

Het *Carmen de viribus herbarum*: Een karakterisering naar
inhoud en vorm

Harrie Knippenberg

S7011628

Masterscriptie, april 2021

Begeleid door dr. F. Overduin

Oudheidstudies

Radboud Universiteit Nijmegen

Inhoud

Vooraf	2
1. Inleiding	3
2. De tekst van het <i>Carmen de viribus herbarum</i>	9
3. Status quaestionis	19
3.1 Edities en status van de overgeleverde tekst	19
3.2 Secundaire literatuur	21
4. Inhoudelijke analyses	26
4.1 Inleiding	26
4.2 Planten en werkingen	26
4.3 Mythologie en astrologie	40
4.4 Algemene conclusie uit de inhoudelijke analyse van het <i>carmen</i>	51
5. Analyse van het gedicht als literaire compositie	53
5.1 Inleiding	53
5.2 Narratieve analyse	53
5.3 Structuur	58
5.4 Taal	60
5.5 Metrum	66
5.6 Intertekstualiteit	69
5.7 Literaire motieven	72
6. Conclusie	78
7. Bibliografie	81
Appendix A. Scansie van het <i>Carmen de viribus herbarum</i>	84

Vooraf

In de opleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur aan de Radboud Universiteit wordt op meerdere momenten aandacht besteed aan de hellenistische dichtkunst en romeinse navolgingen daarvan. Hierbij kwam goed naar voren dat, hoewel deze literatuur een mindere reputatie heeft dan die uit de periode van Homerus en Hesiodus en de klassiek periode, deze toch heel wat te bieden heeft aan de geïnteresseerde lezer. In mijn studie hebben dr. F. Overduin en prof. dr. A.P.M.H. Lardinois gezorgd voor een zeer gedegen kennismaking hiermee.

Het gedicht dat onderwerp is van deze scriptie past in de traditie van het hellenistische leerdicht. Het is weinig bestudeerd en het was dan ook een flinke uitdaging dit gedicht aan een nadere analyse te onderwerpen. Ik hoop dat het iets oplevert dat bij de verdere bestudering ervan nuttig kan zijn.

Ik wil hier graag mijn grote dank uitspreken aan Floris Overduin voor zijn uitstekende begeleiding bij deze scriptie. Hij heeft mij zeer geholpen en voorzien van vele aanwijzingen voor nadere informatie, ook over zaken waar ik soms nog nooit van gehoord had. Ik heb dan ook heel wat geleerd bij het werken aan deze scriptie.

Ook wil ik veel dank uitspreken aan de docenten van de opleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur aan de Radboud Universiteit. Met hun deskundigheid, vakmanschap en vriendelijkheid hebben zij mijn studie tot een groot genoegen gemaakt. Ook mijn medestudenten, die ik helaas het laatste jaar vanwege corona weinig gezien heb, wil ik graag bedanken voor het feit dat ik een tijd bij hen te gast mocht zijn. Voor mij was deze nieuwe studie mede daardoor een hele fijne periode in mijn leven.

Tenslotte dank aan mijn partner Myriam. Voor haar ondersteuning en begrip als ik weer eens naar die vreemde tekens zat te turen. Ik hoop dat we samen nog een mooie periode tegemoet gaan!

Hoofdstuk 1. Inleiding

Het *Carmen de viribus herbarum* is een minder bekend gedicht, uit de tweede, derde of vierde eeuw na Christus, over planten en de helende werking ervan. Dit anonieme, in het Grieks geschreven gedicht, waarvan we weten dat het beginstuk ontbreekt (en dus ook een *prooemium*), dat het voortijdig eindigt, en dat het ook binnen de tekst twee hiaten heeft, behandelt in 216 versregels 15 planten en hun geneeskrachtige werking. Het is overgeleverd in de *codex vindobonensis* Med. Gr. 1, een codex uit 512 na Chr. waarin ook een versie van *De materia medica* van Dioscorides is overgeleverd, samen met enkele parafrases van andere werken over botanie, farmacologie en dieren (Hardy & Totelin, 2016, p. 16). Het werk is niet uitvoerig bestudeerd, al zijn er vooral in de 19^e eeuw edities en commentaren verschenen van Sillig, Lehrs en Haupt (Heitsch, 1963, p. 45) en is er in de vorige eeuw een editie gemaakt door Heitsch (1964). Een moderne vertaling van het *carmen* ontbreekt, wel is er een Latijnse vertaling te vinden in *Poetae bucolici et didactici* (Lehrs, Dübner, & Bussemaker, 1862). Er is de laatste decennia een heel beperkte hoeveelheid secundaire literatuur over het werk gepubliceerd, die verderop in de *status quaestionis* van deze scriptie wordt behandeld.

Het werk past in de traditie van het Griekse leerdicht en heeft ook een relatie met prozawerken over planten en de geneeskundige werking ervan. Op beide soorten literatuur zal ik kort ingaan.

De meeste moderne auteurs over het antieke leerdicht kiezen als beginpunt *Werken en dagen* van Hesiodus in de 8^e eeuw vóór Christus (zie onder andere Toohey, 1996, p. 2; Volk, 2002, p. 44). In de klassieke periode (5^e eeuw vóór Christus) zijn er filosofische leerdichten van Parmenides en Empedocles. In de hellenistische tijd zijn *Phaenomena* van Aratus en *Theriaca* en *Alexipharmaca* van Nicander bekende voorbeelden. Ook bij de Romeinen treffen we dit soort werken aan, bijvoorbeeld *De rerum natura* van Lucretius, de *Georgica* van Vergilius en *Ars amatoria* van Ovidius.

Het leerdicht behoort tot het genre van de epiek. Het wordt vaak ook aangeduid als episch leerdicht. Net als de andere vormen van epiek is het meestal geschreven in het metrum van de dactylische hexameter. In de oudheid was er volgens Toohey (1996, p. 5) weliswaar

sprake van enig onderscheid tussen verschillende soorten binnen de epiek (bijvoorbeeld mythologische, verhalende, didactische epiek), maar was dit onscherp en elastisch: “Within the culture of classical antiquity there were a variety of elastic, ill-defined, but nonetheless recognizable subspecies or subgenres ... of epic” (pp. 5-6).

Moderne wetenschappers zijn het niet eens over wat gezien kan worden als het meest onderscheidende kenmerk van het antieke leerdicht. Toohey (1996, p. 2) en Volk (2002, pp. 36-37) stellen dat het doel ervan instructie is. Harder (2007, pp. 26-29) ziet naast instructie ook het geven van informatie over onderwerpen als een kenmerk van wat zij de “didactic mode” noemt (p. 26). Binnen het genre leerdicht onderscheidt zij dan een informatieve en instruerende vorm. Zij plaatst de instruerende en informerende literatuur samen tegenover de verhalende. Binnen haar denkraam zijn ook Callimachus’ *Aetia* en zelfs Ovidius’ *Metamorphoses* als leerdichten aan te merken. Als men de striktere definitie, gebaseerd op instructie hanteert, is dat niet het geval. Het *Carmen de viribus herbarum* is zeker als instructief aan te merken en valt daarmee binnen beide opvattingen over het leerdicht. Als het in deze scriptie geplaatst wordt in de traditie van het leerdicht is dat de traditie van het leerdicht als instruerende literatuur, dus het leerdicht zoals Toohey en Volk dat definiëren. Als we het relateren aan de opvatting van Harder past het in de instruerende vorm van het door haar ruimer opgevatte leerdicht.

Zoals al gezegd wordt het leerdicht geschreven in versregels, het is poëzie. Dat impliceert dat het geschreven is in een taal die zich onderscheidt van het gewone gesprek en taalgebruik. De taal van de poëzie wijkt daar bewust van af en bevat “markers” (zoals het metrum in het geval van epiek) die het als poëzie identificeren (Volk, 2002, p. 8).

Het feit dat er sprake is van instructie heeft als implicatie dat er sprake is van een enkelvoudige en herkenbare instruerende stem (Toohey, 1996, p. 2). Toohey (pp. 2-4) noemt verder als typisch voor het antieke leerdicht dat er sprake is van een persoon die wordt toegesproken. Dit kan een concrete persoon zijn (bijvoorbeeld een leerling) die direct wordt toegesproken of een meer algemene, die niet nader wordt aangeduid. Men zou deze kunnen zien als een *general you* die wordt toegesproken, mogelijk ook in de rol van leerling (Overduin, 2015, p. 40). Als er sprake is van een concreet persoon, is er vaak afwisseling in het toespreken van de concrete en de algemene persoon. Volgens Toohey (1996, p. 2) zorgt de geïmpliceerde aanwezigheid van iemand die wordt toegesproken ervoor dat de tekst van

zuiver informatief overgaat in instructief. Ook de *Phaenomena* van Aratus, een werk dat op het eerste gezicht misschien eerder informatief lijkt met zijn technische beschrijvingen, wordt door Toohey (1996, p. 55), als instructief beschouwd: er is meermalen sprake van een aangesprokene in de tweede persoon al wordt die niet bij name genoemd, en de beschreven kennis leidt tot praktische aanwijzingen in het gedicht, bijvoorbeeld over de seizoenen waarin men het beste kan planten, zeilen of ploegen (p. 54). Toohey (1996, p. 3) vermeldt ook dat er in een typisch leerdicht sprake is van verlevendiging van de tekst door het invoegen van interessante verhalen die in meer of mindere mate te maken hebben met de behandelde thema's en de tekst als het ware voorzien van illustraties. Hij duidt ze aan met de termen "illustrative panels or inserts" (p. 3). De meeste ervan hebben betrekking op de mythologie. Zij hebben vaak een etiologisch en etymologisch karakter. De mythologische invoegingen zorgen er volgens hem ook voor dat de tekst een zeker universeel karakter krijgt.

Volk (2002, pp. 36-40) onderscheidt op basis van bestudering van leerdichten, met name uit de Romeinse literatuur, de volgende kenmerken van het antieke leerdicht: een expliciete didactische bedoeling, een leraar-leerling situatie, poëtisch zelfbewustzijn (de dichter of misschien beter de persona van de dichter spreekt nadrukkelijk als dichter en becommentarieert zijn poëtische activiteit) en tenslotte poëtische gelijktijdigheid: de instructie lijkt samen te vallen met de ontwikkeling van het gedicht zelf. Vaak komt dit in de tekst naar voren in zinnen als: "nu dit behandeld is, zal ik het verder hebben over dat". Poëtisch zelfbewustzijn ziet Volk (2002, pp. 9-13) als een kenmerk dat in meerdere of mindere mate voorkomt in verschillende genres en dat ook binnen genres kan variëren (de *Ilias* bijvoorbeeld met zijn meerdere aanroepen van de muzen heeft volgens haar het kenmerk meer dan de *Odyssee*, hoewel het in beide werken zwak aanwezig is). Voor het leerdicht is het echter een extra belangrijk kenmerk, dat het leerdicht een eigen plaats geeft binnen de epiek (Volk, 2002, p. 39). Het gaat hier om een meer abstract begrip dan de instruerende stem waar Toohey (1996, p. 2) over spreekt. De laatste is kenmerkend voor het leerdicht, de stem van Volk komt in meerdere poëtische vormen voor. De instruerende stem impliceert wel de meer abstracte stem waar Volk over spreekt.

Het *Carmen de viribus herbarum* vertoont duidelijk kenmerken van de literaire traditie van het antieke leerdicht. De invloed van het werk van Nicander is duidelijk zichtbaar. Effe (1977,

p. 198) spreekt van een poging Nicander te imiteren. Daarnaast zijn er ook duidelijke relaties met prozawerken over planten en de werking ervan, waarin op een meer zakelijke manier observaties worden weergegeven. Deze zijn geschreven in een stijl waaraan we heden ten dage gewoon zijn in onder andere de wetenschappelijke literatuur. Het is, denk ik, goed te beseffen dat dit ons ertoe kan verleiden het antieke leerdicht als een vreemde eend in de bijt te beschouwen, terwijl het schrijven over observaties en voorschriften in poëzie-vorm de oudste, oorspronkelijke vorm is voor dit soort informatie: Hesiodus schrijft zijn *Werken en dagen* als gedicht in een periode waaruit geen prozawerken, en dus ook geen prozawerken met een informatief karakter, bekend zijn.

Uit de oudheid is een relatief grote verzameling prozawerken over planten en hun geneeskundige werkingen bewaard gebleven: onder andere uit de vierde eeuw vóór Christus van Theophrastus (*Περὶ φυτῶν ἱστορία*, *Historia plantarum*, *HP*), uit de eerste eeuw na Christus van Dioscorides (*Περὶ ὕλης ἱατρικῆς*, *De materia medica*, *Mat. Med.*) en van Plinius de Oudere (een deel van zijn *Naturalis historia*, *NH*: de boeken 12-18 handelen over botanie, 20-27 gaan vooral in op farmacologische eigenschappen van planten) en uit de tweede eeuw na Christus van Galenus, die wat planten betreft vooral ingaat op farmacologie, maar ook aandacht besteedt aan botanische aspecten, waarbij hij zich grotendeels baseert op Theophrastus met toevoeging van eigen observaties (Hardy & Totelin, 2016, p. 21) .

Hardy en Totelin (2016, p. 1) stellen dat werken uit de Griekse en Romeinse oudheid over planten bijna altijd een sterk farmacologische component hebben. De grote bewaard gebleven schat aan dit soort werken weerspiegelt het belang dat planten innamen in de geneeskunde van deze periode: voor een groot deel was deze afhankelijk van de al dan niet vermeende geneeskrachtige werking van planten (Watson, 2019, pp. 103-104).

In de prozawerken over geneeskrachtige planten uit de Griekse en Romeinse oudheid treft men volgens Scarborough (1997, p. 151) elementen aan van wetenschappelijke kennis en observaties, maar ook van magie, religie (omdat de natuur als goddelijk wordt beschouwd, geldt dit ook voor de planten, die er deel van uitmaken) en volkswijsheid. Hij keert zich hiermee tegen de mening van geleerden als Edelstein (1937) die de overtuiging had dat de grote farmacologen uit de oudheid zich verre hielden van magie en hekserij en dat deze aspecten slechts bij een kleine minderheid van auteurs over helende werkingen van planten aan bod kwamen (p. 230). Binnen deze soort opvattingen past de gedachte, die lange tijd

heeft standgehouden, dat het laatste hoofdstuk (IX) van *Περὶ φυτῶν ἱστορία* van Theophrastus waarin hij ingaat op geneeskundige werkingen van planten en waarin invloeden vanuit volkswijsheid en magie te zien zijn, is toegevoegd aan het werk door een ῥιζοτόμος (wortelsteker), lid van een beroepsgroep die naast kennis gebaseerd op de empirie ook magische kennis bij het verzamelen van kruiden toepaste. Tegenwoordig beschouwt men het echter doorgaans als authentiek (Hardy & Totelin, 2016, p. 9). Ook in Dioscorides' *De materia medica*, direct of indirect een belangrijke bron voor het *carmen*, ziet men dit soort informatie vanuit overlevering en magie. Opvallend hier is dat hij deze vaak enigszins afschermt: hij eindigt er dan zijn meer empirische beschrijvingen mee na inleidende zinnestelsels als φάσι en λέγεται (Riddle, 1965, pp. 84-85).

Voor veel van de post-klassieke leerdichten zijn prozawerken belangrijke bronnen. Volgens Toohey (1996, p. 52) is het astronomische deel van de *Phaenomena* van Aratus gebaseerd op een prozawerk van de astronoom Eudoxus uit de vierde eeuw vóór Christus, en het meteorologische deel op een werk dat soms aan Theophrastus wordt toegeschreven. Nicander zou zowel voor zijn *Theriaca* als *Alexipharmaca* een prozawerk van Apollodorus uit de derde eeuw vóór Christus gebruikt hebben (Toohey, 1996, p. 62). Voor het *carmen de viribus herbarum* is *De materia medica* van Dioscorides een belangrijke prozabron. De opbouw van het werk lijkt op die van *De materia medica* en er zijn overeenkomsten tussen beide werken in het direct op elkaar volgen van enkele plantbeschrijvingen (Heitsch, 1963, p. 48). Natuurlijk is ook niet helemaal uit te sluiten dat beide werken zich op eenzelfde onbekende bron baseren. Daarnaast vertonen teksten uit de *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (1898 -), waarin astrologische kennis beschreven wordt, ook over de helende werkingen van planten, verwantschap met het *carmen* (Luccioni, 2006, p. 264).

We zien in het *carmen* - zoals dat ook in andere leerdichten het geval is – dus inhoudelijke informatie en kennisoverdracht samenkomen met literaire technieken. De vraag is hoe deze elementen in het *carmen* gewogen moeten worden. In welke mate is er sprake van een serieuze gerichtheid op kennisoverdracht en in welke mate kunnen we het gedicht zien als een louter literair product? Om dit te onderzoeken is een systematische inhoudsanalyse en systematische literaire analyse van het werk noodzakelijk. De inhoudelijke analyse richt zich op de vragen of en in welke mate er in het *carmen* een poging wordt gedaan tot kennisoverdracht en welke kennis daarvoor behandeld wordt: botanische kennis, kennis

over geneeskundige werkingen van planten, kennis over magische werkingen van planten, mythologische kennis en kennis vanuit een astrologische benadering van helende werkingen van planten. Voor de analyse van het *carmen* als literair werk is het noodzakelijk na te gaan of er literaire technieken in worden aangetroffen en welke dit dan zijn. In deze laatste analyse worden de criteria die voor het antieke leerdicht als gedicht zijn opgesteld door bijvoorbeeld Toohey (1996) en Volk (2002) betrokken. Wat betreft vergelijkingen met andere werken beperk ik me voornamelijk tot de *Theriaca* van Nicander, waarmee het *carmen* een directe relatie heeft, en tot de werken van Homerus, waarvan vele sporen zijn terug te vinden. In de analyse van het werk als literaire compositie volg ik het model dat Overduin (2015) hanteert in zijn analyse van de *Theriaca* van Nicander. Daarin komen achtereenvolgens narratologische aspecten, structuur, taal, metrum, intertekstualiteit en literaire motieven aan bod. In deze scriptie worden deze beide analyses uitgevoerd met het doel te komen tot een verantwoorde typering van het *carmen*.

Als basis voor de analyses dient een door mezelf gemaakte vertaling van het *carmen* (vertalingen van het gedicht anders dan in het Latijn zijn er niet). Deze wordt als eerste gepresenteerd. Daarna volgt een hoofdstuk over de secundaire literatuur die direct over het *carmen* gaat. Mogelijk kunnen hierin aanknopingspunten gevonden worden voor de eigen analyses. Ook geeft deze beschrijving context aan de eigen analyses die volgen. Daarna worden de boven omschreven inhoudelijke en literaire analyses gepresenteerd. In een afsluitende conclusie probeer ik tot een verantwoorde en genuanceerde karakterisering en plaatsbepaling van het gedicht in de klassieke tradities te komen.

Hoofdstuk 2. De tekst van het *Carmen de viribus herbarum*

Griekse tekst <i>Die Griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit 64 [GDRK 64] (Heitsch, 1964).</i> <i>De tekst is overgenomen uit de TLG.</i>	Vertaling
[α]. Χαμαίμηλον	1. <i>Chamaimèlon</i>
Τοὺς δὲ πυρέσσοντας τὸ χαμαίμηλον θεραπεύει σὺν ῥοδίνῳ λεῖτον τετριμμένον, ὠφέλιμον δέ τοῖς μετριάζουσιν τὸ φυτόν. φύεται δ' ἐπὶ θινῶν τὸ βραχὺ καὶ κάλλιστον, ὃ βαστάζουσιν ἱητροὶ 5 ἀρχομένου θέρεος, μέγας Ἥλιος ἡνίχ' ὁδεύη ἔβδομον ἱππεύσας τετράζυγον ἄντυγα πώλων.	De <i>chamaimèlon</i> geneest degenen die koorts hebben, glad gewreven met rozenolie, en de plant is nuttig voor degenen die zich onwel voelen. Zij groeit kort en zeer mooi boven op zanderige plekken, die geneesheren verzamelen als de zomer begint, wanneer de grote Helios zijn weg aflegt, nadat hij de wagen met het vierspan van veulens voor de zevende keer bestuurd heeft.
[β]. Ῥάμνος ὥρου	2. <i>Rhamnos orou</i>
Ῥάμνος ἔχει πανάκεια<v> ἐν οἴκοισιν παναρίστην φυομένην φραγμοῖσιν ἀκανθῆεν πετάλειον. ὥρου¹ δ' ἐστὶ φυτόν. τὸ δὲ σύμφορόν ἐστι βροτοῖσιν 10 βαστάζειν τότε ῥάμνον, ὅταν φθίνουσα Σελήνη δέρκηται πάντεσσι βροτοῖς κατὰ μακρὸν Ὀλυμπόν. κρημαμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος φαρμακίδων τε κακῶν καὶ βάσκανα φῦλ' ἀνθρώπων. πρώτη γὰρ μακάρων ἐχρήσατο τῇδε φυτεία 15 Παλλὰς Ἀθηναίη, κόυρη Διὸς αἰγιόχοιο, Πάλλαντα κτείνασα μάχαις κρατερῇφι βίηφι τῆμος ὅτ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τε Γίγαντες σύμβαλον εἰς ἔριδα κρατερὴν κάρτιστοι ἐόντες· πανδερκῆς δ' ἄρ' ἔπειτα θεὰ Νέμεσις πολύμορφος 20 καὶ νηοὺς ἐκάθηρε θεῶν καὶ ἀγάλματα ῥάμνω.	<i>Rhamnos</i> heeft een allerbeste panacee, groeiend een doornig blad in heggen bij huizen. Het is een plant van de nacht. En het is nuttig voor stervelingen dan <i>rhamnos</i> te plukken, wanneer de verdwijnende maan neerkijkt op alle stervelingen vanaf de hoge Olympus. Want opgehangen vermag zij kwaden van slechte gifmengsters en mensenstammen met het boze oog af te wenden. Want als eerste van de gelukzaligen maakte Pallas Athene, de dochter van de <i>aegis</i> voerende Zeus, gebruik van deze plant nadat zij in gevechten Pallas gedood had met krachtig geweld, toen dan én onsterfelijke goden én sterfelijke giganten in een krachtige strijd op elkaar stootten terwijl zij zeer sterk waren; vervolgens dan reinigde zij als de alles ziende

¹ ὥρου: Pérez-Santana (2014, p. 95) beschouwt het woord als deel uitmakend van de plantnaam: Ῥάμνος ὥρου, wat zij vertaalt als *rhamnos van de droom*.

