



Der Gott und der König: Bemerkungen zu Pindar, Kallimachos, Cicero und den
Neupythagoreern Ekphantos und Diotogenes

Author(s): ZSOLT ADORJÁNI

Source: *Hermes*, 146. Jahrg., H. 4 (2018), pp. 392-414

Published by: Franz Steiner Verlag

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/26650631>

Accessed: 28-01-2024 09:23 +00:00

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Franz Steiner Verlag is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Hermes*

JSTOR

AUFSÄTZE

HERMES 146, 2018/4, 392–414

DOI 10.25162/HERMES-2018-0035

ZSOLT ADORJÁNI

Der Gott und der König

Bemerkungen zu Pindar, Kallimachos, Cicero und den Neupythagoreern Ekphantos und Diotogenes*

Adolf Köhnken zum Gedenken

ABSTRACT: It is my endeavour in this paper to connect literary and philosophical texts with each other which all articulate the relation of the good sovereign to the supreme god. I try to show that despite the difference in age and genre these texts have some traits in common: the motif of the eye looking benignly upon and/or bringing fertility to land and people, and the metempsychosis with the arrival of the king from the god and/or his return to the divine sphere. I suggest that the recurrence of these motifs cannot be accidental and might reveal some continuity of tradition. Although the nature of such conceptual development is bound to be very complex and its starting point hard to trace, I nevertheless argue for a Pythagorean origin for the metempsychosis and the eye of the king, attested by Empedocles and Pindar, which mixed with the old belief of the king assuring fertility, as evidenced in Homer.

Keywords: Pindar – Callimachus – Cicero – New Pythagoreism (Ekphantos and Diotogenes) – theory of kingship – eye of the king – metempsychosis

Der Gedanke, dass der König Statthalter und Stellvertreter Gottes auf Erden sei und somit Gottes Walten sich in der Wirkung des Königs widerspiegele, scheint ein tiefverwurzelter Bestandteil antiker griechischer Kultur gewesen zu sein und taucht bereits bei Homer auf. Dieses komplexe Motiv, das ich der Einfachheit halber als ‚die Parallele von Gott und König‘ bezeichne, hat im Laufe der Zeit jeweils von Gattung, Autor und geschichtlich-kulturellem Umfeld abhängig mehrere Abwandlungen erfahren. Das Anliegen dieses Beitrags besteht darin, Eigentümlichkeiten dieses Motivs aufzuzeigen, die auf eine trotz der sich wandelnden Kontexte ziemlich beständig bleibende Tradition hinweisen, die sogar einen Grenzübergang vom Griechischen zum Lateinischen hin erlaubt. Dazu werden wir mehrere Autoren und Texte, die bisher gar nicht (es sei denn als entfernteste Parallelen) synoptisch aufgearbeitet worden sind, zusammenordnen, ein Verfahren, das einiges für das Verständnis des jeweiligen Autors abwerfen wird, das aber hauptsächlich darauf ab-

* Während der Arbeit am Aufsatz wurde ich durch das János-Bolyai-Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und das Eötvös-Stipendium des Ungarischen Staates gefördert.

zielt, neue Erkenntnisse für die Geschichte dieses besonderen Motivs ans Licht zu heben. Zwei Einwände sollen vorab entkräftet werden: (1) Man könnte die Bezeichnung ‚Motiv‘ für zu konkret und theoretisch unreflektiert halten. Aber der hier zu untersuchende Gedanken- und Bildkomplex scheint mir klar genug zu sein, um von einem ‚Motiv‘ sprechen zu können. (2) Man dürfte mit einigem Recht verlangen, die behandelten Werke in den jeweils zeitgenössischen soziokulturellen Kontext eingebettet zu sehen. Mir war aber vielmehr daran gelegen, die Kontinuität in der Rezeption eines Motivs herauszustellen – und darin liegt wohl auch das Novum meiner Annäherungsweise.

1. Homerisch-hesiodeische Präliminarien

Zunächst einmal zu den einschlägigen Stellen Homers und Hesiods, da die Väter der griechischen Literatur auch zu diesem Motiv Wichtiges zu sagen haben. Bei Homer wird bereits im ersten Gesang der *Ilias* anlässlich der heftigen Auseinandersetzung zwischen Achilles und Agamemnon auf den Primat des Königs hingewiesen (in Nestors Rede; V. 278 f.), dem Zeus diesen Ruhm (V. 278: κῦδος) gegeben hat. Zuvor hat Agamemnon selbst darauf gepocht, dass ihn vor allem Zeus ehren wird (V. 174 f.). An diesen Stellen wird das Königtum als ein gottgegebenes Amt dargestellt, ohne dass der König mit Gott in Parallele gestellt würde.¹ Das *epitheton ornans* διοτρεφής, das in V. 176 zum ersten Mal neben βασιλεύς vorkommt, bedeutet aufgrund seiner Bildung ‚von Zeus ernährt‘, was auf ein besonders enges Verhältnis zwischen Gott und König, etwa dem zwischen Vater und Sohn vergleichbar, hindeuten könnte. Aber Homer scheint sich nicht viel aus dieser Ableitung gemacht zu haben, da Agamemnon die Wendung hier auf die anderen Führer des Griechenheers als διοτρεφεὲς βασιλῆες bezieht (die zahlreichen weiteren Vorkommen des Attributs bestätigen diese Verwendung), nachdem er einen Vers früher (V. 175) sich als von Zeus legitimierten Herrscher dargestellt hat. Offensichtlich will er dadurch nicht seinen eigenen Vorrang relativieren, daher muss das Attribut nur mehr einen abgeschwächten Sinn aufweisen.² ‚Abgeschwächt‘ bedeutet aber, dass es ursprünglich doch sinnträchtig gewesen sein muss.

Die *Odyssee* hat in einem Gleichnis (τ 109–114), das Penelopes berühmte Tüchtigkeit veranschaulichen soll, das uralte Bild des gottesfürchtigen (V. 109: θεουδής) Königs bewahrt,³ der durch seine gottgefällige und gerechte Führung (V. 111: εὐδικίας; V. 114: ἐξ εὐηγεσίας) die Fruchtbarkeit von Erde, Baum und Vieh bewirkt, reichen Fischfang herbeiführt und das Wohlergehen des Volks (V. 114: ἀρετῶσι: hier der Begriff noch ohne jedweden ethischen Wert) gewährleistet. Hier ist der Zusammenhang der Recht-

1 Vgl. auch B 196 f. und 204–206. Ein konziser Überblick über die Evidenz der „Brüchigkeit der Grenze zwischen Gott und Mensch der klassischen Zeit“ ist WALBANK 1987, 371 f., der ebenfalls mit Homer anfängt und bis in die hellenistische Zeit hinaufkommt.

2 WEINREICH 1973, 175 („epischer Zierat“).

3 Zur Fähigkeit des epischen Gleichnisses, etwas Althergebrachtes, inzwischen Verblasstes und zum Gleichnis Umstilisiertes auszudrücken, vgl. NORDEN 1927, 162–165 (in Bezug auf *Aen.* 6. 205–209: goldener Zweig und Mistel-Gleichnis).

schaffenheit des Königs mit dem vornehmlich vegetativen Gedeihen des Landes klar gezeichnet.⁴ Wir werden es mit diesem Motiv noch zu tun haben, hier gilt es nur zu vermerken, dass das Verhältnis von Gott und König an dieser Stelle nur in der Form des ‚gottesfürchtigen Herrschers‘ durchscheint. Die erste Instanz der eindeutigen Parallelisierung des Königs mit dem Gott begegnet in der *Ilias* in der Wendung $\Theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \omega\varsigma$ (zuerst I 155 in Agamemnons Bittrede auf Achill bezogen, und dann mehrmals in beiden Epen).⁵ Doch auch hier wird die Gleichsetzung durch die Vergleichsform gemildert und in den Bereich des Uneigentlich-Figurativen gerückt.⁶

Wenden wir uns jetzt Hesiod zu, so gilt unser Augenmerk jener Passage der *Theogonie*, in der die Könige als musenbegnadet geschildert werden (V. 81–93). Obwohl die Musen hier $\Delta\iota\omicron\varsigma\ \kappa\omicron\upsilon\rho\alpha\iota\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\omicron$ (V. 81) heißen, wird keine explizite Verbindung zwischen der Musengabe und dem Zeussegen (V. 82: $\delta\iota\omicron\tau\rho\epsilon\phi\acute{\epsilon}\omega\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\eta}\omega\nu$) geschaffen. Dies wäre auch nicht erwünscht, da im Vers 96 Zeus und die Musen eindeutig abgehoben werden: den Königen wird der Segen sowohl des Zeus als auch der Musen zuteil. Auf jeden Fall werden die Könige in V. 81–93 als Favoriten der göttlichen Sphäre charakterisiert. Das neue Motiv, das Hesiod einführt und das sich als einflussreich in der Geschichte der Parallele von Gott und König erweisen wird, ist das des Blickes. Die segensreiche und Beredsamkeit herbeiführende Wirkung der Musen äußert sich über ihren Blick, den sie bei der Geburt auf den zukünftigen König richten (V. 82: $\gamma\epsilon\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \tau'\ \xi\sigma\iota\delta\omega\sigma\iota$). Dem Blick der Musen steht derjenige des Volks gegenüber (V. 84 f.: $\omicron\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\epsilon\ \lambda\alpha\omicron\iota\ / \ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \omicron\rho\omega\sigma\iota$), das dem König, wenn er Recht spricht, andachtsvoll zuschaut. Göttliche und menschliche Agenz treten gleichermaßen im Moment des Blickes zu Tage und werden damit aufeinander bezogen. Eine weitere Bekundung und Steigerung der Reverenz vonseiten des Volkes gegenüber dem König besteht darin, dass man ihm wie einem Gott (V. 91: $\Theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \omega\varsigma$) huldigt, während seine Gestalt schöner und größer, gleichsam von einer göttlichen Aureole umgeben, erscheint (V. 92: $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$). Dieses letztere, visuelle Moment ist ein Nachhall des Motivs des Musenblickes, demjenigen der Gottähnlichkeit sind wir bei Homer schon begegnet.⁷

4 Vgl. auch Hes. *erg.* 225–237 (hier pluralische Form der $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\epsilon\varsigma$). Sowohl die homerische als auch die hesiodeische Stelle wird bei Platon *rep.* 363B–C anitiert. Zum Gegenbild des frevelhaften Königs und des vom Übel heimgesuchten Volks vgl. Hes. *erg.* 238–247 (hier wird in die pluralische Formulierung eine singularische [V. 240 f.] eingefügt), die Eingangssituation von *König Oidipus* des Sophokles sowie die Legende des Fischerkönigs als Rezeptionsbeispiel. Zur Synkrisis dieser Parallelen (Homer, Hesiod, Sophokles mit Ausblick auf Ägypten) vgl. ERLER 1987, 16–21 und auch FANTUZZI–HUNTER 2004, 351. Bei den Augusteischen Dichtern wird aus dem fruchtbarkeitsspendenden König ein Topos: vgl. z. B. Verg. *georg.* 1. 25–28 (vor allem V. 27: *auctorem frugum tempestatumque potentem*), mit dem Motiv des segensreichen Blicks (V. 25: *invisere*) verknüpft. Zum Bild des Herrschers als eines $\pi\omicron\lambda\iota\omicron\upsilon\chi\omicron\varsigma$ sowie zu einer Stelle bei Menander Rhetor (377 SPENGEL), der für einen $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ den Topos des Fruchtbarkeit garantierenden gerechten Herrschers empfiehlt, vgl. MYNORS 1990, 8 ad loc. Zur Menander-Parallele vgl. auch KIESSLING–HEINZE 1917⁶, 425 ad Hor. *carm.* 4. 5. Vgl. auch Hor. *carm.* 1. 2. 46: *laetus intersis populo Quirini*, wo der Begriff *laetus* seine vegetative Grundbedeutung (auf fruchtbares Land bezogen) zu wahren scheint. Das Richtige hat hier BORZSÁK (1975, 37 f. ad loc.) in seinem ungarischen Kommentar zu den Oden gesehen. Vgl. auch MCKAY 1967, 185 (in Bezug auf Verg. *eccl.* 7. 60). Ebenso Hor. *carm.* 4. 15. 4 f. (*tua, Caesar, aetas / fruges et agris rettulit uberes*).

