

brachten Kult!‘ So gliedern sich diese Verse dem Reformprogramm des Prinzeips ein, sind eine ernste Mahnung, zum ursprünglichen Ritual zurückzukehren: „Niemandem fiel es (einst) ein, ausländische Götter zu holen, als die Menge noch bei dem Kult nach Vätersitte auf bebenden Schaukeln schwebte, niemandem fiel es ein, das jährliche Reinigungsfest der Parilia beim brennenden Heu so zu feiern, wie es heutzutage völlig verfälscht mit einem beschnittenen Pferde begangen wird.“<sup>47)</sup>

Erlangen

Udo W. Scholz

---

47) Während der Drucklegung wurde mir eine Arbeit von G. Binder (Köln) zum gleichen Thema bekannt (jetzt veröffentlicht: Mus. Helv. 24, 1967, 104ff). Binder versucht, die Auffassung zu stützen, in v. 18 seien die Compitalia gemeint, konjiziert in v. 19 coluere für celebrare, läßt aber die Erklärung von v. 20 offen.

---

### *Tò εἶμα?*

#### *Zu einem Papyrus mit Fragen und Antworten*

---

Fr. Bilabel hat im *Philologus* 80 (1925) 339f eine Reihe von 17 *τί ἐστίν*-Fragen und Antworten<sup>1)</sup>, die sich auf der Rückseite eines Briefes oder einer Urkunde des zweiten nachchristlichen

---

1) *τί ἐστίν*-Fragen stellte nach Jamblich, v. Pyth. 82 (die Stelle basiert auf Aristoteles: W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, 150f), zuerst Pythagoras; Beispiele, vorgestellt von Jamblich selbst, Porphyrios (v. Pyth. 41) und Ailian (var. hist. 4, 17), sind gesammelt bei DK I 462ff. Danach ergibt sich, daß keine Definitionen, sondern in ihrer Blitzartigkeit beeindruckende, tiefsinnige Assoziationen auslösende Apophthegmen beabsichtigt sind. Nach demselben Referat des Jamblich gingen den *τί ἐστίν*-Fragen *τί μάλιστα*-Fragen voraus: sie wurden schon von den Sieben Weisen angewandt (s. O. Brendel, *Mitteil. dt. arch. Inst. röm. Abt.* 51, 1936, 23-44; B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1952, 96ff.). Ein Beispiel für die frühe Verwendung gezielter Fragen vom Typ „was, wie ist...?“ bei der Erziehung bietet Plutarch v. Lyc. 18, 2. Zur Beliebtheit derartiger Fragen bei vielen Gelegenheiten und während der ganzen Antike s. K. Ohlert, *Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen*, Berlin 1886, 9ff, 111ff. In der *Diatriben* darf man sie sich häufig denken, s. z. B. H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955, 40ff, bes. 45; hingewiesen sei noch auf die Sammlungen von Sentenzen und Antworten des Philosophen Secundus, teilweise auch dem Epiktet

Jahrhunderts (Heidelberger Papyrussammlung Inv. Nr. 1716 V.) befinden, veröffentlicht. Es handelt sich um ein Fragment, wie die Andeutung eines  $\kappa$  unter Zeile 17 beweist. Die Reihenfolge der Fragen und Antworten ist im Großen gesehen nicht zufällig<sup>2</sup>). Zunächst ist nach vier personalen Wesen gefragt, deren Stellung im Kontext ihrem Rang zu entsprechen scheint: 1. *τὶ θεός; τὸ κρατοῦν* (Menand. frg. 223 K., Xenophan. A 28 DK = I 117, 11f), 2. *τὶ βασιλεύς; ἰσόθεος* (die Allgemeingültigkeit der Vorstellung belegt Isocr. Nic. 5; vgl. auch Il. 2, 565, Od. 1, 324, Aisch. Pers. 80; 856; im 2. Jh. post dürfte unter *βασιλεύς* der römische Kaiser verstanden sein<sup>3</sup>), 4. *τὶ γονεῖς; σπέρμα* (Aisch. Hik. 289f, Choeph. 236, Soph. OT 1077, OC 214), 5. *τὶ τέκνα; καρπός* (Eur. Ion 475; 815; 922, AP VII 331, 6, auch Aristot. gen. an. 724 b 19ff). Ausgelassen haben wir zunächst Z. 3: *τὶ ἀθάνατον; τὸ ἀγήρατον*, wodurch die Abfolge der Personen gestört wird. Offenbar ist es betont dem *βασιλεύς*, der den unsterblichen Göttern ja nach Z. 2 gleich ist, nachgesetzt. Der römische Kaiser besaß den Titel Aeternitas<sup>4</sup>). Als Identitätsaussage würde *τὶ ἀθάνατον; τὸ ἀγήρατον* durch den Mythos von Eos und Tithonos widerlegt; *ἀγήρατον* ist aber hier wohl das Genus des

