

DER NEUE POSEIDIPP

Text – Übersetzung – Kommentar

TEXTE ZUR FORSCHUNG

Band 108

Der Neue Poseidipp

Text – Übersetzung – Kommentar

Verfasst von Francesca Angiò, Silvio Bär, Manuel Baumbach,
Anna Maria Gasser, Martin Hose, Irmgard Männlein-Robert,
Eva María Mateo Decabo, Andrej Petrovic, Bernd Seidensticker,
Adrian Stähli und Antje Wessels

Mit einem Anhang von Manuel Baumbach und Urs Müller

Herausgegeben von Bernd Seidensticker,
Adrian Stähli und Antje Wessels

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

© 2015 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Satz: COMPUTUS Druck Satz & Verlag, Gutenberg
Einbandgestaltung: Neil McBeath, Stuttgart
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-24356-3

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-71940-2
eBook (epub): 978-3-534-71941-9

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	9
Lithika (1–20)	19
<i>Anna-Maria Gasser</i>	
Oionoskopika (21–35)	113
<i>Manuel Baumbach</i>	
Anathematika (36–41)	155
<i>Antje Wessels, Adrian Stähli</i>	
Epitymbia (42–61)	183
<i>Andrej Petrovic (42–50); Bernd Seidensticker (51; 55–56); Francesca Angiò (52–54); Silvio Bär (57–61)</i>	
Andriantopoiika (62–70)	247
<i>Bernd Seidensticker</i>	
Hippika (71–88)	283
<i>Martin Hose</i>	
Nauagika (89–94)	319
<i>Eva María Mateo Decabo</i>	
Iamatika (95–101)	343
<i>Irmgard Männlein-Robert</i>	
Tropoi (102–109)	375
<i>Manuel Baumbach</i>	
[ohne Sektionstitel] (110–112)	393
<i>Bernd Seidensticker</i>	
Anhang	
Der Alte Poseidipp	396
<i>Urs Müller</i>	
Geopoetische Aspekte im Epigrammbuch Poseidipps von Pella	411
<i>Manuel Baumbach, Urs Müller</i>	
Abkürzungsverzeichnis	421
Bibliographie	423
Die Autoren	441

Iamatika

Die Sektion der *Iamatika*-Epigramme umfasst sieben Epigramme (insg. 32 Verse), folgt auf die *Nauagika* (mit 26 Versen) und geht der letzten Sektion der *Tropoi* (ebenfalls insg. 32 Verse) voraus. Die Verwendung des Adjektivs ἰαματικόν (,etwas, das mit Heilmitteln zu tun hat‘)¹ ist bislang zum ersten Mal im P.Mil.Vogl. 309 aus dem Sektionstitel Ἰαματικά bekannt.² Dieser beschreibt im wörtlichen Sinne eigentlich eine Sammlung von ,Heilmitteln‘, ist mit Blick auf die verwandten inschriftlichen Ἰάματα aus Epidauros (s. u.), deren Bedeutung als ,Heilungen‘ aus dem Inhalt hervorgeht, jedoch zunächst einmal auch als entsprechende ,Sammlung von Heilungsgeschichten/Heilungswundern‘ zu verstehen (zu weiteren impliziten Bedeutungen s. u.).

Der räumliche und soziale Kontext der *Iamatika*-Epigramme ist allem Anschein nach ein sakraler Bereich. Allein in 95 kommt das Delphische Apollon-Heiligtum in Frage, in den übrigen Epigrammen handelt es sich um den Temenos eines Asklepieion. Besonders berühmt waren in hellenistischer Zeit die Asklepieia in Epidauros, auf Kos sowie in Lebena auf Kreta, aber auch Athen und Korinth besaßen florierende Heiligtümer des Asklepios. Während Apollon als ältester Heilgott bereits seit Homer bekannt ist (Il. 16.527–529; 15.239–242),³ ist sein Sohn Asklepios zunächst nur als (sterblicher) Vater der heilkundigen Troiakämpfer Machaon und Podaleirios bekannt. Er gilt als ursprünglich thessalischer, da vor allem in Triikka, dann auch an anderen Orten verehrter Heros und wird vor allem ab dem 5. Jh. v. Chr. als Heilgott erkennbar.⁴ Die Wesensverwandtschaft von Apollon und Asklepios äußert sich vielfach darin, dass in ein Asklepios-Heiligtum ein älterer Apollon-Kult eingebunden wird (z. B. Epidauros: Apollon Maleatas).⁵ Asklepios ist eine Symbolfigur für göttliches Heilen, ebenso auch für menschliche medizinische Heilkunst: Er verbindet in seiner Gestalt göttliches und menschliches Heilungsvermögen.⁶ Das Besondere und Attraktive an Asklepios ist, im Vergleich mit anderen ebenfalls heilenden und wundertätigen Göttern, dass er deutlich auf Heilung spezialisiert ist.⁷ Das Faktum, dass Poseidipp in seinen *Iamatika* nur etablierte hellenische göttliche Instanzen wie Apollon und Asklepios berücksichtigt, während er die von den Ptolemäern propagierten Heilgötter Serapis oder Imhotep/Asklepios überhaupt nicht nennt, lässt den Schluss zu, dass es Poseidipp (hier) sehr bewusst um die Inszenierung einer rein hellenischen Sakralsphäre geht.

Die Heilungen, die in den *Iamatika* deutlich werden, variieren hinsichtlich des Zeitpunktes, zu dem die jeweilige Heilung erfolgt. So finden sich spontane Heilungen aussichtsloser Fälle durch ärztliche Kunst im letzten Moment (95), beim Opfer für Asklepios (96), nach dem Tempelschlaf⁸ (97, 98, 100) und nach dem Gebet an Asklepios (99). Die Besonderheit dieser Variationen des Heilungsmomentes wird erst vor dem Hintergrund des weitgehend konventionalisierten und in seiner Struktur ritualisierten Ablaufs von Heilungen in einem

1 Dazu Bing 2009, Anm. 6.

2 Zu den übrigen, ausschließlich spätantiken Belegen s. Di Nino 2004a, Anm. 25.

3 Nilsson ³1967, 540f.

4 Möglicherweise bekommt (der zuerst sterbliche) Asklepios eben wegen seiner Heilungserfolge im Laufe der Zeit göttlichen Status, so Edelstein/Edelstein II 1945, 1–64; zum Werdegang des Asklepios s. Nutton 2004, 103–108.

5 Krug 1984, 129. Zur späteren Ikonographie des Asklepios, die sich der des Zeus in der Kaiserzeit annähert, s. Graf 1992, 199.

6 Nutton 2004, 114.

7 Nutton 2004, 110.

8 Zu Traumvisionen im Tempelschlaf s. Riethmüller 2005, 391; Herzog 1931, 80f.

Asklepios-Heiligtum verständlich:⁹ Nach der Anreise der vielfach chronisch kranken oder medizinisch aufgegebenen Patienten, oft von weit her, mussten zuerst rituelle Reinigungen vollzogen und Voropfer (mit Zahlung einer Opfergebühr) dargebracht werden.¹⁰ Am Abend legten sich die Kranken zum Heilschlaf im Abaton oder Enkoimeterion nieder.¹¹ Lief alles nach Wunsch, dann kam es zu einer Epiphanie des Gottes im Traum,¹² die entweder sofort oder aufgrund formulierter therapeutischer Anweisungen die Heilung herbeiführte.¹³ Im Anschluss daran mussten Heilungsgebühren (*ἰατρα*) sowie das eigentliche Dankopfer an den Heilgott entrichtet und ein abschließendes Kultmahl eingenommen werden. Darüber hinaus hat sich die Dokumentation erfolgreicher Heilungen in Form einer Votivgabe in Bild- oder/und Textform, in Form von Weihreliefs, Statuen, Körperteilvotiven und Holzpinakes etabliert.¹⁴ Vor dem Hintergrund des rituell strukturierten Aufenthalts eines Kranken in einem Asklepios-Temenos zeigt sich, dass die Poseidipp-Epigramme der *Iamatika*-Sektion nicht nur eine Variation der Heilungsmomente, sondern auch deren Plötzlichkeit, in zwei Fällen (96 u. 99) sogar deren Vorverlegung noch vor den Heilschlaf im Abaton akzentuieren.¹⁵

Zusammen genommen beschreiben alle Epigramme dieser Sektion fast sämtliche Phasen des Aufenthalts in einem Asklepios-Heiligtum. Weder ihre Auswahl noch ihre Anordnung, die sich als serielle Verknüpfung erweist, dürfte somit zufällig sein. Die Textualität dieser Epigramme (re-)konstruiert den ursprünglichen lebensweltlichen Kontext eines Besuchs in einem Asklepios-Heiligtum im Epigrammbuch und transponiert ihn so in die Imagination des Lesers. Dieser kann beim Lesen der Epigramme der *Iamatika*-Sektion einen virtuellen Aufenthalt in einem solchen Heiligtum in den geschilderten Phasen und Stationen gleichsam nachvollziehen (Ankunft-Gebet-Opfer-Tempelschlaf-Heimreise). Wie der Besucher eines Asklepios-Heiligtums nach seiner Ankunft dort während seines Rundgangs die auf Holztafeln oder steinernen Stelen verewigten Heilungen und Heilungswunder las, so liest der Leser die *Iamatika*-Epigramme.¹⁶ Zugleich kommt der Durchgang des Lesers durch die *Iamatika*-Epigramme der Papyrusrolle einem imaginären Durchgang durch mehrere hellenische, den Heilgöttern Apollon und Asklepios geweihte Heiligtümer gleich,¹⁷ was wiederum eine panhellenische Tendenz in der Konzeption der *Iamatika* verrät. In mindestens drei Epigrammen wird durch die Nennung einer entsprechenden Lokalität das dort bekannte entsprechende Heiligtum evoziert (95: Delphi; 97: Kos; 99: Lebena auf Kreta).¹⁸ Die in den *Iamatika*-Epigrammen genannten Krankheiten, wie Schlangenbiss, Lähmung, Epilepsie, Infektion, Taubheit

9 Frühester Beleg ist Aristoph. Pl. 653–747; zu den inschriftlichen Belegen s. Riethmüller 2005, 383f.; Krug 1984, 128–141 u. ö.; ausführlich Graf 1992, 186–195; Nutton 2004, 109f.

10 Porphy. abst. 2.19 überliefert die Tempelinschrift aus Epidauros: ἀγνὸν χρῆ ναιοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα / ἔμμεναι ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὄσια. („Rein muss sein, wer in den von Räucherwerk duftenden Tempel eintritt. Reinheit ist Frommes zu denken“); ausführlich Wacht 1998, 212.

11 Abaton ist der etablierte Begriff für die Schlafhalle in Epidauros, Enkoimeterion z. B. in Pergamon, ausführlicher Graf 1992, 186f.

12 Dazu Edelstein/Edelstein II 1945, 145f.; 161f. Zum Unterschied zwischen der ‚freiwilligen‘ Epiphanie eines Gottes und der durch Enkoimesis/*incubatio* provozierten s. Di Nino 2004a, Anm. 2.

13 Zur Inkubation Graf 1992, 186–193 und vor allem Wacht 1998, 211–226.

14 Dazu Dillon 1997, 169–172.

15 Das findet sich allerdings auch in Inschriften, z. B. Stele I 16 und III 44; s. auch Krug 1984, 135.

16 Das provoziert natürlich eine gewisse Erwartungshaltung eines neu angereisten Kranken auf Heilung und Genesung, s. Bing 2009, 219f.

17 Dasselbe Phänomen beschreibt für Epidauros Dillon 1994, 243f. Zum Leser als Wanderer durch den Poseidipp-Text s. Hörschele 2010, 148–170, die das jedoch nur für die erste Sektion der *Lithika* vorführt.

18 Vgl. 96: Attika (wegen des Namens ‚Antichares‘). So auch Di Nino 2006a, 35.

und Blindheit, dürfen dabei als repräsentative Auswahl aus dem bekannten Spektrum damals virulenter Erkrankungen gelten, die in ihrer Gesamtheit ‚Kranksein überhaupt‘ umschreiben.¹⁹ Die Epigramme erweisen sich somit im Kontext hellenistischer Heilungskulte als eine überlegte Auswahl von Beispielen.

In literarischer Hinsicht formieren die *Iamatika* des Poseidipp ein epigrammatisches Subgenre, das den Rahmen der bekannten und etablierten Epigramm-Genera – wie einige weitere aus dem neuen Poseidipp-Papyrus (z. B. *Lithika* oder *Hippika*) – erweitert.²⁰ Einzelne Bezüge und Parallelen zu bekannten Textformen lassen sich konstatieren: So stellen zunächst inschriftliche Wunderheilungsberichte, wie sie v. a. aus Epidauros (IG IV² I 121–124) aus der 2. Hälfte des 4. Jh.s v. Chr. erhalten sind, eine klar erkennbare Vorlage für die *Iamatika* dar.²¹ Der kaiserzeitliche Autor Pausanias (2. Jh. n. Chr.) berichtet von sechs Inschriften-Stelen, die er selbst in Epidauros gesehen habe (Paus. 2.27.3 = Test. 384 Edelstein/Edelstein I 1945, 195). Pausanias bietet (ebd.) eine kurze Typologie der dortigen, im dorischen Dialekt verfassten *Iamata*-Inschriften: Genannt werden die Namen der von Asklepios geheilten Männer und Frauen, die Krankheit sowie der Umstand, wie diese Kranken geheilt wurden. Heute sind noch vier dieser Stelen erhalten, von denen jedoch zwei in sehr schlechtem Zustand sind. Vor allem lesbar und im Kontext hier relevant sind die beiden ersten Stelen IG IV² I 121 und 122 mit insg. 63 (Wunder-)Heilungsberichten.²² Diese inschriftlichen *Iamata* thematisieren schnelle, meist über Nacht erfolgte Wunderheilungen im Asklepeion zu Epidauros. Sie stellen eine von den Priestern des Heiligtums vorgenommene Auswahl aus einer Fülle entsprechender In- oder Aufschriften dar. Es handelt sich bei den *Iamata* aus Epidauros also um eine planvolle Selektion, Gruppierung und Reihung der Heilungsberichte, die einen klaren redaktionellen Willen erkennen lassen.²³ Die Komposition nach psychologischen Gesichtspunkten der Einstimmung, Überzeugung und Werbung für Macht und Wirkung des Heilgottes Asklepios beweist etwa die auf Stele I platzierte Heilungsgeschichte eines Zweiflers, dessen anfängliche Skepsis durch seine tatsächliche Heilung beseitigt wird (IG IV² I 121.22–33). Eine solche Episode gleich zu Beginn eines Katalogs von Heilungswundern – relativ weit oben auf der ersten Stele – darf als programmatisch gelten: Sie lenkt die Erwartungshaltung des lesenden Heiligtum-Besuchers²⁴ und dokumentiert exemplarisch die ‚Bekehrung‘ eines Ungläubigen.²⁵ Deutlich dominiert in

19 Bing 2009, 218.

20 Vgl. die bisher aus Meleagers ‚Kranz‘ (anathematische, epideiktische, erotisch-symposiastische, epitymbische Epigramme) oder aus Agathias‘ Sammlung bekannten Epigramm-Kategorien (anathematische, epideiktische, epitymbische, erotische, protreptische und skoptische Epigramme), die sämtlich durch den Neuen Poseidipp revidiert und erweitert werden müssen; Di Nino 2004a, Anm. 134.

21 Parallelen zeigt auf Bing 2009, Anm. 26; zu ähnlichen, allerdings relativ schlecht erhaltenen Tafel-Inschriften (Sanides) aus Lebena/Kreta und anderen Asklepios-Heiligtümern s. ders. 2009, Anm. 22 und Di Nino 2004a, Anm. 12; zu Lebena Guarducci 1934, 410–428 und jetzt profund Melfi 2007. Ursprünglich gab es wohl auch im Asklepios-Tempel auf Kos Heilungsberichte, so Plinius d.Ä. (nat. 29.2.4 nach Varro), aber diese sind nicht überliefert.

22 Text bei Edelstein/Edelstein I 1945, 221–229 mit englischer Übersetzung ebd. 229–237. Auch LiDonnici 1995; Herzog 1931 mit deutscher Übersetzung.

23 LiDonnici 1992, 38–40; dies. 1995, 40.

24 Nach LiDonnici 1995, 18 waren diese Stelen innerhalb des Heiligtums, an der östlichen Mauer des Abatons entlang aufgestellt.

25 Vgl. die bei Diogenes Laertios überlieferte Bemerkung des Kynikers Diogenes über die Votivinschriften im Kabiren-Heiligtum zu Samothrake: πολλῶι ἂν εἴη πλείω εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀνείθεσαν („Es wären noch viel mehr gewesen, wenn auch die nicht Geretteten Weihungen aufgestellt hätten.“) Diog. Laert. 6.59. Die *Iamata* aus Epidauros sind als inschriftliche Dokumentation von Ereignissen

der Schilderung der durch Asklepios herbeigeführten Blitz- und Wunderheilungen der aretalogische Aspekt, was auf die entsprechende Werbung und Propaganda der örtlichen Priester und Organisatoren des Heiligtums und des damit verbundenen ‚Sanatoriums-Tourismus‘ zurückzuführen ist.²⁶

Die *Iamatika*-Epigramme des Poseidipp thematisieren, wie die epidaurischen *Iamata*, Wunder- und Blitzheilungen und dürfen in ihrer Auswahl und Anordnung ebenfalls als redaktionell komponierte Epigramm-Gruppe gelten (s. u.). Sie sind jedoch anders als jene als sehr kurze (einzige Ausnahme 95), in zwei Distichen abgefasste Epigramme, nicht in dorischem Dialekt und vor allem ohne aretalogische Elemente, wie etwa Preis des Heilgottes oder entsprechende Epitheta, gestaltet.²⁷ Die Epigramme in der *Iamatika*-Sektion des Poseidipp ahmen sprachlich-stilistisch und auch thematisch den Usus echter Inschriften zwar nach, sind jedoch literarische Epigramme: Das legen ihre Pointierung und Kürze, die ausschließliche Fokussierung auf den plötzlichen, wundersamen Umschlag vom Krank- zum Gesundsein sowie nicht zuletzt die sprechenden Personennamen nahe (in sechs Epigrammen dieser Sektion: 95–100).

Als weitere generische Verwandte der *Iamatika* kommen einige wenige Epigramme aus der AP über Heilungen in Frage, die jedoch meist aus dem 4. Jh. v. Chr. stammen. Die Unterschiede sind leicht auszumachen: Diese Gedichte sind in der Regel ungleich narrativer und damit deutlich länger als die *Iamatika* des Poseidipp (z. B. AP 6.203) oder sie thematisieren eine Heilung, die zwar eintritt, aber deutlich später erfolgt (AP 6.330) oder sie haben einen klaren religiös-mystischen Gehalt (AP 9.298). Überdies enthalten sie aretalogische Elemente und stehen damit den Heilunginschriften näher als Poseidipps Epigrammen.

Poseidipp kreiert also, vor allem nach dem Modell von (vorwiegend) religiös motivierten Prosa-Inschriften wie den *Iamata* aus Epidauros, mit seinen *Iamatika*-Epigrammen ein vielschichtiges neues Genre. Wie die *Iamata* aus Epidauros eine Sammlung oder Kollektion darstellen, die durch gezielte Selektion aus einer Fülle von Votivtafeln und Inschriften sowie deren redaktioneller Komposition entstanden ist, so stellen auch seine *Iamatika en miniature* eine gezielte Sammlung ausgewählter Texte dar. Sie spiegeln den epigraphischen Usus der Dokumentation von Wundern und Wunderheilungen, bieten jedoch in Abweichung vom primären Modell vielschichtige Bedeutungstexturen und gewinnen nicht zuletzt durch ihre Platzierung in der Sektion und im Epigrammbuch weitere Bedeutung. Anders als im Fall der epidaurischen *Iamata* ist der religiöse Gehalt von Poseidipps *Iamatika* durchaus diskutabel.²⁸ Sämtliche Epigramme lassen sich nämlich ernsthaft und ironisch zugleich lesen. In jedem Fall ist ein ‚double reading‘²⁹ – wie auch bei anderen hellenistischen Dichtern – intendiert. Während der Besucher eines Heiligtums, der vor einer Inschriften-Stele mit Wunderheilungen steht und diese liest, ganz im Kontext einer sakralen Sphäre, selbst krank mit entsprechender Erwartungshaltung solche Berichte zur Kenntnis nimmt, bezieht der Leser von Epigrammen auf einer Papyrusrolle eine wesentlich distanziertere Position zu dem, was er liest. Er ist außerhalb der Sakralsphäre eines Temenos, er ist selbst nicht krank, sucht nicht von sich aus den Kontakt mit einem Heilgott und steht daher a priori zu den *Iamatika*, die er liest, in einer klaren

im Heiligtum den in griechischen Tempeln immer üblichen epigraphischen Tempelchroniken durchaus verwandt. Di Nino 2008, 167–187.

26 Dillon 1997, 73–80.

27 Di Nino 2006a, 35f.; vgl. jedoch Bing (2009, 223), der auch Poseidipps *Iamatika* aretalogischen Charakter zuschreibt.

28 Bing 2009, 223f.

29 So Bing 2009, 230 u. ö.

räumlichen und auch zeitlichen Distanz.³⁰ Eine solche Distanz besteht jedoch nicht nur durch die veränderte Rezeptionssituation und das Medium der Papyrusrolle, sondern ist auch durch die Komposition der Sektion intendiert: Denn Eingangs- und Schlussgedicht dieser Sektion heben sich von den übrigen Epigrammen ab und bieten Schlüsselperspektiven auf mögliche Interpretationsebenen der eingelegten Binnenepigramme. Sie stehen in Bezug zueinander und konstruieren so einen Rahmen um die übrigen Gedichte. Nach der *communis opinio* in den Forschungsbeiträgen zum ‚Neuen Poseidipp‘ setzen sich auch in den *Lithika* und den *Andriantopoiika* jeweils das erste und das letzte Epigramm der Sektion von den anderen Epigrammen ab, sie sind klar aufeinander bezogen und deuten ebenfalls interpretative Lesehilfen an.³¹ Etliche Rahmenepigramme lassen eine Verbindung Poseidipps zum ptolemäischen Königshof in Alexandria erkennen. Mit Blick auf die *Iamatika* ist eine solche Verbindung in der Person des in Alexandria prominenten Arztes Medeios (95) zu sehen. Gerade die ersten Ptolemäer unterstützten medizinische (anatomische) Forschungen in Alexandria und maßen Asklepios wie Serapis oder Imhotep als Heilgöttern große religiöse Bedeutung bei.³² Beim Eingangsgedicht der *Iamatika*-Sektion (95) handelt es sich um das Weiheepigramm des Arztes Medeios als Ausdruck des Dankes und der Verpflichtung gegenüber dem Heilgott Apollon. Medeios hatte ein Heilmittel gegen vormals sicher den Tod bringende Schlangengisse gefunden.³³ Das heißt, es geht in diesem Epigramm nicht um das Wunder einer allein vom Gott initiierten Heilung, sondern um Heilung, die auf ärztlicher Kunst beruht, die von einem menschlichen Arzt ausgeht – auch wenn dieser sich Apollon verpflichtet fühlt. In den fünf folgenden Epigrammen ist nirgends die Rede von einem Arzt oder dessen Techne, allein die plötzliche Heilung, das Heilungswunder des Asklepios oder des Paian-Apollon spielt eine Rolle. Das letzte, die Sektion abschließende Epigramm (101) ist ein Gebet an Asklepios, dessen Sprecher zwar nicht namentlich genannt wird, der jedoch mit dem Arzt Medeios ebenso wie mit dem Dichter Poseidipp selbst identifizierbar ist (s. u. Interpret. zu 101). Der Sprecher handelt von Wohlstand und Gesundheit als den beiden wichtigsten Mitteln der Heilung bzw. Rettung. Es geht also auch hier nicht um die Dokumentation einer erfolgten Heilung, sondern um prinzipielles und künftiges Wohlergehen. Der rote Faden, der alle Epigramme dieser Sektion durchzieht, ist m. E. das thematische Leitmotiv des ‚Heilmittels‘: Dieses konkretisiert sich einmal (wie im Eingangsepigramm 95) in einem bestimmten Pharmakon, ist ein andermal mit Heilschlaf oder einer Traumerscheinung des Heilgottes gleichzusetzen (96–100) und artikuliert sich zuletzt in ‚Wohlstand und Gesundheit‘, also im übertragenen Sinne (101). Tatsächlich lassen sich in hellenistischer Zeit wissenschaftliche medizinische (auch pharmakologische) Heilmittel und -methoden nicht strikt von religiös interpretierten Heilungen und Heilungswundern unterscheiden, da ärztliche Heilkunst und religiös motivierter Heilkult als komplementär zueinander verstanden werden müssen. Vergleichbar mit der in verzweifelten und schwierigen Krankheitsfällen von jeher üblichen Vielfalt von Therapien, Heilmitteln und Traditionen, die

30 Ähnlich Bing 2009, 225f.

31 Bereits Gutzwiller 2002c, 3 konstatiert, dass im neuen Poseidipp v. a. am Anfang und am Ende einer Sektion von der übrigen Gruppe abweichende Epigramme stehen, ebenso Bernsdorff 2002, 13. Zu den literarischen Belegen dieser Auffassung s. die Literaturliste bei Di Nino 2006a, Anm. 1 und dies. 2008, 169; Krevans 2005, 81–96.

32 Neubauten des Ptolemaios I. im Serapeum zu Memphis; Asklepios-Bezirk in Memphis (vgl. Amm. 12.14.7; Epiph. gemm. 32; Visser 1938, 39f.), dazu Thompson 2004, 22f.; Gründung des Serapeums in Rhakotis in Alexandria; Schrein des Asklepios in Ptolemais von Ptolemaios I. gebaut.