θρέμματά τε νέποδάς τε καλὸν φυτὸν ἔστι φορῆναι πρὸς τε πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας ἢ δ' ἐπιτομπάς· πάντα γὰρ ἰήσαιτο βροτοφθόρα φάρμακα λυγρά.	godin Nemesis met veel gedaanten zowel tempels van goden als beelden met <i>rhamnos</i>. Voor jonge schepsels en kinderen is het nuttig de plant te dragen, tegen én hoofdpijn én demonen én bezoeken; immers moge zij verhelpen alle mensen vernietigende, verderfelijke toverkruiden.
[γ]. Ἀρτεμισία μονόκλωνος, Ἀρτέμιδος τοξίτις, ἱερὰ βοτρυίτις	3. <i>Artemisia monoclonos, Artemidos toxotis, Hiera botryitis</i>
Ἀρτέμιδος βοτάνην δὲ συνώνυμον αἶρ' ἐπιφώσκειν 25 Ἡελίου μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν, ἦντινα τοξότιν ἄνδρες ἐφήμισαν ἢ βοτρυίτιν, πασιθέην δ' ἕτεροι Χαρίτων στέργηθρον ἔχουσιν, οἳ δέ τε λυσίκοπον φιλοπαννύχου ἀγροιώται ἀθανάτης καλέουσι φυτὸν μέγα δῶρον ἔχοντες· 30 λύει γὰρ κόπον ἀνδρὸς ὀδοιπόρου ὅς <κ'> ἐνὶ χερσὶν τὴν μονόκλωνον ἔχη, περὶ δ' αὖ ποσὶν ἔρπετα πάντα φεύγει, ἦν τις ἔχη ἐν ὁδῷ, καὶ φάσματα δεινά. αἶμα δέ οἱ σκιρρωθὲν ἐπὶ ἄρθροισιν ἐλάσσει, κλῶνας ἐλὼν μῖξον ῥοδίνῳ, ζέσσας δ' ἐνὶ κύθη 35 σύγχριε τὸν κάμνοντα ὅλον μέλλοντα καθεύδειν, κευθὺς ἀπαλλάξεις ἀλγήματος ἐκ μεγάλιοι. ὑστερικαῖς δὲ γυναιξὶν ἄγαν σωτήριόν ἐστιν στραγγουροῦντά τε παύει ὀπισθοτόνοιό τε ῥῆγμα. πάντα δ' αἰὲ νοσοεργὰ πάθη στέλλουσα διώκει.	Neem, wanneer de zon op het punt staat een rode glans op aarde te schijnen, een plant met dezelfde naam als Artemis, die mensen <i>toxotis</i> noemen of <i>botruitis</i> en anderen <i>pasitheia</i>, die liefdescharme van Chariten heeft, maar de landsmannen “bevrijder van vermoeidheid” [<i>lusikopos</i>] van de nachtelijke feesten liefhebbende godin, waarbij zij de plant als groot geschenk hebben; want van een reiziger die in zijn handen de enkele stam houdt, lost zij afmatting op en rond zijn voeten weer vluchten, als iemand hem onderweg vasthoudt, alle slangen en verschrikkelijke verschijningen weg. En wanneer bloed hard geworden in zijn gewrichten drukt, meng, takken genomen hebbend, deze met rozenolie, en besmeer, nadat je ze in een pot gekookt hebt, heel de zieke persoon als hij op het punt staat te rusten, en direct zul je hem bevrijden van grote smart. En voor vrouwen met baarmoederklachten is zij heel erg een redding, en zij doet ophouden het moeilijke urineren en een breuk van krampachtige terugbuiging. En doeltreffend verdrijft zij altijd al het ziekte veroorzakende lijden.
δ. Πενταδάκτυλος	4. <i>Pentadaktylos</i>
40 Αὐτίκα δ' Ἑρμείῳ τὸ δάκτυλον αἶρε χλοανθές πενταπετές, †διοποῦν ἐρμαιαν† πᾶσιν ἄρωγόν,	En pluk direct de ontluikende vijfbladige vinger van Hermes, gift van Hermes met twee openingen [of:

τὴν καὶ ὄνειροδότεيران, ἐπεὶ καὶ θέσφατα πάντα θνητοῖς ἀνθρώποισιν ὀνείρατα καλὰ προφαίνει. πάντα γὰρ ἀλθήσαιο πόνον φορέων περὶ σῶμα, 45 ὀφθαλμῶν δέ τε πᾶσαν ἐρητύσειας ἀνίην, χοιράδας, ἀντιάδας, σταφυλὴν, οἶδημ' ὑπὸ γλῶσσαν, ἄρθρα τε καὶ νεύρων ὀδύνας καὶ ἔρκος ὀδόντων ψῶραν τ' ἑξανιατον βροτοφθόρον ἐκ κακότητος καὶ λοχίων ἔμμηνα καταπλασθέντα γυναικῶν. 50 ἐν δ' ὕδατι λιαρῶ προσκλυζομένη παλάμαισιν πρὸς τε φόβους καὶ βασκοσύνας καὶ δαίμονας ἐχθροῦς ἔστιν ἄκος πανάριστον, ὅθεν καὶ λάμβανε ποίην² μήνης αὐξομένης φαειμβρότου Ἥελιου τε ἀντέλλειν μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν. (54a) [...]	transparante gift van Hermes], helper voor allen, die ook de schenkster van dromen is [genoemd wordt], omdat hij ook alle goddelijke uitspraken voor sterfelijke mensen als goede dromen doet zien. Want moge jij zo, het dragend rond het lichaam, alle ziekte genezen, en alle lijden van je ogen verzachten, opgezwollen halsklieren, ontstoken amandelen, opgezwollen huid, opzwellende onder de tong, en gewrichtsholtes en pijnen van de spieren en de omheining der tanden, en mensen verdervende schurft uit ellende, en gestelpde nageboortes van vrouwen rond het baren. In lau- warm water gespoeld over de handen, is het het allerbeste geneesmiddel en tegen angsten en hekserijen en vijandige demonen, neem daarom ook het kruid wanneer de maan, die de stervelingen bestraalt, groter wordt en de zon op het punt staat op aarde een rode lichtglans te laten opkomen. (54a) [...]
ε. <Περὶ στερεῶν> ὕπτιος, ὀρθός	5. <i>Peristereoon hyptios, orthos</i>
55 πρὸς τὰ Κυθηρίδος ἔργα θεᾶς κυδρῆς Ἀφροδίτης. τρυγόνιον τόδε πάντες ἐπιχθόνιοι καλέουσιν, ἄλλοι δ' ἀρρενικόν <τ'> ἰδ' ἀριστερεῶνα τὸν ὀρθόν, ὕπτιον αὖθ' ἕτεροι χθαμαλὴν ἐπὶ γαῖαν ἑφίλεργον. δοιοὶ γὰρ πεφύασιν ὁμοιότατοι πετάλοισιν· 60 ὀρθὸς μὲν τείνει νεύρων φύσιν εἰς Ἀφροδίτην, ὕπτιος εὐνάζει, δύναμις δ' αὐτοῖσι μεγίστη. εὔ δ' ὁπότεν ἐθέλης πόνον ὀφθαλμῶν ἀκέσασθαι, ἀμματίσας περὶ σῶμα περιστερεῶνα τὸν ὀρθόν Ἥελιου κόσμον τὸν ἀτέρμονα κυκλώσαντος 65 παύσεις ὀφθαλμοῖο δυσσαυγέας ἀμβλυνητῆρας. καὶ κεφαλῆς πόνος ἐν ταύτῃ παράχρημα μειοῦται,	wat betreft de werken van de roemrijke godin de Cytherische Aphrodite. Alle op aarde wonenden noemen dit <i>trygonion</i>, maar anderen noemen de mannelijke variant <i>aristereoon orthos</i> [rechttop staande aristereoon], weer anderen de dicht bij de grond werkzame <i>hyptios</i> [achterover leunende]. Want de twee soorten groeien zeer gelijk met bladeren; de rechte strekt de natuur van de spieren naar Aphrodite, de achterover liggende doet slapen, maar de kracht is groot voor hen. Telkens wanneer je pijn van ogen goed wilt genezen, zul je, nadat je rond het lichaam de rechte <i>peristereoon</i> gebonden hebt, nadat de zon de niet

² ποίην. Vergelijk πόην in regel 91. Metrische varianten. In regel 52 is het eerste deel van het woord lang, in regel 91 kort.

καὶ κόπον ἐξελάσαι δυνατὴ τριφθεῖσα μετ' ὄξους χοιράδας ἀντιάδας τε καλῶς παύει παράχρημα. ἔσθ' ὅτε τοι γαῦρος χαρίτων, στέργειν δὲ γυναῖκας 70 τεύχειν τ' εἰς φιλίαν δυνάμει<ς> κοίταις παρέχουσα. φρικάζῃ δ' ὅπότεν τις ἀνὴρ, βοτάνης ἀπὸ ταύτης κλῶνας ἐλὼν κάμνοντος ἐναντίος ἴστασο μοῦνον³, κευθὺς ἀπαλλάξεις τὸν δαίμονα μηκέτ' ἐπελθεῖν.	eindigende kosmos omcirkeld heeft, slecht zicht veroorzakende verblindingen van het oog doen ophouden. En hoofdpijn vermindert daarin direct, en het is in staat afmatting uit te drijven, nadat het gewreven is met azijn, en het doet goed, direct ophouden gezwollen halsklieren en ontstoken amandelen. Het is er wanneer er opwinding voor jou is voor liefdescharme en het krachten voor seks verschaft om vrouwen te beminnen [of zodat vrouwen jou beminnen] en naar liefde te bewerken. En wanneer een man rilt, plaats dan alleen jezelf, nadat je takjes van die plant genomen hebt, tegenover de vermoeide, en terstond zul je de demon verdrijven om niet meer te naderen.
ς. Δίκταμνον, δίκταμνον μικρὸν ἄσπερμον	6. <i>Diktamnon, diktamnon mikron aspermon</i>
Δίκταμνον βοτάνην αἴρειν ἐπιβάλλεο, κοῦρε, 75 φροντίδι, ἀθάνατοι τὴν αὐτοὶ θέσπισαν ἡμῖν, ὥς εἰδῆς δύναμιν βοτανῶν καὶ χρήσιμα ἔργα. δικτάμνου γὰρ ὅταν αὔον δέμας ἐν παλάμαισιν τρίψας ἀλφίτοειδὲς ἐνιστάξης Διόνυσον Κουρήτων μακάρων ὑπερασπίζοντα πρεπόντως 80 καὶ νέβρω στολίσῃς, ἔξεις περὶ σῶμα προσάψας νῖκος⁴ ἀμίμητον πρὸς κνώδαλα πάντα <τὰ> γαίης. ἱητροὶ δ' ἅμα πάντες ὅσοις σωτήριόν ἐστιν βαστάζοντες ἔχουσιν ἐν ἄγγει πρὸς τὰ μαδαῖα ἔλκη, καὶ μυσάρὰς δὲ νομὰς πληροῖ προκαθαῖρον. 85 κἂν σκόλοπες θραυσθῶσιν ὑ<π' ἵ>χνεσιν ἢ περὶ σῶμα, πάντα τόπον κατάπλασσε, καὶ αὐτόματος προφανεῖται. καὶ σπληνὸς πόνος ἐν ταύτῃ παράχρημα μειοῦται· ξηρὴ κοπτομένη καταπλάσσεται ἄλφιτον ὥσπερ.	Probeer met zorg de plant <i>diktamnon</i> te plukken, jongen, die de onsterfelijke goden ons onthulden, opdat jij de kracht en nuttige werking van planten leert kennen. Telkens wanneer je, nadat je de droge substantie van <i>diktamnon</i> in je handpalmen gewreven hebt zoals meel, het gedruppeld hebt in wijn [Dionysos], die de gelukzalige Koureten beschermt, en je je hebt uitgerust met de huid van een hinde, zul je hebben, nadat je die rond het lichaam hebt vastgehecht, een onnavolgbare overwinning tegen alle wilde wezens van de aarde. En alle geneesheren tezamen, voor wie het een geneesmiddel is, hebben het, dragend in een vat, tegen natte wonden, en eerst zuiverend vult het vuile voortwoekeringen. En als doornen gesplinterd worden onder voeten of om het

³ De vertaling van regel 72 laat verschillende mogelijkheden toe. In de vertaling is gekozen voor de optie dat de aangesproken persoon zich met de takjes plaatst tegenover een vermoeid iemand om deze te helpen. μοῦνον wordt dan als bijwoord opgevat. Een alternatief is dat een enkel takje tegenover de vermoeide geplaatst wordt.

⁴ νῖκος: Deze neutrum-vorm van νίκη komt voor in het *koinè*.

καὶ τ(ὰ) ἐν τοῖς κρυφίμοισιν ἀναγκαίοις τε τόποισιν 90 φλεγμαίνοντα πάθη καταπλάσμασι τοῖσδ' ἀκέσαιο. εἶαρι δ' αἶρε πόην καὶ καύματι καὶ φθινοπώρῳ.	lichaam, besmeer iedere plek, en vanzelf zal het [de stekel] tevoorschijn komen. En pijn van de milt wordt daarin direct minder; droog in stukjes geslagen wordt het gesmeerd zoals meel. En moge jij het zwellend lijden op de verborgen en ongeziene plekken met deze insmeringen genezen. En pluk het kruid in de lente en in de zomer en de herfst.
ζ. Λελίσφακος	7. <i>Lelisphakos</i>
Κισσίον τόδε πάντες ἐπὶ χθόνα ναιετάοντες ἄνθρωποι κλήζουσι λελίσφακον, οἱ δέ τε θεῖον ⁵ . λύει γὰρ ψυγμὸν κακοτέρμονα βῆχά τ' ἀνιγρὴν, 95 πάντα δ' ὅσ' ἀνθρώποις ἔλκη πέλεται κακοποιά μιγνύμενον ῥοδίνοιο λίπει κηρῷ τε λυθέντι ἰᾶται σπληνός τε πόνον λειεντερίην τε πινόμενον μέθυος πολιοῦ ἰσορρεπὲς ἄχθος. τοὺς δ' αἰμοπτυκοὺς προποτιζόμενον θεραπεύει, 100 πρὸς δὲ γυναικείους κόλπους καὶ πάντα λοχείης μωλυθεῖσα πυρὶ σμαλερῷ ἔμμηνα καθαίρει. αἱ μυσαραὶ δὲ γυναῖκες ὅσαι <κακά> μηχανοῶνται πεσσοποιησάμεναι †τε κακῆς ενκυμονι ρυσαι† καρπὸν καλλιγένηθλον ὑπέμβρυον ἐκβάλλουσιν.	Deze <i>kission</i> noemen alle op het land wonende mensen <i>lelisphakos</i> , en anderen <i>theion</i> . Want het maakt los slecht eindigende verkoudheid en vervelende hoest, en alle wonden die voor de mensen schadelijk zijn, geneest het, gemengd met rozenolie en losgemaakte bijenwas, én last van de milt én slechte spijsvertering, gedronken wat gewicht betreft in gelijke mate aan witte wijn. Het geneest als drankje de bloedspuwenden, en bij de vrouwelijke schoot reinigt het, half gekookt, met vernietigend vuur al het bloeden bij de geboorte en menstruaties. En de verachtelijke vrouwen die slechte dingen beramen, drijven, een pessarium makend voor het verschrompelende zwangere van hun ondeugd, als vrucht een welgevormde foetus uit.
η. Βράθυ, κυπάρισσος, χαμαικυπάρισσος	8. <i>Brathu, kyparissos, chamaikyparissos</i>
105 Φράζεο καὶ βοτάνην πατρὸς Κρόνου ἀγκυλομήτεω, ἦντε χαμαικυπάρισσον ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν ἄνθρωποι κλήζουσιν, ἐπεὶ μέγα τε σθεναρόν τε ἔστιν ἄκος βρόγχιο καὶ οὐατος ἀντιάδων τε.	Leer ook kennen de plant van de arglistige vader Kronos, die mensen <i>chamaikyparissos</i> op vruchtbare akker noemen, omdat het een groot en krachtig geneesmiddel is voor keel en oor en amandelen. De god

⁵ θεῖον is in deze vertaling opgevat als alternatieve plantnaam, een naam die verband houdt met zwavel (τό θεῖον). Zwavel wordt nog steeds gebruikt bij verkoudheid. Een andere mogelijke vertaling zou zijn: goddelijk. De regels 92 en 93 lijken echter te wijzen op twee namen (sommigen noemen zo, anderen zo). Dat zou op θεῖον als naam wijzen. γὰρ in regel 94 wijst op een causaal verband van naam en genezende werking bij verkoudheid.

τοῦτο θεὸς γὰρ ἔδωκε βροτοῖς σωτήριον εἶναι, 110 καὶ δίδεται πρὸς ὕδρωπα καὶ ἰσχιάδας θεραπεύει. τὴν βοτάνην ταύτην πολύνυμος εὕρετ' Ὅσιρις Αἰγύπτου γαίης προκαθήμενος ἡδὲ Κανώπου, ἐξ ἀρετῆς ἓνα πρῶτον ἐφημερίων θεραπεύσας.	gaf die aan stervelingen om een redmiddel te zijn en hij wordt gegeven tegen waterzucht en geneest ischias. De onder vele namen vereerde Osiris vond die plant, toen hij leider was van het land Egypte en Kanopos, toen hij vanwege voortreffelijkheid één eerste van de kort levenden genezen heeft.
θ. Κενταύριον μέγα, κενταύριον λεπτόν	9. <i>Kentaurion mega, kentaurion lepton</i>
Nῦν δ' ἦτοι ἐρ<έ>ω μάλ' ἀριφραδὲς οὐδέ σε κεύσω 115 κενταύρου Κρονίδαο φερώνυμον εὔρεμα ῥίζαν Χείρωνος σθεναροῦ, ἦ<ν> πὰρ νάπη εἰνοσιφύλλου Πηλίου ἐν νιφόνετι κιχὼν ἐφράσσατο δειρῆ· ἦν βαθύρους Ἀχελῷος ἐγένεατο καὶ φάτο πᾶσιν ἐσθλὴν Παιήων Ἀσκληπιὸς ἡπιόδωρος 120 κικλήσκει<ν> πανάκειαν, ἐπεὶ πάνθ' ὅσσα βροτοῖσιν φλεγμαίνοντα πάθη παύει καὶ κρούσματα πληγῶν ὑστερικαῖς τε γυναιξὶ λίην σωτήριόν ἐστιν στραγγουροῦντά τε παύει ἐν ἡματι καὶ λιθιῶντα. ἦν κέλομαί σε λαβεῖν φαεσιμβρότου Ἥελιοιο 125 ἀντέλλειν μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν ῶρην ἐν εἰαρινῇ, ὅτε οἱ πληροῦνται ἅπαντα· πάντα γὰρ ἰήσαιο πάθη πολυφάρμακος οὔσα.	Nu dan zal ik heel duidelijk zeggen en jou niet verbergen een ontdekking genoemd naar de Kentaur, zoon van Kronos, de krachtige Cheiron, een wortel, die hij, toen hij die bij het dal van de zijn bladeren schuddende Pelion aantrof, op een besneeuwde bergrug bemerkte; de diep stromende Acheloios bracht die voort en de Paeonische Asclepius met vriendelijke gaven zei aan allen die een nuttig panacee te noemen, omdat hij al het zo groot zwellend lijden als er is voor stervelingen, en aanvallen van slagen doet ophouden en voor vrouwen met baarmoederklachten een bijzonder redmiddel is en binnen een dag doet ophouden moeilijk urineren en lijden van nierstenen. Ik raad je aan die te steken als Helios, die de stervelingen bestraalt, op het punt staat op aarde een rode lichtglans te laten opkomen, in het lenteseizoen wanneer zij alles daarmee doordringen. Want moge hij, omdat hij uit vele geneesmiddelen bestaat, al het lijden genezen.
ι. Βούφθαλμον	10. <i>Bouphthalmon</i>
Βούφθαλμον δ' αἶρειν ἐπιβάλλεο Εἰλειθυίης Μήνης αὐξομένης φαεσιμβρότου, ἀγλαὲ κοῦρ 130 πολλοῖσιν τε δίδου πολλῶν ἀντάξιον ἔργων πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους καὶ δαίμονας ἐχθροὺς βασκοσύνας τε κακὰς μερόπων καὶ φάρμακα λυγρὰ.	Probeer <i>bouphthalmon</i> van Eileithuia te plukken, als de maan, die de stervelingen bestraalt, groter wordt, schitterende jongen, en geef het aan velen, opwegend tegen vele problemen en tegen de opkomende angsten en vijandige demonen en slechte hekserijen van

ταύτην τὴν βοτάνην Διὸς ὄφρυά παῖς ὀνομάζει [nonnulli versus desunt] χρυσωπὸν στίλβει πανυπεύκυκλος ἀνθεμὶς⁶ ἀβρὴ. 135 τῆς βοτάνης τὴν ρίζαν, ὅταν ἀλγῇ τις ὀδόντα, λαμβάνετω, μούνην δὲ μασησάμενος παράχρημα εὐθύς ἀποπτυσάτω, καὶ ἐλεύσεται ἔκτοθι ῥεῦμα. γαστέρα δ' εἴ τις ἔχει στεγνὴν καὶ ἀνέκκριτον οὔσαν, μωλυθεῖσα καθαίρει ἀνεγκλήτως καὶ ἀλύπως.	mensen en verderfelijke toverkruiden. Ieder noemt dit kruid <i>ophrus</i> [wenkbrauw] van Zeus. [enige regels ontbreken] De helemaal ronde, elegante bloem schittert met gouden ogen. De wortel van de plant moet iemand nemen, wanneer hij kiespijn heeft, en nadat hij die direct als enige gekauwd heeft, moet hij hem direct uitspuwen, en naar buiten zal gaan de stroom. Maar als iemand een verstopte en niet gelege buik heeft, purgeert hij, half gekookt, zonder mankeren en zonder pijn.
Ια. Παιονία	11. Paionia
140 Πασάων βοτανῶν βασιλῆίδα δίζεο, κοῦρε Σειρίου ἀντέλλοντος, ὅτε σκυλακόδρομος ὥρη νυκτιφάης τ' ἄστροισι θεὰ πλήθουσα Σελήνη δέρκεται †τότε δ' ἡελίῳ μέλλουσα συνάπτειν†, πασιθέην, ἣν πάντες ἐδωρήσαντο ἄνακτες 145 Λητοῖδῃ Παιᾶνι θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὀλύμπον. δῶκε δὲ Παιονίην καλέσας κατ' ἀπείρονα γαῖαν παιδί· ἐὼ πανάκειαν ἔχειν ἀκεσίμβροτον ἄνθος. ἣν ποτε πεντόροβον κλῆζον Ῥε<ί>ης πολιῆται κύμβαλά τε Φρυγίης μητρός, μακάρων βασιλείης 150 Κρηῆτες †δικταῖον διος μελοψο γενεθλῆς† γλαβρήνην κλῆζουσι φερώνυμον ἀθανάτου γῆς· ἣν πάντες καλέουσι θεοὶ μάκαρες γλυκυσίδην, ἀμβρόσιον βλάστημα καὶ Ἰδαίαν Ἑκατείαν, ἡελίου† δ' Αἴγυπτον ὅσοι περιναιετάουσιν 155 ἀγλαοφώτιδα⁷ πάντες ἐπικλῆζουσι βοῶντες, φέγγεος οὔνεκα λαμπομένου πυρὸς ἄνθος ἀναίθει.	Zoek van alle planten de koninklijke [<i>basileis</i>], jongen, wanneer Sirius opkomt, wanneer het de tijd van de hondsdagen is, en de 's nachts samen met sterren schijnende, vol wordende godin Selene toekijkt en dan op het punt staande met de zon te verbinden, de voor allen zichtbare [<i>pasitheia</i>], die alle goddelijke heersers op de hoge Olympus gaven aan Paian, zoon van Leto. Hij gaf het, nadat hij het <i>paenonia</i> genoemd had verspreid over het oneindige land, aan zijn eigen kind om de mensen helende bloem als panacee te hebben; burgers noemden dat eens <i>Pentorobos van Rhea</i> en cimbale[n] [<i>kymbala</i>] van de Phrygische moeder, koningin van gelukzaligen, Kretenzers noemen het <i>diktaeische glabrenes</i> van het geslacht van Zeus, de naam dragend van de onsterfelijke aarde; dat noemen alle gelukzalige goden <i>glukusides</i>, goddelijke loot, en Idaïsche plant van Hekate, en allen die rond Egypte van

⁶ ἀνθεμὶς is hier beschouwd als synoniem voor ἄνθος. Het is ook mogelijk dat hier de beschrijving van een nieuwe plant (ἀνθεμὶς) begint. Zie paragraaf 3.1 voor een nadere bespreking hiervan.

⁷ ἀγλαοφώτιδα: Plin. *HN* 24.160; Ael. *NA* 14.17, *NA* 14.24 en *NA* 14.27.

ἦν Κυνὸς ἀντέλλοντος ἀναίρεο, κοῦρε δαίφρον, πρὶν μέγαν Ἥελιον τὸν ἀτέρμονα κύκλον ὁδεύειν, μή σε θεοὶ βλάψωσι νόῳ καὶ ἐχέφρονι βουλῇ 160 ὥρην ἐκπρολιπόνθ' <ἦν> σε φράζεσθαι ἄνωγα⁸. οὐ γὰρ ἐν ἀθανάτοισιν ἀτημελὴ πεφάτισται· οὐνεκα δὴ καλέουσι Κυνόσπαστον⁹ κατ' Ὀλυμπον ἀθάνατοι μάκαρες Ἐφιάλτειόν τε βοῶσιν. κρημναμένα δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος 165 φαρμακίδων φοβερῶν καὶ βάσκανα φῦλ' ἀνθρώπων πρὸς τε φόβους δυνατὴ καὶ δαίμονας ἡδ' ἐπιτομπάς καὶ πυρετὸν φρίκεσσι καταρχόμενον συγέοντι νυκτερινόν τε καὶ ἡμερινὸν χαλεπὸν τε τέταρτον. ἦντινα καὶ τηροῦσι Διὸς φύλακες μέγαλοιο 170 ἄγγελοι ἐξήκοντα τριηκόσιοι τ' ἐπὶ τούτοις. ταύτην γὰρ λέγεται ποτ' ἐν οὔρεσι ῥιζωθεῖσαν δαίμονας ἐξελάσαι τοὺς τὸν τόπον οἰκήσαντας.¹⁰	de zon wonen, geven het noemend de naam <i>aglaophotis</i>, omdat de bloem oplicht wanneer de gloed van vuur schijnt. Pluk die als de hondsster opkomt, flinke jongen, voordat de grote Helios de niet eindigende cirkel gaat, opdat niet de goden jou in je geest beschadigen en in je voorzichtig beleid, terwijl je de tijd verzaakt waarvan ik beval dat jij die in het oog hield; want niet is bij de onsterfelijken gesproken met onzorgvuldigheid; daarom noemen gelukzalige onsterfelijken op de Olympus hem <i>kunospastos</i> en geven de naam <i>ephialteion</i>. Want opgehangen kan hij kwaden van vreeswekkende gifmengsters afweren en mensenstammen met het boze oog en hij is krachtig tegen angsten en demonen en bezoeken en koorts beginnend met huiveringen voor degene die er een afkeur van heeft, en de nachtelijke en daagse en lastige derdedaagse koorts. Haar ook beschermen als wachters van de grote Zeus 60 gezanten en daarenboven 300. Want er wordt gezegd dat die plant, nadat hij eens in de bergen wortel had geschoten, demonen, die op die plaats waren gaan wonen, heeft uitgedreven.
ιβ. Πόλιον	12. Polion
Δεῖ δέ σε καὶ περὶ σῶμα φορεῖν πολίιοιο κόρυμβον πρὸς τὸν ἀπαυλισμὸν τὸν ἀπ' αἰθέρος, ὃν καλέουσιν 175 ἄνθρωποι χαλεπὴν ἱερὴν νόσον ἀμπλακιῶτιν, οἷ δὲ σεληνιακὴν ἐπὶ σῶμα κακὴν ἐπιτομπήν. καὶ κόπον ἐξελάσαι δύναται τριφθεῖσα μετ' ὄξους	Je moet rond je lichaam dragen het uiteinde van <i>polion</i> [polei] tegen de maanziekte vanuit de hemel, die mensen de lastige, heilige ziekte <i>amplakiotis</i> noemen, maar anderen een kwade bezoeking van de maan op het lichaam. De plant kan, gewreven met azijn,

⁸ μή ... ἄνωγα: over de gevaren van het plukken van *paionia* zie Watson (2019, p. 101) waar hij in vertaling Aelianus, *De natura animalium*, 14.27 citeert.

