

ΣΥΜΜΙΚΤΑ

ΟΙ *MILESIAE* ΤΟΥ *SISENNA* ΣΤΟΝ ΠΡΙΣΚΙΑΝΟ; ΕΝΑ ΝΕΟ ΠΙΘΑΝΟ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ

Ο Lucius Cornelius Sisenna,¹ ρωμαίος πολιτικός και ιστοριογράφος του Ιου αι. π.Χ., μετέφρασε ή διασκέυασε τις *Milesiae*, τις οποίες είχε συγκεντρώσει ή ίσως είχε επινοήσει ένα αιώνα νωρίτερα ο Αριστείδης Μιλησιος² με την ονομασία *Μιλησιακά*.³ Δεν έχουν σωθεί όμως ούτε οι *Milesiae* του Sisenna, εκτός από ελάχιστα αποσπάσματα – συνολικά εξήντα οκτώ μόνο λέξεις – ούτε τα *Μιλησιακά* του Αριστείδη, εκτός από τη λέξη *δερμηστής*. Επίσης άγνωστη παραμένει και η αρχαία μιλησιακή παράδοση με τις αυθεντικές μιλησιακές ιστορίες.

Με αυτές τις προϋποθέσεις επιχειρούμε να παρουσιάσουμε εδώ ένα νέο απόσπασμα των *Milesiae* του Sisenna, το οποίο σώζεται στον λατίνο γραμματικό Πρισκιανό (τέλη του 5ου - αρχή του 6ου αι. μ.Χ.) και η μέχρι σήμερα έρευνα δεν το έχει συσχετίσει με τη μιλησιακή παράδοση. Τα άλλα ήδη γνωστά αποσπάσματα των *Milesiae* προέρχονται από το δέκατο τρίτο βιβλίο του έργου και σώζονται στον λατίνο γραμματικό της ύστερης αρχαιότητας Φλάβιο Σωσίπατρο Χαρίσιο.⁴

Το απόσπασμα του Sisenna που παραθέτει ο Πρισκιανός έχει ως

1. Βλ. μεταξύ άλλων L. Pepe, «Lucio di Patrae o Aristide-Sisenna?», *GIF* (1963) 111-142· P. Frassinetti, «Sisenna e la guerra sociale», *Athenaeum* 50 (1972) 78-113· E. Rawson, «Cornelius Sisenna and the Early First Century B.C.», *CQ* 29 (1979) 327-346· Niese, «L. Cornelius Sisenna», *RE* 4 (1900) στ. 1512-1513.

2. Βλ. και O. Jahn, «Aristides», *RbM N. F.* 9 (1854) 628-629· O. Rossbach, «Aristeides», *RE* II¹ (1895) στ. 897· W. Schmid, «Aristeides», *RE* II¹ (1895) στ. 886 (αρ. 23)· H. Lucas, «Zu den Milesiaka des Aristeides», *Philologus* 51 (1907) 15-36· J. Werner, «Aristeides», *Kleine Pauly* 1, Leipzig (1964) στ. 557 (αρ. 2).

3. Σημειώνουμε ότι οι αρχαίοι με τον όρο *Μιλησιακά* ή *Milesiae* εννοούσαν, απ' ό,τι μπορούμε να εικάσουμε από άλλες πηγές, εκείνα τα πεζογραφήματα που αποτελούνταν από μικρές ιστορίες και νουβέλες, με έντονο χρώμα και συνειδητά κωμικοτραγικό χαρακτήρα, όπως το βλέπουμε στις *Ιστορίες του Canterbury* του Chaucer, στο *Δεκαήμερο* του Βοκάκιου και στο *Επταήμερο* της Marguerite de Navarre.

4. Βλ. H. Keil, *Grammatici Latini (GL)* I, Λυβία 1855 (ανατ. Hildesheim 1961), σσ. 194, 4, 8; 196, 1, 14; 199, 29; 200, 20; 207, 3; 208, 4; 209, 7; 223, 14.

εξής:⁵ *Sisenna: vitam cum dolore et insigni cruciatu carnificatus amisit*, δηλ. «ο *Sisenna* αναφέρει ότι κάποιος έχασε τη ζωή του από βασανιστήρια με (φριχτούς) πόνους και αβάσταχτα μαρτύρια». Ο γραμματικός δεν αναφέρει ρητά το έργο του *Sisenna* απ' όπου αντλεί το παράθεμα, και έτσι ήταν πολύ φυσικό η προηγούμενη έρευνα να το εντάξει, ως αβέβαιο απόσπασμα, στα *Incerta ex Historiis* του *Sisenna*.⁶ Το παράθεμα όμως μπορεί να ανήκει στις *Milesiae*, γιατί τόσο η γλώσσα όσο και το περιεχόμενό του παραπέμπουν, όπως φαίνεται, στον ανάλαφρο και ευτράπελο κόσμο των μιλησιακών ιστοριών. Θα εξετάσουμε στη συνέχεια τη μορφή και το περιεχόμενο του παραθέματος για να δούμε αν μπορεί να υποστηριχτεί μια τέτοια θέση.

Η έρευνα πείθει ότι όλες σχεδόν οι λέξεις και οι εκφράσεις του παραθέματος του *Sisenna* στον Πρισκιανό, χωρίς να είναι χαρακτηριστικές του λαϊκού λόγου, χρησιμοποιούνται στον *sermo cotidianus* λαϊκών χαρακτήρων σε λογοτεχνικά έργα, τα οποία συνδέονται με μια γνήσια λαϊκή προφορική παράδοση, όπως το μυθιστόρημα (Πετρώνιος, Απουλήιος), την κωμωδία (Πλάυτος, Τερέντιος) τη σάτιρα (Οράτιος, Γιουβενάλης, Μαρτιάλης, Πέρσιος) και τους μύθους (Φαίδρος). Αξίζει επίσης να επισημανθεί η απλοϊκότητα, η αφέλεια και η γνησιότητα που αναδύονται από την ανάλυση της μορφής του αποσπάσματος και αναφέρονται στην παρουσία μιας σειράς λέξεων και εκφράσεων του καθημερινού λεξιλογίου, το οποίο θυμίζει κάποτε τη λαϊκή γραφή του Μακρυγιάννη.⁸ Γλωσσική ιδιαιτερότητα του παραθέματος αποτελεί η μετοχή *carnificatus*.⁹

Οι επισημάνσεις αυτές συνδυάζονται με το περιεχόμενο του παραθέματος, που υποβάλλει την ιδέα μιας μιλησιακής αφήγησης στην οποία κάποιος είχε βαθμιαίο, μαρτυρικό (σταυρικό) θάνατο. Η σταύρωση ως ποινή ήταν γνωστή και διαδεδομένη στον αρχαίο κόσμο και «ίσως ανάγεται στην αρχαία τιμωρία κατά την οποία κρεμούσαν τον ένοχο από κάποιο δένδρο».¹⁰ Είναι επίσης γνωστό ότι οι Ρωμαίοι εφάρμοζαν την ποινή του σταυρικού θανάτου στις κατώτερες κοινωνικές τάξεις, στους *humi-*

5. Βλ. H. Keil, *G. L.*, II Λιψία 1855 (ανατ. Hildesheim 1961), σ. 385, 3.