33 Zum Interesse (spät-)hellenistischer Herrscher an Giften bzw. Gegengiften und Selbstimmunisierung usw. s. Nutton 2004, 141f. mit Belegen (z. B. Galen über Attalos III. von Pergamon und Mithridates V. von Pontos).

ein Kranker gleichzeitig anwendet, ist der Pluralismus der in der griechischen Medizin angewandten Mittel und Methoden,³⁴ der natürlich auch religiöse Praktiken und Rituale umfasst.³⁵ So bringen die beiden Rahmenepigramme der *Iamatika* die Verpflichtung den Heilgöttern gegenüber ebenso wie das eigene menschliche Verdienst (Techne) zum Ausdruck. Sichtbar wird hier eine durchaus selbstbewusste Kommunikation von Gesunden – weder der Arzt Medeios noch der Sprecher im letzten Epigramm ist krank – mit dem jeweiligen Heilgott, die auf eine Positionierung der Sprecher bzw. des Sprechers zwischen (kranken) Menschen und (Heil-)Göttern verweist. Die formale wie inhaltliche Korrespondenz der beiden Rahmenepigramme legt eine distanzierte, zwischen Ironie, Skepsis und Humor changierende Lektüre der *Iamatika*-Epigramme nahe, die sich freilich mit der ‚literalen‘ Lektüre derselben, dem ‚pious reading‘, auf komplexe Weise amalgamiert. Die *Iamatika* präsentieren nicht nur Wundertätigkeit und Wundergläubigkeit im Kult um Asklepios, sondern sie spielen auch auf Endlichkeit und Grenzen der göttlichen Heilkunst an (z. B. 100). In jedem Binnenepigramm kann man einen ironischen oder sogar komischen Nebensinn erkennen. Tragische Ironie zeigt sich, wenn etwa ein im *Iamatika*-Kontext Geheilter (97) wenige Epigramme später, in der unmittelbar anschließenden Sektion der *Tropoi* (103), als Verstorbener spricht, seine Heilung sich somit als nicht besonders effektiv, zumindest nicht als lebensverlängernd erwiesen hat. Diese Lektüren schließen einander nicht notwendig aus. Auch in den epidaurischen *Iamata*-Inschriften finden sich psychologisch effektvolle Elemente, die nach dem Willen der priesterlichen Redakteure der pietätvollen Einstimmung ebenso wie der Unterhaltung dienen und durchaus komische Elemente der Darstellung enthalten.³⁶ Sollte Poseidipp das Arrangement seiner Epigramme im Mailänder Papyrus tatsächlich selbst entworfen haben (wofür m. E. vieles spricht), dann stilisiert er sich hier, ganz *poeta doctus*,³⁷ vergleichbar einem solchen Priester, der Wunderheilungsberichte auswählt und anordnet, freilich durch einen Rahmen die eigene distanzierte Position zu erkennen gibt. Möglicherweise darf auch das Fehlen jeglicher dorischer Dialektzeichen als intendierte Abweichung von den dorischen *Iamata* aus Epidauros, als Signal für eine Transponierung dieses Genres in die literarische Sphäre und damit als sprachlich-stilistisches Signal für Distanzierung verstanden werden. In die interpretative Auswertung muss man auch die erstmals hier belegte Konstruktion des Adjektiv-Titels ‚Iamatika‘ einbeziehen: Bei Poseidipps *Iamatika* handelt es sich nämlich nicht um typische ‚(Wunder-)Heilungsberichte‘, wie man sie aus den Asklepios-Heiligtümern kennt, sondern es handelt sich letztlich um literarische Gedichte. Diese nehmen zwar auf inschriftliche *Iamata* punktuell Bezug, implizieren jedoch in jedem Fall eine Distanzierung vom Wundergeschehen. Theoretisch kann es sich bei den *Iamatika*-Epigrammen 95–98 und 101 um Gedichte handeln, die der ἐπιγραμματοποιός Poseidipp im Auftrag der jeweils genannten Personen verfasst hat.³⁸ Freilich lässt sich in all diesen Epigrammen und ganz besonders in 99 und 100 ein stets vor-

34 So Bing 2009, 229.

35 Vgl. Hippokr. vict. 4.87; 6.642 Littré: δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ζυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι („Ein Gebet ist gut, aber beim Götteranruf sollte man [sc. als Arzt] noch mit Hand anlegen“). S. Nutton 2004, 111–114.

36 Weinreich 1909, 89f.; Bing 2009, 231.

37 Zur Diskussion um die Frage, ob Poseidipp selbst wirklich religiös und Myste war (ausgehend von einer Bemerkung in seiner Elegie ‚Sphragis‘ [SH 705.21–23]), s. Asper 1997, 85f. und Dickie 1995, 81–86.

38 95 zeigt, vor allem im Vergleich mit 74, die deutlichsten Anzeichen dafür, ein Auftragsepigramm zu sein: In beiden Fällen verfasst Poseidipp für namhafte Prominente vom ptolemäischen Hof in Alexandria, die bronzene Anatheme in Delphi aufstellten, das dazugehörige Weiheepigramm. Dazu auch Zanetto 2008, 525f.

handenes ironisches Moment erkennen, das die vordergründige Aussage zu untergraben und damit in Frage zu stellen scheint. Die *Iamatika* des Poseidipp enthalten somit einen subversiven basso continuo, und zwar in dem Sinne, dass seine *Iamatika*-Epigramme vordergründig medizinische und religiöse ‚Heilmittel‘ rund um die Heilgötter Apollon und Asklepios feiern, selbst aber als literarisch-poetische ‚Heilmittel‘ gegen volkstümlich-religiösen Wunderaberglauben für Gebildete präsentiert werden.

Die *Iamatika* des Poseidipp stellen faktisch die hellenistische Neuschöpfung eines epigrammatischen Genres dar, die mit der inschriftlichen Historie des Epigramms ebenso spielt wie mit prosaischen und poetischen Modelltexten, die sich auf (Wunder-)Heilungen beziehen. Setting, Motive, sprachliche und typische Details der Vorlagen sind demonstrativ übernommen und eingearbeitet, zugleich aber so verändert, verfremdet oder doppelbödig, dass sich deutlich der Wille des *poeta doctus* zur literarischen Überformung und Unterlegung ironischer Distanz und damit zur Neuschöpfung eines Genos, dem der *Iamatika*, abzeichnet.

95

Das erste Epigramm ist ein ekphrastisches Weiheepigramm des Arztes Medeios, der Apollon eine Bronzestatue weiht. Diese stellt einen nach einem Schlangenbiss auf das Skelett abgemagerten Todkranken dar. Selbst einem solchen Patienten konnte der Arzt Medeios helfen. Der Text ist fast durchgehend erhalten, nur wenige Buchstaben fehlen. Es gibt einige Schreibfehler. Wie die meisten Epigramme dieses Papyrus ist auch dieses im attisch-ionischen Dialekt verfasst.³⁹

XIV 30	οἷος ὁ χάλκεος οὗτος ἐπ' ὀστέα λεπτὸν ἀνέλκων	1
31	πνεῦμα μόγι[ς] ζωὴν ὄμματι συλλέγεται,	2
32	ἐκ νούσων ἐσάου τοίους ὁ τὰ δεινὰ Λιβύσσης	3
33	δήγματα φαρμάσσειν ἀπίδος εὐρόμενος	4
34	Μήδειος Λάμπωνος Ὀλύnthιος, ὧι πανάκεια	5
35	τὴν Ἀσκληπιαδῶν πᾶσαν ἔδωκε πατήρ·	6
36	σοὶ δ', ὦ Πύθι' Ἀπολλον, ἐῆς γνωρίσματα τέχνης	7
37	λείψανον ἀνθρώπου τόνδ' ἔθετο σκελετόν.	8

31 ὄμματι Hutchinson 2002 : σῶματι Gärtner 2008 (v. Angiò 2010) 32 εγνουςων P τουουσ
P 33 φαρμαρσειν P

Wie diese Bronzestatue hier zum Gerippe hin dünnen

Atem zieht und dabei nur mit Mühe Leben in ihrem Blick sammelt,
von Krankheiten errettete solche Patienten derjenige, der gegen die schrecklichen
Bisse

der libyschen Natter ein Heilmittel fand,
Medeios, der Sohn des Lampon, aus Olynth, dem die Allheilkunst
der Asklepiaden ganz übergeben hatte der Vater;
dir aber, Apollon von Pytho, stellte er als Beweis für seine Kunst
als letztes, was vom Menschen übrig bleibt, dieses Skelett hier auf.

39 Sens 2004, 67f.

V. 1

οἶος ὁ χάλκεος οὔτος: Dieser deiktische Zeigegestus imaginiert die visuelle Wahrnehmung einer Bronzestatue, die im Folgenden beschrieben wird. Es handelt sich also um ein ekphrasisches Weihepigramm (s. u.). Die Deixis einer Bronzestatue findet sich auch in 63 (ebd. 8: χάλκεος; vgl. χάλκειον in 64.1; 69.1; das Substantiv χάλκος 63.1; 65.2; s. auch χάλκεος ἦρωσ / οὔτος in AP 16.349.5 f.). Eine ähnliche Analogie von οἶος / τοῖος wie hier findet sich bei Alkaios von Messene (AP 9.588.1 f. = HE 106 f.), s. Di Nino 2010, 205 f.

V. 1f.

ἐπ' ... πνεῦμα: Der drastische Ausdruck *λεπτόν πνεῦμα* ist eine Wendung, die in der hippokratischen Medizin, nicht aber in der Dichtung etabliert ist (s. z. B. Hippokr. epid. 3.17γ [S. 116, 7 Littré III]; Gal. usu part. 4.10 [S. 326, 9 Helmreich I]); dazu Gärtner 2008, 791–793 mit Verweis auf Meleager und Lucan; Karanjka 2009, Anm. 22; Di Nino 2010, 206. Zum Abgemagertsein bis auf die Knochen bietet Hutchinson (2002, 6) zwei Parallelen: Prop. 4.5.64 und Ov. met. 8.803 f. Nach LSJ ist mit ἀέλκω die Bewegung des Einatmens beschrieben. Auch die Präposition ἐπί gibt die Richtung an: Der Atem wird durch Nase bzw. Mund hinauf-/eingesogen. Vgl. dagegen Di Nino (2010, 206), die hier die Bewegung des Ausatmens bzw. des Ausströmens des Atmens über den abgemagerten Körper hin sehen will. Die zugleich realistische wie kunstvolle und schwierige Gestaltung dieser mageren Bronzefigur verweist zurück auf die Bronzestatue des Dichters Philitas, die in der Sektion der *Andriantopoiika* beschrieben worden war (63, v. a. 3.5; dazu Männlein-Robert 2007, 60–63).

V. 2

ᾄμματι: Ist auf dem Papyrus gut zu lesen und auch aus inhaltlichen Gründen sowohl der von Hutchinson 2002 vorgeschlagenen Konjektur (ἄσθματι), als auch *κώματι* (Gärtner 2008, Angiò 2010) vorzuziehen. Der Versuch des Abgemagerten, mit letzter Kraft den Blick nicht sinken zu lassen, ist ein Hinweis auf die etablierte Topik des Blicks in lebensechten Kunstwerken (Gärtner 2008, 791–793). Zum Topos des (vitalen) Blickes eines täuschend echten Kunstwerkes s. z. B. 65 = AP 16.119. Den Blick als besten Beweis für die Lebensechtheit einer Statue hebt Sokrates bei Xen. mem. 3.10.6–8 hervor; s. auch Herodas mim. 4.69–71. Literatur zu Blick und Blickwirkung bei Männlein-Robert 2007, 70 und 275 f.

V. 3

ἐκ νούτων: Die Angleichung von ἐκ zu ἐγ im ersten Wort des Verses ist wohl durch das unmittelbar folgende Liquidum ,ν'(ούτων) bedingt und könnte auf einen Hörfehler des Schreibers zurückgehen; ,ἐκ' vor Nasal findet sich öfter bei Poseidipp (ed. pr., 20; Mayser/Schmoll² 1970, 199 f.). Die ionische, bei Hippokrates gebräuchliche Form νοῦτος findet sich bei Poseidipp neben νότος, auch in 97.1 und 3 (wohl jeweils *metri causa*, Di Nino 2010, 206 f.). — **ἐκάου:** Hierbei handelt es sich um eine in der griechischen Literatur sonst nicht belegte Form der 3. Ps. Sg. Imperf. Akt. von *καῶω, gleichbedeutend mit κόζω: ‚(vor dem Tod) retten‘, auch ‚heilen‘; s. Formen von *καῶω z. B. mit Bezug auf einen Arzt in GV 627.3 (2./3. Jh. n. Chr.), mit Bezug auf Apollon bei Hes. fr. 307.1 Merkelbach-West, mit Bezug auf Asklepios in IG IV² I 128.75; vgl. Eur. El. 429; Hippokr. coac. 136.8; 232.3; epid. 11.43; ebd. 25.8. — **τοῖους:** Im Papyrus steht τοῦους statt τοῖους: Das könnte auf einen Hörfehler des Schreibers zurückgehen.

V. 3f.

τὰ ... ἀπίδος: Die libysche Natter, auch bekannt als ‚ägyptische Kobra‘, stellt vor allem in Nordafrika eine reale Bedrohung dar (Hdt. 4.191, Men. fr. 702 Kassel-Austin, Apoll. Rhod.

4.1506, Nik. ther. 157–189; Lucan. 9.700–707; 815–821, Ael. nat. anim. 1.54; 9.15; 10.31; vgl. Aristoph. vesp. 23). Libyen galt als besonders gefährlich, da hier dem Mythos nach aus den Blutstropfen des von Perseus abgeschlagenen Hauptes der Gorgo Medusa Schlangen wurden (Di Nino 2010, Anm. 141). Die libysche Natter gibt einen impliziten Verweis auf die Geographie des Wirkungskreises des Medeios: Libyen und Nordafrika und damit auch Alexandria (s. u.).

V. 4

φάρμακκειν: Dieser Verbform liegt sicherlich die positive Bedeutung von φάρμακον als ‚Heilmittel‘ zugrunde (und nicht die als ‚Gift‘). Zur Diskussion der Ambivalenz des Begriffes s. Di Nino 2010, 208. Dasselbe Verbum findet sich bei Apollonios Rhodios 4.1512 im Kontext der Beschreibung, wie Mopsos durch Schlangenbiss zu Tode kommt (s. u.), dazu Klooster 2009, 71. Um welches Heilmittel des Medeios es sich handelt, wird im Epigramm nicht gesagt. Aristoteles (hist. an. 8.29 607a22–24) und Theophrast (hist. plant. 9.15.2.13 f.) deuten nur vage ein nicht näher spezifiziertes Mittel gegen die Bisse der libyschen Natter an, ohne jedoch auf einen (Er-)Finder zu verweisen. In der Literatur wird stets der sichere, rasche Tod nach dem Biss dieser Schlange beschrieben: Prominentes Beispiel ist der Tod des Mopsos in Apoll. Rhod. 4.1502–1531 (die hier genannte δεινὸς ὄφις wurde von Morel 1928, 362–366 als libysche Natter identifiziert). Daraus kann man den Schluss ziehen, dass Medeios’ gefundenes Pharmakon auf jeden Fall ein sehr schnell wirksames gewesen sein muss. Ein Heilmittel (auf Essigbasis) gegen den Biss der libyschen Natter, das allerdings nicht in jedem Fall erfolgreich ist, beschreibt erst der alexandrinische Wissenschaftler Philomenos aus dem 2. Jh. n. Chr. (*De venenatis animalibus eorumque remediis* 16.6–9 CMG 10.1.1, s. die Edition von Wellmann 1908, 22, 15–19 und ed. pr. 2001, 222). Zur Erwähnung nicht näher spezifizierter Pharmaka in den Iamata aus Epidauros s. z. B. Test. 423.9, 17, 41; 421. 710 s. Edelstein/Edelstein II 1945, 153. — **εὐρόμενος:** Deutlich ist der assoziative Anklang an die etablierte Wendung vom πρῶτος εὐρέτης zu hören. Hier bezieht sich die Pionierleistung wohl weniger auf eine Erfindung als vielmehr auf das Auffinden eines φάρμακον (zum [Er-]Finden allgemein s. Kleingünther 1933).

V. 5

Μήδειος Λάμπωνος Ὀλύνθιος: Der Sprecher nennt diesen Namen erheblich verzögert, was Spannung und Erwartung steigert. Entsprechend dem Usus von Weihepigrammen, nach dem der Weihende dem Gott gegenüber von sich selbst in der 3. Ps. Sg. spricht und so Gelegenheit hat, auch der Um- und Nachwelt den Namen des Stifters mitzuteilen, spricht auch hier Medeios selbst. Sein Name ist vollständig mit Patronymikon und Ethnikon angegeben. Er ist Sohn des Lampon und Olynthier. Auch nach der Zerstörung Olynths durch Philipp II. von Makedonien 348 v. Chr. lässt sich die Verwendung und Vererbung des Ethnikons ‚Olynthier‘ bis ins 1. Jh. v. Chr. nachweisen, z. B. auf Grabsteinen. Zur großen Zahl von Olynthiern im Umkreis Alexanders d. Gr. s. Zahrt 1971, 115–117; Meyer, E. 1979: Olynthos, in: Ziegler, K. (Hg.): *Der Kleine Pauly*, Bd. 4, München: 296. Die Herkunftsbezeichnungen werden auch bei länger in Alexandria lebenden Griechen stets beibehalten, sie tragen nicht unwesentlich zur Konstituierung einer hellenischen Identität dieser Auslands griechen bei (Fraser I 1972, 222; Männlein-Robert 2010, 167). Medeios ist als Sprecher bzw. als Stimme dieses Weihepigramms anzunehmen. Es handelt sich bei Medeios und Lampon um Namen, die in hellenistischer Zeit v. a. im Ägäisraum weit verbreitet und lange geläufig sind (LGPN I 282 Lampon, 310 Medeios). Wie Peter Bing gezeigt hat (2002, 297–300; ebenso ders. 2004, 277 f. und ders. 2009, 28 f.), ist es überaus wahrscheinlich, dass der hier genannte Arzt Medeios mit einem in mehreren Papyri bezeugten (PPetr. III 56b; P.Cair.Zen. I 36 [257 v. Chr.], weitere Belege bei Bing 2002,

297 f.), gleichnamigen Arzt identifiziert werden kann, der als Priester des Alexander und der Theoi Adelphoi, also im religiösen Herrscherkult, um 279/278/277 v. Chr. aktiv ist. Dass der aus den dokumentarischen Papyri bekannte Medeios ‚Olynthier‘ ist, wird erstmals anhand des Poseidipp-Epigramms belegt. Dieser Medeios ist also Arzt, zugleich hoher ptolemäischer Priester und gehört zu den engsten alexandrinischen Hofkreisen des Ptolemaiios Philadelphos, der diese Priester ernennt. Er hat die Aufsicht über die königliche Ärztesteuern und nimmt somit eine ehrenvolle Machtposition in Alexandria ein (Di Nino 2010, 208 f.; allgemein Kudlien 1979, 73–81). Der Name ‚Medeios‘ ist im Kontext einer innerhalb der Familie länger etablierten Berufsstradition a priori programmatisch (‚der, der sich kümmert‘). Die Tradierung des Berufes vom Vater auf den Sohn ist seit alters in bestimmten Berufsgruppen, wie etwa bei Künstlern, Handwerkern oder Priestern und Sehern sowie bei Ärzten, üblich (Krug 1984, 190–192; auch Bernsdorff 2002, 30). Der Name ‚Medeios‘ hat überdies eine mythisch-literarische Semantik, da der Sohn der zauber- und heilmittelkundigen Medea ebenfalls diesen Namen trägt (Hes. theog. 1000 f.; vgl. Pind. Pyth. 4.233); ausführlicher Gärtner 2002, 30. — **πανάκειαν**: Panakeia ist in der Regel a) ein gleichnamiges universales Heilmittel (*opopanax hispidus*), wie Theophrast hist. plant. 9.15.7.1 und Gal. 14.156.18 K. belegen oder b) die gleichnamige Tochter des Asklepios, so bei Aristoph. Pl. 702.730; Suda π 153 Adler. Ein Spiel mit der konkreten und der übertragenen Bedeutung bietet Kallimachos, Ap. 40 f. Bei Poseidipp erscheint *πανάκειαν* jedoch in einer dritten Bedeutung c) als adjektivische Umschreibung (*πανάκειος*) für die ärztliche Heilkunst, den Inhalt der medizinischen Techne, so dass unter *πανάκειαν τέχνην* also ‚Allheilkunst‘ zu verstehen ist. Berücksichtigt man die in ‚Panakeia‘ enthaltenen mythologischen Anspielungen, erweist sie sich als von Asklepios herrührende Kunst, alles zu heilen. Das entspräche in etwa einem göttlichen Segen des Asklepios, der bereits auf dem Vater als Arzt lag und der auch auf dem ebenfalls als Arzt erfolgreichen Sohn liegt.

V. 6

Ἀσκληπιαδῶν: Die Asklepiaden sind bei Homer die Söhne des Asklepios namens Machaon und Podaleirios (Hom. Il. 4.204; 11.614; 14.2). Seit Theognis (432) sind Asklepiaden v. a. im übertragenen Sinne als ‚Söhne oder Nachfolger des Asklepios‘, d. h. als professionelle Ärzte zu verstehen (Edelstein/Edelstein II 1945, 53–56). Das auf Asklepios zurückverweisende, pluralische Patronymikon hat programmatischen Charakter z. B. auf Kos, wo sich seit Hippokrates‘ Zeiten eine berühmte Ärzteschule etabliert (Sherwin-White 1978, 275–278). Unter dem alten homerischen Titel ‚Asklepiaden‘ bildet sich dort eine professionelle, wissenschaftlich fundierte ärztliche Tradition heraus. In der Berufsbezeichnung ‚Asklepiaden‘ klingt auf semantischer Ebene aber immer noch die Herleitung der Ärzte vom Gott Asklepios mit (Di Nino 2010, 210; vgl. auch den Eid des Hippokrates, dazu Lloyd 2003, 40–60). Zwischen den Asklepiaden von Kos und dem delphischen Apollon-Heiligtum gab es enge Verbindungen (z. B. Hippokr. epid. 27 [S. 404–428 Littré IX]): Die koischen Asklepiaden genießen in Delphi Privilegien, wie z. B. Prothysia und Promanteia, außerdem gibt es ein delphisches Ehrendekret für das Koinon der Asklepiaden von Kos und Knidos aus dem 4. Jh. v. Chr. (Riethmüller 2005, 115 f.). Pausanias (10.2.6) erwähnt die Bronzestatue eines bis auf die Knochen abgemagerten älteren Mannes, die von den Delphiern als Anathema des Arztes Hippokrates beschrieben wurde. Möglicherweise entspricht eine solche kostbare Weihgabe einem von erfolgreichen Ärzten, auch von Medeios, geübten Usus. Weitere Weihgaben von professionellen Ärzten in Delphi nennt Riethmüller 2005, 116 f.; zu Weihungen von Ärzten in Asklepieia, wie Dankesvotive der Ärzte an ihren Schutzpatron für gelungene Behandlungen oder gelungene eigene Genesung (z. B. das Weihrelief Athen. Nat. Mus. 1378 aus dem Athener Asklepieion, dazu Berger 1970, 72. 77), s. ebenfalls Riethmüller 2005, 390 mit weiterer Literatur. Erhalten ist die späthellenis-

tische Bronzestatuette eines extrem abgemagerten Mannes, deren Ästhetik frappierend an den bronzenen Patienten des Medeios (aber auch an den hageren Philitas in 63) erinnert. Sie befindet sich derzeit in Dumbarton Oaks, Abb. in Acosta-Hughes u. a. 2004, 347, fig. 3. — **πατήρ**: Der Vater des Medeios ist der gerade genannte Lampon aus Olynth. Zur Tradierung einer Techne innerhalb einer Familie s. unter V. 5: Medeios.

V. 7

Πύθι **Ἄπολλον**: Πύθιος ist ein etabliertes kultisches Epitheton für den Gott Apollon in Delphi (z. B. Pind. fr. 52k, 43 Snell-Maehler; Bakchyl. fr. 16.10 Snell-Maehler; Aristoph. vesp. 869; Theokr. AP 6.336.3; CEG 894.16). Es leitet sich ab von Πυθώ, einem alten Sondernamen für Delphi (Hom. Il. 2.519; Od. 8.80; Hes. theog. 499,807; bewusst archaisierend bei Kallim. Ap. 35,100), nach dem der Gott des Ortes (,Pythios‘) wie auch seine Priesterin (,Pythia‘) benannt sind. Der Ortsname wiederum verweist auf den mythischen Πύθων, also den Namen des Schlangen- oder Drachenungeheuers, das dort von Apollon getötet wird und dann entsprechend der etymologischen Herleitung von πύθειν ‚verfault‘: So der homerische Hymnus auf Apollon (V. 363; 369; 372 f.); zu der Schlange s. Ephoros bei Strabo 9.422 f. Apollons Epitheton ‚Pythios‘ reflektiert also die Kompetenz des delphischen Gottes bei der Ausmerzung lebensgefährlicher Drachen bzw. Schlangen. Aufgrund der Apostrophe des Sprechers (Medeios) gerade an ‚Apollon Pythios‘ kann man zwei Schlüsse ziehen: a) die hier genannte Bronzestatuette war mitsamt Weihepigramm ursprünglich in Delphi aufgestellt (vgl. o. Komm. zu V. 6 mit Referenz auf Paus. 10.2.6; vgl. aber anders Wickkiser 2013, 625) und b) Apollon hat als Bezwinger von Drachen bzw. Schlangen für den Sprecher die Funktion eines göttlichen Modells (s. Interpret.). — **γνωρίσματα**: Zeichen, Erkennungszeichen, Beweise, anhand derer man etwas erkennen kann. — **τέχνης**: Der Arztberuf wurzelt zwar in göttlichem Ursprung (Paian, Apollon, Asklepios), ist aber – spätestens seit Hippokrates – eine menschliche Techne mit erlernbaren Regeln. Zum Beleg dafür kann ein anonymes Epigramm über Hippokrates dienen (anon. AP 7.135.4 = GV 418.4: οὐ τύχαι, ἀλλὰ τέχνη).

V. 8

λείψανον: Als ‚Rest‘ eines Menschen bereits bei Eur. El. 554. Im übertragenen Sinn ebenfalls bei Eur. Andr. 774: λείψανα τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν als ‚der Ruhm guter Männer‘. — **λείψανον ἀνθρώπου**: ‚Das, was vom Menschen übrig bleibt‘. Eine sehr eigenwillige Junktur, die sich außer bei Poseidipp nur noch bei Johannes Malalas nachweisen lässt (Chron. IV 11 S. 81, 6 f. Dindorf und XII 41 S. 309, 10 Dindorf). Anders als bei Poseidipp bedeutet sie dort aber ‚Kadaver‘. — **ἔθετο**: (ἀνα-)τίθεσθαι ist einschlägiger Terminus in Dedikations-Kontexten. Er macht eindeutig klar, dass es sich hier um ein zugleich ekphrastisches und anathematisches, also ein Mischepigramm handelt. Weitere s. 36.8; 39.4; 74.14 und Di Nino 2010, Anm. 171. — **σκελετόν**: Bei Philodem (de morte 30.1) findet sich ein Zitat Demokrits, in dem σκελετός als Gegensatz zu εὖσαρκος (‚in guter Kondition‘) erkennbar wird. Vor allem in der Komödie wird das Substantiv σκελετός verwendet, so z. B. bei Phrynichos zur Verspottung eines lange todgeweihten Lampros (fr. 74.3 Kassel-Austin: Μουσῶν σκελετός [...] ὕμνος Ἰαίδου) oder bei Plato Comicus in der Verspottung eines spindeldürren Mannes (fr. 200.3 Kassel-Austin: σκελετός, ἄπυγος, καλάμινα κέλη φορῶν). Hier nimmt σκελετός thematisch den Begriff ὄστρα aus V. 1 wieder auf. Das ‚Skelett‘ steht in drastischer Übertreibung und psychologisch effektiver Zuspitzung als letztes Wort des ganzen Gedichtes, fungiert als drastisches Beispiel der von Medeios Geretteten; vgl. Lucillius AP 11.392.4 (ed. pr.; Di Nino 2010, 211; vgl. dagegen Lelli 2005, 77–132). Die anspruchsvolle, technisch schwierige toreutische Gestaltung einer solchen zum Skelett abgemagerten Figur korrespondiert mit der entsprechend schwierigen poetischen

Ekphrasis einer solchen Bronzefigur. Wie bereits in der Sektion der *Andriantopoiika* (63; s. o.) erweist sich der Dichter Poseidipp dem – hier namenlos bleibenden – Toreuten in der eindrücklichen Schilderung dieses ‚lebendigen Skelettes‘ als (mindestens) kongenial.