5 Vgl. I 302, N 218, X 434; η 11, 71, ξ 205.

6 Vgl. TAEGER 1957 I 59 f. und LUND 1992, 170.

7 Die Dublette bei Homer (9 170–173) und ihr Verhältnis zu Hesiods Version interessiert uns in diesem

Sprichwörtlichen Status hat sich dann später die Formulierung ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς (V. 96) erworben,⁸ die im Kontext bedeutet, dass die dem König zuteilgewordene Obhut der Musen befremden könnte, weil es vor allem die Dichter sind, die den Musen und Apollon am Herzen liegen, während die Könige Zeus unterstehen, doch beide „Zünfte“ der Gewogenheit der Musen nicht entbehren sollen, wollen sie tatsächlich ὄλβιοι heißen. Die Präposition ἐκ ist geschickt gewählt, um in der Schwebe zu lassen, ob die Könige konkret entweder von Zeus kommen oder von ihm abstammen oder bildhaft seiner Machtsphäre teilhaftig werden. Angesichts dieser Formulierung können wir meinen, dass Hesiod das konventionelle Attribut διοτρεφής neben βασιλεύς (V. 82) wieder mit Sinn aufladen will. Beachtung verdient weiterhin eine Stelle der *Erga*, die die Bestimmung des goldenen Geschlechts schildert: τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς / ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, / [...] / πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον (V. 122–126). Die Menschen des goldenen Zeitalters führen nach ihrem Ableben eine selige Dämonen-Existenz, die es ihnen ermöglicht, den Sterblichen zu helfen (φύλακες). Die etwas umstrittene Parallele mit den Königen könnte also in diesem Kontext entweder bedeuten, dass die gnadenvolle Bewahrung eine Aufgabe ist, die diese Geister mit den Königen gemeinsam haben, oder dass die überirdische Lebensform eine Umwandlung darstellt, die auch die Könige infolge ihrer Heroisierung durchmachen.⁹ Auf jeden Fall wird an dieser Stellen das Königtum mit der göttlichen Sphäre in Zusammenhang gebracht.¹⁰

2. Empedokles und die Metempsychose

Die Stunde für eine konkrete Ausformung des in Rede stehenden Motivs schlägt mit dem Auftauchen des Gedankens der Metempsychose, die die Grenzen zwischen verschiedenen Existenzformen und Daseinssphären aufhebt. Somit wird auch die Königs-existenz in ein zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre pendelndes teleologisches Gebilde eingefügt. Pythagoras, dem die Lehre der Metempsychose ziemlich sicher

Zusammenhang nicht, da dort die Beschreibung nicht auf einen König bezogen wird. Die epische Formelsprache dürfte eine mehr oder weniger feste Form der Würdigung des θεῖος ἀνὴρ gekannt haben, die Homer in dieser allgemeinen Form belassen, Hesiod aber auf den König eingengt hat. In der vergilischen Bearbeitung des Bildes in Form eines epischen Gleichnisses (*Aen.* 1. 151–156) entspricht dem staunenden Blick des Volkes (V. 151 f.: *pietate gravem ac meritis ... virum ... conspexere*) im Vergleichsteil derjenige des Neptunus (V. 154 f.: *aequora ... prospiciens*; beide am Versanfang) im Erzählteil. Neptun beschwichtigt die Wogen, wie der charismatische Herrscher das meuternde Gesindel begütigt, ist also ein Ebenbild des guten Königs. So kommt auch seine Aufsicht (*prospiciens*) über die beruhigten Wellen der königlichen Obhut gleich.

⁸ Vgl. Kall. *h.* 1. 79 (Weiteres gleich unten).

⁹ Vgl. WEST 1978, 183 ad loc.

¹⁰ Interessanterweise wird die hesiodeische Stelle von Macrobius (*comm. in Somn. Scip.* 1. 9. 6 f. WILLIS) zur Erklärung jener ciceronischen Stelle über die Verklärung der Staatsmänner herangezogen, die noch aufs Tapet kommen wird. Hier sind die δαίμονες Hesiods, Nachkommen des goldenen Geschlechts, praktisch mit den Königen gleichgesetzt.

zugeschrieben wird,¹¹ scheint dabei die führende Rolle gespielt zu haben. Indirekte Überlieferung zeugt auch davon, dass er den Königen eine Sonderexistenzform zwischen Göttern und Menschen zuerkannt habe. Ein Scholion zur *Ilias* (A 340b) nutzt das gleichzeitige Vorkommen der drei Gruppen (Götter, Menschen, Könige) in einer eidlichen Beteuerung, um daran die pythagoreische Lehre von der Sonderstellung des Königs als einer Vermittlergestalt zwischen Gott und Mensch anzuknüpfen.¹² Wollen wir aber die pythagoreische Auffassung vom Wesen des Königtums etwas besser verstehen, müssen wir weitere Gewährsleute heranziehen –, wenngleich unser Wissen naturgemäß fragmentarisch und in manchem hypothetisch bleiben muss.

Empedokles scheint die Metempsychose weitergedacht und sich darin der Könige auf besondere Weise angenommen zu haben. Denn in zwei meistens verbundenen Fragmenten heißt es: (fr. 146) εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι (fr. 147) ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / ἔόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς. Hier gehören die Vorsteher (πρόμοι ~ βασιλεῖς) der Menschen unter weiteren Klassen von θεῖοι ἄνδρες zu denjenigen, die nach ihrem Tod Herd- und Tischgenossen der Götter (ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι), ja selbst Götter (θεοὶ) werden. Zumal es sich hierbei – wie immer beim eschatologischen Denken – um ein zeitliches Nacheinander handelt, bedeutet die Parallele von Gott und König ein Zweifaches: entweder ein Gott ist zum König geworden¹³ oder ein König wird zum Gott werden. Die beiden Hälften (vorausgegangenes und bevorstehendes Gottsein) verhalten sich zueinander komplementär, so dass jede unabhängig von der anderen oder auch beide als sukzessive Abfolge gedacht werden können: Der König kommt von Gott und kehrt zum Gott zurück. Der fragmentarische Zustand der Empedokles-Überlieferung lässt keinen eindeutigen Schluss zu, welche Eschatologie dem Dichter vorgeschwebt haben mag, doch für unser Motiv

11 Vgl. FRITZ 1963, 187–192 (unter Hinweis auf Pindar und Empedokles, die bei Pythagoras eine Anleihe gemacht haben).

12 Σ A 339 ERBSE (πρότερος τῶν Πυθαγορικῶν Ὅμηρος μέσην ἀνθρώπου καὶ θεοῦ φύσιν βασιλικὴν τέθεικε· τὸν μὲν γὰρ ἀπλῶς ἀνθρώπων τοῦ βασιλέως κατ’ ἀμφοτέρᾳ φησι ἐλάττωνα, καίπερ ἀνθρώπου καὶ αὐτοῦ ὄντος· θεοῦ δὲ ἥττωνα τὸν βασιλέα εἶναι φησι διὰ τὸ φθαρτόν) und 340b (οἱ Πυθαγόρειοι κατὰ θεὸν καὶ κατὰ ἀνθρώπειον γένος ὅλον τρίτον ἐτίθεντο σεβάσμιον τὸν βασιλέα ἢ σοφὸν ἄνδρα Ὅμηρου πρῶτον μεταξύ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων θέντος τὸν βασιλέα (...); bei ERBSE nicht angeführt, mir nur aus BOYANCÉ 1936, 144 Anm. 6 bekannt). Vgl. auch DELATTE 1942, 163, der eine Beeinflussung dieser wohl aus dem Kommentar des Porphyrios stammenden Scholienangaben durch die unten zu besprechenden Neupythagoreer annimmt und daraus ein *ante-quem*-Datierungskriterium der letzteren ableitet. Die Scholien könnten aber unabhängig von den Neupythagoreer-Fragmenten echte pythagoreische Tradition bewahrt haben.

13 In einem anderen Fragment des Empedokles (fr. 115) geht es um verfallene δαίμονες, die gezwungen werden, verschiedene Sphären und Daseinsformen aufzusuchen. Der Dichter zählt sich zu ihnen (V. 7: τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι), aber auch die Könige dürften zu dieser Gruppe gehört haben, wie fr. 146. 1 f. ebenfalls mehrere „Berufe“ umfasst. Die hermetische Schrift *Κόρη κόσμου* (= Stob. 1. 45 [408 WACHSMUTH]) unterscheidet ähnlich – wohl unter dem Einfluss der empedokleischen Fragmente 115, 146 und 147 – zwischen Seelen, die das Königsamt als eine Vorbereitung für die bevorstehende Vergottung innehaben, und denjenigen, die sich lässliche Frevel zuschulden kommen ließen, infolge deren sie als Könige auf Erden büßen müssen. In dieser Schrift werden übrigens die Könige wie in den Homer-Scholien als Vermittler bezeichnet: καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς τῶν μὲν ἄλλων θεῶν ἐστὶν ἐσχατος, πρῶτος δὲ ἀνθρώπων. Je näher sie den Göttern stehen, desto reiner verwirklichen sie das Ideal des Königtums (407 f. WACHSMUTH). Vgl. GOODENOUGH 1928, 79 f. und DELATTE 1942, 154–156 (unter Hinweis auf Empedokles).

bleibt festzuhalten: Der König erscheint als *ab ovo* göttliches Wesen, denn nur so kann er von Gott kommen und/oder zu Gott werden.¹⁴

3. Altes und Neues bei Ekphantos und Diotogenes

Eine ganz festumrissene Form erhält der Gedanke der Parallele von Gott und König erst bei den Neupythagoreern Ekphantos und Diotogenes. Für die Bestimmung ihrer Entstehungszeit gibt es keine äußeren Anhaltspunkte und man hat sowohl für die hellenistische Zeit (Mitte 3. Jhd. v. Chr.) als auch für die römische Kaiserzeit plädiert (vor der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.).¹⁵ Obwohl ich der hellenistischen Datierung zuneige, der einige inhaltliche Parallelen bei Cicero und Kallimachos, auf die noch hinzuweisen sein wird, Vorschub leisten, beziehe ich keine dezidierte Stellung in der Chronologiefraße, da die pythagoreischen Ideen bei Kallimachos und Cicero, wenn Ekphantos und Diotogenes kaiserzeitlich sind, unschwer durch die Annahme einer anderen gemeinsamen Quelle aus dem Hellenismus erklärt werden können.

Nach Ekphantos ist der König ein ideelles Bild des höheren/göttlichen Königs: κατασκευάσμα δὴ ὧν ὁ βασιλεὺς ἐν καὶ μόνον ἐννοητικὸν τῷ ἀνωτέρῳ βασιλείῳ (VII 64 [272. 14 f.]).¹⁶ Obwohl der Autor eine vulgäre Form der Metempsychose in seiner Be-

14 Diese Metempsychose des Königs dürfte auch bei Lucan bei der Apotheose des Pompeius (9. 1–18) eine wichtige Rolle spielen: Die Seele des hochgeschätzten Feldherrn und Staatsmanns erhebt sich in die Mondsphäre unter die *semidei manes* (V. 5–7), von wo aus sie die Ordnung der Planeten und Fixsterne bewundert und die Nichtigkeit des betriebsamen irdischen Getues (darunter seines eigenen Schicksals, *sui ludibria trunci* [V. 14]) erkennt (V. 11–14; zum Motiv der Entwertung irdischer Dinge vgl. unten die Ausführungen zum *Somnium Scipionis*), anschließend aber zur Erden zurückfliegt und in der Brust des Brutus und der Seele Catos ihren Aufenthalt nimmt (V. 15–18).

15 Die Frühdatierung hat GOODENOUGH 1928 passim verfochten. Für die Spätdatierung vgl. DELATTE 1942, 285 und BURKERT 1972, 53–55 (Zeit der Severer, geistiges Umfeld der Julia Domna). Kritik gegen DELATTE und Rückkehr zu GOODENOUGHs Ansicht bei THESLEFF 1961, 65–71. Die Zusammenfassung der Debatte siehe bei CHESNUT 1978, 1313–1315 (unentschieden, aber der Frühdatierung nicht abgeneigt). Eine Kompromisslösung zwischen den beiden Extremen schlägt SQUILLONI 1991, 43–60 vor, indem sie für das 1–2. Jhd. n. Chr. und ein mittelplatonisches geistiges Ambiente plädiert. Ihr schließt sich SCHOFIELD 1999, 742 an. Aber ihre Ausführungen sind alles andere als konklusiv: Die unleugbaren platonischen Elemente, die in meiner Darstellung hintangesetzt zu sein scheinen, dürfen nicht gegen die pythagoreischen ausgespielt werden, sondern die beiden Einflussbereiche ergänzen einander. SQUILLONI mag Recht haben mit ihrer Datierung und der Analyse der platonischen Allusionen, aber der pythagoreische Hintergrund bleibt trotzdem unanfechtbar. Während sie also für eine platonische Grundstruktur mit pythagoreischem Anstrich plädiert, erblicke ich in den Fragmenten umgekehrt ein pythagoreisches Substrat in platonischer Aufmachung.