6. Βλ. H. Peter, *HRR*, τ. I, 1914 (ανατ. Στουτγάρδη ²1967), σ. 296, αρ. 138.

7. L. Callebaut, *Sermo Cotidianus dans les Metamorphoses d'Apulée*, Caen 1968, σσ. 548 κ.εξ.
8. Βλ. A. N. Παπακώστας (μτφρ.), *Στρατηγού Μακρυγιάννη*, Οράματα και Θάματα, Αθήνα, ΜΙΕΤ, ²1985, σσ. 113, 153.

9. Στη μεταγενέστερη λογοτεχνία η μετοχή *carnificatus* απαντά μόνο στον *Tert. nat.* I, 2 *ceteros ad hoc tenditis et carnificatis, ut negent quod esse dicuntur*. Πρβ. και *Liv.* 24, 15, 5 *vulnerari hostem, carnificari iacentes*. Το επίθετο *carnifex* απαντά στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου, 9, 1, 1; 10, 8, 8; 3, 1, 8.

10. Βλ. Φ. Κ. Πολυμεράκης, *Decimi Magni Ausonii «Cupido Cruciatu»*, διδ. διατρ., Ιωάννινα 1993, σσ. 91, 93, 94, όπου άλλες πηγές και βιβλιογραφία.

liores, κυρίως σε δούλους, σε κοινούς εγκληματίες και ληστές. Το στοιχείο αυτό ενισχύει τη μιλησιακή καταγωγή του αποσπάσματος που ερμηνεύουμε, γιατί οι ήρωες των μιλησιακών ιστοριών προέρχονταν κατά κανόνα από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Πράγματι, το περιβάλλον γένεσης και δημιουργίας των αρχαίων μιλησιακών ιστοριών αναζητείται στα ταπεινής καταγωγής και χαμηλού μορφωτικού επιπέδου κοινωνικά στρώματα, που γνώριζαν πάρα πολύ καλά λαϊκές αφηγήσεις, ποικίλου περιεχομένου, «χοντροκομμένης» αισθητικής και ηθικής, περιχυμένες με ένα στέριο στρώμα ρεαλισμού.¹¹

Ο «πόνος», η «βία» και τα μαρτύρια, όπως περιγράφονται στο απόσπασμα του *Sisenna* στον *Πρισκιανό*, δεν είναι στοιχεία άγνωστα στο χώρο της μιλησιακής παράδοσης. Για παράδειγμα, θυμίζουμε από τις *Μεταμορφώσεις* του *Απουλήιου* τη μιλησιακή αφήγηση της «σκληρής και απάνθρωπης κακοποίησης του σκλάβου», όπως επίσης και την τραγική μιλησιακή αφήγηση του τρόπου «εξόντωσης του “Λούκιου” και της Χάρης».¹² Οι δύο αφηγήσεις αποτελούν μια ιδιαίτερη έκφραση της ανθρωπίνης σκληρότητας, που ικανοποιούσε, μεταξύ άλλων, τον πρωτόγονο πόθο για εκδίκηση. Παράλληλα το ίδιο απόσπασμα του *Sisenna* εμφανίζει ομοιότητες με την πασίγνωστη μιλησιακή ιστορία της «Χήρας από την Έφεσο»,¹³ που ο λατίνος μυθιστοριογράφος *Πετρώνιος* εγκιβώτισε στο *Σατυρικό* του. Εδώ η σεμνή ματρόνα ξεχνά γρήγορα τον σεβασμό και τη λύπη της για τον νεκρό σύζυγό της, παραδίδεται εύκολα στην αγκαλιά του στρατιώτη που φύλαγε πλάι στο φρέσκο μνήμα του άντρα της τα σώματα των σταυρωμένων ληστών, οι οποίοι είχαν τερματίσει τη ζωή τους πάνω στο σταυρό· τελικά δεν διστάζει να σταυρώσει το πτώμα του άντρα της προκειμένου να σώσει τη ζωή του εραστή της. Το μοτίβο της σταύρωσης εμφανίζεται και σε παραλλαγές της παραπάνω μιλησιακής ιστορίας, όπως στην αφήγηση της «απαρηγόρητης χήρας» στον *Φαίδρο* (*Phaedr. App. 13, 4, 26 interea fanum qui compilarant Iovis cruci suffixi luerunt poenas numini, και desideratum est corpus ex una cruce*) και στην αφήγηση των *Romuli* (59, 10 *Thi: subtrahitur ille, qui in cruce pendebat*). Το ίδιο μοτίβο εμφανίζεται και σε άλλες μιλησιακές αφηγήσεις, όπως στην αφήγηση της «*Παυλίνας*» που ενσωμάτωσε ο *Φλάβιος Ιώσηπος* στο έργο του *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, ως πραγματικό περιστατικό με έντονο

11. Βλ., π.χ., E. Auerbach (μτφρ. W. R. Trask), *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, N. J. 1968, σσ. 24 κ.ε.

12. Βλ. Α. Αϊβαλιώτης (εισ.-επιμ.), *Απουλήιος, Ο χρυσός γάιδαρος ή οι Μεταμορφώσεις*, Αθήνα 1982 [η μτφρ. αποτελεί ανατ. από την έκδ. «Γραμμάτων» Αλεξανδρείας, 1927], Βιβλ. IV, κεφ. 31-32, σσ. 156-157.

13. *Sat. 110, 8-113.*

το στοιχείο της απάτης, η αποκάλυψη της οποίας οδηγεί τον αυτοκράτορα Τιβέριο να διατάξει τη σταύρωση των ενόχων: και ὁ Τιβέριος μαθήσεως ἀκριβοῦς αὐτῷ γενομένης ἐξετάσει τῶν ἱερέων ἐκείνους τε ἀνεσταύρωσεν.¹⁴ Απαντά επίσης και στην περίπτωση της Κυνώς, που ερωτεύτηκε τον Αβροκόμη και σκότωσε τον σύζυγό της Άραξο, στο συντετμημένο εφesiaκό μυθιστόρημα του Ξενοφώντα του Εφέσιου ἼΑνθεια και ἸΑβροκόμη, όπου: ὁ ἄρχων τῆς Αἰγύπτου μαθὼν τὰ κατὰ τον ἸΑραξον, μεταπεμφάμενος ἀνεσταύρωσε τὴν Κυνῶ.

