus and Cassius in this two-year period could have amounted to as much as 30,000 talents (180 million denarii or 720 million sesterces).²⁴ In a letter attributed to Mark Antony in Josephus' *Jewish Antiquities*, it is said that, when the *liberatores* 'overran the whole of Asia, they spared neither cities nor temples, and they disregarded the sworn compacts they had made'.²⁵ Appian too makes the point that 'all the overseas territories were convulsed by the military conflicts caused by this civil war'. 'All the cities endured many horrors when they were taken by storm', he continues.²⁶ However, it is of particular significance that he lists Laodicea, Tarsus, Rhodes, Patara and Xanthus as the most infamous examples of them all, for these were the cities targeted exclusively by Brutus and Cassius as they first hounded Dolabella and later made their preparations for war against the triumvirs. But even as they made their departure from Asia and hastened towards Macedonia, the *liberatores* did not stop in their oppression. Plutarch adds that Brutus now 'won over any and every city or potentate he had omitted' before he advanced to the sea off Thrace. His language creates the impression that Brutus led his men victoriously and easily to Philippi; however, as John Moles points out, this was perhaps to exaggerate the amount of support they received.²⁷ In fact, Appian and Cassius Dio present a picture of continued resistance, as do the letters belonging to this period: to this stage of the conflict belong the letters to the Cyzicenes (*Ep.* 39–40), the cities of Smyrna (*Ep.* 41–42), Miletus (*Ep.* 49–50), and Samos (*Ep.* 69–70).

It is significant for our purposes that the Greek historians who write of this campaign do so in terms that evoke the horror of the memory left by the *liberatores* among the provincials. For, as Elizabeth Rawson has pointed out before me, the letters present an image of Brutus as he may have been remembered: as a Roman general who issued demands and stark threats to cities who were effectively caught in the crossfire of civil

²³ It is also referenced in letters to the Smyrnaeans (*Ep.* 43–44), but these seem to date to a slightly later campaigning season.

²⁴ Kirbihler 2013, 355–359.

²⁵ Joseph. *JA* 14.309 'καταδραμόντων δὲ τὴν Ἀσίαν ἅπασαν ... καὶ μήτε πόλεων μήτε ἠρώων ἀποσχομένων μήτε ὄρκους οὐδὲ ἐποιήσαντο φυλαξάντων.'

²⁶ App. *B.Civ.* 4.52 'καὶ τὰ ὑπερόρια πάντα πολέμοις διὰ τήνδε τὴν στάσιν ἐδονεῖτο ... πάθη τε πολλὰ συνεχέχθη πόλεσιν ἐκ δοριαλώσας.'

²⁷ Plut. *Brut.* 38.1 'εἰ δὲ τις ἢ πόλις ἢ δυνάστης παρεῖτο, τότε πάντας προσαγόμενοι ...'. On the tone of Plutarch in this passage, see comm. *ad loc.* in Moles 2017, 390.

war.²⁸ Assigned to a period before the installation of monarchy, Brutus thus becomes representative of the instability suffered during the Republic.²⁹ Not uncoincidentally, perhaps, the republican age was also the heyday for Roman eloquence; after all, the ability to speak persuasively in the courts, forum and the senate was a source of political power. Brutus himself had an active voice in the vigorous debates over the best form of eloquence, the so-called ‘Atticist vs Asianist’ controversy, and he shared the Atticists’ taste for a plain and concise style.³⁰ As we have already seen (Mith. *praef.* 1, *op. cit.*), Mithridates praised Brutus’ style, which he credited to his possession of δεινότης (forcefulness of speech) and συντομία (conciseness); Plutarch too thought that Brutus’ Greek letters provided a striking example of his ‘laconic brevity’ (βραχυλογία Λακωνική).³¹ It is precisely this dual status, as a Roman general and a writer of letters – στρατηγός Ῥωμαίων, ἔγραψεν Ἐπιστολὰς – that made him the ideal test case for Mithridates’ own enterprise; what is more, Brutus’ reputation as a republican enabled Mithridates to respond to Roman rule without causing offence to imperial authority.³²

3 Responding to Brutus

Let us begin with the short first letter of the collection, a letter which is also cited by Plutarch as proof of Brutus’ remarkable precision ([Brut.] *Ep.* 1; cf. Plut. *Brut.* 2.):

Ἀκούω ὑμᾶς Δολοβέλλα δεδωκέναι χρήματα. ἂ εἰ μὲν ἐκόντες ἔδοτε, ὁμολογεῖτε ἀδικεῖν· εἰ δὲ ἄκοντες, ἀποδείξατε τῷ ἐμοὶ ἐκόντες δοῦναι.

I hear that you have given money to Dolabella; if you gave it willingly confess that you have wronged me; if unwillingly, prove it by giving willingly to me.

Introducing the rhetorical form of the dilemma which dominates this collection, these words also establish the two options available to the various cities and leagues to whom Brutus writes: submit and pay up immediately or else face resentment and retaliation. It is this feature of Brutus’ letters that had seemingly made them ‘difficult to respond to’ (δυσασποκρίτως ... ἔχειν, line 1, *op.cit.*), because there is no mention of a third option that might defuse the situation. In this instance, the Pergamenes are forced to admit one of two premises: either they have acted unjustly, which carries

²⁸ On the memory of Brutus and Cassius, see Rawson 1986, esp. 107–108.

²⁹ For this view of republican government, as promoted by some Greek writers under the principate, see especially Appian’s opening line (*B.Civ.* 1.1, Ῥωμαίοις ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλή πολλὰκις ἐς ἀλλήλους ... ἐστασίασαν); cf. Bucher 2000 for discussion of Appian’s argument and agenda in the *Civil Wars*.

³⁰ On Brutus’ Atticism, see Portalupi 1955; for a useful introduction to Roman Atticism, see Narducci 2002, with further bibliography. A comprehensive treatment of the topic is in Swain 1996, 17–42.

³¹ Plut. *Brut.* 2.3, Ἐλληνιστὶ δὲ τὴν ἀποφθεγματικὴν καὶ Λακωνικὴν ἐπιτηδεύων βραχυλογίαν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἐνιαχοῦ παράσημός ἐστιν.

³² For the argument that the period of the later Republic generally remained a topic of some interest in the Greek East, see Jones 2001.

the implied threat of punishment, or unwittingly, in which case they need to make amends. By allowing only two responses, this simple dilemma gives the appearance of an invincible argument.³³ Yet as Mithridates plays on the impossibility of replying to Brutus, he illustrates the possibilities and pitfalls of negotiating with Romans by alluding to the fates of the various cities.

In the case of the Pergamenes, Mithridates first makes them plead poverty (*Ep.* 2), then he has them complain that Brutus' demands are unfair (*Ep.* 4). It becomes clear mid-cycle that Brutus received some money from the Pergamenes, but not as much as he would have liked (*Ep.* 5–6). Yet, by the end of this opening sequence of letters, the Pergamenes have paid their due (*Ep.* 9):

Ψήφισμα ὑμέτερον οἱ πρέσβεις ὑμῶν ἀπεκόμισάν μοι ἐν Ἀβδήροις τὴν ἀπ' Ἰταλίας στρατιὰν ἐπισκοπούμενῳ, δεξάμενος δὲ τῆς μὲν βραδυτῆτος ὑμᾶς ἐμεμψάμην (Περγαμηνοὺς γὰρ ταῦτα φρονεῖν ἐκ πολλοῦ ἂν ἐβουλόμην καὶ ἔδει), ἐπῆνεσα δὲ τῆς εἰς τὰ ἄλλα προθυμίας καὶ τῆς δωρεᾶς τῶν διακοσίων τάλαντων, δι' ἧς πάλαι ἄκοντες δοῦναι Δολοβέλλα τὰ πεντήκοντα ἐπεδείξασθε.

Your ambassadors brought me your decree at Abdera while I was reviewing the army from Italy; on receiving it I reproached you for your tardiness (for it has long been my wish, and a matter of necessity, for the Pergamenes to attend to these matters). Still, I praised you for your general support and your gift of two hundred talents, which proves that it was against your will that you earlier gave fifty talents to Dolabella.

That the Pergamenes have proved they gave money to Dolabella unwillingly (ἄκοντες δοῦναι Δολοβέλλα) echoes the insistence of Brutus' first letter (εἰ δὲ ἄκοντες, ἀποδείξατε τῷ ἐμοὶ ἐκόντες δοῦναι), and it brings his argument to its logical conclusion; in this case, the dilemma proved its insuperability. The Pergamenes submit to Brutus.

Other cities suffer to greater and lesser degrees. For example, Brutus' letter to the Rhodians is particularly explicit in stating the punishment awaiting them (*Ep.* 11):

Ξανθίου ἀποστάντας ἡμῶν χειρωσάμενοι ἠβηδὸν ἀπεσφάξαμεν, τὴν τε πόλιν αὐτῶν κατεπρήσαμεν. Παταρεῦσι δὲ προσθεμένοις ἡμῖν τῶν τε φόρων ἄφεισιν ἐδώκαμεν, ἐλευθέρους αὐτοὺς καὶ αὐτόνομους συγχωρήσαντες εἶναι, εἰς ἐπισκευὴν τε τῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου καταλελυμένων παρ' αὐτοῖς πεντήκοντα τάλαντα ἔχαρισάμεθα. ὑμῖν οὖν βουλευομένοις περὶ ἑαυτῶν πάρεστιν ὄραν ὄψει εἶτε χρὴ πολεμίους ἡμᾶς ὡσπερ Ξάνθιοι, εἶτε φίλους καὶ εὐεργέτας ὄνπερ τρόπον Παταρεῖς αἰρεῖσθαι.

When the Xanthians revolted from us we subdued and slaughtered them, from the youth upwards, and burnt down their city. When the Patarans joined us, we exempted them from taxation, allowed them to be free and autonomous, and donated fifty talents towards the repair of any buildings which had been neglected for a long time. So, now that you are deciding your fate, you can see with your own eyes whether you should choose us to be your enemies, as the Xanthians did, or your friends and benefactors as the Patarans did.

Either the Rhodians can put up a fight, in which case they will face certain destruction; or they can accept the friendship and protection of the Romans. But there is only one reply from the Rhodians in the entire collection (*Ep.* 12); deeming it 'more glorious to

33 On the continued importance of the dilemma in rhetorical theory and practice, see Craig 1993.

take freedom with risks than commit treason for a profit' (ένδοξοτέραν ... τήν μετὰ κινδύνων ἐλευθερίαν τῆς ἐπὶ τῷ κερδαίνειν αὐτομολίας), they refuse both options and choose to resist Brutus. The Rhodians' refusal to cooperate with the *liberatores* at this time is indeed attested in contemporary evidence; in two letters to Cicero and the senate in May and June 43 BC, the proquaestor of Asia, Lentulus Spinther had complained of their commitment to Dolabella,³⁴ furthermore, their suffering at the hands of Cassius is well-documented.³⁵ As the next letter in the collection makes clear, resistance had met with wrath and revenge (*Ep.* 13):

Ῥόδος μὲν ἤδη δεδούλωται Κασσίῳ, πόλις αὐθαδέστερον αισθομένη τῆς οἰκείας ἰσχύος μᾶλλον ἢ βεβαιότερον, Λυκία δ' ἡμῖν ὑπήκοος πᾶσα, ἡ μὲν πολέμῳ καμουσα, ἡ δ' ἐκ τῆς ἀνάγκης ὠφελιμένη τὸ ἀβίαστον· ἐκόντες γὰρ εἴλοντο ἅ μετ' οὐ πολὺ ἐμελλον μὴ βουλόμενοι. καὶ ὑμεῖς οὖν ἐλεσθε ἢ πολέμῳ βιασθέντες δοῦλοι ἢ ἐκουσίως ἡμᾶς δεξάμενοι φίλοι γενέσθαι.

Rhodes has already been reduced to servitude by Cassius, a city which rather arrogantly overestimated its own strength rather than assessing it with more precision, all of Lycia is now our subject, one part was exhausted by the war; the other gained peace out of necessity; willingly they chose the terms which soon they would have accepted against their will. You too, then, choose either to become slaves, under the necessity of war, or our friends, by welcoming us into your city willingly.

The letter in which Brutus details the Rhodians' fate is written to the Coans, and it issues the same kind of 'do or die' threat we have seen in previous correspondence. Yet the response composed for them by Mithridates is illuminating for the third approach it takes to the dilemma forced upon them by Brutus: rather than accepting or refusing its validity, the Coans are made to expose the dichotomy as false. As the relevant part of the letter goes on to explain (*Ep.* 14):

... ἀλλ' ἡμεῖς ἄνωθὲν σοι προσχωροῦντες καθ' ἓν ἀχθόμεθα, εἴ γε δόξαμεν ἢ ἀπειλῆς ἢ ὑποσχέσεως γεγονέναι κτῆμα. ἔχε οὖν ἡμᾶς ὑπόδειγμα φιλίας πρὸς ἄλλους μᾶλλον ἢ ἐτέρων ἐφ' ἡμᾶς προσδέου.

... But we, who from the beginning allied ourselves with you, are disgruntled on one point, that we might appear to be a possession either because of threats or promises. Therefore, make us an example of friendship for the sake of others, rather than needing [to use the example of] others against us.

Indeed, the special relationship posited here between Brutus and the Coans has some truth in the historical tradition. Not only could the Coans claim a long-standing connection with Rome, insofar as they had protected the Roman community during the first Mithridatic war (89–85 BC);³⁶ Brutus' half-sister Iunia, wife of Publius Servilius Isaur-

³⁴ Cic. *Fam.* 12.14 (= SB 405) and 12.15 (= SB 406).

³⁵ For the suffering of the Rhodians, see Vell. 2.696; Val. Max. 1.5.8; Plut. *Vit. Brut.* 30.3, 32.4; App. *B.Civ.* 4.65–74; Cass. Dio 47.33.1–4; Oros. 6.18.13; for a detailed analysis of the historic relationship between Rome and Rhodes, with a focus on the middle Republic, see Burton 2003, 356–365.

³⁶ For the claim, see Tac. *Ann.* 4.14.3.

icus, is attested in two Coan inscriptions belonging to 46–44 BC, both of which appear to have accompanied statues. The first, a dedication from Iunia, was found in the Asclepion, which suggests she had accompanied her husband during his governorship of Asia (46–44 BC); the second was erected by the *demos* in her honour.³⁷ These connections and the fact that the leaders of Cos sought to emphasise their long-standing relationship with Rome (ἄνωθέν σοι προσχωροῦντες) serve to neutralise Brutus' threats. It did not exempt the Coans from contributing to his war effort; in letters 15–16 Brutus urges them to build a fleet, while in letters 29–30 he chides them for their tardiness. But, as the collection demonstrates, the Coans had at least found a way to cooperate with Brutus; Cos remained a free and independent polis until the Battle of Actium, over a decade later.

To return, then, to the problem of responding to Brutus – we can see that a large reason for this difficulty rests in the letters' heavy-handed rhetoric and use of the dilemma form. Brutus seeks to impose his demands by making submission appear the only option. From this perspective, Brutus' epistolary word is in no ways better than a tyrant's writ.³⁸ But herein lies a second reason, namely the dynamics of power between the *imperator* Brutus and his recipients. For, as the elder Mithridates explains in his preface, this was one of several challenges he faced when composing his replies: in addition to imagining the circumstances and feelings of those whose identity he was assuming, he had to find the right tone. Thus, although it was appropriate for a leader like Brutus 'to send letters to his subjects that are full of arrogance' (τὰ γέμοντα ὑπεροψίας ἐπιστέλλειν τοῖς ὑπηκόοις, Mithr. *praef.* 4), his respondents needed to steer a more careful course through the negotiations. 'A high-handed response bears the charge of stupidity,' Mithridates adds, 'but humility is no longer proportionate' (ἡμῖν δ' ἡ αὐθάδης ἀντιγραφὴ κατάγνωσιν ὡς ἡλιθίοις φέρει, τὸ δὲ ταπεινὸν οὐκέτ' ἀναλογεῖ πρὸς τὴν ὁμοίαν ἀπόκρισιν, *ibid.*). How the cities' political leaders should deal with Rome was, therefore, a topic that Mithridates considered methodologically central to his work: in assuming the *personae* of the cities' letter writers, Mithridates had to remember that his characters were themselves men of influence, yet it fell upon them to bow to the greater authority of Brutus.

4 Questioning Roman Rule

The nature of Roman rule in the Greek East consequently forms a major theme in the letters, where Brutus and his correspondents routinely return to the language of friendship to conduct their negotiations. These letters assume there is a relationship between the sender (Brutus/Rome) and recipient (the various cities) that each party

³⁷ For the inscription accompanying the dedication by Iunia, see Höghammer 1993, no. 8 (= Paton/Hicks 1891, no. 206); for the dedication to Iunia, see Höghammer 1993, 52. Further discussion of this Iunia in Kajava 1990, 88–89 and Treggiari 2019, 92–93.

³⁸ I borrow the idea of a tyrant's writ from Steiner 1994.

values. As we have already seen in some of the examples above, cities are repeatedly asked whether they want to be the friends (φίλοι) or enemies (πολέμιοι) of Rome, while the cities' leaders attempt to reassert their loyalty in the face of oppression. Such an emphasis on friendship should, of course, come as no surprise: *amicitia* was the primary means by which Romans described the status and obligations of other political powers with respect to Rome, and it was central to their interactions with the Greek city-states.³⁹ That relationship was always asymmetrical, with Rome being the stronger power. But insofar as *amicitia* carried an expectation of reciprocated goodwill, it also provided the language by which state actors could articulate their position in relation to hegemonic Rome. As we see in the letters composed by Mithridates for the various cities responding to Brutus, the conditions of *amicitia* were open to discussion.

Within this larger context, good will and breaches of trust occupy a prominent position.⁴⁰ In letter 19 to the Caunians, for example, Brutus claims that, although they claim friendship in diplomatic encounters, really their actions suggest the reverse:

Εὐνοεῖν μὲν ἡμῖν πρεσβεύομενοι προσποιεῖσθε, τὰ δὲ ἔργα εἰς οὐδὲν ὧν ἔχρην ἐσπουδακότας ἐλέγχει. ὁρᾶτε οὖν μὴ καὶ ἡμεῖς τῇ διὰ τῶν ἔργων πεισθέντες δυσμενεία μᾶλλον ἢ τὴν ἐκ τῶν λόγων ἡδονὴν θηρώμενοι ὡς ἐχθροὺς ὑμῖν προσερχθῶμεν.

You pretend, with your ambassadors, to be on my side; but your deeds show that you have been busy with what you should not have been. Beware then, or we may believe more in the enmity of your actions than we find pleasure in your words, and so might treat you as enemies.

The letter seems to suggest that Caunos was only reluctantly cooperating with Brutus rather than acting in the spirit of genuine friendship; yet, in reply, Mithridates makes the Caunians reject Brutus' mistrust regarding their friendship (*Ep.* 20).

Οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ πρεσβεύοντες ὑπὲρ εὐνοίας ἐν ταῖς ὑπουργίαις καταδεέστεροι τῆς χρείας ἐλεγχόμεθα· ἐκεῖνο μὲν γάρ ἐσπουδακότων ἔργον, τοῦτο δὲ ἀσθενούντων· διὸ χρὴ τὴν ἐκ τῆς προθυμίας διάθεσιν μᾶλλον ἢ τὸ ἐν τοῖς ἔργοις ὑπολιπέες σκοποῦντα φίλους νομίζειν τοὺς καὶ ἂ μὴ δυνάμεθα σπουδάζοντας.

It should be no surprise if we send ambassadors to declare our friendship but are found weaker in fulfilling our obligations. The first is the work of those who are keen, the second of those who are too weak to oblige. Consequently, you ought to regard us as friends, taking view of the willingness of our disposition rather than the deficiency of our deeds, since we are working hard even at the demands we have no capacity to fulfil.

³⁹ The importance of *amicitia* in Roman foreign policy has a long history. Badian 1958 recognised *amicitiae* within his larger model of *clientelae*, but he predominantly focused on 'friendships' as 'relationships between equals' (for this expression, see esp. pp. 11–13). More recently scholars have stressed the flexibility of the concept. Burton (2011) has emphasised its importance as the 'chief discursive framework' for Roman international relations (quotation from p. 2), while Snowdon (2015) has drawn attention to epigraphic evidence in the Greek East (*senatus consulta* and Greek civic and honorary decrees) to argue that *amicitia* 'had real rules that were beneficial to both sides' (p. 224).

⁴⁰ On the history and importance of εὐνοια in Greek and Roman interstate relations, see Burton 1993, 78 with further bibliography.

The implied criticism of Brutus is that he has asked too much of the Caunians. Far from accepting Brutus' criticism, the letter redirects Brutus' focus to what a governor should reasonably expect and look for in a community which has pledged its friendship, as well as how he should measure their loyalty. In a follow-up exchange (*Ep.* 31–32), they reject Brutus' insistence that friendship is predicated upon meeting his every need. 'Proof of goodwill,' they argue, 'is not the continuous performance of duties, for the latter is just the product of compulsion' (*Ep.* 32: Πίστις εὐνοίας οὐ τὸ συνεχῶς ὑπουργεῖν, τοῦτο γὰρ μόνης ἰσχύος ἔργον). In so doing, they politely correct Brutus' analysis of their relationship and cast doubt upon the sincerity of his friendship toward them.

Meanwhile, a different perspective is offered by the exchange of letters between Brutus and the Cyzicenes, who had met Brutus' demands. In letter 37, he thus commends them: 'The military supplies arrived and by the time we wished. Since this service of yours was performed in good time, we give you as a reward Proconnesus and the quarries situated there' (Ἐκομίσθη τὰ ὄπλα καὶ εἰς ὃν ἐβουλόμεθα καιρὸν. τῆς οὖν λειτουργίας ταύτης ἐν δέοντι γενομένης, ἀντιδίδομεν ὑμῖν τὴν Προκόννησον σὺν ταῖς ἐν αὐτῇ λιθουργίαις). As Christopher Jones has also noted, the gift of Proconnesus by Brutus is not mentioned in any of our other sources, and it may well have been revoked soon afterwards by the triumvirs.⁴¹ Yet the reply of the Cyzicenes is interesting for the way Mithridates imagines their response to this gift (*Ep.* 38):

Οὔτε κέρδους ἐλπίδι ἐσπεύσαμεν ἀποστείλαι, οὔτε εἰς τὰ λοιπὰ ὀκνηρῶς ἐμέλλομεν ἐξεῖν, ἐπαινεθέντες ἀμισθί. ὁμως ἀξιούμενοι δωρεᾶς ἠδόμεθα τῆ σῆ μαρτυρία πλέον ἢ ταῖς Προκοννησίων λατομίαις.

We did not work hard at the tasks you set upon us with the hope of profit; nor, praised without a reward, would we have been indifferent in our future obligations. Honoured as we are by your gift, we are delighted more by your commendation than the quarries at Proconnesus.

By privileging Brutus' favour over a quick profit, Mithridates demonstrates the advantage of holding the expectation of reciprocity in store. Far from the behaviour of a subject state, what we see in this example is the maintenance and performance of voluntary reciprocal obligations. The Cyzicenes are made to express satisfaction with Brutus' approval because it suggests they have acted correctly in their role as the friends of the Roman people. The gift of Proconnesus is thus received not as a repayment for services rendered, but as an expression of their continued cooperation. Just as Sallust wrote that the republican ideal of ruling was by consent (*volentibus*) rather than by compulsion (*coactis*), the letters of Brutus and Mithridates often play on the difference between genuine goodwill (εὐνοία) and necessity (ἀνάγκη) as a marker of friendship.⁴²

⁴¹ Jones 2015, 218.

⁴² Sall. *Iug.* 102.6 'ad hoc populo Romano iam a principio inopi melius visum amicos quam servos quaerere, tutiusque rati volentibus quam coactis imperitare'; for the contrast between goodwill and necessity in the correspondence, see e.g. Brutus' letter to the Caunians: *Ep.* 31 'καὶ ὑμεῖς οὖν ὑπὲρ ὧν

In holding up a mirror to the terms in which the Romans conceived of their power, Mithridates' responses show the potential of leveraging Roman concerns about the nature of their rule and reputation abroad. I am not suggesting here that the aim is to expose the ugliness of that reflection, irrespective of the impression the reader forms of Brutus. Rather, the ploy is intended to work in the historical setting of the letters, as part of a larger rhetorical strategy that plays on the mutual expectations of *amicitia*. Put another way: the discourse of what constitutes *amicitia* serves to bind and direct all parties to uphold their obligations. A central component of this discourse is an agreement over what constitutes proper behaviour: that is, who or what determines whether a demand is excessive.⁴³ This was the problem facing the Caunians whose professed inability to comply with Brutus' demands was interpreted as duplicitous (*Ep.* 31). We also see it in the frequency with which words with the root *δίκ-* occur in the correspondence as Brutus and the cities challenge each other's sense of what is right.⁴⁴

Often Brutus complains that an injustice had been committed against him, if a city has helped his or Rome's enemies;⁴⁵ in one instance, he reminds the Cyzicenes that supporting his cause and sending resources is the 'proper' course of action.⁴⁶ The language of just and proper behaviour (*το δίκαιον*) makes perfect sense within the biographical tradition surrounding Brutus, which emphasised his reputation as a man of moral fibre.⁴⁷ But it was also a concern in the wider tradition of Graeco-Roman relations. In the *lex de provinciis praetoriis* (from c.100 BC), for example, the demand placed upon friendly kings and cities to support Rome's efforts against pirates, allowing them neither harbour nor refuge, was couched in terms of their moral duty (line 11, *δίκαιον ἐστίν*).⁴⁸ Being *in amicitia*, according to the text of the law, required that the Roman people could rely on others 'as contributors to the safety of all' (line 12, *εἰς τὴν ἀπάντων σωτηρίαν συνεργούς*). It was precisely this requirement of *amicitia* that might render cities powerless when faced with hegemonic demands.

ἐγράψαμεν διασκέψασθε πότερον ὑμῶν καὶ τὰς ἄλλας ὑπουργίας δι' ἀνάγκην ἀπάσας ἢ δι' εὐνοίαν χρῆ δέχεσθαι.'; cf. Mithridates' response for the Caunians (*Ep.* 32), quoted in the main text above.

43 That Greek cities had historically debated this issue in more or less the same terms can be seen clearly in Polybius' account of the debate between Aristaenus and Philopoemen at Polyb.24.12; cf. Gruen 1984, 331–334.

44 Jones (2015) 232n.16 has also drawn attention to this feature of Brutus' letters.

45 E.g. [Brut.] *Ep.* 1, 17, 35, 51 and 57.

46 E.g. [Brut.] *Ep.* 39 'δίκαιον μὲν οὖν ἦν ... κἂν νῦν ἐπιπέμψαι'

47 Plutarch often emphasises Brutus' strict adherence to justice, see, for example, the description of him as 'a remarkably gentle man ... he kept his mind straight and unbending in defence of what was honourable and right' at Plut. *Brut.* 29.2, 'πρῶτος ὁ ἀνὴρ διαφερόντως ... ὄρθιον δὲ τὴν γνώμην καὶ ἀκαμπτον ἐστῶσαν ὑπὲρ τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου διαφυλάττων'; cf. Plut. 35.2–3, with Moles 2017, *comm. ad loc.*

48 *Lex prov. praet.* Delphi B, ll. 8–12 = Crawford 1996, n.12; for wider discussion of the law, see de Souza 1999, 108–115; for its importance as evidence for *amicitia* in the Greek East, see Snowdon 2015, 217 and 222.

However, the argument that Brutus' threats are themselves unjust is given full expression in the exchange between Brutus and the Trallians, which includes some of Brutus' longest and most hostile compositions (*Ep.* 51–58). Since they revolve around the figure of Dolabella, to whom the Trallians admitted they gave help, issues of right and wrong, friendship and enmity, are hotly debated in the course of the correspondence. But in *Letter 57*, Brutus makes his final demand to the Trallians: he asks them to hand over some money and valuables which Dolabella had entrusted to his friend Menodorus, a leading citizen of Tralles.⁴⁹ As the correspondence makes clear, this Menodorus had since gone into exile, leaving his property in the possession of his sons.⁵⁰ Brutus' letter subsequently pre-empts any excuse they might make for not handing over the money and closes on the following warning (*Ep.* 57):

εἰ δέ τι μὴ εἶναι φατε, αὐτοὺς τοὺς ἀνδρας μετὰ τέκνων καὶ γυναικῶν· οὐ γὰρ δίκαιον τοῖς τῶν ἐμῶν πολεμίων φίλοις ἢ καὶ ξένοις περαιτέρω τοῦ μηδὲν αὐτοῦς παθεῖν λυσιτελεῖσαι τὴν ἡμετέραν ἐπιείκειαν.

If you tell me there is nothing, send me the men themselves along with their wives and children. It is not right that men who are the friends, or indeed the hosts, of my enemies should, besides suffering no harm themselves, profit from my moderation.

Brutus does not state what he intends to do with the hostages he receives, but it is this last demand which the Trallians reject out of hand (*Ep.* 58):

τὸ μέντοι γε ἀναπέμπειν πρὸς σε ἢ τὰ μὴ ὄντα χρήματα ἢ τοὺς ἀναίτιους ἀνθρώπους τῇ μὲν ἀδύνατον τῇ δὲ ἄδικον.

Sending you money that does not exist or handing over innocent people is, in the first instance, impossible, and in the second, unjust.

In this instance, Brutus' cries of injustice against the Trallians for protecting the family of Menodorus are met with the accusation that Brutus has himself violated the principles of *amicitia*. The moderation he had professed to exhibit in relation to others (ἐπιείκεια) is exposed as a sham.⁵¹

⁴⁹ Magie 1950, 1275n55 (followed by Jones 2015, 212) suggests this Menodorus is the same man who was later killed by Cn. Domitius Ahenobarbus (Strab. *Geog.* 14.1.42).

⁵⁰ A younger Menodorus, perhaps one of the sons, is also attested in the region by an inscription following the earthquake of 26 BC; on this inscription, see Jones 2011.

⁵¹ The Latin sources, including Brutus' own letters, make much of his *clementia*, see Cic. *Ad Brut.* 2.5 (SB 5), 1.2a.2 (SB 6), 1.15.10 (SB 23); cf. Vell. Pat. 2.59.6; in the Greek biographical tradition, Plutarch draws attention to his *πραότης*, see Plut. *Brut.* 1.2 (general character); 6.10 (government of Cisalpine Gaul), 18.4–5 (his insistence on sparing Antony), 26.6 (his treatment of Gaius Antonius), 41 (his distress at the mass suicide of Lycians), 32 (his merciful treatment of Patara) 45.4–5 (his attempt to save his captives); for its importance in the *Brutus*, see Moles 1979, 71–73; even Appian mentions Brutus' reputation for wisdom and gentleness at *B.Civ.* 3.79 'τῆς δόξης ... ἣς εἶχεν ἐπὶ σοφία τε καὶ πραότητι'.

5 Scope and Aim of the Collection

In this chapter, we have seen how Mithridates demonstrates a mastery of rhetorical forms and argumentative strategies in his letters to Brutus, thus living up to the promise he had made in the preface to his younger relative. But aside from the initial statement of his motivation, there is otherwise much we do not know about the provenance of the collection.

To begin with the date: the campaign at Philippi and death of Brutus in 42 BC provide a clear *terminus post quem* for the letters of Brutus, while a *terminus ante quem* can be drawn from Plutarch's statement that he had access to some of these when he was writing his *Brutus* (c.110–115 AD).⁵² What is more, his comment that the reader can find examples of Brutus' laconic brevity 'here and there' among the letters (ἐνιαχοῦ, *Brut.* 2.3) suggests Plutarch had access to a wider corpus from which he made his own selection. But it is less easy to determine the date for the collection assembled by Mithridates, because Plutarch does not mention his replies. It is tempting to imagine, along with R.E. Smith, that Mithridates compiled his final edition at a later date, perhaps in the late first or second century AD, because his language in the preface implies a lapse of time between Brutus' day and his own.⁵³ But to exclude the possibility that Mithridates' replies were written earlier is an argument *ex silentio* based on their absence from Plutarch's account. Indeed, as Émeline Marquis has argued, there are good grounds for accepting that the entire collection – that is, the preface, the letters of Brutus, and the replies to him – were all the work of the same author. According to this interpretation, the collection would have been published as a completed unit in an age before Plutarch.⁵⁴

Without a secure range of dates upon which to pin the publication of the collection, it makes it impossible to identify either the elder or younger Mithridates. Attempts have been made but the results are inconclusive. Thus, Christopher Jones, accepting an early date of publication for the collection, suggests there are any number of kings to whom we could attach a name for the young *basileus*: the young Comma-genian king appointed to rule by Augustus in 20 AD; the ruler of the Bosporan kingdom, who was forced to live in Rome until the time of Galba; the Iberian Mithridates who intermittently ruled Armenia between 35 and 69; or his nephew, the Iberian king mentioned in an inscription dated to 75 AD.⁵⁵ But if we accept that the edited collection may have been published after the date of Plutarch's biography, the possibilities are endless: the name Mithridates belonged to the king of four dynasties in five eastern

52 On the date on Plutarch's *Life of Brutus*, see Moles 2017, 19–26.

53 Mithr. *prae*f. 1, quoted below in the main text.

54 Marquis 2020.

55 These are possible candidates identified by Cichorius 1922 (who identifies them with the author; Μιθριδάτης βασιλεύς, see n. 13 above) and Jones 2015, 197. But both assume the collection was in circulation before Plutarch's biography; the idea that the collection was compiled by a rhetorician in the second century AD is preferred by Smith 1936, 202–203.

kingdoms: in Parthia, the Commagene, Armenia, in the Bosphorus, and Caucasus. A hint may be provided by the lack of an article, which would indicate the recipient was a king of Persia, but even this leads to imprecise results and the attempt to identify the younger Mithridates may well be a hopeless quest.⁵⁶

The lack of certainty surrounding the recipient's identity also renders it impossible to identify the elder Mithridates, the author and editor of our collection. Nor can we rule out the possibility that Mithridates is itself a penname, an *antonomasia* even to suggest hostility to Rome. As Richard Bentley warned Joshua Barnes in 1694, the story of Mithridates' authorship could be a 'sham';⁵⁷ and, if so, we should not pass over the choice of Rome's most formidable enemy as a suitable pseudonym under which to express anxieties surrounding the nature and consequences of Roman rule.⁵⁸ All this means that certain problems of methodology arise when we attempt to make definitive statements about the scope and aim of the collection; for we run the risk of imposing a reading of the texts based on the external contexts of their production, none of which are reliable. Instead, then, I suggest we turn back to the *ipsis-sima verba* of Mithridates' preface, where his intentions for the collection are clearly expressed; from there we can establish a probable understanding of his goal in writing the letters.⁵⁹

Indeed, there are several clues that the author had designs for his collection that went beyond the immediate consumption of his addressee. To begin with, Mithridates is highly self-conscious of his art as he reflects on the practice of pseudonymous letter-writing more generally. For example, as he continues his introduction to the collection at *praef.* 1, he writes:

ἦν δὲ δυσσεύρετος ἡ ἐπιβολὴ κατ' ἀγνοίαν τῆς τότε περὶ τὰς πόλεις τύχης τε καὶ γνώμης· οὐ μὴν ταύτη γε ἀνήκα τὴν ὀρμὴν, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐξ ἱστοριῶν ἐπιλεξάμενος, τὰ δὲ ταῖς δευτέραις καὶ τρίταις ἐπιστολαῖς ὑποσημαίνεισθαι περὶ τῶν προτέρων συνείς οὐχ ἦκιστα παρέξευξα καὶ τὸν ἐξ ἐπινοίας κατάλογον.

The enterprise was difficult because I did not know either the historical circumstances or what people thought at the time; still I did not hold back my enthusiasm for the project, but first select-

56 This is the conclusion of Torraca, 1959, xxix–xxx.

57 The comment appears in Bentley's letter to Joshua Barnes in 1694, which is reprinted in Alexander Dyce's edition of *The Works of Richard Bentley*: see Dyce, 1836, II 210–213; quotation from p. 211. Marcks 1883, 26–29 subsequently concluded that the entire collection was the work of an imperial historian who was hostile to Rome; thus, he located them in the era of Stoic opposition when Brutus became a figure of admiration along with his uncle Cato. On the admiration of Brutus and Cato in the imperial period, see MacMullen 1996, 1–45. Marquis 2020 has recently resurrected the idea that the letter of Mithridates is part of the fiction.

58 For an example that links Mithridates, letters, and hostility to Rome, we cannot do better than the letter of Mithridates Eupator to the Parthian king Arsaces preserved in Sallust's *Historiae* (4.69 Maur-enbrecher); on this letter as representative of an anti-Roman narrative, see Santangelo 2009.

59 On the importance of establishing the intention of pseudonymous letters to develop an understanding of the goal, see Speyer 1971, 9 'Der Verzicht auf ein Herausarbeiten der Absichten der Fälscher wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht, die Fälschungen zu verstehen. Nur das Motiv erklärt die Fälschung'.

ing material from the historical sources, and then having gathered material from the second and third letters I drew assumptions about the previous ones; above all I put together the collection using my own imagination.

The emphasis here on imagining what would have been a suitable response for the cities to make recalls Thucydides' famous methodological pronouncement on the composition of speeches in his *History* (Thuc. 1.21–22). That Mithridates may have had this text in mind is strengthened at the close of his letter when he presents the collection as a 'small possession' (οὐ μέγα κτῆμα) for his younger relative. The punning allusion to Thucydides' own description of his work as a 'possession for all eternity' (κτῆμα ἐς αἰεί, Thuc. *Hist.* 1.22.4) thus looks forward to the possible reception of his pseudonymous letters within the hierarchy of other literary forms,⁶⁰ and he expresses hope that the exercise (γύμνασμα) will meet with approval: 'for it is often the case,' he adds, 'that enterprises are admired before the attempt but later – once the results are known – are easily slighted' (φιλεῖ γὰρ τὰ πρὸ τῆς πείρας θαυμαστὰ μετὰ τὴν ἐκ τοῦ συντελέσματος γνῶσιν ῥάδια εἶναι παραθεωρεῖσθαι, *Mithr. praef.* 4).

These closing reflections on the potential success, or otherwise, of his compositions strike an intriguing last note. It is not impossible that the use of the verb θαυμάζω (τὰ θαυμαστὰ) is intended to recall the earlier reaction that Brutus' letters had inspired in Mithridates (cf. ἐθαύμασα in line 1 *op. cit.*), and it might suggest the response he hopes his own work might inspire.⁶¹ In any case, Mithridates' emphasis on 'the attempt' in this closing line (τῆς πείρας), recalls the original motivation for the collection: 'to attempt replying in writing, and to imagine the words which each of the communities who sent letters would be likely to use in reply' (πειραν ποιήσασθαι τῆς ἀντιγραφῆς καὶ πορίσασθαι λόγους, οἷους εἰκὸς ἦν ἕκαστον ἀποκρίνασθαι τῶν ἐπεσταλκῶν, *Mithr. praef.* 1). The fictionality of the corpus is hence stressed both at the beginning and end of this prefatory letter, and it goes hand-in-hand with the author's concern that his epistles meet the expectations of his addressee and wider reading audience – the οἱ πολλοί, as he refers to them at *praef.* 4.

Insofar as Mithridates sees his role as providing exercises (γύμνασμα) for rhetorical instruction, then, one way of reading the collection is to view it as a remnant of a form of training in argumentation. But Mithridates also attests to the level of historical research required in the process: finding historical sources, cross-referencing information between the letters, and filling in the gaps. It is this feature of his work – the crossover between rhetorical representation and critical enquiry so characteristic of historiography – that also brings into play questions surrounding power in the letters. Indeed, in this collection, the history and nature of Roman rule is explored through the case study of one of the most infamous oppressors of the Greek East after Sulla: Marcus Brutus.

⁶⁰ On the ancient reception of literary fakes, see Peirano 2012, 36–73.

⁶¹ It might be relevant to point out that *thauma* itself is a key term in the history of fictional thought; on this point, see Whitmarsh 2013, 20–21.

What we have, then, is a collection of fictional letters that attempt at exercising a sort of power by responding to the excesses of Brutus' quasi-tyrannical demands. These letters cause the reader to reflect on the different experiences encountered by local communities in their dealings with Brutus, and to ponder the devastating choices they faced in a period of Roman civil conflict. The dilemma form of argumentation was the perfect vehicle through which such anxieties could be explored due to the air of invincibility it created. At the same time, in the sample of letters we have looked at, we have seen more specific concerns raised about Brutus' right to portray himself as a 'friend' and as a man of justice and mildness. Not only do these themes challenge the later presentation of Brutus' character in the biographical tradition; they go to the heart of how Romans perceived of their rule abroad. That does not mean the results were necessarily anti-Roman; rather, the historical setting of the letters allowed Mithridates to present Rome's involvement in the Greek East from a Greek point of view. To that end, the pseudonymous letter form enabled Mithridates to speak back by adopting the *personae* of the cities' letter writers. In this guise, Mithridates upholds their liberty and independence and, while not entirely accepting Roman rule, he represents the negotiation and compromise required of those living under a foreign power.

Bibliography

- Achelis, T.O. (1917/18), 'Erasmus über die griechischen Briefe des Brutus', *RhM* 72, 633–638.
- Badian, E. (1958), *Foreign Clientelae (264–70 B.C.)*, Oxford.
- Bengtson, H. (1970), *Zur Geschichte des Brutus*, Munich.
- Bucher, G. (2000), 'The Origins, Program, and Composition of Appian's Roman History', *TAPhA* 130, 411–458.
- Burton, P. (2011), *Friendship and Empire: Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353–146 BC)*, Cambridge.
- Burton, P. (2009), 'Ancient international law, the Aetolian League, and the ritual of surrender during the Roman Republic: A constructivist view', *The International History Review* 31.2, 237–252.
- Burton, P. (2003), 'Clientela or amicitia? Modelling Roman international behaviour in the Middle Republic (246–146 BC)', *Klio* 85, 333–369.
- Calhoun, R.M. (2009), 'The Letter of Mithridates: A Neglected Item of Ancient Epistolary Theory', in: J. Frey (ed.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen, 295–330.
- Cichorius, C. (1922), 'Die griechischen Brutusbrieve und ihre Verfasser', in: *Römische Studien*, Leipzig, 434–438.
- Corrigan, K. (2015), *Brutus: Caesar's Assassin*, South Yorkshire.
- Craig, C. P. (1993), *Form as Argument in Cicero's Speeches: A Study of Dilemma*, Atlanta, GA.
- Crawford, M.H. (ed.) (1996), *Roman Statutes*, BICS Suppl. 64, 2 vols., London.
- Deinger, J. (1966), 'Brutus und die Bithynier. Bemerkungen zu den sog. griechischen Briefen des Brutus', *RhM* 109, 356–372.
- De Souza, P. (1999), *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge.
- Dyce, A. (ed.) (1836), *The Works of Richard Bentley*, London.
- Fantham E. (1989), 'The Growth of Literature and Criticism at Rome', in: G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 1: Classical Criticism*, Cambridge/New York, 220–244.
- Frisch, H. (1946), *Cicero's Fight for the Republic*, Copenhagen.

- Gelzer, M. (1917), 'M. Iunius Brutus (53)', *RE* 10.1, 973–1020.
- Gruen, E.S. (1984), *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley.
- Gotter, U. (1996), *Der Diktator ist tot! Politik in Rom zwischen den Iden des März und der Begründung des Zweiten Triumvirats*, Historia Einzelschriften 110, Stuttgart.
- Goukowsky, P. (2011), 'Les lettres grecques de Brutus: documents authentiques ou forgeries?', in: N. Barrandon and F. Kirbihler (eds.), *Les gouverneurs et les provinciaux sous la République romaine*, Rennes, 273–290.
- Höghammer, K. (1993), *Sculpture and Society: A Study of the Connection between the Free-standing Sculpture and Society on Kos in the Hellenistic and Augustan Periods*, Uppsala.
- Jones, C.P. (2015), 'The Greek Letters ascribed to Brutus', *HSCPh* 108, 195–244.
- Jones, C.P. (2011), 'An Inscription seen by Agathias', *ZPE* 179, 107–115.
- Jones, C.P. (2001), 'Memories of the Roman Republic in the Greek East', in: O. Salomies (ed.), *The Greek East in the Roman Context*, Helsinki, 11–18.
- Kajava, M. (1990), 'Roman senatorial women and the Greek East: Epigraphic evidence from the republican and Augustan period', in: H. Solin and M. Kajava (eds.), *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History*, Helsinki, 59–124.
- Kirbihler, F. (2013), 'Brutus et Cassius et les impositions, spoliations et confiscations en Asie mineure durant les guerres civiles (44–42 a.C.)', in: M.C. Ferriès (ed.), *Spolier et confisquer dans les mondes grec et romain*, Chambéry, 345–366.
- Körte, A. (1929), 'χαρακτήρ', *Hermes* 64, 69–86.
- MacMullen, R. (1966), *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in The Roman Empire*, Cambridge MA.
- Magie, D. (1950), *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton.
- Malherbe, A. J. (1988), *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta, GA.
- Marcks, I. F. (1883), *Symbola Critica ad Epistolographos Graecos*, Diss. Bonn.
- Marquis, É. (2020), 'La lettre de Mithridate et les Lettres de Brutus: comment lire la fiction épistolaire?', in: M. Cariou and É. Marquis (eds.), *Ἀντιγράψαι τῆ γραφῆ. Mélanges de littérature antique en l'honneur d'Alain Billault*, Lyon, 201–217.
- Meucci, P. L. (1942), 'Le lettere greche di Bruto', *Studi Italiani di Filologia Classica* 19, 47–102.
- Moles, J.L. (1997), 'Plutarch, Brutus and Brutus' Greek and Latin Letters', in: J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, London, 141–168.
- Moles, J.L. (2017), *A Commentary on Plutarch's Brutus*, Histos Supplement 7, with updated bibliographical notes by C.B.R. Pelling, Newcastle upon Tyne ([https://research.ncl.ac.uk/histos/documents/SV07.Moles Brutus.pdf](https://research.ncl.ac.uk/histos/documents/SV07.Moles%20Brutus.pdf) [last access 17.07.2024]).
- Narducci, E. (2002), 'Brutus: The History of Roman Eloquence', in: J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden, 401–425.
- Nogara, A. (1991), 'Una testimonianza sulle Epistole greche di Bruto nella Bibliotheca di Fozio', *Aevum* 65, 111–113.
- Paton, W.R. and Hicks, E.L. (1891), *The Inscriptions of Cos*, Oxford.
- Peirano, I. (2012), *The Rhetoric of the Roman Fake*, Cambridge.
- Pelling, C. B. R. (1996), 'The Triumviral Period', in: *CAH X*, 2nd ed., Cambridge, 1–69.
- Portalupi, F. (1955), *Bruto e i neo-atticisti*, Torino.
- Rawson, E. (1994), 'Caesar: civil war and dictatorship', in: *CAH IX*, 2nd ed., Cambridge, 424–467.
- Rawson, E. (1991), *Roman Culture and Society: Collected Papers*, Oxford.
- Rawson, E. (1986), 'Cassius and Brutus: The Memory of the Liberators', in: L.S. Moxon, J.D. Smart and A.J. Woodman (eds.), *Past Perspectives: Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge, 101–119; reprinted in: Rawson 1991, 488–507.
- Rosenmeyer, P.A. (2001), *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge.
- Rice-Holmes, T. (1928), *The Architect of the Roman Empire, 44BC–27BC*, Oxford.
- Rühl (1915), 'Die Griechischen Briefe des Brutus', *RhM* 70, 315–325.

- Santangelo, F. (2009), 'With or Without You: Some Late Hellenistic Narratives of Contemporary History', *SCI* 28, 57–78.
- Smith, R. E. (1936), 'The Greek Letters of M. Junius Brutus', *CQ* 30, 194–203.
- Snowdon, M. (2015), 'Beyond *Clientela*: The Instrumentality of *Amicitia* in the Greek East', in: M. Jehne and F. Pina Polo (eds.), *Foreign clientelae in the Roman Empire: A Reconsideration*, Stuttgart, 209–224.
- Speyer, W. (1971), *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Munich.
- Steiner, D. (1994), *The Tyrant's Writ*, Princeton: Princeton University Press.
- Swain, S. (1996), *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*, Oxford.
- Syktutis, J. (1931), 'Epistolographie', *Pauly's Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 5, 185–220.
- Syme, R. (1939), *The Roman Revolution*, Oxford.
- Tempest, K. (2017), *Brutus: The Noble Conspirator*, London/New Haven.
- Tempest, K. (2021), 'Confessions of a Literary Forger: Reading the Letters of Mithridates to Brutus', in: K. Lennartz and J. Martínez (eds.), *Tenuē est mendacium: Rethinking Fakes and Authorship in Classical, Late Antique & Early Christian Works*, Groningen, 119–135.
- Torraca, L. (ed.) (1959), *Marco Giunio Bruto. Epistole Greche* (Collana di Studi Greci 31), Naples.
- Treggiari, S. (2019), *Servilia and her Family*, Oxford.
- Westermann, A. (1851), *Commentatio de epistolarum scriptoribus graecis*, Pt. IV, Lipsiae.
- Whitmarsh, T. (2013), *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley.