16 Die Neupythagoreer-Fragmente zitiere ich nach DELATTE's Ausgabe (1942) und füge in Klammern die Zählung von HENSES Stobaios-Edition hinzu (in allen Fällen ist der zweite Band der *Anthologie* gemeint). Vgl. auch Diotogenes VII 61 (265. 6–8): ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. DELATTE 1942, 254 vermutet in den Proportionen ‚Gott ~ Welt : König ~ Stadt‘ und ‚Stadt ~ Welt : König ~ Gott‘ zu Recht echtes pythagoreisches Denkgut. Vgl. auch den Begriff ἀρμονία (265. 9 und 268. 12) mit GOODENOUGH 1928, 68. Etwas Ähnliches (Gott ~ König ~ Welt) auch bei Horaz *carm.* 3. 1. 5 f.: *Regum timendorum in proprios greges, / reges in ipsos imperium est Iovis (...)*, *carm.* 3. 5. 1–3: *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus (...)* und *carm.* 1. 12. 49–60 (breit ausgeführt). Die Entsprechung ‚Iuppiter ~ Caesar‘ liegt auch dem zweiten Teil von *carm.* 3. 4. (V. 37–80) zugrunde, einem Gedicht, das – wie FRAENKEL 1957, 276–285 gezeigt hat – Pindars erster pythi-

trachtung ausklammert, findet sich eine Formulierung, die darauf hindeuten könnte: (...) αὐτὸς ἀπόδαμόν τί ἐντι χρήμα καὶ ξένον ἐκείθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως (VII 64 [275. 1–3]). Der König ist also ein Abgesandter (ἀπόδαμόν τί ... χρήμα) und ein Gast (ξένος) bei den Menschen.¹⁷ Diese beiden (‚Gottähnlichkeit‘ und ‚göttliche Herkunft‘) sind schon vertraute Gedanken, die aber erst hier ihre ganz markante Prägung erhalten. Ein weiteres Motiv ist dasjenige des Lichts und des Blickes. Zum einen nimmt der König das göttliche Licht¹⁸ der kosmischen Ordnung auf und ahmt sie auf seiner irdischen Laufbahn nach: ἐκλάμπει (...) αὐτὰς [sc. εὐκοσμίας] εὐθὺ τὸ καλόν· ἂν ὁ μιμασάμενος δι’ ἀρετὰν αὐτῷ τε φίλος ὁ μεμίμῃται καὶ πολὺ πλέον τοῖς ὑπ’ αὐτὸν τεταγμένοις (VII 64 [274. 13–16]). Zum anderen äußert sich das Göttliche im königlichen Blick, der wohltuend auf seine unmittelbare Umgebung wirkt und den Blick der Untertanen durch seine ihm innewohnende Kraft an sich zieht.¹⁹ Hier zitieren wir aus dem anderen neupythagoreischen Traktat, dem des Diotogenes:²⁰

(...) τοιαῦταν αὐτῷ ἐπιπρέπῃαν καὶ προστασίαν ἀμφιβαλλόμενον καὶ καττὰ ὄψιν καὶ καττὼς λογισμῶς καὶ καττὰ ἐνθυμήματα καὶ καττὸ ἦθος τὰς ψυχὰς καὶ καττὰς πράξις καὶ καττὰν κίνασιν καὶ καττὰν θέσιν τῷ σώματος, ὥστε τὼς ποταυγασμένως αὐτὸν κατακοσμηθῇμεν καταπεπλαγμένως αἰδοῖ καὶ σωφροσύνα διαθέσει τε τῇ περὶ τὰν ἐπιπρέπῃαν. οὐ γὰρ μῆον αὐλῷ καὶ ἀρμονίας <ἀ> τῷ ἀγαθῷ βασιλέως ποταύγασις ὀφείλει τρέπεν τὰς ψυχὰς τῶν ποταυγασμένων (VII 62 [268. 5–14]).

„(Der König) umgibt sich mit einer derartigen Anmut und Autorität hinsichtlich seiner Erscheinung (ὄψιν), seiner Gedanken und Erwägungen, der Gesinnung seiner Seele, der Taten, der Bewegung und Positur seines Körpers, dass diejenigen, die auf ihn blicken (τὼς ποταυγασμένως), sich entzückt mit Verehrung (αἰδοῖ),“²¹ Mäßigung und einer der Anmut angemessenen Geistes-

scher Ode nachempfunden ist. THEILER (1935, 16 [= 268]) erwähnt und zitiert in seiner Interpretation des Gedichts die einschlägige Stelle bei Diotogenes als einem Gewährsmann für die „hellenistische Theorie, die Staat und König neben Kosmos und Zeus wie Abbild neben Urbild stellt.“

17 Man wird unwillkürlich an die Formulierung des Empedokles *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης* erinnert (*fr.* 115. 7). SQUILLONIS (1991) platonische Reminiszenzen (102: Verweis auf den *Phaidros* und die Lehre der Anamnese) treffen nur einen Teil der Wahrheit. BURKERT 1972, 51 bemerkt zu Recht, dass hier zwar keine explizite Seelenwanderungslehre propagiert wird, doch die Formulierung daraus abgeleitet sein kann.

18 Hier kann die Einwirkung der orientalischen Xvarənah-Vorstellung mit Fug und Recht vermutet werden. Vgl. GOODENOUGH 1928, 78–83 und DELATTE 1942, 201–204. Zu Rezeptionsfällen mit weiterführender Literatur vgl. ADORJÁNI 2011b passim.

19 Zur dahinter stehenden Auffassung des Sehens als einer Lichterscheinung, die mit dem Motiv des wirkmächtigen Blickes verbunden zu sein scheint, vgl. ADORJÁNI 2011a passim, vor allem 12–15 mit weiterer Literatur. Vgl. auch die reiche Stellensammlung bei HEADLAM 1922, 207 ad Herond. 4. 73.

20 Aus dem Ekphantos-Text lässt sich die Formulierung *ὡς ἐν φωτὶ τῇ βασιλείᾳ βλέπομενον* (sc. βασιλεὺς als κατασκευάσμα) vergleichen, bei der Licht (ἐν φωτὶ), Königtum (τῇ βασιλείᾳ) und Bewunderung durch (An)blick (βλέπομενον) eng verknüpft werden (VII 64 [273. 1 f.]). An dieser Stelle (273. 1–4) handelt es sich sogar um einen dreifachen Erkenntnisvorgang durch Schau: Der Gott als Schöpfer erkennt den König (1), der König muss ihn als Urquelle des Lichts erkennen (2) und wird seinerseits von den Untertanen als Lichthaftes angestaunt und anerkannt (3). Sehr relevant ist ein Bild bei Aischylos, der ähnlich Gottes Blick, Licht und königliche Würde verbindet: *ἀλλ’ ἦδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς / φάος ὀρμάται μήτηρ βασιλέως* (*Pers.* 150 f.: ‚wie das Licht aus dem Auge der Götter, so erscheint die Mutter des Königs‘ [φάος ist Apposition zu μήτηρ]). Dazu vgl. TAEBER 1957 I 93 f. (epischen Einfluss vermutend) und ADORJÁNI 2011a, 122 f.

21 Hier erinnert αἰδοῖ als Ausdruck für die Wirkung der Gegenwart des Königs auf seine Umgebung an Hesiod *theog.* 92: αἰδοῖ μιλίχῃ (Ehrerbietung der Menschen dem König gegenüber).

verfassung schmücken lassen. Denn nicht weniger als die Flöte und die musikalische Harmonie ist der Anblick/Blick (ποταύγαις) des guten Königs danach angetan, die Seele der auf ihn Schauenden (τῶν ποταυγασμένων) zu bewegen.“

Man beachte, dass der Begriff ποταύγαις doppeldeutig ist: Zwar wird er gemeinhin als passivisch („Anblick“) aufgefasst (mit βασιλέως als einem *gen. objectivus* neben ihm),²² eine aktivische Auslegung als „Blick“ (mit βασιλέως als *gen. subjectivus*) ist ebenso sinnvoll, was durch die Parallelbildung ποτίβλεψις (VII 62 [267. 8]), die eindeutig den „Blick des Königs“ bedeutet, erhärtet wird.²³ Diese semantische Amphibolie von ποταύγαις ist gewollt.

Gleichwohl könnte man einwenden, unsere beiden Neupythagoreer hätten gar keine echte pythagoreische Lehre vorgetragen, sondern die „Staatslehre“ der hellenistischen Monarchie in pythagoreischer Aufmachung.²⁴ Dass dem nicht so ist, sondern dass diese Traktate echtes pythagoreisches Gedankengut bewahrt haben,²⁵ geht aus dem eschatologischen Teil von Pindars *Olympie* 2, der wir uns jetzt zuwenden, hervor.

4. Pindar und das Königtum²⁶

Es untersteht keinem Zweifel, dass die Jenseitsbeschreibung, die in dieser an den akragantischen Herrscher, Theron, adressierten Ode an der Stelle der Mythoserzählung vorgetragen wird (V. 56–83), Züge der pythagoreischen Metempsychosen-Lehre trägt, die in Akragas, der Stadt des Empedokles, beheimatet gewesen sein dürfte.²⁷ Diese philosophisch-pythagoreische Tradition hat Pindar mit mythischen Motiven verwoben und dem Ganzen den Stempel seines eigenen Denkens aufgeprägt, so dass nun alles aus einem Guss zu sein scheint. Diese neuentstandene poetische Einheit der Jenseitsbeschreibung interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht,²⁸ nur das Moment, dass

22 GOODENOUGH 1928, 72: „to look upon the good king“, DELATTE 1942, 55: „la contemplation du bon roi“, LSJ s. v.: „gazing at“.

23 Richtig DELATTE 1942, 95 (mit Hinweis auf den Gegensatz von ἰδέν [passivisch] zwei Zeilen vorher [VII 62 (267. 15)] und ποτίβλεψις), obwohl er ποταύγαις eindeutig passivisch auffasst (s. Anm. 22). Die angebliche Passivität des königlichen Auges verleitet SQUILLONI (1991, 79) zu unbegründeten Schlussfolgerungen.

24 GOODENOUGH 1928, 102 („the official political philosophy of the Hellenistic age“).

25 Im bloßen konjekturalen Bereich kann als Ausgangspunkt der einflussreichen Ansicht wohl ein pythagoreisches σύμβολον angenommen werden (e. g. <τὸν βασιλέα καλεῖ Διὸς ὄφθαλμόν>), denjenigen Kenningartigen Ausdrücken ähnlich, die in fr. 45 C2 D–K vorkommen (Bären als Hände der Rheia, Pleiaden als Leier der Musen, Planeten als Hunde der Persephone usw.).

26 HORNBLLOWER 2006 passim untersucht das Thema unter ähnlichem Titel (*Pindar and Kingship Theory*), aber seine Arbeit hat außer der Ansicht, dass die pindarischen Oden streckenweise eine implizite Stellungnahme bezüglich des Königtums durchblicken lassen, nichts mit meiner Behandlung gemein (die neupythagoreischen Traktate werden nur *en passant* erwähnt [159]).

27 Zur Verbindung Pindars mit Empedokles und dem akragantischen Hintergrund ihrer Lehre als einer abgewandelten epichorischen Form des Pythagoreismus vgl. WILAMOWITZ 1922, 251, FRITZ 1963, 189 f., DEMAND 1975, 355–357 und GRIFFITH 1991, 54–58.

28 Zu einer Gesamtinterpretation und zu Einzelfragen, die hier nur gestreift werden, mit weiterführender Literatur vgl. ADORJÁNI 2011a, 172–196.

den vollends Reinen nach drei makellos verbrachten Leben der Aufenthalt auf der Insel der Seligen mitten unter den Heroen der Vorzeit verheißen wird (V. 68–83). Auf wen ist dieser Mythos mit seiner transzendentalen Zuspitzung ausgerichtet? Damit stellt sich die Frage nach dem Adressaten-Bezug. Der Mythos, dessen Funktion die Jenseitsbeschreibung erfüllt, müsste im Prinzip auf den Adressaten der Ode und seine Umstände zugeschnitten sein. Diese Interpretation ist auch für *Olympie* 2 sinnvoll. Der Bezug auf Theron und die wechselvolle Geschichte seiner Vorfahren wird bereits im Prolog angeschlagen und dann bis zum Anfang des „Mythos“ durchgehalten. Der Hinweis auf den athletisch erfolgreichen, tüchtigen und wohlhabenden Mann unmittelbar vor dem Mythos (V. 46–56) mit ausdrücklicher Apostrophierung Thérons als τὸν Αἰνησιδάμου in V. 46 legt nahe, auch die Jenseitsbeschreibung auf ihn zu beziehen, indem die zukünftige Vergottung des akragantischen Herrschers als Belohnung seiner Großtaten und königlichen Milde in Aussicht gestellt wird.²⁹ NORDEN hatte ehemals das Motiv der mit Reichtum gepaarten Tugend (V. 53: πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος), die sich in Wohltaten (vgl. V. 93: ἄνδρα ... / εὐεργέταν) äußert, als heilsame Lichtquelle kundgibt (V. 55 f.: ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος) und schließlich im Jenseits verklärt wird, als orphisches Denkgut bezeichnet.³⁰ Da aber der Begriff ‚orphisch‘ sehr umstritten ist und auch keinen Erkenntnisfortschritt verspricht, da Reichtum und εὐεργεσία als Herrscherlob konventionelle Motive darstellen,³¹ wollen wir ihn sowie sein Verhältnis zum Pythagoreismus aus dem Spiel lassen.³²

Metempsychose, Licht und Blick sind aber Motive, die aus den beiden neupythagoreischen Traktaten als Kerngedanken herauspräpariert wurden. Die Wesensgleichheit von Gott und König ist beiden Auffassungen, sowohl der neupythagoreischen als auch der pindarischen, eigen. Was aber die Neupythagoreer zu einem Gebilde ‚vom Gott kommen, von ihm Erleuchtung erhalten und ihn imitieren‘ abgemildert haben, das wird bei Pindar zum vollen Klingen gebracht: die auf die Zukunft gerichtete Verheißung der Gottwerdung des Königs. Dieser Unterschied in der Akzentsetzung wird jedoch – unbeschadet der evidenten Gattungsdifferenzen – durch eine bestimmte Ähnlichkeit der Autorintention und des Adressatenbezugs aufgewogen: Bei den Traktaten περὶ βασιλείας handelt es sich um eine philosophisch verbrämte protreptische Rede, die sich

29 Zu dieser Interpretation und ihren weiteren Vertretern vgl. ADORJÁNI 2011a, 191 f.

30 NORDEN 1927³, 38–40 („Exkurs über die Apokalypse in Pindars zweiter olympischer Ode“), vor allem 39: „Wenn es richtig ist, daß der in der Einleitung und dem Schluss hervorgehobene Begriff des irdischen ‚Segens‘ (πλοῦτος) den Schlüssel zum Verständnis der segensverheißenden Offenbarungen der Eschatologie gibt, so begreifen wir wohl auch, weshalb der Dichter den πλοῦτος in der Einleitung unmittelbar vor Beginn des Themas, mit Attributen versieht, die (...) sich deutlich an die Mysteriensprache anlehnen.“

31 Zum König als Wohltäter vgl. z. B. Diotogenes VII 61 (264. 19) und VII 62 (265. 21, 267. 8 und 270. 5). Der Reichtum tritt in den Traktaten deshalb nicht in den Vordergrund, weil einem um eine philosophische Fundierung des Königtums zu tun ist, der materielle Güter gleichgültig sind. Zum „Euergetismus“ als einer im Prinzip des ursprünglich das Verhältnis von Gott und Mensch regulierenden *do ut des* begründeten Herrschertugend (nicht nur der hellenistischen Monarchen) vgl. LUND 1992, 165–174. Vgl. auch STEPHENS 2003, 145 f. (bezüglich der Herakles-Gestalt bei Theokritos).

