

Annemarie Ambühl

## „Eros hat mir ins Herz geritzt“.

Reflexe der Materialität von Fluchtafeln im hellenistischen  
Liebesepigramm

### 1 Einführung: Reflexe der Materialität von Schrift in hellenistischen Epigrammen

Die Textsorte Epigramm und die Materialität von Schrift scheinen tautologische Konzepte zu sein, bedeutet Epigramm doch zunächst einfach ‚Auf-Schrift‘. Der Ursprung des griechischen Epigramms in elegischen Distichen liegt in inschriftlich bezeugten Weihepigrammen und Grabepigrammen seit der archaischen Zeit.<sup>1</sup> Spätestens im Hellenismus emanzipiert sich die Gattung des Epigramms jedoch vom Stein und anderen Schrifträgern und wird zu dem auf Buchrollen niedergeschriebenen literarischen Epigramm, wie etwa der Fund eines Papyrus (P.Mil.Vogl. VIII 309) mit einer Epigrammsammlung des Poseidippos von Pella aus dem 3. Jh. v.Chr. zeigt.<sup>2</sup> Das hellenistische Buchepigramm thematisiert dabei seinen Wechsel vom einen zum anderen schriftlichen Medium oft in einem selbstreferentiellen Spiel mit seiner fiktiven Materialität.<sup>3</sup>

In dieser Genealogie bildet das Liebesepigramm, das im Zentrum dieses Beitrags stehen soll, einen scheinbaren Ausnahmefall, denn sein Ursprung ist eher in einem mündlichen Kontext zu suchen, in beim Symposion vorgetragene kurzen Liedern, sogenannten Skolia.<sup>4</sup> Hellenistische Liebesepigramme, die natürlich immer noch mündlich vorgetragen werden konnten, wurden von ihren Verfassern aber auch in den gerade zu dieser Zeit neu aufkommenden Gedichtbüchern publiziert und fanden von dort ihren Weg in die späteren Anthologien. Manche dieser Liebesepigramme machen

---

Der vorliegende Beitrag ist aus meinem Vortrag beim Mainzer Workshop ‚Das geritzte Wort: Fluchtafeln und die Literatur der neutestamentlichen Welt‘ vom 22.–24. Februar 2023 hervorgegangen. Ich danke Michael Hölscher für die Einladung und den Teilnehmenden für die anregende Diskussion.

1 Zur Gattungsgeschichte des antiken Epigramms vgl. die Handbücher von Bing/Bruss (2007), Baumbach/Petrovic/Petrovic (2010), Henriksen (2019) und Urlacher-Becht (2022).

2 Siehe die zweisprachigen Ausgaben von Austin/Bastianini (2002) (= AB), Seidensticker/Stähli/Wessels (2015) und Garulli (2022). Zur Rekonstruktion weiterer hellenistischer Epigrammbücher vgl. Gutzwiller (1998) und Höschele (2010).

3 Zu solchen Interaktionen vgl. unter anderem Meyer (2005), Bettenworth (2007), Day (2019) und Garulli (2019).

4 Siehe Gutzwiller (2007) und (2022a). Zum Liebesepigramm als Spielart des hellenistischen Epigramms vgl. auch die knappen Überblicke in Fantuzzi (2004) 338–349 und Bruss (2010) 124–129.

sich das Spannungsfeld zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ebenfalls in kreativer Weise zunutze.

Vor diesem Hintergrund wendet sich der vorliegende Beitrag einer spezifischen, bisher weniger beachteten Fragestellung zu: der Rolle imaginierter Schriftträger in hellenistischen Liebesepigrammen, die Liebesbegehren als eine ‚Inchrift‘ im Körper oder der Seele des Verliebten konfigurieren. Der Beitrag schlägt vor, solche konzeptuellen Metaphern nicht nur als literarische Stilmittel zu lesen, sondern konkret zu der auch archäologisch nachgewiesenen Praxis der Fluchtafeln beziehungsweise der beschrifteten Zauberpuppen in Bezug zu setzen und dabei in einer experimentellen Weise die literaturwissenschaftliche und die religionsgeschichtliche Perspektive zu verbinden.

## 2 Das Liebesepigramm als fiktive ‚Auf-Schrift‘ auf verschiedenen Schriftträgern

Die Grundlage für die Textauswahl bildet die umfangreichste, via Byzanz überlieferte griechische Epigrammsammlung, die *Anthologia Graeca* oder – nach der wichtigsten Handschrift – *Palatina* (= *AP*).<sup>5</sup> In deren fünftem Buch sind Liebesepigramme auf Frauen und im zwölften solche auf Knaben zusammengestellt.<sup>6</sup> Als erstes wollen wir ein ohne Verfasserangabe im zwölften Buch überliefertes Epigramm betrachten, das sich als mündliche Äußerung präsentiert und dabei explizit verschriftliche Formen ablehnt, zu denen es als Buchepigramm ja paradoxerweise selber zählt (Anonymus *AP* 12.130 = 27 *GP*):

Εἶπα καὶ (αὐῶ) πάλιν εἶπα, ἄκαλός, καλός· ἀλλ' ἔτι φήσω  
ὡς καλός, ὡς χαρίεις ὄμμασι Δωσίθεος.  
οὐ δρυὸς οὐδ' ἐλάτης ἐχαράξαμεν οὐδ' ἐπὶ τοίχου  
τοῦτ' ἔπος, ἀλλ' ἐν ἐμῇ ἴσχετ' Ἔρωσ κραδίᾳ.<sup>7</sup>  
εἰ δέ τις οὐ φήσει μὴ πείθεο· ναὶ μὰ σέ, δαῖμον,  
ψεῦδετ'· ἐγὼ δὲ λέγειν ἀτρεκέες οἶδα μόνος.

Ich habe es gesagt, und wiederum habe ich es gesagt: ‚Der Schöne, der Schöne! / Er ist schön, schön!‘  
Aber ich werde es nochmals sagen, wie schön, wie reizend für die Augen/mit seinen Augen Dositheos  
ist. Nicht in eine Eiche und nicht in eine Tanne haben wir dieses Wort geritzt, und nicht auf eine

5 Die gesamte Anthologie ist in der zweisprachigen Ausgabe von Beckby (1965) zugänglich. Der griechische Text der im vorliegenden Beitrag zitierten hellenistischen Epigramme folgt der Ausgabe von Gow/Page (1965) (= *GP*), sofern nicht anders angegeben. Die Übersetzungen stammen von der Verfasserin; um eine möglichst textnahe Übertragung der Bildersprache zu ermöglichen, sind manchmal Bedeutungsvarianten aufgenommen.

6 Dies sollte keinesfalls mit der modernen Unterscheidung heterosexuell vs. homosexuell gleichgesetzt werden, zumal die Epigramme in beiden Sparten oft von denselben Verfassern stammen.

7 Weiter unten soll die Frage aufgegriffen werden, ob an dieser textkritisch umstrittenen Stelle auch ein anderes Verb gestanden haben könnte. Im Unterschied zur Ausgabe von Gow/Page (1965) 1.205 (ἔρωσ), verstehe ich Eros hier als personifizierte Gottheit.

Mauer, sondern in meinem Herzen hat Eros es für sich festgehalten. Wenn es aber einer ableugnet, glaube es nicht. Ja, bei dir, Gottheit, er lügt. Ich als einziger weiß es genau zu sagen.

Die in diesem Text *ex negativo* aufgerufenen Schriftträger lassen sich zu verschiedenen Dimensionen der Materialität in Bezug setzen und mit (teils sogar bis heute fortdauernden) gesellschaftlichen Praktiken assoziieren. Bei dem in den ersten beiden Versen emphatisch dreimal wiederholten Begriff ‚καλός‘ handelt es sich um einen Ausruf, der die Schönheit des begehrten Liebesobjekts preist, zugleich aber auch das Interesse des Sprechers an diesem einem Publikum verkündet und damit zum Ruhm des Genannten beiträgt. Solche Sprechakte konnten sekundär auf verschiedenen Schriftträgern verewigt werden.<sup>8</sup> Das bekannteste Beispiel sind die sogenannten ‚Lieblings-Inschriften‘ auf Keramikgefäßen, die beim Symposion Verwendung fanden.<sup>9</sup> Ebenso finden sich καλός-Inschriften aber auch als Graffiti auf Wänden (vgl. Vers 3: οὐδ’ ἐπὶ τοίχου), was etwa in Beispielen aus dem Eingangstunnel zum Stadion von Nemea oder in pompejanischen Wandinschriften dokumentiert ist.<sup>10</sup> Dieselbe Praxis wird in einem weiteren hellenistischen Epigramm aufgegriffen, das in der Anthologie direkt vor dem unseren steht (Aratos AP 12.129 = 1 GP):

Ἀργεῖος Φιλοκλῆς Ἄργει καλός, αἱ δὲ Κορίνθου  
 στήλαι καὶ Μεγαρέων ταῦτό βοῶσι τάφοι·  
 γέγραπται καὶ μέχρι λοετρῶν Ἀμφιαράου  
 ὡς καλός, ἀλλ’ ἰόλιγοιτ’ γράμμασι λειπόμεθα·  
 τῷδ’ οὐ γὰρ πέτραι ἐπιμάρτυρες ἀλλὰ Πριηνεύς  
 αὐτὸς ἰδὼν, ἐτέρου δ’ ἐστὶ περισσώτερος.

Philokles aus Argos ist in Argos schön, und in Korinth rufen die Säulen und in Megara die Gräber dasselbe; es ist eingeritzt/geschrieben sogar bis zu den Bädern des Amphiarao, wie schön er ist. Aber wir bleiben mit Buchstaben (hinter der Wirklichkeit) zurück. Davon zeugen nämlich nicht die Steine, sondern Prieneus, der es/ihn selbst gesehen hat, und der ist gewichtiger als das andere/der andere.

Auch dieses Epigramm weist eine komplexe Gemengelage auf, wenn der schriftlich festgehaltene Sprechakt ‚Philokles ist schön‘ von den Säulen und Gräbern wiederum mündlich verkündet wird.<sup>11</sup> Im Kontext einer Schriftkritik, die an Platons *Phaidros* erinnert, können jedoch nicht die Steininschriften, sondern nur die Augenzeugenschaft

<sup>8</sup> Vgl. Slater (1999) zur Verortung in der athenischen Kultur des ausgehenden 6. und frühen 5. Jahrhunderts v. Chr. Zur Verbindung mit der symposiastischen Dichtung vgl. auch Fantuzzi (2004) 284–285.

<sup>9</sup> Zum Begriff der ‚Lieblings-Inschrift‘ siehe Scheibler (1999).

<sup>10</sup> Zu Nemea (4. Jh. v. Chr.) siehe Miller (1990) 187–189 mit Fig. 66 und 67. Zu griechischen und latinisierten (*calos*) Graffiti aus Pompeii vgl. Levin-Richardson (2015); Wachter (2019) 254–255 zu #725 (= *CIL* VI.8.3), argumentiert dagegen, dass *calos* aus syntaktischen Gründen in den meisten Fällen eher das griechische Adverb καλῶς („bravo, hurra“) wiedergebe.