III Kampf um doktrinäre Macht

Thomas Johann Bauer

In der Maske des Paulus

Motive und Strategien pseudepigraphischer Briefe im frühen Christentum

1 Brief und Pseudepigraphie im frühen Christentum

Frühchristliche pseudepigraphische Briefe sind vor dem Hintergrund der brieflichen Kommunikation und der Funktionen von Briefen in den ersten Gemeinden der Jesus-Bewegung zu sehen. Briefe etablierten sich hier rasch als Instrument zur Ausübung von Autorität im Bereich von Leitung, Disziplin und Lehre. Der Brief repräsentierte in den Gemeinden den Absender als von Gott besonders erwählten und legitimierten Zeugen einer universalen Heilsbotschaft, der beauftragt und befähigt ist, in den Gemeinden über die rechte Lehre und Praxis zu befinden und zu wachen. Als normative Zeugnisse der Heilsbotschaft wurden Briefe anerkannter Zeugen offensichtlich zwischen den Gemeinden getauscht, vervielfältigt und gesammelt. Dabei traten neben die Briefe offenbar bald fingierte Schreiben, die an der Normativität der authentischen Briefe partizipieren sollten und sich oft auch der Namen anerkannter Gestalten der Frühzeit als fiktive Absender bedienten, um mit ihrer Autorität Strittiges in Praxis und Lehre definitiv zu regeln. Das Corpus der frühchristlichen – authentischen und fingierten – Briefe besteht aus einzelnen Texten und Sammlungen mit einer komplexen, meist nicht mehr durchschaubaren Geschichte der Entstehung und Überlieferung.¹

¹ Vgl. die Überblicke zum Corpus der frühchristlichen Briefe bei Bauer 2011, 71–78; Bauer 2020, 46–52; Löhr 2002, 131. Zu Bestand, Überlieferung und Edition der einzelnen Texte und Sammlungen sind hier nur einige allgemeine Anmerkungen möglich, da der Befund zu komplex und inhomogen ist. Die älteste Sammlung frühchristlicher Briefe ist wohl das neutestamentliche Corpus Paulinum, das aus sieben authentischen und sechs pseudepigraphischen Briefen besteht und dessen Anfänge und frühe Entwicklung unklar bleibt; mit diesem Corpus wurde der anonym verfasste und überlieferte Hebräerbrief verbunden (die Briefe entstanden zwischen der Mitte des 1. und den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts). Ein weiteres Corpus von Briefen innerhalb des Neuen Testaments bilden die sogenannten Katholischen Briefe (so bezeichnet wegen ihrer [i. d. R.] allgemeinen, also „katholischen“ Adresse); dazu gehören neben den anonym verfassten bzw. überlieferten Johannesbriefen die pseudepigraphischen Briefe unter den Namen der Herrenbrüder Jakobus und Judas sowie des Simon Petrus aus dem Kreis der Zwölf (Ende 1. Jahrhundert bis wohl nach Mitte des 2. Jahrhunderts). Diesem Corpus kann man auch die Johannesoffenbarung zuordnen, die sich ebenfalls der Briefform bedient und einen Seher Johannes als Absender nennt (wohl gegen Ende 1. Jahrhundert). Unklar ist die Authentizität und genaue Entstehungszeit einer Sammlung von sieben Briefen unter dem Namen des Märtyrers und Episkopos Ignatius von Antiochia (Datierung schwankend vom frühen 2. bis nach Mitte des 2. Jahrhunderts); diese Briefe finden sich heute meist als Teil einer neuzeitlich kompilierten, als „Apostolische Väter“ bezeichneten Zusammenstellung frühchristlicher Schriften. Hier findet sich auch der mit den Briefen des Ignatius eng verbundene au-

Als Mittel der innergemeindlichen Kommunikation, der Einweisung in den Glauben, der Diskussion theologischer und organisatorischer Fragen, aber auch der Kontroverse und Polemik war der Brief für die Anfänge der Jesus-Bewegung bzw. des Christentums von zentraler Bedeutung. Die ältesten Dokumente der Jesus-Bewegung sind Briefe, und zumindest in den ersten beiden Jahrhunderten bleibt der Brief die dominierende Form unter den schriftlichen Zeugnissen des sich etablierenden Christentums. Die Geschichte des christlichen Briefes beginnt, soweit sie fassbar ist, bald nach der Mitte des 1. Jahrhunderts mit dem judenchristlichen Missionar Paulus. Er nutzt den Brief, um mit den von ihm gegründeten, im östlichen Mittelmeerraum verstreuten Gemeinden in Kontakt zu bleiben und aus der Ferne autoritativ Anweisungen für die Ordnung und das Leben dieser Gemeinden zu treffen und theologische Streitfragen zu klären. In welchem Umfang er Briefe nutzte, um auch mit anderen, nicht von ihm gegründeten Gemeinden in Kontakt zu treten, ist aus den erhaltenen Zeugnissen schwer zu bestimmen.² In Form und Inhalt unterscheiden sich die Briefe des Paulus signifikant von den Gelegenheitsschreibern alltäglicher brieflicher Kommunikation.³ Trotz des Bezugs auf eine konkrete Situation in der Beziehung zwischen dem Absender und seinen Adressatinnen und Adressaten stehen sie dem antiken philosophischen Lehrbrief nahe, wie er von Epikur begründet wurde.⁴

Ob und in welchem Umfang innerhalb der frühen Jesus-Bewegung neben Paulus der Brief als Instrument der Gemeindeführung und religiös-sittlichen Unterweisung genutzt wurde, bleibt aufgrund der Quellenlage im Dunkeln. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts schreibt in Kleinasien ein anonymes Presbyter, der einem Kreis von Wan-

thentische Brief des Polykarp von Smyrna (wohl aus dem zweiten oder dritten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts) sowie der als Brief verfasste Bericht über das Martyrium des Polykarp (nach Mitte des 2. Jahrhunderts), außerdem der anonym verfasste sogenannte 1. Clemensbrief (Ende 1. Jahrhundert) und der ebenfalls ursprünglich anonyme Barnabasbrief (drittes Jahrzehnt 2. Jahrhundert). Neben dem neutestamentlichen Corpus Paulinum haben sich weitere unter dem Namen des Paulus fingierte Briefe erhalten, die vom späten 2. bis zum 4. Jahrhundert entstanden sind und werden heute gewöhnlich unter die „Neutestamentlichen Apokryphen“ (3. Korintherbrief, Laodikenerbrief, Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca) gerechnet. Unter den neutestamentlichen Apokryphen findet sich auch die sogenannte *Epistula Apostolorum*, ein unter dem Namen der Zwölf fingiertes Schreiben (Mitte 2. Jahrhundert). Für viele der heute in der kritischen Forschung als pseudepigraphisch bewerteten Briefe wurde bereits in der alten Kirche die Frage der Echtheit kontrovers diskutiert. Exemplarisch sei hier auf die Ausführungen in der zwischen 290 und 325 in mehreren Bearbeitungen publizierten Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea verwiesen (vgl. *Eus., hist. eccl.* 2,23,24–25; 3,3,1–5; 3,25; 3,38,1–3). Auf bei Eusebius erwähnte, verlorene frühchristliche Briefe und Briefsammlungen kann hier nicht eingegangen werden.

2 Immerhin ist ein Brief des Paulus an die nicht von ihm gegründete Gemeinde in Rom erhalten. Der Kolosserbrief setzt ebenfalls voraus, dass die adressierte Gemeinde nicht von Paulus selbst, sondern von seinem Mitarbeiter Epaphras gegründet wurde (*Kol* 1,7–8; 4,12).

3 Zusammenfassend zum Charakter der Briefe des Paulus bei Bauer 2011, 396–404. Für den Text der im Neuen Testament überlieferten frühchristlichen Briefe vgl. Nestle-Aland 2012.

4 Zum Brief als Mittel der Belehrung und „Seelenführung“ in der Antike (bes. Epikur und Seneca) vgl. Bauer 2017, 43–46; außerdem Bauer 2011, 22–23 u. 292–313; Klauck 2006, 149–155 u. 166–182; ergänzend Hose 1999, 147–149 u. 194–195.

dermissionaren vorstand, im Kampf gegen konkurrierende Lehrmeinungen und zur Ermutigung der eigenen Anhänger kurze Briefe (2. und 3. Johannesbrief); der anonyme Presbyter wurde erst im 2. Jahrhundert mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus, aus dem Zwölferkreis identifiziert.⁵ Zu dieser Zeit schreibt auch die Gemeinde in Rom einen Brief an die Gemeinde in Korinth, um verbunden mit umfangreichen theologischen Belehrungen mit autoritativem Anspruch in einen Konflikt innerhalb der korinthischen Gemeinde einzugreifen und die Wiedereinsetzung abgesetzter Gemeindeleiter zu fordern (sog. 1. Clemensbrief).⁶ Der anonyme Verfasser wurde im 2. Jahrhundert mit Clemens, einem prominenten Mitglied des römischen Presbyter- oder Episkopenkollegiums, identifiziert.⁷ Vom Ende des ersten Viertels des 2. Jahrhunderts ist der Brief des Polykarp von Smyrna an die Gemeinde in Philippi in Makedonien erhalten (Polykarpbrief).⁸ Polykarp, einer der Presbyter der Gemeinde von Smyrna, wurde von seinen Adressatinnen und Adressaten um eine theologische Belehrung und um seinen Rat für den Umgang mit Verfehlungen eines Presbyters und seiner Ehefrau gebeten. Außerdem sollte er der Gemeinde Kopien der Briefe des syrischen Episkopos Ignatius von Antiochia übersenden, die dieser geschrieben hat, als er wohl um 110 n. Chr. als Gefangener durch Kleinasien zur Hinrichtung nach Rom transportiert wurde. Ob die bei Polykarp genannten und ursprünglich seinem Schreiben beigelegten Briefe mit den unter dem Namen dieses Ignatius überlieferten Briefen an die Gemeinden in Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia und Smyrna sowie an Polykarp selbst identisch sind, ist umstritten (s. u.).⁹

Der Etablierung und Bedeutung des Briefes als Mittel autoritativer theologischer Belehrung in den christlichen Gemeinden war es offenbar geschuldet, dass man auch anderen, anonym publizierten Texten die Form von Briefen gab oder sie zumindest der Form von Briefen annäherte, um ihren autoritativen Anspruch anzuzeigen und ihren belehrenden Charakter zu betonen (Traktate in Briefform). Denn durch die Gestaltung als Brief partizipieren diese Texte an einer auf Autoritätsausübung zielenden Kommunikation in den Gemeinden und erhalten so durch ihre Form normierende Kraft und

5 Vgl. Vielhauer 1978, 475–481; Schnelle 2007, 476–488; Klauck 2006, 27–40. Für den ebenfalls anonym abgefassten 1. Johannesbrief, der aus demselben Kontext, aber nicht vom selben Verfasser stammt, siehe das Weitere.

6 Näheres zu Hintergrund, Funktion und Inhalt des Briefes bei Fischer 1958, 3–16.

7 Zu Clemens von Rom und dem ihm sekundär zugeschriebenen 1. Clemensbrief vgl. Hofmann 2002, 154–155; Vielhauer 1978, 529–540; außerdem Fischer 1958, 16–18. Für den Text des 1. Clemensbriefs und der anderen Briefe aus der Sammlung der Apostolischen Väter (Barnabasbrief, Polykarpbrief, Ignatiusbriefe und Polykarpmartyrium) vgl. Fischer 1958 und Lindemann/Paulsen 1992.

8 Vgl. Vielhauer 1978, 552–566. In der Forschung wird diskutiert, ob der Brief, dessen Schluss nur in einer lateinischen Übersetzung erhalten ist, in zwei Briefe zu teilen ist. Dazu Fischer 1958, 233–238; Dehandschutter 2009, 133–134; kritische Anmerkungen zur Diskussion um Briefteilung bei Bauer 2021, 340–345.

9 Näheres zu den Briefen bei Prostmeier 2002, 346–347; Vielhauer 1978, 540–552; zur Bezeugung und Überlieferung der Briefe und den damit verbundenen Fragen und Problemen Löhr 2009, 104–106; Fischer 1958, 111–113; ausführlich zu Problematik des Verhältnisses zwischen Polykarpbrief und Briefen des Ignatius zuletzt Bauer 2021.

Funktion. Der älteste dieser Texte ist eine wohl im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts entstandene stilistisch ausgefeilte und theologisch anspruchsvolle christologisch-soteriologische Belehrung, die durchgehend als gelehrte Auslegung von Texten der jüdischen Bibel gestaltet ist und deshalb in der Tradition als Brief an die Hebräer bezeichnet wurde.¹⁰ Etwas jünger ist eine anonyme christologische Belehrung (1. Johannesbrief), die aus demselben Kreis stammt wie das ebenfalls ohne Angabe des Verfassers publizierte Johannesevangelium.¹¹ Zu diesem Kreis gehörte auch der namenlose Presbyter des sog. 2. und 3. Johannesbriefes (die drei Briefe wurden sekundär zusammen mit dem Evangelium mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus, aus dem Kreis der Zwölf verbunden). Eine wohl bald nach 130 n. Chr. entstandene, umfangreiche Lehrschrift, die als allegorisierende und christologisch motivierte Auslegung der jüdischen Bibel gestaltet ist, wurde sekundär Barnabas, dem Lehrer und Gefährten des Paulus zugeschrieben (Barnabasbrief).¹²

Dieser Gruppe stehen zwei weitere Schriften nahe. Die am die Ende des 1. Jahrhunderts entstandene Johannesoffenbarung, die im Dienst der Autorisierung durch einen Prolog als apokalyptische Offenbarungsschrift und Visionsbericht ausgewiesen ist, erhält zusätzlichen einen Rahmen, der den Text als Brief des Sehers Johannes an sieben kleinasiatische Gemeinden stilisiert.¹³ Der um 155/160 n. Chr. verfasste Bericht über das Martyrium des Polykarp von Smyrna wurde – offenbar mit Blick auf die Intention der autoritativen Belehrung – von seinem Autor Markion als Brief an die Gemeinde in Philomelium gestaltet (Polykarpmartyrium).¹⁴

Neben echte Briefe und (anonyme) Traktate in Briefform traten früh fiktive, pseudepigraphische Briefe, die unter dem Namen wichtiger Gestalten der Anfangszeit der Jesus-Bewegung fingiert wurden.¹⁵ Als Absender pseudepigraphischer Briefe erscheinen Simon Petrus, die herausragende Gestalt im vorösterlichen Jüngerkreis und in der frühen nachösterlichen Jesus-Bewegung (1. und 2. Petrusbrief), sowie Jakobus, einer der Brüder des Jesus von Nazaret, der anstelle von Simon Petrus bald zur führenden Gestalt der Jesus-Bewegung in Jerusalem wurde (vgl. Mk 6,3 par.; Apg 12,17; 15,13; 21,18; 1Kor 15,7; Gal 1,19; Jakobusbrief), aber auch Judas, der in den Evangelien zusammen mit Jakobus als einer der Brüder Jesu genannt wird, in der Überlieferung jedoch kaum Profil gewinnt (Mk 6,3 par.; Judasbrief).¹⁶ Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstand mit der

¹⁰ Vgl. Klauck 2006, 334–337; Vielhauer 1978, 237–251; Schnelle 2007, 405–420.

¹¹ Vgl. Klauck 2006, 342–344; Vielhauer 1978, 460–475; Schnelle 2007, 471–476 u. 489–503; hier Näheres auch zum „johanneischen Kreis“ oder zur „johanneischen Schule“ als Kontext der Briefe und des Evangeliums.

¹² Vgl. Vielhauer 1978, 599–612; Näheres zu Hintergrund, Funktion und Verfasser auch bei Prostmeier 2009, 41–47.

¹³ Vgl. Klauck 2006, 349–353; außerdem Vielhauer 1978, 494–507; Schnelle 2007, 545–566.

¹⁴ Näheres bei Buschmann 2009, 156–157.

¹⁵ Zur Differenzierung und genauen Bestimmung des Phänomens Pseudepigraphie bei frühchristlichen Schriften vgl. Brox 1975, 16–17 und 30–31.

¹⁶ Vgl. Brox 1975, 17–19; ausführlicher und weiterführende Literatur zu den genannten Briefen im Folgenden.

sogenannten *Epistula Apostolorum* ein fiktiver Brief des „Kollegiums der Apostel“, d. h. des Kreises der Zwölf, „an alle Kirchen in den vier Himmelsrichtungen“.¹⁷

Ob derartige Briefe ihre Leserinnen und Leser über ihre realen Verfasser und den Zeitpunkt und die Umstände ihrer Entstehung täuschen wollten, wurde und wird in der Forschung kontrovers diskutiert.¹⁸ Insbesondere für die pseudepigraphischen Briefe innerhalb des Neuen Testaments versucht man verstärkt plausibel zu machen, dass es sich um durchschaubare Fiktionen ohne Täuschungsabsicht handelt.¹⁹ Dies ist bei Theologinnen und Theologen nicht zuletzt dadurch motiviert, dass man eine unvereinbare Spannung sieht zwischen der literarischen Beurteilung dieser Schriften als Fälschung und der ihnen mit der Aufnahme in den Kanon zugesprochenen Qualität als authentische und normative Zeugnisse der göttlichen Offenbarung.²⁰

Texte wie der gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstandene Jakobusbrief und der erst im 2. Jahrhundert entstandene Judasbrief könnten durchaus nahelegen, dass die Indienstnahme der beiden Brüder Jesu als Absender lediglich eine bestimmte Tradition aufrufen und an sie anschließen soll (ein Schreiben im Sinne des bzw. im Anschluss an die theologischen Positionen des Jakobus bzw. Judas).²¹ Für eine solche Annahme könnte sprechen, dass beide Briefe ihre vermeintlichen Verfasser lediglich in der Absenderangabe mit Zusatz eines Ehrentitels nennen, der sie als Träger von Autorität ausweist, sonst aber auf alles verzichten, was eine konkrete Situation und eine briefliche Kommunikation andeuten und die Verfasserfiktion glaubhaft machen könnte.

Zur Vorsicht mahnt jedoch ein Blick auf den 1. Petrusbrief, der am Ende des 1. Jahrhunderts entstand. Auch dieser Brief unternimmt abgesehen von der Absenderangabe kaum etwas, um die Verfasserfiktion glaubhaft zu machen und eine konkrete Entstehungssituation und eine Kommunikation zwischen dem Absender und seinen Adressatinnen und Adressaten anzudeuten, und am Ende des Briefes werden an der Seite des Petrus mit Silvanus und Markus zwei Gestalten genannt, die in das Umfeld des Paulus und seiner Missionstätigkeit gehören (1Petr 5,12–13).²² Der erst gegen Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene 2. Petrusbrief legt allerdings nahe, dass der 1. Petrusbrief zumindest als authentisches Schreiben des Petrus rezipiert wurde. Der 2. Petrus-

17 Dazu Bruns 2002, 229; Brox 1975, 27–28; Ehrman 2013, 434–439.

18 Vgl. Brox 1975, 50–51; zur Problematik einer grundsätzlichen Abgrenzung neutestamentlicher Pseudepigraphie gegen Täuschungsabsicht vgl. die Ausführungen bei Ehrman 2013, 11–27.

19 Differenziert zur Frage, was Pseudepigraphie außerhalb der Fälschung mit Bezug auf antike Schriften umfasst, bei Speyer 1971, 32–44; vgl. auch Klauck 2006, 400–402. Ergänzend und teilweise zu Recht korrigierend Ehrman 2013, 29–67.

20 Eine Diskussion von Pseudepigraphie und Fälschung als ethisches Problem bereits bei Brox 1975, 11–15; Speyer 1971, 94–99; dazu auch Schnelle 2007, 321–325. Zum Problem insgesamt auch Gamble 2009.

21 Zum Jakobusbrief vgl. Vielhauer 1978, 567–580; Schnelle 2007, 421–436; Klauck 2006, 337–339; außerdem Ehrman 2013, 282–297; zum Judasbrief vgl. Vielhauer 1978, 589–594; Schnelle 2007, 452–460; Klauck 2006, 344–346; außerdem Ehrman 2013, 297–305.

22 Zum Brief insgesamt Klauck 2006, 339–341; Vielhauer 1978, 580–589; Schnelle 2007, 437–452; zum 1. Petrusbriefs als pseudepigraphisches Schreiben und seinen (möglichen) Intentionen auch Ehrman 2013, 239–259.

brief bemüht sich um die Konstruktion einer Entstehungssituation und einer Beziehung zwischen Petrus und seinen Adressatinnen und Adressaten (vgl. 2Petr 1,12–22; 2,1–3.10b–22) und profiliert dabei die Gestalt des Absenders durch Rückgriff auf Überlieferungen, wie sie in den synoptischen Evangelien fassbar werden (vgl. 2Petr 1,16–19 mit Mk 9,2–10 par.).²³ Um die Autorenfiktion glaubhaft zu machen, ahmt der Brief zudem den Briefeingang (Präskript) des 1. Petrusbriefs nach (1Petr 1,1–2; 2Petr 1,1–2) und Ps-Petrus betont ausdrücklich, dass es sich um den zweiten Brief handelt, den er an die Adressatinnen und Adressaten geschrieben hat (2Petr 3,1). Der Verfasser des 2. Petrusbriefs liest demnach den älteren, von einem anderen geschriebenen 1. Petrusbrief als einen Brief, der tatsächlich von Petrus geschrieben wurde, und möchte offenbar, dass auch der von ihm unter dem Namen desselben Petrus fingierte Brief in diesem Sinn als echt und authentisch rezipiert wird.

Schwierig ist die Annahme, dass mit den Namen der Absender pseudepigraphischer Briefe lediglich eine bestimmte theologische Tradition aufgerufen werden soll, auch aus anderen Gründen. Wofür der Herrenbruder Judas stand und was die apokalyptische Belehrung des Judasbriefes mit dieser Gestalt verband, lässt sich aus Mangel an Quellen nicht mehr sagen. Der Inhalt des 1. Petrusbrief erinnert so sehr an paulinische Theologie, dass man fragen muss, warum man Simon Petrus, nicht Paulus als Absender an den Anfang des Briefes gestellt hat.²⁴ Der Petrus der Apostelgeschichte klingt in seinen Reden zwar ähnlich paulinisch (vgl. Apg 15,7–11 mit Gal 2,16; 5,1; Röm 3,24; 5,15), doch lassen die Briefe des Paulus erkennen, dass die Haltung und Positionierung des historischen Simon Petrus sich nicht einfach unter dem Vorzeichen paulinischer Theologie subsumieren lassen (vgl. Gal 2,8.11–12).²⁵ Auch beim 2. Petrusbrief wird nicht deutlich, wozu durch den Absender eine petrinische Lehrtradition aufgerufen werden sollte, zumal der Brief inhaltlich und theologisch den Judasbrief aufnimmt und dessen apokalyptische Lehre unter dem Namen des Petrus wiederholt. Beim Jakobusbrief ist zumindest eine gewisse Distanz oder gar Polemik gegenüber paulinischer Theologie zu erkennen (vgl. Jak 2,14–26 und Röm 3,28).²⁶ Dazu passt, dass sich Gegner des Paulus und seiner Theologie nach dem Zeugnis der Paulusbriefe und auch der Apostelgeschichte auf die Autorität und Lehre dieses Herrenbruders beriefen (Gal 1,20; 2,9.12; Apg 15,13–21; 21,18–25).

Das Wissen um historische Gestalten wie Petrus, Jakobus und Judas und ihre Positionen und Lehren reicht letztlich nicht aus, um begründet behaupten zu können, bei

²³ Näheres zu Techniken und Mitteln der Pseudepigraphie im Zweiten Petrusbrief, bis hin zur behaupteten Autopsie, Brox 1975, 18–19; Speyer 1971, 52–53; Ehrman 2013, 222–229 u. 259–263; Klauck 2006, 409–419; außerdem Vielhauer 1978, 594–599; Schnelle 2007, 460–469.

²⁴ Vgl. Brox 1975, 17; zum Paulinismus des 1. Petrusbriefs vgl. auch die Anmerkungen zum Stand der Diskussion bei Schnelle 2007, 451; außerdem Lindemann 1979, 252–261; weiterführend Ehrman 2013, 249–255.

²⁵ Dazu Bauer 2016, 70–71.

²⁶ Dazu Brox 1975, 18–19; Vielhauer 1978, 574–576; Schnelle 2007, 422–426 u. 432–434; außerdem Ehrman 2013, 283–297; Lindemann 1979, 243–251.

den unter ihren Namen fingierten pseudepigraphischen Briefen handle es sich um durchschaubare Fiktionen, die lediglich theologische Traditionen aufrufen und aktualisieren wollen.²⁷ Die merkwürdige Nähe des 1. Petrusbriefs zu paulinischer Tradition und die Rekapitulation des Judasbriefes im 2. Petrusbrief stimmen gegenüber dieser Annahme skeptisch. Eher plausibel scheint es, dass die Namen bedeutender Gestalten aus der Anfangszeit der Jesus-Bewegung Nähe zum „Ursprung“ suggerieren sollten, um für die in den Briefen formulierten Positionen gegenüber anderen Meinungen Authentizität und Normativität zu beanspruchen und sich mit Hilfe fremder, unhintergebarerer Autorität in aktuellen Diskursen um Lehre und Kirchenordnung durchzusetzen. Dies legt nahe, dass bei diesen Briefen hinter der Pseudepigraphie die Absicht stand, die Leserinnen und Leser über die tatsächlichen Verfasser und die Entstehungszeit dieser Briefe zu täuschen, um für die eigene Position Ursprünglichkeit und normative Geltung zu beanspruchen.

Es geht bei der frühchristlichen Pseudepigraphie demnach um die Indienstnahme von Namen von Personen, die als autoritativ erinnert werden, bei gleichzeitiger Rückprojektion aktueller Positionen in eine als normativ geltende Anfangszeit.²⁸ Mit den frühchristlichen pseudepigraphischen Briefen verbindet sich offensichtlich kein biographisches Interesse an den Gestalten der Anfangszeit.²⁹ Pseudepigraphie bei frühchristlichen Briefen ist demnach nicht von Täuschung und Manipulation der Leserinnen und Leser zu trennen und zielt auf die Ausübung und Erlangung von Macht zur Festlegung der richtigen Lehre und Praxis, durchaus in Auseinandersetzung mit anderen, konkurrierenden Lehrern und Lehren.

Sollte es sich auch bei den Briefen des Ignatius von Antiochia (d.h. dem als ursprünglich erachteten Siebener-Corpus der sogenannten mittleren Rezension) um Produkte der frühchristlichen Pseudepigraphie handeln, läge hier zumindest insofern eine Ausnahme vor, dass hier nicht eine Gestalt der normativ geltenden Anfangszeit, sondern eine prominente Figur einer deutlich späteren Zeit als fiktiver Verfasser und Absender in den Dienst genommen wird.³⁰ Die zahlreichen Details zum persönlichen Schicksal des Ignatius und seine Präsentation als Gefangener auf dem Weg von Antiochia zur Hinrichtung in Rom, verdankten sich aber auch dann nicht biographischem Interesse, sondern wären Teil der Inszenierung des fiktiven Absenders, der um des Glaubens willens leidet und dadurch zum Träger besonderer Autorität wird, und stünden damit im Dienst der Durchsetzung des in den Briefen entworfenen Modells der

27 Ähnlich auch Brox 1975, 114–116.

28 Dazu Brox 1975, 51–57; Brox 2002, 603.

29 Für Motiven hinter der Anfertigung pseudepigraphischer Schriften vgl. Ehrman 2013, 97–121; für pseudepigraphische Briefe ergänzend Bauer 2011, 26–29; Bauer 2020, 35–39; außerdem Hose 1999, 192–196.

30 Zur Diskussion um Echtheit oder Pseudepigraphie bei den Briefen des Ignatius von Antiochia bei Prostmeier 2002, 347; Löhr 2009, 107.

Leitung der Kirche durch den einen Bischof, das in der Gestalt des Ignatius repräsentiert und propagiert wird.³¹

2 Identifizierung und Bestand pseudepigraphischer Paulusbriefe

Die größte Gruppe unter den neutestamentlichen und frühchristlichen Briefen bilden die paulinischen Briefe. Das Neue Testament enthält dreizehn Briefe, die Paulus als ihre Absender nennen. Der bereits genannte, anonym verfasste und überlieferte Hebräerbrief wurde zwar als Teil des Corpus der Paulusbriefe überliefert, will selbst aber offensichtlich nicht als Brief des Paulus gelesen werden, auch wenn er am Ende Anleihen beim paulinischen Briefformular nimmt (Hebr 13,23–25).³² Eine paulinische Verfasserschaft ist nach Sicht der kritischen Forschung aus stilistischen und inhaltlichen Gründen auszuschließen und wurde bereits in der alten Kirche in Zweifel gezogen.³³

Neben den Briefen des neutestamentlichen Corpus Paulinum finden sich weitere Briefe, die Paulus als Absender nennen. Lateinische Handschriften des Neuen Testaments enthalten einen Brief des Paulus an die Laodikener; der lateinische Text geht vermutlich auf ein nicht erhaltenes griechisches Original zurück.³⁴ Da der Text vollständig aus Zitaten und Paraphrasen aus den neutestamentlichen Paulusbriefen, insbesondere dem Philipperbrief, zusammengestellt ist, liegt es nahe, den Laodikenerbrief als pseudepigraphisch zu identifizieren. Der Brief sollte wohl eine Lücke schließen, die der neutestamentliche Kolosserbrief durch die Erwähnung eines Briefes des Paulus an die Laodikener markierte (Kol 4,16). Diese Notiz hatte offenbar auch andere dazu motiviert, einen Brief des Paulus an die Laodikener zu fingieren und in Umlauf zu bringen, um sich in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Lehrern auf die Autorität des Paulus berufen zu können. Der Canon Muratori, ein frühes Verzeichnis anerkannter und nicht anerkannter Schriften, das vor dem 4. Jahrhundert entstanden ist, nennt ebenfalls einen Brief des Paulus an die Laodikener und verurteilt ihn zugleich als markionitische Fälschung.³⁵ Der in der Vulgata überlieferte Laodikenerbrief zeigt jedoch keine Nähe zu den theologischen Positionen des Markion und kann deshalb kaum mit diesem Brief identifiziert werden. Zusammen mit dem Brief an die Laodikener nennt der Canon Muratori einen Brief des Paulus an die Alexandriner und qualifiziert ihn ebenfalls als markionitische Fälschung.³⁶ Beide Briefe sind nicht erhalten. Außerdem nennt Klemens von Alexandria an der Wende zum 3. Jahrhundert einen Brief des Paulus

³¹ Zu Profil, Intention und Theologie der Briefe vgl. Löhr 2009, 117–127.

³² Vgl. Vielhauer 1978, 240–241; ergänzend Lindemann 1979, 233–240.

³³ Dazu Vielhauer 1978, 250–251; Schnelle 2007, 406–407.

³⁴ Vgl. Brox 1975, 28; Röwekamp 2002, 553; Ehrman 2013, 439–445.

³⁵ Vgl. Röwekamp 2002, 553; außerdem Schneemelcher 1999b, 41–43 [der Brief in Übersetzung auf S. 43–44].

³⁶ Vgl. Röwekamp 2002, 553; Schneemelcher 1999a, 32.

an die Makedonier (Protr. 9,874), für den sich jedoch keine weiteren Hinweise erhalten haben.³⁷

Die am Ende des 2. Jahrhunderts entstandenen Paulusakten enthalten einen Brief der Gemeinde in Korinth an den in Philippi inhaftierten Paulus mit der Bitte, gegen falsche Lehrer Stellung zu beziehen, und einen Antwortbrief des Paulus (3. Korintherbrief).³⁸ Beide Briefe sind mit den rahmenden Situationsangaben auch separat überliefert und könnten deshalb älter sein als die Paulusakten; die beide Briefe und ihre Rahmung wurden auch in die armenische Übersetzung der Bibel aufgenommen. Die Briefe knüpfen inhaltlich zwar an die neutestamentlichen Korintherbriefe an; inhaltliche und theologische Verschiebungen, besonders in den Aussagen über die Auferweckung der Toten, erweisen sie jedoch als pseudepigraphische Schreiben. Motiviert wurde die Fiktion der beiden Briefe wohl durch Notizen in den neutestamentlichen Korintherbriefen, aus denen hervorgeht, dass die beiden überlieferten Briefe nur Teil einer ursprünglich umfangreicheren Korrespondenz zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth sind (vgl. 1Kor 5,9; 7,1; 2Kor 2,4; 10,10).

Ein wohl im 4. Jahrhundert entstandener lateinischer Briefwechsel zwischen Paulus und dem Philosophen Seneca, der 14 eher kurze Briefe umfasst, galt bis in die Neuzeit als authentisch.³⁹ Fraglich macht die Echtheit der Briefe vor allem die in ihnen entworfene Situation des Paulus, der sich offensichtlich als freier Mann in Rom aufhält und hier nicht nur in Kontakt mit Seneca steht, sondern auch mit dem Kaiserhaus, insbesondere der Kaiserin Poppaea. Die Inspiration zu einem Briefwechsel, der eine enge freundschaftliche Beziehung zwischen Paulus und Seneca entwickelt, stammt wohl unter anderem vom Bericht der Apostelgeschichte über die Mission und Gemeindegründung des Paulus in Korinth. Nach diesem Bericht trifft Paulus in Korinth auf den römischen Statthalter Gallio, den leiblichen Bruder des Philosophen Seneca (Apg 18,12–17). Die Konstruktion einer Beziehung zum Kaiserhaus mag sich dem paulinischen Philipperbrief verdanken, in dem der gefangene Paulus seinen Adressatinnen und Adressaten Grüße von Personen aus dem kaiserlichen Haushalt bestellt (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας Phil 4,22; der Brief ist jedoch wahrscheinlich nicht während der römischen Haft, sondern bereits während einer Haft in Ephesus entstanden).⁴⁰

Bei genauer Lektüre lassen sich auch unter den dreizehn Briefen des neutestamentlichen Corpus Paulinum Unterschiede in Sprache und Stil sowie sachliche und

³⁷ Dazu Schneemelcher 1999a, 32.

³⁸ Zum 3. Korintherbrief und seiner Überlieferungsgeschichte vgl. Röwekamp 2002, 554; ausführlich Klijn 1963; außerdem Vielhauer 1978, 704–705; Schneemelcher 1999c, 207–208.; Ehrman 2013, 425–432. Der Brief mit rahmenden Teilen in Übersetzung bei Schneemelcher 1999c, 230–234.

³⁹ Vgl. Röwekamp 2002, 554; Römer 1999, 44–45; außerdem Fürst 1998; dazu die Edition mit Übersetzung, Einleitung und kommentierenden von Essays Fürst u. a. 2006; Ehrman 2013, 520–527.

⁴⁰ Jedoch bezieht sich οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας auf die *familia Caesaris*, zu der auch die Freigelassenen und Sklaven der kaiserlichen Domänen in den Provinzen gehören.

inhaltliche Widersprüche und andere Auffälligkeiten beobachten.⁴¹ Dies gibt Anlass zur Vermutung, dass sich nicht alle dreizehn Briefe auf einen gemeinsamen Verfasser zurückführen lassen und dass folglich nicht alle dreizehn Briefe von Paulus selbst stammen können. Aufgrund signifikanter Verschiebungen in der Theologie und deutlicher Unterschiede in der Vorstellung von Struktur und Organisation der Gemeinden vermag die Annahme, dass in unterschiedlichem Umfang ein Sekretär an der Abfassung der Briefe beteiligt war, den Befund nicht befriedigend zu erklären.⁴² Es ist deshalb davon auszugehen, dass das neutestamentliche Corpus Paulinum neben authentischen Briefen auch pseudepigraphische enthält. Nach weitgehendem Konsens gelten als authentisch der erste der beiden Briefe an die Thessalonicher, der Brief an die Philipper, die beiden Briefe an die Korinther, der Brief an die Galater, der Brief an Philemon und seine Hausgemeinde und der Brief an die Römer.⁴³ Bei den übrigen Briefen des neutestamentlichen Corpus Paulinum ist davon auszugehen, dass es sich um pseudepigraphische Schreiben handelt, die erst nach dem Tod des Paulus entstanden sind (ca. 80–130 n. Chr.).

Am zweiten der beiden Thessalonicherbriefe fällt die Übernahme von Aufbau und Inhalt des ersten der beiden Briefe auf.⁴⁴ Die Berührungen und wörtlichen Übereinstimmungen sind dabei so groß wie zwischen keinen anderen Briefen des Corpus Paulinum. Jeder Abschnitt des ersten Briefes hat eine Parallele in derselben Abfolge im zweiten Brief. Zugleich aber bestehen in der Sache erhebliche Unterschiede zwischen beiden Briefen. Beide Briefe belehren zwar die Adressatinnen und Adressaten über die Parusie, d. h. die Wiederkunft des erhöhten Herrn; doch während der erste Brief betont, dass die Parusie nahe bevorsteht, schärft der zweite Brief ein, dass sich die Adressatinnen und Adressaten nicht durch falsche Ankündigungen beunruhigen lassen sollen, da die Parusie noch in der Ferne liege (1Thess 4,13–5,11 vs. 2Thess 2,1–12). Der ausdrückliche Hinweis im zweiten Brief, Paulus habe die Gemeinde in Thessalonich bereits mündlich entsprechend belehrt (2Thess 2,5), verschärft den Widerspruch zwischen beiden Briefen. Es entsteht geradezu der Eindruck, als wolle der zweite Brief den ersten

41 Allgemein zu Kriterien für die Offenlegung von Pseudepigraphie in der modernen Forschung vgl. Ehrman 2013, 137–145.

42 Zu Brief und Sekretär/Schreiber vgl. Klauck 2006, 55–60. Roller 1933, 1–23, versuchte zu begründen, dass die inhaltlich-theologischen und sprachlich-stilistischen Unterschiede zwischen den Briefen des neutestamentlichen Corpus Paulinum durch das unterschiedliche Ausmaß der Indienstnahme und Beteiligung eines Sekretärs hinreichend erklärbar sind (von Niederschrift nach Diktat bis hin zu freier Ausarbeitung). Richards 1991 versuchte solche Unterschiede in Rolle und Anteil des Sekretärs bei antiken Briefen anhand Quellen entsprechen zu belegen. Das Ziel der Zurückweisung der Annahme von Pseudepigraphie im neutestamentlichen Corpus Paulinum legt das Ende der Studie offen; vgl. auch S. 201. Zurecht kritisch zu solchen Annahmen und Erklärungen Janßen 2009, 151–152; vor allem Ehrman 2013, 218–222; vgl. außerdem Frenschkowski 2009.

43 Für die einzelnen Briefe vgl. die Angaben bei Vielhauer 1978 und Schnelle 2007; außerdem Klauck 2006, 300–329.

44 Vgl. Vielhauer 1978, 90 u. 96–97; Schnelle 2007, 362–364; außerdem Ehrman 2013, 156–171.

verdrängen und ersetzen.⁴⁵ Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn der Paulus des zweiten Briefs seine Adressatinnen und Adressaten ermahnt, sie sollten sich nicht von einem „gefälschten“ Brief verunsichern lassen, der angeblich von ihm stamme und behaupte, der Tag des Herrn, d. h. die Parusie, sei bereits da (2Thess 2,2).

Deutliche Parallelen in Inhalt und Aufbau bis hin zu partiellen wörtlichen Übereinstimmungen lassen sich auch zwischen den Briefen an die Epheser und an die Kolosser feststellen. Auch wenn der Epheserbrief stärker auf die Ekklesiologie und der Kolosser stärker auf die Christologie fokussiert, stimmen beide Briefe so weitgehend überein, dass davon auszugehen ist, dass der eine als Vorlage des anderen diente.⁴⁶ Mehrheitlich nimmt man heute aus theologisch-inhaltlichen Gründen an, dass der Kolosserbrief der ältere der beiden Briefe und damit die Vorlage des Epheserbriefs ist. Beide Briefe teilen zudem eine spezifische Sicht der Taufe und eine damit verbundene Modifikation der eschatologischen Erwartung, durch die sie sich von den anderen Briefen des Corpus Paulinum unterscheiden. Während Paulus im Römerbrief betont, dass der Getaufte mit Christus stirbt und begraben wird und deshalb hoffen darf, mit ihm am Ende der Zeiten bei der Neuschöpfung zu neuem Leben auferweckt zu werden (Röm 6,3–4), sprechen der Kolosser- und Epheserbrief davon, dass der Getaufte nicht nur mit Christus stirbt, sondern mit ihm bereits auferweckt und in die Sphäre des jenseitigen Heils versetzt ist (Eph 2,4–6; Kol 2,12–15.20; 3,1–4).⁴⁷ Die zeitliche Konzeption und der eschatologische Vorbehalt (schon / noch nicht) der paulinischen Tauftheologie, werden dabei im Kolosser- und Epheserbrief in räumliche Vorstellungen übertragen (gegenwärtig noch verborgen/künftig offenbar).⁴⁸

Im Unterschied zu allen anderen Briefen des neutestamentlichen Corpus Paulinum sind die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus nicht an eine Gemeinde, sondern an eine Einzelperson adressiert, nämlich je an eine herausragende Gestalt aus dem Kreis des Mitarbeiter des Paulus (der Brief an Philemon ist nicht an eine Einzelperson, sondern an die Gemeinde im Haus des Philemon adressiert).⁴⁹ Timotheus und Titus erscheinen als Stellvertreter der Paulus und von ihm beauftragte und eingesetzte Leiter von Gemeinden, Timotheus in Ephesus und der Asia, Titus auf Kreta (vgl. 1Tim 1,3; 2Tim 1,6; Tit 1,5). Die drei Briefe verbindet die Sorge um die Auswahl und Einsetzung geeigneter Amtsträger (vgl. 1Tim 3,1–13; 5,17–22; 2Tim 2,2; Tit 1,5–9).⁵⁰ Die Leitung der Gemeinden durch Episkopen, Diakone und Presbyter und die dauerhafte Übertragung

45 Ausführlich Lindemann 1979, 130–134. Die Forschungsdiskussion dazu bei Schnelle 2007, 366–367; vorsichtig hinsichtlich der Annahme, der 2. Thessalonicherbrief solle den 1. Thessalonicherbrief verdrängen und als Fälschung qualifizieren, Vielhauer 1978, 100–102; Klauck 2006, 398–399.

46 Vgl. Vielhauer 1978, 209–212; Schnelle 2007, 350–351.

47 Eine Zusammenfassung der stilistischen und theologischen Eigenheiten, die gegen die Abfassung des Kolosser- und Epheserbriefs durch Paulus sprechen, bei Vielhauer 1978, 196–200 u. 207–212; Schnelle 2007, 344–346; insgesamt zu beiden Briefen als Produkte paulinische Pseudepigraphie auch Ehrman 2013, 171–190.

48 Vgl. Schnelle 2007, 340–341 u. 353–355.

49 Zur Adresse und zu Timotheus und Titus vgl. Vielhauer 1978, 219; Schnelle 2007, 375–376.

50 Vgl. Brox 1975, 19; ergänzend Ehrman 2013, 367–384.

der Aufgabe der Gemeindeleitung in einem geregelten Verfahren ist im Corpus Paulinum singular.⁵¹ In den von Paulus gegründeten Gemeinden dominierten charismatisch begründete Ordnungen und Strukturen; Funktionen und Aufgaben des einzelnen in der Gemeinde sah man in temporär vom Geist Gottes verliehenen Befähigung grundgelegt (vgl. 1Kor 12–14). Gemeinsam ist den beiden Briefen an Timotheus und dem Brief an Titus außerdem die Vorstellung vom Evangelium als anvertrautem Gut, das als „gesunde Lehre“ bezeichnet wird und von Timotheus und Titus sowie von den von ihnen bzw. den Gemeinden eingesetzten Amtsträgern unverfälscht bewahrt und weitergegeben werden muss (vgl. 1Tim 4,14–15; 2Tim 1,13–14; 2,2; 3,14; Tit 1,9; 2,7–8); der Begriff „gesunde Lehre“ ist spezifisch für die drei Briefe und findet sich sonst nirgends in der frühchristlichen Literatur.⁵² Die engen inhaltlichen und formalen Bezüge zwischen den drei Schreiben legen nahe, dass sie als Corpus konzipiert wurden. Neben den genannten Beobachtungen sprechen sprachliche und stilistische Eigenheiten gegen eine paulinische Verfasserschaft der drei Briefe.⁵³ Die Zurückweisung der Aussage, die Auferstehung sei bereits geschehen (2Tim 2,18), könnte auf die eschatologischen Aussagen und die Tauftheologie des Kolosser- und Epheserbriefs Bezug nehmen. Dies spricht zusammen mit der erkennbaren fortschreitenden Institutionalisierung von Ämtern und Strukturen für eine Entstehung der drei Briefe nach dem Kolosser- und Epheserbrief und damit erst nach der Wende zum 2. Jahrhundert.

3 Motive und Strategien der paulinischen Pseudepigraphie

Die pseudepigraphischen Briefe des neutestamentlichen Corpus Paulinum übernehmen die charakteristischen Modifikationen des Paulus am üblichen Formular des griechischen Briefes, insbesondere die Formulierung des Eingangsgrußes mit χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ und die entsprechende Formulierung des Schlussgrußes mit ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ’ ὑμῶν (oder ähnlich).⁵⁴ Lediglich die beiden Briefe an Timotheus erweitern den Eingangsgruß zu χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν und bieten den Schlussgruß, wie auch der Kolosserbrief in der verkürzten Form ἡ χάρις μεθ’ ὑμῶν, der Brief an Titus als ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν. Die variierenden Titulaturen, die dem Absender beigegeben werden und ihn als Träger von Autorität ausweisen, orientieren sich ebenso wie die Formulierung der Adresse an den echten Briefen des Paulus.⁵⁵ Lediglich die im

51 Zu den Strukturen und Ämtern bzw. zur Kirchenordnung der Briefe an Timotheus und Titus vgl. Vielhauer 1978, 229–231; außerdem Schnelle 2007, 382–386.

52 Vgl. Vielhauer 1978, 231–233.

53 Insgesamt Vielhauer 1978, 223–225; Schnelle 2007, 369–373; ausführlich auch Ehrman 2013, 192–217.

54 Insgesamt Bauer 2011, 80–83; Bauer 2017, 34–36 u. 40; zu Herleitung, Funktion und Deutung des paulinischen Eingangs- und Schlussgrußes auch Schneider/Stenger 1987, 25–33 u. 131–135.

55 Insgesamt Bauer 2011, 81–82; Bauer 2017, 37–39.

Unterschied zu den echten Paulusbriefen nicht an eine Gemeinde, sondern an eine Einzelperson adressierten Briefe an Timotheus und Titus bedingen bei der Adresse eigene Formulierungen, die sich offensichtlich an der Adresse und anderen Formulierungen des Briefes des Paulus an Philemon orientieren (vgl. ἀγαπητός und τέκνον in Phlm 1.10).

Der 2. Thessalonicherbrief übernimmt aus dem 1. Thessalonicherbrief nahezu wörtlich das Präskript, einschließlich des Verzichts auf eine Titulatur beim Absender und der Übernahme der Namen der beiden Mitabsender; dies gilt auch für das Postskript. Lediglich beim Eingangsgruß wird der im 1. Thessalonicherbrief (noch) fehlende Zusatz ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ergänzt. Diese Nachahmung dürfte nicht einfach durch die gemeinsame Adresse motiviert sein, da die beiden paulinischen Briefe an die Korinther trotz derselben Adressatinnen und Adressaten die Formulierung von Präskript und Postskript variieren. Variation zeigen auch das Präskript und Postskript der beiden pseudepigraphischen Briefe an Timotheus. Der vom Kolosserbrief abhängige Epheserbrief orientiert sich zwar erkennbar am Präskript seiner Vorlage, übernimmt es aber nicht ohne Variation.

Von den pseudepigraphischen Paulusbriefen außerhalb des Neuen Testaments folgt lediglich der (nur in lateinischer Übersetzung erhaltene) Laodikenerbrief dem charakteristischen paulinischen Formular. Der 3. Korintherbrief ahmt zwar die paulinischen Formulierungen von Absender und Adresse nach, benutzt aber den für den griechischen Brief typischen Eingangsgruß χαίρειν (wie auch der mit ihm verbundene Brief der Korinther an Paulus). Der lateinisch verfasste Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus macht keine Anleihen beim charakteristischen paulinischen Formular, sondern folgt dem üblichen lateinischen Formular; auffällig ist lediglich, dass in den Briefen des Paulus an Seneca regelmäßig als Zeichen der respektvollen und ehrenden Unterordnung der Adressat vor dem Absender gesetzt wird.⁵⁶

Die Nachahmung des charakteristischen paulinischen Formulars ist mehr als nur ein Signal, dass eine Art Schul- oder Traditionszusammenhang der pseudepigraphischen Briefe mit Paulus und seiner Theologie anzeigen soll.⁵⁷ Zum 2. Thessalonicherbrief wurde bereits angemerkt, dass er offensichtlich den 1. Thessalonicherbrief verdrängen und ersetzen wollte und den echten Brief dazu möglicherweise sogar als Fälschung diskreditierte (s. o.). Außerdem betont der Brief am Ende die Eigenhändigkeit des Schlussgrußes und die Handschrift des Paulus als Zeichen der Authentizität (ὁ ἄσπασμός τῆ ἐμῆ χειρὶ Παύλου, ὃ ἐστὶν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτως γράφω in 2Thess 3,17).⁵⁸ Diese Formulierung ahmt ὁ ἄσπασμός τῆ ἐμῆ χειρὶ Παύλου am Ende des ersten der beiden Korintherbriefe nach, womit Paulus offenbar mit Blick auf das Verlesen des

⁵⁶ Vgl. Bauer 2011, 45; mit weiterführenden Angaben.

⁵⁷ Vgl. Brox 1975, 20–21.