Η ομοιότητα του περιεχομένου του παραθέματος του Sisenna στον Πρισκιανό με τις παραπάνω μιλησιακές αφηγήσεις, λαϊκής (και κάποτε παραλογοτεχνικής) προέλευσης είναι φανερή. Αν η επιχειρηματολογία μας ευσταθεί, διευρύνεται παράλληλα και η θεματική των *Milesiae* του Sisenna γιατί η προγενέστερη έρευνα περιορίστηκε να δείξει μόνο το ερωτικό περιεχόμενο των δέκα γνωστών αποσπασμάτων του έργου, συρρικνώνοντας έτσι το εύρος και την ποικιλία (*varietas*) των *Milesiae* αλλά και ολόκληρης της μιλησιακής παράδοσης, τόσο στο ύφος όσο και στο περιεχόμενό της.¹⁵ Συνεπώς, το νέο απόσπασμα θα συμβάλει στην προώθηση της έρευνας της μιλησιακής παράδοσης και ευρύτερα του λαϊκού αφηγηματικού λόγου.¹⁶

Μήπως θα πρέπει επομένως η έρευνα να αναθεωρήσει την ένταξη του νέου αποσπάσματος στις *Historiae* του Sisenna και να το συμπεριλάβει στο έργο του *Milesiae*;

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΑΙΓΛΗ ΣΙΟΥΤΗ

14. 12, *Ιουδ. Ἀρχ.* 18, 79.

15. Παραπέμπουμε ενδεικτικά στην πρόσφατη διδ. διατρ. του Γ. Ν. Φαρακλού, *Αρχαίες Μιλησιακές Ιστορίες*, Ιωάννινα 2003, σσ. 109-138. Ο συγγρ. παρέθεσε, μετέφρασε και σχολίασε τα δέκα αποσπάσματα από τη λατινική μετάφραση ή διασκευή των *Milesiae* του Sisenna και πέρα από το γνωστό συσχετισμό των δύο αποσπασμάτων με εδάφια από το επεισόδιο του ζευγαρώματος όνου-κυρίας στη *Λουκιάδα* προσπάθησε να συνδέσει τα υπόλοιπα με ερωτικά κείμενα της αρχαιότητας.

16. Θυμίζουμε ότι ο Ε. Αυδίκος, «Παγκοσμιοποίηση και λαϊκός πολιτισμός στον 21ο αι.», στον τ. *Θητεία* (τιμητικό αφιέρωμα για τον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή), επιμ. Μ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2002, σ. 119, μελετά τη δυνατότητα επαναδραστηριοποίησης της σχέσης του προφορικού πολιτισμού με τα είδη της λαϊκής αφηγηματολογίας και σημειώνει: «τα είδη της λαϊκής παράδοσης και των ευτράπελων διηγήσεων [...] αποτελούν εν δυνάμει στοιχεία λαϊκότητας που μπορούν να εμβολιάσουν τον 21ο αιώνα και τη σύγχρονη αφηγηματολογία που θα διαμορφωθεί από το νέο τεχνολογικό περιβάλλον».

FURTHER THOUGHTS
ON MENANDRI SENTENTIAE

While my recent commentary on *Menandri Sententiae*¹ was in the press, I changed my mind over several points, or came across important new material. The following notes are intended as supplements and/or corrections to my commentary and, secondarily, to my paper «Notes on *Menandri Sententiae*».² They have been designed to be read in isolation, although readers may find it useful to consult the fuller notes in the relevant passages of my commentary. Numbered references are to individual *sententiae* (following my numeration, not Jaekel's), unless they are preceded by «p.» or «pp.», in which case references are to page numbers.

In this article, as in my commentary, I have profited from the polymathy and acumen of Professor Stavros Titsiridis (Patras), to whom I extend my warmest thanks. No attempt has been made to take account of the many valuable suggestions made by reviewers of my book, especially A. Petrides, *The Bryn Mawr Classical Review* 2003.04.11, and F. García Romero, *Cuadernos de Filología Clásica* 13 (2003) 329-34. It is hoped that these will be incorporated, where applicable, into a second edition of the book. Meanwhile, I hope that these notes will not only be helpful to those using the Greek edition of my commentary, but that they will also provoke further contributions on the subject from other scholars active in the field.

28. Ἄνδρὸς δικαίου καρπὸς οὐκ ἀπόλλυται.

For the idea that the righteous are rewarded with fertility I cited Hes. *Op.* 225-37 (with West's commentary *ad* 225-47) and quoted Hes. *Op.* 282-85, where it specified that the ἀνὴρ εὐορκος is blessed with outstanding offspring (ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων). I should have added – the more so since it is not mentioned by West – that Plato (*Resp.* 363d), probably echoing Hesiod, mentions «poets» who παιδᾶς ... παιδῶν φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὀσίου καὶ εὐόρκου.

48. Αἰ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν.

Aside from Sophocles *TrGF* 948 ἐλπὶς γὰρ ἢ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν (cf. also Appendix 1, 12, p. 124 Jaekel), which I cited in my commentary, cf. also E. *Ba.* 617 ἐλπίσιν δ' ἐβόσκετο, said of Pentheus' vain hopes of capturing Dionysus.

1. *Μενάνδρου Γνώμαι Μονόστιχοι: Εἰσαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις* [Βιβλιοθήκη Ἀρχαίων Συγγραφέων, 32] Αθήνα, Στιγμή, 2002.

2. *C&M* 53 (2002) 197-214.

76. Ἄπασιν(ν) ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός.

While the word *συνείδησις* is unattested in pre-Hellenistic literature, «conscience» as a concept may have begun to develop in late 5th century (see in particular K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* [Oxford 1974; corr. repr. Indianapolis 1994], pp. 220-3, for primary literature and discussion). In a famous passage from Euripides' *Orestes* (408 BC), Orestes points out that he is being wasted by the «awareness of having committed evil deeds»: ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοϊδα δειν' εἰργασμένος (396; see further Willink *ad loc.*, and West *ad loc.*, both with further bibliography on the subject). In *Andromache* 802ff. Hermione is devastated by her awareness of the gravity of her criminal intent: *συννοία θ' ἅμα | οἷον δέδρακεν ἔργον ... κατθανεῖν θέλει* (805-807). Antiphon, in his speech *On the Murder of Herodes* (5), delivered probably between 420 and 415 BC, has an extremely interesting passage (93) regarding the respective psychological effects of both a clear and a guilty conscience; but even there, τὸ ξυνειδέναι means simply «awareness of culpability» rather than indicating a closeness to the later concept of *συνείδησις* as an internalized mechanism of moral control: ἐν γὰρ τῷ τοιούτῳ ἤδη καὶ τὸ σῶμα ἀπειρηκὸς ἢ ψυχὴ συνεξέσωσεν, ἐθέλουσα ταλαιπωρεῖν διὰ τὸ μὴ ξυνειδέναι ἑαυτῆ. τῷ δὲ ξυνειδόντι τοῦτο αὐτὸ πρῶτον πολέμιόν ἐστιν· ἔτι γὰρ καὶ τοῦ σώματος ἰσχύοντος ἢ ψυχὴ προαπολείπει, ἡγουμένη τὴν τιμωρίαν οἱ ἤκειν ταύτην τῶν ἀσεβημάτων. See the important discussion by V. A. Rodgers, «Σύνεσις and the Expression of Conscience», *GRBS* 10 (1969) 241-54 (here 249), who is generally reluctant to acknowledge even a nascent concept of «moral conscience» in the late 5th century (not even in the *Orestes* passage discussed above). Of interest are also the comments of R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, pp. 252-54, who offers the useful *caveat* that the anxiety associated with committing a religious or moral offence – an anxiety often expressed in the word group surrounding ἐνθύμιος – is not identical with pangs of conscience: «whereas conscience is guilt over bad actions, regardless of consequences, an *enthymion* is the anxious anticipation of evil as a result not merely of an act but even of an occurrence, such as a bad omen. But though not confined to the moral sphere, the word could certainly be used in connection with the expectation of evil in consequence of evil deeds» (op.cit., p. 253). Cf. again V. A. Rodgers, op.cit., p. 252, who insists again that words like *συγγιγνώσκειν τι ἑαυτῷ*, *συνειδέναι τι ἑαυτῷ*, *συνείδησις*, *σύνεσις*, *σύννοια*, *ἐνθύμιος* etc. signify «awareness of culpability» or «scrupulous fear» rather than «moral guilt» or «a moral sense of right and wrong», i.e. «those meanings that have to do with a personally accepted code of behaviour». Cf. also E. R.

Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles - London 1951, pp. 36-37.

77. *Ἀνώμαλοι πλάστιγγες ἀστάτου τύχης.*

For the idea of the changeability of fortune cf. also Euripides fr. 301 Kannicht (*Bellerophontes*):

ὄραξ δ' ἀέλπτους (Nauck: ἀέλπτων codd.) μυρίων ἀναστροφάς·
πολλοὶ μὲν οἶδμα διέφυγον θαλάσσιον,
πολλοὶ δὲ λόγχοις πολεμίων ἀμείνονες (ἀμεινόνων Grotius)
ἦσους γεγῶτες κρείσσον' (Gesner: κρείσσον codd.) ἦλθον ἐς τύχην.

81. *Ἀπῆλθεν οὐδεὶς τῶν βροτῶν πλοῦτον φέρων.*

For the (still proverbial) idea that accumulation of money is futile, because «you can't take it with you», see Solon 24.7-8 West: τὰ γὰρ περιώσια πάντα | χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Ἄϊδεω; cf. also Theogn. 1187 οὐτις ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι. For further parallels from Hebrew and Egyptian literature see M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, p. 512.

86. *Ἀκμή τὸ σύνολον οὐδὲν ἄνθος διαφέρει.*

The idea that youth (*ἀκμή*) is as fragile and short-lived as a flower is also suggested, in a visually captivating manner, in a drawing by the Dutch engraver and painter Hendrick Goltzius (1558-1617), titled «Youth with a Skull and a Tulip» and dated 1614 (now in the Pierpont Morgan Library, New York, accession no. III, 145). The drawing, in fine pen and brown ink on paper, depicts a young man holding a human skull in his left hand and a very long-stemmed tulip in his right hand. The bottom end of the tulip's stalk, which the youth holds as one might hold a feather pen, barely touches the skull's top. Behind the youth, at right centre, a book is depicted, bearing the following inscription on its spine: QVIS EVADET | NEMO («Who will escape [sc. death]? No one.») On flowers as a symbol of youth one may also consult with profit J. C. B. Petropoulos, *Eroticism in Ancient and Medieval Greek Poetry*, London 2003, pp. 62-63 and 166 n. 12.

97. *Βίον πορίζου πάντοθεν πλὴν ἐκ κακῶν.*

414. *Κέρδη πονηρὰ ζημίαν ἀεὶ φέρει.*

I should have cited here Solon's famous condemnation of wealth unjustly acquired (Solon 13. 7ff. West):

χρήματα δ' ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως δ' ὕστερον ἦλθε δίκη.
πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ

ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν·
ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη κτλ.

104. *Βροτοῖς ἅπασι κατθανεῖν ὀφείλεται.*

For death as a debt owed to nature cf. Suda χ 461 (IV.461.19-21 Adler) = L. Bachmann, *Anecdota Graeca* I, Leipzig 1828, 416.25 χρεῶν· εἰμαρμένον, τέλος ζωῆς; in the Suda, this is accompanied by a quotation of Aelian fr. 185 Hercher ἐπεὶ δὲ ἐς γῆρας ἀφίκετο, τὸ κοινὸν τῇ πεπρωμένη χρεῶν ἐξέτισε κτλ.

106. *Βλάπτει τὸν ἄνδρα θυμὸς εἰς ὀργὴν πεσών.*

It had escaped me that the *gnômê* contains a variation of the second hemistich of E. Or. 696 ὅταν γὰρ ἡβᾶ δῆμος εἰς ὀργὴν πεσών, where actually Nauck (on the basis of this *monostichos*?) conjectured θυμὸς for δῆμος. Remarkably, θυμὸς resurfaces in a variant of the same *Orestes* line transmitted in Stobaeus 4.5.14 (IV.200.7 Hense): ὅταν γὰρ ὀργῇ δῆμος εἰς θυμὸν πέσῃ. It may be, then, that mon. 106 preserves, in reading θυμὸς, a variant of Or. 696, which has otherwise left traces only in Stobaeus. The variation may have been facilitated by the near-homonymy, in later Greek, of δῆμος (*dîmos*) and θυμὸς (*thimós*).

133. *Γυναῖξι πάσαις κόσμον ἢ σιγὴ φέρει.*

On women's (often enforced) exclusion from speaking in public, and on the political implications of women's verbal submission, see also L. McClure, *Spoken Like a Women: Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton 1999, pp. 19-24. McClure (op.cit., 20 n. 71) also gives further Greek, Latin and New Testament parallels for this idea: Aristot. *Pol.* 1260a30-31, 1277b20-23; Plaut. *Aulul.* 123-126; *Rud.* 1114 *eo tacent, quia ftacita bonast mulierf semper quam loquens*; 1 *Tim.* 2:11-12: γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἄνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. We may also add Heliodorus, *Aethiopica* 1.21.3: πρέπειν γὰρ οἶμαι γυναικὶ μὲν σιγὴν ἀνδρὶ δὲ ἀπόκρισιν ἐν ἀνδράσιν.

153. *Γάμος γὰρ ἀνθρώποισιν εὐχταῖον κακόν.*

For the idea of marriage as an evil let the brief discussion in my note *ad loc.* suffice; for the wedding as something to be wished for (εὐχταῖον) cf. Chariton, *Callirh.* 1.1.14 (Callirhoe's nurse to Callirhoe): τέχνον [...] διανίστασο, πάρεστι γὰρ ἢ εὐχταιοτάτη πᾶσιν ἡμῖν ἡμέρα· ἢ πόλις σε συμφαγωγεῖ.

168. Δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ δοκεῖν θέλε.