zugeschrieben, bei F. G. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum I*, Paris 1860, 512–521; ähnlich wie die Diatribe scheinen sie für weite Kreise bestimmt, denen sie imponieren sollten. Zu Fragen im Unterricht s. A. Ziebarth, *Aus der antiken Schule*, Bonn 1913 p. 27.

2) Sie findet sich öfters auf ähnliche Weise und zwar in paränetischer, pädagogischer Literatur, so etwa in den sogenannten phokylideischen Gnomēn (8f), und im ps.-pythagoreischen *carmen aureum* (1ff); die Reihe der Personen ist ähnlich bei Cic. off. I 160 zus. mit I 54: ihnen gelten unsere Pflichten in der genannten Reihenfolge. Man erinnert sich, daß Cicero im 1. Buch der genannten Schrift darstellte, wie sich die aus der Forderung nach Verwirklichung des *honestum* ergebenden Pflichten unter die Kardinaltugenden zu subsumieren haben, im 2. Buch der *δόξα* einen hohen Rang unter den das *utile* betreffenden *καθήκοντα* einräumte; gegen Ende des Buches (II 86) erwähnt er, daß Panaitios die Gesundheit ausgeklammert, Antipater von Tyros sie aber wieder unter die *καθήκοντα* aufgenommen habe. Eine in der Reihenfolge mit unserem Text verwandte Pflichtenfolge findet sich noch bei Ps.-Isocr. *Demon.* 13f., vgl. *Sen. ep.* 95, 44ff, *Ps.-Plut. de lib. ed.* 7 D f, *Epikt.* 2, 14, 19.

3) A. Wifstrand, *Autokrator, Kaiser, Basileus...*, *Δράγμα* Martino P. Nilsson, Lund 1939, 529ff. Zur Apotheose römischer Kaiser zu Lebzeiten und ihrer Assimilation an bestimmte Gottheiten s. L. Cerfaux und J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, 286ff. Das Werk enthält eine ausführliche Bibliographie zu dem vielbehandelten Thema.

4) Vgl. F. Taeger, *Charisma II*, Stuttgart 1960, 241f., 436ff; bes. *Plin. ep.* X 83.