⁵⁸ Insgesamt Schnider/Stenger 1987, 135–167; zum literaturgeschichtlichen Kontext auch Speyer 1971, 56–59. Ein Eigenhändigkeitsvermerk findet sich in antiken Urkunden (in Briefform) als Einleitung der Zusammenfassung des Inhalts (ὑπογραφή), wodurch ein Vertrag in Kraft gesetzt wird; vgl. Bauer 2011, 243–244; zur üblichen Formulierung (ἰδίᾳ [μου] χεῖρι) vgl. S. 241, Anm. 298.

Briefes in der Gemeinde den üblichen Wechsel der Handschrift zu dem vom Absender bei Diktat des Briefes eigenhändig angefügten Schlussgruß hörbar machen wollte (1Kor 16,21; vgl. ähnlich Gal 6,11).⁵⁹ Diese Formulierung des 1. Korintherbriefes übernimmt auch der Kolosserbrief (Kol 4,18). Eine so nachdrückliche Betonung der Authentizität mit Verweis auf die unverkennbare Handschrift des Paulus spricht dafür, dass der 2. Thessalonicherbrief und der Kolosserbrief als echte Paulusbriefe gelten und ihre Leserinnen und Leser über den wahren Verfasser und die Zeit und Umstände ihrer Entstehung täuschen sollten.⁶⁰

Anders als der 1. Petrusbrief, der Jakobusbrief und der Judasbrief bemühen sich die pseudepigraphischen Paulusbriefe (meist) um die Konstruktion einer konkreten Entstehungssituation und einer Beziehung zwischen Paulus und seinen Adressatinnen und Adressaten, um den Eindruck einer realen brieflichen Kommunikation zu erwecken und die Fiktion glaubwürdig zu machen. Dazu werden Elemente und Angaben aus den echten Paulusbriefen sowie sonstige Paulustraditionen und teilweise auch fingierte Notizen eingesetzt.⁶¹ Konvergenz und Stimmigkeit im Blick auf die paulinische biographische Tradition wurde dabei nicht erstrebt. Hier zeigt sich, dass auch hinter den pseudepigraphischen Paulusbriefen kein biographisches Interesse steht. Wo eine konkrete Situation als Hintergrund konstruiert wird, ist sie klar auf die Intention des Briefes bezogen.

Die Briefe an Timotheus und Titus setzen das Wissen um diese beiden Personen als herausragende Mitarbeiter und Vertraute des Paulus voraus.⁶² Der 1. Timotheusbrief entwirft vor diesem Hintergrund die Situation, dass Paulus bei der Abreise aus Ephesus nach Makedonien Timotheus in der Stadt zurücklässt (1Tim 1,3), um hier bis zu seiner Rückkehr falschen Lehrern entgegenzutreten und die Gemeinde an die „gesunde Lehre“ zu erinnern, wie sie der Brief für Timotheus noch einmal zusammenfasst (1Tim 1,10; 4,6.16; 6,1.3). Der Titusbrief setzt voraus, dass Paulus mit Titus auf Kreta missioniert hat und diesen zurücklässt, damit er an den verschiedenen Orten Gemeindeführer einsetzt, um die Mission abzuschließen (Tit 1,5). Auf dem Weg nach Nikopolis erinnert Paulus mit einem Brief noch einmal an die „gesunde Lehre“ und mahnt Titus, angesichts der Agitationen falscher Lehrer die Gemeinden darin zu festigen (Tit 2,1.7 mit 3,12). Der 2. Timotheusbrief zeigt Paulus, der in Rom im Gefängnis ist und weiß, dass seine Verurteilung und sein Tod unmittelbar bevorstehen (2Tim 1,8.17). Dies gibt dem Brief, der Timotheus an die „gesunde Lehre“ des Paulus erinnern und vor falschen Lehrern warnen soll, eine testamentarische Qualität (2Tim 1,13; 2,15; 3,10; 4,15).⁶³

⁵⁹ Vgl. Bauer 2011, 241–242.

⁶⁰ Verharmlosend die Deutung und Wertung bei Schnider/Stenger 1987, 161–167; zur Warnung vor Fälschungen als pseudepigraphischer Technik vgl. Brox 1975, 58; Ehrman 2013, 126–127; außerdem zum Kontext Speyer 1971, 61–63.

⁶¹ Dazu Brox 1975, 20–24.

⁶² Eine kritische Evaluation der in den drei Briefen vorausgesetzten und skizzierten Entstehungssituationen bei Vielhauer 1978, 220–221; vgl. auch Brox 1975, 19.

⁶³ Vgl. Brox 1975, 23–24; außerdem Lindemann 1979, 47.

Für eine Mission des Paulus und Titus auf Kreta lassen die Angaben in den (echten) Paulusbriefen und in der Apostelgeschichte keinen Raum.⁶⁴ Die Darstellung der römischen Gefangenschaft konvergiert nicht mit der am Ende der Apostelgeschichte geschilderten Situation einer leichten Haft des Paulus in einer römischen Privatwohnung (Apg 28,16). Auch dafür, dass Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus für den Kampf gegen konkurrierende Lehrer in Ephesus zurücklässt, bleibt innerhalb der Angaben der übrigen Quellen kein Raum. Da die drei Briefe eine Situation am Ende des Wirkens und Lebens des Paulus voraussetzen, ließe sich das Problem mit der Annahme lösen, dass Paulus nach der am Ende der Apostelgeschichte genannten Haft freikam, noch einmal in den Osten reiste und in Ephesus und auf Kreta wirkte, bevor er erneut als Gefangener nach Rom kam und dort hingerichtet wurde.⁶⁵ Immerhin spricht auch der 1. Clemensbrief von einer Entlassung des Paulus aus der römischen Haft, allerdings mit dem Hinweis, dass er von dort auf die Iberische Halbinsel weiterreiste (1Clem 5,7). Man müsste dann annehmen, dass er nach dem Spanienaufenthalt in den Osten reiste und dann wieder nach Rom kam. Selbst wenn die Biographie des Paulus dafür ausreichend Zeit ließe, bleibt die Frage, wie sich dies zu eigenen Angaben des Paulus über seine Pläne verhält, wie er sie im Römerbrief im Vorfeld des geplanten Aufbruchs in den Westen des Mittelmeerraumes formuliert (Iberische Halbinsel; vgl. Röm 15,24,28).

Auch wenn die Angaben in den Pastoralbriefen sich (aus heutiger Sicht) schwer in die Biographie des Paulus einordnen lassen, scheint der Verfasser der drei Briefe dennoch bemüht, eine Verbindung zu einer konkreten Situation herzustellen. Dazu dienen ihm vor allem Namen, die er offensichtlich aus den Briefen des Paulus übernimmt.⁶⁶ Vor allem am Ende des 2. Timotheusbriefs steht eine Vielzahl von Namen, darunter auch Personen, die bei Paulus sind oder waren: *Demas* ist nach Thessalonich gegangen, *Kreszenz* nach Galatien, *Titus* nach Dalmatien, *Lukas* ist noch bei Paulus in Rom, den *Markus* soll Timotheus nach Rom mitbringen, und *Tychikus* wurde von Paulus nach Ephesus geschickt (2Tim 4,10–12). Außerdem wird erwähnt, dass *Erasthus* in Korinth und *Trophimus* in Milet geblieben ist (2Tim 4,20). Daneben werden namentlich einige Personen genannt, die man sich offenbar als Mitglieder der römischen Gemeinde vorstellen muss, die Paulus in der Haft unterstützen. Auffällig ist, dass *Demas*, *Lukas* und *Markus* am Ende des Philemonbriefes (Phlm 23–24) an der Seite des gefangenen Paulus erscheinen. *Tychikus* und *Trophimus* erscheinen in der Apostelgeschichte neben Timotheus und weiteren Personen als Begleiter des Paulus auf seiner letzten Reise von Makedonien nach Syrien und Jerusalem, und *Trophimus* erscheint noch bei der Verhaftung in Jerusalem an der Seite Paulus (Apg 20,4; 21,29). Der Verfasser des 2. Timot-

⁶⁴ Grundlegend für die Biographie des Paulus und ihre Chronologie noch immer Becker 1992; vgl. auch die Übersicht bei Bauer 2011, 419–420.

⁶⁵ Dazu Vielhauer 1978, 221–223.

⁶⁶ Vgl. zusammenfassend auch Lindemann 1979, 48–49 u. 136 (der jedoch dafür votiert, dass die Annahme der direkten Übernahme der Namen aus den älteren Paulusbriefen und der Apostelgeschichte nicht zwingend ist, sondern dass auch die bloße Kenntnis gemeinsamer paulinischer Personaltraditionen genüge).

heusbriefes kombiniert also Überlieferungen von einer Haft, der letzten Reise nach Jerusalem und der Verhaftung des Paulus, um die Situation des in Rom inhaftierten Paulus kurz vor seiner Verurteilung und Hinrichtung zu konstruieren.

Neben diese und weitere der Tradition entnommene Namen hat der Verfasser die Namen offensichtlich fiktiver Personen gestellt.⁶⁷ Namen fiktiver Personen finden sich auch sonst in den Briefen an Timotheus und Titus. Sicher fiktiv sind die Namen der falschen Lehrer bzw. Gegner des Paulus *Hymenäus* und *Alexander* (1Tim 1,20; vgl. 2Tim 2,17; 4,14), *Phygelus* und *Hermogenes* (2Tim 1,15) sowie *Philetus* (2Tim 2,17). Auch bei *Loïs* und *Eunike*, der Großmutter und Mutter des Timotheus, ist nicht auszuschließen, dass es sich um fiktive Namen handelt (2Tim 1,5).⁶⁸ Dies gilt ebenso für *Onesiphorus* aus Ephesus, von dem hervorgehoben wird, dass er sich zusammen mit seiner Familie um Paulus verdient gemacht hat (2Tim 1,16; 4,19), oder für den als Boten des Paulus genannten *Artemas* (Tit 3,12). Besonders zu beachten ist die zweimalige Nennung des *Tychikus*, bei dem hervorgehoben wird, dass Paulus ihn von Rom nach Ephesus gesandt hat (2Tim 4,12; Tit 3,12). Mit diesem Namen schließt der Verfasser der Briefe an Timotheus und Titus offenbar an die pseudepigraphischen Briefe an die Kolosser und Epheser an, in denen *Tychikus* als Bote zwischen Paulus und den jeweiligen Adressatinnen und Adressaten erscheint (Kol 4,7; Eph 6,21).

Die Namen dienen offenbar dazu, glaubhaft zu machen, dass es sich um echte Briefe des Paulus handelt. Die aus der Tradition entnommenen Namen tragen dazu bei, indem sie Erinnerungen wecken und Verbindungen zu anderen paulinischen Briefen herstellen; die fiktiven Namen unterstützen dies, indem sie für die Briefe einen konkreten und realen Hintergrund suggerieren. Allerdings fällt auf, dass Namen in den Briefen in sehr unterschiedlicher Dichte verwendet werden. Während der 2. Timotheusbrief reich an Namen ist, finden sich im 1. Timotheusbrief und im Titusbrief, obwohl sie mit ihm ein Corpus bilden, vergleichsweise wenige Namen. Ähnlich reich an Namen wie der 2. Timotheusbrief ist lediglich der Kolosserbrief.⁶⁹ Hier wird dieselbe Situation der Gefangenschaft des Paulus wie im 2. Timotheusbrief vorausgesetzt, und dabei greift der Verfasser auf dieselben Traditionen zurück wie der 2. Timotheusbrief. Wieder erscheinen im Umfeld des Paulus Personen mit Namen aus dem Philemonbrief und aus dem Bericht über die letzte Reise des Paulus von Makedonien nach Jerusalem (Apg 20,4), auch wenn die Namen aufgrund unterschiedlicher Auswahl nur teilweise mit dem

⁶⁷ Insgesamt scheint die Forschung zu schnell bereit, hinter Namen von Personen, die sonst in den Briefen des Corpus Paulinum und der Apostelgeschichte nicht genannt sind, historische Gestalten und zuverlässige Personalnotizen zu sehen.

⁶⁸ In Apg 16,1 bleibt die Mutter des Timotheus namenlos; die Großmutter wird nicht erwähnt. Konvergieren scheinen die Angaben darin, dass die Mutter jüdischer Abstammung ist, auch wenn dies in 2Tim 1,5 nur indirekt vorausgesetzt, nicht ausdrücklich gesagt wird. Der Kontext von Apg 16,1 ist jedoch problematisch, da die Notiz über die Beschneidung des Timotheus durch Paulus in Spannung steht zum Bild des Paulus der authentischen Briefe.

⁶⁹ Auch Lindemann 1979, 120, betont, dass die (modifizierte) Übernahme der Grußliste aus dem Philemonbrief sich der Absicht verdankt, dem Kolosserbrief Echtheitszeichen zu verleihen, wie der Verfasser sich insgesamt bemühe, seinem Brief einen paulinischen Anschein zu geben.

2. Timotheusbrief übereinstimmen (Kol 4,10–17). Neben Namen aus der Tradition stehen auch hier Namen offensichtlich fiktiver Personen (*Jesus Justus* und *Nympha*). Der Epheserbrief verzichtet auffälligerweise auf all diese Namen und übernimmt aus dem Kolosserbrief lediglich den bereits genannten *Tychikus*, der als Bote zwischen Paulus und den Ephesern fungiert (s. o.).⁷⁰ Der 2. Thessalonicherbrief beschränkt sich darauf, im Präskript aus dem 1. Thessalonicherbrief *Silvanus* und *Timotheus* als Mitabsender zu übernehmen.

Vollständig auf Namen verzichtet der Laodikenerbrief. Ähnlich wie beim Epheserbrief wird damit kaum der Eindruck einer konkreten Entstehungssituation erweckt. Beide Briefe erhalten so den Charakter allgemeiner Belehrungen und Mahnungen. Beim 3. Korintherbrief fällt besonders auf, dass er keine Namen enthält. Gerade bei diesem Brief würde man nämlich erwarten, dass zur Beglaubigung und zur Vortäuschung von Echtheit Namen aus den beiden neutestamentlichen Korintherbriefen und aus dem Bericht der Apostelgeschichte über den Gründungsaufenthalt des Paulus in Korinth aufgenommen werden (Apg 18,1–17). Immerhin finden sich im Brief der Korinther an Paulus und im kurzen erzählerischen Rahmen etliche Namen, jedoch stammt lediglich der Name des *Stephanas*, der als Hauptabsender des Briefes an Paulus erscheint, aus der neutestamentlichen Überlieferung zu Paulus und Korinth (1Kor 1,16; 16,15.17). Die Namen *Eubulus* (vgl. 2Tim 4,21) und *Theophilus* (vgl. Lk 1,3; Apg 1,1) finden sich im Neuen Testament, allerdings ohne Bezug zu Korinth. Bei den anderen Namen, darunter die beiden falschen Lehrer *Simon* und *Kleobius*, handelt es sich wahrscheinlich um fiktive Personen. Die im erzählerischen Rahmen vorausgesetzte Haft des Paulus in Philippi passt zudem nicht zum Bericht der Apostelgeschichte, da nach der Darstellung der Apostelgeschichte Paulus zwar in Philippi im Gefängnis ist, diese Haft jedoch zeitlich noch vor dem Gründungsaufenthalt in Korinth eingeordnet ist (Apg 16,11–40). Im Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca fehlen ebenfalls Namen aus der Paulustradition. Einmal erscheint ein *Theophilus* als Mitadressat eines Briefes an Paulus. Dieser Name ist jedoch im Neuen Testament nicht mit Paulus verbunden. Erst in der kirchlichen Tradition entsteht eine indirekte Verbindung, als der namenlose Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte sekundär mit dem im Philemonbrief als Begleiter des Paulus genannten Lukas identifiziert wird (Phlm 24; vgl. Kol 4,14; 2Tim 4,11). Die Vorworte dieser beiden Schriften enthalten eine Widmung an einen Theophilus, dessen Identität nicht mehr bestimmt werden kann (Lk 1,3; Apg 1,1). Die Entstehungssituation der einzelnen Briefe der fiktiven Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca bleibt insgesamt sehr allgemein, auch wenn ein Teil der Briefe mit genauen Datumsangaben versehen ist und einer der Briefe dem Brand Roms unter Nero gewidmet ist.

⁷⁰ Lindemann 1979, 129–130, meint folgern zu dürfen, der Verfasser des Epheserbriefs sei im Unterschied zu dem des Kolosserbriefs nicht bemüht gewesen, einen möglichst paulinischen Brief zu entwerfen, wenn er auch klar in paulinischer Tradition stehe. Dies wertet jedoch die klare Nachahmung des paulinischen Formulars und den bewussten Anschluss an dieselbe Situation der Gefangenschaft des Absenders wie im Kolosserbrief zu gering.

4 Intentionen und Funktionen pseudepigraphischer Paulusbriefe

Allen pseudepigraphischen Paulusbriefen – sieht man vom Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus ab – ist gemeinsam, dass sie betonen, an das zu erinnern, was Paulus mündlich verkündet hat. Damit knüpfen die pseudepigraphischen Briefe an die echten Paulusbriefe an, in denen Paulus seine Adressatinnen und Adressaten immer wieder an sein Auftreten und die Erstverkündigung bei ihnen erinnert (z. B. Gal 4,12–20; 1Thess 4,1–2; 2Thess 3,6–12).⁷¹ Was in den pseudepigraphischen Briefen als mündliche Verkündigung des Paulus erinnert wird, stimmt jedoch keineswegs (immer) mit dem überein, was in den echten Paulusbriefen ausgeführt wird und was der historische Paulus tatsächlich mündlich verkündet hat. Für den 2. Thessalonicherbrief, den Kolosser- und Epheserbrief sowie für die Briefe an Timotheus und Titus wurde bereits auf inhaltliche Verschiebungen bis hin zu klarem Abweichen von der Lehre und Theologie des Paulus hingewiesen. Hier dürfte es durchaus darum gehen, mit der Autorität des Paulus die paulinische Theologie neu zu akzentuieren oder neu zu interpretieren. Wenn, wie es offenbar beim 2. Thessalonicherbrief der Fall ist, die Theologie und ein Brief des „echten“ Paulus sogar verdrängt werden sollen, ist Pseudepigraphie gewiss nicht das Bestreben, lediglich eine Lehrtradition aufzurufen.⁷² Hier wird Paulus klar gegen Paulus gestellt. Dies scheint nicht der Fall beim Kolosser- und Epheserbrief. Hier geht es um eine Fortschreibung paulinischer Theologie, unter deren Vorzeichen die Eschatologie und Tauftheologie der echten Paulusbriefe aktualisierend neu gelesen werden kann.⁷³ Auch bei den Briefen an Timotheus und Titus ist eine aktualisierende Ergänzung und Modifikation der paulinischen Theologie angesichts neuer Herausforderungen im Blick. Mit der Autorität des Paulus sollen neue Gemeindestrukturen mit festen Ämtern etabliert werden und den Amtsträgern die Verantwortung für die unverfälschte Weitergabe und Bewahrung des Glaubens übertragen werden. In der Eschatologie wird jedoch zugleich der Versuch greifbar, auf dem Weg der Pseudepigraphie und Täuschung eine theologische Kontroverse um die authentische Interpretation seiner Lehre autoritativ und definitiv zu entscheiden.⁷⁴

Beim lateinisch überlieferten Laodikenerbrief sind die Erinnerung an die mündliche Verkündigung und der Inhalt so allgemein, dass zunächst der Eindruck berechtigt

71 Zur sog. Rekursformel und zum Rückbezug auf die Erstverkündigung in paulinischen Briefen bei Schnider/Stenger 1987, 168–171; zur Übernahme und Anwendung dieses Topos als Technik der pseudepigraphischen Verfasserfiktion in den deuteropaulinischen Briefe vgl. Brox 1975, 19.

72 In diesem Sinne urteilt etwa Lindemann 1979, 130–134. Auf die kontroverse Diskussion in der Forschung wurde bereits hingewiesen; vgl. Schnelle 2007, 366–367; als Vertreter einer zurückhaltenden Position wurden bereits genannt Vielhauer 1978, 100–102; Klauck 2006, 398–399.

73 Insgesamt zum Kolosser- und Epheserbrief als Zeugnisse der Fortschreibung der paulinischen Theologie (Paulinismus) bei Lindemann 1979, 114–130.

74 Dazu auch Lindemann 1979, 139–140.

erscheint, bei dem Brief handle es sich lediglich um eine „harmlose“ Nachbildung eines typisch paulinischen Briefs, die allein dazu dient, eine Lücke in der Überlieferung zu schließen, die der Kolosserbrief mit seiner Erwähnung eines Briefes des Paulus an die Gemeinde in Laodizea markiert. Vielleicht sollte man aber ernst nehmen, dass der kurze Brief zweimal die Adressatinnen und Adressaten nachdrücklich mahnt, das festzuhalten, was sie in der Gegenwart des Paulus gehört bzw. was sie gehört und empfangen haben. Das, was festzuhalten und zu bewahren ist, bezeichnet der Brief als Wahrheit des Evangeliums, das von Paulus verkündet wird, und von der andere die Adressatinnen und Adressaten abzubringen versuchen. Mit der „Wahrheit des Evangeliums“ klingt eine zentrale Formulierung des Galaterbriefes an (Gal 2,5,14; vgl. 4,16; 5,7); und die „Wahrheit des Evangeliums“ ist die Gerechtigkeit aus Glaube und die Rettung des Sünders und der Sünderin durch die Gnade Gottes im Kreuzestod Jesu (Gal 2,15–21; Röm 1,16–17; 3,21–31). Insofern betont der Brief den Kern des paulinischen Evangeliums und kann als Schlüssel und Anweisung zur Lektüre und Rezeption des Corpus der paulinischen Briefe verstanden werden. Dies könnte erklären, warum der Laodikenerbrief in der lateinischen Bibel als Teil des Corpus Paulinum überliefert wurde.

Der 3. Korintherbrief greift das Thema der Auferstehung der Toten aus dem neutestamentlichen 1. Korintherbrief auf (1Kor 15) und wendet sich gegen die Leugnung der Auferstehung des Fleisches und weist andere damit verbundene Lehren zurück, die auf die irdisch-leibliche und geschichtliche Wirklichkeit Jesu zielen.⁷⁵ Der Brief soll gewiss mit der Autorität des Paulus doketische Interpretationen der paulinischen Briefe und der paulinischen Theologie abweisen und soll deshalb als authentische Interpretation der Briefe und Theologie durch den Mund des Paulus selbst gelesen werden. Dabei nimmt der Brief jedoch signifikante theologische Verschiebungen vor, die ihn letztlich zutiefst „unpaulinisch“ machen und seinen pseudepigraphischen Ursprung offenlegen. Der Paulus der „echten“ Briefe spricht nicht von „Auferstehung des Fleisches“ und die Ausführungen seines 1. Korintherbriefs zu Auferstehung und Auferstehungsleib wie auch zur Auferweckung Christi sind komplexer als die simple Polemik dieses Briefes erahnen lässt. Völlig unvereinbar mit dem Selbstverständnis des Paulus scheint die ihm im 3. Korintherbrief zugewiesene Aussage, er habe den Korinthern überliefert, was er von den Aposteln vor ihm empfangen habe, die immer mit Jesus zusammen waren (vgl. dagegen Gal 1–2; 1Kor 9).⁷⁶ Im 3. Korintherbrief zeigt sich eine Vorstellung von Apostolizität der authentischen kirchlichen Lehre und eine harmonisierende Tendenz, wie

⁷⁵ Vgl. Lindemann 1979, 69; Ehrman 2013, 429–430.

⁷⁶ Vgl. auch Lindemann 1979, 374–375, der hier jedoch zu wenig kritisch ist; außerdem Ehrman 2013, 431–432. Die Formulierung im 3. Korintherbrief knüpft nur oberflächlich an die Traditionsformel in 1Kor 15,3 an. Mit der Einfügung der Apostel, die zudem als Begleiter Jesu bezeichnet werden, wird in die Formel das Konzept und Bild der Apostel des lukanischen Doppelwerkes eingetragen, nach dem die Apostel mit den Zwölf identisch sind und Paulus aus dem Kreis der Apostel herausgelöst und ihnen letztlich untergeordnet wird. Ursprünglich bezeichnet Apostel die als Missionare tätigen Abgesandten der Gemeinden, die dann als Abgesandte Christi stilisiert werden, denen eine berufende und qualifizierende Begegnung mit dem Auferweckten und Erhöhten zuteil wurde.

sie bereits in der Apostelgeschichte fassbar wird und die sich mit der Ausbildung des neutestamentlichen Kanon als nivellierendes Element und Interpretament über alle Texte dieser Schriftensammlung legt. Der 3. Korintherbrief repräsentiert damit in gewisser Weise eine „kanonische“ Lektüre des Paulus und seiner Briefe. Letztlich ist im 3. Korintherbrief nicht mehr Paulus die Norm, sondern die Apostel, von denen er die authentische Lehre empfangen hat und mit denen er in der Lehre übereinstimmt.

Auch den Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus sollte man nicht zu schnell als einen inhaltlich belanglosen Austausch von Freundschaftsbekundungen und vielleicht nicht mehr als eine rhetorische Schulübung einstufen (Ethopoiie).⁷⁷ Die im Briefwechsel Seneca zugeschriebenen lobenden Aussagen über die Briefe, die Lehre und die Person des Paulus sollten ernst genommen werden. Der Briefwechsel inszeniert Paulus, seine Lehre und seine Briefe. Dazu wird der Philosoph Seneca in den Dienst genommen, dessen Autorität und Expertise zum Maßstab werden, an dem Paulus als die überragende Gestalt erwiesen wird.

Neben diesen sehr allgemeinen Funktionen wären die Absichten und Ziele für die einzelnen Briefe noch differenzierter und konkreter zu bestimmen.⁷⁸ Jeder Text wendet sich gegen spezifische konkurrierende Lehren und Interpretationen des christlichen Bekenntnisses. Teilweise handelt es sich, wie es für den Kolosser- und Epheserbrief und den 2. Timotheusbrief im Blick auf die Eschatologie und Tauftheologie angedeutet wurde, um Kontroversen und Frontstellungen innerhalb der paulinischen Tradition und damit um Kontroversen um die richtige Interpretation des paulinischen Evangeliums und um einen Kampf um die Autorität des Paulus (Paulinismus und Paulus-Schule). In der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Strömungen und Lehrmeinungen wird Paulus selbst als authentischer Interpret seiner eigenen Evangeliumsverkündigung aufgeboten. Mit Indienstnahme des Paulus und der Fiktion pseudepigraphischer Briefe versucht man die eigene Interpretation durch die Rückbindung an die Anfänge und den Begründer der eigenen Lehrtradition als die ursprüngliche und damit authentische und allein legitime zu erweisen. Verhältnisse der Gegenwart werden in die Vergangenheit zurückprojiziert und der Paulus der pseudepigraphischen Briefe kündigt die Auseinandersetzungen der Gegenwart als zukünftig an und verurteilt dabei die Konkurrenten und Gegner derer, die hinter der Abfassung der pseudepigraphischen Briefe stehen.

Durch die paulinische Pseudepigraphie verändert sich auch das Profil des Paulus und damit des Garanten der authentischen Interpretation des paulinischen Evangeliums. Pseudepigraphie ist somit nicht allein eine Strategie der Autorisierung, sondern Pseudepigraphie nimmt Einfluss auf die Erinnerung an historische Gestalten, deren Autorität in den Dienst genommen wird. Wer oder was Paulus ist, wofür er und seine

⁷⁷ Entgegen der mehrheitlich vertretenen Position, z. B. bei Brox 1975, 28; Röwekamp 2002, 554; Römer 1999, 45; etwas differenzierter zumindest Ehrman 2013, 523–527.

⁷⁸ Ein ausführlicher und umfassender Versuch dazu ist Ehrman 2013; hier werden nicht nur Briefe, sondern alle nach weitgehendem Konsens als pseudepigraphisch zu qualifizierenden Schriften des frühen Christentums in den Blick genommen und für jeden Text eine Einordnung versucht.

Autorität stehen, hängt immer davon ab, welche Texte mit ihm verbunden und von einer Gemeinschaft als „authentisch“ paulinisch rezipiert und akzeptiert werden. Dabei darf man nicht übersehen, dass die Gestalt des Paulus durch Pseudepigraphie und ihre Akzeptanz oder Nichtakzeptanz in unterschiedlichen Gruppen nebeneinander je eigene, mitunter inkompatible „authentische“ Ausprägungen finden kann. Dies bestimmt letztlich auch die neuzeitliche rational-wissenschaftliche Diskussion um paulinische Pseudepigraphie, die oft mehr ist als die einfache Frage, ob ein bestimmter Brief dem historischen Paulus als Autor zugeschrieben werden darf oder nicht. In der wissenschaftlichen Diskussion um die „Authentizität“ paulinischer Briefe, verbunden mit der Diskussion um das Konzept von „Authentizität“, geht es zugleich um das Bild des Paulus und mit ihm um die Konstruktion und Absicherung einer in Paulus begründeten Normativität.

Die wissenschaftliche Diskussion um die paulinische Pseudepigraphie und um die „Authentizität“ paulinischer Briefe provoziert die Frage, ob und wie für alle Briefe des neutestamentlichen Corpus Paulinum hinsichtlich ihrer Autorität und Normativität Gleichwertigkeit postuliert werden kann oder Abstufungen vorzunehmen sind. Insofern bei diesen Briefen Pseudepigraphie, vor allem wenn sie in Täuschungsabsicht erfolgte, ein Mittel der Autorisierung und Durchsetzung theologischer oder disziplinärer Positionen war, muss das Durchschauen der Pseudepigraphie und das Entlarven einer Täuschungsabsicht in der Rezeption letztlich die autoritativ-normative Kraft dieser Texte schwächen oder sogar vollständig destruieren.

Bibliographie

- Bauer, T. J. (2011), *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/276, Tübingen.
- Bauer, T. J. (2016), „Gestalten des Anfangs. Zur Konstruktion der Figuren des Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte“, *Biblisch Zeitschrift. Neue Folge* 60, 52–72.
- Bauer, T. J. (2017), „Form und kommunikative Funktionen paulinischer Briefe“, *Augustiniana* 67, 31–53.
- Bauer, T. J. (2020), „Letter Writing in Antiquity and Early Christianity“, in: A. Riehle (Hrsg.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Brill's Companion to the Byzantine World 7, Leiden/Boston, 33–67.
- Bauer, T. J. (2021), „Ignatius von Antiochia und Polykarp von Smyrna. Aporien bei der Analyse und Interpretation frühchristlicher Briefe“, *Cristianesimo nella Storia* 42, 315–354.
- Becker, J. (1992), *Paulus. Der Apostel der Völker*, 2. Aufl., Tübingen.
- Brox, N. (1975), *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgarter Bibelstudien 79, Stuttgart.
- Brox, N. (2002), „Pseudepigraphie“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 131–132.
- Bruns, P. (2002), „Epistula apostolorum“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 229.
- Buschmann, G. (2009), „Das Martyrium des Polykarp“, in: W. Pratscher (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 147–169.
- Dehandschutter, B. (2009), „Der Polykarpbrief“, in: W. Pratscher (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 130–146.

- Ehrman, B.D. (2013), *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford/New York.
- Fischer J.A. (1958), *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J.A. Fischer. Schriften des Urchristentums 1, 2. Aufl., Darmstadt.
- Frenschkowski, M. (2009), „Erkannte Pseudepigraphie? Ein Essay über Fiktionalität, Antike und Christentum“, in: M. Engelmann und J. Frey (Hrsg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/246, Tübingen, 181–232.
- Fürst, A. (1998), „Pseudepigraphie und Apostolizität im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41, 77–117.
- Fürst, A. et al. (2006), *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. Zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder*, SAPERE 11, Tübingen.
- Gamble H.Y. (2009), „Pseudonymity and the New Testament Canon“, in: J. Frey et al. (Hrsg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/246, Tübingen, 333–362.
- Hofmann, J. (2002), „Clemens von Rom“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 229.
- Hose, M. (1999), *Kleine griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Ende der Antike*, München.
- Janßen, M. (2009), „Antike (Selbst-)Aussagen über Beweggründe zur Pseudepigraphie“, in: J. Frey et al. (Hrsg.), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/246, Tübingen 2009, 125–179.
- Klauck, H.-J. (2006), *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*. With the collaboration of D. P. Bailey, Waco, TX.
- Klijn, A.F.J. (1963), „The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians“, *Vigiliae Christianae* 17, 2–23.
- Lindemann, A. (1979), *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Beiträge zur historischen Theologie 58, Tübingen.
- Lindemann, A. (2009), „Der Erste Clemensbrief“, in: W. Pratscher (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 59–82.
- Lindemann, A. und Paulsen, H. (1992), *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausg. von F.X. Funk, K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übers. und hrsg. von A. Lindemann und H. Paulsen, Tübingen.
- Löhr, H. (2009), „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: W. Pratscher (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 104–129.
- Löhr, W. (2002), „Brief“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 131–132.
- Metzger, B.M. (1994), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Nestle-Aland (2012), *Novum Testamentum Graece*. Begründet von E. und E. Nestle. Herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. Maria Martini, B.M. Metzger, 28. rev. Aufl. Hrsg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von H. Strutwolf, Stuttgart.
- Prostmeier, F.R. (2002), „Ignatius von Antiochien“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 346–348.
- Prostmeier, F.R. (2009), „Der Barnabasbrief“, in: W. Pratscher (Hrsg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen, 39–58.
- Richards, E.R. (1991), *The Secretary in the Letters of Paul*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/42, Tübingen.
- Römer, C. (1999), „Der Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus“, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 44–50.

- Röwekamp, G. (2002), „Paulus-Literatur“, in: S. Döpp und W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau u. a., 553–556.
- Roller O. (1933), *Das Formular der paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 58, Stuttgart.
- Schneemelcher, W. (1999a), „Apostolische Pseudepigraphen. Einleitung“, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 29–34.
- Schneemelcher, W. (1999b), „Der Laodicenerbrief“, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 41–44.
- Schneemelcher, W. (1999c), „Paulusakten“, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 6. Aufl. der von E. Hennecke begründeten Sammlung, Bd. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 193–241 [Rudolphe Kasser, „Anhang. Anfang des Aufenthaltes zu Ephesus (Nach einem bisher noch nicht edierten koptischen Papyrus)“, 241–243].
- Schnelle, U. (2007), *Einleitung in das Neue Testament*, 6., neubearb. Aufl., Göttingen.
- Schnider, F. und Stenger, W. (1987), *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, New Testament Tools and Studies 11, Leiden.
- Speyer, W. (1971), *Die literarische Fälschung im Heidentum und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Handbuch der Altertumswissenschaft I/2, München.
- Vielhauer, P. (1978), *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, 2. Aufl., Berlin/New York.

Therese Fuhrer

Vom „Lehrer des Kaisers“ zum „neuen Verkünder Christi“: Persuasive Strategien im Briefwechsel ‚Seneca‘ – ‚Paulus‘

1 Rhetorik der Pseudepigraphie – These

Das Corpus der Briefe, die in der Überlieferung Seneca und Paulus zugeschrieben wurden, gilt nicht als literarisch hochstehend, auch nicht als kultur- oder sprachgeschichtlich wertvolles Dokument. Dem literarischen Experiment eines spätantiken anonymen Autors, zwei prominente Akteure des ersten nachchristlichen Jahrhunderts im fiktiven Briefwechsel miteinander kommunizieren zu lassen, wurde ein ähnliches ‚Schicksal‘ zuteil wie den meisten Texten, die unter dem Begriff ‚Pseudepigraphie‘ fassbar sind. Der Grund ist darin zu sehen, dass in der älteren und auch noch neuesten Forschung Fragen nach Authentizität und ‚Echtheit‘ sowie nach Datierung, Priorität bzw. Posteriorität, Autorschaft und Identität im Vordergrund stehen und in der Folge mit den Annahmen von Plagiat bzw. (Ver-)Fälschung, Ideen-‚Diebstahl‘, Interpolation u. a. gearbeitet wird.¹ Immerhin versucht man in der neueren, insbesondere angelsächsischen Forschung, eine dezidiert andere und weiterführende Zielsetzung zu verfolgen: Pseudepigraphische Texte werden vermehrt als Produkte kreativer literarischer Rezeptionsprozesse verstanden. Dies wird auch in der Terminologie deutlich: Negativ konnotierte Begriffe wie ‚Fälschung‘, ‚fake‘ oder ‚forgery‘ werden nach Möglichkeit vermieden, man spricht vielmehr von ‚creative supplements‘, ‚impersonation‘, ‚reception texts‘, ‚cultural discourse‘, ‚performative responses‘, ‚creative refashioning‘, ‚open works‘ oder ‚biographical inter-/hypertextuality‘.² Eine spezifische Eigenart der Pseudepigraphie wird darin gesehen, dass sie sich in diejenigen Lücken oder Leerstellen einschreibt, die in den literarischen Texten, die in der Rezeptions- und Überlieferungstradition kanonisch wurden, offen geblieben sind.³ Die Denkfigur des ‚Füllens‘ einer ‚Lücke‘ (‚filling a gap‘, ‚bridging of narrative gaps‘) macht in besonderer Weise deutlich, wie die Texte und

1 Vgl. u. a. Speyer 1971, Grafton 1990, Mülke 2008, Stachon 2014.

2 Dazu Peirano Garrison 2012a, die diese Phänomene mit den Konzepten von Autorschaft und Intertextualität als Kulturtechnik beschreibt und damit in ihrer je unterschiedlichen Funktion würdigt. Vgl. auch Peirano Garrison 2012b, die zeigt, dass die antike Tradition der Echtheitskritik auch in der Moderne weiterhin problematisch ist, solange sie sich in erster Linie auf ästhetische Kriterien stützt.

3 So ist beispielsweise in der neutestamentlichen Wissenschaft in den letzten Jahren das Interesse an den sogenannten Apokryphen und auch an der „Pseudepigraphiefrage“ stark gewachsen, die die in den für kanonisch erklärten biblischen Texten offen gelassenen Leerstellen oder ‚Lücken‘ füllen (Petrus-Akten, Pilatus-Briefe, Judas-Evangelium usw.). Gleiches kann für die philosophische Forschung zu den Pseudepigrapha gelten (Ps.-Orphica, Ps.-Platonica, Ps.-Pythagorica). Dazu Fürst 2006/2012, 6; Janßen 2020 zur „Pseudepigraphiefrage“.

ihre Intention verstanden werden sollen: als Supplemente, als Fortschreibungen, als kommentierende und je nach Kontext auch biographische Narrative, die sich zu einem ‚großen‘ (im Sinn von bereits in der Antike für kanonisch erklärten und stark rezipierten) Autor oder Text in eine Beziehung setzen wollen.

Als Hypertexte, die bekannte Texte und Fakten nicht bloß rezipierend überschreiben, sondern kreativ transformieren und interpretieren, können prinzipiell alle Pseudepigrapha als zumindest kultur- und literaturhistorisch interessant gelten: als Versuche, eine Tradition und damit eine Schreib- und Denkweise fortzuschreiben, weiter- oder auch zu Ende zu denken. Als *Movens* eines solchen ‚pseudepigraphischen Experiments‘ und als für die Umsetzung bestimmende Methode kann die für die Antike grundlegende Kulturtechnik der Rhetorik gelten: Sie vermittelt die für das pseudepigraphische Schreiben erforderliche Sprachkompetenz und stilistische Virtuosität, auch die persuasive und damit logische und emotionale Effizienz.⁴ Als zentrale rhetorische Techniken für die pseudepigraphische Komposition können die Mittel der *Ethopoiie* und *Prosopopoiie* gelten.⁵

Im Folgenden werde ich versuchen, mit einer zunächst inhaltlich-narrativen, in einem weiteren Schritt dann rhetorischen Analyse ein bisher als inhaltslos und ästhetisch ungenügend geltendes Corpus lateinischer Texte, die *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*, unter den Prämissen einer ‚Rhetorik der Pseudepigraphie‘ neu zu lesen und für die theoriegeleitete literaturwissenschaftliche Diskussion (wieder) interessant zu machen.

2 Seneca und Paulus im Gedankenaustausch: ein Gedankenexperiment

Das Corpus der 14 kurzen Texte, die einen Briefwechsel zwischen dem römischen Philosophen und Staatsmann L. Annaeus Seneca und dem Apostel Paulus von Tarsos fingieren, entstand, wie in der einschlägigen Forschung angenommen wird, im vierten Jahrhundert, vielleicht nach Laktanz, der ihn nicht erwähnt, und sicher vor 392/393, der

4 Peirano Garrison 2012a spricht von „the rhetoric of the Roman fake“. Der Begriff der Rhetorik wird im Folgenden – auch im Sinn der modernen Kommunikationswissenschaften – als Technik der Rede verstanden, die in unterschiedlichen Situationen, je nach Setting und rhetorischem Ziel überzeugend wirken soll. Ausgangspunkt sind die antiken Rhetoriken als Grundlage des im antiken Schulsystem erworbenen Bildungswissens. Mit der Verortung pseudepigraphischen Schreibens in der antiken Rhetorik entgeht man somit der Gefahr eines anachronistischen und ahistorischen Zugangs.

5 Zu diesen Elementen der „gymnastics of the mind“ (nach Raffaella Cribiore) im Rahmen einer ‚Theorie des pseudepigraphischen Schreibens“ vgl. Luchner 2009, 234. Ebenfalls unter den Begriff der ‚Rhetorik‘ subsumiere ich die Techniken des Rollenspiels, der Autor-Figuration (‚impersonation‘) und der situativen und/oder historischen Verortung des Sprechers sowie des in den Rhetorenschulen intensiv geübten *ἐκ προσώπου*-Sprechens und nicht zuletzt auch des Experimentierens an den Grenzen von Fiktionalität und Historizität bzw. Realität. Dazu Fuhrer 2012.

frühesten bezeugten Erwähnung in Hieronymus' *De viris illustribus* (§ 12).⁶ Ihr dramatisches Datum sind die späten 50er und frühen 60er Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Der kulturelle Kontext ihrer Entstehung ist nach allgemeiner Annahme die spätantike Rhetorenschule und die Praxis ihrer Schreibübungen, der *Progymnasmata*.⁷ Der Verfasser, wohl ein Christ, komponiert eine Serie von Texten, in denen ein Kontakt zwischen Seneca, dem Intellektuellen und Angehörigen der sozialen und politischen Elite Roms, und Paulus, dem Apostel des Christentums, damals der Religion der sozial Randständigen, inszeniert wird.

Die Verortung in der Praxis der Rhetorenschule lässt sich angesichts der spärlichen Anhaltspunkte zu Autor und Entstehungszeit nicht zweifelsfrei beweisen, soll aber als Arbeitshypothese für die folgenden produktionsästhetischen Überlegungen dienen: Der Verfasser – ich nenne ihn fortan Anonymus – verfügt über genügend dokumentarisches und literarisches Material, um für seine Aufgabe ein plausibles rhetorisches Setting zu konstruieren:⁸ mit zwei prominenten historischen Akteuren, die sich an einem konkreten Ort (in Rom) in einer recht genau bestimmten Zeitspanne (in neronischer Zeit) aufhalten, von denen je ein Corpus von Briefen erhalten ist, in denen ethische, anthropologische und theologische Fragen diskutiert werden. Der Anonymus kann von der Annahme ausgehen, dass Seneca und Paulus in der besagten Zeit beide in Rom anwesend waren: Seneca als Mitglied des engsten Beraterstabs des amtierenden Kaisers Nero, Paulus als Angeklagter der jüdischen Gemeinde in Jerusalem, der als römischer Bürger an den Kaiser appelliert hatte und deshalb als Gefangener nach Rom gebracht worden war, wo er gemäß dem Zeugnis der Apostelgeschichte zwei Jahre in einer Mietwohnung in regem Austausch mit der christlichen Gemeinde verhältnismäßig frei leben konnte.⁹ Beide starben in Rom, Paulus wurde in den frühen 60er Jahren hingerichtet, vielleicht als Opfer im Zuge von Neros Christenverfolgung des Jahres 64,¹⁰ Seneca als Angeklagter nach der Aufdeckung der Pisonischen Verschwörung gegen Nero im Jahre 65.

Der Anonymus kann auch mit dem Wissen des rezipierenden Publikums rechnen: Die fiktiven Briefschreiber sowie die weiteren in den Briefen erwähnten Persönlichkeiten sind als historische Akteure und/oder Autoren bekannt, sei es aus ihren eigenen Werken, sei es aus der historiographischen Tradition,¹¹ sei es aus der Wirkungsgeschichte, die beide zu von Nero verfolgten Märtyrern machte. Die Fiktion, die der Anonymus im Rahmen seiner Aufgabe zu erzeugen hat, kann deshalb gut funktionieren,

⁶ Dazu Fürst 2006/²2012, 6–7, dessen Textausgabe und Übersetzung der folgenden Analyse zugrundeliegt. Zu Augustins Kenntnis des Briefwechsels vgl. Fuhrer 2024, 200–201.

⁷ So nach Barlow 1938, 89–92; Fürst 2006/²2012, 7–8.

⁸ Vgl. Krauter 2009, 771: „Die Darstellung passt grob zu dem, was man aus verschiedenen Quellen über die letzten Jahre des Paulus in Rom wissen oder erschließen kann.“

⁹ Apg 28. Dazu Tajra 1994, 33–72; Fürst 2006/²2012, 4; Krauter 2009, 771–772; Shaw 2015, 77–78.

¹⁰ Zu den Umständen von Paulus' Hinrichtung vgl. Tajra 1994, 23–24. Shaw 2015, 93 will Paulus' Tod gänzlich unabhängig von irgendwelchen Maßnahmen Neros gegen die Christen verstehen. Zur Frage der Historizität der sog. neronischen Christenverfolgung s. u. Anm. 21.

¹¹ Seneca aus Tacitus' *Annalen*, Suetons *Nero*, Ps.-Senecas *Octavia*, Cassius Dios *Ῥωμαϊκὴ ἱστορία*, Paulus aus dem Corpus der (ps./deutero-)paulinischen Briefe und aus der Apostelgeschichte.

weil sie mit einem bekannten Setting und plausibel erscheinenden Interaktionen arbeitet. Mit dem Interesse des rezipierenden Publikums ist auch deshalb zu rechnen, weil die Frage, wie sich die beiden, wenn sie tatsächlich in Kontakt gestanden hätten oder sich sogar begegnet wären, miteinander unterhalten hätten, *per se* interessiert, auch die Fragen, welche philosophischen oder auch realpolitischen Probleme sie zum Gegenstand ihres Gesprächs gemacht hätten, in welcher Sprache sie sich verständigt hätten, ob sie sich freundschaftlich verbunden gefühlt oder eher distanziert zueinander verhalten hätten.

Ein solches rhetorisches Progymnasma erfordert ein Gedankenexperiment,¹² das auch in der heutigen Zeit immer noch reizvoll erscheinen mag: Wir könnten uns vorstellen, wie wir die beiden Persönlichkeiten in der Fiktion miteinander interagieren lassen möchten. Wir würden vielleicht ein anderes, aufwändigeres Medium wählen, beispielsweise den Film, in welchem wir die beiden Figuren in Paulus' römischer Mietwohnung auftreten ließen, in welchem wir also visuelle Eindrücke imaginieren und darstellen müssten: den alternden Seneca im direkten Gespräch mit dem etwas jüngeren Paulus, vielleicht zunächst im ‚Smalltalk‘ über Senecas Bruder Gallio, den Statthalter der römischen Provinz Achaia, in Korinth. Dann würden wir die beiden im Stil eines philosophischen Dialogs die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer ethischen, anthropologischen und theologischen Positionen herausstellen lassen. So könnten wir mittels dieses inszenierten Dialogs auch grundsätzliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der kaiserzeitlichen Stoa und der frühchristlichen, im Besonderen der paulinischen Lehre herausarbeiten. Da beide Akteure in ihren authentischen Schriften auch den teilweise ausschweifenden Diatriben- oder Predigtstil pflegen, würden wir sie ihre Didaxe in virtuoser Rede in der Tradition der ciceronischen Dialoge vortragen lassen: Seneca könnte dabei als geschulter Redner seine Professionalität ausspielen; Paulus dagegen, der zwar fließend hebräisch und griechisch spricht, jedoch des Lateinischen nicht mächtig gewesen sein dürfte, würde als *orator humilis* seine Demut performativ – nicht zuletzt durch die sprachliche Unterlegenheit – zur Geltung bringen. Die Frage, ob sich die beiden auch auf der menschlichen Ebene gut verstanden hätten, könnte offenbleiben. Als interessierte Zuhörer und Zuschauer in der fiktiven Szenerie wären Senecas Briefpartner Lucilius und Paulus' Mitarbeiter Timotheus denkbar, vielleicht auch Senecas Mitstreiter Afranius Burrus, der Präfekt der Prätorianergarde, unter dessen Aufsicht der Häftling Paulus stand.¹³ Wir würden das römische Setting und den historischen Kontext nutzen, um einen Spitzel Neros in die friedliche Szene eindringen

¹² Frenschkowski 2009, 187 spricht von „Denkmöglichkeit“. Ein weiteres Dokument einer solchen Experimentierfreudigkeit ist der sog. Annas-Brief, der lange als Brief des Hohepriesters Annas und damit als jüdisches Gegenstück zum Seneca-Paulus-Briefwechsel verstanden wurde, aber doch als Zuschreibung an ‚Annaeus Seneca‘ und damit als Dokument für die spätantike Deutung der Beziehung zwischen Stoa und Christentum zu lesen ist (*Epistula Annaei Senecae de superbia et idolis*). Dazu Fürst 2006²/2012, 176–182.