⁹ Κυνόσπαστον: Ael. NA 14.27.

¹⁰ Regels 171-172. Mogelijk zou een logischer vervolg op de voorgaande twee verzen zijn: “Want er wordt gezegd dat eens demonen, die op die plaats waren gaan wonen, die plant, nadat die in de bergen wortel had geschoten, hebben uitgerukt”. Dit past echter minder goed bij de betekenis van ἐξελαύνω: “uitdrijven”. De vorm ἐξελάσαι komt in het carmen nog in twee verzen voor, die vrijwel identiek zijn aan elkaar: 65 en 177. Daar gaat het om uitdrijven van vermoeidheid. Voor ἐξελαύνω in de betekenis van uittrekken kon ik geen aanwijzingen vinden.

ἡ βοτάνη καταχειομένη πόδας ἀκροκορύμβους.	uitgegoten over de uiteinden van de voeten, de afmatting uitdrijven.
ιγ. Μῶλυ	13. <i>moly</i>
Μῶλυ δὲ ῥιζοτομισθὲν ἀρῶ πρὸς φάρμακα λυγρὰ 180 φαρμακίδων χαλεπῶν καὶ βάσκανα φύλ' ἀνθρώπων. τοῦτο γὰρ Ἑρμείας Λαερτιάδῃ Ὀδυσῆϊ δῶκε φορεῖν περὶ σῶμα προσαψάμενον¹¹ φυλάκειαν, Αἰαίην εἰς νῆσον ὅτ' εἰς κλυτὰ δώματα Κίρκης ἦιε, πολλὰ δέ οἱ κραδίη φρεσὶ μερμήριζεν. 185 οὐδὲ γὰρ ἄως εταρους εἶδεεν δυνατοὺς δυπαξαι¹², εἰ μὴ τοῦτό γ' ἔδωκε διάκτορος Ἀργειφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, ἐναλίγκιον ἄνθει λευκῷ, ὥς γάλα λαμπόμενον κουροτρόφον, αὐτὰρ ἔπειτα ναρκίσσῃ ἵκελον, ῥίζη ζοφοειδὲς ἰδέσθαι. 190 πάντα γὰρ ἐξακέσαιο βροτοφθόρα φάρμακα λυγρὰ· τὴν βοτάνην περὶ σῶμα φορῶν ἐχθροὺς ὑπαλύξεις.	Draag <i>moly</i>, bij de wortel afgesneden tegen ellendige toverkruiden van lastige gifmengsters en mensenstammen met het boze oog. Want dat gaf Hermes aan Odysseus, de zoon van Laertes, om te dragen nadat hij het als bescherming rond het lichaam had vastgemaakt, toen hij naar het eiland Aiaia naar het vermaarde paleis van Kirke ging, en zijn hart veel in zijn geest overwoog. Want niet zag hij in hoe zijn vaardige metgezellen te bevrijden, als niet de rijkdom gevende Argusdoder het gegeven had, nadat hij het uit de aarde getrokken had, lijkend op een witte bloem, zoals schitterende, jongens voedende melk, maar daarna lijkend op een narcis, bij de wortel donker gekleurd om te zien. Want moge jij al de mensen verslindende, ellendige toverkruiden neutraliseren. De plant om het lichaam dragend zul je aan vijanden ontsnappen.
ιδ. Ἐναλία δρυς ¹³	14. <i>Enalia drus</i>
Αὐτὰρ ἀλὸς κόλποισιν ἀεζομένην ἱερὴν δρῦν κύμασιν ἐν νοτεροῖσι τετιμένον ἔρνος ἄφυλλον ἡδ' αὐτῷ πόντοιο Ποσειδάωνι ἄνακτι, 195 ἀντιπαθὴ τὴν πάντες ἐπιχθόνιοι καλέουσιν, λάμβανε τεχνήεντι νόῳ καὶ ἐχέφρονι βουλῇ, ηνλίτεν† Οὐλύμποιο θεὰ φθίνουσα Σελήνη δέρκεται, καὶ μίσγε ῥόδων εὐῶδες ἔλαιον	Maar de heilige eik groeiend bij de boezems van de zee, een loot zonder blad geëerd in vochtige golven, en door Poseidon zelf, heerser van de zee, noemen alle op aarde wonenden genezend van lijden, neem die met kundige geest en voorzichtig beleid, wanneer de verdwijnende Selene, godin van de Olympus, kijkt, en vermeng welriekende rozenolie en besmeer het

¹¹ προσαψάμενον: naamval is moeilijk te duiden. Mogelijk is er sprake van elliptisch gebruik.

¹² δυπαξαι†: een niet bestaand woord. In navolging van de uitgave in de *Poetae bucolici et didactici* (Lehrs et al., 1862) hier ὑπαλύξαι aangenomen en οὐς in plaats van ἄως en ἦδει in plaats van εἶδεεν. Het werkwoord ὑπαλύσκω komt terug in regel 191.

¹³ Waarschijnlijk gaat het hier om een soort zeewier. Heitsch (1964, p. 36) verwijst hier naar Plin. *NH*, 13. 137, die daar de term *bryon* gebruikt. In *Dsc. Mat. Med.* 4.98 is sprake van *bryon thalassion* en in *Mat. Med.* 4.99 van *phukos thalassion*.

καὶ χρῖσαι τὸ πρόσωπον, ἐπὴν ἐπὶ πράγμα πορεύῃ, 200 καὶ τότε σοι συνέριθος ἅμ' ἔψεται Ἀφρογένεια. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἄκος καὶ ἀλεξητήριον ἐχθρῶν πάντων ὅσα τε γαῖα φέρει καὶ πόντιον οἶδμα, ζωογονεῖ τε βρέφη <ἀλόχοις> ὑπὸ γαστρὶ φορηθέν. πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους ἔχε μιν κατὰ νύκτα 205 βασκανίην τε κακὴν μερόπων καὶ πήματα λυγρά, ἣ καὶ σῶμα φυλάσσει ἀπόρρητόν τ' ἀποπέμπει· ὅσσον γὰρ φθονεροὶ μὲν ἀφεστήκασιν, μέμυκεν, ἐρχομένων δ' ἐγγὺς τούτων τότε κάρφος ἀνοίγει. ταύτη<ν> παμμήτωρ φύσις εὔρε<το>· μηκέτι ταοὺς 210 πτηνοὺς ἄνθρωποι θαυμάζετε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι βασκοσύνης ἔνεκεν δόλιχα πτερὰ μηκύνονται¹⁴.	voorhoofd, telkens wanneer je je naar handeling begeeft en dan zal samen de uit schuim geborene jou als helpster volgen. Want deze is een geneesmiddel en afweermiddel tegen alle gehate zaken die de aarde en de golven van de zee brengen, en onder de maag gedragen brengt hij foetussen voort <voor vrouwen>. Hou hem heel de nacht vast tegen de opkomende angsten en tegen slechte betovering van mensen en ellendige smarten, die ook het lichaam beschermt en het verfoeilijke wegzendt; want zolang als jaloerse mensen op afstand zijn, blijft hij dicht, maar als die dichtbij komen, dan opent de twijg. Die vond de natuur, moeder van allen; jullie mensen, bewondert niet meer geveugelde pauwen; want ook die strekken de lange veren uit vanwege jaloezie.
ιε. Χρυσάνθεμον Ἔνδροσον ἐκ γαίης αἶρειν¹⁵ χρυσάνθεμον ἄγνόν πρὶν μέγαν Ἥλιον τὸν ἀτέρμονα κύκλον ὁδεύειν, καὶ περὶ σῶμα φόρει καὶ ἔχ' ἔντοσθ' εἵματος αἶρων· 215 κρημαμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος φαρμακίδων ἀλόχων καὶ βάσκανα φύλ' ἀνθρώπων.	15. <i>Chrysanthemon</i> Neem uit de aarde bedauwde heilige <i>chrysanthemon</i> voordat de grote Helios de oneindige cirkel gaat, en draag het rond het lichaam en hou het opheffend binnen de kleding; want opgehangen kan het kwalen van gif mengende bedgenoten afwenden en mensenstammen met het boze oog.
ις. Ἐρύσιμον	16. <i>Erysimon</i>

¹⁴ δόλιχα πτερὰ μηκύνονται: het uitzetten van de veren van de pauw in regel 211 lijkt het openen van de twijg in regel 208 te weerspiegelen. Beide verschijnselen maken dan jaloezie (φθονεροί in regel 207) zichtbaar.

¹⁵ αἶρειν: infinitivus pro imperativo. Past goed in deze procedurele beschrijving (CGCG, Van Emde Boas, Rijksbaron, Huitink, & De Bakker, 2019, 38.37, p. 486).

Hoofdstuk 3. *Status quaestionis*

3.1. *Edities en status van de overgeleverde tekst*

De datering van het *Carmen de viribus herbarum* is onzeker. Luccioni (2006, p. 264) stelt op basis van het feit dat het allusies bevat naar teksten uit de *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (1898 -) dat het in ieder geval stamt uit de late Romeinse periode. Wellmann (1933, p. 93) plaatst het in de vierde eeuw na Christus als pendant van pseudo-orphisch gedicht over stenen. Kaibel (1890, p. 103) spreekt over ongeveer de derde eeuw. Meer moderne auteurs als Del Hénar Zamora Salamanca (1988, p. 233) en Pérez-Santana (2014, p. 89) houden het op de tweede/derde eeuw na Christus.

Sinds het begin de zestiende eeuw is het *Carmen de viribus herbarum* in verschillende edities uitgegeven. Heitsch (1963, p. 45) somt de volgende op:

- *Dioscorides*, ed. Franciscus Asulanus, Venetiis 1518 (apud Aldum), 231-235.
- Joh. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, tom. II p. 629-660 (=lib. III cap. XXVI), Hamburg 1707.
- J. Sillig, *Anonymi carmen Graecum de herbis*, 1832.
- Didot, *Poetae Bucolici et Didactici*, Paris 1851, II 173-178 (F. S. und K. Lehrs).
- M. Haupt, *Opuscula II*, Leipzig 1876, 475-489 (= Index lect. hibernarum Berolin. 1873)

Hermann (1805) en Kaibel (1890) geven tekstkritische en letterkundige commentaren, Hermann gebruikt daarbij de editie van Fabricius, Kaibel gaat met name in op de editie van Haupt en de door Hermann voorgestelde emendaties.

Heitsch (1963, p. 45) noemt de 10 manuscripten waarin het gedicht is overgeleverd. Deze zijn allemaal gebaseerd op de oudste: de *Codex Vindobonensis* uit het begin van de 6^e eeuw (*Vindobonensis* Med. Gr. 1, Fol. 388r-392r). Hierin is het *carmen* opgenomen samen met een versie van *De materia medica* van Dioscorides en enkele andere medische werken. Heitsch (1964) maakt voor zijn eigen editie vooral gebruik van de *Codex Vindobonensis*. Hij neemt enkele emendaties over uit het manuscript Philippicus 21975, fol. 334r-338r; s. XI (nu in de Pierpont Morgan Library, New York, ms. 652), maar hij is zuinig met het overnemen en

maken van emendaties. Voor aanvulling gebruikt hij een enkele keer het manuscript Athous (monasterii Lavrae), 1885 – Ω 75, fol. 238-242; s. XII.

De manuscripten leveren door problemen vanuit de overlevering of soms ook de slechte toestand twijfels en moeilijkheden op. Heitsch (1963, p. 47) spreekt ook over veel orthografische en grammaticale fouten. Het begin (waaronder vermoedelijk een *prooemium*) en einde ontbreken en binnen de tekst zijn er twee lacunes: een aan het begin van de beschrijving van de vijfde plant (Τρυγόνιον / Περίστερεών; voorafgaand aan regel 55) en een in of aan het einde van de beschrijving van de tiende plant (Βούφθαλμον voorafgaand aan regel 134). Heitsch (1963, p. 47) denkt dat deze hiaten ook al in het origineel dat ten grondslag ligt aan de *Codex Vindobonensis*, gezeten kunnen hebben. Het eerste hiaat bevindt zich in het begin van een beschrijving. Heitsch (1963, p. 47) gaat ervan uit dat dit ook met het tweede hiaat het geval is en dat daar ook het kopje is weggefallen. Na het hiaat zou de beschrijving van Βούφθαλμον gevolgd worden door de beschrijving van een andere plant (άνθεμίσ). Zeker is dit niet, al maakt de beschrijving van Βούφθαλμον in *De materia medica* 3.139 een vergelijking met de plant άνθεμίσ en wordt deze laatste in *De materia medica* apart beschreven in 3.137. Het zou ook zo kunnen zijn dat de eerste regel na het hiaat verder gaat over βούφθαλμον (koeienoog) door de vorm van de bloem ervan te omschrijven. Dan zou άνθεμίσ gebruikt zijn als synoniem voor άνθος (*LSJ* geeft aan dat dit mogelijk is). Die vorm wordt beschreven als rond en met een gouden kleur en dat komt goed overeen met de werkelijke vorm en kleur van koeienoog (rond en donkergeel). In sommige edities van Dioscorides (bijv. de versie van Osbaldeston en Wood (2000, p. 529) van een manuscript-vertaling van Goodyer uit de 17^e eeuw) komt soortgelijke informatie als die na het hiaat (134-139) ook voor onder de beschrijving van βούφθαλμον. Tenslotte ruimt ook Pérez-Santana (2014) in haar analyse van de planten in het *carmen* geen aparte plaats in voor άνθεμίσ. Andere auteurs, bijvoorbeeld Luccioni (2006, p. 269), doen dit weer wel. Zoals gezegd gebruik ik in deze scriptie de editie van Heitsch (1964), waarbij de tekst is overgenomen uit de *TLG*.

3.2. Secundaire literatuur

Over het *carmen* is weinig secundaire literatuur beschikbaar. Ik zal hier onder een aantal thematische kopjes de belangrijkste secundaire literatuur beschrijven. Aan bod komen de parallellen met andere antieke auteurs en werken, taalkundige aspecten, botanische aspecten en ideeën over de aard van het werk.

Intertekstualiteit

Effe (1977, pp. 198-199) wijst op de voorbeeldfunctie van Nicander's *Theriaca* voor het *carmen* met name in mythologische allusies. Kaibel (1890, p. 103) wijst erop dat de versregels 115 en 117 ontleend zijn aan regels 501 (gedeeltelijke overeenkomst) en 502 (volledig overeenkomst) van Nicander's *Theriaca*. Luccioni (2006, p. 265) ziet in de zeer weinig voorkomende woorden ἀκανθήεν (regel 8) en χλοανθές (regel 40) verwijzingen naar Nicander. Ook Overduin (2019a, p. 98) beschouwt het *carmen* als schatplichtig aan Nicander.

Heitsch (1963, pp. 48-49) ziet allusies naar zeker Homerus, maar ook naar Hesiodus, Nicander en waarschijnlijk Andromachus, en verder naar orphische gedichten en astrologisch-botanische teksten. In zijn editie van het *carmen* neemt Heitsch (1964) verschillende verwijzingen op naar passages uit de *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG), waarin astrologisch-botanische teksten beschikbaar zijn, bijvoorbeeld bij de regels over *pentadaktylos* (40-54) en *peristereoon* (55-73). Ook Luccioni (2006, p. 264) vermeldt deze. Hoewel het werk bestaat uit hexameters, ziet Heitsch (1963, p. 48) de handboekachtige opbouw als gelijkend op *De materia medica* van Dioscorides. Hij constateert hierbij ook enkele opvallende overeenkomsten in de volgorde van planten in het *carmen* en de editie van Wellmann (1906) van *De materia medica*: *diktamnon* en *lelisphakos* staan zowel in het *carmen* (regels 74-91 en 92-104) als in *De materia medica* (3.32 en 3.33) na elkaar. Hetzelfde geldt voor *bouphthalmon* en *paionia* (regels 128-139¹⁶ en 140-172 in het *carmen*; 3.139 en 3.140 in *De materia medica*). In het notenapparaat bij de editie van Heitsch (1964) zijn meerdere verwijzingen naar *De materia medica* opgenomen.

¹⁶ Heitsch (1963, p. 48) maakt hierbij nog onderscheid tussen *bouphthalmon* en *anthemis* zoals eerder beschreven.

Directe verbanden tussen het *carmen* en *De materia medica* zijn aan te treffen in een enkele editie van het werk van Dioscorides. Goodyer schreef in 1655 met de hand een vertaling van *De materia medica* (met afwisselend regels Grieks en Engels) waarin enkele passages uit het *carmen* geparafraseerd lijken te worden. Het manuscript van Goodyer is in 1968 uitgegeven door Gunther en van deze editie is in 2000 een revisie gepubliceerd door Osbaldeston en Wood. Stannard (1968, p. 270, n.35) merkt een van deze parafrases op bij de beschrijving van *moly* waar in Goodyer's vertaling van *De materia medica* (Osbaldeston & Wood, 2000, p. 428) een zinnetje staat over het dragen van de plant rond het lichaam en afweer tegen vergift en vijanden, dat afkomstig lijkt uit het *carmen* (regel 191). Waarschijnlijk is in het manuscript dat Goodyer vertaalt (onbekend is welk dit is), of door Goodyer zelf informatie uit het *carmen* toegevoegd aan *De materia medica*. Een andere mogelijkheid is, dat de schrijver van het *carmen* een editie van *De materia medica* heeft gebruikt waarin deze informatie staat. Tenslotte is ook niet helemaal uit te sluiten dat het *carmen* en *De materia medica* beide op een bron gebaseerd zijn die deze informatie bevat.

Taalkundige aspecten

Del Henar Zamora Salamanca (1988) analyseert het gedicht linguïstisch. Zij constateert taalkundige kenmerken van een al ver ontwikkelde *koinè* (monofoonisering, veranderingen van klankkleur in vocalen, verlies van lengte in vocalen). Daarnaast constateert zij (pp. 234-235) schrijfwijzen die erop wijzen dat gepoogd wordt een oud episch karakter aan de tekst te geven, bijv. gebruik van η in plaats van een lange α na ϵ , ι of ρ (bijv. $\kappa\acute{\upsilon}\theta\rho\eta$ in regel 34), voorkeur voor niet-gecontraheerde vormen (bijv. $\acute{\alpha}\epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ in regel 192), verlenging van klinkers (bijv. $\omicron\ddot{\upsilon}\rho\epsilon\sigma\iota$ in regel 171). Dit afwijkende taalgebruik zal natuurlijk ook te maken hebben met het voldoen aan eisen van het metrum. Ook in de morfologie (verbuiging, betrekkelijk voornaamwoord, verbum, toevoegen van een suffix aan woorden), syntaxis (dativi, vervangen van casus door omschrijving met voorzetsel, vorming futurum, optativi, imperativi, infinitivi, participia, voegwoorden, parataxis, bijzin-vorming) en woordvorming bespreekt Del Henar Zamora Salamanca (1988) dit samengaan van taalgebruik van de vroege epiek met gebruik van *koinè* en zij adstrueert dit met vele voorbeelden uit het gedicht. Daarnaast ziet zij (p. 235) ook schrijfwijzen die overgenomen zijn uit hellenistische didactische werken (bijv. $\pi\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ in regel 8, vergelijk Nicander *Ther.* 638).

Del Henar Zamora Salamanca (1996) bespreekt één problematisch woord in het *carmen*, de persoonsvorm ἄρῳ in versregel 179:

Μῶλυ δὲ ῥιζοτομισθὲν ἄρῳ πρὸς φάρμακα λυγρὰ

Omdat dit een korte α is kan het niet de eerste persoon futurum actief van αἴρω zijn volgens Del Henar Zamora Salamanca (1996, pp. 91-92). Zij interpreteert het op grond van de lengte van de klinker en op grond van het feit dat het gedicht een voor het leerdicht typische vorm kent waarin steeds een “jongen” wordt aangesproken, die onderwezen wordt, als de tweede persoon imperatief aoristus van ἄρνυμαι, waarbij de ου van ἀποῦ vervangen is door een ω: ἄρῳ. Ook het feit dat gebruik van de eerste persoon zeldzaam is in leerdichten, zeker als het gaat om handelingen die verricht moeten worden, spreekt voor de interpretatie van Del Henar Zamora Salamanca (1996).

Botanische aspecten

Pérez-Santana (2014) probeert de namen van de planten in het *carmen* te koppelen aan namen die gebruikt worden door Dioscorides en Theophrastus en aan moderne plantnamen. Het systeem van Griekse naamgeving van planten is anders dan het huidige: In het huidige is er vaak een dubbele naam waarin het eerste woord de soort en het tweede een specifieke plant aangeeft, in het oud-Grieks is er eerder sprake van enkele namen of dubbele namen waarin het eerste woord collectief kan zijn of een soort of groep van soorten kan aanduiden (p. 92). Veel van de planten in het *carmen* kan zij terugleiden tot Theophrastus en Dioscorides, maar er zitten ook namen in die niet naar deze auteurs of andere antieke auteurs over botanie zijn terug te voeren (p. 98). Het *carmen* kan volgens haar gezien worden als een lexicaal rijke bron voor plantnamen (p. 89).

Volgens Luccioni (2006, pp. 265-267) heeft het *carmen* niet als doel botanische kennis over te brengen. Daarvoor zijn de beschrijvingen van de planten te oppervlakkig. Zij zijn volgens hem vrijwel zeker niet afkomstig van autopsie (zozeer aanbevolen door Dioscorides), maar overgenomen uit andere bronnen. Op zijn hoogst wordt een simpel, populair soort botanische kennis overgebracht, dat op zich niet voldoende is voor de identificatie van de planten. Daarvoor is kennis van Dioscorides of Theophrastus nodig (p. 268). Volgens Luccioni (2006, p. 274) moet het doel van het gedicht gezocht worden in het bieden van vermaak.

Aard van het werk

Effe (1977, pp. 198-199) ziet de inhoud van het werk liggen op de grens van geneeskunde en magie. Er is volgens Effe geen moeite gedaan in esthetisch opzicht tot een goede ordening van informatie te komen en ook het taalgebruik vindt hij weinig origineel. Wel probeert de auteur volgens Effe in navolging van Nicander de tekst te verlevendigen met mythologische toespelingen. Het overbrengen van informatie overheerst volgens Effe als doel. In een poging aan te sluiten bij het hellenistische voorbeeld van Nicander wordt de inhoud naar het oordeel van Effe aangevuld met versieringen die inhoudelijk geen functie hebben. Hij is van mening dat de esthetisering er als concurrerend element bij komt ten opzichte van het inhoudelijke en dat dit het gedicht een tegenstrijdig karakter geeft.

Heitsch (1963, pp. 48-49) lijkt positiever over het gedicht. Hij stelt dat het negeren van het gedicht in de wetenschap slechts in beperkte mate terecht is. Het biedt interessante inzichten in religieuze en intellectuele denkbeelden van zijn tijd. Hij ziet als doel van het *carmen* wetenschappelijke kennis te populariseren. Het is een amalgaam van de wetenschappelijke kennis van bijvoorbeeld Dioscorides met volkswijsheden zoals die voorkomen in de *CCAG* en esthetische en mythologische elementen van Nicander. De planten worden in een alles overkoepelende mythologische samenhang geplaatst en ontleen daaraan hun werking. Heitsch beschouwt het gedicht dus meer als een samenhangend geheel, niet zoals Effe als inhoud die versierd wordt met esthetische elementen die los blijven staan van de inhoud. De dichter probeert naamgeving en planten, mythe en werkelijkheid, heden en verleden in een allesomvattende samenhang te brengen.

Zoals vermeld vindt Luccioni (2006, pp. 267-272) de botanische kennis die het gedicht uitdraagt, beperkt. Daar gaat het volgens hem ook niet om in dit gedicht. Hij plaatst het gedicht vooral in de astrologisch-botanische traditie van Thessalos van Tralles (p. 272). Het gedicht heeft als doel het publiek (mogelijk ook in voordrachten) te amuseren door het te betrekken in een spel waarin zien en gezien worden (alziende hemellichamen, blikken van tovenaars) een belangrijke rol spelen. Hij ziet het in eerste instantie als poëzie ter vermaak.