*ἀθάνατον*, da die ewige Jugend die Unsterblichkeit gewiß impliziert. Beide Begriffe erscheinen öfter nebeneinander (Il. 8, 539; 12, 323; Od. 5, 218; Soph. OC 607f.; Plat. Phil. 15 D; Apoll. Rhod. 4, 871f; Theocr. 12, 17f; 17, 24f). Im folgenden werden verschiedene *αἰρετά* und *φενικά*, nämlich Tugenden und Laster, einmal das einem Laster entsprechende *πάθος*, Güter und Übel einander gegenübergestellt. 6. *ἀγαθόν*, hier sicher das höchste Gut, ist *φρόνησις*, das *κακόν* (Z. 7) *ἀφροσύνη* (SVF III 13, 35f; 15, 2; 19, 41f, auch Plat. Phd. 69 A f und Aristot. EN 1144b 17ff, schließlich die berühmte Axiopistosgnome DK I 200, 16). 8. *τί ὑγεία*<sup>5)</sup>; *ἐνκρασία σώματος*, 9. *τί ἀρωστία*<sup>6)</sup>; *ἀκρασία* (s. Alkm. B 4 DK, Hp. de nat. hom. 4, Aristot. part. an. 673 b 25, SVF I 37, 13; III 68, 27; 121, 19). Die beiden folgenden Aussagen machen Schwierigkeiten; sie sollen am Schluß behandelt werden. Mit Z. 12 geht es verständlich weiter: *τί δειλία; εὐλάβια*. *δειλία* und *εὐλάβεια* können Synonyme sein nach Etym. Magn. s.v. *εὐλαβής* (vergleichbar sind Aristot. Rhet. 1377 a 9, Plut. v. Fab. 17). 13. *τί φόβος; ὑποψία*: Beide Begriffe sind eng verwandt, so daß wohl auch sie nahezu als Synonyme verwendet werden können (vgl. z.B. Plat. Lach. 198 B mit Ammon. s.v. *ὑποψία*, dann Plat. Rp. 330 E, Soph. 268 A). 14/15: *τί δόξα; καλὸν ἔργον, τί ἀδοξία; κακὸν ἔργον*. Diese Aussagen scheinen einen Begriff mit seiner notwendigen Voraussetzung gleichzusetzen; zur Bewertung des Ruhms, um dessentwillen *πάντες πάντα ποιοῦσιν* s. Plat. Symp. 208 C–E<sup>7)</sup>. 16/17: *τί δίκαιον; τὸ πρόπον, τί χαλεπόν; τὸ ἄδικον. χαλεπόν* und *πρόπον* sind weit genug, die beiden anderen Begriffe zu umfassen; öfters stehen sie neben ihnen (Thuk. II 36, 1; Epikt. I 22, 1; Od. 8, 575; Ps.-Plat. Min. 318 D, auch Cic. rep. I 68).

Übrig bleiben *τί ἀσυμφωνία; τὸ στασιάζον* und *τί εὐφυχον; τὸ ἄμα* (10f). Es werden Z. 6f, 8f, 14f, 16f Gegensätze bestimmt; *ἄμα*, zum idg. sem-, som- gehörig (Frisk s.v.), ließe sich dem *στασιάζον* gegenüberstellen; eine ähnliche Ausdrucksweise ist Plat. Lgg. 942 A ff nachzuweisen, wo dem Verbot, *ἀναρχος* zu sein und *χωρίς τι τῶν ἄλλων πράττειν*, das Gebot *ἀθρόον ἀεὶ καὶ*

5) In *ὑγεία* liegt die Kürzung der schon Aristoph. Av. 604 belegten Form *ὑγιεία* vor; die spätere Kurzform des geläufigen *ὑγίεια* muß natürlich *ὑγεία*, *ὑγία* geschrieben werden; s. Meisterhans-Schwyzer, Grammatik der attischen Inschriften, Berlin 1900, 49f, Nr. 29.

6) Zur Schreibung des doppelten ρ in der Koine s. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1961 § 11. Nachweisbar ist *ἀρωστία* AP 11, 206.

7) Die *ἀδοξία* verteidigten nur die Kyniker (DL VI 11); zur Stoa vgl. SVF III 29, 37, dazu dann 34, 3ff, zu Epikur DL X 120.

ἄμα καὶ κοινὸν τὸν βίον ὅτι μάλιστα πᾶσι πάντων γίνεσθαι entspricht. Interpretiert man so, müßten auch ἀσυμφωνία und εὐψυχον Gegensätze sein; möglich ist das nur bei zwei Voraussetzungen: man muß εὐψυχον, das nur als „mutig“ belegt ist, einen guten Seelenzustand bezeichnen lassen: in dieser allgemeinen Bedeutung läßt sich das Substantiv εὐθυχία nach Plat. Lgg. 791 C verwenden; sodann wäre ἀσυμφωνία auf die Seele zu beziehen. Dann wäre also der ungeordnete Seelenzustand mit einem Aufstand in der Seele, der gute mit einem „Zusammen“, das die Formel für die Seelenharmonie abgeben müßte, bezeichnet. Vom harmonischen bzw. aufständischen Seelenzustand können auch Aristoteles (EN I 166 b 19) und die Stoa (SVF I 45, 23 ff.)<sup>8)</sup> sprechen, ihre eigentliche Heimat hat die Vorstellung aber im Denken Platons (Rp. 591 C, 586 E, Lgg. 696 C, Phdr. 247 B). Die Seelenharmonie besteht, wenn die unteren Seelenteile dem λόγος gehorchen<sup>9)</sup>.