<sup>11</sup> Zur teilweise problematischen Interpretation dieses Epigramms vgl. Meyer (2005) 113–114, und allgemein zum raffinierten Spiel mit Sprechakten, Lesen und Schreiben in hellenistischen Epigrammen Meyer (2007).

als die eigentliche Garantin der Wahrheit fungieren. In ähnlicher Weise imitiert ein Epigramm des Kallimachos den (hier in der deutschen Übertragung versuchsweise nachgebildeten) Echo-Effekt, der sich nicht so sehr aus dem Schriftbild, sondern aus der wohl bereits itazistischen Aussprache von ναχι – ἔχει ergibt (AP 12.43 = 2 GP = 28 Pf., Vers 5–6): Λυσάνη, σὺ δὲ ναχι καλὸς καλός· ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν / τοῦτο σαφῶς ἠχῶ φησί τις ἄλλος ἔχει'. – „Lysanias, du bist schön, fürwahr; schön; aber bevor ich das deutlich sagen kann, sagt irgendein Echo: ‚Schön wärs – für einen anderen‘.“<sup>12</sup>

Ein weiteres in unserem Epigramm genanntes Medium sind Bäume, in deren Rinde Liebesbotschaften eingekerbt werden (Vers 3: οὐ δρυός, οὐδ' ἑλάτης ἐχαράξαμεν). Für die Antike sind wir naturgemäß auf literarische Reflexe dieser Praxis angewiesen, wie sie etwa in der Geschichte von Akontios und Kydippe aus den *Aitia* des Kallimachos vorliegen, von wo sie ihren Eingang in die römische Liebeslegie gefunden haben.<sup>13</sup> Akontios verewigt seine Liebe in diesem Medium (fr. 73 Pf. = Harder): ἀλλ' ἐνὶ δῆ φλοιοῖσι κεκομμένα τόσσα φέροιτε / γράμματα, Κυδίππην ὅσος ἔρέουσι καλήν. – „Aber ihr (Bäume) möget in der Rinde so viele eingeschnittene Buchstaben tragen, wie sagen werden, dass Kydippe schön sei.“<sup>14</sup> Wie aus der *Diegesis* (fr. 75a Harder) hervorgeht, spielt in dieser komplizierten Liebesgeschichte zudem ein auf einem Apfel eingeritzter Heiratsschwur eine Rolle, den Kydippe laut vorliest und sich damit unwillentlich an Akontios bindet. Damit nimmt die Inschrift die Funktion eines Liebes- beziehungsweise Bindezaubers an,<sup>15</sup> ein Thema, auf das wir noch ausführlicher zurückkommen werden.

Der in unserem Kontext interessanteste Schrifträger ist nun aber der Körper selber. Im Unterschied zu heutigen Liebestattoos sind Tätowierungen (στίγματα) in antiken Texten in der Regel eher negativ besetzt, als ethnisches Merkmal von ‚Barbaren‘ oder als dem Gegner angedrohtes Schandmal in Invektiven.<sup>16</sup> Eine Tätowierung diente zur Bestrafung von entlaufenen Sklaven oder Verbrechern und konnte sogar konkret das Vergehen als Text in deren Körper eingravieren in der Form einer Aufschrift auf der

<sup>12</sup> Krafft (1977), Männlein-Robert (2007) 312–315 und Sens (2020) 149–152 diskutieren die Textprobleme und verschiedene Erklärungen der Pointe.

<sup>13</sup> Zum literarischen Motiv und seiner Rezeption vgl. Doblhofer (1996), Heyworth (2019) 213–218, und Ott (2019), zur Rekonstruktion einer antiken epigraphischen Praxis aus den literarischen Zeugnissen Kruuschwitz (2010). Bäume sind im Übrigen gar nicht so ungewöhnliche Schrifträger, denn Bast (wie das lateinische Wort für ‚Buch‘, *liber*, bezeugt: Servius *ad Verg. Aen.* 11.554) oder Holztäfelchen konnten als Beschreibstoffe dienen.

<sup>14</sup> Vgl. auch die Nacherzählung des Aristainetos (fr. 75b Harder). Zu den imaginierten Inschriften vgl. den Kommentar von Harder (2012) 2.574–578 und 658–659, und zum Vergleich mit Epigrammen Meyer (2005) 233–235.

<sup>15</sup> Zur leitmotivischen Funktion des Liebeszaubers in dem Aition vgl. Rynearson (2009), der den Apfel als eine Fluchtafel liest.

<sup>16</sup> Siehe Jones (1987) und die adaptierte Fassung Jones (2000). Allgemein zu antiken Tätowierungspraktiken vgl. Grundmann (2019) 278–299 (bes. zum klassischen Griechenland), und speziell zu religiösen Kontexten Renaut (2004).

Stirn.<sup>17</sup> Diese ist wörtlich als ‚Epigramm‘ bezeichnet bei Herondas (*Mimiambos* 5.79: ἐν τῷ μετώπῳ τὸ ἐπίγραμμα ἔχων τοῦτο) und bei Petron (*Sat.* 103.4: *notum fugitivorum epigramma per totam faciem*).<sup>18</sup> Ein außergewöhnliches literarisches Zeugnis stellt die fragmentarisch auf Papyrus überlieferte hellenistische Tätowier-Elegie dar (P.Brux. inv. e 8934 und P.Sorb. inv. 2254), die der Gattung der Fluchgedichte zuzuordnen ist.<sup>19</sup> Einige Interpreten haben auch für die Tätowier-Elegie eine Deutung in einem erotischen Kontext vorgeschlagen: Beim Sprecher oder der Sprecherin könnte es sich um eine(n) betrogene(n) oder verschmähte(n) Verliebte(n) handeln, der oder die dem Objekt der Begierde Rache androht. Diese Deutung wird dadurch unterstützt, dass der oder die Sprecher(in) von sich sagt, dass er oder sie ‚wie im Feuer brenne‘ (Vers 4: ὡς τε πυρὶ φλέγομαι), eine auch im Liebesepigramm verbreitete Metapher für Liebesqualen (vgl. Meleager *AP* 5.139 = 29 GP, Vers 6: πυρὶ φλέγομαι).<sup>20</sup>

Im Unterschied zum Fluchgedicht droht der Liebende in den Epigrammen allerdings die Strafe nicht einem Gegner an, der durch das Tätowieren oder das (wenn auch seltener) ebenfalls auf entlaufene Sklaven angewendete Brandmarken erniedrigt werden soll, sondern charakterisiert sich selber als Sklaven des Eros, der für einen eventuellen Fluchtversuch grausam bestraft werden wird. So warnt der Epigrammatiker Meleager seine Seele davor, das unter der Asche verborgene Liebesfeuer erneut anzufachen, und impliziert dabei wohl konkret eine solche körperliche Markierung (*AP* 12.80 = 17 GP, Vers 5–6): ... πάλιν εἴ σε φυγοῦσαν / λήψεται Ἴερος, εὐρών δραπέτιν αἰκίσειται – „... wenn Eros dich Entlaufene wieder erwischen wird, wird er dich, nachdem er dich gefunden hat, als eine flüchtige Sklavin misshandeln/verunstalten“.<sup>21</sup> Auf diese Koinzidenz der Rollen von Sprecher und Opfer im Liebesepigramm werden wir unten zurückkommen.

Dieser Überblick über verschiedene in den Epigrammen reflektierte Praktiken des Auf-Schreibens führt uns schließlich wieder zurück zu dem anonymen Epigramm, von dem unsere Diskussion ihren Ausgangspunkt genommen hat (*AP* 12.130 = 27 GP, Vers 3–4):

οὐ δρυός οὐδ' ἐλάτης ἐχαράξαμεν οὐδ' ἐπὶ τοίχου  
τοῦτ' ἔπος, ἀλλ' ἐν ἐμῇ ἴσχετ' Ἴερος κραδίᾳ.

ἴσχετ' P : καῦσεν Paton κάετ' Lumb (e. g. γράψεν, κνίζεν, στίξεν Ambühl)

17 Zu solchen in den Körper ‚eingekerbteten‘ Strafen vgl. den kulturübergreifenden Tagungsband Carlà-Uhink/Tipold (im Erscheinen). Generell zu Tätowierungen und Schriftkultur in komparatistischer Perspektive vgl. Landfester (2012), Kehnel (2015) und Béreiziat-Lang/Ott (2019).

18 Vgl. auch Seneca *De ira* 3.3.6 (*inscriptiones frontis*) und Apuleius *Met.* 9.12.4 (*frontes litterati*).

19 Text, deutsche Übersetzung und Interpretation in Bernsdorff (2008); vgl. jüngst auch Lulli (2023). Allgemein zur Gattung der Fluchgedichte vgl. Watson (1991).

20 So Huys (1991) 38–39; Bernsdorff (2008) 52–53; Lulli (2023) 197–199. Vgl. auch unten § 4 mit Anm. 64.

21 In einem anderen Epigramm redet die *persona* Meleagers die übrigen Verliebten als seine ‚Mitsklaven‘ an (*AP* 12.81 = 86 GP, Vers 5: ὁμόδουλοι).

Offensichtlich wird hier die Manipulation, die Eros am Herzen des Sprechers vorgenommen hat, mit dem Einritzen von Schrift in materielle Schrifträger wie Holz oder Stein verglichen; von dem in Vers 3 verwendeten Verb  $\chiαράσσω$  ist das Substantiv  $\chiαρακτήρ$  in der Bedeutung ‚Buchstabe‘ abgeleitet. Das in Vers 4 handschriftlich überlieferte, wegen des Hiats aber von einigen Herausgebern als problematisch empfundene  $\iotaσχετ(ο)$ <sup>22</sup> bedeutet ‚hat/wurde festgehalten‘, lässt sich also als eine Spur oder Narbe interpretieren, die im Herzen zurückbleibt.<sup>23</sup> Als Konjekturen wurden Formen des Verbs  $καίω$  ‚brennen‘ vorgeschlagen, Eros würde demnach das Herz ‚brandmarken‘.<sup>24</sup> Denkbar wären jedoch auch Verben mit der Bedeutung ‚ritzen‘ (wie  $γράφω$ , das von der indogermanischen Wurzel  $*gerb^h$ - ‚kerben‘ abgeleitete Verb für ‚schreiben‘<sup>25</sup>), ‚kratzen‘ ( $κνίζω$ ) oder sogar ‚tätowieren‘ ( $στίζω$ <sup>26</sup>), wie es der Titel des vorliegenden Beitrags spielerisch impliziert: „Eros hat (das Wort) in mein Herz geritzt“. Im Folgenden soll anhand weiterer Beispiele aufgezeigt werden, dass das Konzept vom Körper als Schrifträger in hellenistischen Liebesepigrammen vielfach variiert wird.