¹³ Die Frage nach einer möglichen Beteiligung des Burrus stellt Fürst 2006²/2012, 4.

zu lassen, vielleicht auch Neros bekanntlich judäophile Gattin Poppaea Sabina,¹⁴ die sich für Paulus interessiert und ihn heimlich aufsucht, sich dann jedoch von dessen kritischer Haltung gegenüber den Juden zurückgestoßen fühlt und mit einer drohenden Geste den Raum wieder verlässt. So ließe sich ein offenes Ende inszenieren, das auf den gewaltsamen Tod beider Protagonisten vorausweist und – wenn wir uns ein sentimentales Szenario ausdenken wollen – die beiden bei allen philosophischen und theologischen Divergenzen schließlich doch zu Mitstreitern und sogar Freunden im gemeinsamen Kampf gegen die nderonische Gewaltherrschaft werden lässt.

Wenn wir dagegen – wie der Anonymus – für die fiktive Begegnung das auf die literarische Inszenierung beschränkte Medium Brief bevorzugen, könnten wir die beiden Akteure ihre Positionen in der Länge und Ausführlichkeit, wie wir sie aus Senecas *Epistulae morales ad Lucilium* und Paulus' apostolischen Briefen kennen, miteinander nicht allein über die genannten ethisch-anthropologisch-theologischen Fragen diskutieren lassen, sondern – in der intimeren Form des Briefs – auch über politische Themen wie Macht, Monarchie, Korruption und, was aus der Perspektive der historiographischen Darstellung von Senecas möglicher Rolle am Kaiserhof besonders interessant wäre, die politische Motivation von Gewalt.

Ich breche das Gedankenexperiment hier ab. Es sollte mir allein dazu dienen herauszustellen, wie ganz anders der Anonymus seine progymnastische Aufgabe gelöst hat, und deutlich zu machen, worin die Besonderheit und in gewisser Weise auch Raffiniertheit seiner Lösung besteht (s. u. Abschn. 5).

3 Seneca und Paulus als Briefschreiber im Dialog: eine ‚Kurzgeschichte‘

Im Folgenden fasse ich die 14 Briefe (I–XIV) knapp zusammen und schlage auch bereits eine Gliederung in vier Gruppen (a–d) nach inhaltlichen Kriterien vor, womit ich gleichzeitig die Frage nach der Funktion jedes Briefes im Verlauf der Kommunikation zu beantworten versuche.¹⁵ Die beiden fiktiven Briefpartner nenne ich Seneca und Paulus, auch wenn jeweils der ‚fictivus Seneca‘ und der ‚fictivus Paulus‘ gemeint sind; der Bezug auf die historischen Akteure bzw. die empirischen Autoren ist jeweils aus dem Kontext ersichtlich oder wird deutlich gemacht.

Der Anonymus beginnt mit einer indirekten Modellierung der beiden Briefpartner: Er lässt sie einander ihre freundschaftliche Zuneigung und Hochachtung gegenüber den Fähigkeiten des jeweils anderen zum Ausdruck bringen (I–II: Teil a). Daraufhin lässt er Seneca sein ‚Projekt‘ entwickeln, dem Kaiser Paulus' Lehre vorzustellen und ihn auch

¹⁴ Zum Interesse der Kaiserin am Judentum (nach Flav. Jos. *Ant.* 20, 195; *Vit.* 16; vgl. Tac. *ann.* 16,6,2) s. Fürst 2006/2012, 44–45; Krauter 2009, 774. Edelmann-Singer 2013, 90–92 warnt allerdings davor; Josephus' Bezeichnung Poppaeas als θεοσεβής im Sinne eines religiösen Glaubensbekenntnisses zu deuten.

¹⁵ S. die Appendix (unten S. 188–191) mit der ausführlichen Inhaltsübersicht.

persönlich am Hof einzuführen; Paulus' Zurückhaltung interpretiert Seneca als Angst vor der Reaktion der judenfreundlichen bzw. christenfeindlichen Kaiserin; Paulus entzieht sich Senecas Ansinnen (III–VI: Teil b). Seneca ist nach der Lektüre von Paulus' Bekehrungsgeschichte, also offenbar 2Kor 1,1,¹⁶ beeindruckt, wünscht sich aber, dass Paulus sich um einen gepflegteren Schreibstil (*cultus sermonis*) bemühe. Er berichtet, dass er den Brief dem Kaiser vorgelesen habe; Neros Anerkennung der inhaltlichen Qualität ist gleichzeitig eine Kritik an Paulus' Bildungsniveau; Paulus tadelt Senecas Vorgehen, wiederum wird auch die Kaiserin als Gefahr genannt (VII–IX: Teil c). Die folgenden Briefe (X–XIV: Teil d)¹⁷ thematisieren nach einem Austausch über die Frage der Anredeform gegenüber dem Senator Seneca (X und XII) dessen Empörung über Neros Schuldzuweisung an die Christen und Juden nach der Brandkatastrophe (XI) und Senecas erneuten Hinweis auf Paulus' Defizite in sprachlicher und stilistischer Hinsicht (XIII); Paulus, der Senecas Annäherung an die christliche Lehre anerkennt, schreibt ihm die rhetorischen Fähigkeiten zu, das ‚Wort Gottes‘ am Hof mit der Aussicht auf zumindest einen Teilerfolg zu verkünden (XIV).

Der Anonymus inszeniert ein Verhältnis zwischen den beiden prominenten Persönlichkeiten, das zwar von gegenseitiger Hochachtung geprägt ist, jedoch auch den sozialen Unterschied zum Thema macht: Seneca hat als „Lehrer eines so mächtigen Kaisers“ (*magister tanti principis*) nicht nur einen direkten Zugang zu Nero, sondern nimmt – als Sittenrichter und Redelehrer (*ensor sophista*)¹⁸ – auch persönlich Einfluss und kann sich daher vorstellen, Paulus am Hof einzuführen. Paulus ist jedoch nicht nur in der Situation, dass er sich – zumal von der Kaiserin – bedroht sieht, sondern er ordnet sich auch dem Senator Seneca gegenüber unter und akzeptiert damit das soziale Gefälle und anerkennt sowohl dessen (macht-)politische Bedeutung als auch die Regeln sozialer Inklusion bzw. Exklusion durch Bildung;¹⁹ er ist der Ungebildete, der sich Kritik an Sprache und Stil gefallen lassen muss. Indem er sich jedoch Senecas ‚Projekt‘, ihn in die höfische Welt einzuführen, entzieht, ergreift er die Initiative schließlich selbst mit folgendem (eigenen) Ansinnen: Der erfahrene Rhetor Seneca solle seinerseits die Aufgabe übernehmen, am Hof als Verkünder der christlichen Lehre aufzutreten. Paulus schiebt damit die Verantwortung, die ihm Seneca aufbürden wollte, auf diesen zurück. Er lässt zwar offen, ob sich Seneca zum Christentum habe bekehren lassen, doch nimmt er ihn jedenfalls beim Wort, dass er die paulinischen (,seine‘) Schriften für wirkmächtig halte.

¹⁶ Dazu Fürst 2006/²2012, 47 Anm. 72.

¹⁷ Ab Brief XI ist die Chronologie der überlieferten Reihenfolge problematisch; s.u. Anm. 27. In der Appendix (s.u. S. 190) verweisen die römischen Ziffern in Klammern auf den von Fürst 2006/²2012 favorisierten alternativen Reihungsvorschlag.

¹⁸ Dass Seneca als Redelehrer (*sophista*) angeredet wird, hat man auf eine Verwechslung mit dem älteren Seneca zurückführen wollen; dazu Fürst 2006/²2012, 40–41; Krauter 2009, 768 und 776. Doch hebt auch Tacitus gerade diese Funktion im Rahmen der Rolle Senecas an Neros Hof hervor; vgl. bes. *ann.* 13,2,1; 14,55,1.

¹⁹ Dazu Krauter 2009, 769 und 771; Briones/Dodson 2017, 4–5 und Richards 2017. Zur literarischen Inszenierung der sozialen Bedeutung rhetorischer Bildung in Briefen vgl. auch Griffin 2014/²2018 zur entsprechenden Praxis im Briefwechsel zwischen Fronto und Mark Aurel.

Der ‚Schuster‘ Paulus, in der historischen Realität ein Pharisäer und Zeltmacher aus Tarsos,²⁰ bleibt ‚bei seinen Leisten‘ und handelt daher – gerade auch angesichts der Bedrohung, die von Poppaea Sabina und, nach dem Brand Roms sowie der daraus folgenden drohenden Christenverfolgung, auch von Nero ausgeht – sozial und politisch klüger und weitsichtiger als der Philosoph und Staatsmann Seneca.²¹

Der Briefwechsel enthält ein Narrativ, eine ‚Kurzgeschichte‘ (‚short story‘),²² mit einem einfachen Plot, der Seneca scheitern und Paulus als Sieger dastehen lässt. Von „Sieg“ spricht dieser selbst (VI: *vincemus*), allerdings nicht im Bereich der weltlichen Macht, sondern mit Bezug auf die Metapher des ‚Siegzugs‘ des Christentums, der mit „Duldsamkeit“ (VI: *patientia*) geführt wird. Das informierte Publikum weiß, dass beide an der weltlichen Macht scheitern werden, mindestens Paulus jedoch mit der Perspektive auf das ewige Leben als *animal perpetuum* und als „neuer Mensch“ (*homo novus*, XIV).²³

Der Anonymus verzichtet auf die diskursive Darstellung der Positionen beider Autoren und Denker, mit der deutlich geworden wäre, in welchen Punkten ‚sein‘ fiktiver Seneca die paulinische Lehre akzeptieren und inwiefern dieser sich von ihr und ihrem Autor eine bestimmte Wirkung auf den moralisch dekadenten Kaiserhof erhoffen könnte. Er lässt auch offen, in welcher konkreten Umgebung sich Paulus bewegt, und erwähnt allein eine Gruppe Gleichgesinnter (I) sowie den Adressaten Theophilus neben Paulus in Brief VII.²⁴ Der Grund, warum die beiden Männer sich nicht im direkten Gespräch, sondern (heimlich?) *per epistulas* verständigen, wird ebenfalls nicht genannt.²⁵

4 Überlegungen zur literarischen Qualität der Texte

An dieser Stelle muss die Information nachgeschoben werden, dass die Texte des Anonymus in der Forschung kaum positiv gewürdigt wurden.²⁶ Zunächst einmal ist die Anordnung der letzten Briefe problematisch, da sie der chronologischen Abfolge wi-

20 Nach Apg 18,3; vgl. Briones/Dodson 2017, 4: „a Jewish leatherworker from Tarsus“.

21 Briones/Dodson 2017, 4. Zur historiographischen Tradition, die seit Tacitus (*ann.* 15,44) Neros Christenverfolgung mit der Zuschreibung der Brandstiftung verbindet, vgl. Schmitt 2011, bes. 529 mit Bezug auf ‚Senecas‘ Brief XI an ‚Paulus‘; van der Lans/Bremmer 2017 gegen Shaw 2015, der die Zuschreibung des Befehls der Christenverfolgung an Nero als „myth“ bezeichnet.

22 So auch Hine 2017, 26–27, der von „novelistic account“ und „epistolary short story“ spricht.

23 Dazu Stegemann 1999, 90: Der Anonymus kann den sozialen und politischen „Sieg“ des Christentums voraussetzen. Zum paulinischen Konzept des ‚neuen Menschen‘ s. u. S. 182 mit Anm. 49 sowie Anm. 61.

24 Zum Namen vgl. Krauter 2009, 769 und 779.

25 Schubert 2019, 33 verweist auf den „typisch spätantiken Gebrauch des Briefes in den höheren Schichten, der nicht zur Überbrückung räumlicher Distanz dient“.

26 Vgl. die Bilanz bei Krauter 2009, 765: „Das Urteil der modernen Forschung ... ist vernichtend“ (mit Verweis auf Fürst 1998).

derspricht.²⁷ Abgesehen von diesen sowie weiteren historischen Unstimmigkeiten werden auch Form und Inhalt aufs Schärfste kritisiert: „Sprache und Stil bewegen sich auf einem erbärmlichen Niveau“.²⁸ Auch wenn sich einige Phänomene als Eigenheiten der spätantiken Latinität erklären lassen, bleibt der Vorwurf, dass der Anonymus einen sprachlichen und grammatikalischen Anachronismus begangen habe und damit die Autorfiktion zerstöre.²⁹ Der Briefwechsel sei „eigentümlich inhaltslos“, „bis zur Banalität verformt“.³⁰ Die Briefe X und XII gehörten „zu den skurrilsten und läppischsten Einfällen des Verfassers“.³¹ Der anonyme Autor sei „ein besonders unbegabter, geist- und witzloser Schreiberling“.³² Der „Dilettantismus des Verfassers“ führe dazu, dass „eine weit verbreitete Intention antiker Pseudepigraphie, nämlich bestimmte Ansichten oder Lehren unter dem Deckmantel einer antiken Autorität zu propagieren“, sich hier „nicht verifizieren“ lasse.³³ Der Anonymus habe „mit der Einschränkung des Zweckes der Pseudepigraphie auf ein bloßes ‚Dass‘ – d. h. auf den Nachweis, ‚dass‘ Paulus und Seneca in freundschaftlichem Kontakte gestanden hätten – „schlechte Pseudepigraphie“ produziert.³⁴

Allerdings räumt man ein, dass die spätantike Epistolographie in erster Linie der Pflege persönlicher Beziehungen diene; der Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus gehört also in eine verbreitete „Tradition der Briefe ohne Inhalt“.³⁵ Zwar sind Briefe

27 Der Hinweis auf den Brand Roms in Brief XI datiert diesen implizit ins Jahr 64, während die Briefe X, XIII und XIV eine explizite Datierung ins Jahr 58 enthalten; Brief XII, der inhaltlich auf Brief X Bezug nimmt, enthält ein Datum aus dem Jahr 59. Dazu Fürst 2006/²2012, 21–22: „ein weiteres Indiz für die miserable Qualität dieser Fälschung“; vgl. dazu Krauter 2009, 783–784, der von „groben Fehlern“ und „Unfähigkeit des Autors“, und Schubert 2019, 32, der von einem „typischen Fälscherirrtum“ spricht; auch Schubert 2021, 338. Zur Problematik der Briefchronologie s. auch Krauter 2009, 773.

28 So – in der Tradition des Editors Barlow 1938 – Fürst 2006/²2012, 9 und Fürst 2014, 214: „the style ... is awkward“. Vgl. Krauter 2009, 776–777: „fehlende[s] Können des Autors“; Hine 2017, 27–28: „awkward“ und „poor style“.

29 Vgl. bes. XIII: *Latinitati morem gerere*. Dazu Krauter 2009, 778; vgl. Schubert 2019, 32–33.

30 Fürst 2006/²2012, 11; vgl. Fürst 2006/²2012, 15: „Banalität und Obskurität“, „erbärmlich ausgeführt“, 20: „Stümperhaftigkeit“; Fürst 2014, 214: „without any content“. Vgl. auch Stegemann 1999, 88: „aufreizend nichtssagend, geradezu banal“; Krauter 2009, 782: „Besondere Kritik zog der Briefwechsel wegen seines dürftigen theologischen und philosophischen Gehalts auf sich“; Schubert 2019, 31: „14 kurze Briefe vergleichsweise banalen Inhalts“; Schubert 2021, 338: „Inhaltsarmut“, „theologisch bleibt der Text dürftig“. Der Vorwurf der Trivialität wird im Besonderen an Brief IV herangetragen, so Fürst 2006/²2012, 13: „ein so völlig inhaltsloses Billet“, eine „regelrechte Postkarte“.

31 Fürst 2006/²2012, 9.

32 Frenschkowski 2009, 187; Fürst 2014, 213.

33 Fürst 2006/²2012, 11.

34 So Krauter 2009, 782 (mit Bezug auf Fürst, s. u. Anm. 35): „Die beinahe vollständige Einschränkung des Zweckes der Pseudepigraphie auf ein bloßes ‚Dass‘ macht sie hingegen äußerst sensibel gegenüber Brüchen und Anachronismen. Dieser Anforderung zeigt sich der Autor des Briefwechsels in mehrerer Hinsicht nicht gewachsen“; *ibid.*: 785: „schlechte‘ Pseudepigraphie.“

35 Fürst 2006/²2012, 11–12, bes. 12: „Die Briefe wollen nichts weiter, als mittels der gewählten Gattung zu demonstrieren, dass Seneca und Paulus miteinander Kontakt hatten.“ Als Beispiel für den „Austausch solcher inhaltlich belangloser Billets“ wird in der Forschung auf die Sammlung der Symmachus-Briefe

auch ein gerade von christlichen Intellektuellen häufig genutztes Medium für den Austausch von Sachfragen, sie „fungierten als wissenschaftlich-theologisches Journal für alle möglichen Fragen um Kirche und Glaube“ und richteten sich neben den namentlich genannten Adressaten gleichzeitig auch an ein weiteres Publikum.³⁶ Ein solchermaßen konzipierter Gedankenaustausch hätte dann die Funktion eines philosophisch-theologischen Traktats, mit einem hohen theoretischen und auch formal-literarischen Anspruch. Der Anonymus hat sich aber offensichtlich für die Fiktion eines unkomplizierten und eher formlosen Austausches von höflichen Billets entschieden, mit denen der Eindruck von Vertrautheit und Vertraulichkeit entstehen kann.

5 Was leistet der Anonymus?

Die von mir in meinem Gedankenexperiment angedachte Möglichkeit, den Briefwechsel mit philosophischen und theologischen Inhalten zu füllen (s. o. Abschn. 2), ist also eben nur eine von mehreren Optionen, und entsprechende Erwartungen sollten das Urteil über die Qualität des Briefcorpus unseres Anonymus nicht beeinflussen. Im Gegenteil: Mein potentielles progymnastisches Opus, sei es der Film, sei es der Briefwechsel in Traktatform, müsste sich den Vorwurf gefallen lassen, dass auf diese Weise zu weiten Teilen das wiederholt wird, was in den überlieferten Schriften beider Autoren bereits gesagt ist. Bei der Komposition der Lehrvorträge oder der Abfassung eines pseudepigraphischen Briefcorpus hätte ich mich ja auf die dort verwendeten Konzepte und Begriffe stützen müssen, ich hätte möglicherweise auch lateinische und griechische Texte miteinander verschränken müssen (wenn ich nicht einen lateinisch schreibenden Paulus hätte fingieren wollen). Dann hätte ich zwar vielleicht mit der Juxtapositionierung von Texten interessante Perspektiven auf die Lektüre der bekannten Texte eröffnet.³⁷ Ich hätte jedoch kaum Lücken im überlieferten Werk der beiden Autoren offengelegt, keine inhaltlichen oder biographisch relevanten Fragen zu beantworten versucht und genau damit bestimmte Erwartungen enttäuscht, die man an antike pseudepigraphische Texte zumindest auch herantragen kann.³⁸

Der Anonymus ist dagegen – im Vergleich mit dem oben (Abschn. 2) skizzierten historisch-didaktischen Kurzfilm – geradezu innovativ: Er schreibt seine Texte tatsächlich in bestimmte Leerstellen ein, die die ‚echten‘ Texte der beiden empirischen

verwiesen (ibid. 7 und 13). Zu bemerken ist, dass auch in der pseudo-platonischen und pseudo-euripideischen Epistolographie die ‚biotischen‘ Informationen überwiegen. Dazu Luchner 2009, 250–256 (zu den Platon-Briefen); Glaser 2009, 285–289 (zu Ps.-Euripides).

³⁶ Fürst 2006/2012, 11.

³⁷ Dies versuchen die Beiträge im Sammelband von Dodson/Briones 2017 zu tun.

³⁸ Gegen Fürst 2006/2012, 11 (Zitat oben S. 178–179 mit Anm. 35). Zur „Intention“ pseudepigraphischer Texte s. o. S. 171–172 mit Anm. 3.

Autoren enthalten³⁹ oder die sich auch erst ergeben, wenn man sich auf das progymnastische Gedankenexperiment einlässt und die Frage stellt, wie man sich einen Kontakt zwischen den beiden Persönlichkeiten hätte vorstellen können. Er füllt die so imaginierten ‚Lücken‘ nicht mit dem Material des Bekannten, sondern bewegt sich ganz in der Fiktion, jedoch immer im Rahmen des Plausiblen, der ihm von der Überlieferung vorgegeben ist. Der Anonymus modelliert die Figuren mehr oder weniger entsprechend der historischen und literarischen Tradition, stattet sie jedoch mit Gedanken und Emotionen aus, mit der er die fiktive Kommunikation lenkt: Die beiden fühlen sich einander in freundschaftlicher Zuneigung (VIII: *amor; me diligis*) verbunden, sie wollen grundsätzlich das moralisch Gute und sind daran interessiert, die christliche Lehre einem weiteren Kreis bekanntzumachen. Senecas Interesse wird im Briefwechsel mit der Erkenntnis der Bedeutung und „Erhabenheit“ (I und VII: *maiestas*) von Paulus’ Gedanken begründet, lässt sich aber auch in das Seneca-Bild der literarischen Tradition einfügen: Der frühere Prinzenerzieher und nun Ratgeber des Kaisers könnte sich von der Lektüre der paulinischen Lebensregeln (I: *litterae vitam moralem continentes*) bei seinem – oft renitenten – Zögling einen ethischen Fortschritt erhoffen. Paulus ist der Apostel und Missionar, der seine Botschaft auch vor den Heiden und Königen, auch gerade in Rom, verbreiten und das Christentum in die Gesellschaft integrieren will.⁴⁰

Als fiktive Figuren verfolgen die beiden jedoch je unterschiedliche Handlungsziele: Seneca versucht, Paulus in die soziale und politische Elite zu integrieren; Paulus aber will der ‚einfache Mann‘ bleiben.⁴¹ Der fiktional modellierte Apostel stellt sein missionarisches Ziel, die Verkündigung der Botschaft bei den Mächtigen und die Inkulturation der Christen, hinter die paulinische Auto-Figuration eines demütigen und schwachen ‚Narren‘ zurück.⁴² Er verweigert sich Senecas Ansinnen der formalen Orientierung am paganen System der Paideia, indem er nicht darauf antwortet. Er wird aber nicht als renitenter Außenseiter gezeichnet; vielmehr kennt er die Regeln, die am Kaiserhof, dem Zentrum der weltlichen Macht, gelten, und weiß um die auch emotionale Unberechenbarkeit der Kaiserin (VIII: *regina*), die, da sie eine „Frau“ (*mulier*) ist, möglicherweise – entgegen der paulinischen Weisung im Korintherbrief – „in den Ver-

39 Im Fall der senecanischen Texte ist auffällig, dass von Senecas Verhältnis zu und Meinung über Nero nie explizit die Rede ist; dazu Edwards 2017, 166–167. Zum auf unterschiedliche Weise impliziten Stil beider Autoren Hine 2017, 24.

40 Zu Seneca vgl. z. B. Tac. *ann.* 12,8; 13,2–4 und 13; zu Paulus’ missionarischen Zielen vgl. Apg 9,15 und 23,11. Dazu Krauter 2009, 780; Stegemann 1999, 88–89. Vgl. auch Glaser 2009, 239, der den im ‚Briefroman‘ der Pastoralbriefe modellierten Paulus beschreibt als „von allen Seiten Bedrängten, der sich sowohl inner- wie außergemeindlicher Gegner erwehren muss, am Ende seines Lebens von allen verlassen worden ist ... und dessen Lebensprojekt (aus Tit und 1Tim), die gelingende Inkulturation christlicher Existenz in die Gesellschaft, sich als gescheitert erweist (vgl. Tit 3,1f.; 1Tim 2,1f. mit 2Tim 3,11–12f.)“.

41 Die Frage nach dem sozialen Hintergrund des historischen Paulus braucht hier nicht zu interessieren. Dazu Becker/Mortensen 2018, 11–13 (gegen die Position von Adolf Deißmann, der Paulus als *homo novus* taxiert hat).

42 Auf den Bezug auf Paulus’ ‚Narrenrede‘ in 2Kor 11,66–12,10 verweist Stegemann 1999, 88–89.

sammlungen“ nicht „schweigen“ wird.⁴³ Er respektiert auch die römische Werteordnung und erkennt, dass er seinen Namen nicht neben denjenigen eines Senators – auch nicht an die zweite Stelle – setzen dürfte; dabei beruft er sich auf seine *secta*, die ihm die Position „an letzter Stelle“ nahelegt (X: *ultimum locum*).⁴⁴ Er kann damit seine Zurückweisung von Senecas Idee bzw. ‚Projekt‘, die christliche Lehre am Kaiserhof einzuführen, soziopolitisch und religiös legitimieren. Doch spielt er seine Autorität auf der Ebene der persönlichen, freundschaftlichen Beziehung aus, indem er Seneca den Auftrag gibt, dort selbst als ‚Prediger von Gottes Wort‘ aufzutreten, auch wenn er selbst pessimistisch bleibt (VIII und XIV).

Damit komponiert der Anonymus ein Narrativ,⁴⁵ das nicht allein unterhaltsamer ist als die Darstellung philosophischer und theologischer Positionen; er betreibt auch eine Art kontrafaktischer Geschichtsschreibung („virtual history“), indem er eine bisher nicht gestellte Frage in den Raum stellt: Was wäre, wenn Seneca, der gemäß der historiographischen Tradition in seiner Funktion als Prinzenenerzieher und bis zu einem bestimmten Zeitpunkt engster Berater des Kaisers gescheitert ist, Nero von der christlichen Lehre oder zumindest von der darin vermittelten Ethik und Lebensform hätte überzeugen können? Wäre Nero zu einem ‚guten Kaiser‘ geworden? Wenn die christliche Lehre und Ethik und ihr in Rom prominentester Vertreter, Paulus, bereits um die Mitte des ersten Jahrhunderts am Hof akzeptiert worden wären, hätten dann die brutalen Christenverfolgungen der neronischen Zeit und der folgenden Jahrhunderte nicht stattgefunden? Wäre die Geschichte der römischen Kaiserzeit ruhiger verlaufen, ohne die fast ununterbrochene Serie von Machtkämpfen, ohne die Reichskrise des dritten Jahrhunderts, ohne die teilweise blutigen religionspolitischen Auseinandersetzungen? Die Intention solcher kontrafaktischer Konditionalsätze besteht gemäß Definition der Geschichtsforschung darin, Handlungsspielräume, Zwangslagen, kausale Zusammenhänge, Kontinuitäten und Brüche in der Ereignisgeschichte und in der Bedeutungszuschreibung an historischen Akteuren aufzuzeigen oder auch in Frage zu stellen und neu zu verstehen.⁴⁶

Das gelingt dem Anonymus insofern, als er die beiden Protagonisten zwar unhinterfragt als Vertreter des moralisch Guten modelliert, jedoch auch aufzeigt, wo der Grund für ihr Scheitern sowohl auf der persönlichen als auch auf der religions- und soziopolitischen Ebene gesehen werden kann: In einer Wertewelt, in der das Kriterium

43 *Si est regina, non indignabitur; si mulier est, offendetur*. Auf den Bezug auf das (deutero-)paulinische Wort *mulieres in ecclesiis taceant* (1Kor 14,34) macht mich Martin Hose aufmerksam. Anders Fürst 2006/²2012, 49–50 Anm. 106.

44 Zur Form des Präskripts vgl. Fürst 2006/²2012, 39 Anm. 39 und 51–52 Anm. 126. Die Unterordnung und Platzierung auf dem *ultimus locus* impliziert gemäß Mt 19,30 auch eine Erhebung im ewigen Leben.

45 Man könnte sogar von einem kurzen Briefroman sprechen; vgl. aber zur Problematik dieses von N. Holzberg geprägten Begriffs Luchner 2009, 249 und Glaser 2009, 269–271. Besser passt der von Hine 2017, 27 vorgeschlagene Terminus „epistolary short story“.

46 Dazu Demandt 1986; vgl. die Beiträge in Grandazzi/Queyrel Bottineau 2018 zu Begriff und Sache der ‚Uchronie‘.

sprachlicher Korrektheit und angemessener stilistischer Form eine derart große Rolle spielt, dass die darin vermittelten Inhalte, selbst wenn der gedankliche Wert Anerkennung findet, sogleich beiseitegeschoben werden können, haben weder die ‚christliche Botschaft‘ selbst noch ihr Apostel ihren Ort. Der Anonymus verzichtet also aus guten Gründen darauf, die stoische und christliche Lehre in einer epistolographisch gestalteten Synkrisis einander gegenüberzustellen; vielmehr lässt er zwei Lebenswelten und zwei Systeme sozialer Normen und bildungspolitisch begründeter Wertungen aufeinanderprallen. Er lässt den *magister* und *ensor sophista* Seneca den Versuch unternehmen, die ‚Botschaft‘ der christlichen Lehre bei Nero wirksam werden zu lassen, beim Vertreter der höchsten politischen Macht, der bekanntlich – und wie in Brief VIII auch angedeutet wird⁴⁷ – imstande war, normative Vorgaben und Regeln in verschiedenster Hinsicht außer Acht zu lassen und zu überschreiten; Seneca scheitert, weil er sich weiterhin im traditionellen Wertesystem der elitären Paideia bewegt und den Kaiser selbst darin geschult hat. Demgegenüber lässt der Anonymus nun gerade Paulus als innovativ erscheinen (XIV): Er spricht von der ‚Neuheit‘ von Senecas möglicher Rolle als Lehrer der christlichen Botschaft (*novum te auctorem feceris*), da dieser so seine Lehrerfunktion ‚neu‘ interpretieren würde. Der Pessimismus, der in Paulus’ Vorschlag zum Ausdruck kommt (*quibus aspera et incapabilis erit persuasio*: „für die Deine Überzeugung mühsam und unannehmbar sein wird“),⁴⁸ wird damit begründet, dass Paulus den Kaiser als „irdischen König“ (*rex temporalis*) bezeichnet. Er wird dem „dauerhaften Lebewesen“ (*perpetuum animal*) gegenübergestellt: dem „neuen Menschen“ (*homo novus*),⁴⁹ der seinerseits durch die Ewigkeit seiner Existenz auch dem „neuen Verkünder“ (*novus auctor*) überlegen sein wird.

Das Narrativ funktioniert also nicht zuletzt durch den oft getadelten Fokus, den der Anonymus Seneca auf die Frage der sprachlichen Qualität der paulinischen Schriften legen lässt. Es bleibt die Frage, warum der Anonymus selbst sich den Vorwurf gefallen lassen muss, ein „stilistisch derart erbärmliches Elaborat“ verfasst zu haben.⁵⁰ Das Latein ist sicher sperrig, Syntax und Satzlauf sind öfter durch Anakoluthe und Kasusfehler gestört, was den Text bisweilen schwer verständlich macht.⁵¹ Zum einen kann dieses Phänomen als Versuch verstanden werden, mit dem mimetisch informellen, spontan wirkenden und daher unsorgfältig geschriebenen, aber authentisch wirkenden Sprachduktus (im ‚Whatsapp-Stil‘) den Kontakt zwischen den beiden Männern als intim

47 VIII: Der Kaiser sei den *res admirandae* in Paulus’ Schriften nicht abgeneigt. Dazu Fürst 2006/2012, 49 Anm. 95.

48 Vgl. auch VIII (Paulus an Seneca): *puto enim te graviter fecisse, quod ei in notitiam perferre voluisti, quod ritui et disciplinae eius sit contritum* („Ich meine nämlich, es war ein Fehler, dass Du ihm hast zur Kenntnis bringen wollen, was seiner Religion und seiner Lebensweise widerspricht“).

49 Dem paulinischen *καὶνὸς ἄνθρωπος*, nach 2Kor 4,16; Eph 4,22 und 24. S. auch unten S. 184 mit Anm. 61.

50 Fürst 2006/2012, 10; das Epitheton „erbärmlich“ verwendet Fürst wiederholt zur Bezeichnung der sprachlichen Qualität des Textes.

51 Ich verweise auf die ‚Mängelliste‘ bei Barlow 1938, 89–92 und die konkrete Sprachkritik in den Anmerkungen von Fürst 2006/2012.

und vertraut erscheinen zu lassen.⁵² Zum anderen hat man schon immer festgestellt, dass die Briefe aus der (fiktiven) ‚Feder‘ des Paulus den Umstand abbilden sollten, dass der griechisch schreibende Apostel auch in der historischen Realität nicht oder sicher nicht einwandfrei Latein gesprochen haben wird.⁵³ Der mögliche Einwand, dass Seneca Paulus’ Griechisch natürlich hätte lesen und verstehen können, wie er auch die paulinischen Briefe im Original gelesen und dem Kaiser vorgelesen haben kann, ließe sich damit erklären, dass der Anonymus das Bildungsniveau des Apostels sinnfällig machen wollte.⁵⁴ Dass er auch Senecas Briefe an Paulus so gestaltet, dass sie von Kolloquialismen durchzogen sind und nicht dem sprachlichen und stilistischen Niveau der ‚echten‘ senecanischen Schriften entsprechen,⁵⁵ lässt sich als Versuch verstehen, Seneca als verständnisvollen Briefpartner zu inszenieren: Er ist um der eigenen Verständlichkeit willen zu Kompromissen und – angesichts seiner Kritik an Paulus’ Stil, dem Fehlen des *cultus sermonis* – gleichsam zu einem performativen Selbstwiderspruch bereit und verzichtet auf den für den historischen Autor typischen, teilweise manieriert wirkenden, pointierten Stil.⁵⁶ Im Umgang mit Paulus lässt der Anonymus den römischen Intellektuellen also aus seiner Rolle des *ensor sophista* heraustreten und sich mit den von semantischen und grammatikalischen Eigenheiten geprägten Texten auf ein „erbärmliches“ sprachliches und stilistisches „Niveau“ hinabgeben, das sich nur wenig von dem des ungebildeten Christen unterscheidet.⁵⁷ Der ‚niedere Stil‘ wird zudem mit dem Verweis auf die „Erhabenheit“ (*maiestas*) des Inhalts aufgewertet: In Brief VII schreibt Seneca seinem Adressaten gegenüber Nero die Rolle des göttlich inspirierten Mediums zu; in XIII distanziert er sich auch selbst, mit Verweis auf frühere eigene Aussagen,⁵⁸ von einer Überbewertung der Form, die zur Beeinträchtigung der Inhalte führen würde. Der Anonymus lässt Seneca aber klarstellen, dass in der Kommunikation mit der Bildungselite und mit den Repräsentanten der sozialen und politischen Macht auf die soziale Deixis der Sprache nicht verzichtet werden kann, um wirksam werden zu können.⁵⁹ Paulus macht seinerseits deutlich, dass eine ganz andere Form von Sprache

52 In der Brieftheorie würde man vom Texttyp des ‚Alltagsbriefs‘ sprechen; dazu Conring 2001, 312.

53 Dieses Phänomen wurde auch als Argument für die Echtheit der Briefsammlung geltend gemacht; dazu Fürst 2006/2012, 4–5; Krauter 2009, 776–777; Marengo 2009, 178–182; Hine 2017, 41–43. Dass auch Paulus’ Griechisch in der Qualität der *koiné* nicht als gepflegt gelten kann, stellt Richards 2017 heraus; dazu Briones/Dodson 2017, 8.

54 Von der These, dass der Anonymus, der offensichtlich einen Text der *Vetus Latina*-Übersetzungen kannte, geglaubt habe, dass die Paulusbrieve im Original lateinisch geschrieben waren, geht heute niemand mehr aus. Dazu Stegemann 1999, 89 mit Anm. 60, mit Verweis auf Trillitzsch 1971, 1, 179 und Natali 1995, 39 und 176; vgl. Hine 2017, 27 mit Anm. 15.

55 Auch wenn das Latein der Seneca zugewiesenen Briefe sich etwas flüssiger liest, bleibt die Qualität dennoch weit unter dem, was die ‚echten‘ senecanischen Schriften bieten. Dazu Hine 2017, 41.

56 Immerhin lassen sich Bezüge auf sprachliche und stilistische Eigenheiten in den ‚echten‘ Schriften beider Autoren feststellen. Dazu Hine 2017, 24.

57 S. o. S. 178.

58 Die Stellen bei Fürst 2006/2012, 60 Anm. 190.

59 Dazu Krauter 2009, 769.

und Kommunikation wichtiger sei, nämlich die Verkündung von „Gottes beständigem Wort“ (XIV: *verbum stabile Dei*). Bereits mit der Beschreibung der „stabilen“ Qualität des „Wortes“ verweist er auf die Perspektive der Ewigkeit, die der „neue Mensch“ auch ohne Bildung erreichen kann: Der *homo novus* ist hier nicht ein sozialer Aufsteiger,⁶⁰ sondern ein Mensch, der in anderen Kategorien und mit weiteren Perspektiven denkt als ein Höfling wie Seneca, selbst wenn dieser gemäß Paulus' Vorstellung seine „rhetorischen Heroldskünste“ (*praeconia rhetorica*) als „neuer“ – im Sinn von ‚neuartiger‘ – „Verkünder Christi“ in den Dienst der ‚Erneuerung der Menschen‘ stellen würde (*novumque te auctorem feceris Christi Iesu*).⁶¹

Die ‚Erbärmlichkeit‘ der Kommunikation zwischen den beiden prominenten Persönlichkeiten lässt sich als fingierte Inszenierung eines in den nachchristlichen Jahrhunderten real existierenden soziopolitischen Diskurses verstehen, aber auch als Personalisierung des paulinischen Menschenbilds, das mit dem Demutsgestus und den Reserven gegenüber den Prärogativen von Paideia und säkularer Macht performativ umgesetzt wird.⁶²

6 Fazit: zur inversiv-persuasiven Strategie der Texte

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie sich der pseudepigraphische Text in die Diskurse der vermuteten Entstehungszeit, des vierten Jahrhunderts, einordnen lässt, die in der Forschung unterschiedlich beantwortet wird.⁶³ Der Anonymus wolle die Briefe des historischen Autors Paulus und damit die biblischen Schriften insgesamt einem (pagan) gebildeten Publikum zur Lektüre empfehlen und Senecas imaginiertes Gedankenaustausch mit Paulus, durch den die Nähe von Stoa und christlicher Lehre personalisiert wird, diene der bildungsbürgerlichen Nobilitierung des Apostels.⁶⁴ Oder

⁶⁰ Dazu Becker/Mortensen 2018, 9–17; Fuhrer 2018, 253.

⁶¹ In Brief III sagt Seneca, er möchte Nero aus Büchern, die er eigens verfasst habe (*ordinavi*; dazu Fürst 2006/2012, 42 Anm. 37) und zunächst auch Paulus vorlegen wolle, vorlesen und hoffe, dass dieser mit „neuen Ohren“ zuhöre (*ut novas aures adferat*); dies passt zu der Neuorientierung der Werteordnung, die hinter dem paulinischen Konzept des *καὶνὸς ἀνθρώπου* steht (s. o. Anm. 49). Fürst 2006/2012, 27 übersetzt *novas aures* mit „unverhofftes Interesse“ (mit Verweis auf *ThL* 2, pp. 1510,6–1511,16 s. v. *auris*), wodurch jedoch der im Lateinischen jedenfalls potentiell erkennbare Bezug verloren geht.

⁶² Zum Konzept der ‚Demut‘ und zur paulinischen Demutslehre immer noch am besten Dihle 1957, 750–751. Zum Rollenbild des (christlichen) *orator humilis* vgl. Fuhrer 2018, bes. 256.

⁶³ Die Thesen sind zusammengefasst in Fürst 1998, 94–111; Fürst 2006/2012, 17–18.

⁶⁴ Die Position geht auf die evangelischen Kirchenhistoriker Theodor Zahn und Adolf von Harnack zurück; dazu Fürst 2006/2012, 17. Vgl. Stegemann 1999, 90, der die Texte in der zeitgenössischen Kritik an den lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus' Revisionen verortet: „Möglicherweise wird dabei zugleich mit der Autorität des Apostels das Studium paganer römischer Klassiker propagiert. ... Jedenfalls ist die rhetorische Selbstkritik, die dieser Briefwechsel dokumentiert, Ausdruck eines Wunsches nach Integration auch der Heiligen Schriften in die gebildete römische Literaturgeschichte, von der die Apologetik des zweiten und dritten Jahrhunderts noch keinerlei Spur zeigt“. Nach Frenschkowski 2009, 188 „geht es um die (durchaus erfolgreiche) Vereinnahmung Senecas für das entstehende christliche

umgekehrt: Paulus sollte durch den engen Kontakt mit dem heidnischen Philosophen und dem Christenverfolger Nero und seiner judäophilen Frau in Misskredit gebracht werden. Oder nochmals anders: Den christlichen Leser/innen sollten Senecas Gedanken und Schriften nahegebracht werden, indem sie durch den inszenierten Kontakt „apostolisch sanktioniert“ würden.⁶⁵ Für jede der Positionen gibt es Argumente dafür und dawider, die sich unterschiedlich stark machen, jedoch nicht widerlegen lassen.

Ich möchte im Folgenden eine skeptische Lektüre vorschlagen, die ich mit dem Begriff der ‚persuasiven Strategie‘, den ich in meinem Titel verwende, zu begründen versuche. Allerdings geht es mir nicht um den mittels rhetorischer Strategien erzielten persuasiven Erfolg, sondern vielmehr um eine bestimmte Phase im Prozess der rhetorischen Handlung, den ich als ‚Rhetorik der Verunsicherung‘ oder ‚Irritation‘ und mit Joachim Knappe als „inversive Persuasion“ bezeichne.⁶⁶ Eine solche inversiv-persuasive Strategie wird dann eingesetzt, wenn der Redner vor einem Publikum sprechen muss, das von einer anderen Position überzeugt ist, wenn also eine feste Meinung zunächst in Frage gestellt, aufgeweicht, untergraben usw. werden muss, bevor das persuasive Potenzial der vom Orator vorgebrachten Argumente eingesetzt und wirksam werden kann. Die antike Rhetoriktheorie beschreibt dieses Verfahren als ἔφοδος bzw. *insinuatio* („Schleichweg“). Der Begriff umfasst die Prozesse der „Unterstellung“, „Verdächtigung“, „Einflüsterung“, „Andeutung“. Wer etwas insinuiert, „legt an den Busen (*sinus*)/ans Herz, legt nahe“, „deutet an, unterstellt auf indirekte Weise“, stellt einen Vorwurf oder eine Anschuldigung absichtlich indirekt in den Raum.⁶⁷ Die *insinuatio* ist gemäß antiker Theorie auf das Proömium einer Rede beschränkt; doch als Strategie des impliziten Sprechens, der Andeutung, des Innuendo, der Ambiguität oder ganz allgemein der Erzeugung von Irritation, Unsicherheit, Skepsis oder Zweifel wird die *insinuatio* auch innerhalb einer Rede oder letztlich in jeder argumentativen oder auch narrativen Darstellung angewandt.⁶⁸

Der Begriff *insinuatio* bzw. *insinuare* erscheint in Brief XIV, mit dem die Sammlung in der überlieferten Fassung endet, gleich zweimal, beide Male mit klarem Bezug auf eine rhetorische Zielsetzung: Paulus überträgt Seneca die Rolle des *novus auctor Christi Iesu* mit der Aussage, er werde mit seinen *rhetorica praeconia* die *sophia* der christlichen Lehre dem König und seinen Höflingen und Freunden „nahelegen“ (*insinuabis*); allerdings werde bei diesem Publikum eine *persuasio* „mühsam und wirkungslos“ sein (*aspera et incapabilis erit*), da „die meisten von ihnen nur in geringem Maße“ (*plerique*

Bildungswesen, und umgekehrt um den Versuch, Paulus bildungsbürgerlich ... aufzuwerten“. Ähnlich Bociolini Palagi 1985/²1999, 15–16; Natali 1995, 39.

⁶⁵ So Fürst 2006/²2012, 20; Krauter 2009, 781; Frenschkowski 2009, 188 (zitiert oben in Anm. 64).

⁶⁶ Knappe 2015, bes. 16–20. Vgl. Fuhrer 2019, 203.

⁶⁷ Die Zitate aus Zinsmaier 1998, der u. a. auf Cic. *inv.* 1,20–21 und 23; *Auct. ad Her.* 1,5–6 und 9–11; Quint. *inst.* 41,44–50 verweist.

⁶⁸ Zur Rolle der *insinuatio* in der römischen Historiographie vgl. Fuhrer 2019, 202–204 und Fuhrer 2021, 317–318.

eorum minime) von Senecas *insinuationes* „sich bewegen lassen“ (*flectuntur*).⁶⁹ Immerhin rechnet der fiktive Paulus damit, dass der von Seneca vermittelte *sermo dei* doch, wenn er einmal „tropfenweise verabreicht“ worden ist (*instillatus*), letztlich wirken und den „neuen Menschen“ erzeugen werde.⁷⁰

Der fiktive Paulus kennt also die rhetorische Terminologie und weiß, mit welchen persuasiven Fähigkeiten er bei Seneca rechnen kann, von denen er jedoch bei dem Publikum am Kaiserhof zunächst nur einen geringen Erfolg erwartet. Die von ihm in Aussicht gestellte verzögerte Reaktion entspricht auch genau dem, was eine inversive Persuasion mittels der *insinuatio* erzeugen soll: Sie wirkt unmerklich ‚am Busen‘ oder ‚im Herzen‘ oder ‚im Sinn‘ des Zuhörers/der ZuhörerIn, wo sie irritiert, Verunsicherung und Zweifel erzeugt, vorhandene Überzeugungen aufweicht; so prädisponiert sie den ‚Sinn‘ des/der ZuhörerIn für die Aufnahme neuer Argumente und für den Übergang zu einer anderen Position: der Position, von der ihn/sie der Orator mit seiner Rede überzeugen wollte. Damit werden die Voraussetzungen für eine erfolgreiche *persuasio* geschaffen; der Erfolg selbst ist damit allerdings nicht garantiert.⁷¹

Diese Strategie der inversiven Persuasion, die in Brief XIV regelrecht vorgestellt wird, lässt sich – in einer Art ‚mise-en-abîme‘ – dem Textcorpus selbst zuschreiben. Der pseudepigraphische Briefwechsel Seneca-Paulus irritiert, wie wir gesehen haben, auch selbst durch seine sprachliche und stilistische Form und durch die scheinbare Banalität der ausgetauschten Informationen. Mir geht es allerdings nicht um die Irritation, die der Text im Laufe der Rezeption, die für uns seit Hieronymus und im Besonderen in der modernen Forschung fassbar ist, tatsächlich erzeugt hat. Ich meine vielmehr, dass die beiden fiktiven Briefpartner ein Problem, das in der Ereignisgeschichte des vierten Jahrhunderts immer wieder virulent wird, neu zur Diskussion stellen:

Mit dem Ende der Christenverfolgungen unter Konstantin und der Akzeptanz der christlichen Religion am Kaiserhof unter Theodosius ist das erreicht, was der Anonymus den fiktiven Seneca in Erwägung ziehen lässt, was ich als Senecas ‚Projekt‘ bezeichnet habe: Viele Christen sind Teil der römischen sozialen und intellektuellen Eliten und

69 Der Begriff *incapabilis* kann hier sowohl im Sinn von (*persuasio*) *quae capi non potest* als auch aktivisch im Sinn von *non capax* verstanden werden; vgl. *ThLL* 7,1, p. 84742–43 und 62–65. Fürst 2006/²2012, 35 übersetzt *incapabilis persuasio* mit „unannehmbar“ bzw. „Überzeugung“, versteht die beiden Begriffe also nicht als rhetorische Termini, im Gegensatz zu *insinuare* und *flectere* (Fürst 2006/²2012, 66 Anm. 222 und 225). Zu *flectere* im Sinn von *commovere, mutare* vgl. *ThLL* 6,1, p. 892,81ff., bes. Cic. *orat.* 125: *reget et flectet orator*; 69: *erit ... eloquens is, qui ... ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat*.

70 Interessant ist, dass auch die moderne Paulus-Forschung dem Apostel Kenntnis der rhetorischen Technik der *insinuatio* zuschreibt, so Thurén 2018, 209–210.

71 Der Orator selbst muss diese Überzeugung nicht teilen, sondern mit seinem Vortrag wirkungsvoll vermitteln. Paulus kann dementsprechend Seneca als Nicht-Christen, der aber immerhin „beinahe“ (*propemodum*) die christliche „Weisheit“ erreicht hat, damit beauftragen, die *praeconia rhetorica* auszuüben. Der Apostel engagiert also den geschulten Redner, um ihn bei seiner Aufgabe, an der Schaltstelle der Macht im römischen Imperium zu missionieren, professionell zu unterstützen. Inwiefern bzw. aufgrund welcher Aspekte der senecanischen ‚Philosophie‘ der fiktive Paulus seinen Adressaten für einen ‚Beinahe-Christen‘ halten kann, lässt der Text offen; dazu Stegemann 1999, 87.

stehen im Kontakt mit den Zentren der politischen Macht oder sind selbst Machtträger oder Mitglieder der Kaiserfamilie bzw. selbst Kaiser. Der Anonymus lässt jedoch seinen Seneca mit seinem Inkulturationsprojekt scheitern, nicht etwa weil Nero den christlichen Gedanken abgeneigt wäre, sondern weil er sich vom Schreibstil der Paulus-Briefe abgestoßen fühlt – der Inhalt findet ja durchaus seine Bewunderung – und auch weil Paulus selbst sich dem Ansinnen widersetzt. Die Wertewelt im Zentrum der höchsten Macht im römischen Reich ist anders geprägt als die christlich-paulinische, nicht allein im Bereich von Religion und Ethik, sondern auch in der Gewichtung der Paideia und damit der sprachlichen und literarischen Form. Der fiktive Briefwechsel diskutiert – oder vielmehr: insinuiert, suggeriert, impliziert – die Frage, inwiefern die Elite am Kaiserhof überhaupt, auch noch im vierten Jahrhundert, für die ‚Botschaft‘ der christlichen Lehre offen und empfänglich sein kann. Die Frage wird in den Texten nicht beantwortet,⁷² und genau damit wird, so meine ich, auf die Ambiguität der religionspolitischen Situation hingewiesen, die die Geschichte der römischen Kaiserzeit bis ins späte vierte Jahrhundert bestimmt: Die Kaiser sind Heiden, Konvertiten, getaufte Christen oder – im Fall Julians – Apostaten, die Frauen am Kaiserhof fromme und rechtgläubige Christinnen oder religionspolitisch aktive Häretikerinnen.⁷³ Die Akzeptanz der christlichen Religion ist abhängig von der Beziehung der Kleriker zur Machtzentrale, die im Konzert mit den Angehörigen der christlich sozialisierten Elite ihrerseits in Machtkämpfe verstrickt sind.