Against the *lectio tradita* δίκαιος εἶναι μᾶλλον ἢ χρηστός θέλε I argued both in my commentary (pp. 302-303) and in *C&M* 53 (2002) 201 that χρηστός was originally a pedantic gloss on δίκαιος, which subsequently insinuated itself into the text. As a parallel to the phenomenon of a gloss, even a rudimentary one, ousting the original reading I cited mon. 668, where the nonsensical *lectio tradita* πλάναισι ττὸ ζῆν πᾶς διοικεῖται βίος evidently came about when τὸ ζῆν, originally a pedantic gloss on βίος, infiltrated the text. For more such instances cf. e.g. Aeschylus, *Eumenides* 457 ξὺν ᾧ σὺ τΤροίαντ ἄπολιν Ἰλίου πόλιν (where Τροίαν obviously started life as a gloss on Ἰλίου), 685 πάγον δ' Ἄρειον τόνδ', Ἀμαζόνων ἔδραν (where Ἄρειον can be but a gloss, because it is not until l. 690 that the name of the Areopagus is mentioned along with the *aition* for its naming); cf. also Solon fr. 1.2 West κόσμον ἐπέων τῷδῆν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος (where ὠδῆν, originally a gloss on κόσμον ἐπέων, insinuated itself into the text proper). For an exemplary discussion of the same phenomenon in Latin texts see R.J. Tarrant, «The Reader as Author: Collaborative Interpolation in Latin Poetry», in J. N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts*, New York 1989, pp. 130-32. Specifically on «interpolierte Eigennamen» which started life as glosses see R. Merkelbach, *ZPE* 1 (1967) 100-102.

181. Δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς, τοὺς δ' εὐτυχεῖς.

The instances of this consolatory *topos* are countless, but I should have cited the famous Homeric parable (*Il.* 24.527) of Zeus dispensing from one of his *pithoi* good and evil among humans (*Il.* 24.530 ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ). For yet another occurrence (again in a consolatory context) cf. [E.] *I.A.* 30-31 δεῖ δέ σε χαίρειν | καὶ λυπεῖσθαι θνητὸς γὰρ ἔφους.

183. Δεινότερον οὐδὲν ἄλλο μητριᾶς κακόν.

The line may well come from a comedy in which either a son objected to his father's decision to remarry, or a widower rejected this possibility as potentially harmful to his children (cf. perhaps fr. com. incert. 148 K.-A. = Diod. Sic. 12.14.1-3). The «evil stepmother» is, of course, a common theme in antiquity, and even becomes a *topos* in later declamation: cf. e.g.? A. *P.V.* 727; Eur. *Alc.* 305-10, *Ion* 1025, fr. 824 Kannicht; Is. 12.5; Helioid. *Aethiop.* 1.13.5; Artemid. *Onir.* 3.26; A.P. 9.67-69. The latest monograph on this topic is P. A. Watson, *Ancient Stepmothers: Myth, Misogyny, and Reality*, Leiden - New York - Köln 1995. Watson has a substantial section (pp. 20-91) on the image of the stepmother in Greek myth and in classical Athens.

219. Ἔστιν Δίκης ὀφθαλμὸς ὃς τὰ πάνθ' ὄρα̅.

This proverbial phrase (see my commentary p. 320) may be echoed in Heliodorus, *Aethiopia* 1.14.4: τοῖς δὲ οὕτως ἀθέσμοις ὄξυν ἐπιβάλλει τὸν ὀφθαλμόν (sc. ἡ Δίκη).

324. Θεοὶ μέγιστοι τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς.

On p. 345 of my commentary I noted that the idea of the quasi-divinity of parents, quite widespread in antiquity, is also suggested by the combined commandments Θεοὺς σέβου and Γονέας αἰδοῦ in the original nucleus of the «Delphic» commandments of the Seven Wise Men, and I cited H. Diels in W. Dittenberger, *Syll.*³ no. 1268 to this effect. Let it be added that the same sequence of commandments has also surfaced in *Pap. Univ. Athen.* 2782.6-7, re-edited by A. N. Oikonomides, «The Lost Delphic Inscription with the Commandments of the Seven and *P. Univ. Athen.* 2782», *ZPE* 37 (1980) 179-83. With regard to my use of the term «*Delphic*» commandments, which I left unexplained in my commentary, suffice it to quote the illuminating remarks by Oikonomides, based on the combined evidence of two inscriptions from Miletropolis (near Cyzicus, Asia Minor) and Aī Khanum in Afghanistan (op.cit., p. 181): «We know now that a famous inscription existed at Delphi, on which «the wise commandments of the learned men of the past» were inscribed. Copies from the inscription were circulated in the Greek speaking world as well as among the educated Romans; they were translated into Latin. Bad copies and misreadings must have resulted in a number of changes long before the «early 3rd century BC.,» making it necessary for men like Klearchos [the Peripatetic philosopher for whom there is now evidence that he, like Sosiades and Demetrios of Phaleron, had made clean copies of the commandments of the Seven directly from Delphi] to underline that they «copied carefully» the respected original text.»

339. Θνητὸς πεφυκῶς μὴ γέλα τεθνηκότα.

Cf. Archilochus fr. 134 West οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομεῖν ἐπ' ἀνδράσιν.

346. Θανάτου ἡμόνον οὐκ ἔστιν ἐπανόρθωμα.

Cf. Ibycus *PMGF* 313 Davies οὐκ ἔστιν ἀποφθιμένοις ζωᾶς ἔτι φάρμακον εὔρεῖν. M. Davies, *MH* 44 (1987) 65-75 raises the possibility (73 with n. 43) of Ibycus' fragment alluding to the myth that humankind was once offered the opportunity to become immortal, an opportunity squandered for some petty reason (*Nic. Ther.* 343-58, *Ael. N.A.* 6.51).

349. Ἰερὸν ἀληθῶς ἔστιν ἡ συμβουλία.

In my note to this *sententia* I cited *Pl. Theag.* 122b and *Xen. Anab.* 5.6.4

as two of the oldest occurrences of the proverb. For yet another instance cf. Lucian, *Rhet. Praec.* (41) Ἰερόν τι χρῆμα τὴν συμβουλήν οὖσαν.

355. *Ἰσότητα τίμα, μὴ πλεονέκτει μηδέν.*

For a study of the semantics of πλεονεξία see H.O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates* (diss., Bonn 1967). In my commentary (p. 355), I gave pride of place to MacIntyre's interpretation of πλεονεξία as «the wish to have more simpliciter, acquisitiveness as such», which however has now been challenged by R. K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001. Ballot (op.cit., p. 29 n. 16) argues that «pleonexia is an excessive desire to get more, not simply acquisitiveness as such.» Balot (pp. 79-98) also has interesting remarks on πλεονεξία as a keyword in Plato's *Republic* (236-27), as well as on Solon's condemnation of πλεονεξία as undermining the communality that is essential to the polis.

For πλεονεξία as opposed to communality and egalitarian distribution of goods and power (often termed ἰσότης) cf. also the following passages:

(a) Archytas 47 B 3.7-12 D.-K.: στάσιμ μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρεθείς. πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότητας ἔστιν· τούτῳ γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλασσόμεθα. διὰ τοῦτον οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἱ τε πλούσιοι διδόντι τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέροι διὰ τούτῳ τὸ ἴσον ἔξειν.