### 3 Der Körper als Schrifträger in hellenistischen Liebesepigrammen

Das Bild des Körpers als Schrifträger erscheint besonders gehäuft im umfangreichen, über einhundert Gedichte umfassenden Corpus der Liebesepigramme des Meleager von Gadara, der um 100 v. Chr. zugleich eine der frühesten Anthologien, die zum ‚Kranz‘ (*Stephanos*) gebundene Blütenlese, herausgab.<sup>27</sup> Liest man hellenistische Liebesepigramme in Serie, verabschiedet man sich schnell von romantischen Vorstellungen, denn Liebe, oder eher Liebesbegehren, wird als eine unaufhörliche physische und psychische Tortur charakterisiert, welcher der (in der Regel männliche) Liebende ausgesetzt ist und

<sup>22</sup> Gow/Page (1965) 2.573, halten den Hiatus an der Dihärese nicht für ausreichend, um in den überlieferten Text einzugreifen. Meine Vorschläge verstehe ich denn auch lediglich als hypothetische semantische Explorationen.

<sup>23</sup> Beckby (1965) 4.81 übersetzt: „mir selbst senkte es Eros ins Herz.“ Gow/Page (1965) 2.573 („my love [...] is held fast in my heart“) und Aubreton *et al.* (1994) 46 („c’est au fond de mon cœur que se tient l’Amour“) beziehen das Verb in medio-passivem Sinn direkt auf Eros. Ich optiere mit Beckby dafür,  $τοῦτ’$  ἔπος als Objekt zu ergänzen.

<sup>24</sup> Paton (1918) 348 ( $καῦσεν$ ); Lumb (1920) 91 ( $κάετ’$ ). Kruschwitz (2010) 48–49 druckt Patons Konjektur ohne Hinweis auf den überlieferten Text und sieht in der ‚feurigen Inschrift‘ einen Kontrast zu den (negierten) Inschriften auf Bäumen: „It comes as a nice extra then, that the only ‚inscription‘ actually ever executed in this little poem is introduced as written by Eros, burning it into the speaker’s heart.“

<sup>25</sup> Vgl. Beekes (2010) 285–286.

<sup>26</sup> Die Phrase  $στίζαι τὴν καρδίαν αὐτ[οῦ]$  findet sich im Liebeszauber PGM<sup>2</sup> XVI.13–14 und 65 (siehe dazu unten § 4 mit Anm. 65).

<sup>27</sup> Zu Meleager und möglichen Rekonstruktionen des Aufbaus seines eigenen Epigrammbuchs vgl. Gutzwiller (1998) 276–322 (mit Table II–III, 326–328) und (2022b); Hörschele (2009) und (2010) 194–229; Prioux (2019).

die nur selten Erfüllung in einer gegenseitigen Beziehung findet, bevor der endlose Zyklus von neuem beginnt.<sup>28</sup> Dies manifestiert sich im Bild des Bengels Eros, der sein grausames Spiel mit den Liebenden treibt und dabei vor körperlicher Gewalt nicht zurückschreckt, und zwar nicht nur mit seinen berüchtigten Pfeilen.<sup>29</sup> So wird Eros in einem Epigramm des Meleager, in dem der gequälte Sprecher dem ungezogenen Knaben droht, ihn auf dem Sklavenmarkt zu verkaufen, unter anderem folgendermaßen umschrieben (AP 5.178 = 38 GP, Vers 3–4): ἄκρα δ' ὄνυξιν / κνίζει – „er kratzt spitz/die Hautoberfläche mit seinen Fingernägeln“. In den einschlägigen Kommentaren zu diesen Epigrammen werden solche Phrasen oft als ‚tote‘ Metaphern abgetan oder höchstens als Mittel zur erotischen Stimulation in einem Soft-Sadomachismus *avant la lettre* verstanden.<sup>30</sup> Regina Höschele und Kathryn Gutzwiller haben dagegen auf die Ambiguität und das poetische Potential hingewiesen, das in diesen Bildern begründet liegt.<sup>31</sup>

Darauf aufbauend sollen diese sprachlichen Äußerungen hier als konzeptuelle Metaphern im Kontext der selbstreflexiven Bezugnahme der Epigramme auf ihre eigene Schriftlichkeit ernst genommen werden: Eros schreibt sich in den Körper der Liebenden ein und markiert damit unmissverständlich seinen Besitzanspruch. Zu den von Lakoff und Johnson identifizierten, auch in der griechischen und römischen Literatur verbreiteten Metaphern wie etwa LIEBE IST FEUER, LIEBE IST KRIEG oder LIEBE IST KRANKHEIT/ VERRÜCKTHEIT, die oft von einer körperlichen Wahrnehmung oder Reaktion ausgehen,<sup>32</sup>

28 Vgl. Garrison (1978). Allgemein zur ‚Pathologie‘ der Liebe in der antiken Literatur vgl. Kanellakis (2021), bes. 9–10 zum Epigramm und (ohne Bezug dazu) 15–16 zum Liebeszauber.

29 Zu Eros und den Eroten in der Literatur und bildenden Kunst des Hellenismus vgl. Schlegelmilch (2009) 257–289. Spezifisch zum „dreadful Eros“ bei Meleager (vgl. AP 5.176 = 6 GP) siehe Gutzwiller (2015) und (2019).

30 So nach Gow/Page (1965) 2.634 zu κνίσιμα in AP 5.1572 = 49.2 GP (s. u. § 4) („what is meant is of course not painful scratching [...] but pleasurable stimulation“) auch Clack (1992) 74 *ad loc.*: „Basically it means ‚that which is caused by itching‘ and so ‚a scratch‘. But here we are dealing with pleasurable stimulation.“; vgl. ebd. 81 zu AP 12.82 = 67 GP (s. u. § 4): „itch of passion“.

31 Höschele (2010) 215–218, bes. 216: „So harmlos jene physische Wunde auch sein mag, sie zieht eine intensive emotionale Reaktion nach sich, die auf metaphorischer Ebene ihre Umdeutung im Bild des verwundeten Herzens findet. Doch lässt sich kaum bestimmen, in welchem Licht Meleager die Verletzung sieht – eine, wie ich glaube, gewollte Ambiguität, die durch unsere Unsicherheit hinsichtlich des Geschehens noch verstärkt wird: Ist er einfach zutiefst von Liebe ergriffen, oder empfindet er tatsächlich Schmerz?“ Gutzwiller (2015) 240–242, bes. 242: „By supplementing the conventional imagery of erotic verse with images of wounding, burning, scratching, and molding [...], Meleager produces a poeticized psychology of love that is in conformity with contemporary theories of human emotion.“ Vgl. auch Prioux (2019) 400 und 402–403 Anm. 20 zu den sich von leichten Berührungen zu heftigeren Verletzungen steigenden körperlichen Empfindungen in Meleagers Epigrammen. In seiner Interpretation der oben erwähnten Fluchelegie vergleicht Bernsdorff (2008) 53–54 die Tätowierung mit dem in der römischen Liebeslegie verbreiteten Topos der durch harmlose Bisse entstandenen Liebesspuren auf der Haut, sieht darin aber auch eine mögliche Anspielung auf magische Praktiken wie anatomische Aufzählungen oder das symbolische Durchstechen von Puppen bei erotischen Flüchen (ebd. Anm. 28). Siehe dazu unten § 4.

32 Zu den genannten Beispielen siehe Lakoff/Johnson (2011) 62–63; vgl. auch Kövecses (2020) 43–44. Allgemein zur konzeptuellen Metapherntheorie und ihren Anwendungen auf poetische Texte vgl. Kövecses (2010), bes. 49–53.

könnten wir also hinzufügen: LIEBE IST BESCHRIFTETSEIN/KÖRPERMARKIERUNG. Welche Ursprungsbereiche (*source domains*) stehen am Ausgangspunkt dieser konzeptuellen Metapher?

Der offensichtlichste Bezugspunkt sind wie eingangs schon betrachtet die inschriftlichen Epigramme. Die Ursprünge der Gattung werden selbstreflexiv in Liebesepigrammen aufgerufen, indem diese fiktive Grab- und Weihinschriften zitieren. So hängt der verschmähte Liebhaber die mitgebrachten Kränze an der verschlossenen Tür der Geliebten auf und deklariert sie durch eine Inschrift als Weihgabe für Aphrodite (Meleager *AP* 5.191 = 73 *GP*, Vers 7–8): ἔν τὸδ' ἐπιγράψας, 'Κύπρι, σοὶ Μελέαγρος ὁ μύσθησ' / ὣν κώμων στοργᾶς σκύλα τὰδ' ἐκρέμασε'. – „... und ich schreibe nur dieses eine darauf: ‚Kypris (= Aphrodite), dir hat Meleager, der in deine Feiern Eingeweihte, diese Beute der Liebe aufgehängt.‘“ In einem anderen Epigramm imaginiert der verzweifelte Liebende seine eigene Grabinschrift als Mordopfer des Eros (Meleager *AP* 5.215 = 54 *GP*, Vers 5–6): εἰ καὶ με κτείναις, λείψω φωνεῦντ' ἐπὶ τύμβῳ / γράμματ' Ἐρωτος ὄρα, ξεῖνε, μαιφονίαν'. – „Wenn du mich auch töten solltest, werde ich Buchstaben hinterlassen, die auf dem Grab (m)eine Stimme von sich geben: ‚Siehe, Fremder, die blutdürstige Mordtat des Eros.‘“<sup>33</sup> Dieses Motiv kann schließlich auch direkt auf den Körper des rasend Verliebten übertragen werden, auf den Eros seine Siegesinschrift wie auf einer Trophäe einschreibt (Meleager *AP* 12.23 = 99 *GP*, Vers 3–4): καὶ μ' ἐπὶ σοῖς ὁ πτανὸς Ἐρωτος προθύροισι, Μυῖσκε, / στῆσεν ἐπιγράψας, 'σκῦλ' ἀπὸ Σωφροσύνης'. – „... und auf deiner Türschwelle, Myiskos, hat mich der geflügelte Eros aufgestellt und auf mich die Inschrift geschrieben: ‚Beute von der Besonnenheit.‘“

Weitere Epigramme sprechen noch spezifischer von einem Stempel (τύπος) oder Siegel (σφραγίς) im Herzen.<sup>34</sup> Diese Begriffe sind von Kathryn Gutzwiller und Évelyne Prioux in überzeugender Weise zu einem weiteren Konzept in Bezug gesetzt worden, nämlich zu Erkenntnistheorien in der hellenistischen Philosophie.<sup>35</sup> Wie die Wahrnehmung generell über feinmaterielle Abdrücke von Gegenständen funktioniert, die in die Sinnesorgane eingepägt werden, so wird Liebe durch Abbilder des Liebesobjekts erzeugt, die wie Lichtstrahlen durch die Augen eindringen und sich im Herzen oder der Seele des Liebenden festsetzen.<sup>36</sup> Diese bereits in Platons *Phaidros* (251a–c) eingeführte Idee wird in mehreren Epigrammen Meleagers variiert. Da heißt es beispielsweise (*AP* 5.212 = 10 *GP*, Vers 3–4): ... ὑπὸ φίλτρων / ἦδη που κραδίᾳ γνωστός ἔνεστι τύπος – „... von dem Zauber ist mir schon irgendwo im Herzen ein erkennbarer/bekannter Abdruck/

<sup>33</sup> Ähnlich auch in Meleager *AP* 12.74 = 97 *GP*, Vers 4: κάλπιν ἐπιγράψας, 'δῶρον Ἐρωτος Αἴδη'. – „... und schreibe auf die Aschenurne: ‚Diese Gabe [schenkt] Eros dem Hades.‘“

<sup>34</sup> Beide Begriffe zusammen erscheinen in einem spätantiken Epigramm des Paulos Silentiarios (*AP* 5.274), das hier nicht näher besprochen wird.