32 Vgl. auch BURKERT 1962, 109: „Im ganzen gibt die Überlieferung mehr Anlass, von Pythagoreismus zu sprechen als von Orphik in bezug auf die Seelenwanderungslehre bei Pindar, Herodot, Platon und insbesondere Empedokles.“

an einen fiktiv-idealen König oder gar einen konkret-historischen Herrscher richtet,³³ bei Pindars Gedicht um ein durch das Schicksal der Seelen belegtes ethisches Paradigma, das der Dichter einem historischen Herrscher nahelegt, um ihn zu loben (ἔπαινος) und mit Hinweis auf das jenseitige Glück der Makellosen zum rechtmäßigen Handeln zu mahnen (παραίνεσις).

Auch das Motiv des Lichtes und des lichthaften Blickes ist ein Verbindungsglied zwischen Pindar und den (Neu)pythagoreern. Die von NORDEN hervorgehobene Formulierung ἀστήρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος (O. 2. 55 f.) ist zwar visuell eindrucksvoll, muss aber ausscheiden, da dieselbe nicht unmittelbar auf den König, sondern seinen ehrenhaften Reichtum (V. 53: πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος) geht.³⁴ Das Bild der die „elysische“ Seligkeit garantierenden Tagundnachtgleiche in V. 61 f. und die von lauterem Gold strahlende Umgebung der Bewohner der Insel der Seligen (V. 72 f.) verstärken den Eindruck einer starken visuellen Metaphorik. In diesen Zusammenhang fügt sich Therons Blick, den er in seiner Gerechtigkeit auf die Gastfreunde heftet und der gleich nach seiner ersten Apostrophe in der ersten lobenden Prädikation als πρόσωπον τηλαυγές erwähnt wird (V. 6: ὅπῃ δίκαιον ξένων). ὅπῃ bei Pindar kann mit ποτίβλεψις (VII 62 [267. 8]) und ποταύγασις (VII 62 [268. 13]) bei Diotogenes verknüpft werden. Dieselbe Metapher wird einige Verse später wieder aufgenommen und auf Therons Vorfahren erweitert: Σικελίας ... ἔσαν / ὄφθαλμός (V. 9 f.).³⁵ Da schwingt das gesamte neupythagoreische Konnotationsspektrum mit: Die Emmeniden sind nach wie vor ein heilsames Auge, das auf Land und Volk herabblickt, sie hütet und aufrichtet. Die Versuchung ist groß, diese Bildlichkeit auf pythagoreisches Erbe zurückzuführen. Später bezieht Pindar dieselbe Metapher auf einen anderen Herrscher, Arkesila(o) s IV. von Kyrene, mit ähnlichem Sinngehalt: Er heißt μεγαλᾶν πολιῶν / ... συγγενής /

33 Da die Traktate bruchstückhaft überliefert sind, muss ihr ‚Sitz im Leben‘ (mithin auch die Frage nach dem Adressatenbezug) dahingestellt bleiben. Skeptisch eingestellt gegen einen konkreten Herrscher-Bezug ist allerdings SQUILLONI 1991, 50.

34 Der Stern als Himmelskörper und Lichtquelle ist allerdings nicht uninteressant im Zusammenhang der Göttlichkeit des Königs. Bei Vergil lesen wir über den verstorbenen Caesar: *ecce Dionaei processit Caesaris astrum, / astrum, quo segetes gauderent frugibus et quo / duceret apricibus in collibus uva colorem* (ecl. 9. 47–49). Das Licht ist verantwortlich für das Gedeihen der Saat und der Rebe (zum Fruchtbarkeitsbezug des Herrschers vgl. oben Hom. τ 109–114 und unten die Bemerkungen zu Kallimachos). Vgl. dazu auch TAEGER 1960 II 163 und die Verstorbenheit Caesars bei Ovid (*met.* 15. 840–850). Vgl. auch Verg. *Aen.* 8. 680: *stans celsa in puppi* [sc. Augustus], *geminas cui tempora flammis / laeta* [zur vegetativen Metaphorik vgl. Anm. 4] *vomunt patriumque aperitur vertice sidus* (von DELATTE 1942, 201 angeführt) und Hor. *carm.* 4. 5. 5–8: *Lucem redde tuae, dux bone, patriae; / instar veris enim voltus ubi tuus / adfulsit populo, gratior it dies / et soles melius nitent*. Zu diesem Vorstellungskreis scheint auch das „Sonnengleichnis“ bei Ekphantos (VII 64 [273. 2–6]) zu gehören: Die Sonnenhaftigkeit des Königtums prüft seinen Inhaber, wie die jungen Adler im Anblick der Sonne auf die Probe gestellt werden. Auch im hermetischen Traktat *Κόρη κόσμου* (= Stob. 1. 45 [407 f. WACHSMUTH]) stehen die besten Könige dem Aither und dem dort die Fixsterne regierenden Helios am nächsten. Zum Stern- und Sonnenvergleich des Herrschers vgl. auch WEINREICH 1973, 191 f. Eine interessante Parallele bieten auch die Ithyphalloi der Athener (Verfasser Hermokles von Kyzikos?) zu Ehren des Demetrios Poliorketes aus dem Jahre 291 v. Chr. (173–175 POWELL): In den Versen 9–12 wird der Herrscher mit der Sonne, die Höflinge mit ihm umgebenden Sternen verglichen.

35 Zu ὅπῃ und ὄφθαλμός in dieser Ode vgl. ADORJANI 2011a, 123 f. An einer anderen pindarischen Stelle (P. 8. 67–72) bedeutet ὅπῃ den Blick der Götter und wird – interessanterweise ebenso wie bei Diotogenes (VII 62 [268. 12 f.]) – mit ἀπουσία verbunden, die sich hier auf Apollons günstigen Blick bezieht.

ὄφθαλμός (P. 5. 16–18).³⁶ Zwar hat diese Ode mit pythagoreischem Denkgut nichts zu tun, doch dürfte Pindar den in O. 2. 6–10 geprägten Ausdruck weiterverwendet zu haben. Auch hier wird das Bild in V. 56 f. variiert: ὄμμα ... φαεννότατον / ξένοισι. Dabei ist die strahlende Qualität des Auges durch das Attribut φαεννότατον explizit gemacht.

Schließlich soll nur noch ein Fragment Besprechung finden, in dem Pindar zur Metempsychosen-Idee und damit zum Kontext der zweiten olympischen Ode zurückbiegt, wobei der ἀφηρωϊσμός des Königs ganz explizit gemacht wird. In fr. 133, das ein Bruchstück eines Threnos darstellt, heißt es, dass einige entsühnte Seelen unter anderem (neben Athleten/Krieger und Dichter-Philosophen) als Könige auf Erden erscheinen, später aber heilige Heroen genannt (und als solche verehrt) werden: οἷς δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος / δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει / ἀντιδοὶ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγανοὶ / καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι / ἄνδρες αὖξοντ'. ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλ<έον>ται.³⁷ Der Gedanke weist große Ähnlichkeiten mit, aber auch Unterschiede zu den beiden Empedokles-Fragmenten auf. Wie in fr. 115, geht es auch hier um Seelen, die andere Existenzen erproben, nur handelt es sich bei dem Königsamt um keine Strafe, sondern um eine Versöhnungsgabe der Persephone. Und wie in fr. 146–147, treten die Könige, nachdem sie das Zeitliche gesegnet haben, in eine andere Daseinsform ein. Bei Pindar scheint diese eine heroisierte zu sein, bei Empedokles aber eine ausdrücklich göttliche.³⁸ Wenn man aber diese letzteren Fragmente mit der Jenseitsvision der olympischen Ode vergleicht, kann man sagen, dass sich beide Auffassungen miteinander harmonisieren lassen: Bei Empedokles werden die von Schuld freigesprochenen Seelen zu Königen befördert, in *Olympie* 2 wird einem König die Entrückung auf die Insel der Seligen in Aussicht gestellt.

Als Fazit für Pindar und sein Verhältnis zum Pythagoreertum kann also feststehen: Er hat sich pythagoreischen Denk- und Bildguts bedient, und dies ist in entscheidenden Punkten demjenigen ähnlich, das uns die beiden Neupythagoreer überliefert haben. Sie müssen also die im Kern authentische pythagoreische Lehre περὶ βασιλείας bewahrt haben. Die behandelten Pindar-Stellen waren allerdings nur diejenigen, die pythagoreische Königsideologie in herauskristallisierter Form enthalten. Pindar hat aber die Parallelen von Gott und König seinem Denken anverwandelt und Ausdrucksmöglichkeiten dafür gefunden, die vom Pythagoreischen unabhängig sind. So ist z. B. auf die großartige erste pythische Ode *en passant* zu verweisen, in der der *communis opinio* der Interpreten zufolge Hieron I., der Adressat des Siegeslieds, in Korrespondenz zu Apollon und Zeus, Garanten der überirdischen Harmonie, erscheint, indem er den harmonischen Frieden (V. 70: δᾶμον γεραίρων τράποι σύμφωνον ἐς ἡσυχίαν) auf Erden zu verwirklichen sucht.

³⁶ Zur Interpretation dieser umstrittenen Stelle vgl. ADORJÁNI 2011a, 125–139.

³⁷ „Persephone schickt die Seelen derjenigen, von denen sie die Sühne des alten Leides annimt, im neunten Jahr zurück in die obere Sonne, aus denen vortreffliche Könige, starke Läufer und durch Weisheit hervorragende Männer entstehen. Sie werden künftig heilige Heroen von den Menschen genannt.“

³⁸ Zur synoptischen Betrachtung der Pindar- und Empedokles-Fragmente im Kontext des Pythagoreismus vgl. DELATTE 1942, 127 f. ROSE 1936, 91 f. vergleicht beide Texte, hebt aber auf deren Unterschiede ab, da er für den orphischen Hintergrund von Fragment 133 plädiert. Gegen den orphischen Einfluss vgl. kürzlich HOLZHAUSEN 2004 passim.

5. Kallimachos und das Lob der Ptolemäer als Götter

Wir wenden uns jetzt Kallimachos zu, weil der hellenistische Dichter in manchen seiner Gedichte einen direkten Bezug zu den ptolemäischen KönigInnen schafft, was eine ähnliche Fragestellung nahelegt, wie sie in Pindars *Olympie* 2 vorliegt. In einigen dieser Gedichte ist die höfische Dimension ganz offenkundig und durch eine Gelegenheit bedingt, die dem Gedicht erst seine Daseinsberechtigung gibt. Ich denke hier vor allem an die *Coma Berenices* (fr. 110) als Schlusselegie der *Aitien* und die *Ectheosis Arsinoes* (fr. 228) als lyrisches Einzelstück. Beide berufen sich auf die Parallele von Gott und König(in), indem sie eine zukünftige Apotheose der beiden Ptolemäerinnen andeuten. Im ersteren Fall handelt es sich um die Verstirnung der Locke Berenikes II. (V. 59–64) unter der Mitwirkung der inzwischen als Aphrodite Zephyritis vergöttlichten und göttlich verehrten Arsinoe II., im letzteren um die Entführung derselben Arsinoe in die Mondsphäre (V. 5 f.). Kallimachos nutzt also das aus dem eschatologischen Denkschema sich eindeutig ergebende Moment der Einkehr zu den Göttern/göttlicher Sphäre (~ Sternenhimmel). Ob dies einer Zurückkehr gleichkommt, ob also auch die andere Hälfte der Eschatologie mitgedacht wird und die Königinnen als von Gott/Himmel kommend und daher als göttlich versinnbildlicht werden, steht dahin, aber es wird höchstwahrscheinlich insinuiert. Im Kult dürften die Königinnen (zumindest Arsinoe II.) noch zu ihren Lebzeiten als göttlich gegolten haben,³⁹ aber realer Kultus und literarische Darstellung können nicht ohne weiteres in eins gesetzt werden.⁴⁰

In anderen Gedichten ist aus gattungsbedingten Gründen der Gelegenheitsbezug nicht untrennbar mit dem Kunstwerk verwachsen, daher gehört die Erschließung des Kompositionsanlasses zum Bereich der Konjektur.⁴¹ Auch in diesen Teil des kallimacheischen Werks sind eindeutige Hinweise auf den ptolemäischen Hof eingeflochten, die unabhängig von einem konkreten Gelegenheitsszenario aussagekräftig sind. Das Hymnenbuch ist ein gutes Beispiel dafür. Aus den darin untergebrachten sechs Gedichten bilden die ersten vier Hymnen eine strenge Einheit, die sich auch darin bekundet, dass sie alle einen Bezug zum Ptolemäerhof aufweisen.⁴² Hier gehe ich nur auf eine kleine Auswahl an Stellen ein, an denen das Motiv der Parallele von Gott und König besonders klar zu Tage liegt.