Die Sektion der *Iamatika* wird durch ein Anathematikon eröffnet, wie das auch in den *Hippika* (71) der Fall ist. Das Weiheepigramm hier ist ekphrastisch gestaltet und stellt somit ein verbindendes Element zur früheren Sektion der *Andriantopoiika* (62–70) dar:⁴⁰ Der Sprecher fordert im Gestus der Deixis den Rezipienten auf, diese Bronzestatue zu sehen; für den Leser heißt das, sie sich in der Phantasie vor Augen zu stellen. Die Darstellung eines ästhetisch nicht schönen und nicht ansprechenden Menschen (wie des hier beschriebenen) in Bronze entspricht der zeitgenössischen hellenistischen Mode einer möglichst realistischen, technisch schwierigen künstlerischen Repräsentation. Gleich zu Beginn wird also deutlich, dass es hier um Kunst, Kunstfertigkeit und Können geht – wie sich zeigen wird, nicht nur auf der Ebene des Toreuten. Der Sprecher des Epigramms ist mit aller Wahrscheinlichkeit der Arzt Medeios, der nach der Konvention von Weiheepigrammen in bescheidenem Gestus von sich selbst in der 3. Ps. Sg. spricht. Er weist ausdrücklich auf den schwachen Atem, den abgemagerten Zustand und den schwachen Blick der Bronzefigur hin. Damit wird der in ekphrastischen Kontexten hellenistischer Zeit beliebte Topos der Lebenschtheit verwendet, der fast immer Atem,⁴¹ Blick und/oder Plastizität des Körpers akzentuiert (vgl. 62–70). Die konventionelle Topik der Lebenschtheit zeigt sich hier allerdings in der denkbar schwächsten Variante, da die Bronzefigur einen Mann darstellt, der dem Tod näher als dem Leben ist. Der schwache Atem (V. 1 f.: λεπτόν ἀνέλικτον / πνεῦμα) des Dargestellten kommt in der metrischen Fassung v. a. des ersten Verses durch den daktylischen Rhythmus, durch die weitgehende Übereinstimmung von Wort- und Versakzent sowie durch sämtliche Zäsuren zum Ausdruck und bildet so gleichsam das schnelle Atmen (‚Hecheln‘) dieses abgemagerten Patienten ab.⁴² Eine solche Darstellung bedeutet im Vergleich zur üblichen Konvention ekphrastischer Epigramme eine erhebliche Dramatisierung. Diese zielt im Kontext des Epigramms auf die Glorifizierung des Arztes Medeios ab, der, wie es heißt, ein Heilmittel für derartig Todkranke gefunden hat. Der Arzt Medeios, Sohn des Lampon aus Olynth, kann durch die Evidenz des ‚Neuen Poseidipp‘ vermutlich als der Arzt Medeios identifiziert werden, der in einem Papyrus (PPetr. III 56b; P.Cair.Zen. I 36, s. o.) als hoher Priester und Funktionär im ptolemäischen Herrscherkult in Alexandria in den 50er Jahren des 3. Jh.s v. Chr. ehrenvoll genannt ist. Ein wenig mag überraschen, dass Poseidipp in diesem wohl von Medeios in Auftrag gegebenen Epigramm diesen ausschließlich als Arzt beschreibt,⁴³ denn in einem vergleichbaren Fall, der Weihung eines bronzenen Gespanns durch Kallikrates von Samos ebenfalls in Delphi (74), macht Poseidipp dessen Beziehung zu den Theoi Adelphoi klar: Kallikrates ist ebenfalls Priester der Theoi Adelphoi wie Medeios.⁴⁴

Wahrscheinlich eher gegen Ende seiner Arztkarriere dürfte die Weihung dieser Bronzestatue mit Epigramm erfolgt sein, als Medeios bereits den Ruf erworben hatte, immer wieder todgeweihte Menschen durch sein spezielles, freilich nirgends sonst bezugtes oder

40 Männlein-Robert 2007, v. a. 53–81.

41 Abgesehen von der ekphrastischen Topik spielt Poseidipp hier ev. auf die Pneuma-Lehre des zeitgenössischen alexandrinischen Arztes Erasistratos (in Anlehnung an den Peripatetiker Straton von Lampsakos) an. Die Pneuma-Topik konvergiert also mit zeitgenössischen Forschungsinteressen der medizinischen Szene in Alexandria.

42 Diesen Hinweis verdanke ich Jürgen Leonhardt, Tübingen.

43 Di Nino 2010, 213; Bing 2009, Anm. 8 verweist auf das Grabepigramm des Aischylos (Vita § 11 Test. 1 Radt), das diesen nicht als Dichter, sondern nur als Polis-Bürger würdigt.

44 Ausführlich dazu Zanetto 2008, 526.

dokumentiertes Pharmakon gerettet zu haben – das legt die Imperfekt-Form ἐράου in V. 3 nahe.⁴⁵ Neben der genealogischen und der geographischen Provenienz des Medeios wird klar, dass er beruflich in der Tradition seines Vaters Lampon sowie der Asklepiaden steht: Neben der familiären wird also auch eine göttliche Deszendenz für seinen Arztberuf evoziert. Denn mit dem Asklepiaden-Titel, der statt der ärztlichen Berufsbezeichnung gesetzt ist, wird Medeios' Bezug zum göttlichen Retter Asklepios formuliert, der Medeios' Können autorisiert. Mit Blick auf den Tenor der Rettung scheint Poseidipp hier auf eine grundsätzliche Analogie von Medeios und Asklepios anzuspielen, wenn Medeios durch seine Kunst praktisch Tote wieder ins Leben zurückholen kann.⁴⁶ Dem Mythos zufolge hatte das auch Asklepios versucht, war freilich von Zeus bestraft worden (Pind. Pyth. 3.57 f.). Anders als Asklepios bewegt sich Medeios jedoch in den von den Göttern erlaubten Grenzen der menschlichen Heilkunst: Seine Patienten, wie der in Bronze abgebildete, leben (noch). Wie Medeios der Sohn eines Heilers ist, so auch Asklepios, der der Sohn Apollons ist.⁴⁷ Wie Asklepios, auch in den folgenden Epigrammen der Sektion, als göttlicher Nothelfer in aussichtslosen Fällen erscheint, so hier Medeios als menschlicher Nothelfer. Auch wenn menschlicher und göttlicher Heiler in engem Bezug zueinander gezeigt werden, steht der menschliche Arzt im Fokus dieses Epigramms und nicht etwa, wie in den epidaurischen Iamata, der wundertätige, heilende Gott. Medeios präsentiert sich in diesem Epigramm selbstbewusst⁴⁸ und zugleich dem Gott Apollon in ganz besonderer Weise verpflichtet. Das artikuliert sich darin, dass mit der Apostrophe an Apollon Pythios sehr deutlich auf dessen Sieg über eine Schlange bzw. einen Drachen angespielt wird.⁴⁹ Der Arzt Medeios, der ebenfalls die tödliche Macht einer gefährlichen Schlange bezwingen kann, will somit in Analogie zu Apollon Pythios gesehen werden. Die Stiftung des Medeios gerade im Apollon-Heiligtum von Delphi ergibt also einen Sinn. Mit der Aufstellung einer solchen kostspieligen Bronzestatue gerade in Delphi, einem repräsentativen panhellenischen Ort, stellt sich Medeios möglicherweise in eine weitere – menschliche – Tradition: Denn auch Hippokrates von Kos soll eine Bronze eines bis auf die Knochen abgemagerten Patienten in Delphi geweiht haben (s. o. Komm.). Medeios' Absicht, es dem berühmten Hippokrates gleichzutun, ist offensichtlich. Die Programmatik dieses Einleitungsepigramms wurzelt in der Glorifizierung des Arztes Medeios,⁵⁰ der wie Asklepios als Sohn seinem Vater in der Tradierung der (All-)Heilkunst verpflichtet ist und wie Asklepios aussichtslose Fälle kurieren kann. Die alludierte Parallele zwischen den ‚Schlangenbezwingern‘ Medeios und Apollon lässt großes Selbstbewusstsein des menschlichen Arztes gegenüber Apollon erkennen: Dieser weiht dem Gott zwar zum Dank die genannte Bronze, verewigt sich jedoch selbst als Stifter zugleich im Epigramm mit. Aber auch der Dichter Poseidipp schreibt sich selbstbewusst in diesen Text ein: Denn die doppeldeutigen Formulierungen im letzten Distichon (v. a. V. 7 f.: ἐῆς

45 Die Interpretation Kloosters 2009, v. a. 68–75, wonach Medeios hier ironisch aufgrund des Adynatons, ein Mittel gegen den Biss der libyschen Natter gefunden zu haben, vom *poeta doctus* Poseidipp anspielungsreich verunglimpft wird, ist reizvoll, geht aber vermutlich zu weit und kann überdies die Relevanz der Bronzestatue im Epigramm nicht erklären bzw. eine Verbindungslinie zum letzten Epigramm der Sektion (oder zu den anderen Epigrammen) aufzeigen. S. auch Bing 2009, Anm. 8; Di Nino 2010, 205.

46 Di Nino 2010, 214.

47 S. Di Nino 2004a, 52f.: 72.

48 Die enkomiastischen Tendenzen betont bes. Di Nino 2010, 212–215.

49 Vgl. ähnlich Klooster 2009, 68. Überdies ist auch bei Kallim. Ap. 101 der von Apollon bezwungene Drache explizit ‚Schlange‘ genannt (ebd. αἰνὸς ὄφις).

50 Vgl. dagegen Di Nino 2010, 205, die den programmatischen Charakter allein auf das ungewöhnliche Subjekt bezieht.

γνωρίματα τέχνης; τόνδ' ... κελετόν) legen nahe, dass der Dichter hier ebenfalls deiktisch auf das – bleibende (vgl. λείψανόν) – Erkennungszeichen seiner eigenen Kunstfertigkeit hinweist: Er spielt damit auf sein programmatisches Eingangsepigramm, aber auch seine übrigen, filigran und vielschichtig gearbeiteten *Iamatika*-Epigramme an – und nicht nur auf das bronzene Skelett eines anonymen Toreuten.

Wie das vor allem in komischen Kontexten etablierte Schlusswort ‚Skeleton‘ beweist, ist das Epigramm nicht ohne Humor.⁵¹ Die selbstbewusste Haltung eines menschlichen Könners gegenüber einem Gott begegnet dem Leser im letzten Epigramm der Sektion wieder (101): Dort wendet sich der Sprecher – in Frage kommen auch dort wieder der Arzt Medeios und der Dichter Poseidipp – an Asklepios und erbittet von ihm Wohlstand und Gesundheit (s. u.).

96

Epigramm auf die plötzliche Heilung des fußkranken Antichares beim Opfer für Asklepios. Der Text ist ziemlich gut erhalten; nur kleine Ergänzungen sind nötig.

XIV 38	πρὸς ἐὲ μὲν Ἀντιχάρης, Ἀσκληπιέ, σὺν δυὶ βάκτροις	1
39	ἦλθε δι' ἀτραπιτῶν ἵχνος ἐφελκόμενος·	2
XV 1	κοὶ δ[ὲ] θυη]πολέων εἰς ἀμφοτέρω[υ]ς πόδας ἔστη	3
2	καὶ τὸ π[ο]λυχρόνιον δέμνιον ἐξέφυγε.	4

Zu dir zwar, Asklepios, kam Antichares, mit zwei Stöcken,
indem er auf Pfaden eine Spur nach sich zog;
dir (aber opfernd) stellte er sich fest auf seine beiden Füße
und entfloh dem Bett, an das er lange Zeit gefesselt war.

Die Textergänzungen der Erstherausgeber sind bislang unwidersprochen geblieben.

V. 1–3

μὲν – δ[ὲ]: Dadurch wird eine antithetische Spannung zwischen dem Menschen Antichares auf der einen und dem Gott Asklepios auf der anderen Seite bestimmt.

V. 1

πρὸς ἐὲ ... Ἀσκληπιέ: Gemeint ist ein Heiligtum des Asklepios, ein Asklepieion, also ein heiliger Bezirk mit verschiedenen Gebäudekomplexen (vgl. z. B. Aeschin. AP 6.330.3). Besonders bekannt, da durch archäologische und inschriftliche Funde gut bezeugt, sind die Asklepieia von Epidauros, Athen, Kos und Lebena auf Kreta. Der Heilgott Asklepios wird in diesem Vers direkt angesprochen. Zur namentlichen Apostrophe an den Heilgott in den *Iamata* aus Epidauros s. Di Nino 2004a, 70 f. — **Ἀντιχάρης:** Der Name ‚Antichares‘ ist epigraphisch vor allem für Attika, aber auch Zentralgriechenland (Delphi) und den Ägäis-Raum gut belegt (LGPN I 48; II 40; IIIb 44 Antichares). Für das Jahr 307/306 v. Chr. ist ein Archon dieses Namens in

51 Sollte Poseidipp hier mit ‚Skeleton‘ auf seine eigenen *Iamatika*-Gedichte, die ‚Beweise seiner Kunstfertigkeit‘, anspielen, wäre auf das gegliederte Schriftbild der Buchstaben ebenso wie auf seine miteinander begrifflich wie inhaltlich verschränkten Epigramme zu verweisen. Für den medizinischen Konnex vgl. Oreibasios, *Collectiones medicae* 25.2.1 (τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὀστέων ἀπάντων συνημμένων ἀλλήλοις ἢ μὲν ὅλη συνταξίς ὀνομάζεται κελετός).

Delphi bezeugt (Pomtow, H. 1901: Art. Delphoi, RE 4, 2617, Z. 17). Der Name ‚Antichares‘ klingt assoziativ an ἀντιχαρίζομαι an (‚sich als ἀντίχαρις, d. h. erkenntlich/dankbar erweisen‘). Antichares trägt also die Dankbarkeit bereits im Namen. — **ὄν δὲ βάρκτοις**: βάρκτων ist ein seltenes poetisches Wort. In Eur. Bakch. 363 ist es ein mit Efeu umwundener Stock des Pentheus; im Ion 217 tötet Bromios/Dionysos einen Wilden mit seinem Stab, ebd. 743 dient dieser Stock als Stütze eines fußschwachen Alten, ganz ähnlich in Apoll. Rhod. 1.670; 2.198; Kallim. lav. Pall. 127. Es gibt auch inschriftliche Belege für Gelähmte, die mit Stock gehen, z. B. IG IV² I 123 f. (= W 64 Herzog).

V. 2

δὲ ἀτραπιτῶν: Antichares kommt ‚auf Pfaden‘ bzw. ‚auf Wegen‘ zum Heiligtum, d. h., er kommt trotz seiner chronischen Erkrankung zu Fuß. Für die Aussicht auf Heilung nimmt er also eine solche Strapaze auf sich. — **ἴχνος ἐφέλκόμενος**: Spur/Fußspur. Antichares kann nicht laufen bzw. auftreten. Da, wie aus V. 3 hervorgeht, beide Füße erkrankt oder gelähmt sind, muss ἴχνος beide Füße meinen, mit denen er nicht auftreten kann. Er stützt sich also auf seine Krücken und zieht seine beiden Füße nach (vgl. für das Nachziehen beider Füße Hom. Il. 23.696). Die übertragene Bedeutung von ἴχνος als ‚(Fuß-)Spur‘ findet sich z. B. auch in Eur. Bakch. 1134 oder El. 103, ebenso bei Apoll. Rhod. 1.184 und Kallim. Ap. 12, Del. 230.

V. 3

θυη]πολέων: ‚opfernd‘. Das Wort ist selten und findet sich nur in poetischen Kontexten: in der attischen Tragödie seit Aischylos (Ag. 262; Soph. fr. 126.2 f.; 522.3 Radt; Eur. El. 665; 1134), häufiger bei dem spätantiken Epiker Nonnos (Dion. 7.163; 20.181; 26.267; 47.327). Poseidipp intoniert hier die gewollte Stilhöhe durch seltenes Vokabular aus Tragödie und Epos. — **εἰς ἀμφοτέρω[υ]ς πόδας ἕστη**: Das nunmehr plötzliche feste Stehen des Antichares auf beiden Füßen steht nach der deutlichen Zäsur der Penthemimeres in diesem Vers. Auch in V. 1 findet sich ὄν δὲ βάρκτοις nach einem deutlichen metrischen Einschnitt im Vers, dort nach einer bukolischen Dihärese. Sowohl das Ankommen des Antichares auf zwei Krücken als auch sein nunmehr neues Standvermögen stehen in den Versen 1 und 3 jeweils im letzten Versteil nach einem deutlichen Verseinschnitt (Dihärese bzw. Zäsur). Durch die Analogie in der Versstellung wird die Antithese des früheren Zustandes des Antichares mit seinem späteren nur noch deutlicher: Die beiden Krücken des Eingangs werden am Ende durch die – nunmehr intakten – beiden Füße ersetzt. Ähnlich geschildert ist die Genesung eines vormals Blinden in den epidaurischen Iamata: IG IV² I 121.78 (= W 9 Herzog): βλέπων ἀμφοῖν ἐξῆλθε.

V. 4

τὸ π[ο]λυχρόνιον δέμνιον: Dieser Ausdruck beschreibt die vormalige Bettlägerigkeit des Antichares, die chronisch zu werden drohte. — **ἐξέφυγε**: Das ist der übliche Terminus für Heilung im Rahmen medizinischer Semantik; dazu van Brock 1961, 198–225. Heilung ist dabei immer als ‚Rettung vor dem Tod‘, als ‚Entkommen aus einer Gefahr‘ verstanden, Di Nino 2004a, 67–69. Hier ist der Terminus besonders bildlich-konkret, da Antichares nun wirklich wieder laufen, im wahrsten Sinn des Wortes der Krankheit und dem Krankenlager davonlaufen kann.

Der Ton dieses Epigramms ist, ganz im Unterschied zu den inschriftlichen, vielfach stark formalisierten und formelhaften Iamata, ausgesprochen persönlich und bezeugt die große Dankbarkeit des Geheilten, der sich im Epigramm an den Gott wendet. Der Moment der Heilung, der Nähe zwischen Gott und Mensch, bildet sich in der Wortstellung von V. 1 ab, wenn

Antichares und der apostrophierte Asklepios unmittelbar nebeneinander stehen, Antichares sich nahe zum Gott stellt. Das enge Verhältnis wird möglicherweise bereits im Namen des ‚Anti-Chares‘ angedeutet, in dem ‚Dankbarkeit‘ und ‚Gegenleistung‘ mitklingen.

Die Konzentration von Trägern dieses Namens auf Attika legt die Vermutung nahe, Antichares habe sich in das nächstgelegene, also das Athenische Asklepios-Heiligtum geschleppt (vgl. auch 100, s. u.).⁵² Der Zustand des chronisch Kranken, eigentlich Bettlägerigen, der sich mühevoll mit zwei Krücken ins Asklepios-Heiligtum schleppt, ist konträr zu dem nach der plötzlichen Heilung, als er seine beiden Füße wieder voll belasten und nutzen kann. Die Anreise des schwer Kranken bezeugt einen großen Willens- und Kraftakt, der psychologisch natürlich eine entsprechende Erwartungshaltung provoziert. Die Heilung des Antichares erfolgt bereits beim Opfer an Asklepios, das nach ritueller Reinigung und Gebet vor dem Heilschlaf im Abaton erfolgt. Die Plötzlichkeit beschreibt eine plakative Dramatisierung dieser Heilung. Plötzliche Heilungen sind zwar durchaus dokumentiert,⁵³ dennoch sind Blitzheilungen *extra abaton* außergewöhnlich.⁵⁴ Normalerweise nehmen Heilungserfolge des Asklepios etwas mehr Zeit in Anspruch, wie das Epigramm des Redners Aischines verdeutlicht, der erst nach drei Monaten Aufenthalt bzw. Therapie im Asklepios-Heiligtum von seinem Kopfschmerz geheilt war (AP 6.330).⁵⁵

Mit der Beschleunigung einer ohnehin schon wundersamen Heilung lenkt Poseidipp das Augenmerk klar auf das gleichsam überstürzt von Asklepios an Antichares vollzogene Wunder. Die Heilung kommt so plötzlich, nicht am üblichen Ort und nicht zur üblichen Zeit, dass dies fast schon komisch wirkt. Möglicherweise kann das als Ausdruck der Skepsis des Poseidipp gegenüber dem Wunderglauben der Volksreligion verstanden werden.⁵⁶ Denn Poseidipp bezeichnet sich selbst als Myster, war also in Mysterien eingeweiht und gehörte somit zu einem esoterischen, elitären Kreis von Personen höheren religiösen Wissens.

97

Weiheepigramm des Soses aus Kos. Dieser wird in einer einzigen Nacht von Asklepios von mehreren Krankheiten geheilt und weiht dem Gott zum Dank einen silbernen Becher. Der griechische Text ist sehr gut erhalten, weist jedoch einige Schreibfehler (redundante Buchstaben) auf.

XV	3	ἰητήρια κοὶ νόσων, Ἀσκληπιέ, Κῶιος	1
	4	δωρεῖται ᾠσῆς ἀργυρέην φιάλην,	2
	5	οὐδὲν τὸν ἐξαέτη {α}κάματόν θ' ἅμα καὶ νόσον ἰ{ε}ρήν,	3
	6	δαίμον, ἀποξύσας ὄϊχεο νυκτὶ μῆτι.	4

4 ᾠσῆν P 5 ακαματονταμα P ιερην P

52 Di Nino 2010, 216.

53 S. z. B. den stummen Jungen im Iama aus Epidauros IG IV² I 121.41–48. Zum Plötzlichen als Charakteristikum von Wunderheilungen Weinreich 1909, 197f.

54 Eine solche s. z. B. IG IV² I 122.69–82 = W 33 Herzog.

55 W 75 Herzog; vgl. W 64 Herzog.

56 Di Nino 2010, 220.

Die Heilung von Krankheiten schenkt dir, Asklepios, der Koer
 Soses, eine silberne Schale,
 von dem du die sechs Jahre dauernde Qual und zugleich auch die heilige Krankheit,
 Daimon, plötzlich abgestreift hast in einer einzigen Nacht.

V. 1

ἰητήρια ... νούρων: Mit dieser seltenen Wendung ist vermutlich ‚Heilung von Krankheiten‘ gemeint. Die Wendung steht prädikativ zu ἀργυρέην φιάλην (V. 2), d. h. die silberne Schale wird symbolisch als ‚Heilung von Krankheiten‘ bezeichnet, sie steht also in engstem Zusammenhang mit der Heilung dieses Kranken (s. u.). Im Zusammenhang mit Epilepsie verwendet der Arzt Aretaios aus Kappadokien (1. Jh. n. Chr.) in seiner Schrift *De curatione acutorum morborum* (5.5.2; 7.14.2) ebenfalls ἰητήρια in der Bedeutung ‚Heilung(en)‘. Im Eingang des homerischen Hymnus auf Asklepios wird dieser als ‚Heiler von Krankheiten‘ angerufen (16.1: ἰητήρια νόρων). In ebenfalls hymnischem Kontext werden bei Herodas 4.8 Asklepios, Apollon, Hygieia und Panake als ἰητήρες ἀγρίων νούρων angerufen (vgl. ebd. 4.16 f.: ἦτρα νόρων als Opfergabe zum Dank für Heilung; s. Di Nino 2010, 221 f.). Denkbar ist, dass Poseidipp hier einen ähnlich hymnischen Auftakt intoniert. Mit derselben Bedeutung wie Poseidipp verwendet nur der spätantike Epiker Quintus von Smyrna diese Junktur (7.61: ἰητήρια νόρων). Die Pluralformen ἰητήρια ... νούρων (eigentlich ‚Heilungen [...] von Krankheiten‘) finden ihre inhaltliche Bestätigung darin, dass in V. 3 ausdrücklich die Rede von einer sechsjährigen Qual ist, zu der noch die heilige Krankheit der Epilepsie kommt. Der Patient Soses litt also lange Zeit an mehreren Krankheiten, von denen er in einem Zug geheilt worden ist. Die dialektalen Formen ἰητήρια und νούρος (vgl. dagegen in V. 3: νόρος) verraten im Auftakt des Epigramms gewollt ionisches Sprachkolorit – passend zum langjährigen koischen ‚Träger‘ dieser Krankheiten.

V. 2

δωρεῖται: Variation zum technischeren Ausdruck ἀνατίθημι; ebenso z. B. bei Apollonid. AP 6.105.2 oder Leon. Tar. AP 6.355.2. — **ῥωσῆς:** Der Schreibfehler im Papyrus ‚ῥωσῆς‘ ist vermutlich durch die beiden nachfolgenden gleichlautenden Akkusativendungen auf -ῆς entstanden. Der Name Soses ist sehr selten und v. a. für die Peloponnes nachgewiesen (LGN IIIa 412). Wohl derselbe Soses von Kos erscheint einige Epigramme später in den *Tropoi* (103; s. u.). Der Name ‚Soses‘ ist in jedem Fall ein an νόσος sowie an das defektive Adjektiv νόσος (‚gesund‘, ‚wohlbehalten‘, ‚unversehrt‘) anklingender, ‚sprechender‘ Name, der für Kos nicht belegt ist (s. Sherwin-White 1978, 385–551 [Onomastikon of Coan personal names]). — **ἀργυρέην φιάλην:** Dabei handelt es sich um eine silberne Schale, in der Regel für Flüssigkeiten zum Darbringen von Trankopfern oder für Getränke (vgl. auch 38.2). Phialen aus unterschiedlichem Material sind beliebte Weihgegenstände, dazu Jefferey 1961, passim. In Iamata aus Epidauros (IG IV² I 122.125 = Test. 423 B Edelstein/Edelstein; W 41 Herzog) sind Weihungen von Phialen an Asklepios belegt, in denen das heilbringende Pharmakon gereicht worden war. Zu solchen Phialen s. Di Nino 2010, 225 f. Das Bild einer gläsernen Phiale beschreibt Pausanias im Asklepieion zu Epidauros (2.27.3,7). Die dem Heilgott geweihte Schale wird in diesem Epigramm vom Sprecher offenbar symbolisch als Instrument der Heilung verstanden und daher als ‚Heilung von Krankheiten‘ bezeichnet (V. 1; s. o.).

V. 3

{α}κάματόν: Die im Papyrus überlieferte Buchstabenfolge ἀκαματόνταμα könnte auf einen Hörfehler beim Schreiben zurückzugehen. Das erste ‚α‘ ist überflüssig. — τὸν ἕξαέτη κάματον: Um welche sechsjährige Krankheit es sich handelt, bleibt im Dunkeln. Die sechsjährige

Dauer einer Krankheit findet sich mehrfach und darf daher vermutlich als topische oder generalisierende Wendung zur Beschreibung einer chronischen Krankheit gelten. S. z. B. 98.1; vgl. IG IV² I 122.56 (W 30 Herzog); IG IV² I 121.95 (W 12 Herzog); s. auch Hippokr. epid. 5.46. — **νόσον ἱε}ρήν**: Die ‚heilige Krankheit‘ ist Epilepsie. In der Schrift über die ‚Heilige Krankheit‘, die im *Corpus Hippocraticum* erhalten ist, geht es basierend auf Empirie und rationaler Auswertung der physiologischen Symptome darum, dieser Krankheit den Status einer besonderen ‚Heiligkeit‘ abzusprechen (*De morbo sacro* 1.2.7 Grensemann; dazu Jouanna 1992, 260–269; Longrigg 1998, passim); dennoch bleibt die Umschreibung für diese Krankheit weiterhin gebräuchlich; zur ‚Heiligkeit‘ dieser Krankheit s. Baumann 1925, 7–32; Jilek-Aall 1999, 382–386.