<sup>35</sup> Gutzwiller (2015), bes. 242–248, und Prioux (2019) 400. Zur Metapher des Siegels in der antiken Epistemologie vgl. Platt (2006) 241–251, die auch das auf hellenistischen Siegeln verbreitete Beispiel des von Eros mit seiner brennenden Fackel gefolterten Schmetterlings als Bild der verliebten Psyche anführt.

<sup>36</sup> Zu dieser ‚Ophthalmologie‘ der Liebe zwischen Dichtung, Philosophie und Medizin siehe Thumiger (2021), bes. 29–30 zu Platon; vgl. auch Calame (2021), bes. 51–53 zur archaischen Lyrik.

Stempel“. Ein anderes Epigramm Meleagers spielt mit der Namensidentität des geliebten Knaben und des Bildhauers Praxiteles: Während der letztere eine berühmte Statue des Eros geschaffen hatte, „hat der heutige Praxiteles, der Beseeltes be-/hervorzubert, den Erz-Bengel Eros in meinem Herzen geformt“ (AP 12.57 = 111 GP, Vers 3–4: ... ὁ δὲ νῦν ἔμψυχα μαγεύων / τὸν τριπανοῦργον Ἔρωτ' ἐπλασεν ἐν κραδίῳ).<sup>37</sup>

Diese beiden Passagen sind auch noch in anderer Hinsicht interessant, da sie das Konzept der physisch-psychischen ‚Abdrücke‘ im Herzen über die Begriffe φίλτρα und μαγεύω zu einem weiteren kulturellen System, der ‚Magie‘, in Verbindung setzen, speziell zum Liebes- und Bindezauber und dessen sprachlichen und materiellen Praktiken.<sup>38</sup> Daher soll nun die Fragestellung in den Fokus genommen werden, ob sich solche Metaphern in hellenistischen Liebesepigrammen auch als potentielle Reflexe der Materialität von *defixiones*, speziell der *defixiones amatoriae*, lesen lassen.<sup>39</sup>

## 4 Hellenistische Liebesepigramme und die Materialität der *defixiones*

In den erhaltenen hellenistischen Liebesepigrammen finden sich kaum Beschreibungen von Liebeszauberritualen, mit Ausnahme der Weihung einer luxuriösen Iynx, eines Zauberrads, an Aphrodite durch die Zauberin Niko in dem anonymen Epigramm AP 5.205 = 35 GP. Auch hat man in einem Epigramm Meleagers (AP 5.152 = 34 GP), in dem der Sprecher eine Mücke als Botin zu seiner Geliebten Zenophila schickt, um sie aus dem Bett eines Rivalen aufzuscheuchen und zu ihm zu bringen, eine spielerische Parodie eines *Agoge*-Zaubers identifiziert, bei dem ein Dämon oder Eros selber beauftragt wird, die begehrte Frau mit Gewalt zum Möchtegern-Liebhaber zu führen.<sup>40</sup> Zur Untersu-

<sup>37</sup> Eine Variation davon ist das vorangehende Epigramm Meleager AP 12.56 = 110 GP. Vgl. auch Meleager AP 5.155 = 48 GP: Ἐντὸς ἐμῆς κραδίας τὴν εὐλαλον Ἥλιοδώραν / ψυχὴν τῆς ψυχῆς ἐπλασεν αὐτὸς Ἔρωσ.

<sup>38</sup> Auch diese Vergleiche werden in den Kommentaren heruntergespielt, so etwa Gow/Page (1965) 2.614 zu Meleager AP 5.212.3 = 10.3 GP („a conventional motif, as colourless [...]“) und ebd. 2.665 zu Meleager AP 12.57.3 = 111.3 GP („There is no need to interpret this phrase in terms of magic or mystical ritual [...]“). Zu Asklepiades AP 12.162 = 23 GP siehe unten § 5.

<sup>39</sup> Zur Kategorie der *defixiones amatoriae* vgl. jüngst Hölscher/Lau/Luther (2021) 9 und Chiarini (2021) 22–31, die vor einer allzu einengenden Klassifizierung warnt; zu den neusten Entwicklungen vgl. auch Watson (2019) 57–98, Eidinow (2019a) und Arzt-Grabner (2021). Generell zum Liebeszauber siehe Winkler (1991), Faraone (1999) und Ficheux (2007); vgl. die neueren übergreifenden Studien zur antiken Magie von Edmonds (2019), bes. 91–115, und Watson (2019), bes. 23–56, wo die verschiedenen Formen von *defixiones* allerdings oft getrennt behandelt werden.

<sup>40</sup> So Gutzwiller (2010), die ein Relief aus dem ägyptischen Naukratis mit einer nackten schlafenden Frau und dem Zitat einer Phrase aus diesem Epigramm als Beleg für dessen Anspielungen auf magische Praktiken deutet; vgl. Gutzwiller (2015) 237–238. Andreassi (2011) hebt den Aspekt der literarischen Parodie in diesem Epigramm noch stärker hervor. Gutzwiller (2015) 239–240 sieht zudem Anspielungen auf einen *Agoge*-Zauber in Meleager AP 12.84 = 114 GP und AP 12.85 = 115 GP; vgl. Faraone (1999) 9 und 100–101 zu einem magischen Liebesgürtel in Asklepiades AP 5.158 = 4 GP.

chung der Reflexe zeitgenössischer magischer Praktiken in der hellenistischen Dichtung wird dagegen meist ein anderer, ausführlicherer Text herangezogen: das zweite *Idyll* Theokrits.<sup>41</sup> Die von ihrem Liebhaber Delphis verlassene junge Frau Simaitha führt dort ein Ritual aus, um diesen ‚herabzubinden‘ (3, 10, 159: καταδήσομαι), was man sowohl im Sinne eines Liebeszaubers als auch im Sinne eines Schadenszaubers deuten kann – in den *defixiones* geht ja beides meist nahtlos ineinander über.<sup>42</sup> Neben der sprachlichen Realisierung durch performative Sprechakte<sup>43</sup> spielen in Theokrits Text auch materielle Ingredienzen (1, 159: φίλτρα) eine wichtige Rolle, wie unter anderem Lorbeer, eine Zauberpuppe aus Wachs und ein Stück Stoff von Delphis’ Mantel (53–54), die ins Feuer geworfen werden.<sup>44</sup> Ebenso soll Delphis’ Körper dahinschmelzen, nach der auch in den Fluchtafeln verwendeten *similia similibus*-Formel (23–29):<sup>45</sup>

Δέλφις ἔμ’ ἀνίασεν· ἐγὼ δ’ ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν  
αἶθω· χῶς αὐτα λακεῖ μέγα καπυρίσσασα  
κῆξαπίνας ἄφθη κούδ᾽ σποδὸν εἶδομες αὐτᾶς,  
οὔτω τοι καὶ Δέλφις ἐνὶ φλογὶ σάρκ’ ἀμαθῦνοι.  
ἴυξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.  
ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,  
ὡς τάκοιθ’ ὑπ’ ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφις.

Delphis hat mir ein Leid angetan; ich aber werde gegen Delphis Lorbeer verbrennen. Und so wie dieser laut birst, wenn er vom Feuer erfasst wird, und plötzlich entflammt und wir keine Asche mehr von ihm sehen, so möge auch Delphis in der Flamme sein Fleisch völlig verzehren.

Iynx (Zauberrad), ziehe du diesen Mann da zu meinem Haus. [Refrain]

So wie ich diese(s) Wachs(puppe) mit Hilfe der Gottheit schmelze, so möge Delphis aus Myndos sogleich vor Liebesbegehren schmelzen.

Eine direkte Gleichsetzung dieses hochstilisierten Textes mit einer historischen gesellschaftlichen Realität wäre sicherlich problematisch.<sup>46</sup> Doch sind auch in der literari-

<sup>41</sup> Zur Interpretation des zweiten *Idylls* vor einem religionsgeschichtlichen Hintergrund siehe Petrovic (2007) 1–56, bes. 10–40 zu den einzelnen magischen Praktiken im Vergleich mit Fluchtafeln und Zauberpapyri; zu letzteren vgl. auch Reif (2016) 27–74. Faraone (2020) weist auf die Problematik des zeitlichen Abstand zu den späteren Zauberpapyri hin, betont jedoch, dass es auch teils erst seit kurzem bekannte Beispiele für (hexametrische) Binde- (*Katadesmos*) und Liebeszauber (*Agoge*) aus klassischer und hellenistischer Zeit gebe.

<sup>42</sup> Versnel (1998) 252–264 diskutiert das psychologische Paradox, dass das begehrte Liebesobjekt den grausamsten Qualen unterworfen werden soll, und die oft ausweichenden Erklärungsversuche der modernen Forschung. Vgl. dazu auch Winkler (1991), Salvo (2016) und Watson (2019) 23–56.

<sup>43</sup> Zur Sprache als magischem Instrument vgl. Frankfurter (2019b) und Nagel/Schirner (2021), darin insbesondere den Beitrag von Blänsdorf (2021) zum Wort als Mittel von Macht und Gewalt.

<sup>44</sup> Zur Materialität als Paradigma in der Erforschung der antiken Magie siehe Boschung/Bremmer (2015) und Frankfurter (2019d).

<sup>45</sup> Text nach Gow (1965), aber ohne Umstellung der Verse 28–29. Zur *similia similibus*-Formel siehe den Index in Audollent (1904) 491–492 und Chiarini (2021), bes. 101–134.

<sup>46</sup> Ein wichtiger Aspekt betrifft die Genderfrage. Die ältere Forschung ging von einer klaren Diskrepanz zwischen der Dominanz von weiblichen Ausführenden von Liebeszauberritualen in der antiken Lite-

schen Überformung zentrale Elemente des Defixionsrituals mit seinen Praktiken wie Binden und Verbrennen und seinen materiellen Körperrepräsentationen des intendierten Opfers zu erkennen, so dass man wohl von einem grundlegenden kulturellen Wissen um magische Praktiken als einer hellenistischen Koine ausgehen kann.<sup>47</sup>

Ähnliche Motive finden sich nun auch in den Liebesepigrammen, wo sie aber bisher kaum vor diesem Hintergrund gelesen, sondern wie oben bereits diskutiert entweder einfach als konventionelle Metaphern für Liebesqualen verstanden oder als Anspielungen auf philosophische Wahrnehmungstheorien erklärt wurden. Eine solche ‚harmlose‘ Deutung ließe sich vielleicht noch auf das folgende Beispiel anwenden, wo die Geliebte mit ihren Blicken und Berührungen den Sprecher ‚verbrennt‘ und wie einen mit einer Leimrute gefangenen Vogel ‚festbindet‘ (Meleager *AP* 5.96 = 59 GP):<sup>48</sup>

Ἴξόν ἔχεις τὸ φίλημα, τὰ δ' ὄμματα, Τιμάριον, πῦρ·  
ἦν ἐσίδης καίεις, ἦν δὲ θίγῃς δέδεκας.