Im ersten Hymnos (an Zeus) wird die Analogie des Aufgabenbereichs des Königs (wohl des Ptolemaios II.) mit dem des Zeus⁴³ ausführlich begründet als ein Beschluss

39 Vgl. FRASER 1972 II 367 Anm. 228.

40 Vgl. BING 1988, 92 Anm. 3 (Unterschied von Kult und Literatur; göttliche Ehren für Ptolemaios II. bereits bei seiner Thronbesteigung).

41 Als beispielhaften Fall vgl. den Zeus-Hymnos mit CLAUSS' ansprechenden Hypothesen (1986 passim) zu dessen Anlass.

42 Die Hymnen 5 und 6 sind eine Einheit für sich und setzen durch ihren mimetischen Charakter (in Hymnos 2 auf Apollon vorweggenommen) eine gelegenheitsgebundene oder sie imitierende Beziehung zu alexandrinischen (oder auf jeden Fall lokalen) Kulturen ins Werk. Die Zäsur zwischen 4 und 5 wird auch durch das elegische Versmaß der *Δοῦτρα* (h. 5) markiert.

43 Vgl. Kall. h. 1. 58–65 (implizit) und 86 (*ἡμετέρῳ μεδέοντι*) mit CLAUSS 1986, 158 f. und den zur letzteren Stelle gehörigen Scholien (PFEIFFER II 45 ad loc.: *περὶ τοῦ Πτολεμαίου ταῦτα λέγει*) sowie auch Σ ad h. 1. 90ab,

des höchsten Gottes, sich die Könige als ihm am nächsten Stehende zu erwählen (V. 70–80). Dieser göttliche Entscheid findet seinerseits die Erklärung im Dichterwort Hesiods ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες (V. 79 = *theog.* 96). Während aber dort – berücksichtigt man auch V. 94 f. – die Könige und Sänger als Götter- und Musengünstlinge gleichberechtigt nebeneinandergestellt wurden, haben hier die Könige den Vorrang, wohingegen die Dichter, obgleich dem Apollon gehörig (V. 78: Φοίβου δὲ λύρης εὖ εἰδóτας οἴμους), eindeutig untergeordnet werden als eine subalterne λάξις (V. 80). Dass damit der hellenistischen Monarchie das Wort geredet wird, ist klar.⁴⁴ Man kann aber vielleicht einen Schritt weitergehen und den Sachverhalt etwas präziser ins Auge fassen. Die Fortsetzung (V. 79: ἐπεὶ Διὸς οὐδὲν ἀνάκτων / θειότερον) scheint das hesiodeische Zitat erklärend zu interpretieren. Dabei wird die oben beobachtete Mehrdeutigkeit der Präposition ἐκ aufrechterhalten: Die Wendung Διὸς ... ἀνάκτων kann sowohl einen *gen. originis* (‘von Zeus abstammende Könige’) als auch einen Genitiv des Bereichs (‘die mit der Machtbefugnis des Zeus ausgestattete Könige’) verbergen. Das Wort θειότερον führt schon über Hesiod hinaus und scheint mit Bedacht gewählt worden zu sein. KIRICHENKO vermutet, dahinter stehe der Göttlichkeitsbegriff der hellenistischen Traktate περὶ βασιλείας.⁴⁵ In Anbetracht der erwiesenen Kontinuität pythagoreischer Königsideologie kann dies als sehr wahrscheinlich gelten. Auch könnte er mit seiner Gesamtinterpretation des Hymnos Recht haben, dass demselben ein gewisser, an den Herrscher adressierter paränetisch-protreptischer Charakter innewohne.⁴⁶ Dies ist ein Grund mehr, das Gedicht den Herrscheroden Pindars, vor allem der oben analysierten *Olympie* 2, an die Seite zu stellen, wird doch in beiden dem jeweiligen Herrscher durch den Hinweis auf seine Göttlichkeit/Tapferkeit indirekt anempfohlen, ‚mögest du dich (Ptolemaios/Theron) des göttlichen Loses der Könige als würdig erweisen‘.

Man beachte, dass in den Versen 82–90 die Könige in Bezug auf Gerechtigkeit, Reichtum und Geisteskraft unterschieden werden. Es gibt also verschiedene Abstufungen, aber Ptolemaios wird offensichtlich als Höchster rangieren, was sowohl als Lob wie

wo das Pronomen αὐτός einmal (a) auf Ptolemaios, einmal (b) auf Zeus bezogen wird. Zur Verbindung des Themas ‚Zeus als Machthaber über die irdischen Machthaber‘ mit der Prädikation des Proöms (V. 3: ‚Hüter der Schlammgeborenen und Richter der Uraniden‘) vgl. KÖHNKEN 1984, 444 f. Auch PIETSCH 1999, 189 erwähnt „die Parallelität göttlicher und menschlicher Strukturen“ im Hymnos, aber nur, um dadurch die Vorrangigkeit der politischen Deutung zu bestreiten. Dass die allgemein-theologischen Ideen vom Dichter zeit- und zweckgemäß konkretisiert und instrumentalisiert werden, wird nicht beachtet.

44 So z. B. ZIEGLER 1913, 337–339 und BING 1988, 78–83 (vor allem 78: „... the Hesiodic vision of ideal similarity and a special bond between earthly and heavenly kingship was bound to strike an especially resonant chord. Call. could hardly have enlisted a bigger gun in the service of royal praise“). CAMERON 1995, 12 vermisst einen Hinweis auf die Göttlichkeit des Königs in *h.* 1, aber dieser ist durch das Hesiod-Zitat eindeutig gegeben. Im Übrigen hat CAMERON Recht mit der Akzentuierung des spielerischen, fast neckischen Charakters des Herrscher–Dichter-Verhältnisses (11–23). Zur „Narrenfreiheit“ des alexandrinischen Dichters vgl. auch WEBER 1993, 16 f. und STEPHENS 2003, 74 f. Aber selbst wenn die Göttlichkeit des Königs eine nicht ganz ernst zu nehmende dichterische Pose (jedoch keineswegs leere Posse) ist, darf die dahinter stehende toposhafte Gleichung ‚Gott ~ König‘ nicht verkannt werden.

45 KIRICHENKO 2012, 198. Vgl. auch MICHALOPOULOS 2012, 378 f. und 384, der ähnlich auf den möglichen Einfluss der hellenistischen philosophischen Tradition über das Königtum abhebt.

46 KIRICHENKO 2012, 199. Zum protreptischen Charakter des Zeus-Hymnos vgl. auch CUYPERS 2004, 106–114.

auch als Ermunterung interpretiert werden kann.⁴⁷ Die unmittelbar nachfolgenden Verse (V. 81–83: δῶκας δὲ πτολίεθρα φυλασσέμεν, ἴζο δ' αὐτός / ἄκρησ' ἐν πολίεσσιν, ἐπόψιος οἳ τε δίκησι / λαὸν ὑπὸ σκολιῇσ' οἳ τ' ἔμπαλιν ἰθύνουσιν) gehen auf weitere hesiodeische Verbindungen zurück: Die schirmende Präsenz (φυλασσέμεν) der Könige und die Aufsicht des Zeus ἐπόψιος⁴⁸ über den geraden oder krummen Rechtsspruch erinnern an die unsterblichen φύλακες des Zeus (erg. 253) und an das Auge des Gottes (erg. 267), dem keine Rechtsbeugung entgeht.⁴⁹ Zudem wird aber die visuelle Metaphorik wohl mit pythagoreischen Reminiszenzen angereichert. Wenn Zeus von oben auf die Stadt herabschaut, so muss der Blick auch dem König zugeschrieben werden, will man an der streng durchgeführten Parallele von Gott und König festhalten. Die Verbindung von Gott und König über den hütenden Blick des letzteren ist aber ein Motiv, dem wir bei den Neupythagoreern begegnet sind. STEPHENS sieht auch in dem durch Zeus gewährleisteten Reichtum (V. 84: ἐν δὲ ῥυηφενίην ἔβαλές σφισιν, ἐν δ' ἄλις ὄλβον) ein Symbol der Wirkung des gottbegnadeten Königs (= Ptolemaios) und verknüpft es mit der erst durch Zeus' Geburt behobenen Dürre Arkadiens (V. 19–21).⁵⁰

Wir können damit zum zweiten Hymnos (an Apollon) übergehen, dessen Gott in den Versen 26 f. (ὅς μάχεται μακάρεσσιν, ἐμῷ βασιλῇ μάχοιτο· / ὅστις ἐμῷ βασιλῇ, καὶ Ἀπόλλωνι μάχοιτο) wieder mit dem ptolemäischen König in eins gesehen wird. Aber Apollon ist nicht zuletzt der musische Gott, der im Epilog des Hymnos das neue ästhetische Programm des Dichters gutheißt (V. 105–112).⁵¹ Dass der alexandrinische Herrscher sowohl königliche (~ Zeus-Hymnos) als auch musische (~ Apollon-Hymnos)⁵² Aufgaben innehat, kann im Lichte der obigen Ausführungen als eine Neuinterpretation der hesiodeischen Stelle (theog. 94–96) aufgefasst werden, deren zweite Hälfte im Zeus-Hymnos zitiert wurde (V. 79: ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆς). Jetzt steht dem König sogar diejenige Würde zu, die bei Hesiod dem Sänger zukam. Kallimachos scheint dabei seinem Apol-

47 Eine in diesen Versen versteckte Mahnung nimmt auch REINSCH-WERNER 1976, 66 wahr.

48 Zu ἐπόψιος vgl. auch fr. 85, 14 f. (Heimsuchung der frevelhaften Lokrier durch einen Gott [Apollon oder Zeus]). Vgl. REINSCH-WERNER 1976, 277 f.

49 Vgl. REINSCH-WERNER 1976, 64–66 mit Hinweis auf theog. 84–92 (vgl. den Austausch der blickenden Agenten: das Volk bei Hesiod, Zeus bei Kallimachos) und erg. 7–9 sowie 248–269. Man beachte in diesem Zusammenhang neben Διὸς ὀφθαλμός (V. 267) auch die vox difficillima ὅπας (V. 251) (vgl. die Behandlung bei ADORJANI 2011a, 154–159).

50 STEPHENS 2003, 111 f. (vgl. auch 110). Es liegt nahe, angesichts des Ausdrucks ῥυηφενίην (V. 84) an die Nilüberschwemmungen (~ ‚strömender Reichtum‘) zu denken (vgl. STEPHENS 1998, 176 f. mit Hinweis auf ἄβροχος als Terminus des niedrigen „Pegelstandes“ in Ägypten), aber verbindlich ist es nicht, da Wasser ein universales Fruchtbarkeitssymbol darstellt. Zur Problematik der ‚ägyptisierenden‘ Interpretation vgl. unten Anm. 66.

51 Auch die Opposition im Vers 26 f. gegen Apollon und Herrscher könnte metapoetische Bedeutung haben, da die Theomachie durch die Niobe-Geschichte belegt wird (V. 22–24), in der sich das kallimacheische Gegensatzpaar ‚viel–,wenig‘ abgebildet findet, wobei Letos wenige Kinder den vielen Niobes den Rang ablaufen. Zur metapoetischen Interpretation der Niobe-Parabel vgl. BING 1988, 117 (in Bezug auf h. 4, 96 f.). Vgl. auch FANTUZZI 2011, 435.