Eine Interpretation des ἄμα scheint also möglich, wenn man auch unzufrieden bleibt. τὸ ἄμα ist allzu dürr (auch Lgg. 942 A ff steht es ja nicht allein, sondern gehört zu πᾶσι und ist zudem durch die Nachbarschaft von ἀθρόον und κοινόν mit etwas Farbe versehen), und εὐψυχον ist in der geforderten allgemeinen Bedeutung nicht sicher belegt. Als „mutig“ ist es aber ganz zwanglos Gegensatz zu der auf der folgenden Zeile definierten δειλία. Die ganze Aussage der Z. 12 (τί δειλία; εὐλάβια) berechtigt uns, mit einem Synonym als Antwort auch auf die Frage nach dem εὐψυχον zu rechnen, und damit ist die Lösung offenkundig. Es muß τί εὐψυχον; τόλμα gelesen werden: Was ist Beherrtheit? Wagemut. Der Papyrus zeigt<sup>10)</sup> als dritten Buchstaben der von Bilabel als τὸ ἄμα gelesenen Gruppe ein vergleichsweise niedriges, zudem unten links offenes großes A, das genauso gut, soweit ich sehe, ein Λ sein kann, von dessen rechtem Schenkel ein auf eine unwillkürliche Handbewegung des Schreibers zurückzuführender Strich nach links unten führt. Von einem spiritus asper über dem mutmaßlichen A oder von einem Akzent ent-

8) Zur Interpretation der angegebenen Zenonstelle s. M. Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948, I 116 f, auch II 67. Die mittlere Stoa denkt nicht mehr wie Chrysipp an eine einheitliche Seele, sondern läßt verschiedene Kräfte, θυμός und επιθυμητικόν, in ihr wirksam werden; hier liegt das platonische Bild natürlich wieder nahe (s. auch dazu op. c. I 225 ff.).

9) Man fühlt sich an Il. 1, 494 f erinnert: καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμποιον ἴσαν θεοὶ αἰὲν ἕοντες πάντες ἄμα, Ζεὺς δ' ἦρχε...

10) Herr Dr. Seider von der Heidelberger Papyrussammlung überließ mir leihweise ein Negativ des Papyrus, wofür ich auch hier herzlich danke.

decke ich auf meiner Photographie nur eine Andeutung<sup>11)</sup>, die aber auch auf einem Fehler im Material beruhen kann. Aber nehmen wir an, es sei τὸ ἅμα zu lesen: gemeint dürfte es sicher nicht sein; „das Zusammen“ ist eine zu fern liegende Antwort auf die Frage nach dem guten Seelenzustand oder gar nach dem Mut<sup>12)</sup>, und τόλμα liegt als Bezeichnung des letzteren zu nahe.

Dunkel bleibt zunächst die Stellung der Aussage *τί ἀσυμφωνία; τὸ στασιάζον* im Zusammenhang. Durch unsere Interpretation der folgenden Zeile ist ihr, wie es scheint, die einzige mögliche Stütze genommen; allerdings stellten wir in diesem Zusammenhang fest, daß sie, wenn nur die Beziehung auf die Seele klar war, ohne Schwierigkeiten auf Verhältnisse der Seelenteile zueinander anzuwenden war. Da nun im Text des Papyrus in allen Fällen zuerst das *αἰρετόν*, dann das *φενκτόν* definiert ist, sodann die Interpretation des ἅμα als einer Formel für die Seelenharmonie nach Platon bis kurz vor den Begriff der *σωφροσύνη* kam, die eben Ursache und Garant der inneren Ordnung ist, indem sie die Herrschaftsverhältnisse in der Seele regelt (Plat. Rp. 431 D ff, 442 C f: *τί δέ; σὺμφρονα* (sc. *καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον*) *οὗ τῆ φιλίας καὶ ξυμφωνίας τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ;* ... vgl. Krat. 411 E *σωφροσύνη ... σωτηρία ... φρονήσεως*, ähnlich Aristot. EN 1140 b 11 f), die *σωφροσύνη* aber in unserer Reihe, in der ansonsten drei Kardinaltugenden bestimmt sind, fehlt, dürfte es wohl nicht zu gewagt sein, mit dem Ausfall einer vor Z. 10 gehörigen Aussage etwa des Inhalts *τί σωφροσύνη; συμφωνία τῆς ψυχῆς* zu rechnen. Zusammen böten sie eine augenfällige Responson zu Z. 8 f und wären formal mit Z. 16 f verwandt. Als Gegensatz zu der *allgemeinen σωφροσύνη*, der Bewahrerin der *φρόνησις*, kommt nur die *ἀφροσύνη*, der Verlust der *φρόνησις*, in Betracht (vgl. die aporetische Diskussion Plat. Prt. 332 A ff), die aber schon, entsprechend der