V. 4

δαίμων: Indem Asklepios hier als ‚Daimon‘ apostrophiert wird, ist er verstanden als göttliche Kraft, die in einer bestimmten Situation zutage tritt und das Schicksal des Menschen verändern kann; Wilamowitz-Moellendorf² 1955 I, 356–360; Nilsson³ 1967 I, 216–222. — **ἀποξύσας**: ‚abschaben‘, ‚abkratzen‘, ‚abstreifen wie eine Haut‘. Dieser Ausdruck beschreibt die Leichtigkeit, mit der ein Gott solch chronische Erkrankungen heilt. Er ist mit der verbreiteten Vorstellung verwandt, nach der eine Gottheit das beschwerliche Alter einfach ‚abwischen‘ oder ‚abstreifen‘ kann; vgl. z. B. Hom. Il. 9.446: γῆρας ἀποξύσας oder h. Ven. 224: ξύσαι [...] γῆρας; Nostoi fr. 7.2 Bernabé; Komatas AP 15.37.3. In jedem Fall erinnert diese Formulierung an den verbreiteten Heilungstopos von der ‚heilenden Hand Gottes‘, dazu Weinreich 1909, 1–66. — **νυκτὶ μῆνι**: Die Heilung in einer einzigen Nacht wird emphatisch an den Schluss des letzten Verses gesetzt. Mit dem Verweis auf die Nacht ist der Heilschlaf des Kranken im Heiligtum impliziert.⁵⁷ Der Gott befreit den Kranken schnell und leicht, über Nacht, von seinen chronischen Krankheiten.

Der Koer Soses litt lange Zeit an mehreren Krankheiten, von denen allein die ‚heilige Krankheit‘, i. e. Epilepsie, explizit benannt ist. Der langen Dauer der erstgenannten, nicht näher spezifizierten Krankheit wie auch der Epilepsie steht die schnelle und vollständige Genesung dieses Mannes in einer einzigen Nacht gegenüber. Das impliziert eine Übernachtung des Soses im Abaton mit einer wirkungsvollen Epiphanie des Asklepios: Das lange, mühevoll Leiden streift der Gott schnell und mit leichter Hand ab.

Auch in diesem Epigramm sind ironische Untertöne in der Präsentation der Heilung festzustellen: Die Herkunft des Soses aus Kos legt nahe, seinen Heilschlaf im koischen Asklepieion, einem renommierten Heiligtum, zu lokalisieren.⁵⁸ Dieses sucht er erst nach sechs Jahren Leidens, also nach langer Zeit auf. Wie die kostbare und kostspielige Weihgabe der silbernen Phiale beweist, ist Soses vermögend. Man darf daher annehmen, dass er sich bei einheimischen koischen Ärzten in Behandlung begeben konnte. Kos steht aufgrund der hippokratischen Medizin in hellenistischer Zeit in bestem Ruf. Allerdings sind institutionelle Verbindungen zwischen der koischen Ärzteschule und dem Asklepios-Heiligtum der

57 Di Nino 2004a, 62f.

58 Kos hat in hellenistischer Zeit gerade im 3. Jh. enge Beziehungen zum ptolemäischen Hof: Ptolemaios I. ist dort geboren (Kallim. Del. 160–190; vgl. Theokr. 17.58f.); Kos war sein Flottenstützpunkt; dazu Sherwin-White 1978, 90–131. Möglicherweise darf diese Anspielung auf das Asklepieion zu Kos als Hommage des Poseidipp an das ptolemäische Herrscherhaus verstanden werden.

Insel bislang nicht nachweisbar.⁵⁹ Das Leiden des Soses dauert nun bereits sechs Jahre, die Therapien der koischen Asklepiaden scheinen nicht erfolgreich gewesen zu sein. Soses setzt seine letzte Hoffnung nun auf den wundertätigen Heilgott Asklepios, der ihn tatsächlich über Nacht heilt.⁶⁰ Doch dem Wirken der Asklepiaden wie auch dem des Asklepios sind natürliche Grenzen gesetzt: Dass dieses Heilungswunder den natürlichen Gang alles Menschlichen, noch dazu nach langer Krankheit, nicht aufhalten kann, belegt das Epitaph in der unmittelbar auf die *Iamatika* anschließenden Sektion der *τρόποι*, Epigramm 103: Hier apostrophiert ein Verstorbener namens Soses, vermutlich aus Kos, aus seinem Grab heraus Passanten, die sich nicht für ihn, seine Identität interessieren, und stellt sich selbst vor.⁶¹ Da der Name Soses im neuen Poseidipp-Papyrus nur an diesen beiden Stellen erscheint, drängt sich der Schluss auf, es handele sich beim verstorbenen Soses um denselben wie im wenig vorher in der Papyrusrolle platzierten *Iamatika*-Epigramm. Bei einer narrativ-dramatischen Leseweise, die auf der Annahme einer planvollen Konzeption und Komposition der Sektionen und ihrer Epigramme beruht, wird nach der Heilung des Soses im koischen Asklepieion sehr rasch – nur sechs Epigramme später – bekannt, dass Soses bereits gestorben und auch schon begraben ist. Das wirft rückwirkend ein weiteres ironisches Licht auf die in den *Iamatika* geschilderte, so plötzliche Heilung des Soses.⁶² Auch das alludierte Programm des Namens ‚Soses‘, in dem die Konnotation des ‚Gerettet‘- bzw. ‚Gesund-Seins‘ etymologisch anklingt, wird unterlaufen. Durch den ironischen Nachtrag zu Soses in den *Tropoi* (103) wird der hermeneutische Kontext von 97 erweitert: Distanz, Skepsis und Ironie des Poseidipp gegenüber den Wunderheilungen rund um Asklepios deuten sich an. Denn das Epitaph des schnell geheilten und dann schnell verstorbenen Soses beweist, dass nicht alle wundersam-plötzlichen Heilungen durch Asklepios von lang anhaltendem Erfolg gekrönt sind.

98

Der chronisch kranke Archytas, dem ein Stück Bronze im Schenkel eine schwärende Wunde verursachte, wird von Paian im Traum, also sehr schnell, geheilt. Das Epigramm hat drei beträchtliche Textlücken (V. 2; 3; 4), jeweils in der Versmitte.

XV	7	ἔξ ἔτη Ἀρχύτας ὁλοὸν χάλκευμα φυλάξας	1
	8	ἐν μηρῶι μ[.....] πυθομένην ἀμυχή[ν,	2
	9	Παίαν, ἄ' εὐ[± 11 ω]δύνοϋ, ὅς ἐπ' ὄνειρῶι	3
	10	τὸν πολλὸν ἠθεῖ[ε]]εν κάματον.	4

59 Gegen den Optimismus der älteren Forschung wendet sich Sherwin-White 1978, 275–278. Die bei Plinius d.Ä. (nat. 29.4) überlieferte Episode, wonach Hippokrates aus den archivierten Krankenberichten des Asklepieions zu Kos abgeschrieben und Wissen bezogen habe, erscheint konstruiert.

60 Zur Topik, dass ein von den Ärzten aufgegebener Kranker von Asklepios geheilt wird, s. z. B. Aristoph. Pl. 406–412; IG XIV 966.2,3 und mit weiteren Belegen Wacht 1998, 225.

61 Nicht überzeugend ist die These, Poseidipp spiele hier auf eine ‚*mors incubatoria*‘ an. Das Abwischen der Krankheiten des Soses, wie in 97.4 beschrieben, käme dann einer ἀπόλυσις πόνων im Sinne einer Erlösung durch den Tod gleich, so Di Nino 2010, 228. Dafür gibt es auch epigrammatische Belege, allerdings aus der Kaiserzeit: Lucillius AP 11.257 und Mart. epigr. 6.53. In beiden Epigrammen sieht der Kranke im Traum einen Arzt – und stirbt.

62 Bing 2004, 287; ders. 2009, 228f. Zur kompositorischen Verbindung von *Iamatika* und *Tropoi* s. Pozzi 2006, v. a. 199–201.

8 εμμηρωι P μ[ιαρω̄ς] Austin 2001a : μ[ογέων]? *ed. min.* : μ[ογερω̄ι] Zanetto in *ed. min.* : μ[υσαρήν] vel μ[αλερήν] Livrea 2002 : μ[ογερω̄ς] De Stefani 2003, Di Nino 2005b : μ[έλεος] Austin ap. Di Nino 2005b : μ[υδόων] Gärtner 2006 9 c' εὔ[νοον εἶδεν ἀνώ]δουος *ed. pr., min.* : c' εὔ[νοον εἶδεν ἐπώ]δουος Livrea 2002 : c' εὔ[θου εἶδον, τότ' ἀνώ]δουος Lapini 2003b : c' εὔ[νοον εἶδεν ἐπώ]δουος vel εἶδε διώ]δουος Di Nino 2005b : cεῦ [χάριν ἤδη (an ἐστιν?) ἀνώ]δουος Gärtner 2006 : cεῦ [χρή(ι)ζων, τάχ' ἀνώ]δουος Lapini 2007 : cεῦ [χάριν ὄιχετ' ἀνώ]δουος Ferrari per litt. 10 ἐξέφυγ] *ev ed. pr., min.* (def. Livrea 2002, Di Nino 2005b) : ἐξέθορ]εν Zanetto in *ed. min.*

Sechs Jahre bewahrte Archytas ein tödliches Stück Bronze
im Schenkel [...] eine eitrige Wunde,
Paian, dich (wohl [...]schmerz), denn während eines Traumes
geheilt [...] die lange Qual.

V. 1

Ξξ ξτη: Wie bereits im voranstehenden Epigramm über Soses aus Kos (97.3) ist die Dauer der Krankheit des Archytas mit diesem wohl topischen Ausdruck umschrieben. Sechs Jahre scheinen nach der derzeit bekannten Evidenz das Maximum für die zeitliche Angabe chronischen Schmerzes zu sein. Ein ähnliches Beispiel bieten die epidaurischen Iamata: IG IV² I, 121.95–97 = W 12 Herzog = Test. 12 Edelstein entfernt Asklepios während des Heilschlafs dem Euhippos eine Lanzen spitze, die dieser ‚sechs Jahre lang‘ im Kinn hatte. — **Ἀρχύτας**: Ein weiterer Archytas wird in den *Oionoskopika* (24.4) in lückenhaftem Kontext genannt. Da der Name eher selten (s. LGPN I 89; II 72; IIIa; IIIb 72 Archytas) und wohl ‚sprechend‘ ist (‚der Führer‘) liegt es nahe – wie im Falle des Soses (97; 103) –, ein Spiel des Poseidipp auch um diese Person anzunehmen. — **ὄλοον χάλκευμα**: Vermutlich handelt es sich um die Spitze einer bronzenen Waffe, etwa eine Pfeil-, Schwert- oder Lanzen spitze, die im Zuge von Kampfhandlungen im Schenkel des Archytas stecken geblieben ist und nicht entfernt werden konnte. *Χάλκευμα* ist ein seltenes Wort, das vor Poseidipp nur bei Aischylos (A. Pr. 19: ‚Fessel‘; Ch. 576: ‚Schwert‘) zu finden ist. Nach Pindar (Pyth. 3.48) hat der Heilgott Asklepios eine besondere Kompetenz bei der Heilung von Verwundungen, die durch Bronze entstanden sind; Di Nino 2010, 234 f. Auf eine Kriegsverletzung bzw. Verletzung durch eine (bronzene) Waffe deutet vor allem das häufig bei Homer nachweisbare Adjektiv *όλοός* hin (z. B. Il. 3.133; 18.535; 16.849 u. ö.; ebd. 13.665 sogar an derselben Stelle im Vers nach Penthemimeres). Dieses Adjektiv ist in der hellenistischen Literatur sonst nicht gebräuchlich. Die Heilung von Kriegsverletzungen über Nacht durch Asklepios bezeugen z. B. IG IV² I 122.55–61 = W 30 Herzog (Pfeilspitze steckte in Lunge), IG IV² I 122.63–69 = W 32 Herzog (Speerspitze blieb in Auge stecken), vgl. auch IG IV² I 121.95–97 = W 12 Herzog). — **φυλάξας**: Der Text ist hier sehr schwer lesbar. Sollte hier tatsächlich *φυλάξας* stehen, wäre das zunächst ein überraschender Ausdruck. Warum sollte ein Verwundeter ein Bronzestück in seinem Schenkel ‚bewahren‘ wollen? In diesem Fall wäre der Ausdruck ironisch, der Kranke hätte seine Wunde vorsätzlich ‚gepflegt‘ (s. u.).

V. 2

μ[.....]: Das dritte Wort des Verses beginnt mit ‚μ‘, dann fehlen sechs Buchstaben. Einige Rekonstruktionsvorschläge beziehen sich auf die Art und Weise, in der Archytas an dieser Wunde leidet, etwa *μαρω̄ς* (Austin 2001a), *μογηρω̄ς* (De Stefani 2003; Di Nino 2005b), beide bedeuten ‚unheilvoll‘, ‚mühevoll‘; vgl. auch *μόγις*, 95.1 f. Diese sind m. E. den Ergänzungen vorzuziehen, die sich auf eine Aussage zur eitrigen Wunde beziehen (*μυσαρήν*, *μαλερήν*: Livrea 2002 oder *μέλεος* Austin bei Di Nino 2005b). Nur ein Ergänzungsvorschlag bezieht sich auf den Schenkel selbst (*μογερω̄ι*, Zanetto in *ed. min.*). Ein zweites Partizip *μογέων*

(ed. min.) oder $\mu\upsilon\delta\acute{\omicron}\omega\nu$ (so Gärtner 2006) wäre nach einem möglicherweise bereits in V. 1 stehenden ($\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma$) eher unwahrscheinlich. — $\pi\upsilon\theta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\upsilon\chi\acute{\eta}$ [v: Es handelt sich um eine eitrigke, offensichtlich nicht abheilende, immer offene Wunde. Mit $\acute{\alpha}\mu\upsilon\chi\acute{\eta}$ ist zunächst eine nicht näher spezifizierete Wunde benannt; nach den entsprechenden Einträgen bei Hesych. α 3883 Latte und Suda α 1688 Adler $\acute{\alpha}\mu\upsilon\chi\acute{\eta}$ handelt es sich dabei jedoch nur um einen ‚Kratzer‘, eine ‚oberflächliche Verwundung‘, ein $\acute{\epsilon}\pi\iota\omicron\lambda\alpha\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\kappa\omicron\varsigma$. Der Dichter spielt sicherlich mit der Mehrdeutigkeit dieses Begriffes.

V. 3

Παῖαν: Paian (episch Παΐών) ist der traditionelle Beiname zuerst des Apollon in seiner Eigenschaft als Heilgott, dann auch des Asklepios: Ursprünglich war Paian eine auch von Apollon klar unterschiedene ältere, selbstständige Gottheit. Sein wohl vorgriechischer Name (vgl. Linear-B-Tafel KN V 52, dazu Käppel 1992, 32) beschreibt den ‚Heiler‘. Bei Homer ist Paian der Arzt der Götter (Il. 5.401 f., 899 f.; Od. 4.231 f.). Paian wird erst seit Aischylos (Ag. 146) und Sophokles (OT 154) mit Apollon in Verbindung gebracht (Usener ²2000, 153–155; Edelstein/Edelstein II 1945, 56). Es handelt sich hierbei um eines der so wenigen, in der Sektion der *Iamatika* verwendeten Epitheta für einen der genannten Heilgötter (nur noch in 95.7: Πύθι’ Ἄπολλων). Seit Aristophanes (Pl. 636) und in hellenistischer Zeit wird Asklepios als Paian tituliert, s. z. B. Herondas IV 1.11.81 f.85; Nic. Ther. 686; IG II²4514.22 f.; IG IV² I 125.11; Isyllos von Epidauros IG IV²I 128.66; s. auch einen Refrainvers des Erythräischen Paian-Liedes aus dem 4. Jh. v. Chr. (ἰὴ Παῖαν Ἀσκληπιόν); dazu Käppel 1992, 372–374 und 193 f. — $\epsilon\upsilon$ [± 11ω]δυνος: Die auf ‚εὔ‘ folgende Textlücke umfasst ca. 11 Buchstaben. Fast alle (außer Lapini 2003b u. 2007, Gärtner 2006 und Ferrari per litt.) ergänzen am Anfang plausibel εὔνοο: Das passt zu den Konventionen der Aretalogie des Heilgottes Asklepios, der auch ikonographisch als mild und freundlich dargestellt wird. Di Nino 2010, 232 verweist auf Hippokr. epid. 15.6–9 zur indirekten Bestätigung. In der Lücke selbst scheint $\acute{\epsilon}\pi\acute{\omega}\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$, ‚schmerzgeplagt‘, als kontrastive Junktur zum wohlwollenden Gott am plausibelsten zu sein (im Sinne des hier metrisch nicht möglichen $\pi\epsilon\rho\iota\acute{\omega}\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$). So zuerst Livrea 2002, 61–77. Ähnlich ist Nic. Ther. 326: $\acute{\omicron}\lambda\omicron\delta\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\omega}\delta\upsilon\nu\omicron\nu\ [\dots]\ \acute{\epsilon}\lambda\kappa\omicron\varsigma$. Dagegen würde $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$, ‚schmerzfrei‘ (so in ed. pr. 2001, 225), den erst ab Ende von V. 3 beschriebenen Traumheilungserfolg unpassend vorwegnehmen. Es entspräche nicht den für den Heilschlaf üblichen Gegebenheiten, bei der *incubatio* bereits schmerzfrei zu sein – diese hätte sich ja dann erledigt. — $\acute{\epsilon}\pi\prime\ \acute{\omicron}\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\iota$: Trotz der Textlücke im selben Vers (s. o.) wird hiermit klar, dass Archytas einen Heilschlaf in einem Asklepieion unternommen und dort im Traum eine Epiphanie des Gottes erlebt hat. Vgl. 36.3 $\kappa\alpha\tau\prime\ \acute{\omicron}\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ mit Anlehnung an das vor allem in Lebena auf Kreta gebräuchliche $\kappa\alpha\theta\prime\ \acute{\upsilon}\pi\nu\omicron\nu$, z. B. I. Cret. I, XVII Nr. 9 S. 160, Z. 4; ebd. Nr. 14 A S. 164 Z. 4; dazu Melfi 2007, 110.

V. 4

.....]εν: Die vielfach vorgeschlagene Ergänzung $\acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\phi\upsilon\gamma\epsilon\nu$ ist sehr wahrscheinlich: Sie wurde in Anlehnung an 96.4 ($\tau\acute{\omicron}\ \mu\omicron\lambda\upsilon\chi\rho\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\mu\nu\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\xi\acute{\epsilon}\phi\upsilon\gamma\epsilon$) vorgenommen; überdies würde diese Form grammatikalisch den Akkusativ $\tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\omicron\lambda\acute{\omicron}\nu\ \kappa\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ gut erklären und findet sich häufig in der griechischen medizinischen Literatur. Dazu van Brock 1961, hier v. a. 221. — $\kappa\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\nu$: ‚Mühe‘ ist als Äquivalent zur Krankheit zu verstehen (vgl. 97.3).

Rekonstruktionsvorschlag

ἔξ ἔτη Ἀρχύτας ὀλοὸν χάλκευμα φυλάσας
 ἐν μηρῶι μιαιῶς πυθομένην ἀμυχήν,
 Παιάν, σ' εὖνοον εἶδεν ἐπώδυνος, ὡς ἐπ' ὀνειρώι
 τὸν πολὺν ἰηθεῖς ἐξέφυγεν κάματος.

Nachdem Archytas in seinem Schenkel sechs Jahre lang ein tödliches Stück Bronze und damit schmerzvoll eine eitrige Wunde bewahrt hatte, sah dich, Paian, wohlwollend der Schmerzgeplagte; denn während eines Traumes entkam er geheilt der lang andauernden Qual.

Mit Blick auf parallele Fälle in den Iamata aus Epidauros handelt es sich zunächst bei Archytas' Wunde um eine schlimme Kriegsverletzung. Im Körper stecken gebliebene Waffenteile werden von Asklepios in Epidauros den Iamata-Inschriften zufolge des Öfteren über Nacht entfernt. Solche Iamata werden von Poseidipp als Prätexte evoziert, wie die enge Modellierung dieses Epigramms nach den inschriftlichen Modellen aus Epidauros zeigt.⁶³ Das kann als möglicher Hinweis auf das Asklepieion in Epidauros als Ort dieser Wunderheilung gelten. Der Umstand, dass Archytas das bronzene Teil, das ihn verletzt hat, so lange im Schenkel hatte, legt nahe, dass es sich um einen eher tiefen Einschluss der Bronze im Schenkel handelt, der operativ nicht ohne Weiteres zu entfernen ist und nur durch Traumschlaf geheilt werden kann. Das geschieht durch Paian schnell und leicht, über Nacht im Schlaf. Soweit der erste Eindruck. Das Archytas-Epigramm bietet jedoch auch die Möglichkeit einer ironischen Lektüre. Denn sollte es sich bei der lange schwärenden Wunde des Archytas tatsächlich nur um eine oberflächliche Verwundung handeln (so eine Bedeutungsvariante von ἀμυχή), erscheint nicht nur das chronische Leiden des Archytas übertrieben, sondern auch die Heilung durch den Heilgott im Traum. Mit Blick auf den Wortgebrauch und Junktoren wird deutlich, dass Poseidipp hier χάλκευμα als ein ausgesprochen seltenes Nomen mit ὀλοός, einem in hellenistischer Zeit nicht gebräuchlichen Adjektiv, verbindet. Durch diese beiden Begriffe (,todbringende Bronzewaffe') wird freilich ein episch-tragischer, heroischer Kontext evoziert, in dem Archytas seine Verletzung erhalten hat. Derartige heroische Assoziationen würden freilich durch eine Ritzwunde konterkariert. Das ist ebenso der Fall, wenn der so heldenhafte Archytas, der, im Kampf verwundet, seine Wunde lange nicht kuriert (gesetzt, im Text steht wirklich φυλάσας), bis sie schließlich eitert und sich dann erst an den Heilgott wendet, am Ende – wenn die Konjektur stimmt – ‚flieht‘, kurz: seine heroische Stigmatisierung durch die Wunde verliert und vom Helden zum gewöhnlichen Menschen wird. Archytas' Heilung wirft vor einem solchen Hintergrund wenig ruhmreiches Licht auf Paian, der (nur) Kratzer und oberflächliche Verwundungen zu heilen imstande wäre. Aber auch Archytas' heldenhafter Nimbus, evoziert durch seinen sprechenden Namen (,Erzkrieger') sowie durch χάλκευμα ὀλοόν, wäre ironisiert. Die Doppeldeutigkeit auch dieses Epigramms ist vermutlich intendiert: Die Wunderheilung des Archytas über Nacht sowie die fragwürdige Schwere seiner Verletzung lassen spöttische Distanz zum alten heroischen Heldengestus ebenso wie zum Wunderwirken des Paian durchscheinen.

63 Ähnlich Di Nino 2010, 230, 234.

Das Epigramm thematisiert die Spontanheilung eines tauben Mannes aus Kreta, der nach einem Gebet an Asklepios plötzlich sogar ein außerordentlich gutes Gehör hat. Der Text muss an zwei Stellen (V. 1 und 2) ergänzt werden, der Inhalt ist im Wesentlichen aber klar.

XV	11	ὁ Κρής κωφὸς ἐὼν ακκ.[...]οιός ἀκούειν	1
	12	αἰγιαλῶν †οἰός† μηδ' ἀνέμων πάταγον,	2
	13	εὐθὺς ἀπ' εὐχολέων Ἀσκληπιοῦ οἴκαδ' ἀπήκει,	3
	14	καὶ τὰ διὰ πλίνθων ῥήματ' ἀκουσόμενος.	4

11 Ἀσκλη[ῖος ed. pr., min. μηδ' οἴος ed. pr., min. (Gronewald 2004, Di Nino 2004a, Russo 2009) : μη] δῖον Gronewald 1993 : μη] τοῖος Lapini 2002 : μη]δ' ὄσιν De Stefani 2002 : μη]δ' ἦχον Handley 2004 12 -ὦν <δ>οἰόν Gronewald 1993 : -ὦν ἦχον Gigante 1993 (et Di Nino 2004a) : -ὦν οἴος Voutiras 1994 : -οἴο ῥόθον Angiò 1996 : -ὦν δοῦπον vel ῥόχθον Austin 2001a : -οὐ ῥόθιον? ed. min. : -ὦν οἴος Lapini 2002 (Handley 2004, Russo 2009) : -ὦν ὄσ<ο> Gronewald 2004 : -ὦν <ρ>οἴ<ο>ν Russo 2009 πάταγος Gronewald 2004 13 ἀπει P

Der Kreter (Asklas?) taub [...] (imstande) zu hören
das Tosen des Meeres [...] noch das Dröhnen der Winde,
ging unmittelbar nach den Gebeten an Asklepios nachhause,
um sogar die durch Lehmziegelmauern gesprochenen Worte zu hören.

V. 1

ὁ Κρής ... ακκ.[...]: Bislang wurde in jedem der *Iamatika*-Epigramme der Eigenname des Geheilten ausdrücklich genannt. Daher ist es plausibel, mit ed. pr. und ed. min. hier den Eigennamen Ἀσκλας anzunehmen. Dieser ist zwar nicht für Kreta, wohl aber für die Magna Graecia und den Ägäis-Raum gut dokumentiert (LGPN I 90; IIIa 80 Asklas). Ein weiterer Kreter ist in den *Tropoi*, 102.3 f., erwähnt. Kreter, die in Epigrammen genannt werden, finden sich z. B. bei Leonidas von Tarent (AP 6.188.1: ὁ Κρής Θηρίμαχος), Kallimachos (AP 7.447.2: Θῆρις [...] Κρής) oder Simonides (AP 7.254b.1: Κρής γενεὰν Βρόταχος). Die Herkunftsangabe des Geheilten legt dessen Besuch im Asklepieion zu Lebena auf Kreta nahe. Der Name ‚Askl-as‘ spiegelt die Verbundenheit seines Trägers zum Heilgott Asklepios bereits durch den gleichen Namensbeginn (Askl-). Auf einem Votivrelief aus Melos (1./2. Jh. n. Chr.) steht – platzbedingt – nur der erste Teil des Namens des ‚Asklepios‘ in der ersten Zeile (ΑΚΛΗ). Mit Blick auf μηδ' in V. 2 liegt es nahe, auch in V. 1 in der Textlücke μηδ' (elidiert) anzunehmen.