Du hast als Leim den Kuss und die Augen, Timarion, als Feuer: Wenn du (mich) anschaust, verbrennst du (mich), wenn du (mich) aber berührst, hast du (mich) festgebunden.

In anderen Fällen geht es hingegen weit gewalttätiger zu und her. So wird in einem Epigramm des Poseidippos der verliebte Dichter von Eros regelrecht auf ein Folterbett gespannt (*AP* 12.98 = 6 GP = 137 AB, Vers 1–2):

Τῶν Μουσῶν τέττιγα Πόθος δήσας ἐπ' ἀκάνθαις  
κοιμίζειν ἐθέλει πῦρ ὑπὸ πλευρὰ βαλῶν·

Pothos (Liebesverlangen) hat die Zikade der Musen auf Dornen gebunden und will sie zur (letzten)<sup>49</sup> Ruhe betten, nachdem er ihr Feuer unter die Flanken geworfen hat. ...

Die ‚Zikade der Musen‘ dient wie in Kallimachos' *Aitien-Prolog* (fr. 1.29 – 36 Pf. = Harder) als eine Metapher für den Dichter, dessen Seele dank ihrem Bücherstudium dem fol-

---

ratur und der eher auf die Bedürfnisse von Männern ausgerichteten Praxis aus: vgl. Winkler (1991) 227–228; Graf (1996) 158–171; Faraone (1999), bes. 146–160. Dieses Bild ist in jüngeren Studien relativiert worden: so erkennt Brodersen (2002) 488–492 in Fluchtafeln, die Konkurrenzsituationen in Liebesbeziehungen reflektieren, eine „Gleichrangigkeit“ der Geschlechterrollen“ (491); die systematischeren Studien von Dickie (2000) und Pachoumi (2013) gelangen zu ähnlichen Ergebnissen. Vgl. auch Frankfurter (2014), Salvo (2016) und Eidinow (2019b) 756–758.

<sup>47</sup> Schaaf (2014) 33 spricht in Bezug auf Theokrits zweites *Idyll* und Medeas Magie in Apollonios' *Argonautika* von der „Möglichkeit einer Art ›realistischer Fiktion‹“. Watson (1991) 194–216 ist skeptischer, was einen direkten Einfluss der *defixiones* auf hellenistische Fluchgedichte betrifft. Zu den *defixiones* als Teil der „Alltagskultur antiker Menschen“ aus neutestamentlicher Sicht siehe Hölscher/Lau/Luther (2021) 3; vgl. auf 18–19 zu Rezeptionen magischer Praktiken in der antiken Literatur (ohne Berücksichtigung von Epigrammen).

<sup>48</sup> Prioux (2019) 400 und 402 Anm. 18 führt eine Reihe weiterer Epigramme Meleagers an, die den Vergleich von Liebe mit Feuer variieren.

<sup>49</sup> So Gow/Page (1965) 2.487 *ad loc.*: „In view of the violent means employed κοιμίζειν seems to mean *put to death* [...]“

ternden Eros die Stirn bieten kann (Vers 3–4).<sup>50</sup> Dennoch dürfte auch eine Lesart, die auf ein konkretes Tier als Stellvertreter des intendierten Opfers in einem magischen Folterritual anspielt, nicht prinzipiell auszuschließen sein, auch wenn es keinen Beleg für die spezifische Verwendung einer Zikade zu geben scheint.<sup>51</sup> So führt Pindar in *Pythie* 4.213–219 den Ursprung der Iynx, des oben erwähnten Zauberrads, auf Aphrodite zurück, die Jason das Ritual gelehrt habe, um die Liebe Medeas zu gewinnen: Die schlangenartigen Drohbewegungen des gleichnamigen Wendehalses, die als erotisch-ekstatischer Balztanz interpretiert wurden, regten offenbar dazu an, als Analogiezauber den Vogel auf ein Rad zu spannen und ihn vielleicht auch auszupeitschen und zu versengen – ob dies ein rein mythologisch-literarisches Motiv ist oder eine tatsächliche Praxis reflektiert, ist jedoch umstritten.<sup>52</sup> Unabhängig von einem solchen hypothetischen Bezug zu Tieren findet sich eine weitere interessante Parallele in einem *Agoge*-Zauber, bei dem das weibliche Opfer mit einem stachelbesetzten Laken und einem Dornenkranz vom Schlaf abgehalten werden soll (PGM<sup>2</sup> XXXVI.151–152: ἐὰν δὲ θέλῃ κοιμᾶσθαι, ὑποστρώσατε αὐτῇ σιττύβας ἀκανθίνας, ἐπὶ δὲ τῶν κοτράφων σκόλοπας).<sup>53</sup>

Auch der Seele Meleagers ergeht es nicht besser (*AP* 12.132a = 21 *GP*, Vers 4–6):

αὐτὸς Ἔρωσ τὰ πτερά σου δέδεκεν  
καὶ σ' ἐπὶ πῦρ ἔστησε, μύροις δ' ἔρρανε λιπόπνου,  
δῶκε δὲ διψῶσῃ δάκρυα θερμὰ πιεῖν.

... Eros selbst hat deine Flügel gebunden, und er hat dich auf Feuer gestellt und die Atemlose mit Salben bespenkelt, und er hat der Dürstenden heiße Tränen zu trinken gegeben.<sup>54</sup>

Eros erscheint hier wohl nicht nur im übertragenen Sinn als ein grausamer Herr, der seine Sklaven mit allen Mitteln an sich binden will. Die Handlungen wie Binden und

<sup>50</sup> Vgl. auch Poseidippos *AP* 12.120 = 7 *GP* = 138 *AB*, wo der Dichter – jedenfalls in nüchternem Zustand – das ‚klare Denken‘ (Vers 4: λογισμὸν [Übersetzung von Urs Müller in Seidensticker/Stähli/Wessels (2015) 407]) als Waffe gegen Eros einsetzt.

<sup>51</sup> In Theokrits *Idyll* 2.58 wird eine Eidechse als Ingredienz eines Zaubertranks verwendet. Vgl. Petrovic (2007) 33–37, Faraone (1993) 14–16 und Faraone (1999) 64–68 zum rituellen Quälen von Reptilien, Vögeln, Insekten und weiterer kleiner Tiere. Vgl. oben Meleager *AP* 5.96 = 59 *GP* und unten *AP* 12.132a = 21 *GP* zum Vergleich der Seele mit einem Vogel. Allgemein zur Verwendung von Tieren oder tierischen Bestandteilen in magischen Ritualen siehe die Überblicke in Ogden (2014), Watson (2019) 127–166, Dosoo (2020) und Dosoo/Galoppin (2022).

<sup>52</sup> Siehe Pirenne-Delforge (1993), bes. 282–284, und Ogden (2014) 295–296. Zum Kontext bei Pindar vgl. Johnston (1995), bes. 177–191, die gegen Faraone (1993) argumentiert, dass nicht das Herumwirbeln, sondern der pfeifende Ton der Iynx das entscheidende Moment des Analogiezaubers gewesen sei. Dennoch erscheint Faraones Assoziation der Iynx mit Foltermethoden gerade im Vergleich mit dem Epigramm Poseidipps aufschlussreich; vgl. auch Faraone (1999) 55–69.

<sup>53</sup> Zitiert in Faraone (1993) 7 *Anm.* 20; zu den verschiedenen Interpretationen vgl. Watson (2019) 25 mit *Anm.* 15.

<sup>54</sup> In den Versen 1–4 wird die Seele wie in Meleager *AP* 5.96 = 59 *GP* mit einem von einer Leimrute gefangenen Vogel assoziiert. Vgl. aber auch oben *Anm.* 35 zum Bild der Psyche als von Eros gefoltertem Schmetterling.

Brennen, die er am Verliebten oder dessen Seele vornimmt, sind dieselben, die in einem Defixionsritual an einer Puppe ausgeführt werden. So sind etwa aus Keos und weiteren Orten ‚Voodoo-Puppen‘ mit auf dem Rücken zusammengebundenen Händen und Fußfesseln erhalten, die begraben oder ins Feuer geworfen wurden.<sup>55</sup>

In diesem Licht nehmen die Begriffe des Brennens, Schmelzens und Kratzens in den folgenden Epigrammen ebenfalls eine konkretere Bedeutung an, die über das rein Metaphorische hinausgeht (Meleager *AP* 12.82 = 67 GP):

Ἔσπευδον τὸν Ἔρωτα φυγεῖν, ὃ δὲ βαιὸν ἀνάψας  
 φανίον ἐκ τέφρης εὖρέ με κρυπτόμενον·  
 κυκλώσας δ' οὐ τόξα, χερὸς δ' ἀκρώνυχα δισά,  
 κνίσμα πυρὸς θραύσας εἷς με λαθῶν ἔβαλεν,  
 ἐκ δὲ φλόγες πάντη μοι ἐπέδραμον ὧ βραχὺ φέγγος  
 λάμψαν ἐμοὶ μέγα πῦρ, Φανίον, ἐν κραδίᾳ.

Ich mühte mich, schnell vor Eros zu fliehen, er aber zündete ein kleines Fackelchen aus der Asche an und fand mich in meinem Versteck; er spannte nicht seinen Bogen zum Kreis, sondern zwei Fingerspitzen mit den Nägeln, damit brach er einen ‚Kratzer‘/Prise von Feuer ab und warf ihn heimlich in mich hinein, und daraus liefen die Flammen ganz über mich. O du kleine Fackel, du hast ein großes Feuer, Phanion (= ‚Fackelchen‘), in meinem Herzen entzündet.

Im unmittelbar darauf folgenden Epigramm bringt das ‚Fackelchen‘ in Gestalt der Geliebten Phanion den Körper des Sprechers dann ganz zum Schmelzen, wie das Wachs der Zauberpuppe bei Theokrit im Feuer geschmolzen war (Meleager *AP* 12.83 = 68 GP, Vers 5: ἐκ δέ με φέγγος ἔτηξε).<sup>56</sup> Ebenso vergleicht Meleager in einem päderastischen Epigramm den von den Augen-Strahlen des Geliebten Getroffenen mit in brennende Kohlen geworfenem Wachs, was auch als eine Wachspuppe verstanden werden kann (*AP* 12.72 = 92 GP, Vers 3–4: ἔστη γὰρ ὑπ' αὐγὰς / ὀφθαλμῶν, βληθεὶς κηρὸς ἐς ἀνθρακίην).