Die Situation, die in dem pseudepigraphischen Briefwechsel skizziert wird, ist in mehrfacher Hinsicht – und damit auch unabhängig von ihrer historischen Kontextualisierung durch die ins erste Jahrhundert ‚datierten‘ fiktiven Akteure – lesbar als Spiegel für die Gegenwart des anonymen Autors und seines Lesepublikums. Die ‚hidden agenda‘⁷⁴ des Textes ist aber nicht provokative Kritik an der Macht und Ohnmacht der Christen am Kaiserhof, an ihrer mangelhaften Bildung oder – umgekehrt – der Rhetorisierung der Kleriker oder an der Nähe der Christen zur weltlichen Macht oder an der Macht selbst. Indem der Text in seiner Inszenierung vieles nur andeutet, skizziert und offenlässt – Paulus’ Rolle in Senecas Umfeld, Senecas religiöse Überzeugung, Neros

72 Sie wird weder bejaht – Nero ist nicht nur der auf formale Normen fixierte Bildungssnob, sondern auch der Brandstifter und Christenverfolger, und die Kaiserin kann mit ihren religiösen Interessen gefährlich werden –, noch wird sie verneint – Paulus beauftragt Seneca zuletzt doch mit der Verkündung von „Gottes Wort“ am Kaiserhof.

73 Als ‚fromme‘ Christinnen gelten Galeria Valeria (Gattin des Galerius), Constantina (Tochter Konstantins, Kaiserschwester und Gattin des Constantius Gallus), Aelia Flavia Flaccilla (Theodosius I), Aelia Eudoxia (Arcadius), auch Eusebia (Constantius II), die aber dem späteren Apostaten Julian zur Ernennung zum Unterkaiser verhalf. Als Häretikerinnen („Arianerinnen“) gelten Theodora, derentwegen Constantius die Ehe mit der ‚frommen‘ Helena aufgeben musste, Albia Domnica (Valens), die Kaisermutter Justina (Mutter Valentinians II). Aelia Galla Placidia (Tochter Theodosius’ I, Gattin Athaulfs) war wohl an der Ermordung von Stilichos Gattin Serena beteiligt. Eine umfassende Studie zur Rolle der Kaiserinnen in religiösen und religionspolitischen Fragen ist mir nicht bekannt; vgl. aber Wieber-Scariot 2000 zur weiblichen Machtpolitik am spätantiken Hof.

74 So Frenschkowski 2009, 187.

Gründe für das Staunen über den Inhalt von Paulus' Briefen, Poppaeas Gefährlichkeit –, vermittelt er keine eindeutige Botschaft, vielmehr wird manches ambiguiert und problematisiert. Der Anonymus schreibt sich mit der Fiktion einer Begegnung von Seneca und Paulus zwar in Leerstellen der historischen Überlieferung ein, macht jedoch gleichzeitig auf eine Reihe weiterer Lücken aufmerksam, die sich auf einer allgemeinen historisch erweiterbaren, wenn nicht überzeitlichen Ebene nur diskursiv und tentativ füllen lassen und weitere offene Fragen erzeugen, die naturgemäß nicht beantwortet werden können.⁷⁵

Appendix: Inhaltsübersicht

a) Zum epistolographischen Setting: Die Briefschreiber würdigen den jeweiligen Adressaten (I – II)

I (Seneca begrüßt Paulus): Seneca und Lucilius hielten sich am vorangegangenen Tag in den Sallustischen Gärten auf und trafen dort auf eine Gruppe von Christen, mit denen zusammen sie einen Brief aus der paulinischen Sammlung lasen. Sie fühlten sich erbaut durch die „Anleitung zu einer moralisch einwandfreien Lebensführung“ (*litteras ... mira exhortatione vitam moralem continentis*). Seneca lobt die Erhabenheit und Brillanz der Gedanken, die von und durch Paulus ausgesprochen sind.

II (den Seneca begrüßt Paulus): Paulus hätte Seneca gerne sofort geantwortet, muss jedoch angesichts seiner Situation vorsichtig sein, wem er seine Briefe anvertraut. Er fühlt sich durch Senecas Lob geehrt, den er seinerseits ehrt, indem er ihn als „bedeutenden Mann“ (*tanti viri iudicio*), als „Sitten- und Redelehrer“ (*ensor sophista*) und als „Lehrer eines so mächtigen Herrschers“ (*magister tanti principis*) bezeichnet.

b) Senecas ‚Projekt‘: ein persönlicher Kontakt zwischen Paulus und dem Kaiser (III – VI)

III (Seneca begrüßt Paulus): Seneca will bestimmte Texte, die er selbst verfasst hat, dem Kaiser vorlesen; wenn ihm das gelingt und Nero Interesse zeigt, könnte auch Paulus bei dem Treffen zugegen sein. Jedenfalls aber möchte er das Werk vorher Paulus vorstellen, was allerdings nicht ohne Risiko möglich ist.

IV (den Seneca begrüßt Paulus): Paulus lässt Seneca wissen, dass er an ihn denkt und dass er ihn gerne sehen würde.

⁷⁵ Diesen Aufsatz habe ich während eines Forschungsaufenthalts am Maimonides Centre for Advanced Studies an der Universität Hamburg (Sommer 2019) geschrieben; ich danke meinen Gastgeber*innen herzlich für die großzügige und professionelle Unterstützung und die angenehme, intellektuell stimulierende Atmosphäre.

V (Seneca begrüßt Paulus): Seneca macht sich Sorgen, weil Paulus lange fernbleibt. Er fragt, ob dies mit der Empörung der Kaiserin (Poppaea Sabina) wegen Paulus' Abkehr vom jüdischen und seiner Bekehrung zum neuen Glauben zusammenhänge. Es werde sich eine Gelegenheit finden, ihr dies zu erklären.

VI (den Seneca und Lucilius begrüßt Paulus): Paulus will eine solche Erklärung nicht schriftlich äußern, da er das Umfeld der beiden Adressaten kennt: Den Mitgliedern des Kaiserhofs muss Ehre erwiesen werden, gerade wenn sie sich empören. Dies zu erdulden (*quibus si patientiam demus*), bedeute jedoch, falls sie zur Reue fähig sind, den Sieg (*omnimodo eos et quaqua parte vincemus*).

c) Senecas ‚Projekt‘ misslingt: Kritik an Paulus' Sprache und Stil (VII – IX)

VII (Seneca begrüßt Paulus und Theophilus): Seneca will nach der Lektüre dreier paulinischer Briefe sein Leben nach dort vorgestellten Regeln ausrichten. Denn er erkennt den Wert der Gedanken, die der Heilige Geist Paulus eingegeben hat, allerdings entspricht Paulus' Sprache nicht deren Erhabenheit. Das war auch die Rückmeldung des Kaisers, dem Seneca, wie er gesteht, Paulus' Erzählung vom „Beginn“ seiner neuen „Kraft“ (*virtutis in te exordium*) vorgelesen habe [den Beginn des Galaterbriefs]: Er sei von Paulus' Gedanken „beeindruckt“ gewesen (*sensibus tuis motum*), andererseits habe er sich über die Fähigkeit eines nicht im (römischen) Schulsystem Gebildeten gewundert, solches überhaupt denken zu können (*mirari eum posse, ut qui non legitime imbutus sit, taliter sentiat*). Seneca habe ihm am Beispiel des Bauern Vatienus, dem Kastor und Pollux erschienen seien, deutlich gemacht, dass die Götter öfter durch den Mund der einfachen Leute reden würden.

VIII (den Seneca begrüßt Paulus): Paulus hält Senecas Vorgehen für problematisch: Zwar habe der Kaiser offenbar Vergnügen an spektakulären Dingen, doch gehe es nun ja um etwas, was zu seiner (Neros) paganen Religion und Bildung im Widerspruch stehe. Dass Seneca diese Provokation in Kauf genommen habe, kann sich Paulus nur mit Senecas überschwänglicher Liebe zu ihm erklären. Paulus bittet ihn, dies fortan zu unterlassen, zumal dies die Kaiserin erzürnen könnte, die allerdings nur als Frau (*si mulier est*), jedoch nicht in ihrer Rolle als Kaiserin empört sein dürfe.

IX (Seneca begrüßt Paulus): Seneca versteht Paulus' Bedenken gegen die Pauluslektüre in der Gegenwart des Kaisers, zumal er selbst um die menschliche Veranlagung zum Schlechten weiß. Er wird das ‚Projekt‘ aufgeben. Nun schickt er Paulus eine Abhandlung „Über den reichen Wortschatz“ (*de verborum copia*).

d) Paulus' ‚Projekt‘: Seneca als „Verkünder Christi“ an Neros Hof (X – XIV)

X (den Seneca grüßt Paulus): Paulus entschuldigt sich dafür, dass er in der Anrede seinen Namen jeweils hinter Senecas Namen an die zweite Stelle und nicht erst ans Briefende setzt; dies müsste er gemäß römischem Recht in der Ansprache an einen Senator eigentlich beachten. Er wolle jedenfalls nicht in ungebührlicher Weise das erreichen, was er für richtig halte. Datierung: 27. Juni 58.

XI (XIV?) (Seneca grüßt Paulus): Seneca beteuert unter Verweis auf die Gleichmut, mit der man auch in früheren Zeiten die Willkür von Tyrannen⁷⁶ ertragen habe, seine Betrübnis über den Umstand, dass erneut unschuldige Christen und auch Juden bestraft würden, nämlich dafür, die Brandkatastrophe in Rom verursacht zu haben. Dabei ist allen klar, wer der Brandstifter ist. Seneca nennt ihn einen Wüterich, der sich an der Gewalt erfreut, sich aber hinter Lügen versteckt. Wie aber „jeder gute Mensch“ (*optimus quisque*) sein Leben zum Schutz der Vielen hergegeben habe, so werde jener Verfluchte im Interesse aller im Feuer verbrennen. Seneca beziffert zum Schluss den Brandschaden in Rom. Datierung: 28. März 64.⁷⁷

XII (XI) (Seneca grüßt Paulus): Seneca reagiert hiermit auf Paulus' Entschuldigung (in Brief X): Er freue sich, dass der Name des Paulus, den er als höchsten aller hohen Berge bezeichnet, so dicht neben dem seinen stehe und dass er so als Paulus' zweites Ich gelten könne. Er könnte daher seinen Namen sogar vor denjenigen Senecas stellen. Er sei ja auch römischer Bürger. Sie beide hätten beim jeweils anderen ihren Platz. Datierung: 23. März 59.

XIII (Seneca grüßt Paulus): Die Wucht von Paulus' Argumentation verdient es, auf stilistisch und sprachlich hohem Niveau (*cultu quodam*) und in korrektem Latein dargestellt zu werden (*Latinitati morem gerere*). Nur eine gepflegte äußere Form (*honestis vocibus et speciem adhibere; digne expediri*) entspricht dem erhabenen Gegenstand. Datierung: 6. Juli 58.

XIV (XII?) (den Seneca grüßt Paulus): Paulus erkennt, dass Seneca über Offenbarungswissen verfügt, so dass er, Paulus, den Samen von „Gottes beständigem Wort“ (*verbum stabile Dei*) auf fruchtbaren Acker säen kann. Seneca kann seinerseits zu einem „neuen Verkünder Christi Jesu“ werden (*novumque te auctorem feceris Christi Iesu*), indem er vor der Religion der Heiden und Juden warnt und zum Herold der „unanfechtbaren Weisheit“ wird (*praeconiis ostendendo rhetoricis inreprehensibilem sophiam*). Denn zu ihr ist Seneca „schon fast“ (*propemodum*) gelangt. Er soll sie nun dem „weltlichen König“ (*regi temporali*) und dessen Höflingen und Freunden „ans Herz legen“ (*insinuare*), auch wenn die meisten sich Senecas Argumenten (*insinuationibus*) von vornherein verschließen werden (*aspera et incapabilis erit persuasio*). Wenn aber Gottes „Wort“ (*sermo*) eingedrungen ist, erzeugt es den „neuen Menschen“ (*novum hominem*)

⁷⁶ Alexander, Kyros, Dareios, Dionysios und Caligula. Zu diesem ‚Tyrannenkatalog‘ vgl. Krauter 2009, 776.

⁷⁷ Dazu Fürst 2006²2012, 57–58.

sine corruptela perpetuum animal parit), der sich dauerhaft auf Gott hinbewegt. Datierung: 1. August 58.

Bibliographie

Texte / Übersetzungen

- Barlow, C.W. (1938), *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam ‚quae vocantur‘*, Rom (= *Patrologia Latina Suppl.* 1,673–678).
- Boccolini Palagi, L. (Hrsg.) (1985/²1999), *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Florenz.
- Fürst, A. (2006/²2012), „Einführung. Text und Übersetzung. Erläuterungen. Testimonien“, in: A. Fürst, T. Fuhrer, F. Siegert und P. Walter (Hrsg.), *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, Tübingen, 3–82.
- Natali, M. (Hrsg.) (1995), *Anonimo, Epistolario tra Seneca e San Paolo. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati*, Mailand.

Weitere Literatur

- Becker, E.-M. und Mortensen, J. (2018), „Paul Among the *Homines Novi*“, in: E.-M. Becker und J. Mortensen (Hrsg.), *Paul as Homo Novus. Authorial Strategies of Self-Fashioning in Light of a Ciceronian Term*, Göttingen, 9–17.
- Briones, D.E. und Dodson, J.R. (2017), „Introduction“, in: Dodson/Briones 2017, 1–21.
- Conring, B. (2001), *Hieronymus als Briefschreiber*, Tübingen.
- Demandt, A. (1986), *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen.
- Dihle, A. (1957), „Demut“, *RAC* 3, 735–778.
- Dodson, J.R. und Briones, D.E. (Hrsg.) (2017), *Paul and Seneca in Dialogue*, Leiden/Boston.
- Edelmann-Singer, B. (2013), „Herrscherfrauen als Leitfiguren: Iulia Severa, Poppaea und die ‚Matronage‘ der jüdischen Religion“, in: C. Kunst (Hrsg.), *Matronage. Handlungsstrategien und soziale Netzwerke antiker Herrscherfrauen*, Rahden, 89–99.
- Edwards, C. (2017), „Seneca and the quest for glory in Nero’s golden age“, in: S. Bartsch, K. Freudenburg und C. Littlewood (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, Cambridge, 164–176.
- Frenschkowski, M. (2009), „Erkannte Pseudepigraphie? Ein Essay über Fiktionalität, Antike und Christentum“, in: Frey et al. 2009, 181–232.
- Frey, J., Herzer, J., Janßen, M. und Rothschild, C.K. (Hrsg.) (2009), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Tübingen.
- Fürst, A. (1998), „Pseudepigraphie und Apostolizität im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus“, *JbAC* 41, 77–117.
- Fürst, A. (2014), „*Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*“, in: A. Heil und G. Damschen (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston, 213–214.
- Fuhrer, T. (2012), „Autor-Figurationen: Literatur als Ort der Inszenierung von Kompetenz“, in: T. Fuhrer und A.-B. Renger (Hrsg.), *Performanz von Wissen: Strategien der Wissensvermittlung in der Vormoderne*, Heidelberg, 130–147.
- Fuhrer, T. (2018), „*Orator humilis*: Augustine’s rhetorical impression management“, in: Becker/Mortensen 2018, 251–265.

- Fuhrer, T. (2019), „Strategien der Informationsvergabe in lateinischer Prosa – Tacitus und die literarischen Verfahren der Irritation und Insinuation“, in: I. Mülder-Bach, J. Kersten und M. Zimmermann (Hrsg.), *Prosa schreiben. Literatur – Geschichte – Recht*, München, 201–224.
- Fuhrer, T. (2021), „Unsettling effects and disconcertment – strategies of enacting interpretations in Tacitus' *Annales*“, in: M. Vöhler, T. Fuhrer und S. Frangoulidis (Hrsg.), *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature*, Berlin/Boston, 315–329.
- Fuhrer, T. (2024), „Seneca“, *Augustinus-Lexikon* 5, 199–201.
- Glaser, T. (2009), „Erzählung im Fragment. Ein narratologischer Ansatz zur Auslegung pseudepigraphischer Bücher“, in: Frey et al. 2009, 267–294.
- Grafton, A. (1990), *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton.
- Grandazzi, A. und Queyrel Bottineau, A. (Hrsg.) (2018), *Antiques uchronies: Quand Grecs et Romains imaginent des histoires alternatives*, Dijon.
- Griffin, M.T. (2014/2018), „The Prince and his Tutor. Candour and Affection“, *Scripta Classica Israelica* 33 (2014), 67–85, repr. in: M.T. Griffin und C. Balmaceda (Hrsg.), *Politics & Philosophy at Rome. Collected Papers* (2018), 707–721.
- Hine, H.H. (2017), „Seneca and Paul: The First Two Thousand Years“, in: Dodson/Briones (2017), 22–48.
- Janßen, M. (2020), „Die Themistoklesbriefe zwischen Fälschung und Fiktion – Zur Relevanz griechischer Brieffiktionen für die neutestamentliche Pseudepigraphie“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 111, 161–193.
- Knape, J. (2015), „Inversive Persuasion: zur Epistemologie und Rhetorik der ‚Rhetorik der Verunsicherung‘“, in: R. Früh, T. Fuhrer, M. Humar und M. Vöhler (Hrsg.), *Irritationen – Rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung*, Berlin/Boston, 1–60.
- Krauter, S. (2009), „Was ist ‚schlechte‘ Pseudepigraphie? Mittel, Wirkung und Intention von Pseudepigraphie in den *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*“, in: J. Frey et al. 2009, 765–785.
- van der Lans, B. und Bremmer, J. (2017), „Tacitus and the persecution of the Christians: an invention of tradition?“, *Eirene* 53, 299–331.
- Luchner, K. (2009), „Pseudepigraphie und antike Briefromane“, in: Frey et al. 2009, 233–266.
- Marenco, M.R. (2009), „Paolo negli Apocrifi“, in: G. Ghiberti (Hrsg.), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Cantalupa (Torino), 167–204.
- Mülke, M. (2008), *Der Autor und sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren*, Berlin/Boston.
- Peirano Garrison, I. (2012a), *The Rhetoric of the Roman Fake: Latin Pseudepigrapha in Context*, Cambridge.
- Peirano Garrison, I. (2012b), „Authenticity as an aesthetic value: ancient and modern reflections“, in: I. Sluiter und R. Rosen (Hrsg.), *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, Leiden/Boston, 215–242.
- Richards, E.R. (2017), „Some Observations on Paul and Seneca as Letter Writers“, in: Dodson/Briones (2017), 49–72.
- Schmitt, T. (2011), „Die Christenverfolgung unter Nero“, in: S. Heid (Hrsg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg, 519–539.
- Schubert, C. (2019), „Anachronismen in der lateinischen Pseudepigraphie der späteren Antike“, in: A. Junghanß et al. (Hrsg.), *Zeitmontagen. Formen und Funktionen gezielter Anachronismen*, Stuttgart, 23–39.
- Schubert, C. (2021), „Seneca“, *RAC* 30, 311–340.
- Shaw, B. (2015), „The Myth of the Neronian Persecution“, *JRS* 105, 73–100.
- Speyer, W. (1971), *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München.
- Stachon, M. (2014), *Tractavi monumentum aere perennius: Untersuchungen zu vergilischen und ovidischen Pseudepigraphen*, Trier.
- Stegemann, E. W. (1999), „Paulus, Sokrates und Seneca. Zu den Anfängen christlicher Literatur- und Philosophiegeschichte“, in: R. Faber und B. Naumann (Hrsg.), *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*, Würzburg, 77–93.

- Tajra, H.W. (1994), *The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends*, Tübingen.
- Thurén, L. (2018), „The New Person in Paul“, in: Becker/Mortensen 2018, 199 – 213.
- Trillitzsch, W. (1971), *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, 2 Bde., Amsterdam.
- Wieber-Scariot, A. (2000), „Vorhang zur Macht – Herrschaftsteilhabende weiblichen Mitglieder des spätantiken Kaiserhauses“, in: C. Kunst und U. Riemer (Hrsg.), *Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen*, Stuttgart, 97 – 112.
- Zinsmaier, T. (1998), „Insinuatio“, *HWRh* 4, 418 – 423.



IV Geschlecht und Macht

Patricia Anne Rosenmeyer

The Hipparchia Letters: Dynamics of Power in Crates' *Cynic Epistles* 28 – 33

1 Introduction

When one thinks of the words “letters” and “power” together, several examples spring immediately to mind: the power games between Alexander and his adversaries in the *Alexander Romance*, where each letter accompanies a symbolic gift whose meaning is contested by sender and addressee; or the persuasive power of Phaedra’s deceitful letter in Euripides’ tragedy, which functions as a death sentence for Hippolytus. The connection between *pseudonymous* letters and power, however, is complicated by the fact that the author appropriates the voice and authority of someone else. Whose power are we talking about: that of the anonymous author? The named author whose voice is being appropriated? And is the negotiation of power with an internal addressee, an external one, or both?

In the specific case under consideration, I am most interested in the internal power dynamics, both marital and philosophical, between the sender, Crates, and his internal addressee, Hipparchia. Two main ancient sources offer us insights into the power dynamics between the Cynic philosopher and his wife. One source is epistolary – the pseudonymous *Cynic Epistles* attributed to Crates; and the other is biographical and anecdotal – Diogenes Laertius’ *Lives of the Eminent Philosophers*. Diogenes Laertius’ work, most likely composed in the first half of the 3rd century AD, is a 10-book compilation of gossipy anecdotes, biographies, summaries of philosophical doctrines, and quotations from otherwise undocumented letters and speeches. In the words of one scholar, Diogenes Laertius “appears as a stockpiling magpie, leaving little out if it fits with his own apparent fascination with whether, and how, the lives of philosophers squared with the doctrines they espoused. Evidently interested in odd and amusing anecdotes, the more controversial the better, Diogenes sometimes notes the bias of his sources, but only rarely tries to evaluate their plausibility, or even the authenticity of the letters and documents he reproduces.”¹

The other source for information about Hipparchia is the collection of 36 pseudonymous letters attributed to Crates.² The dating and authorship of these letters are con-

1 Miller 2018, ix.

2 For this paper, I have consulted Abraham Malherbe’s *Cynic Epistles* (1977), edited and translated into English for the *Society for Biblical Literature*, but have printed the Greek from the critical edition by E. Müsseler 1994, *Die Kynikerbriefe*, which includes a German translation, and is published in the series *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*. Before Malherbe’s edition, the only available text was that of R. Hercher, *Epistolographi Graeci* (Paris: A.F. Didot, 1873). All translations are my own unless otherwise noted.

tested, but scholars assume multiple authors from the 1st or 2nd century AD. Diogenes Laertius claims that Crates himself wrote letters, but since no original epistolary material has been preserved, we cannot confirm whether Crates' original set of letters was indeed genuine, or already a product of the extensive pseudepigraphic tradition that flourished around the Cynic philosopher's name.³ Within the larger pseudonymous collection of 36 letters, six letters from Crates to Hipparchia form an internal unit or epistolary subplot, which will be the main focus of my attention in this essay.

Both extant sources – the magpie's stockpile and the epistolary fakes – address many of the same issues in the life of Crates and Hipparchia. But they differ substantially in how they represent Hipparchia herself, and the power dynamic between husband and wife. Since we are unable to date either source precisely, I will make no attempt to give one priority over the other, whether based on chronology or a claim to some external or historical truth. There is no compelling argument for reading one as the theme and the other as the variation, to use a musical metaphor. These two versions, the philosophical biography, and the epistolary fiction, clearly had different literary goals, and probably appealed to different kinds of readers. Diogenes Laertius focuses on the life and teachings of eminent philosophers and includes Hipparchia as a positive example of a committed Cynic; his narrative is written entirely in the 3rd-person voice, claiming to transmit historical and biographical information. We may question his accuracy, but his goal is primarily didactic. In contrast, the pseudonymous letters function imaginatively, as the unknown authors ghostwrite letters that Crates might have sent to his wife under the circumstances, in the manner of *progymnasmata*. We find ourselves eavesdropping on purportedly private letters written from an "I" to a "you".

Two main questions guide my discussion today: first, does epistolary form affect how the information is conveyed, and therefore also what information is shared? Is an epistolary presentation a more effective way of demonstrating power dynamics than a 3rd-person narrative in this instance? My second question is limited to the epistolary material, and concerns the nature of Crates' rhetoric: does he use his power as a philosopher and a husband to encourage or discourage Hipparchia in her commitment to Cynicism? Or, more simply put, does he mostly blame or praise his wife in these letters? In approaching these questions, I begin by considering what our sources tell us about Hipparchia's choice of Crates as a husband; then address her ancient reputation for wit and intelligence; and finally explore her devotion to Cynicism, which is seriously challenged in the pseudonymous letters.

3 See Rosenmeyer 2001, 221–222; Malherbe 1977, 10–11; 14–18.

2 Hipparchia's Choice

Diogenes Laertius reports that Hipparchia was born ca. 350 BC in Maroneia, a wealthy Greek city in western Thrace, and that she had a brother named Metrocles. Her family was well-off, and Hipparchia was exposed to some level of education.⁴ She also seems to have had a mind of her own, as the following anecdote indicates:

Καὶ ἦρα τοῦ Κράτητος καὶ τῶν λόγων καὶ τοῦ βίου, οὐδενὸς τῶν μνηστευομένων ἐπιστρεφομένη, οὐ πλούτου, οὐκ εὐγενείας, οὐ κάλλους· ἀλλὰ πάντ' ἦν Κράτητος αὐτῆ. καὶ δὴ καὶ ἠπειλεῖ τοῖς γονεῦσιν ἀναιρήσειν αὐτήν, εἰ μὴ τούτῳ δοθείη. (6.96)

She fell in love with the life and discourses of Crates and would not pay attention to any of her suitors, their wealth, their noble birth, or their beauty. But Crates was everything to her. She even threatened her parents that she would kill herself unless she were given to him in marriage. (6.96)

Hipparchia values Crates' *bios* and *logoi* more than all the usual standards by which suitors are judged: *ploutos*, *eugeneia*, and *kallos*. Her passion for Crates is presented as an *eros* for both his philosophical views (*logoi*) and his practical life choices (*bios*). Hipparchia's parents and Crates do not question her admiration of his philosophical views; her brother Metrocles was a pupil in Aristotle's Lyceum and later followed Crates, which is presumably how Hipparchia met the philosopher in the first place.⁵ What does bother them, however, is the idea of Hipparchia imitating Crates' lifestyle.

Κράτητος μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ' ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ αὐτῆς ἔφη, “ὁ μὲν νυμφίος, ἡ δὲ κτῆσις αὐτῆ, πρὸς ταῦτα βουλευού· οὐδὲ γὰρ ἔσσεσθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων γενηθείης.” (6.96). εἴλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριεῖται τάνδρῳ καὶ ἐν τῷ φανερώ συνενεγίνετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῆι. (6.97)

Her parents therefore begged Crates to dissuade the girl, and he did everything he could; finally, having failed to convince her, he got up, took off his clothes in front of her, and said, “This is the bridegroom, these are his possessions; make your choice accordingly; for you will not be my companion unless you share these same practices.” (6.96) The girl chose and, taking up the same dress, went about with her husband and lived with him in public and went out to dinners with him. (6.97)

4 The Suda (I.517) attributes the following titles to her: *Philosophical Subjects, Explorations, Questions for Theodorus the Atheist*; see Desmond 2008, 27.

5 Diogenes Laertius (6.96–98) tells us that Metrocles was first a pupil of Theophrastus the Peripatetic, but, embarrassed by an inadvertent fart while rehearsing a speech, he shut himself up at home, intending to starve himself to death. Crates convinced him, by eating lupines in his presence and demonstrating the consequences, that it was just a natural response of the body, and nothing to be ashamed of. Metrocles then became a faithful disciple of the Cynic instead.

This scene exemplifies some central Cynic tenets: a challenge to traditional views of social hierarchy and gender roles, a lack of concern for physical modesty, and an insistence on a life of simplicity.⁶ Crates takes off his clothes (ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευήν) and exposes himself naked, insisting that his bride should have no illusions about what she claims to desire.⁷ His nakedness is both literal and metaphorical: the Cynic creed renounces anything beyond the most basic necessities of food, clothing, and shelter. Hipparchia chooses to take up ταῦτόν... σχῆμα in a similarly literal and metaphorical manner. In the context of Crates taking off (ἀποθέμενος) and Hipparchia taking up (ἀναλαβοῦσα) something material, the word can be narrowly limited to clothing: Hipparchia takes up the same (kind of) clothing that Crates wears, namely a simple cloak. But the word σχῆμα can also denote a more general attitude: fashion, manner, bearing, or even lifestyle (as in Latin *habitus*). σχῆμα here encompasses both σκευή and ἐπιτηδεύματα to imply the full Cynic experience.⁸

When we turn to the pseudonymous letters to discover something about Hipparchia's choice of husband, we find no mention of it at all. The letters begin *in medias res*, assuming we know the correspondents, the nature of their relationship, and the fact that Hipparchia has been on the road with Crates for some time. Whoever reads the letters is expected to fill in the backstory themselves. We are not the primary addressees, and we accept the fiction that this is a personal exchange between husband and wife. Full disclosure yields to epistolary verisimilitude. The same will be true for our next category, that of Hipparchia's intelligence. Diogenes Laertius, as mentioned already, is eager to share "odd and amusing anecdotes" that show Hipparchia in public, in the company of her husband; the letter collection, however, presumes the married

6 Some later authors (e.g. Apuleius, *Florida* 15.6) claim that Hipparchia and Crates consummated their marriage by having sex in public. According to Dutsch 2015, 245, 256 n. 3 and n. 4, Sextus Empiricus, (*Pyrrhoniae Hypotheses* 1.153.3), Tatian (*Oratio ad Graecos* 3.34), Clemens (*Strommata* 4.19.122), Theodoretus (*Graecarum Affectionum Curatio* 12.498), Lactantius (*Divin. Inst.* 3.15.2) and Isidore (*Ethym* 8.6.14) also claimed this. Augustine, who was quoting Nepos when he mentioned it (*Contra Iulian. Respons.* 4.43 = 8.17–20 = *De vir. illustr.* Malcovati fr. 14), also reported their public displays; see Dutsch 2015, 252, 257 n. 41. Whether this particular tale is true or not, Crates and Hipparchia regularly performed their Cynic beliefs by behaving in public as others did in private.

7 The terminology used here is worth noting: Crates' role shifts from that of νυμφίος to ἀνὴρ, but Hipparchia is described as ἡ παῖς even as she begins her married life (cf. ὡς γυνή in 6.97, discussed below).

8 A similar version appears in Apuleius, *Florida*, "On Crates the Cynic" 14 (tr. C.P. Jones, Loeb vol. 534, pp. 279–80): "And he was so desirable that a virgin of high birth rejected younger and richer suitors and chose him for herself of her own free will. Crates bared the space between his shoulder blades where there was a protruding hump, put his bag, stick and cloak on the ground, and assured the girl that she had seen his entire accessories and his entire appearance, and should therefore think carefully and not have reason to complain later; and yet Hipparche accepted the deal. She had already planned enough, she replied, and thought enough, and she could find no husband either richer or better looking anywhere in the world; so he could take her wherever he liked." In the pseudonymous letter, because σκευή is a somewhat vague term (equipment, clothing, etc.), there is still debate in the secondary literature about whether Crates removes his symbolic Cynic gear (staff, cloak, bag) or all his clothing; Hartmann 2007, x, assumes it is just his gear, but I disagree.

couple's physical separation, and allows only Crates' voice to be heard; these circumstances do not encourage discussion of his absent wife's wit or intelligence.

3 Hipparchia's Wit

Hipparchia's wit is the subject of Diogenes Laertius' anecdote from one of the dinner parties she attended with her husband.⁹

ὄτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἐνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἐπήλεγξε, σοφισμα προτείνασα τοιοῦτον· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἴππαρχία ποιούσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἴππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήνητησεν, ἀνέστυρε δ' αὐτῆς θοιμάτιον· ἀλλ' οὔτε κατεπλάγη Ἴππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή. (6.97)

When she went to a symposium given by Lysimachus, she shamed Theodorus, known as “the Atheist”, by means of the following piece of sophistry: “if Theodorus did something that wouldn't be called wrong, then the same action done by Hipparchia wouldn't be called wrong. Theodorus does nothing wrong when he hits himself, so therefore Hipparchia does nothing wrong when she hits Theodorus.” He was unable to counter her statement, so he pulled up her cloak. But Hipparchia wasn't afraid or upset, as a(nother) woman might have been.

This story of sophists at the table reveals several remarkable aspects of Hipparchia's character. First, she takes her place beside Crates at a symposium, which is unusual for a married Greek woman in any period. Second, she is not afraid to show herself to be more intelligent than the men around her in logical arguments. Finally, in the face of her dinner companion's frustration at being shown up by a woman, she is unfazed by his attempt to shame her in return. Theodorus pulls up her garment as if to expose her as a mere female body, and possibly also to remove an identifying feature of her philosophical affiliation, the Cynic cloak; she responds not “as another woman might have”, but as the Cynic philosopher that she is: unconcerned with the public display of the body, and oblivious to any gender constraints.¹⁰

Theodorus, unable to shake Hipparchia's self-confidence by pulling up her cloak, attempts one more time to score points with his fellow symposiasts. He sneeringly compares Hipparchia to the women of Thebes who, driven out of their right minds by Dionysus, abandon their household tasks and run to the mountains to follow their new god (Eur. *Bacchae* 1236):

⁹ For witty responses by women at symposia, see McClure 2003, and Richlin 2014, esp. 63–129, who analyzes the structure and specific gendering of women's witticisms, and questions their authenticity and formulaic nature.

¹⁰ The cloak, in this instance identified as a θοιμάτιον, functions as an outer garment worn normally over a chiton. Hipparchia, as a good Cynic, presumably rejected the chiton.

ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῆ, “αὕτη ἐστὶν / ἢ τὰς παρ’ ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδα;”, “ἐγώ,” φησί, “εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;” (6.98)

And when he said to her, “Is this the woman / who has left her shuttle behind next to the loom?” she replied, “That is who I am, Theodorus, – but do I seem to have chosen badly for myself, if instead of wasting further time on the loom, I spent it on education?” (6.98)

Again, Hipparchia turns Theodorus’ own words against him and proves her intellectual superiority. She happily accepts the label of a woman who has abandoned conventional female household duties, since she has indeed left her home and run after the man she loves. She places *paideia*, philosophical education, ahead of the usual kind of wifely duty. Crates also has no use for a typical wife working at the loom; in his marriage proposal, he made it clear that he wanted a companion on the road who would share hardships and reject the comforts of home. Let me remind you that marriage was not typical in Cynic circles: the Stoic philosopher Epictetus (50–135 AD) writes that it was unusual for a Cynic to marry in the first place, but that Hipparchia was an exception precisely because of her devotion to the cause, equal to that of Crates himself (*Discourses* 3.22.76):¹¹

περίστασιν μοι λέγεις ἐξ ἔρωτος γενομένην καὶ γυναῖκα τιθεῖς ἄλλον Κράτητα. ἡμεῖς δὲ περὶ τῶν κοινῶν γάμων καὶ ἀπεριστάτων ζητοῦμεν καὶ οὕτως ζητοῦντες οὐχ εὐρίσκομεν <έν> ταύτῃ τῇ καταστάσει προηγούμενον τῷ Κυνικῷ τὸ πρᾶγμα (Text from Schenkl 1916).

The case you mention was a special one and a love-match, and you must assume a wife who was a Crates herself. Our inquiry is concerned with ordinary marriages which are liable to distraction; and from this point of view, we do not find that in these circumstances marriage has a primary claim on the Cynic.

Epictetus and Diogenes Laertius are not alone in noting Hipparchia’s unusual situation. Further evidence for Hipparchia’s rejection of conventional female duties and her devotion to the Cynic lifestyle comes from the 2nd-century BC epigrammatist Antipater of Sidon, who composed verses in her honor in the manner of an epitaph (*AP* 7413):

οὐχὶ βαθυστόλμων Ἰππαρχία ἔργα γυναικῶν,
τῶν δὲ Κυνῶν ἐλόμαν ῥωμαλέον βίον·
οὐδέ μοι ἀμπεχόναι περονήτιδες, οὐ βαθύπελμος
εὐμαρίς, οὐ λιπῶν εὐαδε κεκρύφαλος,
οὐλὰς δὲ σκίπωνι συνέμπορος ἅ τε συνωδός
δίπλαξ καὶ κοίτας βλήμα χαμαιλεχέος,
ἄμι δὲ Μαιναλίας κάρρων εἴμειν Ἀταλάντας
τόσσον, ὅσον σοφία κρέσσον ὀριδρομίας.

I, Hipparchia, did not choose the tasks of deep-robed women,
but the robust life of the Cynics.

¹¹ Text from Schenkl 1916. For further discussion of the ideal Cynic’s rejection of marriage and children, see Lucian *Vit. Auct.* 9; Maximus of Tyre *Or.* 36.5140–142 Trapp.

Elegant shawls fastened with brooches do not please me, or thick-soled fancy slippers, or a hairnet, glistening with sweet oil. Instead, I prefer the wallet, companion of the staff, and the double-layered cloak that accompanies them, and a bed laid out on the ground. I'll have a greater name than that of Atalanta on Mt. Maenalos, as much as wisdom is better than running around on the mountains.¹²

Antipater, like Theodorus before him, contrasts a woman working at the loom with one who wanders freely in places not normally open to respectable women. What she leaves behind – the loom, luxurious clothing, and such conventional wifely duties as raising children or managing household expenses – is depicted as the preserve of other, less ambitious women, those who have not been properly educated in philosophy.¹³ She puts the acquisition of wisdom ahead of everything else in her life.

In the sources we have just considered, the loom is shorthand for the wifely duty that both Hipparchia and Crates explicitly reject.¹⁴ Hipparchia, when challenged by less enlightened men, stands firm in her commitment to Cynicism, and defends herself without any assistance from her husband. According to Antipater, Epictetus, and Diogenes Laertius, authors covering a time span of about five centuries, Hipparchia and Crates are equal partners in their philosophical and marital relationship.

The pseudonymous letters 28–33 (Malherbe), in contrast, give us a very different picture: Hipparchia appears to have abandoned her search for wisdom, and is back home weaving cloaks for her itinerant husband. The letters attributed to Crates imply that Hipparchia started out as an ideal Cynic companion, and then relapsed into the behaviors of a conventional wife.¹⁵ Hipparchia's turn away from the typically male philosophical life is nowhere else documented in the literary tradition, and therefore demands further investigation.¹⁶

¹² Antipater's reference to ὀπίσθησις seems to play with the same idea of maenadic frenzy as found in Theodorus' slander (D.L. 6.98).

¹³ Cf., as discussed in Wider 1986, 32–33, the opinions of Pythagorean women, in particular Theano, who, when asked about the work by which she had made herself famous, is said to have replied: "In weaving cloth and sharing my bed" (Stobaeus, *Flor.* 4.23.32.2 Hense: Θεανὼ ἢ Πυθαγόρειος ἐρωτηθεῖσα πῶς ἔνδοξος ἔσται. ἔφη· ἰστὸν ἐπιχοιμένη καὶ ἐμὸν λέχος ἀντιόωσα). In another fragment Theano explains the duty of a married woman: "To please her own husband" (Stobaeus, *Flor.* 4.23.55.2 Hense: Θεανὼ ἐρωτηθεῖσα τί πρέπον εἴη γυναικί, <τὸ τῷ ἰδίῳ> ἔφη ἀρέσκειν ἀνδρὶ). Several female Pythagoreans express traditional views on marriage and child-rearing; see Wider 1986, 33–37 on Theano, Myia, and Phytis.

¹⁴ Note the similar shorthand in the Stoic Musonius Rufus, who puts the following words in the mouth of his opponents (*Lecture* 3.6): "...some will say, that women who associate with philosophers are bound to be arrogant for the most part and presumptuous, in that abandoning their own households and turning to the company of men they practice speeches, talk like sophists, and analyze syllogisms, when they ought to be sitting at home spinning." Translation from Lutz 1947. See also Engel 2000, 377–391.

¹⁵ Letter 3 from Diogenes of Sinope to Hipparchia seems to confirm these circumstances.

¹⁶ I disagree here with the statement by Billerbeck 1996, 209, that "in general it may be said that Cynicism as conceived in the corpus of the letters reflects neither a change of Cynic principles nor a break

4 Hipparchia in the pseudonymous letters

As we look more closely at this epistolary material, we should remind ourselves of how letters construct meaning through their form. First, the letters presuppose that Hipparchia is no longer on the road with her husband, but has returned home to the loom; thus, the need for letters to communicate retains an aura of verisimilitude. I would argue further that, when a woman is the author of a letter, she *must* write from home, because the representation of a woman being abroad without her addressee, her husband, is unthinkable in most periods of antiquity. Second, the correspondence is univocal and unidirectional: letters are addressed to Hipparchia, not written in her name, and we have no answering letters by Hipparchia herself. This situation allows Crates all the power, as we see things only through his eyes. In Diogenes Laertius, Hipparchia was presented as a person with a voice, and an effective one at that: she approached Crates and insisted on marriage, and she defended herself successfully at symposia. But here the univocal epistolary framework complicates direct access to her voice. Third, the belatedness of this collection, composed probably some four or five centuries after its nominal author, allows its real author (or authors) to mold the situation to their own liking, whether because of personal beliefs or in reaction to contemporary social and political changes; the result is a Crates who criticizes Hipparchia for failing to live up to the Cynic ideals presented in Diogenes Laertius' version.

Let me emphasize again that I am not claiming precedence for Diogenes' text. We cannot argue that Diogenes Laertius' version recuperates an essentially feminist Hipparchia, nor that the pseudonymous letters willfully silence a strong and successful female philosopher. Nor can we pin down whether this Crates is anti-feminist in his repositioning Hipparchia at the loom, or the exact opposite, i. e., effectively urging her to be more of a feminist by demanding that she return to her former philosophical ways. As mentioned earlier, the lack of chronological certainty does not allow us to posit any sort of clear relationship between the two sources. But we can investigate epistolary technique, namely, how the pseudonymous letters depict Hipparchia obliquely, through the voices of others: she is evoked as an internal addressee or reader, rather as a letter-writer herself. Let us take a closer look at the pseudonymous letters.

In the letter collection, but outside the epistolary subplot itself, Hipparchia is the addressee of one letter and the topic of another letter by Crates' teacher, Diogenes of Sinope.¹⁷ Diogenes alludes to the beginning of her married life with Crates (*Epistles of Diogenes* 3) and her initial decision to join the group:

Ἀγαμαί σε τῆς ἐπιθυμίας, ὅτι τε φιλοσοφίας ὠρέχθῃς γυνὴ οὕσα, καὶ ὅτι τῆς ἡμετέρας αἰρέσεως ἐγενήθῃς, ἦν διὰ τὸ αὐστηρὸν καὶ οἱ ἄνδρες κατεπλάγησαν. ἀλλ' ὅπως καὶ τέλος ἐπιθῆς τῇ ἀρχῇ σπού-

within the Cynic tradition." I argue that the letters present a very different picture of Hipparchia's role among her male peers than previous tradition.

¹⁷ In other letters (e. g. *Letter* 47), Diogenes expresses strong opinions against marriage and procreation; but he seems to have accepted Crates' and Hipparchia's union as exceptional.

δασον. ἐπιθήσεις δὲ εὖ οἶδα, εἰ Κράτητος τε τοῦ συνευνέτου μὴ ἀπολείπαιο, ἡμῖν τε τοῖς εὐεργέταις τῆς φιλοσοφίας θαμνῶς ἐπιστέλλοις· δύνανται γάρ αἱ ἐπιστολαὶ πολλὰ καὶ οὐχ ἥττονα τῆς πρὸς παρόντας διαλέξεως.¹⁸

I admire you for your enthusiasm in that, although you are a woman, you were moved by philosophy, and have become a member of our group, which even men have found challenging because of its austerity. But put your energy into finishing what you have started. I know you will succeed, if you aren't left behind by your husband Crates, and if you write to us often, your benefactors in philosophy. For letters are able to accomplish many things and are not inferior to conversation with those actually in your presence.

The last sentence in this letter presents the familiar trope of presence vs. absence, but inverts Socrates' insistence on the primacy of speech; here "letters are not inferior to conversation". Diogenes urges Hipparchia to work hard at keeping up with Crates, whether in mental effort or literally on the road. She should continue to write letters to both of them for additional advice about philosophy. In another letter (*Epistles of Diogenes* 43), addressed to the citizens of Hipparchia's birthplace Maroneia, Diogenes praises the decision, otherwise unattested, to change the name of their city to honor their famous compatriot, "for it is better for you all to be named after Hipparchia – even though she is a woman, she is still a philosopher – than after Maron, a man who was a wineseller" (ἐπεὶ κρεῖττον ὑμῖν ἀπὸ Ἰππαρχίας λέγεσθαι γυναικὸς μὲν ἀλλὰ φιλοσόφου ἢ Μάρωνος ἀνδρὸς οἰνοπώλου).¹⁹ While Diogenes cannot seem to overlook the fact that Hipparchia is a woman – the same implication of inferiority, "even though", or "although" she is a woman, may be read into both letters – he acknowledges that she has adopted the lifestyle of a true Cynic philosopher, and is off to a good start. Diogenes of Sinope's letters treat Hipparchia not quite as an equal, but at least as a subject in her own right: she should write her own letters and be proud that her birthplace bears her name. But no letter in her voice appears in the collection; the invitation by Diogenes turns out to be an empty gesture, a kind of tease that plays with and then disappoints the reader's expectations.²⁰

When we turn to Crates' letters to his wife, our first impression is that she is not in his company. Hipparchia remains at home while the letters themselves travel back and forth.²¹ As already noted, this adds to the epistolary verisimilitude of the collection, since Crates would have no need to write to his wife if she were in his presence. In the opening letter of his collection (*Epistles of Crates* 1), which is not part of the subplot, Crates commands Hipparchia to return quickly to see their teacher Diogenes once more before he dies. She should "greet him for the very last time, and learn how much philosophy is capable of, even in the most frightening circumstances" (ἵνα καὶ ἀσπάζῃ αὐτὸν τὸ ἔσχατον ἄσπασμα καὶ γνῶς ὅσον δύναται καὶ ἐν τοῖς φοβερωτάτοις

¹⁸ Text of Diogenes' epistles throughout is from Müseler 1994.

¹⁹ Maron is the man who gave Odysseus the wine that, when served undiluted, made the Cyclops drunk in the *Odyssey*.

²⁰ I should acknowledge that nobody actually responds in this collection, as it is wholly unidirectional.

²¹ I thank Alex Pappas for this point.

φιλοσοφία).²² The implication here, presumably, is that philosophy will help Diogenes deal with his own mortality, and offer comfort to both the dying man and his disciples. Almost thirty letters follow, addressed to his students, to Diogenes, and to Hipparchia's brother Metrocles (*Epistles of Crates* 20–22; see also 34, and *Epistles of Diogenes* 10, 44), among others, before Crates writes again to his wife.²³

In the six consecutive letters (28–33) that form the Hipparchia subplot, Crates alternately praises women in general, and explicitly condemns his wife's behavior. He opens (*Letter* 28) with a strong positive statement, typical of the Cynic perspective, that “women are not by nature worse than men” (Αἱ γυναῖκες ἀνδρῶν <οὐκ> ἔφουσιν χείρους), claiming as proof the great accomplishments of the Amazons. He builds on this idea in the second letter, claiming “you are not by nature inferior to us (men), just as female dogs are not inferior to male dogs.” (οὐ γὰρ ἔφους χείρων ἡμῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ κύνες τῶν κυνῶν) (*Letter* 29). But the same two letters indicate that Crates is already suspicious of his wife's ability to live up to his expectations. Crates exhorts her, since she has “taken up the Cynic lifestyle with her husband” (συγκυνίζειν ... τῷ γαμέτῃ) not to “change her mind now and turn back in the middle of the road (or, half-way down the path)” (νῦν μετανοεῖν καὶ ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ ἀναστρέφειν) (*Letter* 28). She should remain with him and continue to live a life free of conventional constraints (*Letter* 29).

Crates claims that Hipparchia will not be able to convince him that she is “weak” or “enfeebled” at home. The verb θρύπτειν (*Letter* 28.3), “to be weak”, will recur in a later letter (33.4) describing a typical (i. e. non-Cynic) woman's weakened condition during pregnancy and childbirth, but at this point, neither Crates nor the external reader has any idea why Hipparchia has returned home. The opinions expressed by Crates are unsettling: no other sources hint at any weakness on Hipparchia's part. If we knew more about the composition and dating of the collection, we could posit some motivation behind this development: perhaps a discomfort with female philosophers in general, or a reaction to some contemporary political issue. As it is, we can only observe how Crates questions her loyalty to him and their mutual cause. Women are equal to men in their ability to pursue philosophy, he says; but Hipparchia is not equal, since she has abandoned the cause and reverted to conventionally gendered behaviors.