52 Vgl. auch Theokrits Attribut φιλόμουσος für Ptolemaios Philadelphos (14, 61) und BING 1988, 135 Anm. 84: „Like Apollo, Philadelphus was characterized by his love for music (Theokritus calls him φιλόμουσος, 14, 62, which is hardly surprising since the king was a student of Philetas of Cos), while Keraunos was headstrong and contentious, like Ares.“

lon-Hymnos die erste Hälfte des Hesiod-Zitats (V. 94 f.: die Sänger stammen von den Musen und Apollon) sowie die unmittelbar vorausgehende Beschreibung musenbegnadeten Königtums (V. 81–93) zugrunde gelegt zu haben,⁵³ indem er die musische Sphäre in die königlichen Kompetenzen hineinbezog: Ptolemaios ist ein Vertreter auf Erden nicht nur des Zeus, sondern auch des Apollon.⁵⁴ Damit ist die Parallele zwischen Gott und König auch in diesem Hymnos begründet.⁵⁵ Interessanterweise erscheint auch das Motiv des göttlichen Blickes: *ρείά κε βουβόσιον τελέθει πλέον, οὐδέ κεν αἶγες / δεύοιντο βρεφῶν ἐπιμηλάδες, ἦσιν Ἀπόλλων / βοσκομένησ' ὀφθαλμὸν ἐπήγαγε* (V. 50–52). Jene Analogie, die im Zeus-Hymnos erforderte, den Blick des Gottes um denjenigen des Herrschers zu ergänzen, muss auch hier angewandt werden, da die gleiche Korrespondenz zwischen Apollon und Ptolemaios besteht. Der Blick aber steht hier nicht mit den ethischen Normen der πόλις im Zusammenhang, sondern mit dem Gedeihen des Viehs. Dies ist genau besehen ein recht ausgefallenes Bild, da in den homerischen Epen und Hymnen die Götter zwar schützend oder bestrafend auf die Sterblichen blicken, aber daraus nie ein Fruchtbarkeit spendender Einfluss hervorzugehen scheint.⁵⁶ So ist dabei über das allgemeine Konzept des wirkmächtigen Götterblicks hinaus eher mit dem Motiv des sakralen Königtums zu rechnen, das Kallimachos in der pythagoreischen Tradition (wohl nebst dem Motiv des Blickes) wiedergefunden haben dürfte und sicher mit dem Material des homerischen Gleichnisses (τ 109–114: ohne das Motiv des königlichen Blickes) verquickte.⁵⁷ Später im Hymnos wird der Blick des Gottes – durchaus

53 Auf dieselbe hesiodeische Stelle spielt auch Theokrit (17. 73–75) an (Zeus lässt den Königen Sorge ansteigen, *ὁ δ' ἔξοχος ὃν κε φιλήσῃ / γεινόμενον τὰ πρῶτα*), wobei eine Verbindung des Ptolemaios Philadelphos sowohl mit Apollon (V. 58–70 steht seine Geburt auf Kos mit der Apollons auf Delos in Parallele) als auch mit Zeus (V. 71–73) anvisiert wird. Am Anfang des Gedichts (V. 1–4) wird die Parallele ‚Zeus–Ptolemaios‘ als Anlass der hymnischen Verherrlichung verwendet.

54 Auf die Verquickung der musischen mit den herrscherlichen Aufgaben könnte aber auch das Proöm der ersten pythischen Ode Pindars eingewirkt haben, das Zeus, Apollon und Herrscher (Hieron I.) in Korrespondenz treten lässt, und zwar unter Erwähnung des Antagonismus der ungestümen, der Musik und dem Ordnungsprinzip des Olymp widerstrebenden Kräfte (V. 13–28: Typhos-Parabel). Auch Kallimachos hebt das Moment des Kampfes hervor (*h. 2. 26 f.: μάχεται ... μάχοιτο / ... μάχοιτο*). Vgl. HUNTER-FUHRER 2002, 168.

55 Vgl. auch MANAKIDOU 1993, 234 f., die diese Gleichstellung von Gott, König (und Dichter) im Apollon-Hymnos zur Interpretation von *Ait. fr.* 114 (über die delische Apollon-Statue) heranzieht, um die dortige Parallelisierung von Gott und König mit parainetischen Zielen innerhalb der Allegorie zu belegen.

56 Zur Aufsicht der Götter über die Menschen bei Homer und Hesiod vgl. ADORJÁNI 2011a, 154–159. Einzigartig und vereinzelt bleibt die Schilderung des fruchtbaren Gedeihens infolge der Wirkung der Eumeniden bei Aischylos (*Eum.* 938–948), aber da sind die zuständigen Gottheiten chthonischer Art, während sie bei Kallimachos ihren olympischen Charakter nicht verleugnen. Die chthonische Herkunft der Fruchtbarkeit möchte der Grund dafür sein, dass den Olympiern kein vegetativen Segen spendender Blick zugewiesen wird. Pindars Fragment 153 (V. 1 f.: *δενδρέων δὲ νομὸν Διώνυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, / ἄγρὸν φέγγος ὁπώρας*) könnte auch eine Ausnahme darstellen und Dionysos als Vegetationsgottheit mit Fruchtbarkeit bewirkendem Licht (~ Blick) präsentieren (wenn sich die Apposition *ἄγρὸν φέγγος ὁπώρας* auf ihn und nicht – was auch gut möglich ist – den *νομὸν* bezieht), aber der mangelnde Kontext und die syntaktische Unsicherheit mahnen zur Vorsicht.

57 Vgl. WEINREICH 1973, 194 („Die lebendige Religiosität des Hellenismus hat wieder Wirklichkeit werden lassen, was bei Homer selbst nur noch in einem Gleichnis verwertet ist“), MERKELBACH 1981, 31 und ERLER 1987, 25–27 (Rückgriff des Kallimachos auf die vorhiesiodische und vorhomerische Vorstellung sakralen Königtums). Wenn WILLIAMS 1978, 52 f. ad 51 f. Recht hat, hier sei Apollon dem Sonnengott

der Bildlogik gemäß – als eine die Urbewohner Kyrenes schirmende Macht dargestellt (V. 90: τοὺς μὲν ἀναξ ἴδεν αὐτός).⁵⁸

Den historischen Hintergrund des dritten Hymnos (an Artemis) zu beweisen, fällt schwerer, zumal darin keine expliziten Apostrophierungen ptolemäischer Herrscherpersönlichkeiten begegnen. Trotzdem ist es möglich, den Nachweis zu führen, dass das Gedicht als Gegenstück zum Apollon-Hymnos und der darin enthaltenen Philadelphos-Hommage konzipiert wurde, was auch den Schluss nahelegt, dass hinter der Göttin Artemis die Gestalt der Arsinoe II., Schwester und Gattin des Philadelphos, hindurchscheint.⁵⁹ Wie Apollon-Philadelphos dem Hymnosdichter die Stange hält (h. 2. 105–112), so übernimmt auch Artemis-Arsinoe in der Binneninvokation des Hymnos (V. 136–141) die Rolle einer inspirierenden Muse, und wie derjenige des Geschwister-Gottes (h. 2. 50–52), bewirkt ihr Blick gleichermaßen die Fruchtbarkeit von Feld, Vieh und Haus: οἷς δὲ κεν εὐμειδῆς τε καὶ ἴλαος ἀνύγασσαι, / κείνοις εὖ μὲν ἄρουρα φέρει στάχυν, εὖ δὲ γενέσθαι / τετραπόδων, εὖ δ' οἶκος ἀέξεται (V. 129–131).⁶⁰ Diese Stelle steht am Anfang der Schilderung einer gerechten und glücklichen Stadt (V. 129–135), die mit einer ungerechten (V. 122–128), die die ergrimnte Göttin mit ihren Pfeilen heimsucht, kontrastiert. Schließlich mündet die Passage in die Invokation der Göttin (V. 136–141). Der hesiodische Hintergrund ist wiederum unübersehbar (erg. 225–247: gerechte und ungerechte Stadt in umgekehrter Reihenfolge).⁶¹ Nimmt man hinzu, dass die Gestalt

gleichgesetzt, dann drängt sich die Identifikation mit dem „Sonnenkönig“ um so mehr auf. Ein Vers bei Properz (4. 6. 76: *Bacche, soles Phoebos fertilis esse tuo*) spielt mit der Ambivalenz der Identität Apollons als Sonnengott oder Musengott, indem die vegetative Wirkung des Sonnengottes (die Reben tragen Frucht aufgrund des Lichts des Phoibos [*abl. causae*]) um eine geistige (Die Weinseligkeit bringt dem Musengott [*dat. commodi*] reichen Ertrag) ergänzt wird. REED 2000, 322 macht auf die vegetative und kulinarische Fülle anlässlich des von Arsinoe II. propagierten Adonis-Festes bei Theokrit (14. 112–122) aufmerksam. In diesem Fall sei das inszenierte Wohergehen durch die herrscherliche Obhut, die über das Fest wie auch die Fruchtbarkeit des Landes walte, bedingt. Vgl. auch GIGANTE LANZARA 1994, 104–106 und 116 f.

58 Zu demselben durch das *verbum simplex* ausgedrückten wirksamen Blicken vgl. Pind. I. 2. 18: εἶδ' Ἀπόλλωνιν [Xenokrates] πόρε τ' ἄγλατον (wohlgemerkt, der Akteur ist auch hier Apollon, dessen Blick einen athletischen Sieg bewirkt). Vgl. auch GIANGRANDE 1968, 712–714 (zum emphatischen Sehen als kontextabhängig gut oder böse). Zum unmarkierten, jedoch wirkmächtigen Blick des Gottes in politischem Zusammenhang vgl. Hor. c. s. 65–68 (hymnisch-faktualer Konditionalsatz: Apollon schaut [V. 65: *videt*] auf die Altäre auf dem *mons Palatinus* und damit auf das ganze römische Reich hinab).

59 Zur eingehenden Untersuchung dieser These vgl. meinen Beitrag: Artemis und Arsinoe: Zeitlosigkeit und Zeitbezug im Artemis-Hymnos des Kallimachos, *Hermes* 145, 2017, 61–78.

60 Vgl. auch den Blick der Artemis auf die Stadt Magnesia bei Anakreon (fr. 348. 6: ἐσκαθορᾷς πόλιν mit PETROVIC 2010, 220), der aber hier eindeutig mit ihrem Kulnamen Leukophryene zusammenhängt. Die vegetative Metapher ποιμαίνεις (V. 8) stellt den Versuch dar, die „politische“ Artemis der Stadt Magnesia mit der ursprünglichen vegetativen Funktion der Göttin, von der letzten Endes auch ihre klassisch-homerische Gestalt πότνια θηρῶν herrührt, in Einklang zu bringen. Die Erläuterung der Stelle im Artemis-Hymnos (V. 129–131) durch PETROVIC 2010 passim mit dem Hinweis auf die hellenistische Wirklichkeit der ‚Artemis πολιάς‘, die mit den traditionellen Eigenschaften der Artemis als ‚Göttin des Draußen‘ legiert wäre, scheitert an der Tatsache, dass dieselbe Vorstellung neben Apollon (h. 2. 50–52) erscheint, bei dem kein zeitgenössisches Artemis-Bild mitwirken konnte. Deswegen muss eine gemeinsame Grundlage gefunden werden, die beide Stellen erklärt. Wahrscheinlich geht es auch hier um einen Aspekt der Geschwister-Rivalität zwischen Apollon und Artemis, indem es Artemis auch hinsichtlich der städteschirmenden Funktion ihrem Bruder gleichzutun versucht. Zu einem ähnlichen Problem (Angleichung ‚Isis–Artemis‘) vgl. unten Anm. 62.

61 Vgl. REINSCH-WERNER 1976, 81.

von Arsinoe II. in das Artemis-Porträt hineinspielt, so scheint auch hier hinter dem göttlichen der königliche Blick auf.⁶² Zudem fällt auf, dass das Verb für ‚blicken‘ (V. 129: αὐγάσσαι) aus demselben Stamm gebildet ist wie ποταύγασις (VII 62 [268. 13]) bei Diotogenes (vom Blick des Königs).⁶³

Der Ptolemaios-Bezug ist im vierten Hymnus (an Delos) am eindringlichsten und offenkundigsten ausgeprägt, so dass sich eine ausführliche Besprechung erübrigt. Als Schlüsselpassage in dieser Hinsicht erscheinen V. 162–195, die eine Prophezeiung des noch ungeborenen Apollon aus dem Mutterleib der Leto heraus enthält, der von dem Verweilen auf Kos abrät, da diese Insel einem anderen Gott (V. 165: θεὸς ἄλλος) vorbehalten sei, der sich im späteren Teil der Rede als Ptolemaios Philadelphos (V. 188: ἐσσόμενε Πτολεμαίε) entpuppt. Die Weissagung selbst, die den Mittelteil der Rede einnimmt, ruht auf der Parallelisierung von Gott und König mittels einer geschichtlichen Fiktion auf. Da Ptolemaios die keltischen Horden des Brennus vernichtet hat (274 v. Chr.), die früher Delphi ausplündern wollten (279 v. Chr.), lässt Kallimachos die beiden diachronen Ereignisse in einer synchron-paradigmatischen Konstruktion aufgehen, die Apollon und Ptolemaios als Verbündete und Mitkämpfer gegen die Galater schildert.