V. 2

†οἰός†: Hier ist der Text verderbt, vermutlich handelt es sich um eine ‚Echoschreibung‘ (Wiederholung von οἰός aus V. 1). Zu ergänzen ist wohl ein Substantiv, das ein lautes, strandtypisches Geräusch, analog zu πάταγον am Ende von V. 4 im Akk. Sg., beschreibt (etwa ῥόχθον oder ῥόθιον, δοῦπον oder ἦχον), s. ed. pr. und Pozzi 2006, 191.

V. 3

εὐθὺς ἀπ' εὐχολέων: Eine sofortige Heilung scheint auch in der (schwer lesbaren) epidaurischen Inschrift IG IV² I 123.134 (ἐξἀπίνας) zu stehen. εὐχολή ist die ionisch-epische Form von εὐχή, so Schol. Hom. Il. 1.65. Dazu auch Di Nino 2010, Anm. 321. Der Kreter ist bereits vor dem Heilschlaf, direkt nach seinen Gebeten an Asklepios, geheilt worden. Zur Plötzlichkeit der

Wunderheilungen Weinreich 1909, 197f. — ἀπήιει: erinnert noch in der sprachlichen Variation an die in den Iamata-Inschriften aus Epidauros und Lebena verbreitete Wendung ὕγιος ἐγένετο (z. B. IG IV² I 121 f. u. ὁ.; I. Cret. I, XVII 11), dazu Di Nino 2004a, 63–66 und Melfi 2007, 110.

V. 4

καὶ ... διὰ πλίνθων: καὶ hat hier intensivierende Funktion. Der Geheilte kann nun sogar durch Lehmziegelmauern hören, d. h. durch Mauern, die Mithören oder gar Mitlauschen eigentlich unmöglich machen. — ἀκουσόμενος: greift ἀκούειν aus V. 1 wieder auf. Die durch das Partizip Futur ausgedrückte Intention des nunmehr geheilten Kreters ist nicht ohne Humor formuliert; so auch ed. pr. 2001, 226. Zanetto 2002b, 75 verweist auf Hipponax fr. 42b.2f. Degani (= 32.4–6 West: χρυσοῦ στατήρας ἐξήκοντα τοῦτέρου τοίχου), wo ebenfalls mit dem Verweis auf die ‚Mauer‘ des Nachbarn ein Übergriff anklingt.

Rekonstruktionsvorschlag

ὁ Κρηὶς κωφὸς ἐὼν Ἄσκληας μὴδ' οἶος ἀκούειν
 αἰγιαλῶν ῥόθιον μὴδ' ἀνέμων πάταγον,
 εὐθὺς ἀπ' εὐχολέων Ἀσκληπιοῦ οἴκαδ' ἀπήιει,
 καὶ τὰ διὰ πλίνθων ῥήματ' ἀκουσόμενος.

Der Kreter Asklas war taub und daher weder imstande,
 das Tosen des Meeres am Strand noch das Dröhnen der Winde zu hören,
 unmittelbar nach seinen Gebeten an Asklepios ging er nachhause,
 um sogar die durch Lehmziegelmauern gesprochenen Worte zu hören.

Dieses Epigramm thematisiert die Heilung eines Tauben. Den inschriftlichen Iamata zufolge geschah das ausgesprochen selten. Belege aus Epidauros finden sich überdies erst seit der frühen Kaiserzeit.⁶⁴ Der taube Kreter Asklas wird ungewöhnlich schnell von Asklepios von seiner Taubheit erlöst, als er bei seinem Aufenthalt in einem Asklepieion, vermutlich seiner Herkunft entsprechend auf Kreta (vielleicht sogar in Lebena), betet. Das Gebet gehört rituell in eine frühe Phase des Aufenthaltes eines Kranken im heiligen Bezirk des Heilgottes (s. Einl. zur Sektion). Asklas wird also noch vor dem Heilschlaf und sogar noch vor dem Voropfer an den Gott bereits beim Beten gesund (vgl. 96.3: beim Opfer). Dieses Heilungswunder beschreibt somit eine extreme Steigerung der ohnehin schon bekannten Heilungsdynamik des Asklepios im Falle des Asklas, der diesem vielleicht aufgrund seines (ähnlich klingenden) Namens besonders gewogen ist. Asklepios erhört Asklas und schenkt ihm Gehör. Ungewöhnlich ist auch der extreme Effekt dieser Blitzheilung. Der Kontrast zwischen Anfang und Ende des Epigramms könnte nicht größer sein: Zuerst kann der Taube selbst sehr laute Geräusche nicht hören, am Ende hat er ein ungewöhnlich feines Gehör. Die subversive Pointe des Dichters bietet drei Interpretationsmöglichkeiten: Die eine liegt darin, dass der vormals Taube nach der Spontanheilung mit dem Ziel nachhause geht, andere, etwa seine Nachbarn, zu belauschen. Hat sich etwa in der Zeit seiner Taubheit so viel Misstrauen und Informationsdefizit bei Asklas angehäuft, dass er das nun durch unhöfliches Mithören oder gar spitzelhafes Abhören ausgleichen will? Das würde bedeuten, dass Asklas nicht gerade ein guter oder vertrauenswürdiger

64 S. IG IV² 440 = W 78 Herzog; vgl. IG IV² 127 = W 80 Herzog; dazu Weinreich 1912, 63–68.

Mensch ist, den Asklepios aber durch seine überstürzte Heilung unterstützt hätte. Das wirft kein gutes Licht auf Asklepios. Die zweite mögliche Deutung wäre, dass die extreme Umkehrung in der Hörfähigkeit des Asklas als ironisch-komisches Zuviel des Gottes gelten darf, sich fast wie ein ‚Fluch‘ für den Genesenen auswirkt: Der Gott hat das rechte Maß verfehlt, Asklas hört jetzt zu viel.⁶⁵ Auch ein solches Übermaß im Heilungseffekt wirft ein ironisches Licht auf den wundertätigen Asklepios. In jedem Fall aber werden der humorvoll beschriebene Effekt dieser Heilung wie auch das übertriebene Tempo derselben ironisch präsentiert.⁶⁶ Eine dritte Interpretationsmöglichkeit eröffnet sich, wenn man die plötzliche Heilung des Asklas überhaupt in Frage stellt: Demnach müsste Asklas zu den notorisch lügenden Kretern gerechnet werden, auf die auch Poseidipps Zeitgenosse und Dichterkollege Kallimachos anspielt (Kallim. Iov. 8: Κρήτες ἀεὶ ψεύδεται; gewöhnlich wird dieses Zitat auf den Kreter Epimenides zurückgeführt; s. Pfeiffer 1953, 1 im textkritischen Apparat). Entweder wäre dann die Taubheit des Asklas vor der Heilung durch Asklepios gelogen oder das vermeintlich phänomenale Hörvermögen danach. In jedem Fall erschiene das Wirken des Asklepios dann belanglos.

100

Das Epigramm thematisiert die Spontanheilung eines seit 25 Jahren erblindeten alten Mannes namens Zenon. Zwei Tage danach stirbt dieser.

XV	15	ἥνίκ' ἔδει Ζήνωνα τὸν ἥκυχον ὕπνον ἰάειν,	1
	16	πέμπτον ἐπ' εἰκοστῶι τυφλὸν ἐόντα θέρει,	2
	17	ὀγδοκονταέτης ὕγις γένητ', ἥλιον δέ	3
	18	δὶς μοῦ[± 11] γ βαρὸν εἶδ' Ἄϊδην.	4

18 μοῦ[νον βλέψας τὸ]γ *ed. pr., min.* (Di Nino 2004a) : μοῦ[voc Hutchinson 2002 : δὶς μοῦ[voc καὶ δὶς τὸ]γ Lapini 2002 Ἀσκληπιεῖ in lacuna vel Παιά]γ Pozzi 2006 βαθὸν Parsons apud Hutchinson 2002

Als Zenon den ruhigen Schlaf schlafen musste,
im 25. Jahr blind,
wurde der 80-Jährige gesund, die Sonne aber
zweimal [...] sah er den schlimmen Hades.

V. 1

ἥνικ' ἔδει: Diese Wendung erlaubt zwei Deutungen: Zenon wird wieder sehend, a) als er, dem Ritus entsprechend, nach Absolvierung von Gebet und Opfer sich in die Schlafhalle zum Heilschlaf begeben musste oder b) als er den Heilschlaf hätte vollziehen müssen, d. h. just zum Zeitpunkt, als er sich in die Schlafhalle hätte begeben müssen (vgl. 132.2). In diesem Fall stünde allein die Plötzlichkeit der Wunderheilung im Vordergrund. Mit Blick auf die Bedeutung der Junktur ‚den ruhigen Schlaf schlafen‘ (s. u. und Interpret.) ist Deutung a) vorzuziehen. — **Ζήνωνα:** Dieser Name ist weit verbreitet (z. B. LGPN I 194 f.). Eine Identifizierung dieses Zenon mit Zenon von Kition, dem Gründer der Stoa, den Poseidipp in AP 5.134.3 = HE

65 Bing 2004, 289; ders. 2009, 230f.

66 Karanjka 2009, 52.

3056 nennt, scheitert vordergründig an der mangelnden Kongruenz mit den überlieferten biographischen Nachrichten über den Stoiker: Ein Augenleiden oder gar chronische Blindheit werden nicht erwähnt (s. Diog. Laert. 8.28). Sicherlich ist jedoch die Anspielung an den gleichnamigen zeitgenössischen Stoiker Zenon (333–264 v. Chr.), den Poseidipp auch an anderer Stelle verspottet (z. B. 123 = AP 5.134), intendiert (dazu Garulli 2011, 1473–1475). Am Rande sei darauf verwiesen, dass der Stoiker Zenon u. a. eine Schrift mit dem Titel *περὶ ὄψεως* verfasst hat (Diog. Laert. 7.4). In jedem Fall wird ein frei assoziatives Spiel mit dem sprechenden und programmatischen, akustisch an ‚Leben‘ (ζῆν) anklingenden Namen ‚Zenon‘ erkennbar. — **τὸν ἤσυχον ὕπνον ἰαθεῖν**: Während sich die Junktur ὕπνον ἰαθεῖν häufig in (Grab-)Inschriften findet (z. B. GV 455.1; 1874.7; vgl. auch AP 7.156.5 und GV 1678.3), ist die Junktur ἤσυχον ὕπνον neu. Di Nino 2010, Anm. 340 verweist auf Anacr. fr. 86.2 Page: ἤσυχος κατεύδει. Ähnlich sind Eur. Or. 185 f. und Mel. AP 5.151.3 f.: ἤσυχον ὕπνωι εὐθεῖν. Zusätzlich wäre zu nennen Phld. ep. 3 Sider = AP 9.570, ein vielschichtiges Spiel um den Todesschlaf; dazu Männlein-Robert 2007, 255 f. Vordergründig spielt Poseidipp sicherlich auf den Heilschlaf in einem Asklepios-Heiligtum an. Vor allem das Athenische Asklepieion war für die Kurierung von Augenleiden berühmt, wie entsprechende Votivgaben dort beweisen; dazu Gladigow 1995, 355 und van Straten 1981, 149 f. Zugleich klingt in der Textur dieser Wendung die altbekannte Nähe von Schlaf und Tod an (z. B. Hom. Il. 11.241; 16.672; Hes. theog. 211 f., 756, 758 f.; auch Lucr. 3.921 und Verg. Aen. 4.278).

V. 2

πέμπτον ἐπ' εἰκοστῶι ... θέρει: Die Dauer der Erblindung, 25 Jahre, ist ungewöhnlich lang (vgl. oben 97 und 98: sechs Jahre). Zu der im Attischen äußerst seltenen Formulierung der Zeitangabe, die sich auch in einer Inschrift aus Ägypten findet (SEG 2.874.4), s. Di Nino 2010, 243. — **τυφλὸν ἐόντα**: Augenleiden und Blindheit werden in den Iamata aus Epidauros und auch in anderen Quellen relativ häufig genannt, z. B. bereits Aristoph. Pl. 400–414; z. B. IG IV² I 121.34 – 41 (W 4 Herzog); 72–79 (W 9 Herzog); eine ausführliche Liste der Belege bietet z. B. Girone 1998, Anm. 156.

V. 3

ὄγης γένετ': Diese Wendung entspricht der in den epidaurischen Iamata üblichen finalen Formulierung ὄγης γένετο nach einer (Wunder-)Heilung durch göttliche Einwirkung: S. z. B. IG IV² I 121.47 f. (W 5 Herzog); 94 (W 11 Herzog), 102 (W 13 Herzog); Di Nino 2004a, 66 f. und 2010, 244. Zu den Sanides aus Lebena mit dieser Wendung s. Melfi 2007, 110. Sie ist überdies auch in der hippokratischen Literatur etabliert, dazu van Brock 1961, 158–160; s. ed. pr. 2001, 227. Ein epidaurisches Iama (IG IV² 952) thematisiert ebenfalls die wundersame Heilung eines Blinden, der, als er für die Heilung nicht bezahlen wollte, von Asklepios erneut mit Blindheit geschlagen und erst nach Zahlung des Geldes endgültig geheilt wurde.

V. 4

δὲς μοῦ[± 11]ν: Die von Di Nino 2010, 242 f. im Anschluss an die ed. pr. 2001, 227 vorgeschlagene Ergänzung der Textlücke, nach ergänztem μούνον βλέσας zu setzen, ist plausibel, da etliche Phrasen überliefert sind, in denen βλέπειν im Kontext von Blindheit genannt ist (ebd.). — **βαρὸν εἶδ' Ἄϊδην**: Dieselbe Wendung findet sich auch in epigraphischem (GV 771.1 = Steinepigr. I 05/01/40 S. 527; GV 1265.1) wie literarischem Kontext (Apollonid. AP 7.180.5 f.). Eine sehr schöne Parallele im Wortgebrauch bieten die epidaurischen Iamata mit IG IV² I 121.125 = nr. 20 Edelstein: Dort wird ein blinder Junge als ἀϊδής bezeichnet.

Rekonstruktionsvorschlag

ἦνίκ' ἔδει Ζήνωνα τὸν ἥσυχον ὕπνον ἰάειν,
 πέμπτον ἐπ' εἰκοστῷ τυφλὸν ἕοντα θέρει,
 ὀγδοκονταέτης ὕγιᾶς γένετ', ἥελιον δέ
 δις μούνον βλέψας τὸν βαρὺν εἶδ' Ἄϊδην.

Als Zenon den ruhigen Schlaf schlafen musste,
 – 25 Jahre war er schon blind –
 wurde der 80-Jährige gesund; nachdem er aber die Sonne
 nur zweimal erblickt hatte, sah er den schlimmen Hades.

Der 80-jährige Zenon erlangt nach 25 Jahren Blindheit durch ein Heilungswunder seine Sehkraft wieder, stirbt aber zwei Tage später.⁶⁷ Die ungewöhnliche Junktur τὸν ἥσυχον ὕπνον ἰάειν in Verbindung mit ἔδει (V. 1) macht es wahrscheinlich, dass Zenon einen Heilschlaf in einem Asklepieion – vielleicht dem in Athen – zu absolvieren hatte.⁶⁸ Da in jedem der anderen *Iamatika*-Epigramme eine göttliche heilende Macht nicht nur genannt, sondern zumeist sogar apostrophiert wird, wäre eine epideiktische wundersame Selbstheilung nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch ohne Parallele.⁶⁹ Zum anderen handelt es sich bei der Junktur τὸν ἥσυχον ὕπνον ἰάειν über die implizite Anspielung auf den Heilschlaf hinaus um eine euphemistische Periphrase für ‚Sterben‘. Durch die Iuxtaposition des Sprechenden, an das ‚Leben‘ anklingenden Namens ‚Zenon‘ entsteht ironische Spannung. Das Sterben des hochbetagten Zenon beginnt also mit dem ‚ruhigen‘ Heilschlaf in einem Asklepieion und kann auch durch die kurzfristig effektive Heilung bzw. Rückgewinnung seiner Sehkraft nicht aufgehalten werden. Die Wendung ist somit ambivalent, sie rückt das Epigramm in den Kontext der durch Asklepios bewirkten Wunderheilungen über Nacht, verweist aber zugleich auf den nahenden Tod des alten Mannes (vgl. z. B. Myrin. AP 6.254.2). Damit zeichnet sich bereits in V. 1 dieses Heilungsepigramms eine elegante Verschiebung hin zum Grabepigramm ab. Doch Asklepios' Heilungserfolg wird einmal mehr subtil unterlaufen: Es gibt eine göttliche Instanz, die mächtiger ist als Asklepios, nämlich Hades.⁷⁰ Die Ironie der Zenon-Geschichte liegt (ähnlich wie die des Soses in 97) darin, dass die Patienten des Asklepios, selbst die Geheilten, alle irgendwann einmal sterben. Die einen später und die anderen, wie Soses und Zenon, eben früher. Es ist vor allem der letzte Vers, der den Heilungserfolg des Asklepios und die Gesundung des 80-jährigen Zenon rückwirkend ironisiert, für den wohl aus Altersgründen die göttliche Hilfe zu spät kam.

Mit der Nennung des Hades am Ende von V. 4 ergibt sich ein scharfer Kontrast zu der Ende V. 3 erwähnten Sonne, die Zenon gerade noch zweimal sehen konnte. Somit zeichnet sich für Zenon nach 25 Jahren Blindheit, einem Leben im Dunkel, mit dem Sehen der Sonne für zwei Tage ein kurzer Höhepunkt ab, der sogleich vom Sehen des Hades abgelöst wird. Die räumliche Diskrepanz des Sehens von Sonne (oben am Himmel) und Hades (unter der Erde) sowie die zeitliche Diskrepanz von 25 Jahren Blindheit, zwei Tagen Sehens und ewigem

67 Eine Liste sonderbarer Todesfälle bietet GG, Anm. 150; 152 usw.; ausführlich Di Nino 2006a, Anm. 4.

68 Bing 2004, Anm. 4 und 288.

69 Vgl. aber Di Nino 2010, 247f., die hier von einer völligen Absenz des Asklepios ausgeht.

70 Asklepios unterliegt z. B. auch Zeus, als dieser ihn nach seiner Totenerweckung durch einen Blitz tötet, Hes. fr. 51 Merkelbach-West; Pind. Pyth. 3.55f.

Dunkel könnte nicht größer sein: Licht und Dunkel sowie Leben und Tod lösen hier in dichter Folge einander ab.

Wenn Zenon am Ende Hades sieht, sieht er – konkret verstanden – einen Gott. Im Kontext von inschriftlichen Iamata ist vielfach die Rede davon, dass der Kranke den Heilgott oder eine seiner symbolhaften Erscheinungsformen (Schlange, Hund o. Ä.) sieht und geheilt wird. Die Ironie im Falle Zenons liegt nun darin, dass der Gott, der hier explizit gesehen wird, nicht der Heilgott, sondern der Totengott Hades ist, mit dessen Namen verschiedene etymologische Assoziationen evoziert werden: Hades ist selbst unsichtbar (Hes. asp. 477; Plat. Phaid. 79a); im Hades ist nichts zu sehen (Plat. Krat. 403a), dort kann man auch selbst nicht gesehen werden (Plat. Gorg. 493b4; Ps.-Plat. Ax. 365c6); Hades ist selbst blind (so LSJ, IG IV²I 121.125). Sei es, dass der nun sehende Zenon den selbst blinden Hades sieht, sei es, dass Hades den nun sehenden Zenon wieder blind macht: In jedem Fall stellt der Name Zenons, der im ersten Vers fällt, mit seinem an ‚Leben‘ (ζῆν) anklingenden Namensprogramm einen spannungsvollen Gegensatz zu Hades dar, der den letzten Vers des Epigramms abschließt. Asklepios mag Wunder wirken – das letzte Wort behält der Tod.

101

Das Epigramm ist ein Bittgedicht an Asklepios, in dem sich der Sprecher im rechten Maß Reichtum und Gesundheit wünscht. Abgesehen von einigen schwer lesbaren Buchstaben im ersten Vers und einer vielleicht auf einem Hörfehler beruhenden Verschreibung in V. 3 ist der Wortlaut des Textes gesichert.

XV	19	ὄλβον ἄριστος ἀν[ήρ], Ἀσκληπιέ, μέτριον αἰτεῖ	1
	20	– σοὶ δ' ὀρέγειν πολλὴ βουλομένωι δύναμις –	2
	21	αἰτεῖται δ' ὑγίειαν, ἄκη δύο· ταῦτα γὰρ εἶναι	3
	22	ἠθέων ὑψηλὴ φαίνεται ἀκρόπολις.	4

21 υγιαν P ἄκη δύο *ed. pr., min.* : ἀκηδέα Gärtner 2006 (v. Schröder 2008)

Reichtum verlangt der beste Mann, Asklepios, maßvollen
– dir aber ist es, wenn du willst, leicht möglich, ihn zu gewähren –,
für sich erbittet er aber Gesundheit: zwei Heilmittel; diese nämlich
scheinen eine hocherhabene Akropolis für die Sitten zu sein.

V. 1

ὄλβον ... μέτριον: Gemeint ist hier Segen, der vor allem materiell konnotiert ist. Zum moralischen Grundsatz, nichts im Extrem, sondern alles im rechten Maß haben zu wollen, s. v. a. Aristoteles, NE 2.1106b22 f. Da in V. 3 Reichtum und Gesundheit zusammen (so mit Bing 2004, 291 und Gutzwiller 2005, 292) als wichtigste ἄκη genannt sind, muss das Adjektiv μέτριον auch auf ὑγίειαν in V. 3 (Gesundheit) – eben im richtigen Maß – bezogen werden. Di Nino 2010, 253 verweist auf ein anonymes Gedicht (PMG 890), das Gesundheit und Reichtum zusammen zu den vorzüglichsten Gütern zählt. — ἄριστος ἀν[ήρ]: Der Text ist an dieser Stelle kaum zu entziffern. Die Editoren der *ed. pr.* entschieden sich 1993 zuerst für einen (sehr hypothetischen) Eigennamen (Aristomenes oder Aristokles), in der *ed. pr.* für die formelhafte Wendung ἄριστος ἀν[ήρ]; s. den Komm. in *ed. pr.* 2001, 228. Die Wendung ἄριστος ἀν[ήρ] erinnert an Homer, z. B. Il. 1.69 (über Kalchas); 1.91 (Agamemnon), 1.410 (Achill),

11.288 (Hektor über Achill), 13.433; 16.521; 23.536; 24.384 usw.; aber auch z. B. Eur. Herakl. 105; Eur. fr. 572.3 Kannicht; Men. Mon. 32 Jäkel. Sollte diese Lesart richtig sein, wäre auf das seit homerischer Zeit etablierte aristokratische Ideal einer umfassenden Exzellenz angespielt, dazu Nagy 1979, 32–34.

V. 2

πολλή βουλομένωι δύναμις: Die Dynamis eines Gottes wird traditionell und konventionell in Hymnen oder hymnisch stilisierten Texten gepriesen, z. B. Hom. Od. 4.237; Hes. theog. 420; Pind. Nem. 7.96 f.; Kallim. Ap. 29; Del. 226 usw. In den Iamata-Inschriften ist dasselbe Phänomen der göttlichen Macht und Möglichkeit vielfach mit ἀρετή beschrieben: IG IV² I 125.2; 128.57,79; ICret. I XVII 19.10; IGUR I 148.5. An dieser Stelle spielt der Sprecher auf die reichen finanziellen Mittel an, die sich im Umkreis des Asklepios-Kultes häuften. Die Ärzte wie die Priester des Asklepios verlangten von den Kranken bzw. Gläubigen streng vorgeschriebene Opfergaben und verfügten daher über erhebliche finanzielle wie materielle Ressourcen (vgl. 95, wenn der Arzt Medeios Apollon eine kostspielige Bronze stiftet). Der Reichtum von Priestern und Ärzten sowie deren Geldgier wird bereits von Pindar kritisiert (Pyth. 3.54). Hübsch in diesem Kontext ist Kallim. AP 6.147: Dort geht es um eine Tafel (Pinax), die nicht dem Preis des Gottes gilt, sondern als Dokumentation einer bereits erfolgten ex-voto-Zahlung fungiert, also dem ‚Vergessen‘ des Asklepios entgegenwirken soll. Dazu Edelstein/Edelstein II 1945, 174; Pohl 1905, 67–79.

V. 3

αἰτεῖται δ' ὑγίειαν: Möglicherweise beschreibt das Medium in V. 3 ein größeres Eigeninteresse bei der Bitte um Gesundheit. Allerdings kann es sich auch nur um eine Variation *metri causa* handeln, denn der Inhalt ist in beiden Fällen ‚verlangen‘, ‚bitten‘. Hier erfolgt eine Anspielung auf das vielfach parodierte ‚Reich-und-Gesund-Ideal‘, die *πλουθυγία*, des Aristophanes, z. B. Eq. 1091, V. 677, Av. 731; weitere Belege in ed. pr. 2001, 227 f.; s. Heberlein 1980, 130–134. — **ἄκη δύο:** Die vorgeschlagene Konjektur ἀκηδέα ist durch den Textbefund nicht gefordert, sie ändert den Sinn nicht erheblich. Besser passt das überlieferte ἄκη, da Heilmittel im Kontext des gepriesenen Heilgottes Asklepios plausibler sind. Hier sind die Heilmittel – Reichtum und Gesundheit – im übertragenen Sinn zu verstehen.

V. 4

ἠθέων: Gemeint sind hier Sitten und Verhaltensweisen, die den Menschen prägen, seinen Charakter ausmachen. Damit könnte ein impliziter Verweis auf die unmittelbar folgende Sektion der Τρόποι gegeben sein. Diese fassen thematisch – soweit das der schlechte Erhaltungszustand kenntlich werden lässt – der Komplexität ihres Titels entsprechend ‚Wendungen‘, ‚Wege‘, ‚Sitten‘, ‚Charaktere‘, ‚Stilfiguren‘ ein. Poseidipp verwendet diesen Begriff im Singular in der Sektion der *Andriantopoiika* (63.7) für die charaktervolle Darstellung des alten Philitas in Bronze. Falls Poseidipp mit dieser Junktur intertextuell auf eine entsprechende Wendung in Platons *Nomoi* anspielen sollte (XI 924d6 f.: βλέπων εἰς ἧθη τε καὶ τρόπους; s. *Tropoi*), würde er den Schlussvers der *Iamatika*-Sektion über den Begriff ἧθη konzeptuell eng mit dem folgenden, inhaltlich verwandten Interlineartitel Τρόποι verbinden. — **ὑψηλή:** Dieses Adjektiv findet sich bei Poseidipp noch weitere zwei Mal: In 20.1 wird die ‚hochaufragende Stadt Helike‘ (ebd.: ὑψηλὴν Ἑλίκην) genannt, die nach dem Willen des Poseidon im Meer unterging; in 53.3 stürzt sich Kalliope bei einem Fest vom Dach eines Hauses herab (ebd. ὑψηλοῦ τέγεος). In jedem Fall wird damit die Höhe vor dem Fall bezeichnet (s. Interpret.). — **ἀκρόπολις:** Die singuläre Wendung hat sicherlich metaphorische Bedeutung: Gemeint ist ‚das Wichtigste‘ bzw.