Afsluiting

Hoewel er sprake is van een geringe hoeveelheid secundaire literatuur, zien we er zeker de wezenlijke vraag naar hoe het gedicht gezien moet worden, in naar voren komen en op verschillende wijze beantwoord worden. Vooral Effe (1977), Heitsch (1963) en Luccioni (2006) gaan hierop in. Dit is ook de hoofdvraag van deze scriptie. In de volgende hoofdstukken zal ik het gedicht nauwgezet analyseren. Ik doe dat apart voor de inhoudelijke en literaire aspecten. Inzichten uit de hierboven besproken secundaire literatuur, met name die over het gebruik van eerdere werken en die over de aard van het werk worden daarin meegenomen.

Hoofdstuk 4. Inhoudelijke analyses

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk volgen inhoudelijke analyses van het *carmen* op botanisch, farmacologisch, mythologisch en astrologisch gebied. Het gedicht wordt daarvoor systematisch geanalyseerd op het voorkomen van deze aspecten en op de manier waarop deze aan bod komen. Ik probeer daarmee vast te stellen in hoeverre het gedicht gericht is op het overbrengen van kennis op deze gebieden.

4.2. Planten en werkingen

Relaties met andere werken over botanie en farmacologie

Een centraal kenmerk van het leerdicht uit de Griekse en Romeinse periode is dat het gericht is op kennisoverdracht en instructie (Toohey, 1996, p. 2). Het element kennisoverdracht deelt het met inhoudelijke prozawerken zoals die op het gebied van de botanie en geneeskundige werking van planten van bijvoorbeeld Theophrastus en Dioscorides, het element instructie zien we vooral in het leerdicht terug. Op het element instructie zal ik later, in een narratieve analyse (paragraaf 5.2), nader ingaan. Naarmate er in de loop van de geschiedenis meer geschriften verschijnen over zakelijke onderwerpen, zoals de *Historia plantarum* (Περὶ φυτῶν ἱστορία) van Theophrastus in de vierde eeuw vóór Christus, ontstaat ook de mogelijkheid dichtwerken te baseren op deze beschreven kennis en is het niet meer nodig dat de maker van een leerdicht zelf (ervarings)deskundige is op het beschreven gebied (Overduin, 2019a, p. 97). Bij Nicander's *Theriaca* is dit een twistpunt onder moderne geleerden: sommigen denken dat hij een ervaren geneesheer was, anderen dat hij zich uitsluitend baseerde op geschreven bronnen (zie Overduin, 2009, p. 80).

Volgens Effe (1977, p. 198) is ook over de auteur van het *carmen de viribus herbarum* niet met zekerheid te zeggen of het een geleerde is met kennis van de materie of dat het om een dichter gaat die zijn stof uit geschreven bronnen haalt. In het feit dat de dichter in regel 82/83 over geneesheren spreekt in de derde persoon (ἱητροὶ δ' ἅμα πάντες ὅσοις σωτήριον

ἐστιν // βαστάζοντες ἔχουσιν ἐν ἄγγει; "En alle geneesheren tezamen, voor wie het een geneesmiddel is, hebben het, dragend in een vat",) ziet Effe (p.198, n. 1) een aanwijzing dat de auteur een leek is op het gebied van de geneeskundige werking van planten. In ieder geval is aan te nemen dat de auteur uitvoerig gebruik heeft gemaakt van geschreven bronnen, waarbij Nicander's *Theriaca*, de teksten uit de *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG) en Dioscorides' *De materia medica*, voor zover we kunnen bepalen, de belangrijkste zijn.

Zoals gezegd in paragraaf 3.2 zijn twee regels uit het *carmen* vrijwel identiek aan regels uit Nicander's *Theriaca*. Beide versregels hebben betrekking op mythologische aspecten. Ook zijn er enkele opvallende woorden identiek in beide werken. Deze hebben betrekking op het uiterlijk van planten. In de paragrafen 5.4 en 5.6 wordt nader ingegaan op deze overeenkomsten. Heitsch (1964) vermeldt verder veel relaties met teksten uit de *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG) en vooral uit Dioscorides' *De materia medica*. Deze hebben meer met de inhoud van het gedicht te maken.

Wanneer er sprake is van een relatie met teksten uit de CCAG gaat het in bijna alle gevallen om helende werkingen: zie de commentaren van Heitsch (1964) bij de versregels 3, 46, 50, 51, 61-68, 66-68, 69-73, 94-101, 163-168. Bij de versregels 55 en 141-143 betreft de relatie met de CCAG de aanduiding van de planeet waaraan de plant gekoppeld is.

De relaties met Dioscorides' *De materia medica* zijn meer divers. Heitsch (1964) neemt in grote getalen in zijn commentaar verwijzingen op naar passages in *De materia medica* van Dioscorides zoals die te vinden zijn in de editie van Wellmann (1906). Deze hebben betrekking op een meer gevarieerde range aan aspecten dan de verwijzingen naar de *Theriaca* van Nicander en de teksten uit de CCAG. Ze hebben onder andere betrekking op uiterlijk en groeiwijze van planten, groeiplek, naamgeving, oogsttijd, bereidingswijze en werkingen. Hierbij zijn er overeenkomsten tussen *De materia medica* en het *carmen*, maar ook vele verschillen in de aspecten die in de twee werken besproken worden en ook in meer concrete inhoud. Zo zijn er bijvoorbeeld bij de werkingen van *pentadaktylos* (regels 40-54; Dsc. *Mat. Med.* 4.42), enkele kwalen hetzelfde in de beide werken, andere komen slechts in één ervan voor, en wordt in het *carmen* vooral het dragen rond het lichaam als toepassing geschetst, terwijl er in *De materia medica* sprake is van drinken, spoelen of smeren met een mengsel.

Inhoudelijke analyse van het carmen wat betreft botanische en farmacologische aspecten

Om dieper op de kennisoverdracht over planten en hun werkingen in te gaan, zal ik nu het gedicht zelf inhoudelijk analyseren door te kijken welke kenniselementen, betrekking hebbend op de plant en de werkingen ervan, per beschreven plant voorkomen. Dit om meer duidelijkheid te krijgen waarover de auteur informatie wil overbrengen en de mate waarin hij dit doet. In tabel 1 is het voorkomen van de volgende kenniselementen opgenomen:

- a. Uiterlijk van de plant
- b. Groeiplek
- c. Pluktijdstip
- d. Bereidingswijze
- e. Toepassingswijze
- f. Afwerende werking
- g. Genezende werking

De meeste aspecten spreken voor zich, de laatste twee behoeven wellicht enige toelichting vooraf: beschreven werkingen van planten hebben in de klassieke oudheid niet alleen betrekking op het genezen van kwalen, maar ook op het afweren van vergiften of hekserij (Scarborough, 1997, p. 146). Het bekendste voorbeeld hiervan is waarschijnlijk de plant *moly* in de *Odyssee* die beschermt tegen de toverkunsten van Circe (*Od.* 10.286-288 en 302-306). Een ander voorbeeld dat Scarborough (1997, p. 146) geeft, is de beschrijving van de werking van *scilla* (een soort *hyacinth*) in Theophrastus' *Περὶ φυτῶν ἱστορία* VII, 13.4 die schade (δῆλησις) afwendt als die vóór het huis geplant wordt.

Tabel 1. Botanische en farmacologische aspecten van de beschreven planten

	uiterlijk	Groeiplek	pluktijdstip	bereidingswijze	toepassingswijze	afweer	genezing
1. Chamaimèlon	+	+	+	+	-	-	+
2. Rhamnos orou	+	+	+	-	+	+	-
3. Artemisia monoclonos, Artemidos toxotis, Hiera botryitis	+	-	+	+	+	+	+
4. Pentadaktylos	+	-	+	-	+	+	+
5. Peristereoön hyptios, orthos ^{17 18}	+	-	-	+	+	+	+
6. Diktamnon, diktamnon mikron aspermon	-	-	+	+	+	+	+
7. Lelisphakos ¹⁹	-	-	-	+	+	-	+
8. Brathu, kyparissos, chamaikyparissos	-	+	-	-	-	-	+
9. Kentauryon mega, kentauryon lepton	-	-	+	-	-	-	+
10. Bouththalmon ²⁰	+	-	+	-	+	+	+
11. Paionia	+	-	+	-	+	+	+
12. Polion	-	-	-	+	+	+	+
13. Moly	+	-	-	-	+	+	-
14. Enalia drus ²¹	+	+	+	+	+	+	+
15. Chrysanthemon	-	-	+	-	+	+	-

¹⁷ Er ontbreken regels in de beschrijving van *peristereoön*

¹⁸ Bij *peristereoön* wordt ook een stimulerende werking beschreven

¹⁹ Bij *lelisphakos* wordt ook een aborterende werking beschreven

²⁰ Er ontbreken regels in de beschrijving van *bouththalmon*. Mogelijk wordt na de ontbrekende regels een andere plant beschreven als daarvoor. Heitsch (1963, p. 47) veronderstelt dat de regels na het hiaat (134-139) gaan over *anthesis* (Dsc. Mat. Med. 3.137). Zie paragraaf 3.1.

²¹ Aan *enalia drus* wordt ook een stimulerende werking toegeschreven bij acties en het baren

Uit de tabel valt af te lezen dat de nadruk van informatie over planten ligt bij de werking ervan. Botanische aspecten zoals uiterlijk, groeiplek en pluktijdstip komen minder aan bod dan toepassingswijze, afwerende en geneeskrachtige werkingen. Hieronder behandel ik de aspecten afzonderlijk.

Uiterlijk van de plant

Bij negen planten wordt er iets gezegd over het uiterlijk van de plant. Deze beschrijvingen zijn uiterst summier en betreffen in de regel slechts één aspect van de vorm (lengte (*chamaimèlon*), blad (*rhamnos*; *pentadaktylos*), stam (*artemisia*), staan versus liggen (*peristereoön*), vorm en kleur van de bloem (*bouphthalmon*), oplichten van de bloem (*paionia*), en bladloos zijn (*enalia drus*). Alleen bij de plant *moly* is er een wat uitgebreidere beschrijving van kleur van bloem en wortel, maar naar alle waarschijnlijkheid is deze beschrijving eerder terug te leiden naar een literaire bron (*Od.* 10.304: ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος) dan dat zij gebaseerd is op autopsie of botanische kennis.

Groeiplek

De groeiplek wordt slechts bij vier planten aangegeven: *chamaimèlon* (zanderige plekken), *rhamnos* (in heggen bij huizen), *brathu* (vruchtbare akker) en *enalia drus* (bij de boezems van de zee).

Pluktijdstip

Het pluktijdstip komt vaker voor: bij tien planten. Het pluktijdstip kan een botanische reden hebben. Dat ligt bij de vier seizoen aanduidingen (bij *chamaimèlon*, *diktamnon*, *kentaurion* en *paionia*) voor de hand. Bij de andere aanduidingen ligt het minder voor de hand een botanische reden te veronderstellen. In alle gevallen gaat het hier om een nachtelijk pluktijdstip. Aanduidingen van een nachtelijk pluktijdstip treft men vaak aan bij de zogenaamde *rhizotomoi*, een beroepsgroep die naast op kennis en ervaring gebaseerde regels ook op volkswijsheid gebaseerde regels bij het verzamelen van kruiden toepaste

(Berendes, 1965/1891, p. 137; Scarborough, 1997, pp. 149-150). Ducourthial (2003) beschrijft in het tweede deel van zijn boek over geneeskundige planten en magie en astrologie in de oudheid een magische botanie, waarbij enerzijds sprake is van een klein aantal, meest denkbeeldige, puur magische planten, bijvoorbeeld *moly* (pp. 121-133) en anderzijds van een groot aantal gewone planten die door het toepassen van voorschriften vóór, tijdens en na het plukken geneeskundige of afwerende krachten krijgen (pp. 134-137). Het pluktijdstip is daar een belangrijk onderdeel van. Van de planten die in het *carmen* voorkomen, treffen we *chamaimèlon*, *rhamnos* en *artemisia* in deze laatste categorie aan (pp. 135-136). Daarnaast beschrijft Ducourthial (2003) in deel 3 van zijn boek een astrologische geneeskrachtige botanie in de oudheid waarin het pluktijdstip ook van groot belang is. Dit systeem komt in paragraaf 4.3 aan bod.

Drie keer wordt een tijdstip vlak vóór zonsopgang geschetst (*artemisia*, *kentaurion* en *chrysanthemon*) zonder nadere informatie over de maan. Vijf aanduidingen geven de nacht aan en bevatten ook informatie over de maan (bij *rhamnos*, en *enalia drus* is die afnemend, bij *pentadaktylos* en *bouphthalmon* toenemend en bij *paionia* vol). Het kan echter ook zijn, dat de gebruikte formuleringen met de werkwoorden φθίνω (regels 10 en 197), αὐξάνω (regels 53 en 129) en πλήθω (regel 142) duiden op het ondergaan van de maan in plaats van op fases ervan. Bij φθίνω lijkt me deze mogelijkheid zonder meer duidelijk, bij αὐξάνω en πλήθω zouden deze werkwoorden dan kunnen worden opgevat als het toenemen in omvang van de maan, een visuele illusie die zich voordoet als de ondergaande maan dicht bij het aardoppervlak komt (analoog aan hetzelfde meer algemeen bekende verschijnsel bij de ondergaande zon). Bij de beschrijving van *pentadaktylos* wordt in het *carmen* in regel 53-54 het pluktijdstip als volgt aangeduid: μήνης αὐξομένης φαεσιμβρότου Ἡελίου τε // ἀντέλλειν μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν (“wanneer de maan, die de stervelingen bestraalt, groter wordt en de zon op het punt staat op aarde een rode lichtglans te laten opkomen”). Als μήνης αὐξομένης hierbij wordt opgevat als het toenemen in omvang, komt er een exact pluktijdstip naar voren omdat ook het opgaan van de zon in de regels vermeld wordt. Het pluktijdstip wordt dan: bij ondergaan van de maan en vlak vóór de opkomst van de zon. Watson (2019, p. 113) vermeldt dat Plinius (NH 25.106-107) bij het plukken van *hiera botanè* opmerkt dat noch de maan noch de zon het plukken moeten zien. Ook daar lijkt het te gaan om een magisch of op volkswijsheid gebaseerd aspect. Ducourthial (2003, p. 148) beschrijft

het plukken op het tijdstip waarop de maan de aarde nadert, als een specialiteit van Griekse magiërs die als doel had een krachtigere actie van de maan bij het verlenen van werkingen aan planten te bewerkstelligen. Anderzijds zijn in de astrologische botanie, die in paragraaf 4.3 behandeld wordt, juist de fases van de maan vaak belangrijk voor hun werkingen (zie bijvoorbeeld de beschrijving van Thessalos van Tralles (2.2; Friedrich, 1968, pp. 207-214) bij de plant *paionia*, die ook in paragraaf 4.3 aan bod komt.

Opvallend is dat in het *carmen* bij drie van de bovenstaande vijf beschrijvingen van het pluktijdschrift waarbij ook informatie over de maan gegeven wordt, ook sprake is van toekijkende hemellichamen of personificaties ervan: bij *rhamnos* is in regel 10 en 11 sprake van een verdwijnende maan die neerkijkt op alle stervelingen (ὅταν φθίνουσα Σελήνη // δέρκεται πάντεσσι βροτοῖς), bij *paionia* wordt in de regels 142 en 143 gesproken van een 's nachts samen met sterren schijnende, vol wordende maan die toekijkt (νυκτιφαῆς τ' ἄστροισι θεὰ πλήθουσα Σελήνη // δέρκεται), en bij *enalia drus* zien we in regel 197 en 198 een verdwijnende maan die kijkt (Οὐλύμποιο θεὰ φθίνουσα Σελήνη // δέρκεται). In de andere twee beschrijvingen van het pluktijdstip waarin ook informatie over de maan gegeven wordt, is sprake van een stervelingen bestralende maan: in bovenstaand citaat met betrekking tot *pentadaktylos* is er in regel 53 sprake van een groter wordende, stervelingen bestralende maan (μήνης αὐξομένης φαεσιμβρότου), bij *bouphthalmon* zien we in regel 129 dezelfde formulering. Ook bij een van de drie eerder genoemde planten met nachtelijk pluktijdstip zonder informatie over de maan is er sprake van een mensen bestralend hemellichaam: bij *kentaurion* wordt in regel 124 de uitdrukking φαεσιμβρότου Ἡελίου gebruikt. Mogelijk liggen de betekenissen van δέρκομαι en φαεσιμβρότος dicht bij elkaar: δέρκομαι komt in de betekenis van "een blik werpen op" (Beekes & Van Beek, 2010, p. 317) dicht bij de betekenis van "bestralen" en φαεσιμβρότος (een homerisch epitheton dat in *Il.* 24.785 gebruikt wordt in samenhang met de dageraad en in *Od.* 10.138 en 10.191 in samenhang met de zon) treft men in de betekenis van "zien" onder andere aan in het *Beknopt Grieks-Nederlands Woordenboek* (Muller & Thiel, 1966), waar "de stervelingen ziend" als oorspronkelijke betekenis gegeven wordt. Mogelijk is het verschil tussen "zien/neerkijken" en "stralen" van hemellichamen in de oudheid – zeker in een min of meer magische context – ook minder pregnant dan wij dat tegenwoordig aanvoelen.

Wat betreft de meer magische kanten van het plukken is het wel opvallend dat in het *carmen* met betrekking tot deze aspecten alleen het tijdstip aan bod komt. In bovengenoemde passage van Plinius (NH 25.106-107) komen ook andere plukrituelen bij de plant aan bod: bijvoorbeeld dat er eerst een ijzeren cirkel om de plant gelegd moet worden. Ook Berendes (1965/1891, pp. 137-138) noemt een groot aantal vreemde, op magie en volkswijsheid gebaseerde plukvoorschriften van *rhizotomoi*. Ook Ducourthial (2003, pp. 153-175) behandelt een groot aantal van dit soort magische voorschriften bij het plukken.

Bereidingswijze

Bij zeven planten (*chamaimèlon*, *artemisia*, *peristereoon*, *diktamnon*, *lelisphakos*, *polion* en *enalia drus*) is sprake van de beschrijving van een bereidingswijze van de plant, bijna altijd gaat het daarbij om de plant als geneesmiddel. Bij het gebruik van de plant als afweer is meestal sprake van toepassingswijzen als het ophangen of ombinden van de plant, zoals verderop ter sprake zal komen. Hiervoor is geen bereidingswijze nodig. Bij vier planten wordt de plant gewreven of gemengd met rozenolie (*chamaimèlon*, *artemisia*, *lelisphakos* en *enalia drus*). Bij *artemisia* is er ook sprake van koken van het mengsel, bij *lelisphakos* ook van mengen met bijenwas en wijn. Bij de eerste drie van deze planten is er sprake van genezing, bij *enalia drus* lijkt er eerder sprake van een afwerend en stimulerend effect bij het uitvoeren van handelingen. In twee gevallen is er sprake van menging met azijn (*peristereoon* en *polion*). In beide gevallen verdrijft het afmatting. De hierbij gebruikte formulering (καὶ κόπον ἐξελάσαι δυνατὴ τριφθεῖσα μετ' ὄξους) is hetzelfde in de regels 67 en 177 op het gebruik van δύναται (177) in plaats van δυνατὴ (67) na. Bij *peristereoon* zijn er bij het gebruik op deze wijze ook effecten op andere klachten. Bij *diktamnon* is er sprake van meerdere bereidingswijzen. In de eerste plaats van het wrijven tot meel en druppelen in wijn. Dit mengsel wordt dan rondom het lichaam aangebracht (περὶ σῶμα προσάψας, regel 80) en dat maakt iemand onkwetsbaar “tegen alle wilde wezens van de aarde” (πρὸς κνώδαλα πάντα <τὰ> γαίης, regel 81). Verder hebben geneesheren het in een vat voor wondverzorging. Besmeren ermee helpt tegen een verscheidenheid aan klachten.

Toepassingswijze

Bij bijna alle planten worden toepassingswijzen beschreven. Alleen bij *chamaimèlon*, *brathu* en *kentaurion* is dat niet het geval. Dragen rond het lichaam komt vaak voor als toepassingswijze, het hierbij gebruikte werkwoord is φορέω: bij *rhamnos* (21), *pentadaktylos* (44), *polion* (173), *moly* (182), *enalia drus* (203), *chrysanthemon* (214) komt dit voor. Bij *peristereoon* is sprake van vastbinden aan het lichaam als de zon onder is (ἀμματίζω (63) wordt hier als werkwoord gebruikt; het komt ook op verscheidene plekken voor in een werk van Pseudo-Galenus over verband (*De fasciis liber*) en in de *Collectiones medicae* van Oribasius uit de vierde eeuw na Christus; daarbuiten laat de TLG nauwelijks gebruik ervan zien), bij *diktamnon* wordt een smeersel vastgehecht aan het lichaam (προσάπτω, 80). Ophangen komt met het werkwoord κρεμάννυμι voor bij *rhamnos* (12), *paionia* (164) en *chrysanthemon* (215). Niet duidelijk is waar het ophangen plaatsvindt: aan het lichaam of aan een huis of ander object. Bij *rhamnos* en *chrysanthemon* is tevens sprake van dragen rond het lichaam. Het is waarschijnlijk dat ophangen en dragen rond het lichaam bij *rhamnos* afzonderlijke toepassingen zijn: in Dioscorides' *Mat. Med.* 1.90 is er bij de beschrijving van *rhamnos* sprake van het leggen in vensters of ramen tegen de kwaadaardigheid van vergiften (dezelfde werking staat in het *carmen* bij het ophangen ervan). Bij *chrysanthemon* kunnen het hangen en dragen één actie vormen. Toch denk ik ook hier dat het ophangen los staat van het dragen van het lichaam gezien het gebruik van dezelfde werkwoorden (κρεμάννυμι en ἀποστρέφω) bij de drie planten waarbij van ophanging sprake is. Dioscorides (*Mat. Med.* 4.57) spreekt bij *chrysanthemon* over het aanbrengen ervan op kleding.

Smeren komt vaak voor als behandeling, soms wordt het als zodanig aangeduid: bij *artemisia* (συγχρίω, 35), *diktamnon* (drie maal καταπλάσσω, 86, 88, 90), *enalia drus* (χρίω, 199), in andere gevallen lijkt het duidelijk uit de context (*chamaimèlon*, *peristereoon*, *polion*). Naast deze komen er nog vele andere toepassingsmanieren voor: vasthouden (*artemisia*, *enalia drus*), met lauw-warm water over handen spoelen (*pentadaktylos*), jezelf met takjes vóór iemand plaatsen (*peristereoon*; misschien is hier sprake van een andere toepassingsmethode: een takje plaatsen vóór een persoon; zie noot 3 bij de vertaling van het *carmen*), drinken (*Ielisphakos* en mogelijk ook bij *brathu* en *kentaurion*), een pessarium maken van de plant (*Ielisphakos*), kauwen en uitspuwen (*bouphthalmon*). Bij deze laatste toepassingswijze is in het gedicht de volgende uitdrukking opgenomen: ἐλεύσεται ἔκτοθι ῥεῦμα ("naar buiten

gaan zal de stroom”; regel 137). Watson (2019, p. 111, p. 124 n.54) noemt spuwen (soms in de bek van een dier) als middel om een kwaal kwijt te raken – wat zou duiden op een toepassing gebaseerd op volkswijsheid - maar het kan ook zijn dat het in het *carmen* uitsluitend gaat om kauwen en dan uitspuwen.

Bij de meeste planten worden een of meerdere toepassingswijzen beschreven, bij drie (*chamaimèlon*, *brathu* en *kentaurion*) is dat niet het geval. Bij *paionia* en *moly* is er sprake van een enkele toepassingswijze (ophangen respectievelijk dragen rond het lichaam). Bij *chrysanthemon* (waarbij ik het ophangen en dragen als afzonderlijke toepassingswijzen beschouw, zoals eerder beschreven) en de andere planten met toepassingswijze is er sprake van meerdere toepassingswijzen, meestal twee, een enkele keer drie (*peristereoon*, *diktamnon* en mogelijk ook *lelispakos*). Ondanks deze aandacht voor toepassingswijzen in het *carmen* is er toch ook sprake van onduidelijke aanwijzingen, zoals boven al beschreven is bij het ophangen en dragen bij *ramnos* en *chrysanthemon*. Bij drie planten ontbreken toepassingswijzen helemaal. Ook als er bij een plant een of meerdere toepassingswijzen beschreven worden, is niet altijd duidelijk welke geldt voor welke genezing. Als voorbeeld kan gelden de beschrijving van *artemisia*. Regel 37-38 beschrijft de werking bij baarmoederklachten, moeilijk urineren en een “breuk van krampachtige terugbuiging”, waarmee *tetanus* bedoeld kan zijn. Onduidelijk is of de toepassingswijze hier het insmeren van de hele persoon is die direct hierboven in regel 35 beschreven wordt bij een andere klacht. Dioscorides (*Mat. Med.* 3.113.2) beschrijft voor de klachten betreffende de baarmoeder en urineren als toepassingswijzen van *artemisia* het koken en in vrouwenbaden opnemen van de plant, het besmeren van de onderbuik (gemengd met mirre) en het drinken van de vezels. Ook bij *lelispakos*, waar een grote hoeveelheid klachten beschreven wordt, is het in de eerste plaats moeilijk te onderscheiden wat de beschreven toepassingswijzen precies zijn en is vervolgens niet duidelijk welke toepassingswijze bij welke klacht hoort.