Was also Kallimachos anbelangt, hat sich aus der Untersuchung ein Dreifaches ergeben: (1) Den Hymnen wohnt eine ähnliche zeitpolitische Tendenz wie auch den *Aitien* inne. Während sich aber in den *Aitien* ein teleologisches Denken abzeichnet insofern, als die ptolemäische Gegenwart aus der Vergangenheit heraus erklärt wird und die Gegenwart am Ende den Blick auf die Zukunft, Berenikes Vergöttlichung, freigibt, zeigen die Hymnen die besungenen Götter als eine beständige, dem zeitlichen Wandel nicht unterworfenen Größe auf. Demgemäß werden sowohl die Ptolemäer von Alexandrien als auch die Götter des Olymp als durch die Zeiten hindurch unentwegt wirkende Mächte dargestellt. (2) Aus dieser Perspektive folgt die Möglichkeit der literarischen Schilderung. Kallimachos wählt Momente aus, mit deren Hilfe Gott und König hinsichtlich

62 Die Symbolik der Königsaugen kann auch durch die ikonographische Darstellung der Ptolemäer Bestätigung erfahren, in der die Augen sehr groß gezeichnet werden. Vgl. KOENEN 1993, 27 mit Hinweis auf Berenike II. („She has large eyes as the Ptolemies usually do, thus expressing her superhuman nature“) und MÜLLER 2009, 347 unter Bezug auf den von Ptolemaios und Arsinoe II. vertretenen ‚leoninen‘ Typus („Das große Auge deutet Strahlkraft, Weitsicht und göttliche Nähe an“) (Münzenbilddarstellung auf 452). ERLER 1987, 35 will die fruchtbringende Eigenschaft der Artemis (das Motiv des Blickes lässt er dabei außer Acht) über die Isis-Gestalt erklären, die in der ägyptischen Religion der Königin gleichgesetzt wurde und von Haus aus für vegetatives Gedeihen zuständig war (daher wurde sie nach der *interpretatio Graeca* mit Demeter identifiziert). Aber diese Motivation muss als sekundär betrachtet werden, zumal dieselbe Assoziation mit Apollon verbunden vorkommt (h. 2. 50–52), der doch nichts mit Isis zu tun hat. Vgl. auch FANTUZZI–HUNTER 2004, 351–355, die zum griechisch-ägyptischen Synkretismus von Artemis, Demeter und Isis den dritten Isis-Hymnos des Isidoros (1. Jhd. v. Chr.) heranziehen. Zwar liegt dieses Gedicht Kallimachos zeitlich fern und ist wohl sogar von seiner Hymnendichtung abhängig, wird daran klar, wie Hesiods (*theog.* 81–93) und Homers (τ 109–114) Vorstellung vom guten König weiterwirkt. Hier wird allerdings der König dem Gott unterstellt und nicht – wie bei Kallimachos – gleichgesetzt. FANTUZZI–HUNTER 2004, 354 sprechen zu Recht von einer Angleichung der Machtbefugnisse der Artemis an diejenigen des Zeus.

63 Da die Wurzel *αὐγ- etwas Leuchtendes bedeutet, kommt in der Etymologie des Wortes die Gleichheit von Sehen/Auge und Licht schön zum Ausdruck (vgl. CHAINTRAINE 1968, 137 s. v. αὐγή und unten das semantisch verwandte *lumen* bei Cicero). Dasselbe Verb, auf die göttliche Strafaufsicht bezogen, ist bei Kallimachos in fr. 85. 15 (Aktivform) belegt. Vgl. oben Anm. 48.

ihrer Interessen oder Taten miteinander parallelisiert werden. Wir haben aus diesem Reservoir Beispiele gesehen, die vor Augen führen, wie viel Kallimachos vor allem in seiner Hymnendichtung über literarische Einflüsse hinaus einer philosophisch-pythagoreischen Tradition⁶⁴ verdankt.⁶⁵ (3) Schließlich folgt aus diesem letzteren Punkt, dass jene angeblichen Zugeständnisse, die Kallimachos gerade bezüglich des Königsbildes an die altägyptische Tradition zu machen scheint, sich restlos aus der griechischen Überlieferung erklären.⁶⁶

6. Abschluss und Ausblick: Cicero und die Vergöttlichung der Staatsmänner

Es wird nicht ohne Nutzen sein, auch einen lateinischen Schriftsteller in Augenschein zu nehmen, der sich anscheinend der pythagoreischen Lehre vom Königtum angenommen hat. Cicero, der in den früheren Büchern seiner Schrift *De republica* stellenweise auf die Gottesnähe des Staatmanns hinweist,⁶⁷ lässt im *Somnium Scipionis*, der Abschlusspartie des letzten, sechsten Buches, den alten Scipio Africanus seinem staunenden Enkel Scipio Aemilianus die Lehre von der Vergöttlichung der Staatsmänner vortragen: *nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* (6. 13). Hier mussten an der alten monarchischen Theorie naturgemäß einige Abstriche vorgenommen werden, um sie mit der

64 In anderem Zusammenhang nimmt auch ASPER 1997, 75–94 einen pythagoreisch-mysterienreligiösen Hintergrund für die Weg- und Wagen-Metaphorik des *Aitien*-Prologs (fr. 1. 25–29) an. Was bei ihm pythagoreische ἀκούσματα, orphische Texte und hellenistische λόγοι leisteten, leisten in unserem Fall neupythagoreische Traktate (Diotogenes, Ekphantos oder ihre Vorlagen).

65 Zwar haben HUNTER und FUHRER (2002, 168) Recht, als sie behaupten: „The analogy between the master of Olympus and the great king on earth became a commonplace of Hellenistic kingship theory“, und dazu neben der hellenistischen politischen Theorie auf Hesiod und Pindars erste pythische Ode verweisen, aber der Begriff *commonplace* ist irreführend, zumal er etwas ohne weiteres sich zu Verstehendes bedeutet, auf das man nicht einzugehen braucht. Im Gegenteil legt Kallimachos starke Akzente auf diesen Gedanken und arbeitet ihn sorgfältig aus, was zeigt, dass ihm viel daran gelegen ist. Dieser Einwand trifft auch auf REINSCH-WERNERS (1976, 81) Aussage zu: „Die magische Fertigkeit, durch einen Blick Glück oder Unglück zu bewirken, ist nicht nur der Artemis eigen, sondern so vielen Göttern, daß man von einem Topos sprechen kann, der als Symbol für die göttliche Macht gilt.“ Das übermäßige Rekurren auf verbreitete Vorstellungen und Topoi läuft Gefahr, zu übersehen, mit welchem Ziel der Dichter einen bestimmten Topos eingesetzt und wie er ihn darauf hin abgewandelt hat.

66 Vgl. MERKELBACH 1981, 32 und BING 1988, 132 f. (der König als Apollon-Horus im Delos-Hymnos) mit dem Fazit: „Thus, in his story of Delos, Callimachus once again disposes his myth in such a way that it is meaningful both from the standpoint of Egyptian kingship practices as well as from Greek perspective“ (138). Zur Ähnlichkeit der beiden Kulturen in puncto Göttlichkeit des Herrschers und damit verküpfter Xvarənah-Vorstellungen vgl. auch HERZ 1996, 31–37, vor allem 34 f. Statt aber mit KOENEN 1993, 81 von einer griechischen Oberfläche mit ägyptischem Substrat zu sprechen, würde ich an einem griechischen Wesenskern festhalten. So ist es geratener, statt auf die Hellenisierung ägyptischer Vorstellungen vielmehr auf einige punktuelle Berührungen beider paralleler Kulturen abzuheben. Die Homogenität der griechischen Tradition bezüglich des Herrscherbildes akzentuieren auch ASPER 2001, 103 (2004, 18–20) und MÜLLER 2009, 210.

67 *De re publ.* 1. 7. 12: *neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*. Zum Zusammenhang der Vergöttlichung des Romulus (2. 10. 17–20) mit der Eschatologie des *Somnium* vgl. BÜCHNER 1976, 25.

republikanischen Gesinnung vereinbar zu machen: Es heißt nicht *reges*, sondern *rectores et conservatores*, die *civitates* sind *iure sociati*,⁶⁸ und es ist nicht zu leugnen, dass die Gottesnähe der *principes rei publicae* mit der platonischen Lehre der Unsterblichkeit aller Seelen verbrämt wird,⁶⁹ aber dies ändert nichts an der Tatsache, dass hier eine klassische Metempsychose der Staatsmänner, die von Gott kommen und zu Gott zurückkehren, ins Auge gefasst wird. Zudem hebt Cicero auch das Einvernehmen (*acceptius*) zwischen Gott (*principi deo*) und den *rectores et conservatores* und die daraus resultierende Symmetrie in ihrem Aufgabenbereich hervor: Wie Gott die Welt, so regiert der Staatsmann die *civitates*, was der Grund ist, sie beide *principes* nennen zu dürfen.

Die Quellen dieser im Werk Ciceros einzigartigen Lehre sowie die des gesamten *Somnium* (die nicht weniger sonderbare Kosmoschau und Ruhmentwertung mit einbezogen) waren lange Zeit heiß umstritten. Inzwischen hat man die These poseidonischen Einflusses, die in NORDEN einen sehr eloquenten und autoritären Verteidiger gefunden hat,⁷⁰ aufgegeben, und Platon,⁷¹ dann Aristoteles⁷² als Gewährsmann vermutet. BOYANCÉ gebührt aber das Verdienst, den Rückgriff auf Pythagoras erwiesen zu haben, der sich vor allem in der führenden Rolle der Sonne im Planetensystem (6. 17),⁷³ der Sphärenharmonie (6. 18 f.),⁷⁴ und nicht zuletzt der Göttlichkeit der Wohltäter der *res publica* bekundet⁷⁵. Er weist sogar namentlich auf die beiden Neupythagoreer Diotogenes und Ekphantos (sowie auf Sthenidas) hin,⁷⁶ und umgekehrt kommt im Kommentarteil der Standardausgabe dieser Traktate von DELATTE die Cicero-Stelle (6. 13) als Beleg vor.⁷⁷

Zwei ergänzende Anmerkungen sind hier noch angebracht, die den pythagoreischen Einfluss bei Cicero nachzuweisen vermögen. Nachdem Ekphantos die Erprobung des Königs angesichts des Göttlichen mithilfe des Sonnengleichnisses beschrieben hat, fügt er hinzu, dass die Unfähigkeit, in die Sonne zu schauen, die Untauglichen bloßstellt: μαρμαρυγαί τε γὰρ πολλαὶ καὶ σκοτοδινιάσεις ὡς ἐφ' ὕψος ὀθνεῖον ἐπιβάντας τῶς νόθως ἀπήλεξαν (VII 64 [273. 6–8]): „Die vielen Blendungen und Schwindel haben die Uneh-

68 Vgl. *De re publ.* 1. 25. 39 (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*).

69 Vgl. *De re publ.* 6. 24–28 mit BÜCHNER 1976, 76–81. Vgl. allerdings BOYANCÉ 1936, 146 mit Hinweis auf *de leg.* 2. 11. 27 f., wo zwischen *animi immortales* (platonische Seelenlehre) und *divini* (göttliche Erwählung) unterschieden wird.

70 NORDEN 1913, 24–27, 99, 105–107 sowie ders. 1927³, 24. Dagegen vgl. bereits BOYANCÉ 1936, 173.

71 HARDER 1929, 5 f. (= 119 f.) und 8 f. (122 f.).

72 BÜCHNER 1976, 52–58.

73 BOYANCÉ 1936, 102–104. Man beachte die Formulierung: *Sol ... dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*. Vgl. auch meine obigen Bemerkungen zur solaren Metaphorik (Anm. 34) und zu Kall. h. 4. 170.

74 BOYANCÉ 1936, 105–107. Vgl. auch BÜCHNER 1976, 69 f. Wohlgermerkt, hier wird auch die Abbildung der Sphärenharmonie durch Musik sowie die Rückkehr der (pythagoreischen) Musiker und anderer σοφοί, als einer umfassenden Kategorie θεῶν ἀνδρῶν, in die himmlischen Ränge erwähnt: *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt* (18).

75 BOYANCÉ 1936, 144 (auch im hellenistischen εὐεργέτης-Kult sieht er eine Folge griechischer philosophischer Traditionen). Zum pythagoreischen Einfluss im *Somnium* vgl. auch FESTUGIÈRE 1946, 371 (Milchstraße als Heimstatt der Seelen) sowie RONCONI 1966¹, 26, 78 und 104.

76 BOYANCÉ 1936, 143 f. nebst 144 Anm. 6.

77 DELATTE 1942, 143 (mit Hinweis auf Empedokles und Pindar).

ten enthüllt, die sich zu einer äußersten Höhe aufschwangen“). Diese Stelle könnte auf Cicero gewirkt haben, der die Ohnmacht der Sterblichen, die pythagoreische Sphärenmusik wahrzunehmen, mit einer ähnlichen visuellen Metapher verdeutlicht: (...) *sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radii acies vestra sensusque vincitur* (6. 19). Weiterhin ist auf die Stelle am Anfang der Traumunterredung zu verweisen, an der der ältere Scipio im Vorgriff auf die seinem Enkel bevorstehenden Unbilden des Schicksals eine Mahnung und eine Verheißung an ihn richtet: *hic tu Africane ostendas oportebit patriae lumen animi ingenii tui consiliiue*. (...) *in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas, te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur civitatis salus* (...) (6. 12). Hier wird mit der Metapher des Lichts und des Blicks operiert, und zwar so, dass einerseits Scipio als Staatsmann das von innen her (*animi*) kommende heilsame Licht (*lumen*) mittels des feierlichen Trikolons *animi ingenii tui consiliiue* zugeschrieben wird,⁷⁸ andererseits die Bewunderung der Menschen gegenüber Scipio durch das visuell geprägte *intuebuntur* zum Ausdruck kommt (mit mehrfacher Anapher des *tu*-Pronomens in hymnischem Stil).⁷⁹

Noch ein abschließendes Wort zum Ton des gesamten *Somnium Scipionis*: Der Charakter der Scipio-Rede, der zwischen Zuspruch, Ermutigung und Mahnung schillert, ist durch die dramatische Situation vorgegeben und durch den ganzen Abschnitt hindurch bewahrt. Gegen das Ende liest man die rhetorisch höchst wirksame Aufforderung des Alten an den Jungen, die für das Ganze stehen könnte: *hanc [sc. vim animi] tu exerce in optimis rebus! sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit, idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet* (29). Dieser paränetische Ton ist eine durchgängige Charakteristik, die die behandelten Texte von Pindars *Olympie* 2 über den Zeus-Hymnos des Kallimachos bis zu den neupythagoreischen Fragmenten prägt.