(b) Diod. Sic. 9.12 τῇ (Hertlein: ἐπὶ ms.) μὲν γὰρ ἰσότητι δόξαν καὶ ἀσφάλειαν ἀκολουθήσειν, τῇ δὲ πλεονεξία βλασφημίαν καὶ φόβον.

(c) E. fr. 425 Kannicht (*Ixion*):

ὅστις γὰρ ἀστῶν πλέον ἔχειν πέφυκ' ἀνὴρ,
 {οὐδὲν φρονεῖ δίκαιον οὐδὲ βούλεται}
 φίλοις τ' ἄμικτός ἐστι καὶ πάσῃ πόλει.

406. *Καλόν τι θησαύρισμα κειμένη χάρις.*

To the parallels adduced in my commentary (p. 366) add Heliodorus, *Aethiopica* 2.23.3: «Μισθὸς δὲ μοι τίς ἔσται;» ἔφη. «Τὸ μὲν παρὸν», ἦ δ' ὅς, «εὐχαριστία. ξενίων δὲ οἶμαι τὸ κάλλιστον ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι καὶ οἶδα πολλοὺς ὡς θησαυρὸν τῇ ψυχῇ παραθεμένους τὸ δῶρον...». Cf. also Chariton, *Callirh.* 5.1.8 καὶ ἄλλη δὲ τις ἐλπίς ἔθαλπε τοὺς βαρβάρους, ὅτι ἦδε ἡ γυνὴ μέγα δυνήσεται, καὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος ἔσπευδε ξένια διδόναι ἢ πάντως τινὰ χάριν εἰς αὐτὴν ἔχειν ἀποκειμένην.

412. *Κοινὸν ἀγαθὸν τοῦτ' ἐστὶ, χρηστὸς εὐτυχῶν.*

The idea expressed by this *sententia* (which is a reformulation of Men. fr. 765 K.-A.) is perhaps echoed in Chariton, *Callirh.* 1.4.3 (an insidious parasite

to Chaereas): καὶ γὰρ εἶ κοινὸν ἀγαθὸν πάσης Σικελίας εὐτυχῶν.

416. *Καιρὸς δὲ πᾶσι κύριος δύναμιν διδοῖ.*

The idea that opportunity passes fleetingly and must be caught as soon as it appears is graphically expressed in the image of *Occasio calva/calvata* that occurs in *Disticha Catonis* II, 26 and *Carmina Burana* no. 16 (see my commentary *ad loc.*). This notion was already expressed in the famous bronze statue of Kairos, sculpted by Lysippus for Alexander the Great but now lost (see P. Moreno, *LIMC* V.1 (1990) 922). This statue depicted *Kairos* as a winged young man, long-haired along the forehead, but bald at the back of his head. There survives a description of this statue (in the form of dialogue between the statue and a spectator) by Posidippus (*Anth. Plan.* 275.7-10 = 3160-63 Gow - Page):

ἦ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν; – Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι
νῆ Δία. – Τάξόπισθεν δ' εἰς τί φαλακρὰ πέλει;
Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν
οὔτις ἔθ' ἱμείρων δράζεται ἐξόπισθεν.

For bibliography on Lysippus' statue see P. Moreno, *l.c.*

419. *Καλὴ διαδοχὴ τοῦ γένους ἤπια τέκνα.*

ἤπια τέκνα Liapis: ἤπετι τὰ τέκνα mss.

In my commentary on this line, and in *C&M* 53 (2002) 208-209, I mentioned as a possible shortcoming of my emendation that ἤπιος is often applied to a father's attitude towards his children, but not vice-versa. However, this is probably a pseudo-problem. As has been pointed out by E. D. Floyd, «Homeric ἤπιος “Friendly” and Vedic *Āpi-* “Friend”», *Glotta* 71 (1993) 10-16, ἤπιος most probably does not mean «gentle, kind, mild» but «friendly», or more specifically «friendly rather than hostile». This fresh light on the semantics of ἤπιος reveals that this adjective may be a more appropriate qualification of children's behaviour towards their parents than had previously thought. As is evident from *Odyssey* 13.405, 15.557, ἤπια οἶδε / ἤπια εἰδῶς may qualify the attitude of an inferior toward his superiors.

471. *Μένει δ' ἕκαστον τοῦθ' ὅπερ μέλλει παθεῖν.*

In my commentary (p. 387) I rejected μένει δ' ἕκαστῳ κτλ printed by Jaekel, on the grounds that μένω can only govern an accusative (as in *E. Tro.* 431 οὐκ οἶδ' οἶά νιν μένει παθεῖν). I should have been less categorical, however, in view of *A. Eum.* 894 τίς δέ μοι τιμὴ μένει; (cf. also 496-98 πολλὰ δ' ... πάθεα προσμένει τοκεῦσιν...)

495. *Μαινόμεθα πάντες, ὅποταν ὀργιζώμεθα.*

For the common association of anger and madness cf. e.g. Achilles Tatius

2.29.2 ἡ δὲ ὀργή ... ἐπικλύζει τὸν λογισμὸν τῷ τῆς μανίας ἀφρῶ.

498. Μεγάλη τυραννὶς ἀνδρὶ τέκνα καὶ γυνή.

The probably pseudo-Euripidean fr. 543 Kannicht, from which this *gnōmē* has been extracted, is an instance of the traditional *topos* of rejecting absolute power (*τυραννίς*) for the sake of what one values most. In most cases, the *topos* is used figuratively: cf. e.g. Archilochus fr. 19 West (the earliest attestation of the *topos*), E. Or. 1155-56 (which I cited in my commentary, p. 396), and *Hipp.* 1013-18, where Hippolytus proclaims (*inter alia*) good fortune and the company of noble friends to be preferable to *τυραννίς*:

ἀλλ' ὡς τυραννεῖν ἢδὺ τοῖσι σώφροσιν;	1013
ἤχιστά γ' [...]	1014
ἐγὼ δ' ἀγῶνας μὲν κρατεῖν Ἑλληνικοὺς	1016
πρῶτος θέλωμ' ἄν, ἐν πόλει δὲ δεύτερος	
σὺν τοῖς ἀρίστοις εὐτυχεῖν ἀεὶ φίλοις	

That the *topos* can, however, be used literally is shown by e.g. Solon fr. 32, 33, 34 West (rejection of the *actual* prospect of despotic power); see also Herodotus 5.92a. Cf. further Mastronarde on E. *Pho.* 549 and on E. *Med.* 123.

509. Νύμφη δ' ἄπροικος οὐκ ἔχει παρρησίαν.

For the idea that a rich dowry gives a bride the right to speak her mind cf. E. *Andr.* 152-53 Μενέλαος ἡμῖν ταῦτα δωρεῖται πατῆρ (sc. Hermione's rich trousseau) | πολλοῖς σὺν ἔδνοις, ὥστ' ἐλευθεροστομεῖν.

523. Νοῦς ἐστὶν ὁ θεός· τοῦτον {τὸν ν}οῦν ἔχειν καλόν.

580. Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός.