Afweer

In tabel 1 is een onderscheid gemaakt tussen geneeskundige en afwerende werking. Dit is voorafgaand aan de tabel al toegelicht. Bij genezing gaat het om bestaande klachten en ziektes die genezen worden, bij de afwerende werking meestal om het afweren van veelal

magische verschijnselen, zoals het boze oog, demonen, toverkruiden. Luccioni (2006, p. 272) wijst op het veelvuldig voorkomen van afwerende werkingen tegen magische invloeden in het *carmen*: degene die kennis heeft van planten, bezit een verdediging tegen allerlei onzichtbare kwade invloeden. Ook Theophrastus beschrijft meerdere van deze afwerende werkingen van planten in boek IX van zijn *Περὶ φυτῶν ἱστορία*, *Historia plantarum* en in Dioscorides' *De materia medica* ontbreken ze evenmin, zoals in de inleiding al is opgemerkt.

Het boze oog komt verschillende keren terug bij de beschrijving van afwerende werkingen in het *carmen*. Het wordt aangeduid met de term βάσκανος en varianten daarvan. Volgens Elliott (2016, p. 7) is dit de term waarmee de eigenschap van het boze oog wordt aangegeven in het oud-Grieks. Met het boze oog kan men een kwaadaardige invloed uitoefenen op mensen. Het heeft een sterke relatie met afgunst en wordt vaak gebruikt samen met het woord *daimon* (p. 14). Elliott (2016, pp. 7-46) bespreekt een groot aantal plekken waar het begrip voorkomt in de oud-Griekse en Latijnse literatuur. In de hellenistische en romeinse tijd worden verwijzingen in teksten naar het boze oog talrijker en wordt er ook vaak gesproken over amuletten of andere afweermiddelen ertegen (p. 23).

In het *carmen* treft men meerdere beschrijvingen van de beschermende werking van planten aan. Vaak gaat het er dan om dat planten om het lichaam gedragen moeten worden of moeten worden opgehangen. Waartegen de planten dan moeten beschermen heeft meestal ook een magische bijklank. Zo luiden de regels 12-13 (over *ramnos*) als volgt: κρημναμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος // φαρμακίδων τε κακῶν καὶ βάσκανα φύλ' ἀνθρώπων ("Want opgehangen vermag zij kwaden van slechte gifmengsters en mensenstammen met het boze oog af te wenden"). Dezelfde formulering (waarbij τε κακῶν vervangen is door φοβερῶν, "vreeswekkende gifmengsters") treft men aan in de regels 164-165 (*paionia*) en in de regels 215-216 (*chrysanthemon*; hier staat ἀλόχων op de plek van τε κακῶν, "gif mengende bedgenoten"). In regel 180 (bij de beschrijving van *moly*) keert het tweede deel van de beschrijving terug, dit keer met de vervanging χαλεπῶν voor τε κακῶν: φαρμακίδων χαλεπῶν καὶ βάσκανα φύλ' ἀνθρώπων, "van lastige gifmengsters en mensenstammen met het boze oog". De toepassingswijze is bij *moly* waarschijnlijk dragen in plaats van ophangen. Er lijkt hier sprake van een systematische variatie, waarbij de variatie steeds direct volgt op φαρμακίδων. Op het veelvuldig gebruik in het *carmen* van sterk op elkaar lijkende

formuleringen kom ik in een later hoofdstuk, waarin het gedicht als literair product wordt geanalyseerd, terug (paragraaf 5.4).

Ook bij de beschrijving van de magische, afwerende werking bij *pentadaktylos*, *bouphthalmon* en *enalia drus* is er sprake van op elkaar lijkende formuleringen, respectievelijk in regel 51 (*pentadaktylos*) πρὸς τε φόβους καὶ βασκοσύνας καὶ δαίμονας ἐχθρούς (“en tegen angsten en hekserijen en vijandige demonen”), in regel 131 (*bouphthalmon*) πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους καὶ δαίμονας ἐχθρούς (“en tegen de opkomende angsten en vijandige demonen”), en in regel 204 (*enalia drus*) πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους ἔχε μιν κατὰ νύκτα (“en hou hem heel de nacht vast tegen de opkomende angsten”, hiermee worden waarschijnlijk nachtmerries bedoeld). Ook de direct volgende regels bij *bouphthalmon* en *enalia drus* lijken op elkaar: βασκοσύνας τε κακὰς μερόπων καὶ φάρμακα λυγρὰ (“en slechte hekserijen van mensen en verderfelijke toverkruiden”, regel 132) en βασκανίην τε κακὴν μερόπων καὶ πήματα λυγρὰ (“en slechte betovering van mensen en ellendige smarten”, regel 205). In deze drie gevallen zijn de toepassingsmethoden als volgt: bij *pentadaktylos* met lauw-warm water spoelen over de handen (regel 50), bij *bouphthalmon* is er geen beschrijving van toepassingsmethode, bij *enalia drus* is vasthouden de methode (regel 204). Ook bij *artemisia* (methode is vasthouden), *peristereoon* (een takje voor iemand plaatsen of met takjes vóór iemand gaan staan), *diktamnon* (smeersel aan lichaam hechten) is er sprake van magische, afwerende werking. Bij *polion* (dragen rond het lichaam) waarschijnlijk ook. Het gaat hier om waarschijnlijk om maanziekte (τὸν ἀπαυλισμὸν τὸν ἀπ’ αἰθέρος, regel 174; een vermeende geestesziekte samenhangend met de volle maan; het woord ἀπαυλισμὸν komt alleen in het *carmen* voor).

Het onderscheid dat ik maak tussen afweer en genezing is er mogelijk een dat in het gedicht zelf minder gemaakt werd. Zo wordt bij *pentadaktylos* in regel 52 gesproken van een ἄκος πανάριστον (“allerbest geneesmiddel”) als de werking van het spoelen van de plant in lauw-warm water over de hand tegen angsten, hekserijen en demonen aan de orde is. Bij *rhamnos* spreekt de dichter in de regels 21-22 over het dragen van de plant tegen hoofdpijn, demonen en bezoeken - op zich al een vreemde combinatie – om in de volgende regel het werkwoord ἰάομαι te gebruiken. Bij *enalia drus* lijkt er wel een onderscheid gemaakt te worden tussen genezing en afweer als er in regel 201 sprake is van een ἄκος καὶ ἀλεξητήριο

(“geneesmiddel en afweermiddel”) tegen alle boze zaken van aarde en zee. Van duidelijke afweer is sprake als de methode van het ophangen van een plant gebruikt wordt (*rhamnos*, *paionia* en *chrysanthemon*). Daarbij hanteert de dichter consequent de werkwoorden κρεμάννυμι en ἀποστρέφω, zoals eerder vermeld. Bij andere planten gebruikt hij woorden als φεύγει (regel 32, *artemisia*), ἀπαλλάξεις (regel 73, *peristereoön*), ἔξεις ... νῆκος (regels 80-81, *diktamnon*), ἀντάξιον en πρὸς (regels 130-131, *bouphthalmon*), ἐξελάσαι (regel 177, *polion*). Bij *moly* (regel 179) volstaat hij met het woordje πρὸς.

Genezing

Bij genezende werkingen worden veel ziektes en klachten vermeld. Bij meerdere planten wordt de plant als panacee benoemd: bij de beschrijvingen van *rhamnos* (regel 7), *kentaurion* (regel 120) en *paionia* (regel 147) wordt het woord πανάκεια gebruikt, in andere gevallen is uit de omschrijving af te leiden dat er sprake is van een panacee of in ieder geval een middel met heel breed genezingsspectrum: πάντα δ’ αἰὲ νοσοεργὰ πάθη στέλλουσα διώκει (“En doeltreffend verdrijft zij altijd al het ziekte veroorzakende lijden”, regel 39, *artemisia*), πάντα γὰρ ἀλθήσαιο πόνον (“want moge jij zo alle ziekte genezen”, regel 44, *pentadaktylos*), πάντα γὰρ ἰήσαιτο πάθη πολυφάρμακος οὔσα (“Want moge hij, omdat hij uit vele geneesmiddelen bestaat, al het lijden genezen”, regel 127, *kentaurion*), πολλῶν ἀντάξιον ἔργων (“opwegend tegen vele problemen”, regel 130, *bouphthalmon*) en τοῦτο γὰρ ἔστιν ἄκος καὶ ἀλεξητήριον ἐχθρῶν // πάντων ὅσσα τε γαῖα φέρει καὶ πόντιον οἶδμα (“want deze is een geneesmiddel en afweermiddel tegen alle gehate zaken die de aarde en de golven van de zee brengen”, regel 201-202, *enalia drus*).

Bij ongeveer de helft van de planten worden zowel genezende als afwerende effecten beschreven. Er komen opsommingen van ziektes en klachten voor bij genezingen, met name bij *pentadaktylos* (regels 45-49), *peristereoön* (regels 65-68), *diktamnon* (regels 83-90) en *lelispshakos* (regels 94-104).

Bij *pentadaktylos* en *peristereoön* worden daarbij twee dezelfde klachten genoemd in regel 46 en 68: χοιράδας, ἀντιάδας (“opgezwollen halsklieren, ontstoken amandelen”). Bij *brathu* en *kentaurion* worden geneeskundige effecten beschreven zonder dat er van een

toepassingswijze sprake is. Ook bij *chamaimèlon* is dat het geval. Bij deze laatste plant is de beschrijving van effecten beperkt.

Conclusie

Voor het overbrengen van botanische informatie is het *carmen* duidelijk niet bedoeld. De beschrijving van deze aspecten is daarvoor te summier. Wat betreft de vorm van de plant kan men eerder de vraag stellen waarom deze bij sommige planten wel aan bod komt dan waarom zij bij andere niet aan bod komt. Daar is bij zes van de negen planten waarbij uiterlijk aan bod komt, ook wel een antwoord op te geven: bij *pentadaktylos* (vijfdelig blad) is er een relatie tussen het uiterlijk en de naam, bij *artemisia* (enkele stam) en bij *peristereoon* (staan versus liggend) zorgt het beschreven uiterlijke kenmerk voor een onderscheid in soorten van de plant, dat ook in naamgeving doorspeelt, bij *bouphthalmon* is er mogelijk een relatie tussen een deel van de beschrijving van het uiterlijk (ronde bloem) met de naam, bij *paionia* (oplichten) is er een relatie met een van de namen van de plant (ἀγλαοφώτιδα in regel 155), bij *moly* (kleuren van plant en wortel) is er een literaire associatie met de *Odyssee*. Bij de beschrijving van het uiterlijk van twee planten is er ook sprake van overname van of allusie naar termen uit Nicander's *Theriaca*: bij *ramnos* (ἀκανθῆν πετάλειον in regel 8) en *pentadaktylos* (χλοανθές in regel 40).

De groeiplek wordt maar bij vier planten vermeld. Ook hier kunnen andere motieven dan botanische een rol gespeeld hebben: de zanderige plekken (θινῶν) bij *chamaimèlon* (regel 3) kunnen te maken hebben met het eerste deel van de naam (χαμαί, "op de grond"), bij *brathu* wordt in regel 106 de uitdrukking ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν ("op vruchtbare akker") gebruikt, een combinatie die bij Homerus meerdere malen voorkomt, onder andere in *Ilias* 2.548, waar er bij de beschrijving van de Atheense bijdrage in de catalogus van schepen sprake is van de ζείδωρος ἄρουρα (Gaia) die Erechtheus voortbracht. In paragraaf 5.6 wordt nader ingegaan op deze formulering.

Het pluktijdstip wordt wel vaak besproken, maar in de meeste gevallen gebeurt dit vanuit een magische en niet vanuit een botanische achtergrond. Waarom andere magische praktijken rondom het plukken niet aan bod komen, is onduidelijk. Mogelijk houdt dit verband met het feit dat de auteur zich min of meer beperkt tot aspecten die in *De materia*

medica van Dioscorides aan bod komen. Hij laat daar dan wel een eigen, in dit geval magische, inhoud in doorklinken.

Aan bereiding, toepassing en effecten wordt meer aandacht besteed. Toch is deze informatie weinig specifiek en is het lastig uit de beschrijvingen een precies beeld te krijgen welke bereidings- en toepassingswijzen tot welke effecten leiden. Bij de geneeskundige aspecten is er een neiging tot veralgemenisering, tot uiting komend in het toekennen van een algemeen geneeskundig effect, onder andere als panacee, en het voorkomen van opsommingen van effecten bij een toepassingswijze van een plant. Er is ook veel aandacht voor meer magische, afwerende effecten van planten. Ook hier zijn de effecten op aandoeningen meestal in generaliserende zin beschreven, waarbij ook gebruik wordt gemaakt van herhalingen van formuleringen.

Al met al trek ik de conclusie dat het *carmen* niet primair gericht is op het overbrengen van botanische en farmacologische kennis. Misschien is een van de doelen het integreren van magische kennis in botanische en farmacologische beschrijvingen, waarvan het format ontleend is aan prozawerken over botanie en geneeskundige werkingen van planten, met name *De materia medica* van Dioscorides. Misschien leunt het *carmen* ook wel meer dan tot nu toe is aangenomen, op magische werken over de helende werkingen van planten. Ducourthial (2003, p. 103) merkt op dat de beschrijving van planten daarin een geringe rol speelt. Feit blijft dan dat ook de beschrijvingen van toepassingen en werkingen in het *carmen* generaliserend en weinig precies zijn.

Het kan echter ook zijn dat het gedicht voornamelijk andere doelen heeft. Mogelijk liggen deze in het overbrengen van mythologische en astrologische kennis en spelen literaire motieven er een rol in. Deze hypotheses zal ik in het vervolg van de scriptie onderzoeken, te beginnen met inhoudelijke analyses met betrekking tot mythologie en astrologie.

4.3 Mythologie en astrologie

Het *carmen de viribus herbarum* bevat een groot aantal mythologische beschrijvingen en verwijzingen. Hoe deze geduid moeten worden, is niet helder. Het kan zijn dat zij gezien moeten worden als bij de conventies van het leerdicht passende “illustrative panels or inserts”, zoals (Toohey, 1996, p. 3) die omschrijft. Effe (1977, p. 199) lijkt ze zo te

beschouwen. Hij laat dit ook gelden voor de vele aanduidingen van tijdstippen in het gedicht. Heitsch (1963, p. 49) ziet ze als onderdelen van een door de auteur gewenst samenhangend geheel van mythe en werkelijkheid, namen en dingen, heden en verleden. Voor hem lijken zij dus een meer wezenlijke, de inhoud ondersteunende rol te vervullen.

Het kan ook zijn dat de astrologie een rol speelt in de beschrijvingen in het *carmen*.

Ducourthial (2003) beschrijft in het derde deel van zijn boek over magie en astrologie in de botanie van de antieke oudheid, twee systemen waarin astrologische verschijnselen gerelateerd zijn aan het menselijk lichaam en de natuur. Uitgangspunt is de eenheid van de kosmos waarin alles met elkaar verbonden is via concentrische cirkels of via een soort verticale ketenen. In het ene systeem vertonen de toen bekende zeven planeten (zon, maan, de planeten van Kronos, Zeus, Ares, Aphrodite en Hermes) via verticale ketens samenhang met goden, stenen, dieren, planten en menselijke lichaamsdelen, in het andere zijn er dit soort relaties van de twaalf sterrenbeelden uit de dierenriem (p. 260). Onder andere Thessalos van Tralles (Friedrich, 1968) beschrijft in de eerste eeuw na Christus zo'n op Egyptische kennis gebaseerd systeem waarin de geneeskundige werkingen van planten gekoppeld zijn aan de planeet of het sterrenbeeld uit de dierenriem waar zij bij horen. Ducourthial (2003) baseert zich bij de beschrijving van deze astrologische botanie vooral op teksten uit de CCAG, op de overgeleverde tekst van Thessalos van Tralles (Friedrich, 1968), en ook op incidentele geschriften waaronder het *Carmen de viribus herbarum*.

In deze paragraaf zal ik de mythologische verwijzingen in het *carmen* nader proberen te duiden en zal ik de mogelijke relaties met de astrologische botanie onderzoeken. Deze laatste hebben ook een mythologische component in hun verbinding van goden aan planeten. Mogelijk wordt in het *carmen* geprobeerd kennis op deze gebieden over te dragen.

In tabel 2 worden per plant de daarin opgenomen mythologische verwijzingen en beschrijvingen (bijvoorbeeld het noemen van goden) nader getypeerd naar onderstaande aspecten a tot en met d, en wordt aangegeven bij welke planten er een mogelijke relatie is met de antieke astrologische botanie (aspect e):

- a. Tijdstip (meestal van plukken, een enkele keer van toediening)
- b. *Protos heuretes*, onthulling, schenking, eerste gebruik
- c. Naamgeving en etymologie
- d. Mythologische verhalen
- e. Mogelijke relatie met astrologie

Tabel 2. Mythologische en astrologische aspecten van de beschreven planten

	Tijdstip	<i>Protos heuretes</i> , onthulling, schenking, eerste gebruik	Naam- geving en etymologie	Mytholo- gische verhalen	Mogelijke relatie met astrologie
1. Chamaimèlon	+	-	-	-	+
2. Rhamnos orou	+	+	+	+	-
3. Artemisia monoclonos, Artemidos toxotis, Hiera botrytis	+	-	+ (>1)	-	+
4. Pentadaktylos	+	+	-	-	+
5. Peristereoön hyptios, orthos	+	-	+	-	+ >1
6. Diktamnon, diktamnon mikron aspermon	+	+	-	-	-
7. Lelisphakos	-	-	-	-	+
8. Brathu, kyparissos, chamaikyparissos	-	+ (>1)	-	-	+
9. Kentaurion mega, kentaurion lepton	+	+	+	-	-
10. Boughthalmon	+	-	+ (>1)	-	+
11. Paionia	+ (>1)	+ (>1)	+ (>1)	+	+
12. Polion	-	-	-	-	-
13. Moly	-	+	-	+	-
14. Enalia drus	+	+	-	-	-
15. Chrysanthemon	+	-	-	-	-

Tijdstip

Bijna steeds gaat het vermelden van een tijdstip vergezeld van het noemen van de goden Helios en/of Selene, alleen bij *diktamnon* staat een aanduiding van seizoenen zonder zo'n mythologische verwijzing. Selene en Helios worden niet alleen genoemd, hun vermelding

gaat ook steeds gepaard met een nadere omschrijving, zoals stralen (of toekijken), afleggen of beginnen van de cirkel van de zon.

De tijdsaanduiding bij *chamaimèlon* (een dag gerelateerd aan het seizoen zomer en de zon) komt overeen met aanduidingen zoals we die in de astrologische botanie aantreffen: daar gaat het vaak om een specifieke dag en ook nog om een uur (Ducourthial, 2003, pp. 273-279). De andere tijdsaanduidingen in het *carmen* lijken meer op de aanduidingen die Ducourthial (2003, pp. 145-151) beschrijft in zijn deel over de magische, niet-astrologische leer van geneeskundige planten.

Protos heuretes, onthulling, schenking, eerste gebruik

Meerdere malen worden in het *carmen* goden genoemd als degenen die als eerste de plant gevonden hebben of degenen die de plant onthuld hebben of geschonken of als eerste gebruikt. Bij *ramnos* wordt Pallas Athene genoemd als degene die de plant het eerst gebruikt heeft, bij *pentadaktylos* is Hermes de schenker van de plant, bij *diktamnon* worden de goden (zonder verdere aanduiding) genoemd als onthullers, bij *brathu* lijkt Kronos genoemd te worden als schenker en Osiris als eerste vinder, bij *kentaurion* is Cheiron de vinder, bij *paionia* zijn de goden van de Olympus de schenkers van de plant aan Paian die de plant vervolgens verder schenkt aan zijn kind en de mensheid. Hermes schenkt, zoals ook in de *Odysee* beschreven wordt, de plant *moly* aan Odysseus. Bij *enalia drus* wordt de natuur, moeder van allen, aangeduid als vinder (niet duidelijk is welke godin hiermee bedoeld wordt). Bij *brathu* is het samen voorkomen van een Griekse en een Egyptische godheid opvallend. Het kan duiden op een verband met de astrologische botanie, die Egyptische wortels heeft (Ducourthial, 2003, p. 258). In paragraaf 5.7, waarin literaire motieven behandeld worden, zal ik nader ingaan op het thema van *protos heuretes*.

Naamgeving en etymologie

In het gedicht worden goden en mythologische schepselen ook in verband gebracht met de namen van planten. Dat verband brengt de dichter expliciet aan bij *artemisia* (genoemd naar Artemis), *kentaurion* (naar de centaur Cheiron) en *paionia* (naar Paian). Mogelijk zijn er

relaties tussen de godin Artemis en de werking van *artemisia* bij baarmoederklachten, waarvan in het *carmen* sprake is (regel 37). Artemis wordt in verband gebracht met zwangerschap en geboorte (Graves, 1990, p. 82): in de *Hymne voor Artemis* van Callimachus (regels 21-25) wordt zij als helpster bij geboorten beschreven. Volgens Graves (1990, p. 84) werd zij in sommige plaatsen, bijvoorbeeld Ephesus, ook in een tweede gedaante als nimf, als een orgiastische Artemis vereerd. Mogelijk houdt de beschrijving van haar als nachtelijke feesten liefhebbende godin (regels 28-29) verband hiermee. De plantnaam *peristereoon* geeft mogelijk een verband aan met de godin Aphrodite. De gelijkenis ervan met woorden die duiven aanduiden (*peristera*) maakt een verbinding met Aphrodite, die de duif als heilige vogel heeft (zie bijvoorbeeld Ovidius, *Metamorphoses*, 13.674), mogelijk, hoewel ook de meer alledaagse verklaring van Dioscorides (*Mat. Med.* 4.59) kan gelden, dat duiven graag in de plant verblijven. In de astrologische botanie is *peristereoon* een plant van de planeet Aphrodite (Ducourthial, 2003, pp. 344-349). Zij zal daarom verderop in het kader van astrologische relaties uitgebreider besproken worden. De naam *bouphthalmon* geeft mogelijk een verband aan met Hera, aan wie Homerus het epitheton koe-ogig toekent. Bij de naam *rhamnos* wordt er in het *carmen* een ingewikkeld verband van de naam van de plant met de mythologie gesuggereerd (er is sprake van Athene die als Nemesis tempels en beelden van goden reinigt met *rhamnos*): in de Atheense demos *Rhamnous* ligt een bekende tempel van Nemesis en Nemesis zelf wordt ook vaak voorzien van het epitheton *Rhamnousia*.

Ook in de alternatieve namen die in het *carmen* gegeven worden voor planten zijn verwijzingen naar mythologie te vinden. Zo wordt *artemisia* ook *toxotis* genoemd (regel 26), een naam die waarschijnlijk verband houdt met de boog van Artemis. Ook wordt voor *artemisia* de naam *pasithea* gegeven (regel 27). Dat kan zijn omdat dit de naam is van een van de Chariten, waarvan in dezelfde regel sprake is. In de *LSJ* wordt bij *pasithea* ook τὰ μεγάλα Πασίθεια, een festival te Ephesus vermeld (zie ook Bailey, 2006, p. 338, waar een inscriptie uit Ephesus over dit festival in de tempel van Artemis aldaar wordt weergegeven). Het kan ook zijn dat *pasithea* hier (ook) gebruikt wordt in de betekenis van “voor allen zichtbare”, waarmee de relatie van Artemis met de maan tot uitdrukking komt. Voor *bouphthalmon* wordt de alternatieve naam *ophrus Dios* (“wenkbrauw van Zeus”, regel 133) gegeven. Volgens Ducourthial (2003, p. 314) zou dit verband kunnen houden met een

mogelijk beschermende werking van de plant tegen de bliksem. *Paionia* krijgt veel alternatieve namen, die een mythologische component hebben, al is meestal niet duidelijk welke dat exact is: zo is ook hier sprake van *pasithea* (regel 144), mogelijk een associatie met de voor allen zichtbare maan, *pentorobos van Rhea* (regel 148), *diktaeische glabrenes* van het geslacht Zeus (regels 150-151), *glukusides*, goddelijke loot en Idaïsche plant van Hekate (regels 152-153), *aglaophotis* (155; zie hierover het gedeelte over paradoxografie in paragraaf 5.7), en de namen *kunospastos* en *ephialteion*, die de Olympische goden gebruiken voor de plant (regels 162-163). Watson (2019, p. 101) interpreteert *kunospastos* op basis van Aelianus, *De natura animalium* 14.27, waarin beschreven wordt dat *paionia* uit de grond getrokken moet worden door een hond, als “uitgerukt door een hond” (zie verder hierover het gedeelte over paradoxografie in paragraaf 5.7). Beekes en Van Beek (2010, p. 487) en Chantraine (1968, p. 390) vermelden bij ἐφιάλτης dat dit woord nachtmerrie betekent, dat er een demon mee wordt aangegeven en dat de naam teruggaat op de mythische Ephialtes. Chantraine vermeldt ook dat de plant ἐφιάλιον beschermt tegen nachtmerries.