Als Schlussfazit ergibt sich, dass die Parallele von Gott und König in der griechischen Tradition einige Aspekte (Herkunft und Rückkehr zu Gott, Lichtmetaphorik, Blick und Auge, Fruchtbarkeitsbezug) aufweist, die eine bemerkenswerte Kontinuität

78 Zum metaphorischen *lumen* vgl. *Philipp.* 2. 37, 54; 5. 39 (die beiden letzteren von Pompeius) und *Lael.* 27. 100 (*lumen* auch hier mit *ostendere*).

79 Zu einer ähnlichen Vorstellung vgl. *de imp. Cn. Pomp.* 14. 41: *Itaque omnes nunc in eis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur*. (...) *Nunc imperi vestri splendor illis gentibus lucem adferre coepit*. Hier sind *splendor* und *lux* mit der Gottähnlichkeit des Pompeius (*de caelo delapsus*) verbunden und mit sideraler Bildlichkeit angereichert, als wäre er ein vom Himmel herniederfahrender Komet. Der verbale Ausdruck für das staunende Anschauen des Volks ist derselbe (*intuentur*) wie im *Somnium*. Vgl. auch *Hor. carm.* 4. 14. 41–44 (*te [Augustus] Cantaber non ante domabilis / Medusque et Indus, te profugus Scythes / miratur, o tutela praesens / Italiae dominaeque Romae*). Sowohl *miratur* als auch *tutela* tragen das Gepräge der visuellen Metaphorik. Auch der Nachruf auf Romulus als anonymer Kommentar der Römer bei Ennius ist zu vergleichen (*fr.* 61 [105–109] SKUTSCH: *o Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / O pater o genitor o sanguen dis oriundum, / tu produxisti nos intra luminis oras. / Romulus in caelo cum dis genitilibus aevum / degit*). SKUTSCH 1986, 260 ad 109 vergleicht sehr treffend auch *Pind. O.* 5. 14 (*Ψαυμῖς ἄγων ἐς φάος τόνδε δᾶμον ἄστων*). ZIEGLER 1966, 66 f. hält die Ennius-Passage für einen „Ableger“ der vom zeitgenössischen Herrscherkult geprägten Königs-Enkomien der (sonst verlorenen) historischen Epik des Hellenismus, aber die Motivik ist viel älter, wie wir gerade gesehen haben.

zeigen. Sowohl die griechische als auch die lateinische Überlieferung bei Cicero hat den nötigen Fingerzeig gegeben, den Ursprung des Gedankens (vor allem der Metempsychose und der visuellen Metaphorik) in der pythagoreischen Lehre über das Königtum zu vermuten. Jene Form der Doktrin, die die Neupythagoreer Ekphantos und Diotogenes bewahrt haben, ließ sich bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. hinauf (bis Empedokles und Pindar) verfolgen. Die pythagoreische Lehre dürfte sich aber solcher Vorstellungen bedient haben (göttliches Königtum, Fruchtbarkeitsbezug), die bereits Homer und Hesiod in festen Kontexten und zum Teil formelhaften Wendungen festgehalten hatten, und in denen sich indoeuropäisches Erbgut widerspiegeln könnte.

Bibliographie

- ZS. ADORJÁNI, Auge und Sehen in Pindars Dichtung (Spudasmata 139), Hildesheim – Zürich – New York 2011 = 2011a.
- ZS. ADORJÁNI, Der Lichtglanz des Perseus. Eine Bemerkung zu Sim. Fr. 543.11 PMG, *Gymnasium* 118, 2011, 421–427 = 2011b.
- M. ASPER, *Onomata Allotria*. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos (Hermes-Einzelschriften 75), Stuttgart 1997.
- M. ASPER, Gruppen und Dichter: Zu Programmatik und Adressatenbezug bei Kallimachos, *A&A* 47, 2001, 84–116.
- P. BING, The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 90), Göttingen 1988.
- I. BORZSÁK, Horatius. Oden und Epoden (Auctores Latini 18), Budapest 1975.
- P. BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*. Essais d'histoire et de psychologie religieuse, Limoges 1936.
- W. BURKERT, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10), Nürnberg 1962.
- W. BURKERT, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: K. VON FRITZ (Hrsg.), *Pseudoepigrapha I* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 18), Vandœuvres-Genève 1972, 25–55.
- K. BÜCHNER, *Somnium Scipionis*. Quellen Gestalt Sinn (Hermes Einzelschriften 36), Wiesbaden 1976.
- A. CAMERON, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995.
- P. CHAINTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Histoire de mots I, Paris 1968.
- G. F. CHESNUT, The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy, in: *ANRW* 1978, II 16. 2, 1310–1332.
- J. J. CLAUSS, Lies and Allusions: The Addressee and Date of Callimachus' Hymn to Zeus, *ClAnt* 5, 1986, 155–170.
- M. CUYPERS, Prince and Principle: The Philosophy of Callimachus' Hymn to Zeus, in: M. A. HARDER – R. F. REGTUIT – G. C. WAKKER (Hrsgg.), *Callimachus II* (Hellenistica Groningana 7), Leuven – Paris 2004, 95–115.
- L. DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 97), Paris 1942.
- N. DEMAND, Pindar's Olympian 2, Theron's Faith, and Empedocles' *Katharmoi*, *GRBS* 16, 1975, 347–357.
- M. ERLER, Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis. Die Verwandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos, *SIFC* 80, 1987, 5–36.

- M. FANTUZZI – R. HUNTER, *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge 2004.
- M. FANTUZZI, *Speaking with Authority: Polyphony in Callimachus' Hymn*, in: B. ACOSTA-HUGHES – L. LEHNUS – S. STEPHENS (Hrsg.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden – Boston 2011, 429–453.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Les thèmes du Songe de Scipion*, *Eranos* 44, 1946, 370–388.
- E. FRAENKEL, *Horace*, Oxford 1957.
- P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria. I: Text, II: Notes*, Oxford 1972.
- K. VON FRITZ, *Pythagoras*, in: *RE* 47, 1963, 171–209.
- G. GIANGRANDE, *Das Dichten des Kallimachos im mittleren und hohen Alter*, *Hermes* 96, 1968, 710–725.
- E. R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, *YCS* 1, 1928, 55–102.
- R. D. GRIFFITH, *Oedipus's Bloodthirsty Sons: Love and Strife in Pindar's Second Olympian Ode*, *ClAnt* 10, 1991, 46–58.
- R. HARDER, *Über Ciceros Somnium Scipionis* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, 3), Halle 1929.
- W. HEADLAM, *Herodas. The Mimes and Fragments* (With Notes by A. D. Knox), Cambridge 1922.
- P. HERZ, *Hellenistische Könige. Zwischen griechischen Vorstellungen vom Königtum und Vorstellungen ihrer einheimischen Untertanen*, in: A. SMALL (Hrsg.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* (*Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 17), 1996, 27–40.
- J. HOLZHAUSEN, *Pindar und die Orphik. Zu Frg. 133 Snell/Maehler*, *Hermes* 132, 2004, 20–36.
- S. HORNBLOWER, *Pindar and the Kingship Theory*, in: S. LEWIS (ed.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh 2006, 151–163.
- R. HUNTER – Th. FUHRER, *Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus*, in: F. MONTINARI – L. LEHNUS (Hrsgg.), *Callimaque* (*Entretiens sur l'antiquité classique* 48), *Vandœuvres-Genève* 2002, 143–175 (Diskussion: 176–187).
- A. KIESSLING – R. HEINZE, *Q. Horatius Flaccus: Oden und Epoden*, Berlin 1917⁶.
- A. KIRICHENKO, *Nothing to do with Zeus? The Old and New in Callimachus' First Hymn*, in: M. A. HARDER – R. F. REGTUIT – G. C. WAKKER (Hrsgg.), *Gods and Religion in Hellenistic Poetry* (*Hellenistica Groningana* 16), Leuven – Paris 2012, 181–201.
- L. KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in: E. VAN'T DACK – P. VAN DESSEL – W. VAN GUCHT (Hrsgg.), *Egypt and the Hellenistic World* (*Studia Hellenistica* 27), Leuven 1983, 143–190.
- L. KOENEN, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in: A. BULLOCH – E. S. GRUEN – A. A. LONG – A. STEWARD (Hrsgg.), *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World* (*Hellenistic Culture and Society* 12), Berkeley – Los Angeles – London 1993, 25–115.
- A. KÖHNKEN, *Πηλογόνων ἐλατήρ. Kallimachos, Zeushymnos V. 3*, *Hermes* 112, 1984, 438–445.
- H. S. LUND, *Lysimachus. A Study in Early Hellenistic Kingship*, London – New York 1992.
- F. MANAKIDOU, *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung. Ein Beitrag zur hellenistischen Poetik* (*Beiträge zur Altertumskunde* 36), Teubner 1993.
- K. J. MCKAY, *Door Magic and the Epiphany Hymn*, *CQ* 17, 1967, 184–194.
- R. MERKELBACH, *Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter*, in: N. HINSKE (Hrsg.) *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt* (*Aegyptica Treverensia* 1), Mainz 1981, 27–35.
- J. D. MICHALOPOULOS, *Le dieu, le souverain et le poète: Callimaque et la philosophie politique*, in: CH. CUSSET – N. LE MEUR-WEISSMAN – F. LEVIN (Hrsgg.), *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique* (*Hellenistica Groningana* 18), Leuven – Paris 2012, 373–395.
- S. MÜLLER, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II und Arsinoë II.* (*Beiträge zur Altertumskunde* 263), Berlin – New York 2009.
- R. A. B. MYNORS, *Virgil: Georgics*, Oxford 1990.

- E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig – Berlin 1913.
- E. NORDEN, P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), Stuttgart – Leipzig 1927³.
- I. PETROVIC, Transforming Artemis: From the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. BREMMER – A. ERSKINE (Hrsgg.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Edinburgh Leventis Studies 5), Edinburgh 2010, 209–227.
- R. PFEIFFER, *Callimachus I (Fragmenta) – II (Hymni et Epigrammata)*, Oxford 1949–1953.
- CH. PIETSCH, *Die Argonautika des Apollonios von Rhodos. Untersuchungen zum Problem der einheitlichen Konzeption des Inhalts* (Hermes-Einzelschriften 80), Stuttgart 1999.
- J. D. REED, Arsinoe's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism, *TAPhA* 130, 2000, 319–351.
- H. REINSCH-WERNER, *Callimachus Hesiodicus. Die Rezeption der hesiodeischen Dichtung durch Kallimachos von Kyrene*, Berlin 1976.
- A. RONCONI, *Cicerone: Somnium Scipionis. Introduzione e commento* (Testi Greci e Latini con Commento Filologico 2), Firenze 1966².
- H. J. ROSE, The Ancient Grief. A Study of Pindar, Fragment 133 [Bergk], 127 [Bowra], in: C. BAILEY – C. M. BOWRA – E. A. BARBER – J. D. DENNISTON – D. L. PAGE (Hrsgg.), *Greek Poetry and Life. Studies Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*, Oxford 1936, 79–96.
- M. SCHOFIELD, Social and Political Thought, in: K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – M. SCHOFIELD (Hrsgg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 739–770.
- O. SKUTSCH, *The Annals of Quintus Ennius. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford 1986.
- A. SQUILLONI, Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi 111), Firenze 1991.
- S. A. STEPHENS, Callimachus at Court, in: M. A. HARDER – R. F. REGTUIT – G. C. WAKKER (Hrsgg.), *Genre in Hellenistic Poetry* (Hellenistica Groningana 3), Groningen 1998, 167–185.
- S. A. STEPHENS, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley – Los Angeles 2003.
- F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I–II*, Stuttgart 1957–1960.
- W. THEILER, *Das Musengedicht des Horaz* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 12, 4), Halle 1935.
- H. THESLEFF, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Acta Academiae Aboensis 24, 3), Åbo 1961.
- F. W. WALBANK, Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus, *Chiron* 17, 1987, 365–382.
- G. WEBER, *Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten Ptolemäer* (Hermes-Einzelschriften 62), Stuttgart 1993.
- O. WEINREICH, Antikes Gottmenschen, in: G. WILLE (Hrsg.), *Ausgewählte Schriften II*, Amsterdam 1973, 171–197.
- M. L. WEST, *Hesiod: Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*, Berlin 1922.
- F. WILLIAMS, *Callimachus Hymn to Apollo. A Commentary*, Oxford 1978.
- K. ZIEGLER, Zum Zeushymnus des Kallimachos, *RhM* 68, 1913, 336–354.
- K. ZIEGLER, *Das hellenistische Epos. Ein vergessenes Kapitel griechischer Dichtung*, Leipzig 1966².

ZSOLT ADORJÁNI

Budapest – Piliscsaba