11) Außer in Z. 11 habe ich den Text nirgends verändert und da, wo ich ihn nicht lesen konnte, bin ich stets Bilabel gefolgt. Allerdings ließ ich die kritischen Zeichen weg.

12) Bilabel faßte wohl *εὐψυχον* als „mutig“ auf und wollte τὸ ἅμα halten: S. 340 bemerkt er, daß nach τὸ ἅμα nichts ausgefallen zu sein scheint; vielleicht schwebte ihm ein Ausdruck vor wie τὸ ἅμα *σὺν ἄλλοις ἐπὶ πολέμου*ς *ἵεναι* = τὸ μὴ *λειποτάκτην γενέσθαι*, der zwar denkbar, aber hier völlig unbeweisbar ist. – Das von Platon an der zitierten Lgg.-Stelle 942 A ff. geforderte gemeinsame Leben hat seinen Sinn, wie eigens gesagt ist, für den Kriegsfall. Aber *εὐψυχον* ist nicht τὸ ἅμα ... *τὸν βίον ... πᾶσι πάντων γίγνεσθαι*, ebensowenig wie dies einfach mit τὸ ἅμα umschrieben werden kann.

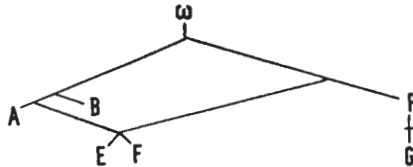
generellen Verwendung des Wortes, den Gegensatz zur *φρόνησις* bildete. *ἀκολασία, ἀκρασία, ἀναισθησία* (s. Aristot. EN 1117 b 23 ff, 1145 b 8 ff) stehen der *engeren σωφροσύνη*, der die *ἡδοναί* regelnden Tugend, entgegen. Also lag es nahe, einen allgemeinen Begriff, dessen Beziehung zu *σωφροσύνη* nur durch den Zusammenhang klar wurde, mit ihr korrespondieren zu lassen.

Bonn

Heinz Gerd Ingenkamp

ZUR ÜBERLIEFERUNG DER AGRIMENSOREN:  
SCHRIJVERS BISHER VERSCHOLLENER  
„CODEX NANSIANUS“\*

Auf Grund der bisherigen Forschungen<sup>1)</sup> ergibt sich für die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum das folgende Stemma<sup>2)</sup>:



E und F nehmen also eine Sonderstellung ein: Sie bilden eine Mischklasse, deren Autor eine vollständigere Handschrift als A

\*) Aus der ungedruckten Festschrift zum 65. Geburtstag von Herrn Prof. K. Deichgräber.

1) F. Blume, Über die Handschriften und Ausgaben der Agrimensoren; in: Die Schriften der römischen Feldmesser (zitiert: Agr.), II 1-78, Berlin 1852. N. Bubnov, Gerberti postea Silvestri II papae opera mathematica, Berlin 1899, App. VII, 394-493. Thulin I = Die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum; in: Abh. d. K. Preuß. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1911, Nr. 2; Thulin II = Humanistische Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum; in: Rh. Mus. 66, 1911, 417-451; Thulin III = Zur Überlieferungsgeschichte des Corpus agrimensorum. Exzerptenhandschriften und Kompendien. In: Göteborgs Kungl. Vetensk. och Vitterh.-Samh. Handlingar, Fjärde följden, XIV. 1, Göteborg 1911.

2) AB (Archerianus) = Cod. Guelf. 36. 23 Aug. fol., s. VI. P = Palatinus Vat. 1564, s. IX med. G = Cod. Guelf. 105 Gudianus, s. IX. E = Erfurt, Amplon. 362, s. XI. F = Florenz, Laur. 29. 32, s. IX ex.