,das Zentrale‘, kurz das, worauf es wirklich ankommt; vgl. Plat. rep. 8.560b7f.: τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν (die Burg in der Seele); Tim. 70a6 (Vernunft in der Seele als ‚Akropolis‘, von der Befehle ausgehen); Aristot. part. an. III 7 S. 670 a 23–26: καρδία [...] ὡςπερ ἀκρόπολις οὐσα τοῦ σώματος; rhet. Alex. 1 p 1421a1; später auch Tabula Cebetis 21.1–3 (‚Akropolis‘ als Inbegriff der Glückseligkeit: Eudaimonia); Ps.-Iamblich, theol. arithm. 44. Eine Akropolis ist immer auch ein sichtbarer, aufragender Ort des Schutzes ebenso wie ein Ort der Repräsentation dessen, was besonders wichtig ist (Götterbilder; Kunstwerke; Schätze; Glück).

Nicht etwa ein Heilungswunder des Asklepios, sondern die hymnisch stilisierte Bitte eines Mannes um Wohlstand und Gesundheit schließt die Sektion der *Iamatika* ab. Als hymnische Elemente dürfen die Apostrophe des Gottes in V. 1 (parallel zu 96 u. 97), die Betonung der Dynamis des Gottes ebenso wie der Hinweis auf seine notwendige Geneigtheit in V. 2 gelten. Das verbindende Moment zu den anderen Epigrammen der Sektion besteht in der Apostrophe bzw. Epiklese des Heilgottes Asklepios. Doch der Bittende ist kein Patient, der sich Heilung von Asklepios erhofft oder der dem Gott für eine solche dankt. Gleich im ersten Vers liegt eine Pointe darin, dass diese Erwartungshaltung des Lesers nicht erfüllt wird: Denn der Sprecher möchte vom Gott jetzt unvermittelt (das erste Wort in V. 1 ist ὄλβον!) finanziellen Wohlstand, also Geld. Als zweiten Wunsch äußert er den nach Gesundheit. Auffällig ist die hier einseitige Betonung von Asklepios‘ Kompetenz und Möglichkeiten, den Sprecher reich werden zu lassen, denn die folgende Parenthese mit dem aretalogischen Preis der Kompetenz des Asklepios bezieht sich nur auf diesen Wunsch. Das darf als subversiver Hinweis darauf verstanden werden, dass der Sprecher den Gott Asklepios vor allem in Geldangelegenheiten für ‚vermögend‘ und kompetent hält. Die Bitte um Gesundheit scheint eher nachgeordnet, Asklepios‘ Rolle dabei marginal zu sein. Wenn man bedenkt, dass gewöhnlich der Heilgott von seinen Patienten (finanzielle) Mittel fordert, hier jedoch Asklepios selbst um (finanzielle) Mittel gebeten wird, erscheint das als selbstbewusste Umkehrung der Usancen durch den Sprecher. Der Gestus einer solchen Bitte an einen Gott am Ende einer poetischen Texteinheit erinnert an das Ende des Zeus-Hymnos des zeitgenössischen *poeta doctus* Kallimachos: Dieser wünscht sich vom hymnisch gepriesenen Zeus als Gegengabe die komplementären Größen Arete und Wohlstand (ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον, Kallim. Iov. V. 94–96, hier: 96; vgl. Theokr. 17.75: Zeus verleiht ὄλβος). Doch auch Poseidipp betont in seiner eigenen Sphragis-Elegie, dass er bei seinem Tod seinen Kindern Haus und Wohlstand (ὄλβον) zurücklassen wird (SH 705.25). Es wird deutlich, dass eine solche Bitte einem etablierten hymnischen Usus entspricht. Und dennoch sind Reichtum und Gesundheit in 101 des Poseidipp sicherlich keine beliebig gewählten Güter. In der stoischen Philosophie gelten sie nämlich als klassische Beispiele für Adiaphora, d. h. konventionelle Güter, die weder wichtig noch unwichtig, schlicht irrelevant sind (z. B. Diog. Laert. 7.102). Die Relativität dieser Güter deutet der Sprecher in der hochtrabenden Phrase von der ‚aufragenden Akropolis für die Sitten‘ an, mit der Zweifel an Dauer und Bedeutung dieser ‚Güter‘ sichtbar werden. Das zeigt sich mit Blick auf zwei weitere Stellen aus dem Neuen Poseidipp: Das letzte Epigramm von Poseidipps *Lithika*-Sektion (20.1) ist ein Gebet um Milde an Poseidon, der, wie es heißt, dereinst die ‚hochaufragende Stadt Helike‘ (ebd.: ὑψηλὴν Ἑλίκη) im Wogenschwall untergehen ließ. Und auch im Grabepigramm 53 auf die verstorbene Kalliope, die bei einem Fest vom Dach herab stürzte, wird die Höhe, aus der der Sturz erfolgt, mit ὑψηλοῦ (τέγεος) beschrieben (ebd., 3). Mit Blick auf die subtilen Ebenen der Verknüpfung der Epigramm-Sektionen untereinander, ergibt sich für die Interpretation des letzten Epigramms der *Iamatika* Folgendes: Wie mit dem plötzlichen Untergang Helikes und dem plötzlichen Todessturz der Kalliope ein sehr plötzlicher, schicksalhafter Fall aus vormaliger Höhe beschrieben wird, so legt sich auch hier auf ‚Reichtum und Gesundheit‘

als ‚hoherhabene Akropolis für die Sitten‘ (ἡθέων ὑψηλή [...] ἀκρόπολις) der Schatten eines drohenden plötzlichen Falls, des drohenden plötzlichen Verlustes durch schicksalhaften Umschwung. Sowohl Reichtum als auch Gesundheit als auch die ἥθεα, welche sie vermeintlich sichern und verbürgen, sind damit sehr deutlich als gefährdet, bedroht und instabil beschrieben. Zu diesem Tenor fügt sich die höchst vorsichtige und sogar skeptisch anmutende Formulierung φαίνεται (V. 4, mit Infinitiv), welche die fragile Scheinhaftigkeit der Ansicht, Reichtum und Gesundheit seien ‚Heilmittel‘ und Garanten für sittliches Wohlverhalten, verdeutlicht. Es ist nicht zuletzt der plötzliche Umschwung, die schicksalhafte Wendung, die Poseidipp in der unmittelbar anschließenden Sektion des Papyrus, in den τρόποι einfängt. Somit reflektiert dieses Epigramm eine Grundlehre der stoischen Ethik, nach der Reichtum und Gesundheit Adiaphora sind.⁷¹ Damit darf das vorausgehende Epigramm über Zenon zumindest als assoziative Einstimmung auf das stoische Kolorit dieses Epigramms gelten. Die Skepsis des Sprechers gegenüber dem Heilgott Asklepios tritt hier einmal mehr zu Tage. Doch wer ist dieser Sprecher? Ihm kommt eine Schlüsselrolle bei der Interpretation dieses Epigramms zu. Er nennt sich selbst den Gepflogenheiten des Weihe- und des Bittgebets entsprechend in der 3. Ps. Sg., will also sachlich, distanziert und bescheiden erscheinen. Sollte die Vermutung der Herausgeber der ed. min. richtig sein, handelt es sich dabei um einen Mann, der sich als ἄριστος ἀνὴρ deklariert (V. 2) und somit einen alten aristokratischen Gestus zitiert. Dann wäre hier (wie bereits in 96 und 97) das selbstbewusste Nebeneinander von Mensch und Gott in der Juxtaposition abgebildet. Denkbar wäre freilich auch ein gewollter Anklang an die für Asklepios etablierte, in den epidaurischen Inschriften nachgewiesene Bezeichnung als μέγ’ ἄριστος θεῶν, ἄναξ (z. B. IG IV² I 128.78 und I 244.7).

In jedem Fall möchte der Sprecher von Asklepios an erster Stelle Wohlstand, an zweiter Gesundheit. Beides wünscht er sich im rechten Maß. Entweder liegt darin eine Anspielung auf ein problematisches Übermaß an Gesundheit, wie Asklepios es dem tauben Kreter in 99 zukommen lässt, oder es handelt sich bei μέτριος um eine stilistische *traiectio*, d. h. dieses Adjektiv muss weniger auf die erbetenen Mittel als vielmehr auf den Sprecher selbst bezogen werden. Dann charakterisierte es den Sprecher explizit als maßvoll und bescheiden.⁷² Aus dem Text geht nicht explizit hervor, für welche Leistung der Sprecher die beiden ‚Heilmittel‘ Geld und Gesundheit von Asklepios erbittet. Es liegt nahe, darin Leistungen gegenüber Asklepios anzunehmen, doch welche? Zunächst ist klar: Sollte die Lesung ἄριστος ἀνὴρ richtig sein, wäre sie ein formelhafter Platzhalter. Allein der Umstand, dass der Name des Sprechers bzw. Bittenden nicht genannt wird, lässt jede epigraphische Fiktion, wie sie in den anderen *Iamatika*-Epigrammen zumeist noch kenntlich war, verschwinden. Das heißt, dieses Epigramm ist ein rein literarisches, das speziell für den Kontext der *Iamatika* als deren Schluss-Epigramm komponiert wurde. Das wiederum aber heißt, dass entweder der Dichter Poseidipp selbst oder der Editor des Papyrus dieses Epigramm verfasst haben muss. Dass spätere Editoren eigene Einleitungs- und Schlussepigramme den Binnenepigrammen anderer Dichter begeben, ist (bislang) zuerst für Meleagers Kranz-Komposition sicher nachweisbar. Da jedoch in anderen Sektionen des ‚Neuen Poseidipp-Papyrus‘ Eingangs- und Schlussepigramm aufeinander bezogen sind oder miteinander korrespondieren, liegt hier der Schluss nahe, es könne sich beim Sprecher um den Arzt Medeios aus dem Eingangsepigramm der *Iamatika*-Sektion (95) handeln.⁷³ Bereits dort stellt er seine Beherrschung der Techne der Asklepiaden selbstbewusst dar. Seine Berühmtheit erlangt er durch die (Er-)Findung eines

71 Vgl. Bing 2009, 233.

72 Bing 2009, 232.

73 Di Nino 2010, 254f.

Heilmittels gegen sonst tödliche Schlangenbisse, also durch ein lebensrettendes Pharmakon, durch das er Patienten in unmittelbarer Todesnähe retten konnte. Wie Apollon in Delphi im siegreichen Kampf gegen die Pytho-Schlange seine Aristie zeigt, so Medeios. Eine solche bravouröse Beherrschung der ärztlichen Techne, verbunden mit innovativer Pharmakologie könnte durchaus als ‚Aristie‘, der Arzt, ein moderner zeitgenössischer Heros, als ἄριστος ἀνὴρ bezeichnet werden. Medeios ist bereits wohlhabend, wie seine Weihung einer Bronzestatue an Apollon beweist, und im Schlussepigramm bittet er den Gott ausdrücklich um Wohlstand (vor allem), auch um Gesundheit, also die beiden Heilmittel, die sich ein Arzt auch nur mit ‚göttlicher Hilfe‘ sichern kann.⁷⁴

Im Sinne des in den *Iamatika* bereits mehrfach beobachteten ‚double reading‘ scheint es freilich möglich, die Worte dieses Sprechers nicht nur dem Arzt Medeios, sondern zugleich auch dem Dichter Poseidipp zu unterlegen.⁷⁵ Für diese Vermutung spräche der Umstand, dass sich hier wie auch in anderen Sektionen, etwa den *Lithika* oder den *Andriantopoiika*, poetisch-poetologische und Selbstaussagen als zweite ‚Stimme‘ im Epigramm plausibel erschließen lassen. Der Arzt Medeios war in 95 bereits namentlich genannt, für seine ärztliche Kunst gerühmt worden. Warum sollte er hier anonym bleiben wollen – oder ist die Platzierung als Schlussepigramm, das mit dem Eingangsepigramm der Sektion korrespondiert, bereits Hinweis genug auf die Identität des Sprechers? Falls tatsächlich, wie m. E. plausibel, auch die Stimme des Dichters Poseidipp hier zu hören ist, dann läge dessen Leistung gegenüber Asklepios im Komponieren der komplexen *Iamatika*-Epigramme. Bereits im Eingangsepigramm 95 hatte sich große Sympathie des Dichters gegenüber der bewährten ärztlichen Techne des Arztes Medeios abgezeichnet. War das Anathema des bronzenen Patienten dort γνωρίσματα τέχνης, so können die *Iamatika*-Epigramme des Poseidipp auch als solche ‚Erkennungszeichen‘ seiner Dichtkunst identifiziert werden. Das hieße, dass er von Asklepios für diese kunstvollen Gedichte die beiden genannten ‚Ake‘ (Wohlstand und Gesundheit) haben möchte. Wie der skeptische Unterton der merkwürdigen Wendung ὑψηλὴ ἀκρόπολις (101.4) beweist, ist er sich dabei der Fragilität dieser Güter durchaus bewusst.

74 Vgl. anders Wickkiser 2013, v. a. 630f., die Medeios als maßlos interpretiert.

75 Ähnlich vorsichtig Bing 2009, 233; Di Nino 2010, 253f.; allgemeiner, aber mit derselben Tendenz Hunter 2002, 111–115.

Bibliographie

Editionen

- ed. pr. – Bastianini, G., u. Gallazzi, C., 2001 (Hg.): Posidippo di Pella. Epigrammi (P. Mil. Vogl. VIII 309), in *Zusammenarb. m. C. Austin*, Milano (= *Papiri dell'Università degli Studi di Milano* 8).
- ed. min. – Austin, C. u. Bastianini, G. 2002 (Hg.): *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano.
- ed. electr. – F. Angiò, M. Cuypers, B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, *New Poems attributed to Posidippus. A text in progress, edited and periodically updated*, 12.1 (August 2011), Center for Hellenic Studies, Washington.

Literatur

- Acosta-Hughes, B., Kosmetatou, E. u. Baumbach, M. 2004 (Hg.): *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus* (P. Mil. Vogl. VIII 309), Cambridge, Mass.
- Adrados, F.R. 1980-: *Diccionario Griego-Español*, Madrid (= DGE).
- Albani, M.G. 2000: (Art.) *Platon der Jüngere*, DNP 8: 1110.
- Albrecht, M. 1996: *The Epigrams of Posidippus. A Commentary*, M.A. thesis, Trinity College, Dublin.
- Alexiou, M. 2002: *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Md.
- Angiò, F. 1996: *L'epigramma di Posidippo per la miracolosa guarigione del cretese Arcade*, APF 42: 23–25.
- 2001a: *Posidippo di Pella*, P. Mil. Vogl. VIII 309, col. III, ll. 14–19, APF 47: 247–249.
- 2001b: *Posidippo di Pella*, P. Mil. Vogl. VIII 309, col. X, l. 38–col. XI, ll. 1–5 e Plinio il Vecchio (Nat. Hist. XXXIV 83), APapyrol. 13: 91–101.
- 2001c: *PapLup* 10: 332.
- 2002a: *La statua in bronzo di Idomeneo, opera di Cresila* (Posidippo di Pella, P. Mil. Vogl. VIII 309, col. X, ll. 26–29), MH 59: 137–141.
- 2002b: *PapLup* 11: 266–270.
- 2002c: *Eschilo e Posidippo* (Ag. 434–436; 438–444 e P. Mil. Vogl. VIII 309, col. V 26–31), GIF 54: 211–215.
- 2003a: *Nota al P. Mil. Vogl. VIII 309, col. X 34–37* (Posidippo di Pella, 66 A.-B.), APF 49: 177–179.
- 2003b: *Posidippo*, P. Mil. Vogl. VIII 309, 80, 1 A.-B. (col. XIII 1), APF 49: 180.
- 2003c: *L'epigramma di Posidippo per il Colosso di Rodi* (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. XI, ll. 6–11): contributo testuale alle ll. 10–11, SIFC N.S. 1: 215–217.
- 2003d: *Il nuovo Posidippo (2001–2003)*, *PapLup* 12: 7–68.
- 2004a: *Nota all'ep. 36 AB di Posidippo* (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. VI 10–17), APF 50: 15–17.
- 2004b: *Artisti 'vecchi' e 'nuovi'* (Posidippo di Pella, P. Mil. Vogl. VIII 309, col. X 8–15), MH 61: 65–71.
- 2004c: *Note ad un epigramma dedicato ad Arsinoe Filadelfo* (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. VI 18–25=37 A.B.), SEP 1: 21–25.

- 2005: Il nuovo Posidippo 2004, SEP 2: 9–32.
- 2006: Il nuovo Posidippo 2005, SEP 3: 31–49.
- 2007a: Epigr. 10 Austin-Bastianini (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. II 7–16), ZPE 160: 50.
- 2007b: Il nuovo Posidippo 2006, SEP 4: 41–66.
- 2009: Il Nuovo Posidippo 2007, SEP 6: 9–23.
- 2010: Il Nuovo Posidippo 2008–2009, SEP 7: 11–27.
- 2011: Il Nuovo Posidippo 2010, SEP 8: 9–34.
- 2012: Il Nuovo Posidippo 2011, SEP 9: 9–24.
- 2013a: Il Nuovo Posidippo 2012, SEP 10: 33–54.
- 2013b: ¿,Aglaya' o ,resplandor'? Dos propuestas de integración a Posidipo, 11 Austin-Bastianini (P. Mil Vogl. VIII 309, col. II, 17–22), *Emerita* 81: 365–368.
- 2014: Il nuovo Posidippo 2013, SEP 11: 9–24.
- Antonaccio, C.M. 1995: *An Archaeology of Ancestors : Tomb Cult and Hero Cult in Ancient Greece*, Lanham.
- Arnott, W.G. 2003: Aeschylus' Last Eagle?, in: Davidson, J., Pomery, A. (Hg.), *Theaters of Action. Papers for Chris Dearden*, Auckland: 34–42.
- 2007: *Birds in the Ancient World from A to Z*, London/New York.
- Asper, M. 1997: *Onomata allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos*, Stuttgart (= *Hermes Einzelschriften* 75).
- 2004: *Kallimachos. Werke. Griechisch und deutsch*, Darmstadt.
- 2011: Dimensions of Power: Callimachean Geopoetics and the Ptolemaic Empire, in: Acosta-Hughes, B., Lehnus, L. u. Stephens, S. (Hg.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden: 155–177.
- Austin, C. 2001a: Suggestions recorded in ed.pr.
- 2001b: Paralipomena Posidippea, ZPE 136: 22.
- 2002a: Addenda et corrigenda ad editionem minorem Posidippi Pellaei quae supersunt omnia, in: Bastianini/Casanova 2002: 161.
- 2002b: Postscript, ZPE 139: 33–34.
- 2002c: Poseidippus and the Mysteries ... of the Text, in: Bastianini/Casanova 2002: 7–19.
- Badoud, N. 2012: L'image du Colosse de Rhodes, *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot* 91: 5–40.
- Bär, S. 2013: Der Neue Poseidipp (P. Mil.Vogl. VIII 309): Zur Ergänzung des Verschlusses in col. IX 35 = ep. 60,1 AB, ZPE 186: 105–107.
- Bagnall, R.S. 1976: *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*, Leiden.
- Barbantani, S. 2004: Osservazioni sull'inno ad Afrodite-Arsinoe dell'antologia PGoodspeed 101, in: Pretagostini, B., Dettori, E. (Hg.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica. Quaderni dei Seminari Romani di cultura greca*: 8, Rom: 137–153.
- 2008: Arsinoe II Filadelfo nell'interpretazione storiografica moderna, nel culto e negli epigrammi del P. Mil.Vogl. VIII 309, in: Castagna, L. u. Riboldi, C. (Hg.), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Bd. 1, Milano: 103–134.
- Bastianini, G. 2001: Il rotolo degli epigrammi di Posidippo, in: Andorlini, I. u. a. (Hg.), *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Firenze, 23–29 agosto 1998, Firenze: 111–119.
- Bastianini, G. u. Casanova, A. 2002 (Hg.): *Il papiro di Posidippo un anno dopo*, Firenze.
- Battezzato, L. 2003: Song, performance, and text in the new Posidippus, ZPE 145: 31–43.
- Baumann, E.D. 1925: Die Heilige Krankheit, *Janus* 29: 7–32.
- Baumbach, M. 2013: Kunstbetrachtung als poetologische Reflexion. Das Zusammenspiel von Ekphrasis, Mimesis und Poiesis in den Andriantopoiika des Poseidippus von Pella, in:

- Rosen, V. v., Nelting, D. u. Steigerwald, J. (Hg.), *Poiesis. Praktiken der Kreativität in den Künsten der Frühen Neuzeit*, Zürich/Berlin: 43–58.
- Baumbach, M., Petrovic, A. u. Petrovic, I. 2010 (Hg.): *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge/New York.
- Baumbach, M. u. Trampedach, K. 2004: ‚Winged words‘: Poetry and divination in Posidippus’ *Oiōnoskopika*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 123–160.
- Bean, G.E. u. Cook, J.M. 1955: *The Halicarnassus Peninsula*, *ABSA* 50: 85–171.
- Belloni, L. 2008: Il ‚vecchio‘ Filita nel Nuovo Posidippo: la verità, le Muse, il re (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. X 16–25 = 63 A.-B.), *ZPE* 164: 21–27.
- Benedetto, G. 2001: apud ed.pr.
- Berger, E. 1970: *Das Basler Arztrelief Studien zum griechischen Grab- u. Votivrelief um 500 v. Chr. und zur vorhippokratischen Medizin*, Basel.
- Bernard, É. 1969: *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris (= *Annales littéraires de l’Université de Besançon* 98).
- Bernardini, P. u. Bravi, L. 2002: Note di lettura al nuovo Posidippo, *QUCC* 70: 147–163.
- Bernsdorff, H. 2002: Anmerkungen zum neuen Poseidipp (P. Mil. Vogl. VIII 309), *GFA* 5: 11–44.
- Bertazzoli V. 2002: Arsinoe II e la protezione della poesia: una nuova testimonianza di Posidippo, *ARF* 4: 145–153.
- Bettarini, L. 2003: Posidippo 37 A.-B. (= P. Mil. Vogl. VIII 309, col. VI, rr. 18–25), *SemRom* 6: 43–64.
- 2004: Posidippo e l’epigramma epinicio. Aspetti linguistici, *ARF* 6: 9–22.
- Binder, G. u. Saiko, M. 1999: Lebensalter, *DNP* 6: 1207–1212.
- Bing, P. 2001: Posidippus on Stones. The First Section of the New Posidippus Papyrus (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. I–IV 6), *APA Panel on the New Epigrams of Posidippus*, Philadelphia.
- 2002: Medeios of Olynthos, Son of Lampon, and the Iamatika of Posidippus, *ZPE* 140: 297–300.
- 2002b: The Un-Read Muse? Inscribed Epigram and Its Readers in Antiquity, in: Harder u. a. 2002, 39–66.
- 2002/3: Posidippus and the Admiral Kallikrates of Samos in the Milan Epigrams, *GRBS* 43: 243–266
- 2004: Posidippus’ Iamatika, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 276–291.
- 2005: The politics and poetics of geography in the Milan Posidippus, section one: On Stones (P. Mil. Vogl. VIII 309, col. I–IV 6), in: Gutzwiller 2005: 119–140.
- 2009: *The Scroll and the Marble. Studies in Reading and Reception in Hellenistic Poetry*, Ann Arbor.
- Bingen, J. 2002: Posidippe. Le poète et les princes, in: *Un poeta ritrovato. Posidippo di Pella. Giornata di studio*, Milano, 23 novembre 2001, Milano: 47–59.
- Blümner, H. 1884: *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Bd. III, Leipzig.
- ²1912, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*, Bd. I, Leipzig/Berlin.
- Boardman, J. 1967: Water in the Parthenon?, *Gymnasium* 74: 508–509.
- 1985: *Greek Sculpture. The Classical Period. A Handbook*, London.
- Bölte, F. 1912: (Art.) Helike, *RE* VII 2: 2855–2858.
- Bornmann, F. 1968: *Callimachi Hymnus in Dianam*, Firenze.

- Bouché-Leclercq, A. 1978: *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Aalen.
- Bowie, E. 2002: *Addenda et corrigenda ad editionem minorem Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, in: Bastianini/Casanova 2002: 161.
- 2010: *Epigram as narration*, in: Baumbach u. a. 2010: 313–384.
- Brandt, H. 2002: *Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike*, München.
- Bremer, J.M. 2003: *Nieuwe grafgedichten uit een oude kist*, *Hermeneus* 75: 125–135.
- 2006: *De ‚nieuwe Poseidippos‘. Een dichtbundel uit de Oudheid?*, *Lampas* 39: 3–17.
- Bremmer, J.N. 2006: *A Macedonian maenad in Posidippus (AB 44)*, *ZPE* 155: 37–40.
- Brock, N. van 1961: *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien. Soins et guérison*, Paris.
- Brun, P. 1991: *Les Lagides à Lesbos. Essai de chronologie*, *ZPE* 85: 99–113.
- Bruss, J.S. 2005: *Hidden Presences*, Leuven.
- Buchholz, H.-G. 1975: *Methymna. Archäologische Beiträge zur Topographie und Geschichte von Nordlesbos*, Mainz.
- Buchholz, H.-G., Jöhrens, G. u. Maull, I. 1990: *Jagd und Fischfang*, Göttingen 1973, in: Matz, F. u. Buchholz, H.-G. (Hg.), *Archaeologia Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*, Bd. 2, Göttingen: Kap. I 1–199.
- Bühler, H. -P. 1973: *Antike Gefäße aus Edelsteinen*, Mainz.
- Burkert, W. 1985: *Greek Religion*, Malden u. a.
- 2011: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart (= *Die Religionen der Menschheit* 15) [1977].
- Cadell, H. 1998: *À quelle date Arsinoé II Philadelphie est-elle décédée?*, in: Melaerts, H. (Hg.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995*. *Studia Hellenistica*: 34, Leuven: 1–3.
- Cairon, É. 2009: *Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie*, Budapest.
- Calderón Dorda, E. 2008: *Los ‚Cantos Sáficos‘ del epigrama 55 A.-B. (P. Mil.Vogl. VIII 309, IX 1–6) de Posidipo, Myrtia* 23: 75–86.
- Caley, E.R. u. Richards, J.F.C. 1956: *Theophrastus. On stones*, Columbus, Oh.
- Casadio, V. 2004: *Suggerzioni saffiche in Posidipp. Epigr. 55 A.-B.*, in: Pretagostini, R. u. Dettori, E. (Hg.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica*, Roma (= *Quaderni SemRom* 8): 121–125.
- Cameron, A. 1995: *Callimachus and His Critics*, Princeton.
- Casanova, A. 2002: *Tra vecchio e nuovo Posidippo*, in: Bastianini/Casanova 2002: 129–142.
- 2004: *Osservazioni sul lessico scientifico ed i neologismi del nuovo Posidippo*, *Prometheus* 30: 217–234.
- Chantraine, P. 1974: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Bd. 3, Paris.
- Claes, P. 2004: *Concatenatio bij Poseidippos*, *Kleio* 33: 98–102.
- Clairmont, C.W. 1970: *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mainz.
- Clarysse, W., van der Veken, G. 1983: *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt*. *Papyrologica Lugduno-Batava*: 24, Leiden.
- Clayman D.L. 2012: *Did any Berenike attend the Isthmian Games? A literary perspective on Posidippus 82 AB*, *ZPE* 182: 121–130
- Cleland, L., Davies, G. u. Llewellyn-Jones, L. 2007: *Greek and Roman Dress from A to Z*, New York.