Mythologische verhalen

Bij drie planten worden ietwat uitgebreidere mythologische verhalen verteld. Zoals boven al aangegeven in verband met de naamgeving van de plant, wordt bij *rhamnos* verteld dat Athene na het doden van de gigant Pallas (zie Apollodorus, *Bibl.* 1.2) als Nemesis tempels en beelden van goden gereinigd heeft met *rhamnos*. Dioscorides (*Mat. Med.* 1.90) noemt het wrijven van de bladeren van de plant op de huid als remedie tegen enkele huidziekten. Mogelijk is hier een relatie te vinden met de reiniging van objecten door Athene.

De plant *paionia* wordt door 360 gezanten als wachters van Zeus beschermd. Dit lijkt een verwijzing naar *Werken en dagen* van Hesiodus (*WD*, 252-253) die beschrijft dat 30.000 wachters de mensheid in de gaten houden opdat er geen inbreuken op de rechtsgang plaatsvinden (Heitsch, 1963, p. 49). De getalskeuze in het *carmen* is opmerkelijk. Mogelijk is er een relatie tussen dit getal (een veelvoud van twaalf) en het belang van het getal twaalf in de hellenistische astrologie gezien de twaalf tekens uit de dierenriem die daarin worden

onderscheiden en de verdere onderverdeling van ieder teken in opnieuw twaalf delen (*dodekatemoria*, Rochberg-Halton, 1988).

Dat bij de plant *moly* het verhaal van het gebruik van de plant door Odysseus voor zijn eigen bescherming en de bevrijding van zijn metgezellen uit de handen van Kirke (*Od.* 10.302-306) aan bod komt, is niet verrassend. In beide beschrijvingen is er aandacht voor kleur van bloem en wortel. Opvallend is dat in het *carmen* een toepassingswijze geschetst wordt (dragen rond het lichaam), terwijl Homerus niets zegt over hoe *moly* gebruikt moet worden. Volgens Ducourthial (2003, p. 133) zorgt het magische karakter van de plant, waarbij geheimhouding past, hier voor terughoudendheid bij Homerus. Het is ook mogelijk dat bij dergelijke magische planten het dragen als standaard toepassingsmethode impliciet als bekend wordt verondersteld.

Mogelijke relatie met astrologie

Hieronder worden de beschrijvingen van planten en hun werkingen in het *carmen* in relatie gebracht met wat er in de astrologische botanie over gezegd wordt. Als eerste worden de planten behandeld die gerelateerd zijn aan planeten, daarna die welke in relatie staan tot sterrenbeelden uit de dierenriem.

a. Planten gerelateerd aan planeten

Chamaimèlon is misschien een plant van de zon, die in de oudheid als planeet werd aangemerkt. Ducourthial (2003, p. 249) vermeldt deze naam als alternatief voor *polygonos*, die hij als plant van de zon beschouwt (pp. 282-285). In het *carmen* wordt in de beschrijving van *chamaimèlon* de zon genoemd in verband met het pluktijdstip. Verder zijn er geen relaties met de zon aanwezig in deze beschrijving.

Pentadaktylos noemt Ducourthial (2003, pp. 363-371) als plant van de planeet Hermes. Ook in het *carmen* wordt deze als plant van Hermes aangeduid. Ducourthial (2003, p. 369) stelt dat in de astrologie de planeet Hermes verbonden is met de lichaamsdelen keel, hals en mond. Meerdere in het *carmen* genoemde aandoeningen die genezen kunnen worden met *pentadaktylos* hebben op deze lichaamsdelen betrekking. De verbinding met de ogen (het

lijden daaraan is ook aanwezig in de beschrijving in het *carmen*) treft Ducourthial (2003, pp. 369-370) aan in de verhalen die over Hermes de ronde doen: zijn rol als gids en beschermer, zijn rol als brenger van slaap, zijn verslaan van Argos. Met de ogen en visie is er ook een verbinding met zien in de toekomst en dromen. Ook afwerende, magische krachten van *pentadaktylos*, die ook in het *carmen* geschetst worden, staan in de astrologie in verband met Hermes. Zijn magische staf speelt hierbij een rol (Ducourthial, 2003, p. 370).

Peristereoon beschrijft Ducourthial (2003, pp. 344-349) als plant van de planeet Aphrodite. In het *carmen* wordt *peristereoon* direct gekoppeld aan de werken van Aphrodite. Deze komen ook voor in een tekst uit de CCAG, 8.3, pp. 161-162, die in vertaling is opgenomen in Ducourthial (2003, p. 344). In deze tekst zien we als gemeenschappelijk met het *carmen* de werkingen wat betreft de liefde en die bij aandoeningen van de hals. Opgezwollen halsklieren en ontstoken amandelen komen in beide teksten voor. In het *carmen* met de termen χοιράδας en αντίάδας, in de CCAG met de termen χοιράδας en παρίσθμια. Volgens de tekst in de CCAG is de planeet Aphrodite verbonden aan het lichaamsdeel van de keel. Voor het overige is het moeilijk in de literatuur specifieke kenmerken van *peristereoon* te vinden die te maken hebben met de planeet/godin Aphrodite, omdat met *peristereoon* verschillende planten worden aangeduid (Ducourthial, 2003, pp. 344-349). De subsoorten van de plant, die ook in het *carmen* genoemd worden, worden door Ducourthial (2003, pp. 395-397; 400-401) en Thessalos van Tralles (1.2 en 1.3; Friedrich, pp. 83-97) in verband gebracht met de sterrenbeelden van de stier (*peristereoon orthos*) en van de tweelingen (*peristereoon hyptios*). Een bespreking hiervan volgt later.

Brathu wordt in het *carmen* direct aan Kronos gekoppeld. Ducourthial (2003, pp. 543-544, n. 132) vermeldt deze koppeling bij de alternatieve naam *chamaikyparissos*. Ducourthial (2003) noemt geen andere bronnen dan het *carmen* voor het leggen van deze koppeling tussen plant en planeet. Ducourthial (2003, p. 323) geeft als kenmerkende werkingen van planten van Kronos dat zij helpen bij kwalen die te maken hebben met warmte en met opzwellingen van vocht. In het *carmen* wordt de werking tegen waterzucht genoemd die hier mee te maken zou kunnen hebben (regel 110). Dat zou ook kunnen gelden voor de in het gedicht genoemde werkingen voor keel, oor en amandelen (regel 108).

Ducourthial (2003, pp. 311-315) beschouwt ook *bouphthalmon* onder de naam *aeizoon* als een plant van Kronos. In het *carmen* treffen we hier geen verwijzing naar Kronos aan. Er zijn

meerdere soorten van deze plant en het is daarom moeilijk werkingen eraan te koppelen. Ducourthial (2003, p. 322) beschrijft als een van de werkingen van de planten van Kronos die tegen demonen. Die werking zien we ook in het *carmen* (regels 131-132).

Paionia is de plant van de maan (Ducourthial, 2003, pp. 295-311). Dit is ook het geval in de tekst van Thessalos 2.2 (Friedrich, 1968, pp. 207-214), waar de naam *aglaophotis* gebruikt wordt, die ook in het *carmen* staat (regel 155). In het *carmen* wordt in de beschrijving van *paionia* de maan alleen genoemd bij het omschrijven van het pluktijdstip. Het *carmen* wijdt aan deze plant 33 verzen, maar deze bevatten vooral informatie over naamgevingen, pluktijdstippen, plukinstructie en een beschrijving van de bewaking van de plant door de goden. Qua werkingen gaat het om afweren van boze zaken en remedie voor angsten en koorts. De koorts en demonen zien we terug in Thessalos 2.2, maar daarnaast noemt deze nog het doen ophouden van storm op zee, remedie tegen opgezwollen halsklieren en tumoren van de speekselklier, en te sterke aangroei van vlees en wonden. Wat opvalt in de beschrijving van Thessalos is dat zijn werkingen verschillen bij behandeling bij afnemende of toenemende maan. In het *carmen* zien we dit niet terug. De plant wordt hier alleen wat betreft pluktijdschrift gekoppeld aan de vol wordende maan. Ook Ducourthial (2003, pp. 295-311) beschrijft een groot aantal werkingen van de plant, waaronder het ook in het *carmen* genoemde effect op koorts en demonen. Hij besteedt ook aandacht aan de verschillende effecten in verschillende fases van de maan (p. 310), die in het *carmen* ontbreken.

a. Planten gerelateerd aan sterrenbeelden uit de dierenriem

Artemisia wordt in verband gebracht met het teken van de schorpioen (Ducourthial, 2003, pp. 436-440). Ook Thessalos van Tralles (1.8) schaaft deze plant onder dit teken (Friedrich, 1968, pp. 137-150). In de beschrijving in het *carmen* zien we geen directe verwijzing naar dit sterrenbeeld. Thessalos van Tralles beschrijft dat *artemisia* helpt tegen koorts, epilepsie, aandoeningen van spieren en baarmoeder, en samentrekkingen en ongevoeligheid van spieren en gewrichten. In het *carmen* is sprake van oplossing van afmattingen en genezing van tetanus. Mogelijk is hier een relatie met de spierverschijnselen die Tessalos beschrijft. Volgens Ducourthial (2003, p. 440) is er via het teken van de schorpioen een verbinding met

de god Ares, die zijn woonplaats heeft in dit teken, en zouden aandoeningen die de plant geneest, vooral met deze godheid verband houden. Bij de beschrijvingen die genoemd worden in het *carmen* lijkt het verband met Ares echter niet voor de hand te liggen, behalve misschien bij die welke met bloed te maken hebben.

Peristereoon is eerder beschreven als plant van de planeet van Aphrodite. In het *carmen* wordt een onderscheid gemaakt tussen *peristereoon orthos* en *peristereoon hyptios*.

Thessalos van Tralles schikt deze subsoorten onder twee verschillende sterrenbeelden uit de dierenriem: *orthos* onder de stier (1.2) en *hyptios* onder de tweelingen (1.3) (Friedrich, 1968, pp. 83-97). In het *carmen* zien we geen verwijzingen naar deze dierenriemtekens. Bij *peristereoon orthos* is er wat oogaandoeningen betreft een gemeenschappelijkheid in de beschrijvingen van Thessalos en die in het *carmen*. Daarnaast zijn er alleen verschillen in de werkingen die beschreven worden beide werken.

Lelisphakos wordt door Ducourthial (2003, pp. 384-389) beschreven als plant van het sterrenbeeld van de ram. Ook Thessalos (1.1) beschrijft haar zo (Friedrich, 1968, pp. 68-82). In het *carmen* zien we geen verwijzing naar dit teken uit de dierenriem. Thessalos kent er werkingen aan toe tegen toring, opgeven van bloed, ziektes van de milt, baarmoeder en nieren en tegen ischias, en hij geeft voor de verschillende onderdelen van de plant precieze recepten tegen de afzonderlijke aandoeningen. In het *carmen* zien we het bloedspuwen en de aandoeningen van de milt en baarmoeder terugkomen, de receptuur is hier meer globaal beschreven. Ducourthial (2003, pp. 388-389) denkt dat de werkingen van planten van het teken ram vooral gekoppeld moeten worden aan Ares, die in het teken van de ram woonachtig is. Het bloedspuwen zou hier in passen en de aandoeningen van de baarmoeder vanwege hun relatie met bloed. Ook de alleen in het *carmen* genoemde wonden zouden hier bij passen.

Conclusie

Het *carmen de viribus herbarum* bevat een groot aantal mythologische verwijzingen, al zijn de meeste daarvan te kenschetsen als kort en oppervlakkig en laat de auteur daarin veel herhaling toe, zoals het geval is bij de aanduidingen van tijdstippen waarbij goden genoemd worden. De koppeling met mythologie wordt meestal gelegd via het pluktijdstip, de eerste

vinding, onthulling, schenking of eerste gebruik van een plant of de naamgeving. In drie gevallen is er sprake van iets uitgebreidere mythologische achtergronden. Een aantal vermeldingen van goden is mogelijk afkomstig uit de astrologische botanie, waar sprake is van planeten/goden die aan planten gekoppeld zijn.

Het feit dat, zoals we eerder gezien hebben, het *carmen* weinig specifiek is in zijn beschrijving van bereidingen en toepassingswijzen die leiden tot werkingen van planten, en zeer weinig informatie te bieden heeft op puur botanisch gebied, maakt de vele mythologische informatie opmerkelijk als we de tekst bekijken vanuit het oogpunt van informatieoverdracht. In teksten waar het *carmen* waarschijnlijk gebruik van gemaakt heeft, zoals *De materia medica* van Dioscorides en de teksten uit de CCAG zien we dit soort informatie niet terug, althans niet in beschrijvingen waarnaar Heitsch (1964) in zijn commentaar bij zijn editie van het *carmen* verwijzingen opneemt. Slechts bij één tekst in de CCAG, waarnaar door Heitsch verwezen wordt, zou men iets van een mythologische verwijzing kunnen lezen: in CCAG, 7, p. 233 wordt de werking van *peristereoon* (een plant van de planeet Aphrodite) voor de longen in verband gebracht met Aphrodite als schenkster van leven. De goden die genoemd worden in de CCAG bij de planten hebben in het algemeen een astrologische achtergrond. De mythologische vermeldingen in het *carmen* die betrekking hebben op eerste vinding, onthulling, schenking of eerste gebruik en op naamgeving en etymologie (dat zijn ook de meest voorkomende mythologische vermeldingen) lijken eerder te passen in literaire tradities van de epiek en het hellenistische leerdicht dan dat zij bedoeld zijn voor inhoudelijke informatieoverdracht. Effe (1977, pp. 198-199) ziet de mythologische verwijzingen als (niet geslaagde) pogingen aan te sluiten bij het voorbeeld van de *Theriaca* van Nicander en plaatst ze daarmee ook in het kader van het hellenistische leerdicht. Op hun rol, gezien vanuit epiek en hellenistisch leerdicht, kom ik terug in het volgende hoofdstuk.

Namen van goden komen in het *carmen* een aantal malen voor in een astrologisch-botanische context, hoewel het onderscheid tussen goden in mythologische zin en planeten met de namen van goden soms moeilijk te maken is. In teksten als die in de CCAG en ook in de tekst van Thessalos van Tralles (Friedrich, 1968) worden planten vaak aangeduid met de planeet waar zij bij horen, bijvoorbeeld: Ἡ βοτάνη τοῦ Ἑρμοῦ ἧν τὸ πενταδάκτυλον (CCAG, 6, p. 83). Dit zien we terug in het *carmen* bij *pentadaktylos* (Hermes) en bij *brathu* (Kronos). Bij

andere planten die aan planeten gekoppeld zijn, zijn de verwijzingen in het *carmen* daarnaar indirect (bij *chamaimèlon* (zon), bij *peristereoön* (Aphrodite) en *paionia*, behorend bij de maan) of ontbrekend (bij *bouphthalmon*, behorend bij Kronos; reden hiervoor kan zijn dat er enkele verzen ontbreken). Misschien wordt hier eerder naar goden dan naar planeten verwezen (die in de astrologische leer natuurlijk ook sterk samenhangen). Bij de planten in het *carmen* die in de astrologische leer gekoppeld zijn aan sterrenbeelden uit de dierenriem (*artemisía* (schorpioen), *peristereoön orthos* (stier), *peristereoön hyptios* (tweelingen) en *lelispakos*, behorend bij de ram), zien wij nergens in de beschrijving een verwijzing naar het sterrenbeeld. In de werkingen, en soms ook in de daarmee samenhangende lichaamsdelen, zien we naast verschillen ook enige gelijkenis tussen de astrologische teksten en het *carmen*, zowel bij de planten die horen bij planeten als de planten die horen bij de sterrenbeelden, al heb ik de indruk dat dit in grotere mate het geval is bij de planten die behoren bij planeten. Maar er zijn ook vele verschillen aan te wijzen. De in de astrologische botanie veelvuldig voorkomende vermelding van een zeer precies pluktijdstip met dag en maand en soms uur erbij, ontbreekt in het *carmen*. Alleen de beschrijving bij *chamaimèlon* wordt een daarop lijkend pluktijdstip genoemd. Al met al concludeer ik dat de dichter van het *carmen* waarschijnlijk gebruik heeft gemaakt van teksten vanuit de astrologische botanie, maar dat dit gebruik gekenmerkt wordt door eenzelfde soort beperkte weergave als we ook met betrekking tot de botanische informatie in paragraaf 4.2 geconstateerd hebben. De zakelijke informatie lijkt ook hier meer een aanleiding tot een literaire schepping dan dat overdracht ervan centraal staat.

4.4 Algemene conclusie uit de inhoudelijke analyse van het *carmen*

Overdracht van zakelijke informatie lijkt een geringe rol te spelen in het *carmen*. Dit geldt zeker voor botanische en farmacologische kennis. Wat betreft mythologische kennis lijkt de zaak genuanceerder te liggen. Hier heeft de dichter zeker belangstelling voor, maar waarschijnlijk moeten zijn motieven voor de opname van mythologische informatie eerder gezocht worden in literaire tradities die het hellenistische leerdicht kenmerken dan dat er sprake is van een poging de lezer wijzer te maken op dit gebied.

De tekst in het *carmen* kent een groot aantal magische kenmerken, zowel in de kwalen waarbij afweer of genezing door de werking van planten plaatsvindt (demonen, hekserij, boze oog etc.), als in voorschriften voor pluktijden als ook in verbindingen met de astrologische botanie. Als er al gestreefd wordt naar kennisoverdracht moet deze in deze sfeer gezocht worden. Het is opvallend, dat bijna alle planten die in het *carmen* beschreven worden, te typeren zijn als planten die door speciale voorschriften bij pluk en bereiding een magische werking krijgen en/of als planten die passen binnen de astrologisch context. Ducourthial (2003, pp. 135-136) plaatst de in het *carmen* behandelde planten *chamaimèlon*, *rhamnos* en *artemisia* in de categorie die helende werkingen krijgt door speciale voorschriften te volgen bij pluk en bereiding. De in het *carmen* genoemde planten *chamaimèlon*, *pentadaktylos*, *peristereoon*, *brathu*, *bouphthalmon*, *paionia*, *artemisia* en *lelisphakos* kunnen, zoals eerder beschreven, in verband gebracht worden met de astrologische botanie. *Diktamnon* en *polion* staan in regel 919 van de *Argonautica Orphica* in een lijst van 25 planten die met Hekate verbonden zijn (Ducourthial, 2003, p. 113). *Chrysanthemon* komt voor in het boek van de Cyranides over magie en geneeskunde (Ducourthial, 2003, p. 254). *Moly* wordt door Ducourthial (2003, pp. 127-133) gekenschetst als de magische plant bij uitstek. Daarmee zijn alle planten in het *carmen* behalve *kentaurion* en *enalia drus* verbonden met magie of astrologie.

In het volgende hoofdstuk wordt het *carmen* geanalyseerd als literair werk. Mogelijk ligt daar een grotere motivatie voor het schrijven van dit gedicht. De rol van de mythologie zal daarbij opnieuw aan bod komen.

Hoofdstuk 5. Analyse van het gedicht als literaire compositie

5.1 Inleiding

Na geconstateerd te hebben dat inhoudelijke informatieoverdracht slechts een geringe rol speelt in het *carmen* en dat deze – voor zover aanwezig – vooral betrekking heeft op magische aspecten van botanische farmacologie, zal ik het gedicht in dit hoofdstuk analyseren vanuit literair oogpunt. Daarbij wordt het geplaatst in de traditie van de epiek en het hellenistische leerdicht. Voor deze analyse volg ik de onderverdeling die Overduin (2015) hanteert in zijn analyse van de *Theriaca* van Nicander. Dat wil zeggen dat achtereenvolgens narratieve aspecten, structuur, taal, metrum, intertekstualiteit en literaire motieven aan bod komen.

In de inleiding zijn al basiskenmerken van het leerdicht aan bod gekomen: de dactylische hexameter als metrum, een didactische setting met een enkelvoudige instruerende stem en een al dan niet bij name genoemde adressaat, die de rol van leerling heeft, poëtisch zelfbewustzijn, poëtische gelijktijdigheid en verlevendiging van de tekst met interessante verhalen (vaak mythologisch) die met het behandelde onderwerp te maken hebben. Dit zijn ook de kenmerken die Overduin (2015, pp. 12-31) behandelt in zijn typering van het leerdicht en die hij aantreft in de *Theriaca* van Nicander (p.31). Ook in onderstaande analyse van het *carmen* komen deze terug. Begonnen wordt met een narratieve analyse, waarin de instruerende stem en aangesprokene een belangrijke rol spelen.

5.2 Narratieve analyse

Voor het hellenistische leerdicht is het voorkomen van een dramatische setting, waarin sprake is van instructie van essentieel belang (Overduin, 2015, p. 31). Zonder zo'n setting zou er eerder sprake zijn van een catalogusachtige opsomming van kennis dan van een leerdicht (p.29), een verschil dat bijvoorbeeld zichtbaar is tussen de *Theogonie* van Hesiodus en zijn leerdicht *Werken en dagen*. De didactische setting komt tot stand door de rollen die de auteur en toegesprokene in het gedicht spelen.

Overduin (2015, pp. 31-32) onderscheidt vier rollen die de auteur speelt in de *Theriaca*:

- De historische auteur
- De “ideale” auteur
- De instruerende auteur
- Een onafhankelijke auteur die in het gedicht opduikt

In het *carmen* spelen de eerste drie een rol, de laatste komt niet voor en is typisch voor de *Theriaca*.

De historische auteur van het *carmen* is onbekend. Onbekend is ook of deze zelf deskundig was op het gebied van de farmacologische botanie. Op grond van wat in paragraaf 4.2 behandeld is over de aanwezigheid van informatie op dit gebied in het *carmen*, ga ik ervan uit dat dit niet het geval is.

De “ideale” auteur is de auteur die zich in een spel van geleerdheid en kennis richt tot een publiek dat dit spel kan begrijpen en appreciëren. De vele toespelingen op etiologie en etymologie en de vele homerische frasen die in het *carmen* te vinden zijn, kunnen in dit kader geduid worden. De in het vorige hoofdstuk besproken mythologische achtergronden bij naamgevingen van planten en hun eerste vinding, onthulling, gebruik of schenking passen in dit spel. Voor de leerling hebben zij hooguit de betekenis van aanvullende weetjes over planten, een publiek van kenners zal ze herkennen als genre-eigen elementen. Zij zullen deze toespelingen op waarde weten te schatten. Zoals bij de bespreking van *rhamnos* (regels 14-20) in paragraaf 4.3 te zien is, kunnen deze achtergronden ingewikkelde vormen aannemen: er wordt een verband gelegd met mythologisch eerste gebruik (Athene gebruikt als Nemesis de plant voor reiniging), met mythologie en naamgeving (Nemesis gaat vaak vergezeld van het epitheton *Rhamnusia*), en met geografie en naamgeving (een beroemde tempel van Nemesis ligt in de demos *Rhamnous*). Waarschijnlijk is er ook bij de alternatieve naam *pasithea* voor de plant *artemisia* (regel 27) sprake van dit soort complexe verbanden: zoals in paragraaf 4.3 aangegeven kan *pasithea* gebruikt zijn als naam van een van de Chariten, waarvan in dezelfde regel sprake is, maar is het ook mogelijk dat er op het vlak van de naamgeving van de plant een verbinding gezocht wordt met τὰ μεγάλα Πασίθεια, een festival in de tempel van Artemis te Ephesus. Tenslotte kan ook zijn dat *pasithea* hier gebruikt wordt in de betekenis van “voor allen zichtbare”, waarmee de relatie van Artemis met de maan tot uitdrukking komt. Complexe verbanden, waarbij niet direct duidelijk is of de voorgestelde

alternatieven elkaar uitsluiten of dat een dergelijk complex samengaan van betekenissen bedoeld is. Ook intertekstuele verwijzingen die in een latere paragraaf aan bod komen, dragen bij aan het literaire spel tussen een geleerde auteur en een geleerd publiek.

Dit geleerd publiek kan worden aangeduid als de externe toegesprokene: er is sprake van gerichtheid op dit publiek, maar binnen het gedicht speelt het geen rol. Het kan zijn dat dit publiek bestaat uit toehoorders, maar het is ook mogelijk dat het er een van lezers is.

Overduin (2009, p. 43) is van mening dat er bij de *Theriaca* eerder sprake zal zijn van een publiek van lezers dan van toehoorders. Onder andere in de lengte van de *Theriaca* vindt hij ondersteuning hiervoor. Dat argument geldt minder voor het *carmen*, hoewel we over de lengte daarvan niet met zekerheid kunnen spreken. Aanwijzingen die zouden duiden op een salonachtige literaire voordrachtscultuur ontbreken echter in het *carmen*, en de externe toehoorder kan ook in het geval van het *carmen* worden gezien als een publiek van *literati*, waarbij lezen een goed alternatief kan zijn voor toehoren.