These two *gnōmai* (especially 580) may be reminiscences from Anaxagoras' teaching on the *nous* as a *quasi*-divine principle which simultaneously stands in «splendid isolation» from everything *and* dominates and regulates everything (59 B 12 D.-K.): τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν. [...] ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ κτλ.

546. Ξένους ξένιζε μήποτε ξένος γένη.

The rationale underlying this maxim is fully set out in Xenophon, *Memor.* 2.3.13: (ΣΩΚΡΑΤΗΣ) εἰ δὲ βούλοιο ξένον ποιῆσαι ὑποδέχεσθαι σεαυτόν,

ὁπότε ἔλθοις εἰς τὴν ἐκείνου, τί ἂν ποιούης; (ΧΑΙΡΕΚΡΑΤΗΣ) Δῆλον ὅτι καὶ τοῦτον πρότερος ὑποδεχοίμην ἂν, ὁπότε ἔλθοι Ἀθήναζε· καὶ εἴ γε βουλοίμην αὐτὸν προθυμεῖσθαι διαπράττειν μοι ἐφ' ἃ ἤκοιμι, δῆλον ὅτι καὶ τοῦτο δέοι ἂν πρότερον αὐτὸν ἐκείνω ποιεῖν. The idea is already present in *Odyssey* 4.30-6, where Menelaus points out that it would be inappropriate for him not to entertain strangers in the most hospitable manner possible, since he has himself benefited from the hospitality of others during his wanderings.

575. Ὅν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος.

As noted in my commentary *ad loc.*, a Latin translation of this line occurs in Plautus' *Bacchides* 816-17 (*quem di diligunt, | adulescens moritur, dum valet, sentit, sapit*), where the context suggests, as W. G. Arnott has pointed out (*Menander*, vol. I, Cambridge, Mass. 1979, corr. repr. 1997, pp. 169-70, and *Philologus* 125 (1981) 223), that the Menandrian *sententia* (= Men. *Dis Exap.* fr. 4 Sandbach) was used sarcastically with reference to the senility of Sostratus' father. In my commentary I opposed this view, noting that there is no evidence for a close relation between *Bacchides* and *Dis Exapaton*. However, one may have to reconsider in view of [Plato], *Axiochus* 367b-c, where an early death is seen as a welcome divine protection from old age and its concomitant senility: ἄλλοι πολυγῆρος ἀκμάζουσιν, καὶ τῷ νῶ δις παῖδες οἱ γέροντες γίγνονται. καὶ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ τῶν ἀνθρωπείων ἐπιστήμονες, καὶ οὕς ἂν περὶ πλείστου ποιῶνται, θάττον ἀπαλλάττουσι τοῦ ζῆν.

584. Ὅρκον δὲ φεῦγε, κἄν δικαίως ὀμώης.

In codd. Wo Wi the *monostichos* is transmitted as ὄρκον δὲ φεῦγε καὶ δικαίως κἀδίκως. The hemistich καὶ δικαίως κἀδίκως *vel sim.* seems to have been a free-floating syntagm that could be tacked onto a considerable variety of gnomic lines: it occurs again in Solon fr. 30 West: ἀρχῶν ἄρχουε καὶ δικαίως κἀδίκως (with West's *testimonia*), and somewhat varied in *P.Oxy.* xlii (1974) 3006, col. i.10 ἄρχοντι π(ε)ίθου καὶ δικαίως κἀδίκως (wrongly labelled by ed. pr. P. Parsons as «unidentified», see J. Diggle, *ZPE* 16 (1975) 76).

595. Ὁ συκοφάντης ἐστὶν ἐν πόλει λύκος.

With regard to the image of the wolf (as well as the dog) in Greek literature one should consult the very thorough and sensible monograph by C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon* (Paris 1984). Mainoldi points out that it is the literature of the polis, as opposed e.g. to the Homeric poems, that makes the wolf into the symbolic antithesis of polis ideology: «Dans la littérature de la cité, ... [le loup] semble

assumer toutes les connotations propres au sauvage, c'est-à-dire à l'animal qui ne connaît pas la loi et pour qui la loi n'a aucune efficacité.» (p. 127). See also in this respect G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics* (Ithaca - London) 272 n. 13.

601. Οὐδὲν γυναικὸς χειρὸν, οὐδὲ τῆς καλῆς.

The *topos* that a woman's good looks do not in the least mitigate her wickedness recurs, in an equally pithy formulation, in Achilles Tatius 1.7.4 *πονηρὸν μὲν γὰρ γυνή, κἄν εὐμορφος ἦ*.

618. Οὐδεὶς ποιῶν πονηρὰ λανθάνει θεόν.

For this gnomic *topos* cf. e.g. Pi. *Ol.* 1.64 εἰ δὲ θεὸν ἀνὴρ τις ἔλπεται (τι) λαθέμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει; *A.P.* 10.27 (Lucian.) Ἀνθρώπους μὲν ἴσως λήσεις ἄτοπὸν τι ποιήσας | οὐ λήσεις δὲ θεόν, οὐδὲ λογιζόμενος.

651. Πενίας βαρύτερον οὐδὲν ἐστι φορτίον.

As E. R. Luján points out (*Philologus* 145 (2001) 352-53), it was R. C. Blackley (*The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. 2, Liverpool 1983, p. 149 n. 178) who first noticed that this *gnômê* is (mis)quoted in Eunap. *Hist.* 72.3, p. 118-20 Blackley: ὁ δὲ Στελίχων οὐκ ἐφόνευσε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ ζῆν αἰσχωρῶς ἠνάγκαζε, πάντα ἀφαιρούμενος, καὶ πρὸς τὸ βαρύτερον, ὡς φησι Μένανδρος, τὴν πενίαν θηρίον καὶ ...ων καὶ συστέλλων. The substitution of *θηρίον* for *φορτίον* may be due to an interfering reminiscence from Menander's *Georgos* 77-78: παύσασθ[ε πενία μα]χόμενοι, | δυσνουθετήτω θηρί[ω καὶ δυσκόλω.

664. Προσέχων ὄδευε τὴν βίου (μακρὰν) ὁδόν.

In the age-old motif of the «path of life», one typically chooses the harsh road of Virtue over the deceptively smooth path of Vice. The motif is parodied in Lucian, *Rhet. Praec.* (41) 6, 8, where an unethical professor of rhetoric encourages the young aspirant orator to choose the easy path of Vice. The motif is crucially varied in an early 15th century didactic poem by Marinos Phalieros, namely *Λόγοι Διδακτικοί* 145-48: the two paths that are in life are both praiseworthy, one leading to married life and another leading to the Church:

Δυὸ στράτες ἔχει ὁ ἄνθρωπος νὰ ζῆ στὸν κόσμον τοῦτον,
 ἡ μὲν καλὴ καὶ εὐγενικὴ καὶ ἡ δευτέρη τοσοῦτον:
 ἡ πρώτη κόσμον ν' ἀρνηθῆς καὶ ἡ ἄλλη νὰ συμπέσης
 καὶ εἰς τὸν ζυγὸν τῆς γυναικὸς τὸν σφέντυλαν νὰ θέσης.