Eros brennt jedoch nicht nur mit seinen Fackeln, sondern erzeugt auch mit seinen Fingernägeln Wunden im Herzen, wie Meleagers *persona* unter anderem im folgenden Epigramm schmerzlich erfährt (*AP* 12.126 = 87 GP, Vers 1–4).<sup>57</sup>

Ἦρκαί μευ κραδίας ψαύειν πόνος· ἦ γὰρ ἀλύων  
 ἀκρονυχί ταύταν ἔκνις· ὃ θερμὸς Ἔρωσ,  
 εἴπε δὲ μειδήσας, ἔξεις πάλι τὸ γλυκὺ τραῦμα,  
 ὧ δύσερως, λάβρω καϊόμενος μέλιτι'.

55 Zu der Puppe aus Keos (um 350 v. Chr.) siehe Curbera/Giannobile (2015). Zu weiteren Beispielen und den Funktionen solcher Puppen vgl. Faraone (1991), Ogden (1999), bes. 71–79, Wilburn (2019), bes. 479–504, und Frankfurter (2019d) 668–673.

56 Diese beiden und ein weiteres (*AP* 12.53 = 66 GP) von Meleagers Epigrammen auf seine Geliebte Phanion wurden vom Kompilator aufgrund eines Missverständnisses als Knabennamen in das zwölfte Buch aufgenommen; vgl. Bruss (2010) 126. Zum Schmelzen der Wachspuppe in Theokrits *Idyll* 2.28–29 vgl. Petrovic (2007) 23–29.

57 Im anonymen Epigramm *AP* 12.67 = 25 GP fürchtet der Sprecher, dass sein geliebter Knabe wie Ganymed von Zeus' Adler entführt worden sei und die Spuren von dessen Krallen trage (μή που κνίσματ' ὄνουξιν ἔχη).

Qual hat begonnen mein Herz zu berühren; denn wahrlich, umherschweifend hat der heiße Eros mir dieses (= mein Herz) mit dem spitzen Nagel gekratzt, und er sagte lächelnd: ‚Du wirst wieder die süße Wunde haben, o du unglücklich Verliebter, brennend von scharfem Honig.‘ ...

Die Eigenschaften des Eros übertragen sich auch auf die Geliebte, die ebenfalls mit ihren Fingernägeln das Herz des Sprechers verwundet (Meleager *AP* 5.157= 49 GP):

Τρηχὺς ὄνυξ, ὑπ’ Ἔρωτος ἀνέτραφες Ἥλιοδώρας  
ταύτης γὰρ δύνει κνίσμα καὶ ἐς καρδίην.

Scharfer Nagel Heliodoras, von Eros wurdest du aufgezogen; ihr Kratzer dringt nämlich sogar bis ins Herz.

Diese Kratz-Spuren, die Eros im Herz des Verliebten hinterlässt, lassen sich auch als eine ‚Inschrift‘ (oder eben ein ‚Epigramm‘) lesen, eine poetologische Dimension, die das erste in unserem Beitrag vorgestellte Beispiel (Anonymus *AP* 12.130 = 27 GP) durch den Vergleich mit Inschriften auf gewöhnlicheren Schriftträgern wie Holz oder Stein explizit aufruft.<sup>58</sup> Darüber hinaus lässt sich der Akt des Kratzens auch mit dem Einritzen eines Liebes- oder Bindezaubers in ein Bleitäfelchen oder sogar in ein miniaturisiertes Körperabbild assoziieren. So sind die Namen der sieben intendierten Opfer auf dem Rücken der bereits erwähnten ‚Voodoo-Puppe‘ aus Keos eingeritzt, ebenso zwei Bindezauber gegen eine gewisse Isias auf einer plattgewalzten Bleifigur aus Karystos auf Euböia.<sup>59</sup> Eine solche körperliche Dimension kann aber bereits durch die Inschrift auf dem Fluchtäfelchen selber evoziert werden, wie Sara Chiarini zum verbreiteten Verb (κατα)γράφω beobachtet hat: demnach „[...] veranschaulicht der Akt des Einritzens in das Täfelchen die Verwundung des Fluchopfers, als ob die Schreibfläche mit der Haut oder, allgemeiner, mit der Körperoberfläche des/der Verwünschten gleichgesetzt worden wäre.“<sup>60</sup> Verstärkt wird dies durch die oft sehr detaillierten anatomischen Aufzählungen von Körperteilen, die durch den Fluch gebunden, geschmolzen, durchbohrt usw. werden sollen.<sup>61</sup> In den Epigrammen Meleagers sind die von Eros’ Bindezauber betroffenen Körperteile auf das Herz und die Seele konzentriert und damit gewissermaßen internalisiert und psychologisiert, ohne dass sie dadurch jedoch zu reinen Me-

<sup>58</sup> Eine interessante Parallele, wo wie in *AP* 12.130.3 das Verb *χαράσσω* in einem poetologischen Kontext verwendet wird, findet sich in einem Epigramm des Archimedes (*AP* 750 = 1 FGE): Dort wird ein Dichter verflucht, falls er die Ränder/Haut von Euripides’ *Medea*/Medea kratze/ritze (Vers 5: ἦν δὲ τὰ Μηδείης Αἰητίδος ἄκρα χαράξης), also vermutlich mit eigenen Versen in deren Text eingreife (so Daniel Anderson, der auf die Gleichsetzung von Buchrolle und Körper hinweist, in einem im September 2023 auf dem 16<sup>th</sup> Groningen Workshop on Hellenistic Poetry gehaltenen Vortrag).

<sup>59</sup> Zu der Puppe aus Keos siehe Curbera/Giannobile (2015) mit Plate 5, zu der aus Karystos Faraone (1991) 192 Anm. 96 und 202 (Nr. 15) mit Plate 11 und Wilburn (2019) 488–490 mit Ill. 18.10; beide stammen aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.

<sup>60</sup> Chiarini (2021) 163. Zu der dem Schreibakt inhärenten magischen Kraft vgl. auch Chiarini (2019a) mit weiterer Literatur, insbesondere Graf (2015), sowie Frankfurter (2019c). Speziell zu den Fluchtäfelchen siehe auch Kropp (2015).

<sup>61</sup> Vgl. Versnel (1998) und Chiarini (2019b).

taphern verblassen würden.<sup>62</sup> Gerade das Herz (καρδία)<sup>63</sup> und die Seele (ψυχή) figurieren nämlich regelmäßig auch in *defixiones*, wo sie oft dem Feuer ausgesetzt werden, ebenso der Atem (πνεῦμα; vgl. λιτόπνοον in Meleager AP 12.132a.5 = 21.5 GP);<sup>64</sup> in einem Zauberpapyrus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. findet sich sogar die Aufforderung an den angerufenen Dämon, das Herz des intendierten Liebesopfers zu stechen (bzw. zu tätowieren) und schmelzen zu lassen (PGM<sup>2</sup> XVI.13–14: στίξαι τὴν καρδίαν αὐτ[οῦ]).<sup>65</sup>

## 5 Fazit: Eine vergleichende Lektüre von Schrift und Körper in Liebesepigrammen und *defixiones*

In den hier vorgestellten Epigrammen werden die in der Liebesdichtung verbreiteten Metaphern des Bindens, Brennens, Schmelzens, Kratzens und Verwundens re-materialisiert und von Eros mit seinen spitzen Fingernägeln in den Körper der Liebenden eingeschrieben. Der Beitrag hat diese literarischen Äußerungen versuchsweise in Parallele gesetzt zur rituellen Praxis der *defixiones*, wo solche Handlungen als verschriftlichte Sprechakte in Fluchtafeln eingeritzt oder direkt an Puppen vorgenommen werden. Diese Liebes- oder Bindezauber gehen mit viel verbaler und intensiv imaginiertes physischer Gewalt gegen das begehrte Liebesobjekt einher, was die oft als rein metaphorisch gelesenen Gewaltfantasien der Liebesepigramme in einem konkreteren Licht erscheinen lässt. Auch wenn nicht alle die in den Epigrammen evozierten körperlichen Markierungen im eigentlichen Sinn als (In-)Schrift zu lesen sind, lässt sich die Botschaft, die Eros' Fingernägel ins Herz des Liebenden ritzen, sowohl als metaliterarisches Spiel mit dem Schriftlichkeitscharakter des Epigramms als auch als Reflex der Materialität von *defixiones* deuten.

Dabei gibt es allerdings einen entscheidenden Unterschied. Während in den *defixiones* der Verliebte aktiv die Kontrolle über das Liebesobjekt zu erlangen sucht und dabei auch die Hilfe des Eros anfordern kann, ist der Ich-Sprecher in den Epigrammen der Situation hilflos ausgeliefert.<sup>66</sup> Hier agieren nämlich gerade umgekehrt Eros be-

<sup>62</sup> Vgl. Garrison (1978) 75–80.

<sup>63</sup> In den Epigrammen erscheint die poetische Form καρδία/η.

<sup>64</sup> Siehe dazu die Indices in Audollent (1904) 487–491 und in Fichoux (2007). Vgl. Faraone (1993) 8 Anm. 22: „The ψυχή and the καρδία appear most frequently as targets in the *logoi* of erotic spells [...]“. Zur Verbindung mit Feuer siehe die Beispiele ebd. 6–9; Faraone (1999) 58–60; Versnel (1998) 247–251, 260–261; Watson (2019) 23–56.

<sup>65</sup> Vgl. die analoge Formel ebd. in Zeile 65, die Preisendanz im Unterschied zu Zeile 13–14 („Quäle sein Herz“) mit „stich sein Herz“ präziser wiedergibt.

<sup>66</sup> Ähnlich Gutzwiller (2015) 240, die darin jedoch ein Indiz für die surrealistische „unreality of the event“ sehen will: „The unusual aspect of Meleager's fantasy of being a victim to magic is the reversal of the normal roles, since the spells found in the magic papyri are usually directed by men at women or, more rarely at boys.“ Somit fällt das von Versnel (1998) 257 nach Winkler (1991) beschriebene Rollenspiel in sich zusammen: „The various – *real!* – torments called down upon the victim are nothing else than the symptoms of the lovesickness experienced and abominated by the *male* performer himself. Through a

ziehungsweise in dessen Verlängerung der oder die Geliebte als Ausführende des Defixionsrituals, indem sie den Körper des Liebenden quasi als Fluchtafel oder Zauberpuppe benutzen, um ihn an sich zu binden. Eine explizite Reflexion dieses Rollentauschs liegt in einem Epigramm des Asklepiades vor, das der Interpretation Rätsel aufgegeben hat (*AP* 12.162 = 23 GP).<sup>67</sup>

Οὔπω τοξοφορῶν οὐδ' ἄγριος ἀλλὰ νεογνός  
οὐμός Ἔρως παρὰ τὴν Κύπριν ὑποστρέφεται  
δέλτον ἔχων χρυσέην, τὰ Φιλοκράτεος δὲ Διαύλου  
τραυλίζει ψυχῆ φίλτρα κατ' Ἀντιγένους.

Noch nicht den Bogen tragend und noch nicht wild, sondern neugeboren zieht sich mein Eros in den Schutz der Kypris (= seiner Mutter Aphrodite) zurück, eine goldene Tafel in der Hand haltend, und liest lispelnd die Liebeszaubersprüche des Philokrates für die Seele des Diaulos vor gegen Antigeneis.