- Conca, F. 2002: In margine agli epigrammi funerary, in: Un poeta ritrovato. Posidippo di Pella. Giornata di studio, Milano, 23 novembre 2001, Milano: 67–71.
- Corso, A. 2005: A statue of Tydeus made by Myron, *NAC* 34: 43–57.
— 2006: Mirone ovvero dell'arte animata, *NAC* 35: 475–504.
- Cougny, E. 1890: *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus*, Bd. III, Paris.
- Cozzoli, A.T. 2008: Il ,capraio infelice in amore'. Una falsa leggenda bucolica, il realismo degli antichi e la ,pruderie' dei moderni, *AION(filol)* 30: 115–135.
- Criscuolo, L. 2003: Agoni e politica alla corte di Alessandria. Riflessioni su alcuni epigrammi di Posidippo, *Chiron* 33: 311–333.
- Cuypers, M.: Conjectures in ,New Poems Attributed to Posidippus. An Electronic Text-in progress, Version 12.1 (August 2011),' hg. v. F. Angiò, M. Cuypers, B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, *Classics@ 1* (2011 [2002]): <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1343> (21.07.2015).
- D'Alessio, G.B. 2004: I ,colossi' di Mirone (Posidippo 68.4 A.-B.), *ZPE* 149: 43–44.
- Danielewicz, J. 2004, *Posejdippos, Epigramy, Przełożył, wstępem i komentarzem*, Warszawa (Biblioteka Antyczna).
— 2005: Posidippus epigr. 52 Austin-Bastianini (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. VIII 25–30), *ZPE* 151: 30–32.
- Day, J.W. 1989: Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments, *JHS* 109: 16–28.
- Decker, W. 1995: *Sport in der griechischen Antike*, München 1995.
- Denniston, J.D. 1954: *The Greek Particles*, Oxford.
- De Stefani, C. 2001: Una nota al nuovo Posidippo (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. II 17–19), *Eikasmos* 12: 139–140.
— 2002: Integrazioni e congetture al nuovo Posidippo, *Eikasmos* 13: 161–168.
— 2003: Il ,nuovo Posidippo' di G. Bastianini, C. Gallazzi e C. Austin, *Orpheus* 24: 55–87.
— 2005: Conjectures on two epigrams of the ,new Posidippus' (4 and 66 A.-B.), *ZPE* 152: 7–8.
— 2007: *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book* by Kathryn Gutzwiller, *CW* 100: 316–318.
- Devoto, G. u. Moyalem, A. 1990: *Archeogemmologia. Pietre antiche – Glittica. Magia e litoterapia*, Roma.
- Di Benedetto, V. 2003a: Omero, Saffo e Orazio e il nuovo Posidippo, *Prometheus* 29: 1–16.
— 2003b: Posidippo tra Pindaro e Callimaco, *Prometheus* 29: 97–119.
— 2005: Da Posidippo (epigr. 91, 118, 139 A.-B.) a Saffo (fr. 35 V.) e Catullo (36) e Orazio (carm. I 30), *RCCM* 45: 249–264.
— 2006: Il tetrastico di Saffo e tre postille. Addenda, *ZPE* 155: 5–17.
- Dickie, M.W. 1995: *The Dionysiac Mysteries in Pella*, *ZPE* 109: 81–86.
— 1995a: A New Epigram by Poseidippus on an Irritable Dead Cretan, *BASP* 32: 5–12.
— 1996: What is a Kolossos and how were Kolossoi made in the Hellenistic Period?, *GRBS* 37: 237–257.
— 2005: The Eschatology of the Epitaphs in the New Posidippus, in: Cairns, F. (Hg.), *Papers of the Langford Latin Seminar*, Bd. 12: Greek and Roman Poetry, Greek and Roman Historiography, Cambridge (= ARCA 44): 19–51.
— 2008: The *Ἰππικὰ* of Posidippus, in: Cairns, F. (Hg.), *Papers of the Langford Latin Seminar*, Bd. 13: Hellenistic Greek and Augustan Latin Poetry, Flavian and post-Flavian Latin Poetry. Greek and Roman Prose, Cambridge (= ARCA 48): 13–54.
- Dierauer, U. 1977: *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam.

- Dillon, M.P.J. 1994: *The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata*, ZPE 101: 239–260.
 — 1997: *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London/New York.
 — 2002: *Girls and Women in Classical Greek Religion*, New York.
- Dimitrova, N. 2008: *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*, Princeton.
- Di Nino, M.M. 2004a: *Posidippo e la letteratura incubatoria*, ARF 6: 47–76.
 — 2004b: *Primavera ,purpurea‘ e quotidianità infranta (Posidipp. P. Mil.Vogl. VIII 309 col. VIII 19–24 = 51 A.-B)*, ZPE 146: 36–38.
 — 2005a: *Archeanax’s shipwreck (Posidipp. 90 A.-B.)*, ZPE 152: 9–10.
 — 2005b: *Il dolore di Archita (Posidipp. P. Mil.Vogl. VIII 309, XV 7–10 = 98 A.-B.)*, Eikasmos 16: 173–177.
 — 2005c: *Vecchiaia e consolatio erga mortem: la quarta sezione del P. Mil.Vogl. VIII 309, Lexis 23: 223–230*.
 — 2006: *Varia Posidippea*, ARF 8: 71–76.
 — 2006a: *Tra aretologia e gioco letterario. L’ottava sezione del P. Mil.Vogl. VIII 309, ZPE 155: 26–36*.
 — 2008: *Asclepius’ Cult at the Court of the Ptolemies*, Hermes 136: 167–187.
 — 2009: *Lost at Sea. Pythermus as an anti-Odysseus?* AJPh 130: 47–65.
 — 2010: *I fiori campestri di Posidippo. Ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella, Göttingen (= Hypomnemata 182)*.
- Di Tillio, Z. 1969: *Confronti formulari e lessicali tra le iscrizioni esametriche ed elegiache dal VII al V sec. A.C. e l’epos arcaico: I. Iscrizioni sepolcrali*, QUCC 7: 45–73.
- Durbec, Y. 2006: *Le chant des rossignols. Contribution à l’établissement du texte de Posidippe, epigr. 37, v. 5 (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. VI 22)*, SEP 3: 111.
 — 2007: *Trois notes de philologie: Philitas de Cos (fr. 10 Pow.), la ,Lesbou ktisis‘, Apollonios de Rhodes (?) (fr. 12 Pow.), Posidippe (Epigr. 21 AB)*, ZPE 160: 33–36.
- Ebert, J. 1972: *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*, Berlin (= Abh. Leipzig, Bd. 63.2).
- Ecker, U. 1990: *Grabmal und Epigramm*, Stuttgart.
- Edelstein, L. u. Edelstein, E.J. 1945: *Asclepius. A collection and interpretation of the Testimonies*, Bd. I: *Collection of the Testimonies*, Bd. II: *Interpretation of the Testimonies*, Baltimore.
- Eichholz, D.E. 1965: *Theophrast. De lapidibus*. Edited with introduction, translation and commentary, Oxford.
- Esposito, E. 2002: *Posidipp. P. Mil.Vogl. VIII 309, c. III 14–19 = 17 A.-B*, Eikasmos 13: 169–175.
 — 2004: *Posidippo, Eronda e l’arte tolemaica*, ARF 6: 191–202.
- Fantuzzi, M. 1995: *Mythological Paradigms in the Bucolic Poetry of Theocritus*, PCPhS 42: 16–35.
 — 2002: *La tecnica versificatoria del P. Mil.Vogl. VIII 309*, in: Bastianini/Casanova 2002: 79–97.
 — 2004: *The Structure of the Hippika in P. Mil.Vogl. VIII 309*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 212–224.
 — 2004a: *Sugli epp. 37 e 74 Austin-Bastianini del P. Mil. Vogl. VIII 309*, ZPE 146: 31–35.
 — 2005: *Posidippus at Court. The Contribution of the Hippika of P. Mil.Vogl. VIII 309 to the Ideology of Ptolemaic Kingship*, in: Gutzwiller 2005: 249–268.
- Fantuzzi, M. u. Hunter, R. 2004: *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge.
- Fernández-Galiano, E. 1987: *Posidippo di Pella*, Madrid.
- Ferrari, F. 2005: *Per il testo di Posidippo*, MD 54: 185–212.

- 2007: Posidippo, il papiro di Milano e l'enigma del soros, in: Frösén, J., Purola, T. u. Salmenkivi, E. (Hg.), *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology, Helsinki, 1–7 August 2004*, Bd. 1, Helsinki: 331–340.
- per litt.: *Conjectures in 'New Poems Attributed to Posidippus. An Electronic Text-in progress, Version 12.1 (August 2011)'*, hg. v. F. Angiò, M. Cuypers, B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, *Classics@ 1* (2011 [2002]): <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1343> (08.07.2015)
- Fiehn, Karl 1931: (Art.) Mandene, *RE Suppl. V*: 650.
- Finglass, P.J. 2007: *Sophocles. Electra*. Edited with introduction and commentary, Cambridge.
- Flemberg, J. 1991: *Venus Armata*. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst. *Skifter utgivna av Svenska Institutet i Athen*. Ser. in 8°: 10, Stockholm.
- Fleming, T.J. 1977: The Musical Nomos in Aeschylus' *Oresteia*, *CJ* 72: 222–233.
- Formigli, E. 1984: La tecnica di costruzione delle statue di Riace, in: Pelagatti, P. u. a. (Hg.), *Due bronzi da Riace. Rinvenimento, restauro, alalisti ed ipotesi di interpretazione*, Roma: 107–142.
- Frank, S.K. 2010: Geokulturologie – Geopoetik. Definitions- und Abgrenzungsvorschläge, in: Marszalek/Sasse 2010: 19–42.
- Fraser, P.M.F. 1972: *Ptolemaic Alexandria I–III*, Oxford.
- Fraser, P.M.F., Matthews, E. u. a. (Hg.) 1987: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. I, Oxford (= LGPN I).
- 1994: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. II, Oxford (= LGPN II).
- 1997: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. IIIa, Oxford (= LGPN IIIa).
- 2000: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. IIIb, Oxford (= LGPN IIIb).
- 2010: *A Lexicon of Greek Personal Names*, Bd. Va, Oxford (= LGPN Va).
- Fraser, P.M. u. Rönne, T. 1957: *Boeotian and West Greek Tombstones*, Lund.
- Friedländer, Paul unter d. Mitarb. v. Hoffleit, H.H. 1948: *Epigrammatic Greek Inscriptions in Verse. From the Beginning to the Persian Wars*, Berkeley/Los Angeles.
- Frisk, H. 1960/1970, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 Bde., Heidelberg.
- Fuhrer, Th. 1992: *Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern in den Epinikien des Kallimachos*, Basel/Kassel.
- Furtwängler, A. 1900: *Die antiken Gemmen*, Bde. I–III, Leipzig/Berlin.
- Gärtner, Th. 2006: Kritische Bemerkungen zu Gedichten des Mailänder Epigrammpapyrus und zum 'alten Poseidipp', *ZPE* 156: 75–98.
- 2007: Elysische Schau oder unterirdische Grabwohnung? Ein neuer Rekonstruktionsversuch zu Poseidipp (?) epigr. 52 = col. VIII 25–30, *ZPE* 163: 37–39.
- 2008: Zum dichterischen Nachleben des neuen Epigramms Poseidipp (?) 95 A.-B. = col. IV (sed XIV) 30–37, *Athenaeum* 96: 791–793.
- Garulli, V. 2004a: Tre note posidippee, *Eikasmos* 15: 169–180.
- 2004b: Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca, *ARF* 6: 23–46.
- 2004c: Rassegna di studi sul Nuovo Posidippo (1993–2003), *Lexis* 22: 291–340.
- 2011: Posidippe de Pella, in: Goulet, R. (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 5, Paris: 1469–1480.
- Gasparri, C. 1994 (Hg.): *Le gemme Farnese*, Napoli.
- Georgoudi, S. 1988: La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires, *AION (archeol)* 10: 53–61.
- Giangrande, G. 2006: La pointe de un epigrama de Posidipo, *Veleia* 23: 363–364.
- Gigante, M. 1971: *L'edera di Leonida*. Napoli (= Collana di Filologia Classica 1).
- 1993: Attendendo Posidippo, *SIFC* 86: 5–11.

- Gigante Lanzara, V. 2003: Poseidone lo spaccamontagne. Posidipp. P. Mil.Vogl. VIII 309, III 28–41, PP 58: 177–181.
- Girone, M. 1998: *Íματα*. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici, Bari.
- Gladigow, B. 1995: Anatomia Sacra. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche oder tierische Körper, in: van der Eijk, Ph. (Hg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Amsterdam/Atlanta: 345–361.
- Goldhill, S. 2005: Music, Gender, and Hellenistic Society, in: Pedrick, V. u. Oberhelman, S. M. (Hg.), *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, Chicago/London: 271–290.
- González González, M. 2010: La muerte de las doncellas en Posidipo P. Mil.Vogl. VIII 309 (A.-B. 49–55), *Prometheus* 36: 223–238.
- Gow, A.S.F. u. Page, D.L. 1965 (Hg.): *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge.
- Gow, A.S.F. 1954: Asclepiades and Posidippus. *Notes and Queries*, CR 68: 195–200.
- Graf, D.F. 2006: The Nabataeans in the Early Hellenistic Period. The Testimony of Posidippus of Pella, *Topoi* 14: 47–68.
- Graf, F. 1992: Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: Schachter, A. u. a. (Hg.), *Le Sanctuaire Grec, Gèneve (= Entretiens sur l'antiquité classique 37)*: 159–199.
- 1995: Ekphrasis. Die Entstehung der Gattung in der Antike, in: Boehm, G. u. Pfothner, H. (Hg.), *Beschreibungskunst, Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München: 143–156.
- Griessmair, E. 1966: Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften, Innsbruck.
- Griffiths, A. 2006: Posidippus, poet on a roll, *JHS* 126: 141–144.
- Gronewald, M. 1993: Der neue Poseidippos und Kallimachos Epigramm 35, *ZPE* 99: 28–29.
- 2001: Bemerkungen zum neuen Poseidippos, *ZPE* 137: 1–5.
- 2003: Bemerkungen zu Poseidippos, *ZPE* 144: 63–66.
- 2004: Bemerkungen zu Poseidippos, *ZPE* 149: 49–53.
- 2007: Bemerkungen zu Poseidippos, *ZPE* 161: 32–34.
- 2009: Zu Poseidippos 91 A.-B., *ZPE* 168: 54.
- Grzybek, E. 1990: *Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaïque. Problèmes de chronologie hellénistique*, Basel (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft: 20).
- Guarducci, M. 1934: I 'Miracoli' di Asclepio a Lebena, *Historia* 8: 410–428.
- Gutzwiller, K.J. 1991: Theocritus' pastoral analogies. The formation of a genre, Madison, Wi.
- 1992a: Callimachus' Look of Berenice: Fantasy, Romance, and Propaganda, *AJPh* 113: 359–385.
- 1992b: The Nautilus, the Halcyon, and Selenai: Callimachus' Epigram 5 Pf. = 14 G.-P., *ClassAnt* 11: 194–209.
- 1995: Cleopatra's ring, *GRBS* 36: 383–398.
- 1998: Poetic garlands. Hellenistic epigrams in context, Berkeley/Los Angeles/London.
- 2002a: Posidippus on statuary, in: Bastianini/Casanova 2002: 41–59.
- 2002b: Addenda et corrigenda ad editionem minorem Posidippi Pellaei quae supersunt omnia, in: Bastianini/Casanova 2002: 161.
- 2002c: A New Hellenistic Poetry Book, APA Panel on the New Epigrams of Poseidippus, Philadelphia 2001.
- 2002d: Art's echo. The tradition of Hellenistic ecphrastic epigram, in: Harder u. a. 2002: 85–112.
- 2003: Nikonoe's rainbow (Posidippus 6 Austin-Bastianini), *ZPE* 145: 44–46.

- 2004: A new Hellenistic poetry book. *P. Mil. Vogl.* VIII 309, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 84–93.
- 2005 (Hg.): *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford.
- Habicht, C. 2003: Sybotas, in: Herkos. *Studi in onore di Franco Sartori*, Padua: 117–118.
- Hackl, U., Jenni, H. u. Schneider, C. 2003: Quellen zur Geschichte der Nabatäer. *Textsammlung m. Übers. u. Komm.*, Göttingen (= *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 51).
- Hall, E. 1994: Drowning by nomos: The Greeks, Swimming, and Timotheus' Persians, in: Kahn, H. A. (Hg.), *The Birth of the European Identity*, Nottingham: 44–80.
- Hallet, W. u. Neumann, B. (Hg.) 2009: *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*, Bielefeld.
- Handley, E. 2004: Some notes on Posidippus, *MedArch* 17: 139–145.
- Harder, M.A., Regtuit, R.F., Wakker, G.C. u. Forsten, E. 2002 (Hg.): *Hellenistic Epigrams*, Leuven (= *Groningen Workshop on Hellenistic Poetry* 5).
- Harder, M.A., Regtuit, R.F. u. Wakker, G.C. 2009 (Hg.): *Nature and Science in Hellenistic Poetry*, Leuven u. a.
- Hardie, A. 1997: Philitas and the Plain Tree, *ZPE* 119: 21–36.
- 2003: The Statue(s) of Philitas (*P. Mil. Vogl.* VIII 309 col. X. 16–25 and *Hermesianax fr.* 7, 75–78 P), *ZPE* 143: 27–36.
- Haslam, M. 2003: in: S. Stephens, *BMC R* 2003.09.19.
- Hauben, H. 1970: Callicrates of Samos. A Contribution to the Study of the Ptolemaic Admiralty, Leuven (= *Studia Hellenistica* 18).
- 1983: Arsinoé II et la politique extérieure de l'Égypte, in: Van't Dack, E., van Dessel, P., van Gucht, W. (Hg.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium Leuven 24–26 May 1982*, Leuven (= *Studia Hellenistica* 27).
- 1989: Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides, in: Criscuolo, L. Geraci, G. (Hg.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*, Bologna: 441–467.
- 1992: La chronologie macédonienne et ptolemaïque mise à l'épreuve, *Chronique d'Égypte* 67: 143–171.
- Haye, T. 1997: *Das lateinische Lehrgedicht im Mittelalter. Analyse einer Gattung*, Leiden/New York/Köln.
- Heath, M. 1989: *Unity in Greek Poetics*, Oxford.
- Heberlein, F. 1980: *Pluthygieia. Zur Gegenwart bei Aristophanes*, Frankfurt a.M.
- Henrichs, A. 1978: Greek maenadism from Olympia to Messalina, *HSPH* 82: 121–160.
- Herzog, R. 1931: *Die Wunderheilungen von Epidaurus*, Leipzig (= *Philologus Suppl.* 3.3).
- Hesberg, H. von 1981: *Bemerkungen zu Architekturepigrammen des 3. Jahrhunderts v. Chr.*, *JdI* 96: 55–119.
- Hiller von Gaertringen, F.F. 1905: (Art.) Eleusis 3, *RE V* 2: 2338–2339.
- Hintzen-Bohlen, B. 1992: *Herrscherpräsentation im Hellenismus. Untersuchungen zu Weihgeschenken, Stiftungen und Ehrenmonumenten in den mütterländischen Heiligtümern Delphi, Olympia, Delos und Dodona*, Köln/Weimar/Wien.
- Hoepfner, W. 1971: *Zwei Ptolemaierbauten. Das Ptolemaierweihgeschenk in Olympia und ein Bauvorhaben in Alexandria*, Berlin (= *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Beihefte* 1).
- Höschele, R. 2010: *Die blütenlesende Muse. Poetik und Textualität antiker Epigrammsammlungen*, Tübingen.
- Höschele, R. u. Konstan, D. 2006: Posidippus col. IV 30–35 (= 25 A.-B.), *ZPE* 156: 99–102.
- Hopfner, T. 1926: (Art.) Lithika, *RE XIII* 1: 747–769.

- Hopkinson, N. 1984: Callimachus, Hymn to Demeter. Edited with an introduction and commentary, Cambridge (= Cambridge Classical Texts and Commentaries 27).
- Hornblower, S. u. Spawforth, A. 2012 (Hg.): The Oxford Classical Dictionary, Oxford/New York.
- Hunter, R.L. 2002: Osservazioni sui Lithika di Posidippo, in: Bastianini/Casanova 2002: 109–119.
- 2004: Notes on the Lithika of Posidippus, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 94–104.
- Huss, W. 2001: Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr., München.
- 2008: Die Tochter Berenike oder die Schwiegertochter Berenike?, ZPE 165: 55–57.
- Hutchinson, G. 2002: The New Posidippus and Latin poetry, ZPE 138: 1–10.
- Huyse, P. 1990: Iranische Namen in den griechischen Dokumenten Ägyptens, Wien.
- Iles Johnston, S. 1999: Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece, Berkeley u. a.
- Irigoin, J. 1952: Histoire du Texte de Pindare, Paris 1952.
- Janko, R. 2005: On first looking into the new Posidippus (Ep. 64, 74 and 87 Austin-Bastianini), in: Kolde, A., Lukinovich, A. u. Rey, A.L. (Hg.), Κορυφαίω ἀνδρῶν. Mélanges offerts à André Hurst, Genève: 125–132.
- Jefferey, L.H. 1961: The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C., Oxford.
- Jilek-Aall, L. 1999: Morbus sacer in Africa: Some Religious Aspects of Epilepsy in Traditional Cultures, Epilepsia 40: 382–386.
- Johnson, W.A. 2005: The Posidippus papyrus. Bookroll and reader, in: Gutzwiller 2005: 70–80.
- Jouanna, J.J. 1992: Hippocrate, Paris.
- Justi, F. ND1963: Iranisches Namensbuch, Hildesheim [Marburg 1895].
- Käppel, L. 1992: Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung, Berlin/New York.
- Kaibel, G. 1878: Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, Berlin.
- Kaminski, G., 1991: Thesaurus. Untersuchungen zum antiken Opferstock, JDAI 106: 63–181.
- Karanjka, A. 2009: Medicine and Cure in Posidippus' Iamatika, in: Harder u. a. 2009: 41–56.
- Kaufmann-Heinimann, A. 1998: Götter und Lararien aus Augusta Raurica. Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt, Augst (= Forschungen in Augst 26).
- Keesling, C. u. Sens, A. 2004: Posidippus on Rhodian Statue-making (68.6 Austin-Bastianini = P. Mil.Vogl. VIII 309 XI 11), ZPE 148: 75–76.
- Kessels, A.H. M. 1969: Ancient Systems of Dream-classification, Mnemosyne 22: 389–424.
- King, K.C. 1985: Achilles Amator, Viator 16: 21–64.
- Kleingünther, A. 1933: ΠΡΩΤΟC ΕΥΡΕΤΗC, Leipzig (= Philologus Suppl. 26.1).
- Klooster, J. 2001: Poetry as Window and Mirror. Positioning the Poet in Hellenistic Poetry. Leiden/Boston.
- 2009: Charlatans or Saviours? Posidippus' Epigram AB 95 in the Context of Hellenistic Epigrams on Doctors, in: Harder u. a. 2009: 57–77.
- Köhnken, A. 1996: Theokrits Polyphemgedichte, in: Harder, M.A., Regtuit, R.F. u. Wakker, G.C. (Hg.), Theocritus, Groningen (= Hellenistica Groningana 2): 171–184.
- König, R. u. a. 1990–2004 (Hg.): C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde, 37 Bde., Zürich u. a.
- Kosmetatou, E. 2003: Poseidippos, epigr. 8 AB and early Ptolemaic cameos, ZPE 142: 35–42.
- 2004a: Constructing Legitimacy. The Ptolemaic „Familiengruppe“ as means for self-definition in Posidippus' Hippika, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 225–246.
- 2004b, Vision and Visibility. Art historical theory paints a portrait of new Leadership in Posidippus ‚Andriantopoiika‘, in Acosta-Hughes u. a. 2004: 187–211.

- 2004c: On large gemstones, *ZPE* 146: 81–84.
- Kotsidu, H. 2000: *TIMH KAI ΔOXA*. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler, Berlin.
- Krevans, N. 2005: The Editor's Toolbox. Strategies for Selection and Presentation in the Milan Epigram Papyrus, in: Gutzwiller 2005: 81–96.
- Kühner, R. u. Blass, F. 1890–1892: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Hannover.
- Krug, A. 1984: Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike, München.
- Kudlien, F. 1979: Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus. Seine Stellung in Staat und Gesellschaft, Wiesbaden.
- Kurke, L. 1991: The traffic in praise. Pindar and the poetics of social economy, Ithaca/London.
- Kuttner, A. 2005: Cabinet fit for a queen. The Lithika as Poseidippos' gem museum, in: Gutzwiller 2005: 141–163.
- Kwapisz, J. 2011: Posidippus at sea, *ZPE* 176: 63–68.
- Lamberz, I. 2010: Raum und Subversion. Die Semantisierung des Raums als Gegen- und Interdiskurs in russischen Erzähltexten des 20. Jahrhunderts (Charms, Bulgakov, Trifonov, Pelevin), München.
- Lapatin, K.D.S. 2001: *Lapatin, Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, Oxford.
- Lapini, W. 2002: Osservazioni sul nuovo Posidippo (P. Mil.Vogl. VIII 309), *Lexis* 20: 35–60.
- 2002b: Sul nuovo Posidippo (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. IV.30–35), *ZPE* 140: 13–14.
- 2003a: Note posidippee, *ZPE* 142: 43.
- 2003b: Note posidippee, *ZPE* 143: 39–52.
- 2004a: Posidippo, Ep. 110 Austin-Bastianini, *ZPE* 149: 45–48.
- 2004b: La morte di Pitermo (Posidippo epigr. 93.2 Austin-Bastianini), *Lexis* 22: 289–290.
- 2004c: La morte del neonato. Posidippo epigr. 56.5 Austin-Bastianini, *Orpheus* 25: 5–8.
- 2005: Posidippo, Ep. 51 Austin-Bastianini, *Philologus* 149: 233–243.
- 2007: Capitoli su Posidippo, *Alessandria* (= *Hellenica* 25).
- Lattimore, R. 1962: *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana.
- Lausberg, M. 1982: *Das Einzeldistichon*. Studien zum antiken Epigramm, München.
- Lavigne, D.E. u. Romano, A.J. 2004: Reading the signs. The arrangement of the new Posidippus roll (P. Mil.Vogl. VIII 309, IV.7–VI.8), *ZPE* 146: 13–24.
- Lee, J.A.L. 2010: Releasing Liddell-Scott-Jones from its past, in: Stray, C. (Hg.), *Classical Dictionaries. Past, Present and Future*, London: 119–138.
- Lehnus, L. 2002: Posidippean and Callimachean queries, *ZPE* 138: 11–13.
- Lelli, E. 2002: Arsinoe II in Callimaco e nelle testimonianze letterarie alessandrine (Teocrito, Posidippo, Sotade e altro), *Appunti Romani di Filologia* 4: 5–29.
- 2004: I gioielli di Posidippo, *QUCC* 76: 127–38.
- 2005: Posidippo e Callimacho, *ARF* 6: 77–132.
- Lessing, G.E. 1766: Laokoon, in: *Werke*, hg. v. H. G. Göpfert, in *Zusammenarb. m. K. Eibl u. a.*, Bd. 6: *Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften*, bearbeitet v. A.v. Schirnding, München 1974.
- Leumann, M. 1950: *Homerische Wörter*, Basel.
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 1981–1997: Zürich/München.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. u. Mackenzie, R. 1940 (Hg.): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- LiDonnici, L. 1992: Compositional Background of the Epidaurian Ἱάματα, *AJPh* 113: 25–41.