Letter 30 opens with the surprising news that Hipparchia has woven a garment (ἔξωμίδα) for her husband, which he promptly returns; the same situation occurs in *Letter* 32, with an added time reference: it is winter, and Crates might need the additional warmth a new woolen garment could provide. Like the letters alluded to earlier, the cloaks travel back and forth while their creator remains in place. In both instances, Crates returns the gift on principle, and scolds his wife for what he sees as a foolish pursuit on her part, and an insult to their shared philosophical beliefs. In the passage

²² Text of Crates' epistles throughout is from Müseler 1994.

²³ It is worth considering why Crates opens his collection with a letter to his wife, yet does not return to her as an addressee for such a long time.

quoted earlier from Diogenes Laertius, we saw Hipparchia herself espousing the same view: “do I seem to have chosen badly for myself, if instead of wasting further time on the loom, I spent it on education?” (ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλευῆσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;) (D.L. 6.98); in the epigram by Antipater, she also implied as much, saying that she, “did not choose the tasks of deep-robed women” (οὐχὶ βαθυστόλων ... ἔργα γυναικῶν / ... ἐλόμαν) (AP 7413). So it is surprising to find the letters placing Hipparchia back at the loom. Is her action voluntary? Does she resent or rejoice in her weaving activities? The letters do not tell us, but Crates assumes that she has lost her way, as it were, and wandered off the path of true philosophy – which is, ironically, the act of ceasing her wandering and staying put at home.

Crates' censure in this section makes sense in the context of his professed Cynic beliefs: nobody needs more than one simple cloak, preferably an old and dirty one at that. But beyond Crates' confusion about his wife's domestic turn, certain passages include an added layer of condemnation that does not fit with earlier statements about the equality of men and women, or with the generally non-discriminatory practices of Cynicism. *Letters* 30 and 32 are worth quoting in full.

Ἐπεμψά σοι τὴν ἐξωμίδα, ἣν ὑφηνάμενή μοι ἐπεμψας, ὅτι ἀπαγορεύεται τοῖς καρτερίᾳ χρωμένοις τοιαῦτα ἀμπέχεσθαι, καὶ ἵνα σε τούτου τοῦ ἔργου ἀποπαύσασαι, εἰς ὃ πολλὴ σπουδὴ ἐξήλθες, ἵνα τις δόξης φίλανδρος τοῖς πολλοῖς εἶναι. ἐγὼ δὲ εἰ μὲν διὰ ταῦτά σε ἡγαγόμεν εὖ γε ἐποίεις καὶ αὐτὴ διὰ τούτων ἐπιδεικνυμένη μοι· εἰ δὲ διὰ φιλοσοφίαν, ἧς καὶ αὐτὴ ὠρέχθης, τὰ τοιαῦτα σπουδάσματα ἔα χαίρειν, πειρῶ δὲ εἰς τὰ κρείττω τῶν ἀνθρώπων τὸν βίον ὠφελεῖν. ταῦτα γὰρ ἔμαθες καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ παρὰ Διογένη. (30)

I am returning the garment that you wove and sent to me, because those of us who live a life of hardship are prohibited from wearing such things, and also so that I might stop you from this sort of activity which you have taken up with much enthusiasm in order that you might appear to be a loving wife to the rest of the world. If I had married you for this reason, you would be doing the right thing, and your enthusiasm for these activities would be obvious to me. But if I married you for the sake of philosophy, which you yourself were keen on, then you should abandon these pursuits and try to be more useful to humanity. For these are the things you learned from both me and Diogenes.

Ἦκόν τινες παρὰ σοῦ κομίζοντες ἐξωμίδα καινὴν, ἣν ἔφασκον ποιῆσαί σε, ἵνα ἔχοιμι ἐς τὰ χειμάδια. ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν σοι μέλω, ἀπεδεξάμην σε, ὅτι δὲ ἔτι ἰδιωτεύεις καὶ οὐ φιλοσοφεῖς, εἰς ὃ σε προυτρεψάμην, μέμφομαι. ἔτι οὖν καὶ νῦν ἐπάνηκε, εἰ σοι ὄντως μέλω καὶ οὐ καλλωπίζη ἐπὶ τούτῳ, καὶ σπούδαζε δι' ἃ ἐπεθύμησας ἡμῖν συνελθεῖν πρὸς γάμον ταῦτα πράττει, ταλασίας δὲ τὰς μικρὰς ὠφελείας ἔα ποιεῖν ταῖς ἀλλαῖς γυναιξίν, αἱ μὴθενὸς τῶν αὐτῶν σοι ὠρέχθησαν.

Some people have arrived from your house, bringing me a new garment, which they said you made so that I might have it for the winter. Because you care for me, I praise you; but because you are still uneducated and not acting as a philosopher despite my teachings, I blame you. So come back right now, if you really care for me, and don't take pride in this kind of thing, but try to do what you were eager to do when you married me. Let the other women weave – it is of little benefit, and they have aspired in no way to the things you have aspired to. (32)

In *Letters* 30 and 32, Crates is quick to draw conclusions about his wife's motivations based on her actions. Crates' careful phrasing at the beginning of Letter 32, that a gift has arrived from "your house", further separates him from a conventionally shared marital household and emphasizes how he tries to distance himself from her current status. He alternates between censuring Hipparchia – her activities are of no benefit, a waste of time, a foolish and prideful attempt to prove to the masses that she is a loving wife – and encouraging her to return to her previous philosophically correct ways – be more useful to humanity, keep aspiring to great things, follow through on the teachings of her masters. Without fully understanding the situation, Crates immediately assumes that Hipparchia has given up on the rough life (Antipater, *AP* 7413.2: ῥωμαλέον βίον) of a Cynic because of social pressure to conform to conventional gender roles, which she herself, as we have seen in other sources, would probably have been the first to condemn. Crates assumes that she wants to be seen by her peers as a "loving wife" rather than a philosopher; based on that assumption, he urges her to separate herself from those "other women" who have no serious aspirations to education or wisdom. Crates may insist in *Letters* 28 and 29 that women are in no way inferior to men, but when Hipparchia strays from the path, she is blamed precisely as a woman, and compared only to her female (non-philosophically inclined) peers. Her faults, in Crates' eyes, are all stereotypically feminine. Ironically, these are the characteristics that would make her the best of all women in Pythagorean or Stoic terms: loving her husband, working hard at the loom, and being concerned about her good reputation in society. In fact, the Roman Stoic, Musonius Rufus, writing in the 1st century AD, argues that a philosophically trained woman makes a better wife, mother, and housekeeper, since she will become wiser in all areas of life, both intellectual and practical.²⁴

How do we imagine that Hipparchia, the internal addressee, would have received these lines? How would a Hellenistic female reader (the fictional external reader), or a 2nd century AD reader (a "real" external reader) have received them? The pseudonymous author does not include responses from Hipparchia, so we can only guess. If she reads his words as a criticism that she is not living up to the Cynic ideals that they both espoused at the start of their marriage, she could interpret it in two ways: either as encouraging, that she should return to the egalitarian value system that she originally embodied, or as accusatory, that she has failed in their joint undertaking, and has lost her previous status as an intelligent Cynic philosopher.

For the modern reader, it is a relief to read *Letter* 33, which explains Hipparchia's absence and stops Crates' complaints in their tracks. Hipparchia went home because she was pregnant, about to give birth to their son. While no other sources discuss the pregnancy or birth, we do have corroborating evidence for the existence of two children: Diogenes Laertius claims that Eratosthenes (276–194 BC, Alexandria) speaks

²⁴ See, for example, the arguments of Musonius Rufus in his "Lecture 3: That Women Too Should Study Philosophy", in which he argues that a woman who has studied philosophy will be even more likely to be a good housekeeper (3.3), a chaste and self-controlled wife (3.4), a loving mother (3.4–5), and overall a credit to her sex.

of a son named Pasicles (D.L. 6.88),²⁵ and that Menander mentions an unnamed daughter in his play *The Twin Sisters* (D.L. 6.93).²⁶ Both sources include salacious details that testify to the standard Cynic mistrust of marriage: Crates supposedly took his son Pasicles to a brothel and “told him that was how his father had first gotten married” (D.L. 6.88); and offered his daughter in marriage “on trial” for a month (D.L. 6.93). These anecdotes describe Crates’ patriarchal power over his offspring once they are young adults – he controls both son and daughter in their first sexual experiences, modeling unflappable Cynic attitudes to sex. Crates’ children are introduced as objects that reflect his commitment to the Cynic cause. But the pseudonymous letters focus on how the same children, or more specifically the experience of pregnancy and childbirth, function as factors that limit Hipparchia from living the life of a true Cynic. Her female body is shown getting in the way of her philosophical aspirations.²⁷

So what does *Letter* 33 tell us about Hipparchia’s experience with childbirth? Crates implies that the news has come to him *not* directly from his wife, but from some other source, possibly also epistolary: “I hear that you have given birth, and that you did so easily; but you said nothing to me” (Επιθόρμην σε ἀποτεκεῖν καὶ εὐμαρῶς· σὺ μὲν γὰρ οὐδὲν ἡμῖν ἐδήλωσας). This sentence, with its connective σὺ μὲν γὰρ is not so easy to unpack. Is Crates complaining that he heard the news from someone else when he would have preferred to hear it from her? Is he praising her silence, since it implies that giving birth to their child was natural and uncomplicated, as it should be for a seasoned Cynic? But if that was the case, why didn’t she

25 D.L. 6.88: “Eratosthenes says that [Crates] had a son with Hipparchia—about whom we will speak [later]—by the name of Pasikles. When he was a teenager, Crates took him to a brothel and said that this was where his father got married. Marriages of adulterers, he explained, were [like] tragedies, and had exiles or murders as their consequences. Marriages with prostitutes, however, were [like] comedies, and brought on insanity from excessive behavior and drinking.” (Ερατοσθένης δὲ φησιν ἐξ Ἰππαρχίας, περὶ ἧς λέξομεν γενομένου παιδὸς αὐτῷ ὄνομα Πασικλέους, ὅτ’ ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπ’ οἶκημα παιδείκης καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῶον εἶναι τὸν γάμον· τοὺς δὲ τῶν μοιχευόντων τραγικούς, φυγὰς <γὰρ> καὶ φόνους ἔχειν ἔπαθλον· τοὺς δὲ τῶν ἐταίραις προσιόντων κωμικούς· ἐξ ἀσωτίας γὰρ καὶ μέθης μανίαν ἀπεργάζεσθαι).

26 D. L. 6.93: “Menander alludes to him in *The Twin Sisters* in the following lines:

Wearing a cloak you’ll go about with me,
As once the Cynic Crates’ wife went with him:
His daughter too, as he himself claimed,
He gave in marriage for thirty days on trial.”
(μὲμνηται δὲ αὐτοῦ καὶ Μένανδρος ἐν Διδύμαις οὕτως
συμπεριπατήσεις γὰρ τρίβων· ἔχουσ’ ἐμοί,
ὥσπερ Κράτητι τῷ κυνικῷ ποθ’ ἡ γυνή,
καὶ θυγατέρ’ ἐξέδωκ’ ἐκεῖνος, ὡς ἔφη
αὐτός, ἐπὶ πείρα δούς τριάκονθ’ ἡμέρας).

27 Desmond 2008, 95 makes an excellent argument about inconsistency in the Cynic stance on procreation: “...if the sexual drive is natural, as is the desire to satisfy it, then having children is natural. But if children will be born, who will raise them? Human children cannot be laid and abandoned like insects’ eggs; long nurturing is natural to the human animal. Extant literature suggests, however, that the Cynics were not overly bothered by the issue.”

continue living with him during the pregnancy, and give birth to the child on the road? Why the secrecy?

Crates then tells us what he thinks Hipparchia's opinion is on the matter:

πέπεισαι ἄρα ὅτι τὸ πονεῖν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ μὴ πονεῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν ᾧδέ γ' εὐμαρῶς ἀπέτεκες, εἰ μὴ κύουσα ἐπόνεις ὡσπερ οἱ ἀγωνισταί.

You believe, then, that the fact that you worked hard (πονεῖν) is the cause for not having to work hard (πονεῖν) in this instance. For you would not have given birth so easily if you had not continued during the pregnancy to work hard (πονεῖν) just as athletes do. (33)

When Crates speaks of “working hard”, he presumably alludes to the physical hardships endured by those following the Cynic lifestyle. They reject wealth and luxury, wander without access to regular shelter, and carry only what is necessary for survival, namely a single cloak, a staff, and a cup or bag for basic nourishment. The verb πονεῖν is a key concept in the Cynic belief system.²⁸ Toughness and the rejection of self-indulgence are equated with a true commitment to Cynicism.

Although in the letter these opinions are expressed by Crates, he prefaces the phrase with “you (i.e. Hipparchia) believe...”. I suspect that we might be able to identify Hipparchia's own words in these two sentences, if we replace the 2nd-person indirect discourse with the 1st-person voice: “I, Hipparchia, believe that the fact that I worked hard (πονεῖν) is the cause for not having to work hard (πονεῖν) in this instance, and that I would not have given birth so easily if I had not continued during the pregnancy to work hard just as athletes do”. I think that Hipparchia's famous wit shines through the pun on *ponos*, as she gives credit to her prior Cynic labors for lightening her physical labor in childbirth. So we could read this passage as a moment of *homophrosyne* between the two: Crates and Hipparchia both believe that Hipparchia's training and education in Cynic philosophy, as well as her prior active participation in the Cynic lifestyle, have made her strong, and that her strength sustained her in childbirth, making the pain easier to bear. Crates concurs that Cynicism has benefited her and urges her keep the faith.

On the other hand, in the letters immediately before this one, Hipparchia is chastised for abandoning the Cynic lifestyle, at least temporarily, for no good reason in her husband's eyes. When we are told that she “continued during the pregnancy to πονεῖν just as athletes do”, what precisely are we being asked to imagine? Can πονεῖν include weaving at the loom, when in all other contexts that activity is seen as weakness? Did the pregnant Hipparchia do daily calisthenics, or was it more a philosophical mindset that allowed her to take it all in stride? Whatever kind of labor she did, Crates says that

²⁸ On Cynic *ponos* and “natural toughness”, see Desmond 2008, 153–159; Cynics were expected to be strong in the face of hardships, face hunger and bad weather, and live “according to nature”. This kind of *ponos* is an everyday philosophical commitment, whereas Crates' letter plays with the double meaning of “labor” as hard work and the pains of childbirth – a pun that seems to work in Greek as well as it does in English.

she believes it was helpful in this task. When Crates reports that Hipparchia is persuaded that her philosophical training had a practical result in terms of enduring the pains (*ponoi*) of childbirth, is he implying *ex silentio* that he himself does not make that connection? or is he pretending that Hipparchia expressed this opinion when it really came from Crates himself, a kind of “I told you so”? Putting words in your correspondent’s mouth is a typical epistolary gesture in a unidirectional collection. And Crates needs a way to regain his position of authority, after writing several letters which, in retrospect, show him reacting strongly without having gathered all the facts.

Crates does seem to take pride in Hipparchia’s superiority to other women in a similar situation.²⁹ He compares Hipparchia’s experience in childbirth to that of other women:

ἀλλ’ αἱ πολλαὶ γυναῖκες, ἐπειδὴν κύωσι, θρύπτονται· ἐπειδὴν δὲ ἀποτέκωσι, τὰ βρέφη, [αἷς δ’ ἂν συμβῆ] κὰν συμβῆ περισωθῆναι, νοσερὰ μένει...

But many women, when they are pregnant, are weakened; and when the women give birth, their children, even if they survive, remain sickly... (334–5)

The verb used here for being weakened – θρύπτομαι – is one we saw earlier in *Letter* 28. There Crates had insisted that Hipparchia would not be able to convince him that she was “weak” or “enfeebled” (θρύπτει) at home. This is not a common verb, and it could well be that we are meant to imagine that Hipparchia used it to hint at her pregnancy in an earlier letter to Crates, possibly one accompanying the gift of a cloak.³⁰ Her husband, in his devotion to the Cynic cause, understood the verb only as a reference to physical or mental weakness that would drive a less ambitious man or woman to abandon the path of true philosophy.³¹ This misreading then caused him to be all the more confused by her sudden apparent domesticity. This kind of misreading is, again, characteristic of univocal collections.

Crates continues his letter with what could be read as a compliment:

ἀλλ’ [ἐπιδείξασα], εἰ ὅπερ ἐχρῆν ἦκειν ἀφικταί, μελέτω σοι τούτου τοῦ σκυλακίου ἡμῶν· μελήσει δὲ ἐὰν † ἀσφαλῶς σαυτῆ παραπλησίως ἐπεισέλθῃς.

But [...], if that which was necessary to arrive has arrived, take care of this little puppy of ours. You will take [good] care of him if you approach this [business] with your usual concern.

²⁹ A less generous reading would claim that, since he claims to have taught Hipparchia everything she knows, her superiority reflects on his success as a teacher. See, for example, Xenophon’s masculinist attitude in *Oeconomicus*, in which the young wife reflects her husband’s wisdom.

³⁰ I assume that Hipparchia sent a letter to her husband to accompany one (or both) of the two separate cloaks referred to in Letters 30 and 32. It was not uncommon for letters (both fictional and “real”) to accompany gifts in antiquity.

³¹ The Pythagoreans used the word ἄθρυπτος to refer to their diet, meaning “uncorrupted” or “pure”; see Athanassidi 1999, 219 n. 230.

Before launching into a detailed list of recommendations for child-rearing, Crates seems to acknowledge that Hipparchia has good instincts about all sorts of things, including motherhood. Yet in the next sentence, he reclaims his superior position in the relationship, and instructs his wife in exactly how she should behave as a mother: she should start raising their son as a Cynic from the day of his birth, providing cold baths, a single cloak for clothing, a small amount of milk to drink, and a cradle made from a tortoise shell, which supposedly protected babies against childhood illnesses.

This lesson on childrearing is borrowed from a passage in Epictetus' *Discourses* (3.22).³² In that passage, Epictetus writes that "the ideal Cynic will renounce marriage, for he would be driven from his profession to act as nurse in his own family, to heat the bathwater for the baby, and to provide blankets, oil, and a cradle when his wife has borne a child".³³ Crates finds a way to beget a child without having to take any responsibility for raising it in its infancy, and thus avoids being "driven from his profession". But we do see Hipparchia being "driven from her profession" in exactly the manner predicted by Epictetus. One could also argue, however, that Crates, in the specifics of his recommendations, is actually trying to make things easier for his wife and her household: she should not heat the bathwater, or weave elaborate swaddling clothes, or worry about cooking him dainty foods – all this would take time away from her profession as a true Cynic. Similarly, in the spirit of minimalism, she should not spend money on a fancy cradle when a found object will suffice. His advice not to pamper the baby is consistent with the Cynic aversion to luxury. We might think of Seneca's praise of his mother for not pampering him and his siblings as children, the way most mothers habitually do.³⁴

Crates assumes that Hipparchia will stay home with the child until he is older; then the child should be outfitted with a staff, a cloak, and a bag, and sent to Athens, where Crates will take charge of the next phase of his education. Crates ends with a joke: "with regard to the rest, I will take care to raise this one as a stork for my/our old age rather than a dog" (τὰ δ' ἄλλα ἡμῖν μελήσει πελαργὸν ἐς τὸ γῆρας αὐτὸ ἀντὶ κυνὸς θρέψαι) (33).³⁵ The stork joke ends not just this letter, but the entire subplot focusing on Hipparchia. Crates closes this section with no suggestion that his wife should rejoin him on the road; instead, he says that once the child, assumed to be a male (quite likely the boy Pasicles, referred to in other sources), is old enough to participate in the two definitive aspects of the Cynic lifestyle, namely wandering about and discussing

32 See Billerbeck 1996, 211. Epictetus is dated to ca. 50–135 AD.

33 Billerbeck 1996, 211; Epictetus does, however, see some possibility for an exception to his rule: "in a city of wise men, however, even the Cynic will marry and raise children, since his wife would be like himself, and his children would be brought up in the same fashion".

34 See Gloyd 2017, 14–47 on *de Consolatione ad Helviam*.

35 Storks tend to care for their young long past when the young are able to fly and fend for themselves, which led to the belief that the young were looking after the old instead. The Greek word *antipelargein* = imitate the stork, i. e., take care of one's elderly parents. See Arist. *HA* 615b 23–24; Ar. *Birds* 1355; *Suda* s.v. ἀντιπελαργεῖν, Πελαργικοί νόμοι.

philosophy, he should be sent away from his mother and entrusted to his father, who will take charge of his further education. The mother should handle all the basic female tasks: feeding, bathing, clothing, teaching him how to walk and talk. But any mother, trained in philosophy or not, could do these tasks. Here Crates reduces her to a female body that is useful for pregnancy, childbirth, and dealing with an infant; beyond that, she should not imagine that she has anything to offer their son.³⁶ This depiction of Hipparchia is at odds with what we know of her from other sources, where she is represented as equal to or even intellectually superior to her male peers, and where marriage and philosophy can be successfully combined. Marriage yes, since Hipparchia was “another Crates”, in Epictetus’ words – but what about motherhood? These letters invite us to consider the difficulties of female embodiment in view of philosophical communities and social expectations.³⁷ And Crates, whether he is scolding, lecturing, or even praising his wife in the letters, definitely claims all the authority.

5 Women Philosophers in Context

The question of female bodies in an overwhelmingly male philosophical context is not unique to the Cynics. In the Hellenistic period, the time at which these letters purport to be written, several philosophical schools in addition to the Cynics allowed women to participate in both education and intellectual debate. Epicurus allowed both men and women, enslaved and free, into his Garden, Aristotle’s successor Theophrastus had female disciples, and the Cyrenaic school had a female head.³⁸ Even the relatively unenlightened Stoic Zeno and his followers believed that women should be educated.³⁹

But at the same time, various stories circulate that express some discomfort with the place of women in philosophical schools. Sometimes they offer *exempla* of success stories (although we may need to take them with a grain of salt): thus we have the 4th-century BC Spartan Timycha, who, along with her husband, was captured by the Syracusan tyrant Dionysius II and tortured for information about secret Pythagorean doctrines.⁴⁰ Her husband refused to give up any secrets, but Dionysius assumed that

³⁶ We have evidence from Pythagorean circles that women had strong views on raising their children; see Wider 1986, 33 on Theano: “There are also several letters attributed to Theano...In Theano’s letter to Eubula, she discourses on the education of children. She cautions Eubula not to let her children abandon themselves to pleasure but to get them used to pain and hardship. She scolds her for giving into and so spoiling her children”.

³⁷ For a closer look at an “ethics of embodiment”, see Kennedy 1999, 48–71.

³⁸ See Waithe 1987, 197.

³⁹ On this, see Wider 1986, 25–26. Much later, in 5th-century AD Alexandria, we hear of Asclepiodotus marrying Damiane, a prudent and incorruptible (ἀθρπτος) woman: he “wrapp[ed] his bride in a philosophical cloak, as if she were [or, “since she was”] a philosopher” (ἀλλὰ καὶ τρίβωνα φιλοσοφίας περιβλών, ὡς φιλόσοφον, τὴν νύμφην) (Damascius *Life of Isidorus* 86F Athanassiadi).

⁴⁰ See the discussion of this (possibly apocryphal) story in Montepaone/Catarzi 2016, 135–138; also Wider 1986, 30; and Menage 1984, 54.

Timycha, since she was a woman, and pregnant as well, would be easier to convince. The events are recounted by Iamblichus, the 3rd–4th-century AD biographer of Pythagoras, as follows (*de vita Pythagorica*, 31.194 in Klein 1937):

(ἐνόμιζε γὰρ ἄτε γυναῖκά τε οὔσαν καὶ ἔπογκον ἐρήμην τε τοῦ ἀνδρὸς ῥαδίως τοῦτο ἐκκαλήσειν φόβῳ τῶν βασάνων), ἢ γενναία συμβρῦξασα ἐπὶ τῆς γλώσσης τοὺς ὀδόντας καὶ ἀποκόψασα αὐτὴν προσέπτυσσε τῷ τυράνῳ, ἐμφαίνουσα ὅτι, εἰ καὶ ὑπὸ τῶν βασάνων τὸ θῆλυ αὐτῆς νικηθὲν συναναγκασθεῖ τῶν ἐχεμυθουμένων τι ἀνακαλύψαι, τὸ μὴν ὑπηρετήσον ἐκποδῶν ὑπ’ αὐτῆς περικέκοπται.

...(for he [Dionysius] thought that since she was a woman, pregnant, and deprived of her husband, she would easily tell him all he wanted to know, through fear of torture), but the heroic woman, grinding her tongue with her teeth, bit it off and spit it at the tyrant, showing by this, that even though her sex, overcome by torture, might have been forced to disclose something which should have been kept secret, the body part that would have stood in her way was entirely cut off.

Dionysius assumes that Timycha is vulnerable because she is female, pregnant, and apart from her husband. As it turns out, he is quite wrong: Timycha is so determined to keep silent about her philosophical beliefs that she bites off her tongue to keep herself from answering him. The narrative presents both Dionysius and Timycha herself viewing the female body, abandoned and pregnant, as a source of weakness. Timycha destroys the one part of her body that could inadvertently betray her: the tongue. Without that body part, Timycha can avoid acting as a female, i. e., weak and talkative. In a not dissimilar way, Crates worries that because Hipparchia is pregnant and apart from him, she is too weak (θρύπτει) to keep up with the demands of a Cynic lifestyle. But while Timycha is called a “hero” after she bites off her tongue, and is eventually reunited with her husband, the pseudonymous letters leave Hipparchia at home with the baby (and the bathwater!).⁴¹

There are other stories about women philosophers that hint at a cultural concern about a philosophical mind housed in a female body. The Pythagorean Theano emphasized the duty of a woman to be faithful to her husband but was still subject to objectification by the male gaze.⁴² Plutarch (“Advice to Bride and Groom”, *Moralia* 142c–d) preserves the following fragment, which reflects the traditional view of the Pythagoreans with regard to women’s place in marriage and the home, as well as the modesty and self-control encouraged by Pythagoreanism in both women and men.

41 Alex Pappas points out to me that this anecdote effectively inverts the Philomela story: Timycha becomes her own Tereus. Carol Atack notes *per litteras* that the similarity of this anecdote to a mythical pattern, as well as the reference to Dionysius II, the standard tyrant of literature, should make us even more suspicious of its veracity.

42 See Montepaone/Catarzi 2016, 138–142; and Wider 1986, 32–33. Waithe 1987 argues for two different women named Theano: Theano of Crotona, who was Pythagoras’ wife, and Theano II, a later Pythagorean.

ἡ Θεανὸν παρέφηνε τὴν χεῖρα περιβαλλομένη τὸ ἱμάτιον. εἰπόντος δέ τινος “καλὸς ὁ πῆχυς,” “ἀλλ’ οὐ δημόσιος,” ἔφη. δεῖ δὲ μὴ μόνον τὸν πῆχυν ἀλλὰ μηδὲ τὸν λόγον δημόσιον εἶναι τῆς σώφρονος, καὶ τὴν φωνὴν ὡς ἀπογύμνωσιν αἰδεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι πρὸς τοὺς ἑκτός· ἐνοράται γὰρ αὐτῇ καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις λαλούσης. (Greek text from Babbitt 1928)

Theano, in putting her cloak about her, exposed her arm. Somebody exclaimed, “A lovely arm.” “But not for the public,” said she. “Not only the arm of the virtuous woman, but her speech as well, ought not to be for the public, and she ought to be modest and guarded about saying anything in the hearing of outsiders, since it is an exposure of herself; for in her talk can be seen her feelings, character, and disposition.” (Eng. tr. from Babbitt 1928).

Other fragments preserved by Plutarch reflect the same traditional view of women. When asked about the work by which she had made herself famous, Theano is said to have replied: “In weaving cloth and sharing my bed”; in another fragment Theano explains the duty of a married woman: “To please her own husband”.⁴³ While Pythagoreanism leads Theano and Timycha in the opposite direction from Hipparchia – Theano argues *for* the loom, and for physical modesty, and Timycha mistrusts her own body, literally dividing flesh from spirit – the focus in all three cases remains firmly on female embodiment – a naked arm, a womb, a too-talkative tongue.

I include these two stories – of Timycha and Theano –, to show how anecdotes about women in antiquity who try to live according to a philosophical belief system are represented as being additionally challenged by their gendered bodies. It is this tension between the mind and the body of a female philosopher that the author of the *Letters of Crates* highlights in the Hipparchia subplot. The body of a male Cynic needs to manage heat, cold, hunger, and discomfort; sexual urges he can satisfy at any time or place. The body of a female Cynic needs to manage all that, but also menstrual periods, pregnancy, and childbirth.

6 Conclusions

I originally posed two main questions: first, is an epistolary presentation a more effective way of demonstrating power dynamics than a 3rd-person narrative? And second, does Crates use his power as a philosopher and a husband to encourage or discourage Hipparchia in her commitment to Cynicism? I have tried to show how, in this situation, the use of the 1st-person voice reveals internal power dynamics more effectively than a 3rd-person narration would. The gradual revelation of information through a unidirectional correspondence keeps external readers on their toes and has the added benefit of not making Crates appear one-dimensional. His initial negativity, when he scolds Hipparchia for her unexplained absence and depicts her as a failed Cynic, is softened by the eventual discovery of extenuating circumstances and the acknowledgment of

⁴³ See Wider 1986, 32–33. Thesleff 1965, 195–200 gives the Greek texts of eight letters attributed to Theano.

the birth of their son. We watch Crates' emotions play out in his letters in way that would not be as available to an impersonal narration. He both exposes and redeems himself within the 6-letter subplot.

As for the final judgment on whether Crates uses his position of power to encourage or discourage his addressee, the generic expectations of epistolary form problematize any simple conclusion. An impersonal narrator would probably be inclined to express an opinion more clearly; Crates himself, in contrast, because of the 1st-person epistolary voice, is expected to show inconsistency and partial knowledge when he writes. My own reaction to the content of the final letter in the subplot, however, is that Crates assumes that Hipparchia will be unable to continue her active Cynic lifestyle once her son is born. Crates professes to believe in the *idea* of equality of the sexes in the Cynic school, but when faced with the reality of his own pregnant wife, he can't quite imagine a way to put theory into practice. No tradition about this Cynic pair goes into detail about how they handled the subsequent pregnancy and birth of their second child, a daughter. The biographical tradition only gives her a name and a scandalous anecdote, already mentioned. The pseudonymous letters, however, leave Hipparchia at least temporarily at home, limited to a conventionally gendered lifestyle at the loom that she herself rejected long before the moment she chose to follow Crates on the Cynic path. Or, on a more positive note, realizing that epistolary correspondence always invites yet another letter in response, we could imagine Hipparchia putting pen to paper to answer Crates' *Letter* 33, and informing him that she is on her way with their baby son to rejoin him on their shared Cynic path.⁴⁴

Bibliography

- Athanassiadi, P. (ed.) (1999), *Damascius: The Philosophical History*, Athens.
- Babbitt, F.C. (tr.) (1928), *Plutarch, Moralia* vol 2, Cambridge, MA.
- Beckby, H. (1965), *Anthologia Graeca* vol. 2, Munich.
- Billerbeck, M. (ed.) (1991), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam.
- Billerbeck, M. (1996), "The Ideal Cynic from Epictetus to Julian", in: R.B. Branham and M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics*, Berkeley/Los Angeles.
- Branham, R.B. (1994), "Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism", *Arethusa* 27, 329–359.
- Branham, R. B. and Goulet-Cazé, M.-O. (eds.) (1996), *The Cynics*, Berkeley/Los Angeles.
- van Bremen, R. (1996), *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam.
- Brown, P. (2008), *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christian Society*, New York.

⁴⁴ I am very grateful to Émeline Marquis and Peter v. Möllendorff for the invitation to contribute to this volume, even though I was unable to participate in the 2019 Giessen conference. I also acknowledge the helpful comments of Carol Atack, Alexandra Pappas, and Bill Race. Alex Dressler read a draft of this essay with his usual keen eye and pushed for more complexity in the arguments. Any remaining errors or infelicities are entirely my own.

- Cantarella, E. (1987), *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore/London.
- Desmond, W. (2008), *Cynics*, Berkeley/Los Angeles.
- Dobbin, R. (2012), *The Cynic Philosophers: from Diogenes to Julian*, London.
- Le Doeuff, M. (2007), *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.*, tr. T. Selous, New York.
- Dorandi, T. (2013), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge.
- Dutsch, D. (2015), "Dog-Love-Dog: *Kynogamia* and the Cynics' Sexual Ethics", in: M. Masterson, N.S. Rabinowitz and J. Robson (eds.), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, London/New York, 245 – 259.
- Emljanov, V.E. (1968), *The Letters of Diogenes*, Diss., Stanford.
- Engel, D. (2000), "The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus", *Ancient Philosophy* 20.2, 377 – 391.
- Gloyn, L. (2017), *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1990), "Le cynisme à l'époque impériale", *ANRW* 2.36.4, Berlin, 2720 – 2833.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), "Le livre VI de Diogène Laërce: Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", *ANRW* 2.36.6, Berlin, 3880 – 4048.
- Hartmann, U. (2007), "Kynische Grenzüberschreitungen. Die griechische Philosophin Hipparchia", in: E. Hartmann, U. Hartmann and K. Pietzner (eds.), *Geschlechter definitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart, 229 – 246.
- Hense, O. and Wachsmuth, C. (1912, reprint 1958), *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 vols., Berlin.
- Hicks, R.D. (tr.) (1925, reprint 1995), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Vol. II, Cambridge, MA.
- Kennedy, K. (1999), "Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment", *Hypatia* 14.2, 48 – 71.
- Klein, U. (1937), *Iamblich de vita Pythagorica liber*, Leipzig.
- Jones, C.P. (2017), *Apuleius Apologia, Florida, De Deo Socratis*, Cambridge, MA.
- Lutz, C. (1947), "Musonius Rufus: The Roman Socrates: Lectures and Fragments", *Yale Classical Studies* 10, 32 – 147.
- McClure, L.K. (2003), *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, New York, 2003.
- Menage, G. (1984), *The History of Women Philosophers*, tr. B.H. Zedler, Lanham, MD.
- Miller, J. (ed.) and Mensch, P. (tr.) (2018), *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers*, New York.
- Montepaone, C. and Catarzi, M. (2016), "Pythagorean Askesis in Timycha of Sparta and Theano of Croton", in: A.-B. Renger and A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World*, Wiesbaden, 135 – 149.
- Müseler, E. (1994), *Die Kynikerbriefe*, 2 vols., Paderborn.
- Babbitt, F.C. (tr.) (1928), *Plutarch, Moralia* Vol II., Cambridge, MA.
- Reuthner, R. (2009), "Philosophia und oikonomia als weibliche Disziplinen in Traktaten und Lehrbriefen neupythagoreischer Philosophinnen", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58.4, 416 – 437.
- Reydams-Schils, G. (2005), *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, Chicago.
- Richlin, A. (2014), *Arguments from Silence: Writing the History of Roman Women*, Ann Arbor, MI.
- Romm, J. (2018), "Corporeal Humor in Diogenes Laertius", in: J. Miller (ed.) and P. Mensch (tr.), *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers*, New York, 567 – 570.
- Rosenmeyer, P.A. (2011), *Ancient Epistolary Fictions*, Cambridge.
- Schenk, H. (ed.) (1916), *Epictetus, Dissertationes ab Arriano Digesta*, Leipzig.
- Städele, A. (1980), *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*, Meisenheim.
- The Lucian of Samosata Project (2014), *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook*, https://lucianofsamosata.info/wiki/doku.php?id=crates_of_thebes:crates_and_hipparchia_cynic_handbook (last access 17.07.2024).
- Thesleff, H. (1965), "Pythagorean Texts of the Hellenistic Period", *Acta Academiae Aböensis, Humaniora* Series A, vol. 30.1.

Waithe, M.E. (1987), *History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 600 BC–500 AD*, Dordrecht.

Wider, K. (1986), “Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle”, *Hypatia* 1.1, 41–62.

Tim Whitmarsh

Anachronism and untimeliness in the *Letters of Theano*

In this chapter I consider the themes of time and anachronism in the two clusters of fictional letters attributed to Theano, the wife (or daughter, or acolyte) of Pythagoras. Seven letters attributed to her survive, and one fragment. Of these seven, three (*To Eubule*, *To Nicostrate* and *To Callisto*) are transmitted quite widely in two groups of MSS,¹ and four (*To Euclides*, *To Eurydice*, *To Rhodope* and *To Timonides*) in a single 16th-century codex.² These two clusters may well originate in different sources (the first group are longer, more complex and more ‘literary’ in their style), but they are united by a shared aim to reconstruct in the imagination the world of the first generation of Pythagoreans.³ Both sets of letters date to the Hellenistic period at the earliest; recent scholars have tended to consider them imperial.⁴ I have chosen Theano because her letters represent an interesting and under-read slice of the epistolary corpus, at least from a literary perspective, and because in general female-attributed texts have been under-explored in recent scholarship on ancient epistolography.⁵ Other scholars have read the *Letters of Theano* as documents in the history of Pythagoreanism, and have thus tended to read them ‘straight’, as earnestly intended expressions of ideology.⁶ My reading, by contrast, emphasises their status as literary fictions, and focuses more on their

1 Along with two other letters attributed to Pythagorean women, *Melissa to Cleareta* and *Myia to Phyllis*. On the history of the collections see Huizenga 2013, 32–38. *Melissa to Cleareta* and the opening of *Theano to Eubule* are also found on *Papyrus Hauniensis* 2.13. There is in addition a letter from Theano to Eurydice preserved in the writings of the 7th-century AD Theophylact Simocates. The texts have been edited (and translated) most recently by Dutsch 2020; they are also translated at Plant 2004, 70–74 (but do not appear in Natoli et al. 2022). Translations in this chapter are mine.

2 Morrison/Sarri 2019.

3 This literariness can be diagnosed particularly in the more ambitious vocabulary. The other letters contain no remarkable lexemes; *To Eubule* includes πλησμονικά (unparalleled before late antiquity), πενιχροί (largely poetic), πτωματίζει (2 potential parallels before late antiquity), μασάται (largely comic and medical), βατταλίζεται (unparalleled before late antiquity), σπαταλώντα (only 2 other uses outside of LXX and Christian literature), and προϋποστυφαί (hapax); *To Callisto* includes παρθενοτροφεῖσθαι (elsewhere only in Soranus (bis) and the lexicographers), ἐπιουργίας (elsewhere only once, again in Soranus, before late antiquity), ἐκρήττεται (for ἐκρήγνυται); *To Nicostrate* includes συμπεριφορά (rare outside Polybius), προσπαθέστερον (elsewhere unattested before Origen), ἐπωδύνου (elsewhere largely medical).

4 For summaries of the issues see Balch 1992, 381–391; Huizenga 2013, 41–43. Städele 1980 dates the majority of these letters to the second century AD.

5 For which see esp. Rosenmeyer 2001, Trapp 2003, Hodkinson et al. 2013. For an important exception see Morrison/Sarri 2019. The publications of the AHRC-funded project on ancient letter collections led by Roy Gibson and Andrew Morrison are eagerly awaited.

6 For general discussions see Montepaone 1993; García González 2009; Brüning 2012; Huizenga 2013; Pomeroy 2013; Dutsch 2020, esp. 173–212.

deconstructive strategies and their gendered ironies (although I shall nuance that position in conclusion).

What of time? Dorota Dutsch has recently argued that the Neopythagorean vogue that began in the second century BC (the context for the production of our letters) represents a ‘time machine’: ‘In the world traced by the pseudepigrapha, famous Pythagorean women, such as Phintys and Perictione, are right at hand, and their words never lose relevance’.⁷ At one level this is an extension of the complex relationship with time played out in all literature. Literary texts, like all forms of cultural production, are of their own (historical) time; but they are also untimely: they reach backwards into the store of collective literary memory, and seek to become universal and timeless for future generations. Literature, what is more, has its own internal chronology, unfurling through the linear space of the text, an internal chronology that often evokes a complex relationship with the temporality of the reader’s ‘real-world’ experience.⁸ Texts are experienced and brought into the present through embodied performance, even if they are read. The torchlight procession that ends Aeschylus’ *Eumenides* would have been wonderfully impressive when acted out at sunset in the theatre of Dionysus, as the play’s mythological fantasy world converged with the world of the democratic *polis* through the shared experience of ritual time; but that sense of convergence is also enacted through reading, particularly when the reader is aware of the performative nature of drama, and seeks to reimagine that performance. A vivid example of this, at the other end of the historical spectrum, is offered by Alice Oswald’s ‘Tithonus: 46 Minutes in the Life of the Dawn’ (from *Falling Awake*, London, 2016), where the countdown to dawn is literalised by timestamps reproduced on the page, where the written poem imagines its own performance in real time, and where nature’s own chronology is set against the artifice of human time (‘a fern unfolds growing / outside the time zone’).⁹ As literary readers, we are always aware of the passing of time, in multiple, incompletely overlapping timeframes.

The temporal space of fictional letter collections is particularly complex. All letters (real or invented) exist in multiple timeframes simultaneously. The complex temporality of the letter is tied closely to its materiality, for a letter is as much an artefact as it is a text. Letters bear the traces of the time of the sender: the date at the top, the postmark, the ink smudge, the tear staining the page. Yet their effect is achieved only when they are received and read. Whatever one thinks of Charles Martindale’s provocative (and much-challenged) dictum that ‘meaning is always realized at the point of reception’¹⁰ as a general claim, it is never truer than for the letter. ‘It is intrinsic to

7 Dutsch 2020, 138.

8 The scholarship on temporality and literature is vast and growing. Particularly influential landmarks include Bakhtin 1981, Ricoeur 1984, Heise 1997, Koselleck 2004, Currie 2007, English 2013 and Reed 2014.

9 ‘Oswald’s poetry bears distinctive witness to the human and nonhuman, living and non-living systems of the natural world in a polymorphic, polyrhythmic, polytemporal melange of multi-textured patterns of sound, image, and sense wherein voice serves a mediating function’ (Yeung 2021, 94).

10 Martindale 1993, 3.

the business of communication by letter,' writes Michael Trapp perceptively, that there is a clearly felt gap in time between writing and reading'.¹¹ And the temporal gap between sending and receiving can have its own agency in creating meaning. In Ian McEwan's novel *Amsterdam* (London, 1998), for example, one character (Clive) sends a journalist acquaintance (Vernon) a postcard in which he angrily opines that 'you deserve to be sacked'. By the time that the missive arrives, Vernon has indeed been sacked, so that the meaning of the message changes: no longer 'you deserve to be *sacked*', but 'you *deserve* to be sacked'. This misreading (or resignification) has a decisive impact on the plot. Letters also, of course, invite interception and misdirection; they can be dropped, mislaid, purloined, lost and rediscovered. Their materiality means that they carry with them a potentially infinite number of possible moments of reception: in these new contexts, letters may be newly pitiable, controversial, politically explosive, culturally inappropriate, historically valuable and so forth. It is not just the breaking of the bond of intimacy between sender and recipient that revalues letters in this way: it is precisely the passing of time that means that new circumstances create new readings, new effects, new ironies (as the letter's predictions are frustrated or proven true, or as events cast new light, or as value systems change).

There are at least two orders of temporality embedded in the letter; which we may call the proximal and the distal. The first is built around the presumption of proximity between sender and recipient. Ancient epistolary theorists stress the need for immediacy, in terms of both style and content: letters should be friendly, lucidly written and brief, and should give a strong impression of the character of the writer.¹² All of these techniques are designed to present an ekphrastic illusion of intimacy, closing the gulf (temporal, spatial, emotional and phenomenological) between sender and reader. 'Everyone writes a letter as practically an image of their own soul', writes one such theorist.¹³ Ovid writes that a love-letter should be written 'so that you seem to speak to her in her presence'.¹⁴ Ancient *mises-en-scène* for letter-reading often suggest the fiction of real proximity, so that the letter is taken as a substitute for the real person, especially in amatory contexts. In Plautus' *Pseudolus*, a girlfriend is glimpsed 'stretched out on the tablets ... lying in the wax' (36). In Chariton's *Callirhoe*, when the lovelorn Dionysius receives a letter from Callirhoe he recognises her handwriting, kisses the letter and 'clasps it to his heart as though it were Callirhoe in person' (8.5.13). Similarly, in Achilles Tatius' romance, Clitophon receives a letter from his girlfriend Leucippe, whom he thought dead: 'I scrutinised the letter again as though

¹¹ Trapp 2003, 36.

¹² Letters need 'plainness' (ισχνότης), 'characterisation' (τὸ ἠθικόν), brevity and 'friendliness' (τὸ φιλικόν): 'Demetrius' *On Style* 223, 227, 228, 229. See further Malherbe 1988, 12–13.

¹³ σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολήν ('Demetrius' *On Style* 227). Note in particular the 'ekphrastic' σχεδόν, marking the unrealisable nature of the illusion of intimacy (and cf. Theon's famous Aelius Theon's characterisation of *enargeia* as 'making things described almost (σχεδόν) visible', *Progymnasmata* p. 118a19 Spengel; on this crucial qualification see Webb 2009, 168).

¹⁴ *Praesens ut videre loqui*, *Ars Am.* 1.468.

I were thereby gazing upon her person' (5.19.5). When he reaches the part about whips and tortures, he cries out, 'as though actually beholding her tortures' (5.19.6); for, he adds sententiously, 'when my mind cast the eyes of my soul upon the letter's tidings, the reading matter became as visible as real matter' (5.19.6).

This illusion of proximity, however, always finds itself tensed against an awareness that epistolography is necessitated by distance: no one writes a letter to someone to whom they can speak directly. The theorist 'Demetrius' reports the views of Artemon, the editor of Aristotle's letters, who wrote that a letter should be written in the same manner (τρόπος) as a dialogue, and that it is in effect one half of a dialogue.¹⁵ But Artemon is only half-right, in the view of 'Demetrius': there may be some truth in Artemon's claim, but a dialogue and a letter are different things. Specifically, whereas a (literary) dialogue 'mimics the effect of improvised speech' (μιμείται αὐτοσχεδιάζοντα), a letter 'is written and is sent somewhat in the manner of a gift' (γράφεται καὶ δῶρον πέμπεται τρόπον τινά).¹⁶ This distinction in terms of material form is at first sight odd, for a literary dialogue is of course no less 'written' than a letter. But 'Demetrius' point is that while a dialogue is constituted primarily by the words it contains (the material form being a mere vehicle for that), the letter is irreducibly bound to its distinctive material form. A letter cannot normally be inscribed on a plinth or painted on a wall: it is defined by its ability to travel the distance between sender (or 'giver') and receiver. In this respect, a letter in its very essence acknowledges distance, even as it seeks to overcome it.

Letters rely on a tension between materialised distance and effects of proximity generated both by rhetorical techniques and any emotional (over)investment of the participants, who may treat the letter as a prompt for the cathexis of presence. In this respect, letters are technologies of dissimulation: they offer simulacra of presence as substitutions for the real thing. The *enargeia* ('the vivid illusion of presence') offered by letters can be understood as a form of fictionality.¹⁷ For this and related reasons, the line between 'real' and 'fictitious' letters can be hard to draw, at least at the formal level. As Michael Trapp writes,

Too blunt a contrast between 'real' and 'fictional' ignores the fact that no letter is a simple, direct transcript of 'reality', a wholly transparent window, any more than any other piece of writing can be. Consciously or unconsciously, letter-writers select what they are going to say and what they are not going to say, and choose how they are going to slant what they do say, and thus construct a personalized version of the reality they are referring to. Similarly, in writing, letter-writers construct and project a *persona* which may bear all kinds of relationship (including a very slender one) to their character as perceived by others than their correspondent of the moment. This is

¹⁵ 'Demetrius' *On Style* 223.

¹⁶ 'Demetrius' *On Style* 224.

¹⁷ 'There is . . . an intimate connection between the conception of *enargeia*, which is the product of a mental image that is modelled by the orator from elements of experience, and the project of fiction itself' (Webb 2009, 169).

not to say that all letters are in fact fictitious; rather that all letter-writing is liable to involve processes sometimes hastily taken as distinctive marks of fiction.¹⁸

In particular, as Patricia Rosenmeyer emphasises,¹⁹ both real and fictional letters rely heavily on the technique of *ēthopoeia*, or ‘characterisation’: whether one is attempting to persuade a friend of one’s good intentions or impersonating a historical figure, the same techniques are involved, of the artful creation through the medium of language of a credible epistolary identity. We may assume, however, that from the reader’s point of view, the encounter with a fictional letter collection – particularly one built around exchanges between historical or mythical personages – is different in kind from the experience of reading a ‘real’ letter one has received. For a start, ‘we’, the reading public, are never the intended recipients of fictional letters, at least within the fictionalised roleplay: we are always eavesdropping on someone else’s conversation. We are never seduced by any illusion of proximal intimacy with the authors of letters, partly because we have no stored emotional bonds, and partly because the gulf of time between the ‘now’ of reading and the ‘then’ of the exchange is untraversable – which is to say enforced by the imperative of classicism, the unspoken rule of postclassical literary culture that insists that the past (the world accessed through books) was qualitatively different from the present. (Greek fictional letter collections are, it seems, almost always set in some kind of ‘classical’ past, to greater or lesser degrees.) At the same time, however, at least some (and possibly most) readers must have been aware when reading a collection of fictional letters that they are indeed fictional, and targeted precisely at people like ‘us’, the postclassical literary reading public. For such readers, the experience of reading a fictional letter collection is one of weaving in and out of the historical timeframe mimetically conjured up by the letters themselves, and in and out of the illusion of eavesdropping on great figures from the past. This is a different version of the tension between the proximal and the distal presented by real letters: any sense of proximity that we experience is one not of intimate bonding (for we are excluded from the circuits of friendly exchange) but of historical authenticity, of the gathering of precious glimpses of life behind the scenes of history’s tableau vivant.