De instruerende auteur brengt de inhoud naar voren middels instructie aan een leerling of aan een intern aangesprokene die een meer algemeen karakter heeft (*general you*), waarmee ook de lezers zich zouden kunnen identificeren. Er is in het *carmen* sprake van een niet bij name genoemde leerling (drie keer aangesproken met κοῦπε: in regels 74, 140 en 157), die instructies krijgt voor het plukken van de planten en ook voor het behandelen van zichzelf of andere mensen. Hierbij wordt veel gebruik gemaakt van imperativi. Vaak begint de behandeling van de plant met een opdracht (zoals het geval is bij *artemisia*, *pentadaktylos*, *diktamnon*, *brathu*, *bouphthalmon*, *paionia*, *polion* (een constructie met δέῃ wordt hier gebruikt), *moly* en *chrysanthemon* (imperativus pro infinitivo) en ook binnen de beschrijvingen van planten zijn er dergelijke opdrachten. Deze maken dat het gedicht het karakter krijgt van poëtische gelijktijdigheid, waarbij de instructies in het gedicht samen lijken te vallen met de ontwikkeling van het gedicht zelf, een element van het leerdicht dat Volk (2002, pp. 39-40) benadrukt en ook Overduin (2015, p. 37) constateert in de *Theriaca* van Nicander.

In enkele gevallen is duidelijk tot wie de instruerende stem zich richt. Dat is onder andere het geval als de κοῦπε wordt aangesproken (regels 74, 140 en 157) en als de leerling wordt opgedragen mensen op een bepaalde manier te behandelen: dit laatste is bijvoorbeeld het geval bij de planten *artemisia* (regels 35-36), *peristereoon* (regels 71-73) en *bouphthalmon*

(regels 130-132 en 135-137). In drie van de vier gevallen gaat de imperativus hier gepaard met een in het futurum omschreven gevolg (35-36, 71-73 en 135-137). In de regels 136 en 137 staan twee opvallende imperativi, namelijk die van de derde persoon: respectievelijk λαμβανέτω en ἀποπτυσάτω. Als we ervan uitgaan dat dit in feite instructies zijn aan de κοῦρε (hij moet zorgen dat de patiënt neemt en uitspuugt), zijn ze, hoewel zij uitzonderlijk zijn binnen het genre van het leerdicht, mijns inziens goed te plaatsen: “geef (jij, jongen; imperativus tweede persoon) dit aan iemand, en iemand moet dat dan nemen (imperativus derde persoon) wanneer ...”. Eén keer is er sprake van een duidelijke, expliciete aanspreking van mensen in het algemeen: in regel 209-210 (μηκέτι ταούς // πτηνοὺς ἄνθρωποι θαυμάζετε; “jullie mensen, bewondert niet meer gevleugelde pauwen”). In de gevallen waarin de instruerende stem spreekt in de eerste persoon (*kentaurion*, regels 114 en 124; *paionia*, regel 160) is het duidelijk dat de jongen wordt aangesproken: in alle drie deze gevallen wordt ook het persoonlijk voornaamwoord σε gebruikt. Hier is ook duidelijk sprake van poëtisch zelfbewustzijn. De formulering in regel 114 (Νῦν δ’ ἦτοι ἐρ<έ>ω μάλ’ ἀριφραδὲς οὐδέ σε κεύσω; “Nu dan zal ik heel duidelijk zeggen en jou niet verbergen”) is typisch voor het laten lijken of de handeling van de tekst nu plaatsvindt door het gebruik van νῦν en de *performative futuri* in de eerste persoon, die niet verwijzen naar een tijd in de toekomst maar naar iets dat nu direct plaatsvindt in de performance van het gedicht (Faraone, 1995, p. 1). Tegelijk lijkt deze formulering ook op een homerische formule: σῆμα δέ μοι τόδ’ ἔειπεν ἀριφραδὲς, οὐδέ σε κεύσω (“mij wees toen dit duidelijke teken, en ik zal jou niet verbergen”) in *Od.* 23.273 en verschillende andere plekken in *Il.* en *Od.* (met varianten). Ook tijdsaanduiding αὐτίκα in regel 40 (*pentadaktylos*) bij de plukopdracht kan in dit licht van tegenwoordig houden van de handeling gezien worden. Volgens Overduin (2015, p. 37) dragen dit soort tijdsaanduidingen bij aan het geven van een gevoel van het heden aan de tekst.

In een aantal gevallen is niet met zekerheid te zeggen wie wordt aangesproken. Dat geldt voor de eenvoudige opdrachten aan het begin van de beschrijving van planten (“pluk”, “neem”, “zoek” etc.), hoewel het aannemelijk is dat hier meestal de jongen wordt aangesproken, gezien ook het voorkomen van ietwat abstractere opdrachten als ἐπιβάλλω (regel 74, waarin de jongen genoemd wordt, en regel 128; “probeert”) φράζω (regel 105; “leer kennen”), die mogelijk op een beoogd langer durend leereffect wijzen. Boven hebben

we gezien, dat de leerling soms instructies ontvangt over hoe mensen te behandelen. Er zijn echter ook omschrijvingen, waarin het niet duidelijk is of het gaat om het behandelen van derden door de jongen en waarin niet kan worden vastgesteld of het de bedoeling is dat de jongen de behandeling op zichzelf toepast of dat niet de jongen wordt aangesproken, maar een algemeen interne toegesprokene (*general you*) die de behandeling op zichzelf toepast. Enkele voorbeelden hiervan: πάντα γὰρ ἀλθήσαιο πόνον φορέων περὶ σῶμα (regel 44, “moge jij zo, het dragend rond het lichaam, alle ziekte genezen”): het participium φορέων in de nominativus sluit het geval uit dat de jongen een ander geneest, tenzij hier sprake is van het dragen rond het lichaam van de jongen, wat een genezend effect heeft op een ander, een alternatief dat misschien minder onlogisch is dan het op het eerste gezicht lijkt, gezien ook het feit dat in regel 72 mogelijk beschreven wordt dat de jongen zich met takjes plaatst tegenover een vermoeid iemand om een demon te verdrijven. Buiten deze mogelijkheid zijn er de opties dat de jongen zichzelf behandelt of dat een algemene toegesprokene zichzelf geneest. Een soortgelijk geval doet zich voor in de regels 62-65: εὔ δ’ ὁπότεν ἐθέλης πόνον ὀφθαλμῶν ἀκέσασθαι // ἀμματίσας περὶ σῶμα περιστρεῶνα τὸν ὀρθόν // Ἡελίου κόσμον τὸν ἀτέρμονα κυκλώσαντος // παύσεις ὀφθαλμοῖο δυσσαυγέας ἀμβλυνητῆρας (“Telkens wanneer je pijn van ogen goed wilt genezen, zul je, nadat je rond het lichaam de rechte *peristereoön* gebonden hebt, nadat de zon de niet eindigende kosmos omcirkeld heeft, slecht zicht veroorzakende verblindingen van het oog doen ophouden”) en in regel 191: τὴν βοτάνην περὶ σῶμα φορῶν ἐχθροὺς ὑπαλύξεις (“de plant om het lichaam dragend zul je aan vijanden ontsnappen”). Overduin (2009, pp. 40-41) stelt dat dergelijke veranderingen van toegesprokene voorkomen in de *Theriaca* van Nicander en ook al in *Werken en Dagen* van Hesiodus. Hij stelt dat in het leerdicht de leerling de dramatische setting bepaalt, maar dat de boodschap uiteindelijk gericht is op een wijder publiek. Dat verklaart de shifts in aanspreken en ook de mogelijke onduidelijkheden daarbij. Of deze inconsistenties daarbij beschouwd moeten worden als slordigheden van de dichter of als eigen aan het genre, valt niet te onderscheiden. Feit is, dat ze in veel leerdichten te vinden zijn.

Bij enkele beschrijvingen van planten in het *carmen* is geen aangesprokene zichtbaar. Die hebben een meer catalogus-achtig karakter, de dramatische setting lijkt afwezig. We zien dit in de beschrijvingen van *chamaimèlon*, *ramnos* en *lelispakos*. De boodschap wordt hier vooral overgebracht door beschrijvingen van waar de plant goed voor is. Dergelijke passages

komen ook voor in de *Theriaca*, bijvoorbeeld de regels 483-492, maar zijn daar toch vrij zeldzaam. Het lijkt of de dichter hier even de geschapen dramatische setting, waarin een adressaat vereist is, vergeet.

Concluderend kan gezegd worden dat het *carmen* in narratologisch opzicht veel kenmerken vertoont van het leerdicht. De gelijkenissen van het *carmen* met de *Theriaca* van Nicander in dit opzicht zijn opmerkelijk te noemen.

5.3 Structuur

Een andere onderverdeling van het *carmen* als geheel dan die op basis van afzonderlijke planten kan ik niet ontdekken. Er zijn geen afzonderlijke grotere gehelen te identificeren zoals in de *Theriaca*, waar slangen apart beschreven worden van andere schadelijke dieren en behandeling apart gehouden wordt van de beschrijving van de dieren en hun beten (Overduin, 2015, pp. 49-53). Ook bij de overgangen van de ene plant naar de andere, kan ik geen ordeningsprincipes ontdekken. Wel lijkt er sprake van lexicale structuurmarkeringen bij de overgang tussen de beschrijvingen van de afzonderlijke planten: negen beschrijvingen beginnen, zoals eerder gezegd in paragraaf 5.2, met een opdracht (*artemisia*, *pentadaktylos*, *diktamnon*, *brathu*, *bouphthalmon*, *paionia*, *polion*, *moly* en *chrysanthemon*), één met performatieve futuri in de eerste persoon (*kentaurion*; regel 114). Overduin (2015, pp. 61-63) ziet het herhaaldelijke gebruik van deze lexicale structuren aan het begin van een beschrijving als een manier om een sectie-overgang te markeren. Er zijn drie andere planten die ook in aanmerking zouden komen voor een dergelijke markering (*rhamnos*, *lelispakos* en *enalia drus*). Bij *rhamnos* wordt de overgang aangegeven door het als eerste woord opnemen van de naam, bij *lelispakos* wordt ook begonnen met een naam (*kission*) vergezeld van het aanwijzend voornaamwoord τόδε, bij *enalia drus* lijkt αὐτάρ de overgang te markeren. Bij de plant *chamaimèlon* is het niet mogelijk iets op te merken over een markering van de overgang omdat het mogelijk de eerste beschrijving is en bij *peristereoön* geldt hetzelfde omdat het begin van de beschrijving ontbreekt. De volgorde van de planten in het *carmen* komt gedeeltelijk overeen met de volgorde van planten in *De materia medica*, zoals beschreven is in paragraaf 3.2.

De beschrijvingen van de planten verlopen niet volgens een vast stramien, waarin bijvoorbeeld een vaste volgorde te ontdekken is van aspecten als naamgeving, werking, pluktijdstip, toepassingswijzen, *protos heurètes* etc. Werking kan als eerste vermeld worden, zoals bijvoorbeeld bij *chamaimèlon*, *ramnos* en *moly*, maar kan ook later in de beschrijving aan bod komen (bijvoorbeeld *artemisia* en *paionia*), naamgeving komt in het algemeen in het begin van de beschrijving voor, maar kan dan later in de beschrijving weer terugkomen (bijvoorbeeld bij *ramnos* en *paionia*). Pluktijdstip kan in het begin komen (bijvoorbeeld bij *artemisia*), maar ook op het laatst (bijvoorbeeld bij *chamaimèlon* en *kentaurion*). Soms komt het pluktijdstip twee keer in een beschrijving voor op verschillende plekken, bijvoorbeeld bij *paionia* in het begin (regels 141-143) en in het midden in de regels 157-160. De mythologische achtergronden maken een zo groot deel uit van het *carmen* dat het nauwelijks zinvol lijkt hier te spreken van digressies, nodig om saaie plantkundige of farmacologische beschrijvingen te onderbreken, zoals dat in de *Theriaca* wel het geval lijkt (Overduin, 2015, pp. 57-59). Zij lijken eerder een essentieel onderdeel van de tekst te zijn, hetgeen de typering van het *carmen* als gericht op een publiek van *literati* ondersteunt. De lengte van de beschrijvingen van de planten varieert sterk. Ook hier kan ik geen relatie met inhoudelijke aspecten ontdekken. Het zou kunnen zijn dat de auteur streeft naar *variatio*, maar ik ben niet geneigd dit aan te nemen. Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, is ook zijn taalgebruik weinig gevarieerd en komen er zeer veel formules in voor. Effe (1977, p. 198) stelt over de structuur van het gedicht: “Bestimmte Aufbau- und Gliederungsprinzipien ästhetischer Art werden dabei [bij de beschrijving van medische en magische werkingen van planten] nicht sichtbar.”

Concluderend komt het erop neer dat het *carmen* geen heldere structurele kenmerken vertoont. Er zijn bij de aanvang van de beschrijvingen van de afzonderlijke planten structurele lexicale elementen te zien, die overgangen ondersteunen, maar voor het overige zijn er weinig of geen structurele elementen aan te wijzen in het *carmen* als geheel, binnen de afzonderlijke beschrijvingen en in de afwisseling van plantkundig-farmacologische en mythologische elementen. Heitsch (1963, p. 49) ziet in het *carmen* een streven onderscheiden elementen als namen en dingen, mythe en werkelijkheid, heden en verleden in een samenhangend geheel samen te voegen. Daarin vindt vermenging plaats van zaken

die normaal gesproken gescheiden zijn. Mogelijk moet het ontbreken van strakke structuren in het *carmen* in dit kader gezien worden.

5.4 Taal

In dit onderdeel wordt de taal van het *carmen* geanalyseerd door deze te relateren aan de taal in de *Theriaca* van Nicander, waarmee het *carmen* een directe relatie heeft, en aan de epische taal van Homerus.

Relaties met de taal van Nicander

Allereerst zal ik het taalgebruik spiegelen aan dat van Nicander, aan wiens *Theriaca* de auteur van het *carmen*, zoals eerder gezegd twee verzen ontleent (115 komt gedeeltelijk en 117 volledig overeen met *Theriaca* 501 en 502) en waarmee het enkele opvallende woorden gemeenschappelijk heeft. Zo lijkt de uitdrukking ἰσορρεπὲς ἄχθος (regel 98) met het zeldzame ἰσορρεπὲς afkomstig uit Nicander's *Theriaca* (regel 646). Overduin (2015, pp. 65-67) beschrijft als typisch taalgebruik in de *Theriaca* onder andere een voorkeur voor het gebruik van adjectiva eindigend op -όεις en -ήεις. Opvallend is dat deze in het *carmen* alleen voorkomen in verzen of formuleringen die ontleend zijn aan Nicander: νιφόεντι in regel 117 dat overeenkomt met Nic. *Ther.* 502 en ἀκανθῆεν in regel 8, dat in de formulering ἀκανθῆεν πετάλειον overeenkomt met Nic. *Ther.* 638. Substantiva op -ειον zijn ook typisch in het taalgebruik van Nicander. Ook dit verschijnsel zien we in het *carmen* alleen in de waarschijnlijke overname van de formulering uit de *Theriaca* in regel 8. Overduin (2015, p. 66) ziet bij Nicander ook een voorkeur voor samengestelde adjectiva beginnend met πολυ-. In het *carmen* zien we twee van dit soort samenstellingen: πολυώνυμος in regel 111 en πολυφάρμακος in regel 127. Van de adverbia op -ην, een andere door Overduin geconstateerde voorkeur in Nicander's *Theriaca*, komt slechts één vorm voor in het *carmen*: λήην in regel 122. Dit kan echter ook wijzen op algemeen episch taalgebruik. Deze vorm komt veel voor in *Ilias* en *Odyssee*.

Nicander is bekend om het creëren van nieuwe woorden, onder andere door onverwachte samenstellingen te maken (Overduin, 2015, p. 65). In het *carmen* zijn hier ook voorbeelden

van te vinden, zo noemt Effe (1977, p. 198, n. 2) in dit verband ἐπιφώσκειν (24), ἀμβλυντῆρας (65), σκυλακόδρομος (141) en ἀκεσίμβροτον (147). Er zijn nog vele andere voorbeelden (ik noem hier de woorden waarbij in de *TLG* alleen het *carmen* vermeld wordt): λυσίκοπον (28), νοσοεργά (39), ὄνειροδότειραν (42), ἀλφίτοειδές (78), κακοτέρμονα (94), πεσσοποιησάμεναι (103), πανυπεύκυκλος (134), ἀνέκκριτον (138), γλαβρήνην (151), ἀπαυλισμόν (174), ἀμπλακιῶτιν (175), ἀκροκορύμβους (178), ῥιζοτομισθέν (179) en φυλάκειαν (182). Ook σμαλερῶ (101) komt alleen voor in het *carmen*, maar dit is een overname in iets andere vorm van μαλερῶ: in regel 101 komt het woord voor samen met πυρί en μαλερῶ πυρί is een homerische combinatie (in de identieke versregels *Il.* 20.316 en *Il.* 21.375). Reece (2009, p. 68) vermeldt dat het homerische epitheton bij vuur μαλερός in het *carmen* voorkomt als σμαλερός. Hij schaaft (σ)μαλερός onder de s- en s-loze dubbelvormen, die mogelijk een gevolg zijn van metanalyse (het ontstaan van alternatieve woordvormen door veranderingen in de segmentatie van woorden). Χαμαικυπάρισσον (106) komt alleen voor in het *carmen* en in een parafrase van Eutecnius van Nicander's *Theriaca*, die samen met *De materis medica* en het *carmen* is opgenomen in een byzantijns manuscript uit de tiende eeuw, dat is opgenomen in de Morgan Library in New York (ms. 652).

Overduin (2015, p. 74) beschrijft het gebruik van de *figura etymologica* in Nicander's *Theriaca*, waarbij hij de definitie van dit verschijnsel wat oprekt. Staat het in de strikte zin voor het in de buurt van elkaar voorkomen van een werkwoord en een daaraan gerelateerd zelfstandig naamwoord, beide afkomstig van dezelfde stam, Overduin gebruikt het voor de gevallen waarin Nicander op onopvallende wijze verwante woorden in dezelfde regel of anderszins vlak bij elkaar gebruikt. Mogelijk treffen we deze ook in het *carmen* in beperkte mate aan: λυσίκοπον - λύει γὰρ κόπον (28, 30), ὄνειροδότειραν - ὀνείρατα (42, 43), κακοτέρμονα – κακοποιά (94, 95) en de wat verder uit elkaar staande woorden κόρυμβον - ἀκροκορύμβους (173, 178), die misschien meer de functie hebben dat zij de beschrijving van *polion* omsluiten. Een niet echt etymologisch, maar wel lexicaal verband lijkt er te zijn er tussen ἐπιφώσκειν – φέγγος (24, 25), φαεσιμβρότου – φέγγος (53, 54; 124, 125) en ἀγλαοφώτιδα – φέγγεος (155, 156)

In tegenstelling tot Nicander's *Theriaca* is er slechts een bescheiden gebruik van poëtische technieken als chiasme, hyperbaton en asyndeton. Er is nergens sprake van de in de hellenistische poëzie gewaardeerde vorm waarin een vers wordt ingesloten door een

zelfstandig naamwoord en bijbehorend bijvoeglijk naamwoord, wel is een dergelijke constructie twee keer aanwezig met zelfstandig naamwoord en participium (64 en 172). *Versus tetracoli* treffen we zeven keer aan (8, 65, 78, 79, 104, 119, 155), iets minder dan in de *Theriaca*: 3,2% tegenover 4,2% (Overduin, 2015, p. 81). De frequentie is in beide gevallen hoger dan in archaïsche poëzie: Homerus (1,5%) en Hesiodus (2,3%) (p. 81). Opgemerkt moet worden dat de alexandrijnse dichters sterk variëren in het gebruik van *versus tetracoli*: Nicander, Aratus en Apollonius scoren boven de 3%, terwijl Theocritus en Callimachus onder de 2% blijven (p. 81).

Overduin (2015, pp. 83-85) merkt op dat de taal in de *Theriaca* erg gevarieerd is, onder andere door het vele gebruik van synoniemen. In zekere mate is dit in het *carmen* ook het geval (zie de nieuwe woorden, die eerder in deze paragraaf behandeld zijn), maar opvallend zijn hier toch ook de vele herhalingen van woorden. Dit gebeurt in een formulaire context, waarover later meer, maar ook daarbuiten. Een woord als βοτάνη komt in zijn verbuigingen 11 keer voor (regels 24, 71, 74, 76, 105, 111, 133, 135, 140, 178, 191), ook dicht bij elkaar zoals in de regels 71, 74 en 76. Voor φορέω geldt dit zeven keer (21, 44, 173, 182, 191, 203, 214), voor πόνος zes keer (22, 44, 62, 66, 87, 97), en voor καταπλάσσω vier keer (49, 86, 88, 90). Opvallend is ook het gebruik van ἐξελάσαι dat in deze vorm drie keer voorkomt (in regel 67 en 177 in een vrijwel identieke formule, en dichtbij regel 177 in een andere betekenis in regel 172).

Concluderend kunnen wij zeggen dat de auteur van het *carmen* wat betreft de introductie van nieuwe woorden en mogelijk ook wat betreft de *figura etymologica* deze voor Nicander typische werkwijzen volgt. Van andere in de hellenistische poëzie ingevoerde en door Nicander gebruikte vernieuwingen zien we zeker instanties terug in het *carmen*, maar of hier sprake is van navolging, is twijfelachtig.

Relaties met de taal van Homerus

De taal van het *carmen* heeft duidelijk relaties met episch taalgebruik zoals we dat bij Homerus aantreffen. Hieronder enkele van deze overeenkomsten:

- Gebruik van η, als lange α in het Attisch gebruikelijk is: ἡτροί (4, 82), κύθη (34), κραδίη (184) etc., naast gevallen waarin de α wel wordt gebruikt: θεά (19, 55, 142, 197) (Del Henar Zamora Salamanca, 1988, p. 234).
- Voorkeur voor niet-gecontraheerde vormen: Ἡελίου (25, 53), ναιετάοντες (92), στυγέοντι (167) etc. (Del Henar Zamora Salamanca, 1988, p. 234).
- Dubbele σ in plaats van enkele in verbale vormen: ζέσσας (34), ἐλάσση (33), naast ἐξελάσαι (67, 172, 177). Daarnaast komen vormen van ὅσος voor met dubbele σ (120, 202, 207) naast vormen met enkele σ (82, 102, 154) (Del Henar Zamora Salamanca, 1988, p. 235).
- De genitivus eindigend op -οιο komt voor in de regels 15, 36, 96, 108, 169, 173, 194, 197, maar de genitivus op -ου komt frequenter voor.
- De dativus pluralis in de derde declinatie -εσσι komt voor bij πάντεσσι (11) en φρίκεσσι (167), maar ook πᾶσιν (41, 118) en φρεσί (184) komen voor (Del Henar Zamora Salamanca, 1988, p. 237).
- Voor sommige woorden worden episch-Ionische vormen gebruikt: δοιοί (59), Ἑρμείας (181), γαῖα (202) en γαῖαν (58, 146), maar ook γῆς komt voor (151) (Del Henar Zamora Salamanca, 1988, p. 235).
- Het suffix -φι komt in één uitdrukking voor: κρατερῇφι βίηφι in regel 16. Naast dit voorkomen vinden we deze uitdrukking in deze vorm alleen bij Homerus (*Il.* 21.501; *Od.* 9.476; *Od.* 12.210). Met η in plaats van η kom deze uitdrukking één maal voor in de *Argonautica Orphica* en in drie commentaren op Homerus.
- Het ontbreken van augment komt voor bij indicativus aoristus en imperfectum: σύμβαλον (18), θέσπισαν (75), εὔρετ' (111), δῶκε (146, 182; ἔδωκε komt voor in de regels 109 en 186), κληῖζον (148), ἄνωγα (160), μερμήριζεν (184). Overduin (2015, p. 68) constateert het incidenteel ontbreken van augment in de indicativus aoristus ook in de *Theriaca* van Nicander.

Uit het voorkomen van deze taalvormen lijkt het duidelijk dat de auteur van het *carmen* aansluiting gezocht heeft bij episch taalgebruik, in het bijzonder het taalgebruik van Homerus. Hierbij kunnen metrische overwegingen een rol gespeeld hebben. Het feit dat hij naast deze homerische taalvormen ook vaak de meer klassieke vormen gebruikt, zou hierop kunnen wijzen. Ook in het volgende onderdeel, waarin *hapax legomena*, homerische

uitdrukkingen en formules onderzocht worden, komen aanwijzingen van homerisch taalgebruik naar voren.

Hapax legomena, homerische uitdrukkingen en formules

Het opnemen van woorden die slechts één keer voorkomen in *Ilias* en *Odyssee*, een praktijk die in de hellenistische poëzie veelvuldig voorkwam, beschouwt Overduin (2015, p. 69) als een uitdrukking van het geleerde karakter van deze dichtkunst. In de *Theriaca* van Nicander treft hij dan ook vele van deze *hapax legomena* aan (p. 70). Ook in het *carmen* komen ze voor. Woorden waarbij ik een kans aanwezig achtte dat ze slechts één keer in de *Ilias* en *Odyssee* voor zouden komen, heb ik op dit kenmerk gecheckt in het *Mehler woordenboek op de gedichten van Homèros* (Mehler, 1972) en op grond daarvan ben ik gekomen tot onderstaande lijst van *hapax legomena* in *Ilias* en *Odyssee* in het *carmen*, waarbij ik door de gevolgde werkwijze geen volledigheid garanderen:

νέποδας (21), πασιθέην (27, 144), ὀδοιπόρου (30), κοίταις (70), κνώδαλα (81), ἰχνεσιν (85), καύματι (91), σθεναρόν/οὔ (107, 116), ἡπιόδωρος (119), βασιληίδα (140), ἐδωρήσαντο (144), ὀδεύειν (5, 158, 213), ἐκπρολιπόνθ' (160), πυρετόν (167), κόρυμβον (173), κουροτρόφον (188), ἄφυλλον (193), συνέριθος (200), βρέφη (203).