Im Licht der hier untersuchten Texte scheint mir die Deutung am plausibelsten, dass in diesem Epigramm ein noch ganz junger Eros das Lesen lernt, und zwar ausgerechnet mit Hilfe von erotischen *defixiones*, die er noch etwas unbeholfen von einer goldenen (Fluch)-Tafel, vielleicht einer Mustersammlung solcher Sprüche, abliest – als Gott bedient er sich natürlich nicht des gewöhnlichen Bleis. Diese Fingerübungen stellen ihm eine Waffe bereit, die ihm weitaus mehr Macht über die Liebenden verleihen kann als sein Bogen. Als Meister des Liebeszaubers wird Eros die *defixiones* bald nicht mehr nur vorlesen, sondern selber schreiben, und zwar direkt ins Herz seiner Opfer.

## Literaturverzeichnis

### Abgekürzt zitierte Ausgaben

- AB: C. Austin und G. Bastianini (Hrsg.), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano 2002.  
 FGE: D.L. Page (Hrsg.), *Further Greek Epigrams. Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and Other Sources, not included in Hellenistic Epigrams or The Garland of Philip*, Cambridge 1981.  
 GP: A.S.F. Gow und D.L. Page (Hrsg.), *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Bd. 1: *Introduction, Text, and Indexes of Sources and Epigrammatists*; Bd. 2: *Commentary and Indexes*, Cambridge 1965.  
 Harder: Annette Harder (Hrsg.), *Callimachus: Aetia*, Bd. 1: *Introduction, Text, and Translation*; Bd. 2: *Commentary*, Oxford 2012.  
 Pf.: Rudolf Pfeiffer (Hrsg.), *Callimachus*, Bd. 1: *Fragmenta*; Bd. 2: *Hymni et Epigrammata*, Oxford 1949/1953.  
 PGM<sup>2</sup>: Karl Preisendanz (Hrsg. und Übers.), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, Unveränderter Nachdruck der zweiten verbesserten Auflage (1974), mit Ergänzungen von Karl Preisendanz, durchgesehen und hg. von Albert Henrichs, Band 2, München/Leipzig 2001.

---

dual form of transference the illness is removed from the performer and projected onto the target. The effect is a role reversal, the victim suffering the performer's former state of passion, and the performer regaining his own state of mind and superior control.“

<sup>67</sup> Zu den verschiedenen Deutungsvorschlägen siehe Gow/Page (1965) 2.131; Ihm (2004) 93–96; Sens (2011) 148–154.

## Weitere Literatur

- Andreassi (2011): Mario Andreassi, „Implicazioni magiche in Meleagro AP 5.152“, in: *ZPE* 176, 69–81.
- Arzt-Grabner (2021): Peter Arzt-Grabner, „Griechisch-römische Fluchtäfelchen als Zeugnisse antiker Magie. Befund und neue Funde“, in: Michael Hölscher, Markus Lau und Susanne Luther (Hrsg.), *Antike Fluchtäfelchen und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*, Tübingen, 221–244.
- Aubretou *et al.* (1994): Robert Aubretou (Hrsg.), avec le concours de Félix Buffière et de Jean Irigoin, *Anthologie Grecque. Première partie: Anthologie Palatine*. Tome XI: *Livre XII*, Paris.
- Audollent (1904): Augustus Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris.
- Baumbach/Petrovic/Petrovic (2010): Manuel Baumbach, Andrej Petrovic und Ivana Petrovic (Hrsg.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge.
- Beckby (1965): Hermann Beckby (Hrsg.), *Anthologia Graeca. Griechisch-Deutsch*, Bd. 1: *Buch I–VI*; Bd. 2: *Buch VII–VIII*; Bd. 3: *Buch IX–XI*; Bd. 4: *Buch XII–XVI, mit Namen- und Sachverzeichnis und anderen vollständigen Registern*, 2., verbesserte Aufl., München.
- Beekes (2010): Robert Beekes, in Zusammenarbeit mit Lucien van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Bd. 1, Leiden/Boston.
- Béreiziat-Lang/Ott (2019): Stephanie Béreiziat-Lang und Michael R. Ott, „From Tattoo to Stigma: Writing on Body and Skin“, in: Ricarda Wagner, Christine Neufeld und Ludger Lieb (Hrsg.), *Writing Beyond Pen and Parchment. Inscribed Objects in Medieval European Literature*, Berlin/Boston, 193–207.
- Bernsdorff (2008): Hans Bernsdorff, „Mythen, die unter die Haut gehen: Zur literarischen Form der Tätowierelegie (PBruX. inv. e 8934 und PSorb. inv. 2254)“, in: *Mnemosyne* 61, 45–65.
- Bettenworth (2007): Anja Bettenworth, „The Mutual Influence of Inscribed and Literary Epigram“, in: Bing/Bruss (2007) 69–93.
- Bing/Bruss (2007): Peter Bing und Jon Steffen Bruss (Hrsg.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Down to Philip*, Leiden/Boston.
- Blänsdorf (2021): Jürgen Blänsdorf, „Das Wort als Mittel von Macht und Gewalt in magischen Texten der Antike“, in: Nagel/Schirner (2021) 15–29.
- Boschung/Bremmer (2015): Dietrich Boschung und Jan N. Bremmer (Hrsg.), *The Materiality of Magic*, Paderborn.
- Brodersen (2002): Kai Brodersen, „Frauen und Männer auf griechischen Fluchtäfelchen“, in: Christoph Ulf und Robert Rollinger (Hrsg.), *Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien. In antiker Ethnographie, Theorie und Realität*, Innsbruck, 485–494.
- Bruss (2010): Jon S. Bruss, „Epigram“, in: James J. Clauss und Martine Cuypers (Hrsg.), *A Companion to Hellenistic Literature*, Chichester, 117–135.
- Calame (2021): Claude Calame, „Performance and Pragmatics of Erotic Poetry in Archaic and Classical Greece: A Pathology of Sexualities?“, in: Kanellakis (2021) 47–63.
- Carlà-Uhink/Tipold (im Erscheinen): Filippo Carlà-Uhink und Marc Tipold (Hrsg.), *Justice Carved into the Body. Maiming Corporal Punishment in Mediterranean Antiquity*, Stuttgart.
- Chiarini (2019a): Sara Chiarini, „The Power of Writing in Ancient Curses“, in: Celia Sánchez Natalías (Hrsg.), *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*, Zaragoza, 131–150.
- Chiarini (2019b): Sara Chiarini, „Per una formularità delle preghiere maligne greche e latine. Il caso della formula ‚di scomposizione‘ della vittima“, in: Silvia Barbantani und Antonietta Porro (Hrsg.), *Δόσις δ' ἄλιγη τε φίλη τε. Studi offerti a Mario Cantilena per i suoi 70 anni*, Mailand, 71–91.
- Chiarini (2021): Sara Chiarini, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*, Stuttgart.
- Clack (1992): Jerry Clack, *Meleager. The Poems*, Wauconda, Ill.
- Curbera/Giannobile (2015): Jaime Curbera und Sergio Giannobile, „A ‚Voodoo Doll‘ from Keos in Berlin's Antikensammlung“, in: Boschung/Bremmer (2015) 123–126 (+ Tafeln 1–5).

- Day (2019): Joseph Day, „Reading Inscriptions in Literary Epigram“, in: Maria Kanellou, Ivana Petrovic und Chris Carey (Hrsg.), *Greek Epigram from the Hellenistic to the Early Byzantine Era*, Oxford, 19–34.
- Dickie (2000): Matthew W. Dickie, „Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?“, in: *CQ* 50, 563–583.
- Doblhofer (1996): Ernst Doblhofer, „Ich schnitt' es gern in alle Rinden ein'. Zur Geschichte eines antiken Motivs“, in: *A&A* 42, 174–188.
- Dosoo (2020): Korshi Dosoo, „Circe's Ram. Animals in Ancient Greek Magic“, in: Julia Kindt (Hrsg.), *Animals in Ancient Greek Religion*, London/New York, 260–288.
- Dosoo/Galoppin (2022): Korshi Dosoo und Thomas Galoppin, „Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice“, in: Jean-Charles Coulon und Korshi Dosoo (Hrsg.), *Magikon Zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge – Animal and Magic from Antiquity to the Middle Ages*, Aubervilliers/Paris/Orléans, 203–256.
- Edmonds (2019): Radcliffe G. Edmonds III, *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton/Oxford.
- Eidinow (2019a): Esther Eidinow, „Binding Spells on Tablets and Papyri“, in: Frankfurter (2019a) 351–387.
- Eidinow (2019b): Esther Eidinow, „Magic and Social Tension“, in: Frankfurter (2019a) 746–774.
- Fantuzzi (2004): Marco Fantuzzi, „The Epigram“, in: Marco Fantuzzi und Richard Hunter (Hrsg.), *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*, Cambridge, 283–349.
- Faraone (1991): Christopher A. Faraone, „Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‚Voodoo Dolls‘ in Ancient Greece“, in: *ClAnt* 10, 165–220.
- Faraone (1993): Christopher A. Faraone, „The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar *Pythian* 4.213–19“, in: *CJ* 89, 1–19.
- Faraone (1999): Christopher A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass./London.
- Faraone (2020): Christopher A. Faraone, „Simaetha Got it Right, After All: Theocritus, *Idyll* 2, a Courtesan's Pantry and a Lost Greek Tradition of Hexametrical Curses“, in: *CQ* 70, 650–663.
- Ficheux (2007): Gaëlle Ficheux, *Eros et Psyché: L'être et le désir dans la magie amoureuse antique*, Thèse de doctorat d'Histoire, Université de Rennes 2.
- Frankfurter (2014): David Frankfurter, „The Social Context of Women's Erotic Magic in Antiquity“, in: Kimberly B. Stratton und Dayna S. Kalleres (Hrsg.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, Oxford, 319–339.
- Frankfurter (2019a): David Frankfurter (Hrsg.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden/Boston.
- Frankfurter (2019b): David Frankfurter, „Spell and Speech Act: The Magic of the Spoken Word“, in: Frankfurter (2019a) 608–625.
- Frankfurter (2019c): David Frankfurter, „The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity“, in: Frankfurter (2019a) 626–658.
- Frankfurter (2019d): David Frankfurter, „Magic and the Forces of Materiality“, in: Frankfurter (2019a) 659–677.
- Garrison (1978): Daniel H. Garrison, *Mild Frenzy. A Reading of the Hellenistic Love Epigram*, Wiesbaden.
- Garulli (2019): Valentina Garulli, „The Development of Epigram into a Literary Genre“, in: Henriksen (2019) 267–286.
- Garulli (2022): Valentina Garulli (Hrsg.), *Posidippo di Pella: Epigrammi, frammenti e testimonianze (testo greco a fronte). Saggio introduttivo, nuova traduzione e commento*, Santarcangelo di Romagna.
- Gow (1965): A.S.F. Gow (Hrsg.), *Theocritus, edited with a Translation and Commentary*, Vol. 1: *Introduction, Text, and Translation*, reprint of the 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge.
- Graf (1996): Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.
- Graf (2015): Fritz Graf, „Magie et écriture: quelques réflexions“, in: Magali De Haro Sanchez (Hrsg.), *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13–15 octobre 2011)*, Liège, 227–237.
- Grundmann (2019): Steffi Grundmann, *Haut und Haar. Politische und soziale Bedeutungen des Körpers im klassischen Griechenland*, Wiesbaden.