What of anachronism in epistolary fiction? It might be assumed that this would militate against any kind of historical verisimilitude, and spoil for good the delicate balance between the proximal and the distal. In fact, however, anachronism has been considerably reappraised in recent decades, and particular emphasis has been placed on the roots of anti-anachronism in a jejune Enlightenment historicism. Nicole Loraux and Jacques Rancière have contested the idea that anachronism is the enemy of historicism, Loraux in particular arguing that ‘controlled anachronism’ is necessary for the generation of any kind of historical meaning. Particularly significant for classicists has been the recent volume by Rood, Atack and Phillips, which argues for the existence in antiq-

¹⁸ Trapp 2003, 4.

¹⁹ Rosenmeyer 2001, 34–35, and esp. 2006, 6–7.

uity of ‘creative anachronism’, notably in high literary forms like tragedy and epic.²⁰ Indeed, we might say (and I have argued) that a kind of anachronism is inherent in all classicising writing from antiquity. Every literary text must be of its time but also untimely, universalising.²¹ The very experience of reading classical or classicising literature, indeed, might be said to be one of anachrony, defined at once by the pull of emotional engagement and the push of untimely separation from an era defined as different by the logic of classicism. Classicism is constituted precisely by the contrary forces of the proximal and the distal.

Whenever classical scholars consider fictional letter collections, moreover, they cannot ignore the matter of anachronism. The foundational work of scholarship on these collections was Richard Bentley’s *Dissertation on the Epistles of Phalaris* (1699). In pugnacious, playful prose, Bentley demonstrated for the first time that the Phalaris epistles could not belong to the sixth century BC, the time of the historical tyrant, precisely because they contain anachronisms (for example, referring to the city of Zancle as Messina, a name it acquired only in the fifth century – and so forth).²² Bentley has on this basis been credited with playing a pivotal role in the development of historical criticism.²³ But the *Epistles* also thereby helped cement the concept of the fictional letter collection. Bentley calls the collection variously an ‘imposture’²⁴ and a ‘cheat’,²⁵ terms that clearly reveal how depend his concept of fictionality was on the idea of (a)historicity: the underlying assumption is that *Letters* are fraudulently impersonating 6th-century documents, and that their anachronisms are simply unintended traces of the forger’s art, the smudge of ink on the counterfeit banknote.

Now it may well be that this idea of a tight link between fictionality and anachronism is an especially modern concept, originating in Bentley’s era and solidifying through the Enlightenment, thanks to the emergent historicism of that era.²⁶ If this is true, then the kind of anachronism detected by Bentley in the *Epistles of Phalaris* might be thought to be, for ancient readers and writers, epiphenomenal rather than

20 Rood et al. 2020, 131–189. See e.g. p. 186: ‘The anachronisms become more intensive, moreover, the closer the poem comes to home ... Virgil’s use of anachronism is inseparable from his nuanced sense of history as national story’. Goldhill 2020 (esp. 114–148) links such ‘preposterous’ anachronisms in Nonnus with typological readings characteristic of Christian late antiquity; but Rood, Attack and Philips (2020) show clearly that pagans could be just as preposterous. On deliberate anachronism in tragedy see Easterling 1985.

21 Whitmarsh 2017.

22 Bentley 1699, 145–169.

23 De Quehen 1994, 92–93, referencing Brink 1986, 59 (‘His demonstration that the letters “do not make historical sense in the period asserted for them” is, in the view of C.O. Brink, “an entirely new aspect. It wholly differs from any of those that had prompted earlier scholars to regard the collection”). The *History of the Fall of Troy* of Dares of Phrygia was similarly felled from its pedestal by wrecking ball of accusations of anachronism: see Clark 2020.

24 Bentley 1699, 537.

25 Bentley 1699, 538.

26 See esp. Grafton 1997.

load-bearing. In other words, put simply, anachronism might be thought to emerge out of fictional epistolography incidentally, because ancients did not care as much as Bentley and his followers about historical contextualisation. Charles Brink characterises the pre-historicist mindset (in post-antique Europe) as believing in an ‘unchanging human mind, it seems, was believed to produce works whose aims, conditions, beliefs remained static from one period to the next and so forth’.²⁷ But irrespective of whether this is true for Europe, it will not do for antiquity itself, which was well aware, from at least Thucydides onwards, that certain ideas or technologies were invented at certain times, and therefore unavailable to prior ones. They were also aware that people who lived in different eras could not meet. A famous passage of Plutarch’s *Life of Solon*, considering the Athenian statesman’s encounter with Croesus, explores this phenomenon:

τὴν δὲ πρὸς Κροῖσον ἔντευξιν αὐτοῦ δοκοῦσιν ἔνιοι τοῖς χρόνοις ὡς πεπλασμένην ἐλέγχειν. ἐγὼ δὲ λόγον ἔνδοξον οὕτω καὶ τοσοῦτους μάρτυρας ἔχοντα, καὶ, ὃ μείζον ἐστὶ, πρέποντα τῷ Σόλωνος ἦθει καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλοφροσύνης καὶ σοφίας ἄξιον, οὐ μοι δοκῶ προήσασθαι χρονικοῖς τισι λεγομένοις κανόσιν, οὐς μυρία διορθοῦντες ἄκρι σήμερον εἰς οὐδὲν αὐτοῖς ὁμολογούμενον δύνανται καταστήσαι τὰς ἀντιλογίας.

As for his interview with Croesus, some think to prove by chronology that it is fictitious. But when a story is so famous and so well-attested, and, what is more to the point, when it comports so well with the character of Solon, and is so worthy of his magnanimity and wisdom, I do not propose to reject it out of deference to any chronological canons, so called, which thousands are to this day revising, without being able to bring their contradictions into any general agreement. (Plutarch, *Solon* 27.1)²⁸

The ‘few’ (ἔνιοι) who see this story as fictional (πεπλασμένην) do so precisely on the basis of chronology (τοῖς χρόνοις). Plutarch’s counterargument is worth spending a little time over, because I think the Loeb translation (reproduced above) is inaccurate. The claim is, clearly, that the story has value because (a) it is central to the literary tradition, and (b) it exemplifies Solon’s character (ἦθος); moreover, (c) the argument that it should be rejected on chronological grounds is not secure, because the chronology itself is not secure. But Plutarch is not arguing directly for the historicity of the story, as Perrin implies by translating οὐ μοι δοκῶ προήσασθαι τισι λεγομένοις κανόσιν as ‘I do not propose to reject it out of deference to any chronological canons, so called’. This use of the dative to mean ‘because of’ seems unlikely: what Plutarch means, rather, is that he is not going to *subject the story to this kind of chronological analysis*. In other words, rather than defending the historicity of the story, he simply passes over it: this is not his concern at present. The reason for this surely has to do with the genre of the *Life* (βίος) itself. As he famously writes at the start of *Alexander* (to justify his focus on apparently incidental details that reveal character), he is writing ‘Lives, not

²⁷ Brink 1986, 58; De Quehen 1994, 94.

²⁸ Discussed by Rood et al. 2020, 14–25; see also Duff 1999, 312–314 on the value of this and similar passages for an understanding of Plutarch’s conception of chronology.

history'.²⁹ His point is not simply that in biography more weight should be given to ethical exemplarity; it is also that a story that might be anachronistic, and therefore 'fictional' by the standards of strict historiography, could and should be permitted if it is sanctioned by tradition. It is notable, indeed, that the following account of the famous encounter is introduced with a qualifying *φασίν* ('they say', 272). Plutarch seems well aware of that his anachronistic story would not survive the editor's pen in other genres; but for biography it is not only permissible, but even to be flaunted.³⁰

Anachronism, then, was neither undiagnosed nor forbidden in antiquity; on the contrary, it was used to generate specific effects. How then (if at all) do we find it exploited in the particular context of fictional letter collections? I take two prominent examples from the *Letters of Theano*, one from each cluster. Let us consider first *To Rhodope* (from the second cluster), which I quote in its entirety:

Θεανὼ Ῥοδόπῃ φιλοσόφῳ. Ἀθυμεῖς σύ; ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἀθυμῶ. δυσφορεῖς ὅτι μήπω σοι <ἔπεμψα> τὸ Πλάτωνος βιβλίον, ὃ οὕτως ἐπιγέγραπται Ἰδέαι ἢ Παρμενίδης; ἀλλὰ καὶ αὐτὴ μάλιστα ἀνιώμαι, ὅτι μήπω τις ἀπήντησε περὶ Κλέωνος ἡμῖν διαλεξόμενος, οὐ πρότερον γὰρ ἂν ἀποστείλαιμι τὸ βιβλίον, πρὶν ἂν ἀφίκηταί τις περὶ τοῦ τοιοῦδε σαφηνίσων ἀνδρός· ὡς λίαν γὰρ ἐρῶ τῆς ἐκείνου ψυχῆς, τοῦτο μὲν ὡς φιλοσόφου, τοῦτο δὲ ὡς συντόνου περὶ τὸ ἀγαθοεργεῖν, τοῦτο δὲ ὡς φοβουμένου τοὺς καταχθονίους θεοὺς, καὶ μὴ ἄλλως λόγον οἰηθῆς τὸ λεγόμενον· ἡμίθνητος γὰρ εἰμι καὶ τὸ ἡμεροφάε̅ς ἄστρον τοῦτο οὐ φέρω βλέπειν ἥλιον.

Theano to Rhodope the Philosopher: Are you dispirited? I myself am too! Are you grumpy because I have not yet sent you Plato's book entitled *The Forms or Parmenides*? I am severely pained myself, too! – because no one has yet come to see me to talk about Cleon. I refuse to send the book until someone comes to reveal all about this wonderful fellow. I am in love with his soul, partly because it is a philosopher's, partly because it is that of a man eager to do right, and partly because it is that of a man who fears the chthonic deities. And don't think the story is other than what has been said; for I am half-dead, and cannot stand looking upon the sun, this star that shines by day.

We do not need Bentley – or indeed Plutarch – to tell us that a 6th-century philosopher would not have been able to read Plato's *Parmenides*. This is an egregious anachronism, and it is quite plausible that it is deliberate. Anachronisms help mediate between the timely urgency of the letters within their fictional contexts (Theano really wants to hear about Cleon as soon as possible; she must get the message through to Nicostrate before she does something foolish) and their untimeliness as literary texts, deracinated from their posited historical contexts. It is, therefore, highly significant in that the specific form of anachronism here involves a literary text (as, indeed, will the next example): into the constructed world of real-life intimacy intrude a work of classic literature, as if to mark the very literariness of the epistolary collection.

²⁹ Alex. 1.2. Duff 1999, 14–22 discussed this passage perceptively, warning against over-generalising its significance for Plutarch or indeed for ancient thought; nevertheless, it does seem to me to share with the *Solon* passage an awareness that biography is a more capacious and less austere genre than history.

³⁰ Similarly, Judith Mossman has noted the impossible assemblage of sages from different eras in Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* (Mossman 1997, 121–122).

Plato's text is presented as an object of exchange within this community of intellectual women. *Parmenides*, a textual object that provokes a yearning desire, suggests an analogy with the letter itself. Like a letter, the Platonic text is a material gift exchanged between two physically separated individuals; and again like a letter, the *Parmenides* is imagined as a textual substitute for the physical presence of the human subject (in this case one Cleon). Theano's desire for the man's soul (λίαν ... ἐρῶ τῆς ἐκείνου ψυχῆς), indeed, suggests the kind of cathectic overinvestment in the other that we often find in epistolary scenarios. The philosophical text mediates between the proximal and the distal in much the same way that a letter does.

Why *Parmenides* in particular? There may be no specific reason: fictional letters' reality effect depends in part on the presence of incidental details the significance of which may be opaque to the 'eavesdropping' reader. At the same time, however, the naming of a text is certainly an invitation to the reader to explore interpretative possibilities, however elusive these may be. One explanation may lie in the famously abstruse nature of the text: this is high-grade philosophical material, and certainly not entry-level Plato. These women are, then, serious intellectuals. Another possibility, however, is suggested by Jill Gordon's identification of a powerful erotic subcurrent in the text. In the dialogue Socrates notes at the start that Parmenides has brought along his boyfriend Zenon; and (as Gordon shows) eroticism percolates the entire philosophical discussion that follows.³¹ This is significant, given the eroticism that bubbles under the letter's surface.

Who is Cleon, and why does Theano crave him so much? The question hovers unresolved over the letter: despite the insistence on high-minded motives (she loves *his soul*; she praises his moral rectitude and piety), readers cannot help wondering whether Theano's 'excessive desire' (λίαν ... ἐρῶ) goes beyond the philosophical. In the Platonic corpus, the interplay between philosophical and physical desire creates layers of irony, while evoking the masculine banter of the homosocial communities frequented by Socrates. In the female world of Theano's letters, however, such sexual suggestiveness may be more destabilising. It is a *topos* of Greek literature, from Aristophanes through to Herodas and beyond, that women's pretensions to intellectual grandeur can be undercut by the implication that what they are 'really' after is sex. When it comes to the representation of women, desire is reductive rather than ironic. The letter plays to the common male fantasy in Greek literature of listening in to intimate, female-only discussions, and discovering that what they talk about when the men are away is – precisely – men.

My second example comes from *To Nicostrate*, a letter transmitted in the second cluster. This is a longer letter advising her friend to put up with her husband's philandering (in line with the general Neopythagorean promotion of the integrity of the family),³² concluding as follows:

³¹ Gordon 2010.

³² See Pomeroy 2013, 58–65; Dutsch 2020, 137–72.

τί δέ, βουλευσῆ τι κατ' ἐκείνου; μή, φίλη. ζηλοτυπίας κρατεῖν ἢ τραγωδία ἐδίδαξε, δραμάτων ἔχουσα σύνταξιν, ἐν οἷς παρηγόμησε Μήδεια. ἀλλ' ὥσπερ τῆς νόσου τῶν ὀφθαλμῶν ἀπέχειν δεῖ τὰς χεῖρας, οὕτως καὶ σὺ τοῦ πάθους χῶριζε τὴν προσποίησιν. διακατεροῦσα γὰρ θάττον τὸ πάθος σβέσεις.

What, then – are you planning to take action against him? Don't do it, my friend. Tragedy (with its compendium of deeds) has taught us to master our jealousy, thanks to the outcome of Medea's illicit actions. Just as one must keep one's hands from the eyes in the case of conjunctivitis, so you should hold back from adding to his feelings. You will quench his feelings quicker if you tough it out.

Once again, this is an obvious anachronism: any historical Theano would not have seen any kind of dramatic performance, and certainly not Euripides' play (performed in 431 BCE), which any reader of this letter will have taken as the dominant tragic version. In this case, Medea's representation as a negative exemplar, particularly for women, is tied to a reading of tragedy as a repertoire of morally didactic lessons (ἡ τραγωδία ἐδίδαξε); and by co-opting tragedy's didactic role herself, Theano arrogates to herself a pedagogical role in this exchange with Nicostrate. Once again this is gendered in significant ways: tragedy is associated particularly with moralising lessons about female sexual behaviour. We might compare the role of Clinias in Achilles Tatius' novel, a *praeceptor amoris* to both his cousin Clitophon and his boyfriend Charicles: like Theano he turns to tragedy for a store of negative examples of female sexual behaviour.³³ Theano's rhetoric is also gendered, in a familiar and conventional way: emotions are associated with illness and weakness, and with the woman Medea; philosophical self-control is imagined as repressive power and strength (κρατεῖν ... διακατεροῦσα). The twist here is that while such 'manly' self-control is urged on Nicostrate, it is acknowledged throughout the letter that her husband is prey to 'folly' (παράνοϊαν), and to 'emotional overload' (πάθος).³⁴ The implication of the letter as a whole is that that men's moral weakness is common knowledge, and it is up to women to display the fortitude that traditional gender norms deny them. At one level, then, the letter subverts those gender norms. It might even be said to appropriate the subversive energy of the play itself, which (at least until the infanticide) pits Jason's perfidious male behaviour against Medea's fidelity to her oaths.³⁵ This female-centredness is set, however, within the context of a powerfully normative call for women to preserve the integrity of the household at all costs, and subordinate their feelings to those of their husbands. And as with the previous letter, the assumption is that intimate conversation between women will revolve around men. For all Theano's moral authority in this letter (underlined by the jussive tone, and the medical analogy), we led once again to the conclusion that 'fe-

33 Ach. Tat. 1.8.1–8, containing a catalogue of τὰ τῶν γυναικῶν δράματα (1.8.6). On precedents for this kind of catalogue see Whitmarsh 2020, 152.

34 I have taken the two references to τὸ πάθος in the section quoted above as referring to the husband's feelings because this is how the phrase is used elsewhere in the letter.

35 Notably in the famous 'rivers run backwards' ode of 410–445.

male philosophy' can be reduced to a phallogentric concern with matters of sex and the body.

There is thus a strong vein of sexist irony undermining the moral earnestness of the positions adopted by Theano and her colleagues. This irony is, of course, revealed to us interloping readers of the fictional collection, behind the backs of the women themselves: the pleasures of reading are generated by the perception (encouraged by the text) that we as readers understand female motivations better than the women themselves. The experience of reading these letters is one of shuttling back and forth between their allegedly 'original' contexts (in a sixth-century Pythagorean community), and their recontextualization in the reader's present. These texts' untimeliness, therefore, goes beyond their blatant literary anachronisms, even if those anachronisms are the most visible signs of their historical mobility (and, indeed, of their 'literariness'), and the prime threat to the fiction of intimate proximity between sender and recipient. Indeed, we might speculate that there is a gendered politics to the anachronisms of these particular letters. Perhaps the suggestion is that female philosophy is (in the eyes of these letters' author(s)) too paradoxical, too impossible, for the fiction to be sustained.³⁶ Is there, perhaps, a destructive androcentric pleasure taken in the collapsing of the illusion that there could have been a real Theano, a flesh-and-blood woman who participated in the circle of Pythagoras?

My reading has stressed those features in the *Letters* that expose the fictional construct of the text, and perhaps even of the very notion of a female Pythagorean philosopher; this is, to return to a distinction I made earlier, a 'distal' reading, one that refuses the invitation to time-travel back to the sixth century BC, pointing instead to those untimely and anachronistic aspects that puncture the illusion. But we should not focus on these distal elements to the exclusion of the proximal, for two reasons. First, there is a gendered politics behind all such interpretations. As Dutsch in particular has emphasised, 'suspicious' readings of these texts end up positing male authorship, and thus removing female agency. To counter this, she adopts a version of Paul Ricoeur's dialectic between suspicion and belief: while these texts should be subjected to suspicion in that they are clearly not 'authentic' documents, we should not automatically assume that they are disconnected from the beliefs and practices of real women (and indeed there is good evidence that they are not).³⁷ Second: experientially speaking, the thrill of distantiation *requires* the seduction of proximity for its very effect. Anachronisms jar only when there is an illusion to be broken. All literary reading, as we have said, involves inhabiting different timeframes simultaneously; it is, we might say, constitutively untimely.

³⁶ In reality, of course, ancient women did participate in philosophy and science, as scholarship is increasingly demonstrating: see esp. Connell 2021.

³⁷ Dutsch 2020, 1–15.

Bibliography

- Bakhtin, M.M. (1981), 'Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes Toward a Historical Poetics', in: *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. M. Holquist, Austin, 84–258.
- Balch, D. (1992), 'Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes', in: *ANRW* 2.26.1, 380–411.
- Bentley, R. (1699), *A Dissertation Upon the Epistles of Phalaris: With an Answer to the Objections of the Hon. Charles Boyle*, London.
- Brink, C.O. (1986), *English Classical Scholarship: Historical Reflections on Bentley, Porson, and Housman*, Cambridge.
- Brüning, B. (2012), *Zwischen Glück und Freiheit: Philosophinnen-Porträts von der Antike bis zur Gegenwart*, Bad Mündel.
- Clark, F. (2020), *The First Pagan Historian: The Fortunes of a Fraud from Antiquity to the Enlightenment*, New York.
- Connell, S. (2021), 'Women in science', in: T. Whitmarsh (ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, 5th ed. New York (online only), <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.8584>.
- Currie, M. (2007), *About Time: Narrative, Fiction and the Philosophy of Time*, Edinburgh.
- De Quehen, A.H. (1994), 'Richard Bentley's Spider-Web', *International Journal of the Classical Tradition* 1, 92–104.
- Duff, T.E. (1999), *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford.
- Dutsch, D.M. (2020), *Pythagorean Women Philosophers*, Oxford.
- Easterling, P.E. (1985), 'Anachronism in Greek Tragedy', *JHS* 105, 1–10.
- English, D. (2013), *Each Hour Redeem: Time and Justice in African American Literature*, Minneapolis.
- García González, J.M. (2009), 'Teano', in: A. Pociña Pérez and J.M. García González (eds.), *Grecia y Roma 3: Mujeres reales y ficticias*, Granada, 115–134.
- Goldhill, S. (2020), *Preposterous Poetics: The Politics and Aesthetics of Form in Late Antiquity*, Cambridge.
- Gordon, J. (2010), 'Erotic Desire and Courage in Plato's *Parmenides*', *Ancient Philosophy* 30, 261–287.
- Grafton, A. (1997), *The Footnote*, Cambridge MA.
- Heise, U. (1997), *Chronoschisms: Time, Narrative, and Postmodernism*, Cambridge.
- Hodkinson, O., Rosenmeyer, P.A. and Bracke, E. (eds.) (2013), *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden.
- Huizenga, A. (2013), *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters: Philosophers of the Household*, Leiden.
- Koselleck, R. (2004), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York.
- Loraux, N. (1993), 'Éloge d'anachronisme en histoire', *Le Genre Humain* 27, 23–39. Republ. (2005) in: *Espaces Temps* 87, 127–139, <https://doi.org/10.3406/espat.2005.4369>.
- Malherbe, A. J. (1988), *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta.
- Martindale, C. (1993), *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*, Cambridge.
- Montepaone, C. (1993), 'Teano, la pitagorica', in: N. Loraux (ed.), *Grecia al femminile*, Rome, 73–105.
- Morrison, A.D. and Sarri, A. (2019), 'Women's Letters in Ancient Letter Collections and the Pythagorean Women's Letters', <https://clahresearch.wordpress.com/2019/05/01/womens-letters-in-ancient-letter-collections-and-the-pythagorean-womens-letters> (last access 17.07.2024).
- Mossman, J. (1997), 'Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and its Place in *Symposion* Literature', in: J. Mossman (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*, Swansea, 119–140.
- Natoli, B., Pitts, A. and Hallett, J. (2022), *Ancient Women Writers of Greece and Rome*, London.
- Plant, I.M. (2004), *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*, London.
- Pomeroy, S.B. (2013), *Pythagorean Women: Their History and Writings*, Baltimore.
- Postclassicism Collective, The (2019), *Postclassicism*, Chicago.
- Rancière, J. (1996), 'Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien', *L'Inactuel* 6, 53–68.

- Reed, A. (2014), *Freedom Time: The Poetics and Politics of Black Experimental Writing*, Baltimore.
- Ricoeur, P. (1984), *Time and Narrative*, trans. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago.
- Rood, T., Atack, C. and Phillips, T. (2020), *Anachronism and Antiquity*, London.
- Rosenmeyer, P. (2001), *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge.
- Rosenmeyer, P. (2006), *Ancient Greek Literary Letters Selections in Translation*, London.
- Städele, A. (1980), *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*, Meisenheim-am-Glan.
- Trapp, M. (2003), *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge.
- Webb, R. (2009), *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham.
- Whitmarsh, T. (2017), 'Quantum classics: literature, historicism, untimeliness, uncertainty', in: J. Grethlein and A. Rengakos (eds.) *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin, 30–45.
- Whitmarsh, T. (2020), *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon Books I–II*, Cambridge.
- Yeung, H.H. (2021), 'Of Lyric Temporality and Materiality: Alice Oswald's Environmental Poetics', in: L.M. Martínez Serrano and C.M. Gámez Fernández (eds.), *Modern Eco-poetry: Reading the Palimpsest of the More-Than-Human World*, Leiden, 91–110.

Beiträger des Bandes

Thomas Johann Bauer ist Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt und Wissenschaftlicher Leiter des Vetus Latina-Instituts Beuron. Schwerpunkte seiner Forschung sind die frühchristliche und antike Epistolographie sowie Geschichte und Text der lateinischen Bibel. Unter seinen Beiträgen zur Erforschung der Epistolographie sind hervorzuheben *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (Tübingen: Mohr Siebeck 2011) und der zusammen mit Peter v. Möllendorff herausgegebene Sammelband *Die Briefe des Ignatios von Antiochia. Motive, Strategien, Kontexte* (Berlin u. New York: De Gruyter 2018).

Therese Fuhrer ist Professorin für Klassische Philologie/Latinistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die klassische lateinische Dichtung, römische Geschichtsschreibung, römische Philosophie, insbesondere Augustinus von Hippo. Sie ist Autorin bzw. Mitherausgeberin von: mit Martin Vöhler und Stavros Frangoulidis, *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature* (Berlin/Boston 2021), mit Lisa Cordes, *The Gendered „I“ in Ancient Literature. Modelling Gender in First-Person Discourse* (Berlin/Boston 2022), mit Janja Soldo, *Fallibility and fallibilism in Ancient Philosophy and Literature* (Berlin/Boston 2024), des *Augustinus-Lexikons* und der *Realenzyklopädie für Antike und Christentum* (RAC).

Dimitri Kasprzyk ist Maître de conférences für griechische Sprache und Literatur an der Université de Bretagne Occidentale (laboratoire HCTI). In seiner Forschung zur griechischen Literatur der Kaiserzeit konzentriert er sich auf den griechischen Roman, Dion von Prusa und Philostrat. Besonders zu erwähnen ist seine kommentierte Übersetzung von Dions Rede *An die Einwohner von Alexandria* (in: *Spectacles et désordre à Alexandrie*, Rennes: PUR 2012, zusammen mit C. Vendries) sowie die Übersetzung von Heliodors *Aithiopika* (Paris: Les Belles Lettres 2016).

Émeline Marquis ist Forscherin am CNRS (Nationales Zentrum für wissenschaftliche Forschung) in Paris (laboratoire AOROC, CNRS/ Université PSL). Ihre Forschungsschwerpunkte sind die griechische Literatur der Kaiserzeit sowie deren handschriftliche und gedruckte Überlieferung. Lukian von Samosata hat sie mehrere Bücher gewidmet: *Lucien. Oeuvres. Tome XII: Opuscules 55–57* (Paris: Les Belles Lettres 2017) und, in Zusammenarbeit mit Alain Billault, *Lucien de Samosate. Œuvres complètes* (Paris: Laffont 2015) und *Mixis. Le mélange des genres chez Lucien de Samosate* (Paris: Demopolis 2017). Sie beschäftigt sich seit mehreren Jahren mit antiken Briefsammlungen und veröffentlichte 2023 bei De Gruyter den Sammelband *Epistolary Fiction in Ancient Greek Literature*.

Francesca Mestre ist Professorin für Griechische Philologie an der Universität von Barcelona. Den größten Teil ihrer Forschung widmet sie der griechischen Literatur der Kaiserzeit sowie der imperialen griechisch-römischen Kultur. Ihre Arbeiten widmen sich den literarischen Gattungen dieser Zeit, der Welt der Zweiten Sophistik und den wichtigsten Autoren dieser Epoche, insbesondere Lukian von Samosata, Philostrat, Dion von Prusa und Aelius Aristides; sie hat Lukian ins Spanische und Katalanische übersetzt (Madrid: CSIC “Alma Mater”; Barcelona: FBM). In Zusammenarbeit mit P. Gómez, hat sie die Sammelbände *Lucian of Samosata, Greek writer and Roman citizen* (Barcelona 2010) und *Three centuries of Greek culture and the Roman Empire* (Barcelona 2014) herausgegeben. Zu ihrer Editorentätigkeit gehört auch der Band *Lucianea et pseudo-Lucianea*, der Ende 2024 erscheinen wird.

Peter v. Möllendorff ist Ordinarius für Griechische Philologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Neben Monographien zu Aristophanes (*Grundlagen einer Ästhetik der Alten Komödie. Untersuchungen zu Aristophanes und Michail Bachtin*, Narr 1995; *Aristophanes*, Olms 2002) und Lukian (*Auf der Suche nach der*

verlogenen Wahrheit. *Lukians Wahre Geschichten*, Narr 2000; *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik* (mit M. Baumbach, Winter 2017) hat er zahlreiche Artikel zur griechischen Literatur verfasst. Einen weiteren Schwerpunkt seiner Arbeit bildet die Übersetzung (*Anthologia Graeca*, B. 2, 7, 15, 16, Hiersemann; Lukian, *Werke*, Bd. 1–3, Berlin (Tusculum) 2021–2023; Bd. 4 erscheint 2024; Dionysios von Halikarnass, *De compositione verborum* (mit Saskia H. Schomber), erscheint 2024 (Hiersemann)). Er ist Schriftleiter des Jahrbuchs *Antike und Abendland* (De Gruyter) und veranstaltet regelmäßig öffentliche Lesungen aus der antiken Literatur: <https://www.uni-giessen.de/de/fbz/fb04/institute/altertum/philologie/dokumentationen/lesungen>.

Patricia A. Rosenmeyer ist George L. Paddison Distinguished Professor of Classics und Director of the Carolina Center for Jewish Studies an der University of North Carolina in Chapel Hill. Sie ist Verfasserin von Büchern über archaische griechische Dichtung (*The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge UP 1992), fiktionale Briefliteratur (*Ancient Epistolary Fictions*, Cambridge UP 2001; *Ancient Greek Literary Letters*, Routledge 2006; zusammen mit O. Hodkinson: *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, Brill 2013), Versinschriften (*The Language of Ruins: Greek and Latin Inscriptions on the Memnon Colossus*, Oxford UP 2018), und Antikenrezeption (*Classics Transformed in Jewish, Israeli, and Palestinian Receptions* (zusammen mit V. Lev Kenaan, erscheint Oxford UP 2025)). Ihre aktuellen Projekte umfassen einen zugänglichen Kommentar zu Sappho für Studierende des Altgriechischen sowie eine Studie zu emigrierten und geflohenen jüdischen Wissenschaftlern in den Vereinigten Staaten während des Zweiten Weltkriegs.

Andreas Schwab ist Professor für Klassische Philologie, Gräzistik, am Institut für Klassische Altertumskunde, und Professor für Knowledge Studies an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er forscht zur antiken griechischen Literatur, Philosophie-, Religions- und Wissensgeschichte und hat zahlreiche Aufsätze und einige Bücher verfasst, darunter *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur* (*Studia Praesocratica*, Bd. 3, Berlin: De Gruyter 2012) und *Fremde Religion in Herodots Historien* (*Hermes-Einzelschriften* 118, Stuttgart: Steiner 2020), sowie gemeinsam mit Alexander Schütze, *Herodotean Soundings: The Cambyzes Logos* (*Classica Monacensia*, Bd. 55, Tübingen: Narr/Francke Verlag 2023) und gemeinsam mit S. Feddern, J. Schultheiß und M. E. Schwab, *The Poetics of Things Past* (Baden-Baden: Nomos 2024 im Erscheinen).

Kathryn Tempest ist Lecturer in Roman History an der University of Leicester. Sie forscht insbesondere zur Geschichte, Literatur und zum politischen Leben der späten römischen Republik, mit Schwerpunkten in den Bereichen der praktischen und theoretischen Rhetorik sowie antiken Briefsammlungen. Sie ist die Verfasserin von *Cicero: Politics and Persuasion in Ancient Rome* und *Brutus: The Noble Conspirator*, außerdem, zusammen mit Christos Kremmydas, Herausgeberin von *Hellenistic oratory: Continuity and Change*. Zur Zeit arbeitet sie an einem Projekt zu den *Pseudepigrapha* des M. Iunius Brutus und des Mithridates, großzügig finanziert durch den Leverhulme Trust.

Tim Whitmarsh FBA ist Regius Professor of Greek an der University of Cambridge und Fellow des Trinity College. Als Spezialist für Literatur, Kultur und Religion des antiken Griechenlands ist er Autor von zehn Büchern, darunter *Battling the Gods: Atheism in the Ancient Worlds* (Knopf 2015) und *Dirty Love: The Genealogy of the Ancient Greek Novel* (Oxford University Press 2018), außerdem von mehr als hundert wissenschaftlichen Beiträgen. Er ist Hauptherausgeber des *Oxford Classical Dictionary* (5te Auflage) und verfasst regelmäßig Beiträge zu Zeitschriften wie *The Guardian*, dem *Times Literary Supplement* und dem *London Review of Books* ebenso wie zur Radio- und Fernsehausstrahlungen der BBC.

Index nominum

- Abaris 93, 95
Abdera 131
Achaëa (Achaia) 127, 174
Achaier (Achëens) 77
Achilleus Tatiös (Achilles Tatiüs) 221, 228
Actium 133
Admetos 115, 116
Aelia Eudoxia 187 Anm. 73
Aelia Flavia Flaccilla 187 Anm. 73
Aelia Galla Placidia 187 Anm. 73
Aelianus (Élien) 71
Äsop (Aesop, Ésope) 2, 90 Anm. 7
Afranius Burrus 174
Agamemnon 114
Aglaios 104
Agrigent (Agrigente, Ἀκράγας) 89, 94, 97, 104
Ägypten 26, 27, 29
– Ägypter (Égyptiens) 62, 70 Anm. 11
Alios Theon (Aelius Theon) 83 Anm. 57
Aischines (Aeschines, Eschine) 2, 89 Anm. 1
Aischylos (Aeschylus) 112–115, 220
Akragas, s. Agrigent
Albia Domnica 187 Anm. 73
Aldus Manutius (Alde Manuce) 92
Alexander 115 Anm. 15, 190 Anm. 76, 197, 225
Alexander (Gegner des Paulus) 162
Alexandria 154, 208, 213 Anm. 39
– Alexandriner 154
Alkinoos 116, 118
Alkiphron (Alciphron) 71
– Amazonen (Amazons) 206
Amphilochios 5 Anm. 15
Amphinomos 104
Anacharsis 2, 25, 89 Anm. 1, 90 Anm. 8
Anaximander 25
Anaximenes 23, 23 Anm. 1, 25
Annas 174
Antiochia 147 Anm. 1, 149, 153
Antipatros (Antipater) 202–203, 203 Anm. 12, 207, 208
Antonius (Antoine) 1, 129, 137 Anm. 51
Apollon 103 Anm. 32
Apollonides von Nizäa 3 Anm. 9
Apollonios (Apollonios) 5, 9, 13–15, 43–66, 69–85
Appian 4, 129, 130 Anm. 29, 137 Anm. 51
Aratos 3 Anm. 9
Arcadius 187 Anm. 73
Archelaos 5
Areopag 114
Argos 15, 110 Anm. 8, 111 Anm. 10, 112, 113
Anm. 12 und 13, 114–115, 121
– Argiver 111 Anm. 10
Aristaenus 136 Anm. 43
Aristainetos (Aristénète) 71
Aristophanes (Aristophane) 52, 115, 227
Aristophon 98, 100, 103
Aristoteles (Aristotle, Aristote) 5, 89 Anm. 2, 95
Anm. 21, 120, 199, 213, 222
Armenien (Armenia) 138, 139, 155
Arrybas 115 Anm. 15
Arsakes (Arsaces) 139
Artaxerxes (Artaxerxès) 2, 6, 15, 89 Anm. 1, 110
Artemas 162
Artemon 222
Artemis (Artémis) 53
Asconius 127 Anm. 14
Asien (Asia, Asie) 27, 125, 127–130, 132–133, 157
– Kleinasien 1, 15, 148–150
Asklepiodotos (Asclepiodotus) 213 Anm. 39
Asklepios (Asclépios, Ἀσκληπιός) 59, 102
Astypalea (Ἀστυπαιαία) 97
Atalanta 203
Athaulf 187 Anm. 73
Athen (Athènes) 5, 13, 15, 25–26, 28–29, 31–32, 36–39, 52, 54 Anm. 14, 110, 111
Anm. 10, 112–113, 113 Anm. 13, 114, 117, 119
Anm. 24, 212
– Athener (Athéniens) 13, 28–33, 35, 37–41, 52, 103, 110, 111 Anm. 10, 113 Anm. 13, 115, 115
Anm. 15, 117, 119 Anm. 24, 225
Athena 110
Augustus (Auguste) 55, 138
Augustinus von Hippo (Augustin) 65, 173
Anm. 6, 200 Anm. 6
Babylonier (Babyloniens) 43
Baetica (la Bétique) 70 Anm. 12
Barnabas 148 Anm. 1
– Besser (Bessi) 128
Bias von Priene 25, 28–29
Bithynien (Bithynia) 128
– Bithyner (Bithynians) 128, 128 Anm. 22
Bosporus 112 Anm. 10, 138–139

- Brutus 1–5, 9, 16, 89, 125–141
 Marcus Junius Brutus 16
- Caesar, Julius 1, 125, 128
 Caligula 190 Anm. 76
 Cassius 4 Anm. 11, 128–129, 130 Anm. 28, 132
 Cassius Dio 128–129, 173 Anm. 11
 Cato 147 Anm. 57
 Charikles (Charicles) 228
 Chariton 221
 Chilon 25
 Chion 71, 89 Anm. 1
 – Christen 173, 176–177, 180–181, 183, 185–188, 190
 Christus 16, 17, 19, 157, 165, 171, 184–185, 190,
 s. auch: Jesus
 Cicero 127 Anm. 14, 132, 174
 Claudius (Claude) 45–47
 Clemens 148 Anm. 1, 149, 161
 Constantina 187 Anm. 73
 Constantius Gallus 187 Anm. 73
 Constantius 187 Anm. 73
 Constantius II 187 Anm. 73
- Dalmatien 161
 Damaratos (Démarate) 93
 Damiane 213
 Damis 62–63, 65
 Dareios 5
 Dares Phrygius (Dares of Phrygia, Darès le Phrygien) 63 Anm. 30, 224 Anm. 23
 Delphi 26, 113 Anm. 13, 114, 136 Anm. 48
 – Delphier (Delphiens) 62, 70 Anm. 11, 103 Anm. 32
 Demas 161
 Demetrios (von Magnesia)
 Demetrios (Demetrius, Démétrios) 74, 222
 Demochares 126 Anm. 10
 Demokrit 2, 26
 Demosthenes (Démosthène) 2, 5, 54, 89, 109, 125 Anm. 2, 126 Anm. 10
 Demoteles (Démotélès) 100
 Diktys von Kreta (Dictys de Crète) 63 Anm. 30
 Diodor 114
 Diogenes (Diogenes, Diogène) 71, 89 Anm. 1, 203 Anm. 15, 204–207
 Diogenes Laertios (Diogenes Laertius) 13, 18, 23–26, 29, 33, 40–42, 197–202, 204, 207–208
 Diomedes (Diomède) 58 Anm. 20
- Dion 2, 5, 56, 75, 89 Anm. 1
 Dion von Prusa (Dion Chrysostome/Dion de Pruse) 56, 77 Anm. 41
 Dionysios 190 Anm. 76, 213–214, 221
 Dionysios II 213–214
 Dionysos (Dionysus) 220
 Diopeithes (Diopeithès) 94
 Dolabella 128–132, 137
 Domitian (Domitien) 15, 46, 48, 60 Anm. 26, 69–70, 79–80, 82, 84,
 Domitius Ahenobarbus, Cn. 137 Anm. 49
 Duris 26
- Eleaten (Éléens) 53, 62, 70 Anm. 11
 Epaphras 148 Anm. 2
 Ephesos (Ephesus, Éphèse) 5, 50, 80 Anm. 51, 81, 149, 155, 160–162
 – Epheser, Ephesier (Éphésiens) 53–55, 157–159, 162–164, 166
 Epicharmos (Épicharme) 100
 Epiktet (Epictetus) 202–203, 212–213
 Epikur (Epicurus) 148
 Epimenides 13, 25, 33–38, 40–41
 Epirus 115
 Epitherses (Épithersès) 103
 Er 60 Anm. 25
 Erasthus 161
 Eratosthenes 208, 209 Anm. 25
 Erinyen (die) 114
 Erytheia (Érythie) 102
 Euboulos 98, 100
 Eubula (Eubule) 163, 213 Anm. 36, 219
 Eubulus 163
 Eukleides, Euklid (Euclides) 219
 Eukrates 113
 Euktemon (Euctémon) 99
 Eumelos (Eumélos) 99
 Eunike 162
 Euphrates (Euphrate, Euphratès) 14, 44, 56–61, 74, 77–79, 83 Anm. 61
 Euripides (Euripide) 2, 3 Anm. 9, 5, 19, 89 Anm. 1, 90 Anm. 5 u. 6, 95 Anm. 21, 99 Anm. 26, 104 Anm. 33, 179, 197, 228
 Eurydike (Eurydice) 219
 Europa (Europe) 225
 Eusebia 187 Anm. 73
 Eusebius von Caesarea (Eusèbe de Césarée) 148 Anm. 1

- Euthydemos von Phönikien (Euthydème de Phénicie) 76 Anm. 39
 Evenos (Événos) 103

 Ferocianus 76
 Flavius Josephus 129, 175 Anm. 14
 Fronto 176 Anm. 19

 Galatien 161
 – Galater 156, 165, 189
 Galba 138
 Galeria Valeria 187 Anm. 73
 Galerius 187 Anm. 73
 Gallio 155
 Garmos 43
 Gorgias 58 Anm. 22
 – Gregor 5
 Griechenland (Greece, Grèce) 14, 27, 43, 47–48, 82–83, 89 Anm. 3, 94 Anm. 19, 127,
 Griechen (Grecs) 5, 26–27, 30, 110, 118

 Habronichos 118
 – Hebräer 147, 150, 154
 Helena 187 Anm. 73
 Hellepont 112 Anm. 10, 117 Anm. 19
 Herakleides Pontikos 31 Anm. 26
 Heraklit (Héraclite) 2–3, 5, 74, 89 Anm. 1
 Hermodoros 5
 Hermogenes 78 Anm. 45, 162
 Herodas 227
 Herodes Atticus (Hérode Atticus) 51 Anm. 9
 Herodikos (Hérodicos) 99, 103
 Herodot (Hérodote) 26, 37, 80 Anm. 50, 112, 114
 Hesiod (Hésiode) 73
 Hieronymus 173, 184 Anm. 64, 186
 Himera (Himère) 97–98
 Himerier (Himériens) 93
 Hipparchia 6, 18, 197–216
 Hippokrates (Hippocrate) 2, 5, 6, 89 Anm. 1, 95
 Hippolytos (Hippolytus) 197
 Hymenäus 162

 Iamblichos von Chalkis (Iamblichus, Jamblique) 65, 214
 Iarchas 45–46
 Iason (Jason) 228
 Ignatius 147 Anm. 1, 149, 153–154
 Illyrien (Illyricum) 127
 Indien (Inde) 45

 Indiens 43 Anm. 1, 46, 62, 70 Anm. 11, 77, 153, 156, 166
 Ionien 27–28, 52, 112
 Ionier (Ioniens) 77
 Isidor 5, 200 Anm. 6
 Isokrates (Isocrate) 2, 89 Anm. 1
 Italien (Italy, Italie) 79, 131
 Iunia 132

 Jakob 17
 Jakobus 17, 147 Anm. 1, 150–152, 160
 Jerusalem 150, 161–162, 173
 Jesus 16, 147–148, 150, 153, 165
 Jesus Justus 163
 Johannes 147, 149–150
 Johannes Chrysostomes (Jean Chrysostome) 65
 Johannes (Sohn des Zebedäus) 149
 Judas 17, 147, 150–153, 160, 171 Anm. 3
 Juden (Juifs) 48, 148, 175–176, 190
 Julian 187
 Justina 187 Anm. 73

 Kallimachos 26
 Kallirhoe (Callirhoe) 221
 Kallisto (Callisto) 219
 – Kamariner (Camariniens) 103
 Karia (Carie) 77
 Kastor 189
 – Katanier (Cataniens) 97–98, 103
 Kaukasus (Caucasus) 139
 Kaunos (Caunos) 134
 Kaunier (Caunians) 129, 134–136
 Kilikien 29
 Kleainete (Cléainété) 93
 Kleareta (Cleareta) 219
 Kleinasien 1, 15, 148–149
 Klemens von Alexandria 154
 Kleobius 163
 Kleobulos 25
 Kleon (Cleon) 226–227
 Klinias (Clinias) 228
 Klitophon (Clitophon) 221, 228
 Kodros 30–31
 – Kodriden 30
 – Kolosser 148 Anm. 2, 154, 157–160, 162–166
 Kommagene (Commagene) 139
 Konstantin 186
 Korinth (Corinthe) 25, 30, 33–34, 47 Anm. 7, 149, 155, 163, 174

- die Korinther 148, 155–156, 159–160, 163, 165–166, 180
 Korkyra 15
 Kos (Cos) 133
 – Koer (the Coans) 129
 Krates (Crates, Cratès) 18, 197–216, 71, 89
 Anm. 1, 95 Anm. 21
 Kratesipolis 115
 Kreszenz 161
 Kreta (Crète) 26, 27, 33, 40–41, 63 Anm. 30, 157, 160–161
 – Kreter 36 Anm. 28, 40
 Kritodemos (Critodémos) 104
 Kroisos (Croesus) 225
 Ktesippos (Ctésippos) 97
 Kyllene 15
 – Kyniker (Cynics) 2, 18, 202, 209, 210 Anm. 28, 213,
 213,
 Kypros 29
 Kyzikos (Cyzicus) 128
 – Kyzikener (Cyzicenes) 135, 136
- Lachesis (Lachésis) 60 Anm. 25
 Lakritos (Lacrite, Λάκριτος) 96, 104
 Laktanz (Lactance) 65, 172
 Laodikeia (Laodizea, Laodicea) 128, 165
 – Laodikener 148 Anm. 1, 154, 159, 163–165
 Leagros 117
 Lentulus Spinther 132
 Leodamas (Λεωδάμας) 97
 Leon 96 Anm. 23
 – Leontiner (Λεοντίνου) 97
 Lesbonax (Lesbonax de Mytilène) 56
 – Lesbier (Lesbians) 128
 Leto (Lètô) 54
 Leukippe (Leucippe) 221
 Libanios 5, 81,
 Lindos 39 Anm. 31
 Laikedaimon (Lacédémone) 79, s. auch: Sparta
 – Laikedaimonier (Lacédémoniens) 44, 46, 52,
 63–64, s. auch Spartiaten
 Lamachos 103
 Lois 162
 Lucilius 174, 188–189
 Lukas 161, 163
 Lukian von Samosata (Lucien de Samosate) 91
 Anm. 9
 Lyder (Lydiens) 29, 77
 Lykaon (Lycaon) 58
 Lykeion (Lyceum) 199
- Lykien (Lycia) 125
 – Lykier (Lycians) 129
 Lykinos 97, 99, 102
 Lykos (Lycos) 75
 Lykurg (Lycurgue) 45
 Lysimachus 201
- Machiavelli (Machiavel) 129
 Maenalos 203
 Magnesia 149
 Marcianus 5 Anm. 13
 Marcus Antonius 1
 Marcus Musurus 92
 Mark Aurel 5, 176 Anm. 19
 Markion 150
 Makedonien (Macedonia) 5, 115 Anm. 15, 127–
 129, 149, 160–162
 – Makedonier (Macedonians, Macédoniens) 155
 Markus 151, 161
 Maron 205
 Maroneia 199, 205
 Medea 19, 228
 – Meder 117 Anm. 19, 119 Anm. 24
 Megara (Mégare) 54 Anm. 14
 – Megarer (Mégariens) 53, 54
 Meleagros 113 Anm. 13
 Melissa 219 Anm. 1
 Menander 209
 Menelaos (Ménélas) 58
 Menodoros (Menodorus) 137
 Mesopotamien (Mésopotamie) 78 Anm. 44
 Messina (Messine) 96, 224
 – Messenier (Messéniens, Μεσσήνιοι) 97, 102
 Metrokles (Metrocles) 199
 Mithridates 1, 3–5, 16, 125–127, 130–136, 138–
 141
 Mithridates Eupator 139 Anm. 58
 Milet (Miletus) 28, 30, 129, 161
 – Milesier 25, 27–28
 Minos 40
 – Molosser 115
 Munychia (Munychie) 52
 Muratori, Lodovico Antonio 154
 Musonius Rufus 44, 46, 56, 79, 83, 203 Anm. 14,
 208, 208 Anm. 24
 Einwohner von Myra (Myrans) 129
 – Mysier 115
 Myson 25
 Myia 203 Anm. 13

- Nausikaa 116
 Neith 52
 Neogyndes (Néogyndès) 43 Anm. 1
 Neokles 113 Anm. 13
 Nero (Néron) 17, 45 Anm. 5, 47, 48, 82–83, 163,
 173–177, 180 Anm. 39, 181–183, 184 Anm. 61,
 185, 187–190
 Nerva 79
 Nikaios (Nicaïos) 103
 Nikias 113
 Nikopolis 160
 Nikostrate (Nicostrate) 219, 219 Anm. 3
 Ninive 62
 Nonnos (Nonnus) 224 Anm. 20
 Nympha 163

 Odysseus 116, 118, 205 Anm. 19
 Oktavian (Octavianus) 1
 Olympia (Olympie) 63–64
 Onesiphorus 162
 Orest 114–115
 Origenes (Origen) 219 Anm. 3
 Orpheus (Orphée) 57, 71 Anm. 3
 Orphitus 79
 Ovid 221