- 1995: The Epidaurian miracle inscriptions. Text, translation and commentary, Atlanta.
- Lightfoot, J. 2002: Nothing to Do with the Technitai of Dionysus?, in: Easterling, P. u. Hall, E. (Hg.), *Greek and Roman Actors: Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge: 209–244.
- Livrea, E. 2002: Critica testuale ed esegesi del nuovo Posidippo, in: Bastianini/Casanova 2002: 61–77.
- 2004: Posidippo, Ep. 57 e 15 A.-B., ZPE 147: 35–38.
- 2007: Il fantasma del Non-Posidippo, in: Lozza, G. u. Martinelli Tempesta, S. (Hg.), *L'epigramma greco: problemi e prospettive. Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco, Milano 21 ottobre 2005*, Milano: 69–95.
- Lloyd, G.E.R. 2003: *In the Grip of the Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford.
- Lloyd-Jones, H. 1990: The Seal of Poseidippos, in: ders. (Hg.), *Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion, and Miscellanea*, Oxford: 158–195.
- 2001: Notes on P. Mil.Vogl. VIII 309, ZPE 137: 6.
- 2002: Two more notes on P. Mil.Vogl. VIII 309 (Poseidippos), ZPE 139: 33.
- 2003: Posidippus Fr. 31 Austin-Bastianini (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. V 20–25), ZPE 144: 62.
- 2003a: Posidippo di Pella: Epigrammi (P. Mil.Vogl. VIII 309), IJCT 9: 612–616.
- 2003b: All by Posidippus?, in: Accorinti, D. u. Chuvin, P. (Hg.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria (= *Hellenica* 10): 277–280.
- Longrigg, J.L. 1998: *Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book*, London.
- López Melero, R. 1992: La serpiente guardiana en la antigua Grecia. Mito y realidad, in: Alvar Ezquerro, A. u. a. (Hg.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid: 11–31.
- Lorenz, T. 1976: *Thessalische Grabgedichte vom 6. bis zum 4. Jh. v. Chr.*, Innsbruck.
- Ludwig, W. 1968: Die Kunst der Variation im hellenistischen Liebesepigramm, in: *L'epigramme greque, Gèneve* (= *Entretiens sur l'antiquité classique* 14): 299–334.
- Lunczer, C. 2009: *Vögel in der griechischen Antike. Eine Untersuchung über Kenntnisse und Wahrnehmung der antiken Vogelwelt*, Diss. Heidelberg.
- Luppe, W. 2001a: Weitere Überlegungen zu Poseidipps Λιθικά-Epigramm Kol. III 14 ff., APF 47: 250–251.
- 2001b: Ein problematisches ἀνδριαντοποιικά Epigramm: Poseidipp X 8–15/Nr. 62, APapyrol 13: 103–106.
- 2002a: Ein unbekannter Vogelname in Poseidipps Oionoskopika? (Kol. IV 24–29), APF 48: 207–209.
- 2002b: Zum Λιθικά-Epigramm Kol. III 28–41 Poseidipps (P. Mil.Vogl. VIII 309), AC 71: 135–136.
- 2002c: Poseidipp, Λιθικά-Epigramm II 23–28, Eikasmos 13: 177–179.
- 2002d: Rez. ed.pr., APF 48: 178–180.
- 2002e: Der Ring des Polykrates bei Poseidipp Kol. II 3–7, Hyperboreus 8: 337–339.
- 2002f: Πρέσβυς εὐάντητος – πρέσβυς δυσάντητος. Poseidipp IV 30–35, PapLup 11: 65–68.
- 2002g: Ein gastlicher Stein. Poseidipp, Epigramm Kol. III 20–27 (P. Mil.Vogl. VIII 309), MH 59: 142–144.
- 2003a: Ein Weih-Epigramm Poseidipps auf Arsinoe, APF 49: 21–24.
- 2003b: Myrons Rind. Poseidipps Kol. X 34–37/Nr. 66, APF 49: 181–182.
- 2003c: Kresilas' Standbild des Idomeneus bei Poseidipp, QUCC 73: 135–137.
- 2003d: Ein Grab-Epigramm auf Ἡγεδίκη (Poseidipp Kol. VIII 7–12), ZPE 144: 76.

- 2004a: Weihung eines Schweißtuches für Arsinoe, Poseidipp Kol. VI 10–17/Nr. 36, APF 50: 13–14.
- 2004b: Ein Epigramm Poseidipps auf ein thessalisches Rennpferd Kol. XIII 15–18/Nr. 83, SEP 1: 93–94.
- 2004c: Ein Epigramm Poseidipps auf ein messenisches Rennpferd Kol. XIII 27–30/Nr. 86, SEP 1: 95–96.
- 2004d: Ein Habicht verheißt glückliche Seefahrt. Poseidipp Kol. IV 8–13/Nr. 21, ZPE 146: 39–40.
- 2006–2008: Abermals zu Poseidipps erstem ἀνδριαντοποικόν-Epigramm Kol. 8–15/Nr. 62 A/B, APapyrol 18–20: 131–133.
- Maehler, H. 1996: Griechische Pferde und ihre Namen, in: Faber, R. u. Seidensticker, B. (Hg.), *Worte, Bilder, Töne* (FS B. Kytzler), Würzburg: 15–22.
- Männlein-Robert, I. 2007: *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*, Heidelberg (= Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 119).
- 2010: Zwischen Musen und Museion oder: Die poetische (Er-)Findung Griechendlands in den Aitien des Kallimachos, in: Weber, G. (Hg.), *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin: 160–186.
- Magnelli, E. 2004: Sei note testuali al nuovo Posidippo, ZPE 146: 25–30.
- 2008: Minutaglie posidippee, ZPE 165: 49–54.
- Marszalek, M. u. Sasse, S. (Hg.) 2010: *Geopoetiken. Geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen*, Berlin.
- Mayser, E. u. Schmoll, H.-J. (Hg.) ²1970: *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Bd. 1: Laut- und Wortlehre, T. 1: Einleitung und Lautlehre, Berlin.
- McKenzie, J. 2007: *The Architecture of Alexandria and Egypt c. 300 BC to AD 700*, New Haven/London.
- Melfi, M. 2007: *Il santuario di Asclepio a Lebena*, Athen.
- 2008: Minutaglie posidippee, ZPE 165: 49–54.
- Meliadò, C. 2005: Posidippo, l'epos ellenistico e la propaganda tolemaica, ARF 6: 203–216.
- Merkelbach, R. u. Stauber, J. 1998: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Bd. 1: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, München.
- Messeri, G. 2004: Posidippo e Plinio sulla statua di Teodoro. „Simulata musca“? in: Cerasuolo, S. (Hg.), *Mathesis e mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, Napoli: 171–178.
- Morel, W.M. 1928: *Iologica*, Philologus 83: 345–389.
- Moreno, P. 2006: *Scala di durezze*, Archeo 22.8: 116–119.
- Moretti, L. 1953: *Iscrizioni Agonistiche Greche*, Roma.
- Müller, A. 2010: *Die Carmina Anacreonta und Anakreon. Ein literarisches Generationenverhältnis*, Tübingen.
- Müller, D. 1997: *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, Tübingen.
- Müller, S. 2009: *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II. und Arsinoe II.*, Berlin/New York.
- Murr, J., 1969: *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Groningen [1890].
- Nagy, G. 1979: *The best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*, Baltimore.
- Nilsson, M.P. ³1967: *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München.
- Nisetich, F. 2005: *The pleasures of epigram. „New“ and „old“ Posidippus*, IJCT 12: 245–268.
- Nutton, V. 2004: *Ancient Medicine*, London/New York.

- Oakley J.H. u. Sinos, R.H. 1993: *The Wedding in Ancient Athens*, Madison, Wi.
- Obbink, D. 2002: Ap. R.L. Hunter, *Osservazioni sui Lithika di Posidippo*, in: Bastianini/Casanova 2002: 116, Anm. 27.
- 2004: Tropoi (Posidippus AB 102–103), in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 292–301.
- 2005: New old Posidippus and old new Posidippus. From occasion to edition in the epigrams, in: Gutzwiller 2005: 97–115.
- Obbink, D. u. Stephens, S. 2004: The Manuscript. Posidippus on Papyrus, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 9–15.
- Obst, E. 1928: (Art.) Mandene, RE XIV 1: 1015.
- Olson, S. D. 1998: *Aristophanes. Peace*. Edited with introduction and commentary, Oxford.
- Otto, N. 2009: *Enargeia. Untersuchungen zur Charakteristik alexandrinischer Dichtung*, Stuttgart.
- Page, D.L. 1981: *Further Greek Epigrams*, Cambridge.
- Pagonari-Antoniou, P. 2003/4: Sur les ναυαγικά de Posidippe. P. Mil.Vogl. VIII 309, EEAth 53: 45–53.
- Papalexandrou, N. 2004: Reading as Seeing: P. Mil.Vogl. VIII 309 and Greek Art, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 247–258
- Pape, W. u. Benseler, G.F. 1959: *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig.
- Parke, H. W. 1967: *The Oracle of Zeus*, Oxford.
- Parsons, P. 2002: Callimachus and Hellenistic Epigram, in: Montanari, F. u. Lehnus, L. (Hg.), *Callimaque, Génève* (= *Entretiens sur l'antiquité classique* 48): 117–118.
- Paton, W.R. u. Myres, J.L. 1896: Karian Sites and Inscriptions, JHS 16: 188–271.
- Peek, W. 1937: Verbesserungen zu boiotischen Epigrammen, Hermes 72: 232–239.
- Peremans, W., Dack, W. van't, Ijsewijn, J. u. De Meulenaere, H. 1950– (Hg.): *Prosopographia Ptolemaica*, Louvain (= *Studia Hellenistica*, 6, 8, 11, 12, 13, 17, 20, 21, 25: <http://prospol.arts.kuleuven.ac.be/search.php> (08.07.2015)).
- Petrain, D. 2002: Πρέβυς. A note on the new Posidippus (V. 6–11), ZPE 140: 9–12.
- 2003: Homer, Theocritus and the Milan Posidippus (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. III 28–41), CJ 98: 359–388.
- 2005: Gems, Metapoetics, and Value. Greek and Roman Responses to a Third-Century Discourse on Precious Stones, TAPhA 135: 329–57.
- Petrovic, A. 2007: *Kommentare zu den simonideischen Versinschriften*, Leiden/Boston.
- 2009: Epigrammatic contests, poeti vaganti and local history, in: Hunter, R., Rutherford, I. (Hg.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture*, Cambridge: 195–216.
- 2010: Sepulchral Epigram for Philadelphos (a Fallen Soldier?), Mnemosyne 63: 616–624.
- Petrovic, I. 2014: Posidippus' Lithika and Achaemenid royal propaganda, in: Hunter, R., Rengakos, A. u. Sistikou, E. (Hg.), *Hellenistic Studies at a Crossroads, Exploring Texts, Contexts and Metatexts*, Berlin/Boston (= *Trends in Classics. Supplementary Volumes* 25): 273–300.
- Pfeiffer, R. 1953: *Callimachus, Bd. II: Hymni et Epigrammata*, Oxford.
- 1970: *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Reinbek.
- Pfohl, G. 1964: *Bibliographie der griechischen Vers-Inschriften*, Hildesheim.
- 1972: *Inschriften der Griechen. Grab-, Weih- und Ehreninschriften*. Darmstadt.
- 1983: Griechische Grabgedichte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Zur Entwicklungsgeschichte inschriftlicher Poesie, in: Händel, P. u. Meid W. (Hg.), *Festschrift für Robert Muth*, Innsbruck (= *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 22): 347–372.
- Pfrommer, M. 1993: *Metalwork from the Hellenized east. Catalogue of the Collections*, Malibu.

- 2002: Königinnen vom Nil, Mainz.
- Pircher, J. 1979: Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen, Innsbruck (= *Commentationes Aenipontanae* 26).
- Plantzos, D.: *Hellenistic engraved gems*, Oxford 1999.
- Pohl, R.P. 1905: *De Graecorum medicis publicis*, Diss. Berlin.
- Poljakov, F.B. 1989: Die Inschriften von Tralleis und Nysa, Bd. 1: Die Inschriften von Tralleis, Bonn (= *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 36.1).
- Pollard, J. 1977: *Birds in Greek Life and Myth*, London.
- Pollitt, J.J. 1974: *The Ancient View of Greek Art. Criticism, History, and Terminology*, New Haven/London.
- Pozzi, S. 2006: Sulle sezioni Iamatika e Tropoi del nuovo Posidippo (95–105 A.-B.), *Eikasmos* 17: 181–202.
- Preißhofen, F. 1979: Kunsttheorie und Kunstbetrachtung, in: Reverdin, O. u. Grange, B. (Hg.), *Le classicisme à Rome aux liers siècles avant et après J.-C.*, Genève (= *Entretiens sur l'antiquité classique* 25): 263–282.
- Prioux, É. 2006: *Materiae non cedit opus. Matières et sujets dans les épigrammes descriptives (III^e siècle av. J.-C.–50 apr. J.-C.)*, in: Dubel, S., Naas, V. u. Rouveret, A. (Hg.), *Couleurs et matières. Actes de la table ronde, 25–26 octobre 2002* (Université de Paris X/ENS), Paris: 127–160.
- 2007: Regards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique, Leuven (= *Hellenistica Groningana* 12).
- 2008: Petits musées en vers. Épigrammes et discours sur les collections antiques, Paris (= *L'art et l'essai* 5).
- Puelma, M. 1996: *Επίγραμμα-epigramma. Aspekte einer Wortgeschichte*, MH 53: 123–139.
- 2006: Arions Delphin und die Nachtigall. Kommentar zu Poseidippos ep. 37 A.-B. (= P. Mil. Vogl. VIII 309, Kol. VI 18–25), ZPE 156: 60–74.
- 2007: Poseidippos Ep. 37 A.-B. in Rom, ZPE 161: 29–31.
- Puelma, M. u. Angiò, F. 2005a: Die Sonnenuhr und das Mädchen. Kommentar zu einem Grabepigramm des neuen Poseidippos (P. Mil. Vogl. VIII 309, Kol. VIII 25–30 = ep. 52 A.-B.), ZPE 151: 15–29.
- 2005b, Sappho und Poseidippos. Nachtrag zum Sonnenuhr-Epigramm 52 AB des Mailänder Papyrus, ZPE 152: 13–15.
- Puglia, E. 2005: Una proposta per l'epigramma 37 A.-B. di Posidippo, SEP 2: 133–134.
- 2006: La lira, il delfino, gli usignoli (Posidippo, epigr. 37 A.-B.), SEP 3: 175–179.
- Quenouille, N. u. Pfrommer, M. 2009: Dareios in Ketten, in: Eberhard, R., Kockelmann, H., Pfeiffer, S. u. Schentuleit, M. (Hg.): ... vor dem Papyrus sind alle gleich! Papyrologische Beiträge zu Ehren von Bärbel Kramer (P.Kramer), Berlin/New York (= APF Beiheft 27): 175–185.
- Queyrel, F. 2010: ‚Ekphrasis‘ et perception alexandrine. La réception des œuvres d'art à Alexandrie sous les premiers Lagides, AK 53: 23–48.
- Radl, A. 1988: *Der Magnetstein in der Antike. Quellen und Zusammenhänge*, Stuttgart.
- Radtke, W. 1901: Aristodems ΕΠΙΓΡΑΜΜΑΤΑ ΘΗΒΑΙΚΑ, Hermes 36: 36–71.
- Rampichini, F., Pozzi, S. u. Zanetto, G. 2008: Posidippo. Epigrammi. Introduzione di G.Z., traduzione e note di F.R. e S. P., Milano (= *Oscar classici greci e latini* 158).
- Reber, K. 1998 (Hg.): *Die klassischen und hellenistischen Wohnhäuser im Westquartier*, Lausanne.
- Rengakos, A. 1994: *Apollonios Rhodios und die antike Homererklärung*, München.
- Riethmüller, J.W. 2005: *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Bd. 2.1, Heidelberg.

- Richter, G.M.A. 1968: *Engraved gems of the Greeks and the Etruscans*, London.
- Robert, L. 1964: *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris.
- Rommel, H. 1928: (Art.) *Magnet*, RE XIV 1: 474–486.
- Roscher, W.H. 1884–1936: *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bde. I–XI, Leipzig.
- Roussel, G. 1921: *Interprétation d'une épigramme de Callimaque*, REG 34: 266–274.
- Roux, G. 1960: *Qu'est-ce qu'un kolossos?*, REA 62: 5–40.
- Russo, G. 2009: *Due note al nuovo Posidippo* (P. Mil.Vogl. VIII 309), *Eikasmos* 20: 187–194.
- 2010: *Posidippo, Ep. 52 Austin-Bastianini* (P. Mil.Vogl. VIII 309, col. VIII 25–30): *In morte di Timone o di Aste?*, *Philologus* 154: 40–56.
- Santamaría Álvarez, M.A. 2010: *Elementos escatológicos órficos en el nuevo Posidipo y otros poetas helenísticos*, in: Bernabé, A., Casadesús, F. u. Santamaría, M.A. (Hg.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: 455–482.
- Scherf, V.V., Gercke, P. u. Zazoff, P. 1970: *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen III*, Braunschweig – Göttingen – Kassel – Wiesbaden.
- Schmidt, G. 2002: *Rabe und Krähe in der Antike*, Wiesbaden.
- Schmolling, E. 1916: *Zum Gebrauch von οὔτος und ὄδε*, *JPh* 42: 30 ff.
- Schröder, S. 2002: *Überlegungen zu zwei Epigrammen des neuen Mailänder Papyrus*, *ZPE* 139: 27–29.
- 2004: *Skeptische Überlegungen zum Mailänder Epigrammpapyrus* (P. Mil.Vogl. VIII 309), *ZPE* 148: 29–73.
- 2008: *Zu Posidipps Pharos-Gedicht und einigen Epigrammen auf dem Mailänder Papyrus*, *ZPE* 165: 40–48.
- Schur, D. 2004: *A garland of stones. Hellenistic Lithika as reflections on poetic transformations*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 118–122.
- Schwinge, E.-R. 1986: *Künstlichkeit von Kunst. Zur Geschichtlichkeit der alexandrinischen Poesie*, München.
- Schwyzer, E. ²1953 [1939]/1950: *Griechische Grammatik*, 2 Bde., München.
- Scodel, R. 2003: *A Note on Posidippus 63*, *ZPE* 142: 44.
- Seelbach, W. 1964: *Die Epigramme des Mnasalkes von Sikyon und des Theodoridas von Syrakus*, Wiesbaden.
- Sens, A. 2001/2002: *An ephrastic pair. Asclepiades AP 12.75 and Asclepiades or Posidippus AP 16.68*, *CJ* 97: 249–262.
- 2003: *Rez. ed.pr.*, *CJ* 99: 98–103.
- 2004: *Doricisms in the New and Old Posidippus*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 65–83.
- 2005: *The art of poetry and the poetry of art. The unity and poetics of Posidippus' statue-poems*, in: Gutzwiller 2005: 206–225.
- 2011: *Asclepiades of Samos. Epigrams and Fragments*, Oxford/New York.
- Sherwin-White, S. M. 1978: *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the imperial period*, Göttingen.
- Sider, D. 2002: in: *Bastianini/Casanova 2002*: 161.
- 2004: *Posidippus Old and New*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 29–41.
- 2005: *Posidippus on weather signs and the tradition of didactic poetry*, in: Gutzwiller 2005: 164–182.
- Smith, M. 2004: *Elusive stones. Reading Posidippus' Lithika through technical writing on stones*, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 105–117.

- Snell, B. ⁴1975: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen.
- Spanoudakis, K. 2002: Philitas of Cos, Leiden (= Mnemosyne Suppl. 229).
- Spence, I.G. 1993: The cavalry of Classical Greece, Oxford.
- Stähli, A. 2010: Mimesis als Aufführung und Darstellung, in: Koch, G., Vöhler, M. u. Voss, C. (Hg.), Die Mimesis und ihre Künste, München: 43–67.
- 2014: Sprechende Gegenstände, in: Bielfeldt, R. (Hg.), Ding und Mensch in der Antike. Gegenwart und Vergegenwärtigung, Heidelberg: 113–141.
- Stein, M. 1992: Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren, Stuttgart.
- Stephens, S. 2004a: For You, Arsinoe..., in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 161–176.
- 2004b: Posidippus' poetry book. Where Macedon meets Egypt, in: Harris, W.V. u. Ruffini, G. (Hg.), Ancient Alexandria between Egypt and Greece, Leiden (= Columbia Studies in the Classical Tradition 26): 63–86.
- 2005: Battle of the books, in: Gutzwiller 2005: 229–248.
- Stewart, A.F. 2005: Posidippus and the truth in sculpture, in: Gutzwiller 2005: 183–205.
- Straten, F.T. van 1981: Gifts for the Gods, in: Versnel, H.S. (Hg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the Ancient World, Leiden: 96–151.
- Strocka, V.M. 2007: Poseidippos von Pella und die Anfänge der griechischen Kunstgeschichtsschreibung, *Klio* 89: 332–345.
- Tammaro, V. 2002: Posidipp. P. Mil. Vogl. VIII 309 c. II 23s. = 12, 1s. A.-B., *Eikasmos* 13: 181.
- 2004: Parva Posidippea, *ZPE* 150: 48.
- 2005: Note posidippee, *Eikasmos* 16: 169–172.
- 2010: Brevi note posidippee, *Eikasmos* 21: 217–218.
- Tarán, S. L. 1979: The Art of Variation in the Hellenistic Epigram, Leiden.
- Thomas, R. 2004: Drowned in the Tide: The Nauagika and Some Problems in Augustan Poetry, in: Acosta-Hughes u. a. 2004: 259–275.
- Thompson, D'A.W. ²1966: A Glossary of Greek Birds, Hildesheim.
- Thompson, D.J. 2004: Memphis under the Ptolemies, Princeton.
- 2005: Posidippus, poet of the Ptolemies, in: Gutzwiller 2005: 269–283.
- Threatte, L. 1980: The Grammar of Attic Inscriptions, Bd. 1: Phonology, Berlin/New York.
- Tondriau, J.L. 1948: Princesses ptolemaïques compares ou identifiées à des déesses (IIIer–Ier siècles avant J.-C.), *Société royale d'archéologie, Alexandrie, Bulletin* 37: 12–33.
- Tsagalis, Ch. 2008: Inscribing Sorrow, Berlin.
- Tsantsanoglou, K. 2012: The Statue of Philitas, *ZPE* 180: 104–116.
- Tueller, M.A. 2008: Rez. Peter Bing, Jon Steffen Bruss: Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Leiden 2007, *BMCR* 2008.06.19.
- 2010: The passer-by in archaic and classical epigram, in: Baumbach u. a. 2010: 42–60.
- Turner, N. 1963 (Hg.): A Grammar of New Testament Greek, Bd. 3, Edinburgh.
- Usener, H. ⁴2000: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896.
- Vestrheim, G. 2010: Voice in sepulchral epigrams. Some remarks on the use of first and second person in sepulchral epigrams, and a comparison with lyric poetry, in: Baumbach u. a. 2010: 61–78.
- Visser, C.E. 1938: Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien, Amsterdam.
- Vollenweider, M.-L. 1979: Catalogue raisonné des sceaux, cylindres, intailles et camées, Bd. 2.2: Katalog, Genève.
- Voutiras, E. 1994: Wortkarge Söldner? Ein Interpretationsvorschlag zum neuen Poseidippus, *ZPE* 104: 27–31.

- Vox, O. 1990: *Studi anacreontei*, Bari.
- 2006: *Dia gunê*: Stesich. 222 (B), 232 PMGF; Call., h. 5, 97 e 103; Posidipp., epigr. 56, 2 A.-B., SEP 3: 205–207.
- Wachsmuth, D. 1967: *Pompimos o daimon: Untersuchungen zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Berlin.
- Wacht, M. 1998: *Inkubation*, RAC 18: 179–265.
- Wallace, M.B. 1984: *The Metres of Early Greek Epigrams*, in: Gerber, D.E. (Hg.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico: 303–15.
- Weinreich, O. 1909: *Antike Heilungswunder*, Gießen (ND Berlin 1969).
- 1912: *Theoi Epekooi*, *Athener Mitteilungen* 37: 1–68.
- West, M.L. 1987: *Introduction to Greek Metre*, Oxford.
- 1992: *Ancient Greek Music*, Oxford.
- Whitehorne, J. 2007: *Posidippus 25 A-B and Ancient Life Expectancy*, ZPE 162: 57–60.
- Wickkiser, B.L. 2013: *The Iamatika of the Milan Papyrus*, CQ 63.2: 623–632.
- Wiegartz, H. 1984: *Zur Startanlage des Hippodroms von Olympia*, Boreas 7: 41–78.
- Wiemer, H.-U. 1998: *Zwei Epigramme und eine Sonnenuhr im kaiserzeitlichen Sillyon*, EA 30: 149–152.
- Wiesehöfer, J. 1998: *Heiratsalter*, DNP 5: 256–258.
- Wiesehöfer, J. 1999: *Lebenserwartung*, DNP 6: 1213–1215.
- Wilamowitz-Moellendorff, U.v. ²1955: *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, Darmstadt.
- Williams, M.F. 2005: *The new Posidippus. Realism in Hellenistic sculpture, Lysippus, and Aristotle's aesthetic theory* (P. Mil. Vogl. VIII 309, Pos. X.7.-XI.19 Bastianini = 62–70 AB), LICS 4.2: 1–29.
- Wypustek, A. 2013: *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods*, Leiden/Boston.
- Zahrnt, M. 1971: *Olynth und die Chalkidier*, München.
- Zanetto, G. 2002: *Posidippo fra naufragi e misteri*, in: Bastianini/Casanova 2002: 99–108.
- 2002a: in ed. min.
- 2002b: *Posidippo e i miracoli di Asclepio*, in: *Un poeta ritrovato. Posidippo di Pella. Giornata di studio*, Milano, 23 novembre 2001, Milano: 73–78.
- 2008: *La dedica di Medeo: Posidippo, ep. 95 A-B*, in: Moretti, F., Torre, C. u. Zanetto, G. (Hg.), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Napoli: 521–534.
- Zazoff, P. 1975: *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen IV*. Hannover, Kestner Museum. Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe, Wiesbaden.
- 1983: *Die antiken Gemmen*, Bd. 1, München.
- Zimmer, G. 1990: *Griechische Bronzegusswerkstätten. Zur Technologieentwicklung eines antiken Kunsthandwerkes*, Mainz.
- Zoroddu, D. 2005: *Posidippo miniatore*, *Athenaeum* 93: 577–596.