Text according to W. F. Bakker - A. F. van Gemert (eds), *The Λόγοι Διδακτικοί of Marinus Phalieros*, Leiden, Brill, 1977, p. 69.

700. Σιγή ποτ' ἔστιν αἰρετωτέρα λόγου.

Contrast, however, the more moderate phrasing of Eur. *Or.* 638-39: ...ἔστι δ' οὐ σιγή λόγου | κρείσσων γένοιτ' ἄν, ἔστι δ' οὐ σιγῆς λόγος.

717. Τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν.

W.J. Slater, «Gnomology and Criticism», *GRBS* 41 (2000) 99-121, esp. 104-5, 112 argues that the same thought occurs also in E. *Hipp.* 700-701 εἰ δ' εὖ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἄν ἐν σοφοῖσιν ἦ | πρὸς τὰς τύχας γὰρ τὰς φρένας κεκτῆμεθα, and that *I.T.* 352-53 are a statement of the same idea in inverse form: οἱ δυστυχεῖς γὰρ τοῖσιν εὐτυχεστέροις | αὐτοὶ κακῶς πράξαντες οὐ φρονοῦσιν εὖ (del. F.W. Schmidt, prob. Diggle). Cf. also Pi. *Ol.* 5.15-16 αἰεὶ δ' ἄμφ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάραται πρὸς ἔργον | κινδύνῳ κεκαλυμμένον· εὖ δὲ τυχόντες σοφοὶ καὶ πολίταις ἔδοξαν ἔμμεν. In my commentary (450) I noted a Latin rendering of this *gnômé* (in a fragment of the *fabula palliata*, fr. xxxv [48] Ribbeck): *felicitas est quam vocant sapientiam*. More appositely, perhaps, Slater (*art. cit.*, p. 110) cites a more elaborate version of this thought from Plautus, *Pseud.* 678-82:

*centum doctum hominum consilia sola haec devincit dea,
Fortuna. atque hoc verum est: proinde ut quisque Fortuna utitur,
ita praecellet atque exinde sapere eum omnes dicimus.
bene ubi quoi scimus consilium accidisse, hominem catum
eum esse declaramus, stultum autem illum quoi vortit male.*

723. Τύχη τὰ θνητῶν πράγματα, οὐκ εὐβουλία.

To the parallels cited in the relevant note in my commentary add Heliodorus, *Aethiopica* 1.26.4: καὶ τύχαι παρέσχον ἃ βουλαῖς ἄνθρωποι μυρίαὶς οὐκ ἐξεῦρον.

762. Τοῦ ζῆν τὸ μὴ ζῆν ἔστιν αἰρετώτερον.

For this *topos* of Greek thought cf. also Herodotus 1.31.3 διέδεξε τε ἐν τούτοισι [i.e. the blessed deaths of Cleobis and Biton] ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. That the saying had attained widespread proverbial status is confirmed, if confirmation is needed, by Eur. fr. 285.1-2 Kannicht:

ἐγώ, τὸ μὲν δὴ πανταχοῦ θρυλούμενον,
κράτιστον εἶναι φημι μὴ φῶναι βροτῶ.

765. Τοῦτ' ἔστι τὸ ζῆν, μὴ σαυτῶ ζῆν μόνον.

As pointed out in my commentary (p. 468), the *gnômé* is an adaptation of

Men. fr. 869 K.-A. τοῦτ' ἐστὶ τὸ ζῆν, οὐχ ἑαυτῷ ζῆν μόνον. Let it be added here that μὴ σαυτῷ, which has substituted the οὐχ ἑαυτῷ of the Menandrian original, represents a (*contra metrum*) attempt to render the *gnômê* more «gnomic» through the use of the more sharply focused 2nd person singular.

783. Ὑφασμ' ὑφαίνειν μάθανε στροφᾶς λόγων.

On pp. 471-72 of my commentary I pointed out that, as suggested by a number of parallels, the metaphor στροφᾶς λόγων implies rhetorical cleverness. I should have added that *weaving* metaphors, like this *gnômê*'s ὑφασμ' ὑφαίνειν, are also used to denote cunning or deceitful or speech: see e.g. *Iliad* 3.212 ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὑφαινον; *Odyssey* 4.678, 5.356, 9.422, Bacchylides 16.23-25 Snell/Maehler τότ' ἄμαχος δαίμων | Δαϊανείρα πολύδακρον ὑφανε | μῆτιν ἐπίφρον'. Cf. also Eur. *Or.* 891-92 καλοὺς κακοὺς | λόγους ἐλίσσω, with Willink's qualification (*ad loc.*) that «the pejorative metaphor (cf. ἐλικτά *An.* 448) may be of either «weaving» (cf. *Tr.* 200 κερκίδα δινεύουσ') or «spinning» [cf. Willink's note *ad* 1430-3]».

799. Φιλίας μέγιστος δεσμός αἱ τέκνων γοναί.

For the idea cf. Chariton, *Callirh.* 3.8.4 (Dionysius speaking in the belief that Callirhoe has born him a child): φιλῶ δὲ τὸ τέκνον ὅτι μοι τὴν μητέρα βεβαιοτέραν πεποίηκεν.

816. Χρυσὸς δ' ἀνοίγει πάντα, καὶ χαλκᾶς πύλας.

In arguing that the «gates of bronze» are the Gates of Hades, I cited the *loci classici* *Il.* 8.15 and Hes. *Th.* 811, where the threshold of Hades is said to be made of bronze. In [Plato] *Axiochus* 371b, the Gates of Hades are fastened with iron bolts and locks: τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλειθροῖς καὶ κλεισὶν ὠχύρωται. Cf. however *A.P.* 5.217 (Paul. Silent.), where «gold passes through bronze walls and bolts» is applied to the myth of Zeus' visiting, in the form of golden rain, Danae inside her chest: χάλκεα νικᾷ | τείχεα καὶ δεσμούς χρυσὸς ὁ πανδαμάτωρ (*Il.* 3-4).

834. Ψυχῆς μέγας χαλινὸς ἀνθρώποις ὁ νοῦς.

For the idea of the mind as a charioteer holding the reins (of the tongue) cf. Achilles Tatius 6.18.3 τῇ γλώττῃ μόνον χωρὶς ἠνιόχου τοῦ λογισμοῦ λαλοῦσιν.

849. Ὡς ἡδὺ τῷ σωθέντι μεμνησθαι πόνων.

The idea goes back to *Odyssey* 15.399-401 κήδεσιν ... τερπόμεθα ... |

μνωομένω· μετὰ γάρ τε καὶ ἄλγεσι τέρπεται ἀνὴρ, | ὅς τις δὴ μάλα πολλὰ
πάθη καὶ πόλλ' ἐπαληθῆ. Cf. also Achilles Tatius 8.4.4 τῶν ἔργων παρελ-
θόντων ἢ διήγησις τὸν οὐκέτι πάσχοντα ψυχαγωγεῖ μᾶλλον ἢ λυπεῖ.

Université de Montréal

VAYOS J. LIAPIS