 Pandaros (Pandare) 58
 Parmenides 19, 226–227
 Parthien (Parthia) 139
 Pasikles (Pasicles) 209, 209 Anm. 25
 Patara 129, 137 Anm. 51
 – Einwohner von Patara (Patarans) 129, 131
 Paulus 2, 16–17, 147–167, 171–191
 Paurolas 101
 Pausanias (spartanischer König) 110, 110 Anm. 8,
 111–112, 115–118
 Peisistratos 13, 25, 29–42
 – Pergamener (Pergamenes) 128, 130–131
 Periander (Périandre) 25, 30, 33–34, 89 Anm. 1
 Perikles (Périclès) 54 Anm. 14, 75
 Periktione (Perictione) 220
 Perilaos (Périilaos) 103, 103 Anm. 32
 Peristhenes (Péristhénès) 98
 Persien (Persia) 110, 116–119, 122, 139
 Perser (Perses) 47, 57, 112–113
 Petrus 17, 147, 150–153, 160, 171 Anm. 3, s. auch
 Simon Petrus
 Phaedra 197
 – Phaiaken 116, 118
 Phalaris 2, 5, 9, 15, 71, 89–106, 224

 Pharisäer 177
 Pherekydes 23, 25–28
 Philadelphia 149
 Philemon 156–157, 159, 161–163
 Philetus 162
 – Philipper 154–156
 Philippi (Philippes) 1, 125, 129, 138, 149, 154–
 156, 163
 Philodemos (Philodème) 96, 96 Anm. 23
 Philomela 214 Anm. 41
 Philomelium 150
 Philopoimen (Philopoemen) 136 Anm. 43
 Philostrate (Philostratus, Philostrate)
 Phönizien (Phénicie) 76 Anm. 39
 – Phönizier (Phoenicians) 128
 Photios (Photius) 5
 Phraotes (Phraotès) 45
 Phrynichos (Phrynichus) 5 Anm. 13, 125 Anm. 2
 Phygelus 162
 Phyllis 219 Anm. 1
 Phyntis 203 Anm. 13
 Pilatus 171 Anm. 3
 Pindar (Pindare) 90 Anm. 6, 95 Anm. 21
 Piräus (Pirée) 53,
 Pittakos 25
 Plataiai 110 Anm. 8
 Platon (Plato) 2, 5, 14, 19, 46 Anm. 6, 47 Anm. 7,
 52, 60, 74, 81, 84, 89, 125 Anm. 2, 171 Anm. 3,
 179 Anm. 35, 226, 227
 Plautus 221
 Plinius (Pline) 56
 Plutarch 2, 4, 31, 36 Anm. 28, 109 Anm. 2, 114,
 125, 128–130, 136 Anm. 47, 137 Anm. 51, 138,
 214–215, 225–226
 Politianus (Politien) 92 Anm. 12
 Pollux 101, 105, 189
 Polybios (Polybius) 136 Anm. 43, 219 Anm. 3
 Polygnotos 121 Anm. 34
 Polykarp 148 Anm. 1, 149, 150
 Polykleitos (Polyclète, Πολύκλειτος) 96, 102
 Poppaea Sabina 17, 155, 175, 177, 188–189
 Porphyrios (Porphyre) 65
 Priene 28
 Prokonnesos (Proconnesus) 135
 Publius Servilius Isauricus 132
 Pythagoras (Pythagore) 14, 19, 23, 49, 57–58, 72
 Anm. 26, 74, 78, 93, 95, 100, 171 Anm. 3, 203
 Anm. 13, 208, 213, 213 Anm. 36, 214, 214
 Anm. 42, 219, 220, 227, 229

- Pythagoräer (Pythagoreans) 2, 59, 69, 79, 211
Anm. 31, 214, 219, 229
- Quintilian 127 Anm. 14
- Rhodope 219, 226
- Rhodos (Rhodes) 128–129, 132
– Rhodier (Rhodians) 129, 131–132, 136
- Rom (Rome) 16–17, 46–47, 79–80, 89 Anm. 3,
94 Anm. 19, 127, 133–134, 138–139, 141, 148
Anm. 2, 149, 153, 155, 160–163, 173, 173
Anm. 8, 177, 178 Anm. 27, 180–181, 190
– Römer (Romans, Romains) 16, 44 Anm. 2, 45,
47–51, 55, 57, 70–71, 81, 85, 92, 125–127,
129–131, 133–136, 139–141, 172 Anm. 4, 208
- Saiten (Saites) 52
- Salamis 29, 112
- Sallust 135
die Sallustischen Gärten 188
- Sameas (Saméas) 97
- Samos 129
- Sardes (Sardis) 80, 129
- Satyrus 104 Anm. 33
- Savirius Pollon 3 Anm. 9
– Segestiner (Égestins) 102
- Seneca 2, 9, 17, 148 Anm. 1, 148 Anm. 4, 155,
159, 163, 166, 171–178, 180–190, 212
- Serena 187
- Skopelianos von Klazomenai (Scopélien de Cla-
zomène) 56, 73, 76
- Septimius Severus (Septime Sévère) 63
– Skythen (Scythes) 25, 49, 90 Anm. 8, 93
- Sidon 202
- Silvanus 151, 163
- Simon 163
- Simon Petrus 147 Anm. 1, 150
- Smyrna 128–129, 148 Anm. 1, 149, 150
- Smyrnäer (Smyrnaeans) 129 Anm. 23
- Sokrates (Socrates, Socrate) 2, 89 Anm. 1, 90
Anm. 7, 205, 227
- Soli 29
- Solon 9, 13, 23–42, 89 Anm. 1
- Sophokles (Sophocles) 104 Anm. 33
- Soranos (Soranus) 219 Anm. 3
- Sounion (Kap) 52
- Spanien 161
- Sparta 112, 118
– Spartiaten, Spartaner 110, 115–117, 213
- Stephanas 163
- Stesichoros (Stésichore) 89, 89 Anm. 4, 95
Anm. 21, 97, 100, 102
- Stilichos 187 Anm. 73
- Stobaios (Stobée) 43 Anm. 1, 44 Anm. 3, 62, 69,
74, Strabon
- Sueton 173 Anm. 11
- Sulla 140
– Sybariten (Sybarites) 63
- Symmachus 178 Anm. 35
- Syrakuser (Syracusains, Συρακούσιοι) 99, 213
- Syrien (Syria) 128, 161
- Syros 25–27
- Tacitus (Tacite) 173 Anm. 11, 176 Anm. 18
- Tarent (Tarente) 80
- Tarsos (Tarsus, Tarse) 17, 76 Anm. 39, 129, 172,
177
– Tauromenier (les Tauroménitains) 93, 97
- Telephos 115–116
- Temenidas 119
- Teukros (Teucros) 93
- Thales (Thalès) 13, 23, 25–29, 33, 41, 89 Anm. 1
- Theano (Théano) 6, 19, 93, 96, 96 Anm. 23, 203
Anm. 13, 213 Anm. 36, 214–215, 219, 226–
229
- Theben (Thebes) 201
- Themistokles (Themistocles, Thémistocle) 2, 5, 9,
15, 109–122
- Theodora 187 Anm. 73
- Theodoros (Theodorus) 199 Anm. 4, 201–203
- Theodosius 186
- Theodosius I 187 Anm. 73
- Theophylakt Simokates (Theophylact Simocates)
219 Anm. 1
- Theophilus 163, 177, 189
- Theophrastos (Theophrastus) 199 Anm. 5, 213
- Thermopylen (Thermopyles) 59 Anm. 23
- Thessalonich 156, 161
– Thessalonicher 156, 157 Anm. 45, 159, 160,
163–164
- Thrakien (Thrace) 128–129, 199
- Thukydidés (Thucydides, Thucydide) 4, 52, 110
Anm. 7, 114, 140, 225
- Tiberius (Tibère) 55, 55 Anm. 15, 92 Anm. 12
- Timonax 97
- Timonides 219
- Timotheus 157–164, 166, 174
- Timycha 213–215
- Titus 46, 48–49, 70, 80, 85, 157–162, 164

- Tralleis, Tralles (Tralles) 77, 79, 137, 149
 – Einwohner von Tralles (Trallians, habitants de Tralles) 77, 79, 137
- Trebonius, Gaius 128
- Troja (Troie) 63 Anm. 30
- Trophimus 161
- Tryphon (Trypho) 127 Anm. 14
- Tyana (Tyane) 2, 5, 9, 13–14, 43–45, 56, 62–63, 65, 69
- Tychikus 161–163
- Tyndareos (Tyndaréos) 44
- Valens 187 Anm. 73
- Valentinian II 187 Anm. 73
- Valerius Asiaticus Saturninus 70 Anm. 15
- Vatienus 189
- Vespasian (Vespasien) 15, 45–49, 60 Anm. 26, 70, 82–85
- Vergil (Virgil) 224 Anm. 20
- Die (sieben) Weisen (Seven Wise Men) 13, 23–28, 33–34, 36, 39, 41–42, 226 Anm. 30
- Xanthos (Xanthus) 128–129, 131
 – Xanthier (Xanthians) 128, 131
- Xenophon (Xénophon) 2, 89 Anm. 1, 211 Anm. 29
- Xerxes (Xerxès) 47, 59 Anm. 23, 82–83
- Zalmoxis 49
- Zankle (Zancle) 224
- Zanklaioi (Ζαγκλαῖοι) 97
- Zebedäus 149–150
- Zeno (Zénon) 213, 227
- Zeus 54, 57, 98, 110
- Zeuxippos (Zeuxippe) 98

Index rerum

Die Lemmata sind alphabetisch nach der deutschen Sprache, beim Fehlen einer deutschsprachigen Version nach dem fremdsprachlichen Lemma geordnet; auf das deutsche Lemma folgt seine französische, dann seine englische Version; Substantive sind Adjektiven vorangestellt.

- Anekdote 24, 33
– anecdote 78, 95, 104, 197, 199–201, 209, 214–216
- Apologie 58 f., 77, 90, 105
– Apologetik 184
– apology 90
– apologétique 60, 98
- Authentizität 2, 4, 147, 153, 159 f., 167, 171
– Echtheit 2, 148, 153, 155, 163, 171, 183
– authenticité 45, 62, 69
– authenticity 125, 127 f., 197, 201, 223
- Autorität 9, 14, 16 f., 147, 151–154, 158, 164–167, 178, 181, 184
– autorité 14, 44, 46, 50, 55, 58, 60, 65, 69–75, 77 f., 83, 85
– authority 126, 130, 133, 197, 211, 213, 228
- Biographie 23 f., 31, 69, 110, 161, 197
– biography 138, 198, 226
- Briefroman 23 f., 120, 180 f.
- Bürger 30–32, 34, 36 f., 40 f., 173, 190
– citoyen 44, 51, 56
– concitoyen 45, 52, 66
– citizen 137, 205, 233
- calomnie 93, 99, 106
- Charakter 3–5, 8, 16, 33, 109, 148 f., 163
– Charakterisierung 25, 28
– caractère 43, 45, 54, 71, 73, 77, 81, 83, 97, 104 f.
– ethopoiia 4, 127
- Chronologie 110, 119 f., 161, 176
– chronology 198, 220, 225
– Anachronismus 19, 178
– anachronisme 4, 19, 109, 120, 178
- corps 59, 74 f., 81
– body 95, 104, 199, 201, 209, 213–215, 229
- Demokratie 31, 38 f.
- Dialog 8, 40, 174 f.
– dialogue 51, 59 f., 78, 80, 83, 222, 227
- Diatrise 174
- Ehe 114, 120, 153, 155, 174, 179, 187
– mariage 93, 96
– marriage 199 f., 202–204, 208 f., 212–214
- Erzählung 18, 116, 119, 189
– Bericht 6, 24, 26, 110, 148, 150, 155, 162 f.
– Narrativ 17, 90, 95 f., 104, 120, 122, 126, 139, 171 f., 177, 181 f., 185, 198, 214 f., 234
– récit 63–66
– narration 64, 82, 109, 215 f.
- Evangelium 150, 158, 165 f., 171
- Exil 6, 24, 33, 38, 110 f., 114, 119, 137, 209
- Fälschung 2 f., 40, 139, 151, 154, 157, 159 f., 171, 178
– Plagiat 171
– faux 60, 91
– Fake 140, 171 f., 198
- Familie 31, 113, 162
– family 76, 96, 137, 199, 212, 227
- Feindschaft 32
– Hostilité 54
– hostile 99, 137, 139
– enmity 134, 137
- Fiktionalität 172
– Fiktion 2, 8, 17, 19, 89, 120, 151, 153, 155, 160, 166, 173 f., 179 f., 188
– fiction 63, 66, 78, 89 f., 94, 139, 198, 200, 219, 221–223, 229, 233 f.
– fictional 140 f., 208, 211, 219 f., 222–227, 229
– fictionality 140, 222, 224
- Freund 9, 32, 35, 38, 40 f., 113, 117–119, 175, 185, 190
– Freundschaft 13, 24, 36, 38 f.
– ami 46, 56, 61, 76, 80, 89, 96 f., 101, 104
– amitié 49, 61, 76, 80
– friend 104, 127, 131 f., 134 f., 137, 141, 223, 227 f.
– friendship 104, 128, 131–135, 137
– amicitia 134, 136 f.
- F/future 135, 220
- Gegenwart 17, 165 f., 187, 189
– gegenwärtig 39, 157
– présence 48, 59, 71, 94

- presence 199, 205, 221f., 227
- présent 43, 51, 53f., 56, 63, 66, 69f., 79, 85, 92, 96f., 105f.
- present 91, 129, 140f., 204f., 214, 220f., 223, 225, 229
- Gerechtigkeit 15, 165
 - gerecht 113, 119
 - justice 55, 78, 90, 97f., 104f., 136, 141
 - just 48, 57, 60, 84, 92, 98f., 106, 127, 135f., 199f., 203, 206, 210, 212, 221, 224, 228
 - injustice 98f., 101, 106, 136f.
 - injust 53, 99, 103, 106
- Geschichte 4, 13, 15, 120, 147f., 181, 187, 197, 233f.
 - histoire 54, 56, 58, 63f., 85
 - history 125, 134, 140, 181, 219, 223f., 226, 234
 - H/historiographie 185
 - historiography 140, 226
- Geschlecht 9, 18, 30f.
 - Gender 19, 200f., 208, 228, 233
 - Mann 17, 39, 113, 155, 180, 188, 198, 200, 202, 212, 222
 - male 185, 203f., 206, 212–215, 227–229
 - homme 45f., 49f., 53–55, 57–59, 62–65, 69f., 72, 74, 77, 79f., 85, 89–91, 93, 96–101, 104–106
 - men 24, 125, 128f., 133, 137, 201, 203, 205–208, 212–214, 226–228
 - Frau 9, 19, 180, 185, 187, 189
 - femme 56, 80, 96, 100
 - women 201–203, 206–208, 211, 213–215, 219f., 227–229
 - female 201–204, 206, 208f., 213–215, 219, 227–229
- Gesetz 8, 13, 29–31, 35–37, 40f., 112, 119
 - Gesetzgebung 25, 31, 33, 35f., 40
 - Loi 48, 50, 54–56, 58, 61f., 69f., 82–84, 92, 95, 99, 105f.
 - Law 128, 136
- Gott 127, 147, 158, 165, 176, 181, 184, 187, 190f., 209
 - Götter 29–31, 116, 189
 - Dieu 59, 76
 - Dieux 45, 47, 54–58, 62, 70, 74, 97
 - god 201
 - gods 234
- Heimat 27f., 32, 39, 113f., 117, 119
 - Heimatstadt 32, 112
 - Patrie 59, 96
- Herrschaft 16, 25, 29–41, 114, 117
 - domination 49
 - rule 16, 125, 127, 130, 133f., 136, 138–141, 212, 223
 - ruling 135
- Hybris 95, 112f., 115
- I/insinuation 186
- Ironie 102, 105, 119, 220f.
 - Irony 227, 229
 - Ironique 60, 84
 - Ironic 227
 - Sarcasm 102, 105
 - Sarcastique 78, 80
- Kaiser 14f., 17, 171, 173, 175f., 180–183, 187–189
 - empereur 45–49, 55, 60, 63, 69–71, 73, 79f., 82–85
 - emperor 54
 - empire 48–51, 55, 92, 127, 233
 - Imperium 55, 127, 186
 - impérial 43, 47f., 51–55, 58, 61, 70, 81–83, 92
 - imperial 5, 14, 16, 130, 139, 219, 233
- Kirche 148, 151, 154, 179
 - Gemeinde 9, 16f., 147–150, 155–161, 165, 173
 - communauté 51, 77
 - community 132, 135, 227, 229
- König 1, 5f., 15, 30f., 39, 51, 110, 112–116, 118, 180, 182, 185, 190
 - königlich 30
 - roi 43, 45–47, 49, 55, 70, 89
 - king 136, 138f.
- Lob 113, 188
 - praise 198, 205–207, 212, 227
- maxim 14, 73–75, 82, 102
- Mission 155, 160f.
- Mythos 114–116
 - myth 60, 89, 177
 - mythique 89
- Nachrede 117
- Opfer 30f., 110, 118, 173
 - sacrifice 74
- Paideia 17, 60, 96, 109, 180, 182, 184, 187, 202
 - Pepaideumenos 53
 - Bildung 121, 176, 184, 187, 189

- education 125, 199, 202, 207f., 210, 212f.
- Parrhesia 46
- persona 1, 126f., 133, 141, 222
- Piété 97f.
 - piety 227
- Polis 16, 36, 115, 133, 220
- Portrait 13, 28, 41, 43, 45, 89–91, 97, 102, 105
- Progymnasmata 83, 173, 198, 221

- Rache 118
 - vengeance 90, 99, 103
- Raison 43, 48, 57, 75, 78f., 81, 90–92, 95–97, 99f., 102f., 106
 - Prudence 77
- Rat 28, 34, 41, 112, 149
 - conseil 49, 69, 80
 - Advice 205, 212, 214
- Rechtfertigung 8, 30f.
 - justification 72, 84, 90
- Reihenfolge 23, 25, 176
 - Serie 120, 122, 173, 181
 - série 83
 - series 104, 197
- Reise 25, 27, 29, 41, 114, 161f.
 - voyage 45, 63, 70
 - travel 205f., 222, 229
- R/religion 9, 17, 35f., 51, 54f., 173, 181f., 186f., 189f., 234
- Reputation 95, 130, 136f., 198, 208
 - réputation 59, 62, 79, 91, 93–95, 99, 103, 105
- Rhetorik 171f., 185, 234
 - Rhetorisierung 187
 - rhétorique 59f., 64, 76–79, 82, 85, 95, 101f., 105f.
 - rhetoric 125, 133, 172, 198, 228

- Sophist 2, 58, 60–62, 70, 73, 92, 201, 203
- Stoa 174, 184
 - stoïcien 44, 56, 77
 - stoic 139, 202f., 208, 213

- Tadel 38
 - blâme 47, 49, 79, 85, 99
 - blame 198, 207
- Tempel 110
 - temple 53–55, 62, 98, 129
- Theologie 17, 152, 154, 156, 159, 164f., 233
- Tragödie 19, 112, 114f.
 - tragedy 197, 224, 228
 - tragisch 116, 119
 - tragic 228
- Trauer 117
 - chagrin 103
- Trost 16, 40
 - consolation 70, 72, 80, 96, 212
- Tyrann 5, 13, 15, 25, 28–34, 36–39, 41, 190
 - Alleinherrschaft 13, 29–31
 - Tyrannis 13, 15, 24, 28–31, 33, 35–39, 41, 110
 - tyrannie 51, 80, 82, 90f., 96, 100–102, 104, 106

- Vergangenheit 17, 166
 - passé 56, 64, 66, 74, 101
 - past 128, 212, 223, 234

- Weisheit, Weise, Weiser 13, 23f., 186, 190
 - sage 4, 7f., 45f., 48, 52f., 57, 60, 65, 69f., 72f., 75, 77, 79, 83, 85, 89, 95, 110, 115, 118f., 121, 152, 226
 - sagesse 46, 48f., 52, 54, 62, 65, 69, 78f., 84
 - savant 48, 58, 62f., 73
 - savoir 45f., 48–50, 57f., 72, 84f., 94, 103
 - wisdom 137, 203, 208, 211, 225
 - wise 208, 212, 226

- Zeit 1–3, 10, 17, 19, 24, 30, 91, 110, 113, 119, 121, 149, 153, 157, 160f., 173f., 181, 190, 233f.
 - temps 46, 49, 53, 55f., 59, 61, 63, 65, 73, 77f., 80f., 84, 89, 92
 - time 110, 128f., 131f., 135, 138f., 141, 200–203, 205–208, 212f., 215, 219–221, 223–225, 227, 229, 234

Index locorum

Achilleus Tatios

- 1.8.1–8: 228 Anm. 33
1.8.6: 228 Anm. 33
5.19.5: 222
5.19.6: 222

Anaximenes

Textzeugnis 73 (Wöhrlé 2012): 23 Anm. 1

Anthologia Palatina

7.413 (Antipater von Sidon): 202, 207–208

[Apollonios von Tyana]

Epistulae (Penella 1979)

- Epist.* 1: 60–61, 71 Anm. 19, 72, 77 Anm. 43, 83 Anm. 61
Epist. 2: 60, 71 Anm. 21, 72
Epist. 3: 60, 77, 77 Anm. 43, 78, 83 Anm. 61
Epist. 4: 60, 71 Anm. 20, 80
Epist. 5: 60, 77 Anm. 43
Epist. 6: 60, 77 Anm. 43, 83 Anm. 61
Epist. 7: 60, 71 Anm. 20, 71 Anm. 21, 77 Anm. 43, 80, 83 Anm. 61
Epist. 8: 58–60
Epist. 9: 71 Anm. 21, 73, 75 Anm. 33
Epist. 10: 71 Anm. 19, 79
Epist. 11: 70 Anm. 16, 71 Anm. 21
Epist. 12: 70 Anm. 16, 74 Anm. 30
Epist. 13: 70 Anm. 16, 71 Anm. 20
Epist. 14: 71 Anm. 19, 78–79, 78 Anm. 46
Epist. 15: 60, 74, 74 Anm. 30, 74 Anm. 31
Epist. 16: 57, 71 Anm. 20, 72 Anm. 25, 77 Anm. 43, 83 Anm. 61
Epist. 17: 57, 72 Anm. 25, 77 Anm. 43
Epist. 18: 71 Anm. 21, 74, 74 Anm. 30, 84
Epist. 19: 73, 75, 76
Epist. 20: 48–49, 69, 70 Anm. 17, 71, 71 Anm. 21, 84
Epist. 21: 48–49, 70 Anm. 16, 70 Anm. 17, 71 Anm. 21, 84
Epist. 22: 71 Anm. 20, 74 Anm. 30
Epist. 23: 71 Anm. 21, 74
Epist. 24: 51 Anm. 10, 53
Epist. 26: 74 Anm. 30
Epist. 28: 49, 70 Anm. 16, 71 Anm. 19, 71 Anm. 20, 72 Anm. 24
Epist. 29: 51, 70 Anm. 16, 74 Anm. 30

- Epist.* 30: 50, 70 Anm. 16, 71 Anm. 20, 78 Anm. 46, 81
Epist. 31: 50, 70 Anm. 16, 78 Anm. 46, 81–82
Epist. 32: 50, 70 Anm. 16, 81
Epist. 33: 56
Epist. 35: 71 Anm. 19, 75 Anm. 33
Epist. 38: 78 Anm. 46, 80
Epist. 39: 80
Epist. 40: 78 Anm. 46, 80
Epist. 41: 80
Epist. 42a: 63, 70 Anm. 16, 72 Anm. 22, 74 Anm. 30, 81
Epist. 42b: 44, 71 Anm. 19, 83
Epist. 42c: 44, 83
Epist. 42d: 44, 83
Epist. 42e: 44, 83
Epist. 42f: 47–48, 70 Anm. 16, 70 Anm. 17, 71 Anm. 19, 82–84
Epist. 42 g: 47–48, 70 Anm. 16, 70 Anm. 17, 71 Anm. 19, 78 Anm. 46, 82–84
Epist. 42 h: 47–48, 70 Anm. 16, 70 Anm. 17, 71 Anm. 19, 82–84
Epist. 43: 71 Anm. 19, 71 Anm. 19, 71 Anm. 21
Epist. 44: 70, 75 Anm. 33, 78 Anm. 46
Epist. 46: 71 Anm. 19
Epist. 47: 70 Anm. 16
Epist. 48: 71 Anm. 19
Epist. 49: 71, 71 Anm. 19, 75–76
Epist. 50: 57–58, 71 Anm. 21, 72 Anm. 26, 77 Anm. 43, 83 Anm. 61
Epist. 51: 60, 75 Anm. 33
Epist. 52: 57 Anm. 19, 77 Anm. 43, 78, 78 Anm. 46, 79, 83 Anm. 61
Epist. 53: 45
Epist. 54: 70 Anm. 16, 75 Anm. 33, 81
Epist. 55: 71, 71 Anm. 19, 72 Anm. 24, 74 Anm. 30, 75 Anm. 33, 75 Anm. 33
Epist. 57: 73
Epist. 58: 70 Anm. 16, 71, 71 Anm. 19, 71 Anm. 21, 72, 72 Anm. 24, 75 Anm. 33, 78 Anm. 46, 80
Epist. 59: 43 Anm. 1
Epist. 60: 77 Anm. 43, 78 Anm. 46, 83 Anm. 61
Epist. 62: 44–45
Epist. 63: 52, 63, 70 Anm. 16, 72 Anm. 22
Epist. 64: 70 Anm. 16, 71 Anm. 19
Epist. 65: 53–55

- Epist.* 66: 53–55, 71 Anm. 19
Epist. 67: 53–55
Epist. 67a: 70 Anm. 16
Epist. 69: 77–79
Epist. 70: 52
Epist. 71: 71 Anm. 20
Epist. 72: 75 Anm. 33, 78 Anm. 46
Epist. 74: 71 Anm. 20
Epist. 75: 78 Anm. 46, 80
Epist. 75a: 44 Anm. 3, 78 Anm. 46
Epist. 76: 72
Epist. 77: 71 Anm. 19, 77 Anm. 42
Epist. 77a: 72
Epist. 77b: 45–46
Epist. 77d: 48–49, 70 Anm. 16, 70 Anm. 17
Epist. 77e: 71 Anm. 19
Epist. 77f: 45, 70, 70 Anm. 16, 82
Epist. 79: 75 Anm. 33, 79
Epist. 80: 71 Anm. 19
Epist. 81: 74 Anm. 30
Epist. 82: 57 Anm. 19, 74 Anm. 30
Epist. 83: 74 Anm. 30
Epist. 85: 71 Anm. 19, 77 Anm. 42, 79
Epist. 86: 74 Anm. 30
Epist. 87: 74 Anm. 30
Epist. 88: 74 Anm. 30
Epist. 89: 74 Anm. 30
Epist. 90: 74 Anm. 30
Epist. 91: 71 Anm. 21, 74 Anm. 30
Epist. 92: 71 Anm. 19, 71 Anm. 20, 74 Anm. 30, 77
 Anm. 42
Epist. 93: 71 Anm. 21, 74 Anm. 30
Epist. 94: 74 Anm. 30
Epist. 95: 75 Anm. 33
Epist. 96: 75 Anm. 33
Epist. 97: 74 Anm. 30, 75, 75 Anm. 33
Epist. 98: 74 Anm. 30
Epist. 99: 74 Anm. 30
Epist. 100: 71 Anm. 19

Appian

- B. Civ.* 1.1: 130 Anm. 29
B. Civ. 3.79: 137 Anm. 51
B. Civ. 4.2–3: 128 Anm. 19
B. Civ. 4.27: 128 Anm. 19
B. Civ. 4.52: 129 Anm. 26
B. Civ. 4.60–62: 128 Anm. 18
B. Civ. 4.65–74: 132 Anm. 35

Apuleius

- Flor.* 14: 200 Anm. 8
Flor. 15.6: 200 Anm. 6

Aristophanes

- Ach.* 514–530: 54 Anm. 14
Ach. 515–558: 54 Anm. 14
Av. 1355: 212 Anm. 35
Pax 606–611: 55 Anm. 14

Aristoteles

- Rhet.* 2.20: 95 Anm. 21
HA 615b 23–4: 212 Anm. 35

Athenaios

- Deipnosoph.* 252F (*FGRHist* 75 F 1): 126 Anm. 10

Auct. ad Herennium

- 1,5–6: 185 Anm. 67
 9–11: 185 Anm. 67

Augustinus

- Contra Iulian. Respons.* 4.43 (= 8.17–20 = *De vir illustr.* Malcovati fr. 14): 200 Anm. 6

Aulus Gellius

- 7.10.2–4: 54 Anm. 14

[Brutus]

- Epist.* 1: 128, 130, 136 Anm. 45
Epist. 2: 128, 131
Epist. 3: 128
Epist. 4: 128, 131
Epist. 5: 128, 131
Epist. 6: 128, 131
Epist. 7: 128
Epist. 8: 128
Epist. 9: 128, 131
Epist. 10: 128
Epist. 11: 129, 131
Epist. 12: 129, 131
Epist. 13: 129, 132
Epist. 14: 129, 132
Epist. 15: 129, 133
Epist. 16: 129, 133
Epist. 17: 129, 136 Anm. 45
Epist. 18: 129
Epist. 19: 129, 134
Epist. 20: 129, 134
Epist. 25: 129

Epist. 26: 129
Epist. 27: 129
Epist. 28: 129
Epist. 29: 129, 133
Epist. 30: 129, 133
Epist. 31: 129, 135, 135 Anm. 42, 136
Epist. 32: 129, 132, 136 Anm. 42
Epist. 35: 128, 136 Anm. 45
Epist. 36: 128
Epist. 37: 128, 135
Epist. 38: 128, 135
Epist. 39: 129, 136 Anm. 45
Epist. 40: 129
Epist. 41: 129
Epist. 42: 129
Epist. 43: 129 Anm. 23
Epist. 44: 129, 129 Anm. 23
Epist. 45: 129
Epist. 46: 129
Epist. 49: 129
Epist. 50: 129
Epist. 51: 128, 136 Anm. 45, 137
Epist. 52: 128, 137
Epist. 53: 128, 137
Epist. 54: 128, 137
Epist. 55: 128, 137
Epist. 56: 128, 137
Epist. 57: 128, 136 Anm. 45, 137
Epist. 58: 128, 137
Epist. 59: 128
Epist. 60: 128
Epist. 61: 128
Epist. 62: 128
Epist. 63: 128
Epist. 64: 128
Epist. 65: 128
Epist. 66: 128
Epist. 67: 128
Epist. 68: 128
Epist. 69: 129
Epist. 70: 129

Cassius Dio

46.48: 128 Anm. 19
 47.12.2: 128 Anm. 19
 47.24.2: 128 Anm. 21
 47.25.1: 128 Anm. 20
 47.25.2: 128 Anm. 21
 47.30: 128 Anm. 18
 47.33.1–4: 132 Anm. 35

Chariton

8.5.13: 221

Cicero

Ad Brut. 1.2a.2 (=SB 6): 137 Anm. 51
Ad Brut. 1.15.10 (=SB 23): 137 Anm. 51
Ad Brut. 2.5.5 (=SB 5): 137 Anm. 51
Fam. 12.14 (=SB 405): 132 Anm. 34
Fam. 12.15 (=SB 406): 132 Anm. 34
Inv. 1.20–21: 185 Anm. 67
Inv. 1.23: 185 Anm. 67
Orat. 69: 186 Anm. 69
Orat. 125: 186 Anm. 69
Phil. 10.25–26: 127 Anm. 17
Phil. 11.26: 127 Anm. 17

Clemens

Strom. 4.19.122: 200 Anm. 6

Damaskios

Isid. 86F (Athanasiasi): 213 Anm. 39

[Demetrios]

Eloc. 223: 221 Anm. 12, 222 Anm. 15
Eloc. 224: 222 Anm. 16
Eloc. 227: 4 Anm. 12, 221 Anm. 12, 221 Anm. 13
Eloc. 228: 221 Anm. 12
Eloc. 229: 221 Anm. 12
Eloc. 230: 73
Eloc. 234: 73

[Demetrios]

Formae epist. 1: 76 note 37

Dio Chrysostomus

Or. 31.121: 51 Anm. 10

Diodor

12.39–41: 54 Anm. 14

Diogenes Laertios

1.13: 25 Anm. 15
 1.22: 26
 1.23: 26
 1.28: 26
 1.29: 26
 1.30: 26
 1.33: 26
 1.35: 26
 1.35–37: 26

1.40: 26
 1.41: 26
 1.42: 26
 1.43: 26
 1.43–44: 26–28
 1.44: 28–29
 1.45: 29
 1.46: 29
 1.47: 29
 1.48: 29
 1.49: 29
 1.50: 29
 1.51: 29
 1.52: 29
 1.52.76–83: 29 Anm. 24
 1.53: 29–31
 1.54: 30, 32–33
 1.55: 33
 1.56: 33
 1.57: 33
 1.58: 33
 1.59: 33
 1.60: 33
 1.61: 33
 1.62: 33
 1.63: 33
 1.64: 33, 35–38
 1.65: 35–38
 1.66: 35–38
 1.67: 36 Anm. 29, 38–39
 1.93: 39 Anm. 31
 1.99: 34 Anm. 27
 1.112: 40
 1.113: 38, 40–41
 1.122: 28 Anm. 20
 2.4: 23
 2.4–5: 23
 6.88: 209, 209 Anm. 25
 6.93: 209, 209 Anm. 26
 6.96–98: 199 Anm. 5
 6.96: 199
 6.97: 199–201
 6.98: 202, 203 Anm. 12, 207

[Diogenes von Sinope]

Epist. 3: 204
Epist. 10: 206
Epist. 43: 205
Epist. 44: 206
Epist. 47: 204 Anm. 17

Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam

Epist. 1: 175, 177, 180, 188
Epist. 2: 175, 188
Epist. 3: 176, 184 Anm. 61, 188
Epist. 4: 176, 188
Epist. 5: 176, 189
Epist. 6: 176, 177, 189
Epist. 7: 176, 180, 183, 189
Epist. 8: 176, 180, 181, 182, 182 Anm. 47, 182
 Anm. 48, 189
Epist. 9: 176, 189
Epist. 10: 176, 178, 178 Anm. 27, 181, 190
Epist. 11: 176, 176 Anm. 11, 177 Anm. 21, 178
 Anm. 27, 190
Epist. 12: 176, 178, 178 Anm. 27, 190
Epist. 13: 176, 178 Anm. 27, 178 Anm. 29, 190
Epist. 14: 176, 177, 178 Anm. 27, 181, 182, 184,
 185, 186, 190

Epiktet

Diatr. 3.22: 202, 212

Euripides

Bacch. 1236: 201
Med. 410–445: 228 Anm. 35

Eusebius

HE 9.11.7: 55 Anm. 12

Gregor von Nazianz

Epist. 51: 73

Handschriften/Manuskripte

Cantabrigiensis Add. 2603: 92 Anm. 12
Laurentianus Plut. 57.1: 92 Anm. 12
Laurentianus Plut. 57.51: 92 Anm. 12
Palatinus Heidelbergensis gr. 398: 1, 109, 109
 Anm. 2
Vaticanus gr. 88: 92 Anm. 12
Vaticanus gr. 1322: 92 Anm. 12

Hermogenes von Tarsos

De id. 1.7.6 (Patillon): 78 Anm. 45
De id. 1.8.7 (Patillon): 78 Anm. 48

[Hermogenes]

De methodo sollertiae, 10.1 (Patillon): 78 Anm. 47

Herodot

7.208–209: 59 Anm. 23

Hesiod*Op.* 562: 73**Hieronymus***Vir. ill.* 12: 173**Homer***Il.* 4.92–139: 58 Anm. 20*Il.* 5.287: 58 Anm. 20*Od.* 11.363–369: 118 Anm. 23**Iamblichos***VP* 6: 58 Anm. 21*VP* 31.194 (Klein): 214**Isidor***Ethym.* 8.6.14: 200**Iosephos***JA* 14.309: 129 Anm. 25*JA* 20.195: 175 Anm. 14*Vit.* 16: 175 Anm. 14**[Krates]***Epist.* 1: 205*Epist.* 20: 206*Epist.* 21: 206*Epist.* 22: 206*Epist.* 28: 197, 206, 208, 211*Epist.* 29: 197, 206, 208*Epist.* 30: 197, 206–208*Epist.* 31: 197, 206*Epist.* 32: 197, 206–208*Epist.* 33: 197, 206, 208–212, 216*Epist.* 34: 206**Lactanz***Divin. Inst.* 3.15.2: 200 Anm. 6**[Libanios]***Formae epist.* (Malosse 2004) 11: 76 Anm. 37*Formae epist.* (Malosse 2004) 58: 76 Anm. 37**Livius***Per.* 121: 128 Anm. 18**Lukian von Samosata***Vit. Auct.* 9: 202 Anm. 11**Maximos von Tyros***Or.* 36.5.140–42 (Trapp): 202 Anm. 11**[Mithridates]***praef.* 1: 126, 130, 138 Anm. 53, 139–140*praef.* 4: 133, 140**Musonius Rufus***Diatr.* 3.3: 208 Anm. 24*Diatr.* 3.4: 208 Anm. 24*Diatr.* 3.4–5: 208 Anm. 24*Diatr.* 3.6: 203 Anm. 14**Novum Testamentum**

Apg 1,1: 163

Apg 9,15: 180 Anm. 40

Apg 12,17: 150

Apg 15,7–11: 152

Apg 15,13: 150

Apg 15,13–21: 152

Apg 16,1: 162 Anm. 68

Apg 16,11–40: 163

Apg 18,1–17: 163

Apg 18,12–17: 155

Apg 20,4: 163, 162

Apg 21,18: 150

Apg 21,18–25: 152

Apg 21,29: 161

Apg 23,11: 180 Anm. 40

Apg 28,16: 161

1Clem 5,7: 161

Eph 2,4–6: 157

Eph 4,22: 182 Anm. 49

Eph 4,24: 182 Anm. 49

Eph 6,21: 162

Gal 1–2: 165

Gal 1,19: 152

Gal 1,20: 152

Gal 2,5.14: 165

Gal 2,9.12: 152

Gal 2,15–21: 165

Gal 2,16: 152

Gal 2,8.11–12: 152

Gal 4,12–20: 164

Gal 4,16: 165

Gal 5,1: 152

Gal 5,7: 165

Gal 6,11: 160

Hebr 13,23–25: 154

Jak 2,14–26: 152

- Kol 1,7–8: 148 Anm. 2
 Kol 2,12–15.20: 157
 Kol 3,1–4: 157
 Kol 4,7: 162
 Kol 4,10–17: 163
 Kol 4,12: 148 Anm. 2
 Kol 4,14: 163
 Kol 4,16: 154
 Kol 4,18: 160
 1Kor 1,16: 163
 1Kor 5,9: 155
 1Kor 7,1: 155
 1Kor 9: 165
 1Kor 12–14: 158
 1Kor 14,34: 181 Anm. 43
 1Kor 15: 165
 1Kor 15,3: 165 Anm. 76
 1Kor 15,7: 150
 1Kor 16,15.17: 163
 1Kor 16,21: 160
 2Kor 1,1: 176
 2Kor 2,4: 155
 2Kor 4,16: 182 Anm. 49
 2 Kor 10,10: 155
 2Kor 11,66–12,10: 180 Anm. 42
 Lk 1,3: 163
 Mk 6,3 par.: 150
 Mk 9,2–10 par.: 152
 Mt 19,30: 181 Anm. 44
 1Petr 1,1–2: 152
 1Petr 5,12–13: 151
 2Petr 1,1–2: 152
 2Petr 1,12–22: 152
 2Petr 1,16–19: 152
 2Petr 2,1–3.10b–22: 152
 2Petr 3,1: 152
 Phlm 1.10: 159
 Phlm 23–24: 161
 Phlm 24: 163
 Protr. 9,87,4: 155
 Röm 1,16–17: 165
 Röm 3,21–31: 165
 Röm 3,24: 152
 Röm 3,28: 152
 Röm 5,15: 152
 Röm 6,3–4: 157
 Röm 15,24.28: 161
 1Thess 4,1–2: 164
 1Thess 4,13–5,11: 156
 2Thess 2,1–12: 156
 2Thess 2,2: 157
 2Thess 2,5: 156
 2Thess 3,6–12: 164
 2Thess 3,17: 159
 1Tim 1,3: 157, 160
 1Tim 1,10: 160
 1Tim 1,20: 162
 1Tim 2,1f.: 180 Anm. 40
 1Tim 3,1–13: 157
 1Tim 4,6.16: 160
 1Tim 4,14–15: 158
 1 Tim 5,17–22: 157
 1Tim 6,1.3: 160
 2Tim 1,6: 157
 2Tim 1,13–14: 158
 2Tim 1,5: 162, 162 Anm. 68
 2Tim 1,8.17: 160
 2Tim 1,13: 160
 2Tim 1,15: 162
 2Tim 1,16: 162
 2Tim 2,2: 157, 158
 2 Tim 2,15: 160
 2Tim 2,17: 162
 2Tim 2,18: 158
 2Tim 3,10: 160
 2Tim 3,11–12f.: 180
 2Tim 3,14: 158
 2Tim 4,10–12: 161
 2Tim 4,11: 163
 2Tim 4,12: 162
 2Tim 4,14: 162
 2Tim 4,15: 160
 2Tim 4,19: 162
 2Tim 4,20: 161
 2Tim 4,21: 163
 Tit 1,5: 157, 160
 Tit 1,5–9: 157
 Tit 1,9: 158
 Tit 2,1,7: 160
 Tit 2,7–8: 160
 Tit 3,1f.: 180
 Tit 3,12: 160, 162
- Origenes**
Cels. 6.41: 57 Anm. 17
- Orosius**
 6.18.13: 132 Anm. 35

Ovid

Ars Am. 1.468: 221 Anm. 14

Papyrus Hauniensis 2.13: 219 Anm. 1

Pausanias

7.17.3: 47 Anm. 7

7.17.4: 47 Anm. 7

8.13.1: 54 Anm. 13

[Phalaris]

Epist. 1: 99–100, 102

Epist. 3: 97

Epist. 4: 97, 102

Epist. 6: 98

Epist. 7: 103

Epist. 8: 97

Epist. 10: 96

Epist. 12: 104

Epist. 13: 99, 103

Epist. 14: 99

Epist. 15: 97

Epist. 17: 104

Epist. 20: 96

Epist. 23: 93, 95, 100

Epist. 25: 96 Anm. 23

Epist. 26: 98

Epist. 27: 91 Anm. 10

Epist. 28: 96

Epist. 29: 94

Epist. 30: 98

Epist. 31: 97

Epist. 32: 96, 104

Epist. 33: 93, 97, 97 Anm. 25

Epist. 34: 101, 105

Epist. 38: 100–101

Epist. 39: 104

Epist. 46: 102

Epist. 49: 101

Epist. 51, 97 Anm. 25, 102

Epist. 54: 97

Epist. 56: 93, 95

Epist. 57: 91 Anm. 10, 94–95

Epist. 61: 100

Epist. 66: 93, 94

Epist. 67: 96, 101

Epist. 69: 96

Epist. 70: 96

Epist. 71: 96, 97 Anm. 25

Epist. 72: 97 Anm. 25, 98, 100

Epist. 73: 97 Anm. 25, 98

Epist. 76: 93, 100 Anm. 27

Epist. 80: 93, 96 Anm. 23, 100

Epist. 84: 97, 97 Anm. 25

Epist. 85: 97

Epist. 86: 91 Anm. 10

Epist. 93: 97

Epist. 98: 100 Anm. 27

Epist. 99: 99–100

Epist. 100: 99

Epist. 103: 97

Epist. 104: 97, 100 Anm. 27, 103

Epist. 106: 99–100 Anm. 27

Epist. 109: 102

Epist. 113: 103

Epist. 115: 103

Epist. 117: 93, 100 Anm. 27

Epist. 121: 93, 99

Epist. 122: 103

Epist. 126: 101, 104

Epist. 127: 100 Anm. 27

Epist. 128: 103

Epist. 130: 97 Anm. 25

Epist. 133: 96

Epist. 134: 96

Epist. 135: 93, 96

Epist. 139: 94, 99–100

Epist. 142: 96

Epist. 143: 96

Epist. 147: 98–99, 101, 104

Philostrat

De epist. forma (Kayser 1871, 257–258 = Hercher
1873, 14–15 = Malherbe 1988, 42): 5
Anm. 14, 125 Anm. 5

VA 1: 43 Anm. 1

VA 1.2: 62, 69, 70 Anm. 11

VA 1.7: 76 Anm. 39

VA 1.14–15: 79

VA 1.16: 80 Anm. 51

VA 1.17: 72

VA 1.20: 78 Anm. 44

VA 2–3: 43 Anm. 1

VA 2.30: 77

VA 4.22: 51 Anm. 10

VA 4.24 sq.: 45 Anm. 5

VA 4.27: 63, 72

VA 5.10: 70 Anm. 12

VA 5.38: 60 Anm. 26

VA 5.41: 70 Anm. 12, 70 Anm. 13, 82, 83

VA 6.29: 70 Anm. 12, 70 Anm. 13, 85
 VA 7.3: 82
 VA 7.8: 70 Anm. 12, 79–80
 VA 7.9: 60 Anm. 26
 VA 7.35: 70 Anm. 12
 VA 8.3: 60 Anm. 26
 VA 8.7: 70 Anm. 12, 70 Anm. 13, 77 Anm. 39
 VA 8.27: 70 Anm. 12
 VA 8.28: 70 Anm. 12
 VS 481–483: 58 Anm. 22
 VS 520–521: 73, 73 Anm. 28
 VS 529: 54 Anm. 14

Photius

Bibl. 158 (101a): 5 Anm. 13
Epist. 206.16: 125 Anm. 5
Epist. 207: 5 Anm. 15

Pindar

Pyth. 1.95 sq.: 90 Anm. 6

Plato

Leg. 712a: 84
Resp. 617e: 60 Anm. 25, 74

Plautus

Pseud. 36: 221

Plutarch

Alex. 1.2: 226 Anm. 29
Brut. 1.2: 137 Anm. 51
Brut. 2: 130
Brut. 2.3: 125 Anm. 4, 130 Anm. 31, 138
Brut. 6.10: 137 Anm. 51
Brut. 18.4–5: 137 Anm. 51
Brut. 26.6: 137 Anm. 51
Brut. 27.4–5: 128 Anm. 19
Brut. 28.3: 128 Anm. 21
Brut. 29.2: 136 Anm. 47
Brut. 30.3: 132 Anm. 35
Brut. 32: 137 Anm. 51
Brut. 32.4: 132 Anm. 35
Brut. 35.2–3: 136 Anm. 47
Brut. 38.1: 129 Anm. 27
Brut. 41: 137 Anm. 51
Brut. 45.4–5: 137 Anm. 51
Mor. 142c–d: 214
Mor. 568a: 47 Anm. 7
Per. 29.4: 54 Anm. 14
Sol. 1: 31 Anm. 26

Sol. 6: 28 Anm. 21
Sol. 12: 36 Anm. 28
Sol. 27.1: 225
Sol. 27.2: 226

Polybios

24.12: 136 Anm. 43

Quintilian

Inst. 41.44–50: 185 Anm. 67

Sallust

Hist. 4.69: 139 Anm. 58
Iug. 102.6: 135 Anm. 42

Sextus Empiricus

Pyrrh. 1.153.3: 200 Anm. 6

Stobaios

Flor. 4.23.32.2 (Hense): 203 Anm. 13
Flor. 4.23.55.2 (Hense): 203 Anm. 13

Sueton

Aug. 10.1: 128 Anm. 19
Vesp. 8.6: 47 Anm. 7

Solon

Sol. Fr. 11W² = 15 G.-Pr.² = D.L. Vit. 1.52.76–83:
 29 Anm. 24

Strabon

14.1.23: 55
 14.1.42: 137 Anm. 49

Tacitus

Ann. 3.60: 55 Anm. 15
Ann. 4.14.3: 132 Anm. 36
Ann. 12.8: 180 Anm. 40
Ann. 13,2,1: 176 Anm. 18
Ann. 13.2–4: 180 Anm. 40
Ann. 13.13: 180 Anm. 40
Ann. 14.55.1: 176 Anm. 18
Ann. 16.6.2: 175 Anm. 14

Tatian

Or. ad Graec. 3.3.4: 200 Anm. 6

[Theano]

Epistulae
An Eubule: 219 Anm. 1, 219 Anm. 2
An Nikostrate: 219, 219 Anm. 3, 226–228

An Kallisto: 219, 219 Anm. 3
An Euklides: 219
An Eurydike: 219, 219 Anm. 1
An Rhodope: 219, 226
An Timonides: 219

[Themistokles]

Epist. 1: 112–117
Epist. 2: 110–113, 117
Epist. 5: 115–116
Epist. 6: 117
Epist. 7: 117
Epist. 8: 110, 117–118
Epist. 9: 118
Epist. 10: 118
Epist. 11: 117
Epist. 12: 110, 118, 121
Epist. 13: 117, 121
Epist. 14: 110, 116–117
Epist. 16: 110
Epist. 17: 117
Epist. 18: 117
Epist. 19: 117

Epist. 20: 110, 116, 118
Epist. 21: 110

Theodoret

Gr. Aff. Cur. 12.49.8: 200 Anm. 6

Theon

Prog. 115.22: 83 Anm. 57
Prog. 118a19 (Spengel): 221 Anm. 13

Thukydides

1.21–22: 140
 1.22.4: 140
 1.135: 110
 1.139–144: 54 Anm. 14
 2.40: 75 Anm. 32

Valerius Maximus

1.5.8: 132 Anm. 35

Velleius Paterculus

2.59.6: 137 Anm. 51
 2.69.5: 128 Anm. 19
 2.69.6: 132 Anm. 35