- Gutzwiller (1998): Kathryn J. Gutzwiller, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Gutzwiller (2007): Kathryn J. Gutzwiller, „The Paradox of Amatory Epigram“, in: Bing/Bruss (2007) 313–332.
- Gutzwiller (2010): Kathryn Gutzwiller, „The Demon Mosquito“, in: *ZPE* 174, 133–138.
- Gutzwiller (2015): Kathryn Gutzwiller, „Fantasy and Metaphor in Meleager“, in: *TAPhA* 145, 233–251.
- Gutzwiller (2019): Kathryn Gutzwiller, „Dreadful Eros, Before and After Meleager“, in: Maria Kanellou, Ivana Petrovic und Chris Carey (Hrsg.), *Greek Epigram from the Hellenistic to the Early Byzantine Era*. Oxford, 233–246.
- Gutzwiller (2022a): Kathryn J. Gutzwiller, „Érotique (épigramme): Épigramme grecque“, in: Urlacher-Becht (2022) 580–585.
- Gutzwiller (2022b): Kathryn J. Gutzwiller, „Méléagre et Couronne“, in: Urlacher-Becht (2022) 952–956.
- Henriksén (2019): Christer Henriksén (Hrsg.), *A Companion to Ancient Epigram*, Hoboken.
- Heyworth (2019): S.J. Heyworth, „Hard Verses and Soft Books: The Materials of Elegy“, in: Andrej Petrovic, Ivana Petrovic und Edmund Thomas (Hrsg.), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden/Boston, 205–228.
- Hölscher/Lau/Luther (2021): Michael Hölscher, Markus Lau und Susanne Luther, „*defixiones* und das Neue Testament. Definitionen – Realien – Problemfelder“, in: Michael Hölscher, Markus Lau und Susanne Luther (Hrsg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte*, Tübingen, 1–44.
- Höschele (2009): Regina Höschele, „Meleager and Heliodora. A Love Story in Bits and Pieces?“, in: Ingela Nilsson (Hrsg.), *Plotting with Eros. Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, Kopenhagen, 99–134.
- Höschele (2010): Regina Höschele, *Die blütenlesende Muse. Poetik und Textualität antiker Epigrammsammlungen*, Tübingen.
- Huys (1991): Marc Huys, *Le poème élégiaque hellénistique P. Brux. inv. E. 8934 et P. Sorb. inv. 2254. Édition, commentaire et analyse stylistique*, Bruxelles.
- Ihm (2004): Sibylle Ihm, *Eros und Distanz. Untersuchungen zu Asklepiades und seinem Kreis*, München/Leipzig.
- Johnston (1995): Sarah Iles Johnston, „The Song of the *Jynx*: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4“, in: *TAPhA* 125, 177–206.
- Jones (1987): C.P. Jones, „*Stigma*: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity“, in: *JRS* 77, 139–155.
- Jones (2000): C.P. Jones, „Stigma and Tattoo“, in: Jane Caplan (Hrsg.), *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, Princeton/London, 1–16.
- Kanellakis (2021): Dimitrios Kanellakis (Hrsg.), *Pathologies of Love in Classical Literature*, Berlin/Boston.
- Kehnel (2015): Annette Kehnel, „‘Use My Body Like the Pages of a Book’: Tracing the ‚Body Inscribed‘ as a Conceptual Metaphor for the Experience of Life in Western Thought and Tradition“, in: Annette Kehnel und Diamantis Panagiotopoulos (Hrsg.), *Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften*, Berlin/München/Boston, 247–269.
- Kövecses (2010): Zoltán Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*, second edition, Oxford.
- Kövecses (2020): Zoltán Kövecses, *Ten Lectures on Figurative Meaning-Making: The Role of Body and Context*, Leiden/Boston.
- Krafft (1977): Peter Krafft, „Zu Kallimachos’ Echo-Epigramm (28 Pf.)“, in: *RhM* 120, 1–29.
- Kropp (2015): Amina Kropp, „... Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen‘. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte“, in: Annette Kehnel und Diamantis Panagiotopoulos (Hrsg.), *Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften*, Berlin/München/Boston, 73–101.
- Kruschwitz (2010): Peter Kruschwitz, „Writing On Trees. Restoring a Lost Facet of the Graeco-Roman Epigraphic Habit“, in: *ZPE* 173, 45–62.
- Lakoff/Johnson (2011): George Lakoff und Mark Johnson, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, aus dem Amerikanischen von Astrid Hildenbrand, 7. Aufl., Heidelberg.
- Landfester (2012): Ulrike Landfester, *Stichworte. Tätowierung und europäische Schriftkultur*, Berlin.

- Levin-Richardson (2015): Sarah Levin-Richardson, „Calos Graffiti and Infames at Pompeii“, in: *ZPE* 195, 274–282.
- Lulli (2023): Laura Lulli, „L'„elegia del tatuaggio“. Notazioni sulla poetica dell'incrocio tra i generi e sulla ridefinizione del genere elegiaco“, in: *QUCC* 134, 183–206.
- Lumb (1920): Thomas Wallace Lumb, *Notes on the Greek Anthology*, London.
- Männlein-Robert (2007): Irmgard Männlein-Robert, *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*, Heidelberg.
- Meyer (2005): Doris Meyer, *Insenziertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos*, Stuttgart.
- Meyer (2007): Doris Meyer, „The Act of Reading and the Act of Writing in Hellenistic Epigram“, in: Bing/Bruss (2007) 187–210.
- Miller (1990): Stephen G. Miller (Hrsg.), *Nemea. A Guide to the Site and Museum*, Berkeley/Los Angeles/Oxford.
- Nagel/Schirner (2021): Svenja Nagel und Rebekka Schirner (Hrsg.), *Sprache | Macht | Magie. Beiträge des Workshops vom 20./21. Februar 2019 in der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz*, Mainz/Stuttgart.
- Ogden (1999): Daniel Ogden, „Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds“, in: Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck und Daniel Ogden (Hrsg.), *Witchcraft and Magic in Europe*, Vol. 2: *Ancient Greece and Rome*, London, 1–90.
- Ogden (2014): Daniel Ogden, „Animal Magic“, in: Gordon Lindsay Campbell (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, 294–309.
- Ott (2019): Michael R. Ott, „Culture in Nature: Writing on Wood“, in: Ricarda Wagner, Christine Neufeld und Ludger Lieb (Hrsg.), *Writing Beyond Pen and Parchment. Inscribed Objects in Medieval European Literature*, Berlin/Boston, 167–178.
- Pachoumi (2013): Eleni Pachoumi, „The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and *Defixiones*“, in: *GRBS* 53, 294–325.
- Paton (1918): W.R. Paton (Hrsg. und Übers.), *The Greek Anthology*, Bd. IV: *Books X–XII*, London/New York.
- Petrovic (2007): Ivana Petrovic, *Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos*, Leiden/Boston.
- Pirenne-Delforge (1993): Vinciane Pirenne-Delforge, „L'Iyngé dans le discours mythique et les procédures magiques“, in: *Kernos* 6, 277–289.
- Platt (2006): Verity Platt, „Making an Impression: Replication and the Ontology of the Graeco-Roman Seal Stone“, in: *Art History* 29.2, 233–257.
- Prioux (2019): Évelyne Prioux, „Meleager of Gadara“, in: Henriksen (2019) 389–405.
- Reif (2016): Matthias Reif, »*De arte magorum*«. *Erklärung und Deutung ausgewählter Hexenszenen bei Theokrit, Vergil, Horaz, Ovid, Seneca und Lucan unter Berücksichtigung des Ritualaufbaus und der Relation zu den Zauberpapyri*, Göttingen.
- Renaut (2004): Luc Renaut, *Marquage corporel et signation religieuse dans l'Antiquité*, Thèse de doctorat, Paris.
- Ryneronson (2009): Nicholas Ryneronson, „A Callimachean Case of Lovesickness: Magic, Disease, and Desire in *Aetia* Fr. 67–75 Pf.“, in: *AJPh* 130, 341–365.
- Salvo (2016): Irene Salvo, „Emotions, Persuasion, and Gender in Greek Erotic Curses“, in: Ed Sanders und Matthew Johncock (Hrsg.), *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Stuttgart, 263–280.
- Schaaf (2014): Ingo Schaaf, *Magie und Ritual bei Apollonios Rhodios. Studien zu ihrer Form und Funktion in den Argonautika*, Berlin/Boston.
- Scheibler (1999): Ingeborg Scheibler, „Lieblingsinschriften“, in: *Der Neue Pauly* 7, 181–183.
- Schlegelmilch (2009): Sabine Schlegelmilch, *Bürger, Gott und Götterschützing. Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur*, Berlin/New York.
- Seidensticker/Stähli/Wessels (2015): Bernd Seidensticker, Adrian Stähli und Antje Wessels (Hrsg.), *Der Neue Poseidipp. Text – Übersetzung – Kommentar*, Darmstadt.

- Sens (2011): Alexander Sens (Hrsg.), *Asclepiades of Samos: Epigrams and Fragments, edited with Translation and Commentary*, Oxford.
- Sens (2020): Alexander Sens (Hrsg.), *Hellenistic Epigrams. A Selection*, Cambridge.
- Slater (1999): Niall W. Slater, „The Vase as Ventriloquist: *Kalos*-Inscriptions and the Culture of Fame“, in: E. Anne Mackay (Hrsg.), *Signs of Orality. The Oral Tradition and its Influence in the Greek and Roman World*, Leiden/Boston, 143 – 161.
- Thumiger (2021): Chiara Thumiger, „The Ophthalmology of Lovesickness: Poetry, Philosophy, Medicine“, in: Kanellakis (2021) 23 – 46.
- Urlacher-Becht (2022): Céline Urlacher-Becht (Hrsg.), *Dictionnaire de l'Épigramme littéraire dans l'Antiquité grecque et romaine*, Turnhout.
- Versnel (1998): Henk S. Versnel, „καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν [ἔσ]ται τοῦ σώματος ὄλ[ο]υ (... and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses“, in: Fritz Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart/Leipzig, 217 – 267.
- Wachter (2019): Rudolf Wachter (Hrsg.), *Pompejanische Wandinschriften, Lateinisch–deutsch*, Berlin/Boston.
- Watson (1991): Lindsay Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds.
- Watson (2019): Lindsay C. Watson, *Magic in Ancient Greece and Rome*, London/New York.
- Wilburn (2019): Andrew T. Wilburn, „Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices“, in: Frankfurter (2019a) 456 – 506.
- Winkler (1991): John J. Winkler, „The Constraints of Eros“, in: Christopher A. Faraone und Dirk Obbink (Hrsg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, 214 – 243.