Omdat uit de eerder vermelde overgenomen verzen uit de *Theriaca* van Nicander duidelijk is dat de auteur van het *carmen* dit werk direct of indirect gekend heeft, ben ik in de *TLG* nagegaan of hij boven genoemde woorden mogelijk uit Nicander's (gehele) werk heeft overgenomen. Dat lijkt in beperkte mate een mogelijkheid, het merendeel ervan wordt niet daarin gebruikt. Bij 7 van de 19 woorden is dat wel het geval: νέποδας (21), κοίταις (70), κνώδαλα (81), ἰχνεσιν (85), ὀδεύειν (5, 158, 213), κόρυμβον (173) en βρέφη (203).

Naast deze *hapax legomena* uit *Ilias* en *Odyssee* treffen we ook een aantal aan Homerus' werk ontleende uitdrukkingen aan, bijvoorbeeld het boven vermelde κρατερῆφι βίηφι (16), het al eerder in paragraaf 4.2 besproken ζείδωρον ἄρουραν (106), ὥρη ἐν εἰαρινῇ (126), dat precies in deze vorm vier keer in *Ilias* en *Odyssee* voorkomt (*Il.* 2.471, *Il.* 16. 643, *Od.* 18.367 en *Od.* 22.301), φρεσὶ μερμήριζεν (184) dat voorkomt in *Od.* 22.333 en daarnaast op andere plekken in andere varianten, en het meerdere malen in *Ilias* en *Odyssee* voorkomende ἔρκος ὀδόντων (47). De uitdrukking πυρὶ σμαλερῶ (101) is gelijk aan de homerische uitdrukking

πυρὶ μαλερῶ (Il. 20.316 en Il. 21.375). Heitsch (1963, p. 47) ziet νόω καὶ ἐχέφρονι βουλῇ (159, 196) als een niet geheel met de gebruikelijke teksten van *Ilias* en *Odyssee* overeenkomende overname van de uitdrukking van Homerus νόω καὶ ἐπίφρονι βουλῇ in *Od.* 3.128. Ἐχέφρων komt in de *Ilias* vooral voor als *epitheton* van Penelope. Mehler (1972, p. 374) vermeldt dat het in *Od.* 19.326 ook voorkomt samen met μήτις en vermeldt daarbij als alternatieve lezing ἐπίφρων. Opvallend is ook dat in het *carmen* samen met de hapax legomenon συνέριθος (200) de formulering van het vers (καὶ τότε σοι συνέριθος ἄμ' ἔψεται Ἀφρογένεια) overeenkomst vertoont met de passage in *Od.* 6.32 (καί τοι ἐγὼ συνέριθος ἄμ' ἔψομαι, ὄφρα τάχιστα).

Een bekend verschijnsel in *Ilias* en *Odyssee* is het voorkomen van herhaaldelijk gebruikte formules. Dit zien we in sterke mate in het *carmen* terug. In paragraaf 4.2 zijn meerdere van deze formules al aan bod geweest. Vaak komen ze voor met kleine variaties, bijvoorbeeld in de verzen 12-13, 164-165, 215-216 worden nagenoeg identieke formuleringen gebruikt bij de beschrijving van de werkwijze bij en afweereffecten van verschillende planten. Een gedeelte van deze formulering komt terug in regel 180 bij weer een andere plant. Ook in de regels 51, 131 en 204 worden nagenoeg dezelfde formuleringen gebruikt om duidelijk te maken waartegen verschillende planten werken. De regels 131 en 204 worden daarbij gevolgd door de vrijwel identieke regels 132 en 205. Bereidingswijze en werking van twee verschillende planten worden in vers 67 en 177 vrijwel identiek beschreven. Bij de beschrijving van het pluktijdstip bij verschillende planten wordt het tijdstip dat de zon op het punt staat op te komen nagenoeg identiek beschrijven in de regels 25, 54 en 125 en ook de beschrijving van een toekijkende maan in de regels 10-11, 142-143 en 197-198 vertoont opmerkelijke overeenkomsten. Verder zijn er nog enkele kleinere formulaire uitdrukkingen: πάντες ἐπιχθόνιοι καλέουσιν in regel 56 komt gevarieerd terug in de regels 195 en 92. De enigszins van de gebruikelijke teksten van *Ilias* en *Odyssee* afwijkende formulering νόω καὶ ἐχέφρονι βουλῇ, waarover hier boven al geschreven is, komt in twee regels voor: 159 en 196. We zien dus een omvangrijk formulair taalgebruik in het *carmen*, net zoals dat in *Ilias* en *Odyssee* het geval is. Hiermee wordt naar alle waarschijnlijkheid aansluiting gezocht bij kenmerken van de epiek van Homerus.

Al met al lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat de auteur van het *carmen* gebruik gemaakt heeft van de taal van Homerus. De reden hiervoor ligt mogelijk in het navolgen van

praktijken die in het hellenistische leerdicht gebruikelijk waren (bijvoorbeeld het streven naar opname van *hapax legomena*), de concrete uitvoering ervan in het *carmen* lijkt echter niet alleen gebaseerd te zijn op hellenistische werken, maar grijpt terug op de oorspronkelijke bronnen. Wat betreft aansluiting bij de taal van Nicander vertoont het *carmen* een duidelijke overeenkomst in het creëren van nieuwe woorden en mogelijk de *figura etymologica*. Andere taalvernieuwingen van Nicander vinden minder of geen navolging.

5.5 Metrum

In bijlage A is de scansie van het *carmen* weergegeven. De dactylische hexameters zijn als volgt verdeeld in dactylen en spondeeën: 21 van de mogelijke 32 dactylus – spondee combinaties komen voor. Het meest voorkomend is de combinatie dddsd (16,0%)²², gevolgd door ddddd (14,5%), sdddd (10,1%), dsddd (9,7%), sddsd (8,7%), dsdsd (7,7%) en ssddd (6,3%). Deze zeven combinaties samen komen voor in 73,0% van de regels. Er is meer variatie dan in Nicander's *Theriaca* waar zes combinaties 82,7% van de gevallen vullen: dsddd (22,7%), ddddd (21,4%), sdddd (12,6%), dsdsd (9,0%), dddsd (8,6%) en ssddd (8,5%) (de cijfers over de *Theriaca* zijn afkomstig van Overduin, 2015, pp. 86-87). Van de regels in het *carmen* heeft 6,3% drie spondeeën, 36,7% heeft er twee, 42,5% één en 14,5% geen. Deze verdeling komt redelijk overeen met die in de *Theriaca* van Nicander. Hierin heeft 3,6% drie spondeeën, 29,0% twee, 45,8% één en 21,4% geen. Noch in de *Theriaca* noch in het *carmen* komen verzen voor met meer dan drie spondeeën. Evenals de *Theriaca* heeft ook het *carmen* met deze verdelingen een meer dactylisch karakter dan *Ilias* en *Odyssee*.

Een spondee in de vijfde voet komt in het *carmen* vaker voor dan in de *Theriaca* (7,2% tegenover 2,2%) en dan in *Ilias* en *Odyssee* (5%). Als gevallen van contractie worden weggelaten bij de berekening voor *Ilias* en *Odyssee*, daalt het percentage daarin naar 2% (West, 1982, p. 37). Nicander gebruikt deze vorm in vergelijking met andere hellenistische dichters zelden (Overduin, 2015, p. 87). Bij Callimachus en Apollonius komt zij voor in 7% respectievelijk 8%, bij Aratus nog veelvuldiger (17%). In Nicander's *Theriaca* komt het direct

²² De regels met † zijn niet meegenomen in de analyses in deze paragraaf. Als totale aantal regels is daarom 207 aangehouden

na elkaar voorkomen van twee regels met een spondee in de vijfde voet (een hellenistisch modeverschijnsel) niet voor. In het *carmen*, waar in 15 regels een spondee in de vijfde voet voorkomt, komen deze regels in drie gevallen direct na elkaar voor (regels 64-65, 171-172 en 186-187). Regel 185 is niet duidelijk overgeleverd, en het is goed mogelijk dat ook deze een spondee in de vijfde voet heeft, waardoor er vier op elkaar volgende regels van deze vorm zouden zijn: 184-187. Het *carmen* komt hier meer overeen met andere hellenistische dichters dan met Nicander. Deze achter elkaar voorkomende regels met een spondee in de vijfde voet zijn waarschijnlijker in verzen met weinig woorden. Bij de regels 64 en 65 lijkt hier sprake van te zijn (respectievelijk vijf en vier woorden), bij de andere is het minder waarschijnlijk (de regels 171 en 172 hebben zeven en zes woorden; de regels 186 en 187 ieder zes).

De frequentie van verzen met de vrouwelijke caesuur is 50,8% van de verzen met vrouwelijke en mannelijke caesuur. Dat is vergelijkbaar met *Ilias* en *Odyssee* (57%, West, 1982, p. 36) en lager in vergelijking met Nicander's *Theriaca* (70%) en andere Alexandrijnse dichters die ook rond deze frequentie uitkomen (bijvoorbeeld Apollonius 67% en Callimachus 74% in de hymnes) met uitzondering van Aratus (50%) (Overduin, 2015, pp. 87-88). Uitstel van de caesuur tot de vierde voet komt in acht gevallen (3,9%) voor in het *carmen*, in de 958 regels van de *Theriaca* komt dit maar één keer voor. Ook hier sluit het *carmen* meer aan bij de homerische epiek, waarin het voorkomen geschat wordt op ongeveer eens in de 100 regels, dan bij Nicander's *Theriaca*. De bucolische diaeresis komt 84 keer voor (40,6%), een lage frequentie. Nicander's *Theriaca* komt hier uit op 58% (Overduin, 2015, p. 88). In de *Alexipharmaca* zien we een percentage dat vergelijkbaar is met dat van het *carmen*: 44,6%.

Nicander volgt in zijn *Theriaca* vrij strikt principes die Callimachus geïntroduceerd heeft en die in de hellenistische poëzie als teken van verfijning beschouwd werden. Bij alle hieronder genoemde principes laat de *Theriaca* heel weinig of geen overtredingen zien (Overduin, 2015, pp. 89-90). De frequenties van overtreding in het *carmen* zijn met uitzondering van punt d hoger :

- a. Overtreding van de wet van Naeke - geen woordscheiding na een vierde voet met spondee (Hollis, 2009, p. 20) - komt 17 keer voor in de 77 gevallen waarin

- de vierde voet een spondee is (22,1%; 8,2% van alle 207 regels), in de regels 32, 42, 47, 51, 52, 75, 76, 83, 100, 120, 121, 131, 132, 179, 202, 205, 214.
- b. Overtreding van de wet van Hillberg - geen woordscheiding na een tweede voet met spondee (Hollis, 2009, p. 20) - komt 8 keer voor in de 68 gevallen waarin de tweede voet een spondee is (11,8%; 3,9% van alle regels), in de regels 51, 131, 135, 144, 183, 195, 198, 204.
 - c. Overtreding van de brug van Hermann - geen woordafscheiding tussen U U in de vierde voet (Hollis, 2009, p. 20) - komt 6 keer voor in de 129 gevallen waarin de vierde voet een dactylus is (4,6%; 2,9% van alle regels), in de regels 20, 138, 146, 159, 176, 196.
 - d. Overtreding van de eerste wet van Meyer - woorden met de vorm X — U mogen niet eindigen in de tweede voet (Hollis, 2009, p. 19) - komt niet voor. In de *Theriaca* gebeurt dit twee keer (Overduin, 2015, p. 89)
 - e. Overtreding van de tweede wet van Meyer - geen iambisch woord vóór een mannelijke caesuur (Hollis, 2009, p. 20) - komt 17 keer voor in de 98 regels met een mannelijke caesuur (17,3%; 8,2% van alle regels), in de regels 9, 13, 31, 32, 77, 90, 91, 101, 121, 124, 130, 132, 138, 201, 203, 205, 214.
 - f. De wet van Giseke - woorden met de vorm X — U U mogen niet eindigen met de tweede voet (Hollis, 2009, p. 20) – wordt één keer overtreden (0,5% van alle regels), in regel 55. In de *Theriaca* is er bij strikte definitie van de wet geen overtreding (Overduin, 2015, p. 89).
 - g. Overtreding van de regel dat er na mannelijke caesuur nog een caesuur (ofwel bucolische diaeresis of hephthemimeres) volgt (Overduin, 2015, p. 89), komt voor in 13 van de 98 regels met een mannelijke caesuur (13,3%; 6,3% van alle regels), in de regels 1, 9, 50, 57, 62, 75, 79, 99, 129, 163, 181, 201, 214.
 - h. Het principe dat monosyllabische regeleindes alleen zijn toegestaan in verzen met een bucolische diaeresis (Hollis, 2009, p. 21) wordt in twee van de drie gevallen waarin er sprake is van een enkele lettergreep op het einde van een vers, overtreden (regels 129 en 192; 1,0% van alle regels; regel 151 voldoet wel hieraan).

Concluderend kan over het metrum van het *carmen* gezegd worden, dat het in sommige opzichten (bijvoorbeeld het dactylische karakter) meer overeenkomsten vertoont met Nicander's *Theriaca* dan met de *Ilias* en *Odyssee* terwijl dat in andere gevallen (bijvoorbeeld de relatieve frequentie van vrouwelijke caesuur) omgekeerd is. De verfijnde, hellenistische principes die Callimachus toepast, worden in het *carmen* in veel mindere mate gevolgd dan in de *Theriaca* van Nicander.

5.6 Intertekstualiteit

Het *carmen* heeft enerzijds relaties met prozawerken over botanie en farmacologie, zoals *De materia medica* van Dioscorides en de teksten uit de CCAG, anderzijds met literaire dichtwerken als *Ilias* en *Odyssee* en Nicander's *Theriaca*. Vergelijking van het *carmen* met de eerstgenoemde werken levert geen aanwijzingen op van overnames van en allusies naar formuleringen hierin. Er is een zekere inhoudelijke overeenkomst, hoewel ook die zwak is en er op inhoudelijk gebied zeker meer verschillen dan overeenkomsten zijn tussen het *carmen* enerzijds en passages over dezelfde planten in *De materia medica* en de teksten uit de CCAG anderzijds. Misschien vormen formuleringen die in het *carmen* een paar keer gebruikt worden na een behandeling zoals "en direct vermindert, direct houdt op" (zie de regels 36, 66, 68, 73, 87) en die men in allerlei varianten ook tegenkomt in *De materia medica* en de CCAG een uitzondering. Mogelijk is daar sprake van enig verband, maar het zijn tamelijk voor de hand liggende formuleringen in teksten over geneeskundige werkingen van planten, en aan het gebruik ervan in het *carmen* kan waarschijnlijk niet de bedoeling van een bewuste allusie naar genoemde teksten worden toegeschreven.

Met de meer literair gerichte teksten ligt dit mogelijk anders. Uit de *Theriaca* zijn waarschijnlijk drie inhoudelijke formuleringen overgenomen: ἀκανθῆεν πετάλειον (regel 8; *Theriaca* 638), χλοανθές (40; *Theriaca* 550, genitivus) en ἰσορρεπὲς ἄχθος (98; *Theriaca* 646). Daarnaast zijn de regels 115 en 117 over mythologische achtergronden gebaseerd op de regels 501 en 502 van de *Theriaca*, zoals eerder uiteengezet. Hieruit blijkt duidelijk dat de auteur van het *carmen* gebruik heeft gemaakt van Nicander's *Theriaca*. Of deze overnames het karakter van allusies hebben is echter twijfelachtig. De overnames hebben een gelijke betekenis in het *carmen* en de *Theriaca*: ἀκανθῆεν πετάλειον heeft in beide betrekking op

een doornig blad van een plant, χλοανθές in beide op het ontluiken van een plant, ἰσορρεπὲς ἄχθος in beide op een gelijk gewicht in een mengsel met planten. De gedeeltelijk overgenomen regel 115 en de volledig overgenomen regel 117 bevatten in beide werken bekende mythologische informatie over Cheiron. Er lijkt hier sprake van overnames van stukken tekst. Misschien vormt het feit dat de combinaties ἀκανθῆεν πετάλειον (*Theriaca* 638) en ἰσορρεπὲς ἄχθος (*Theriaca* 646) vlak bij elkaar voorkomen in de *Theriaca*, ook een aanwijzing voor het feit dat er sprake is van overname. De auteur van het *carmen* legt met deze overnames mogelijk wel voor het publiek een relatie met het eerdere werk over een ander onderwerp (slangen), een relatie die door een publiek van *literati* gewaardeerd zou kunnen worden. Deze op Nicander gebaseerde formuleringen zouden dan in de indeling die Overduin (2015, pp. 93-98) hanteert voor allusies en die gebaseerd is op de indeling van Thomas (1986), vallen onder de *casual references* waarmee niet meer dan de setting of atmosfeer van een eerder werk wordt opgeroepen.

Het vele gebruik van homerische taalvormen, de vele *hapax legomena* en homerische uitdrukkingen, die paragraaf 5.4 aan bod zijn gekomen, zijn zeker als allusies te beschouwen naar werken die als algemeen bekend verondersteld kunnen worden. In veel gevallen lijkt het hier te gaan om het oproepen van de context en sfeer van *Ilias* en *Odyssee* en lijkt er weinig sprake van inhoudelijke relaties: bijvoorbeeld νέποδας (21; *Od.* 4.404) heeft in het *carmen* betrekking op jongeren, die een plant moeten dragen, in de *Odyssee* op robben, kinderen van de dochter van Proteus, die rond hem rusten, βρέφη (203; *Il.* 23.266) heeft in het *carmen* betrekking op foetussen en in de *Ilias* op veulens van muil dieren die als prijs gegeven worden. Maar er zijn ook allusies die verder gaan. Κνώδαλα (81; *Od.* 17.317) en ἰχθυεῖν (85; *Od.* 17.317) komen in het *carmen* voor in een context van jacht en in de natuur zijn, in de *Odyssee* komen ze beide voor in de context van de jacht. Opvallend is dat ze uit hetzelfde vers in de *Odyssee* komen. Deze allusie zou in de op Thomas (1986) gebaseerde indeling van Overduin (2015, p. 95) — als *single reference* aangeduid kunnen worden, waarbij er is sprake van een een-op-een relatie tussen overgenomen formuleringen en hun bronnen, waarbij de lezer de context van de bron kan toepassen op de nieuwe tekst, waardoor daaraan betekenis verleend wordt. Σθενάρων/οὔ (107, 116; *Il.* 9.505) is in het *carmen* gekoppeld aan positieve zaken (een geneesmiddel en Cheiron), in de *Ilias* aan een negatieve godin: Ate. In de indeling van Overduin (2015, p. 97) wordt deze allusie als

opposition aangeduid, waarin de tekst een tegenstelling aanduidt met de context van de bron. Ook is hier sprake van een *split reference* in de terminologie van Overduin (2015, p. 96): de oorspronkelijke formulering wordt in het opnemende werk gesplitst over twee regels (107 en 116). Ook de uitdrukking συνέριθος (200; *Od.* 6.32) is een interessante allusie. In het *carmen* (συνέριθος ἄμ' ἔψεται) zal Aphrodite een mens als helpster volgen na insmeren met een mengsel, in de *Odyssee* vertelt Athene in vermomming in een droom aan Nausikaä dat zij haar zal volgen als helpster (συνέριθος ἄμ' ἔψομαι). In beide gevallen lijkt er sprake van een erotische connotatie, door twee verschillende godinnen tot uitdrukking gebracht. In de terminologie van Overduin (2015, p. 95) zouden we kunnen spreken van *single reference*.

Een homerische uitdrukking die ook door Nicander in zijn *Theriaca* wordt overgenomen, is ἔρκος ὀδόντων (47; meerdere passages in *Ilias* en *Odyssee*). Overduin (2015, p. 95) beschouwt deze formulering in de *Theriaca* als een *casual reference*, waarbij de specifieke (en verschillende) contexten waarin Homerus de uitdrukking gebruikt, niet van belang zijn, en er een tegenstelling ontstaat tussen het gebruik van de term in verheven epische context en de alledaagse context in de *Theriaca*. In het gebruik van de uitdrukking in het *carmen*, waarin de term gebruikt wordt in de betekenis van gebit, is precies hetzelfde het geval. Een andere mogelijkheid is dat de auteur van het *carmen* hier via Nicander gebruik maakt van de homerische uitdrukking. De uitdrukking πυρὶ σμαλερῶ (101; als πυρὶ μαλερῶ voorkomend in de identieke verzen *Il.* 20.316 en *Il.* 21.375) lijkt ook een voorbeeld van een *opposition*-allusie: het vernietigende vuur heeft in het *carmen* een reinigende werking, in de *Ilias* gaat het om het vuur dat Troje verwoest. De uitdrukking ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν (106) komt, zoals eerder beschreven in paragraaf 4.2, bij Homerus meerdere malen voor, onder andere in de *Ilias* (2.548) waar er bij de beschrijving van de Atheense bijdrage in de catalogus van schepen sprake is van de ζείδωρος ἄρουρα (Gaia) die Erechtheus voortbracht. De allusie krijgt mogelijk meer diepgang omdat er sprake kan zijn van een mythologische associatie tussen de formuleringen in het *carmen* en de *Ilias*: in de direct voorafgaande regel 105 in het *carmen* is sprake van Kronos, een ander kind van Gaia.

De beschrijving van 360 gezanten van Zeus die als wachters de plant *paionia* beschermen tegen demonen in regels 169-170 lijkt een allusie naar *Werken en Dagen* van Hesiodus (*WD*, 252-253), die beschrijft dat 30.000 wachters van Zeus de mensheid in de gaten houden opdat er geen inbreuken op de rechtsgang plaatsvinden (Heitsch, 1963, p. 49). De

overeenkomst zit in gebruik van het woord φύλακες, de vermelding van Zeus en het noemen van een (verschillend) aantal. Gezien de verschillende zaken waartegen beschermd wordt en het verschillende aantal wachters lijkt hier sprake van een allusie van het type *opposition*. Hoe deze allusie precies geduid moet worden is echter onduidelijk. Heitsch (1963, p. 49) denkt dat het geringere getal in het *carmen* het aantal daar betekenisvoller maakt.

Concluderend kan gesteld worden dat allusies een rol spelen in het *carmen* en dat zij dit vooral doen met betrekking tot *Ilias* en *Odyssee*. Er is zeker sprake van overeenkomsten in de teksten van het *carmen* en de *Theriaca*, maar het is de vraag of hier gesproken moet worden van allusies of eerder van ontlening. Anders ligt dat bij de *Ilias* en *Odyssee*. Hier is sprake van vele allusies en deze zijn bovendien van een gevarieerd en voor een deel ook complex niveau. In dit opzicht is het *carmen* vergelijkbaar met de *Theriaca* en volgt het de tradities van de hellenistische dichters (Thomas, 1986, pp. 171-172).

5.7 Literaire motieven

Overduin (2015, pp. 98-127) behandelt een aantal literaire motieven die in Nicander's *Theriaca* aan bod komen. Zij zorgen ervoor dat dit werk meer is dan een loutere opsomming van slangen en planten en eerder als literair werk beschouwd moeten worden (p. 98). Deze motieven neem ik als uitgangspunt voor de analyse van het *carmen de viribus herbarum* in dit literaire opzicht.

Personificatie

In de *Theriaca* worden menselijke trekken toegekend aan de slangen, waarmee hun gevaar benadrukt en verlevendigd wordt (Overduin, 2015, p. 99). Overduin ziet dit als passend binnen de epische traditie. Deze trekken worden in de *Theriaca* ook toegekend aan planten (pp. 100-101). Door deze personificaties komt volgens Overduin de natuur centraal te staan en wordt de mens neergezet als een kwetsbare indringer die bescherming behoeft (p. 101).

In het *carmen* is het beeld van een kwetsbare mens die bescherming behoeft, ook duidelijk aanwezig gezien de vele kwalen en ziektes waartegen bescherming met planten nodig is. Er is meerdere malen sprake van mensenstammen met het boze oog (13, 165, 180, 216) en van

demonen (22, 51, 73, 131, 166) die de mens belagen. De planten krijgen op verschillende plekken menselijke trekken bij hun hulp aan de mensheid: Zij hebben de liefdescharme van Chariten (27), zijn helper (41), schenken dromen (42), doen zien (προφάινει, 43), maken los (94), genezen (99), weren af (12, 164, 215) etc. Ook lijken zij voorwerp van wensen in de optativus in de derde persoon te worden: moge hij genezen (ἰήσαιο, 23, 127). Het lijkt er dus op dat ook in het *carmen* de wrede natuur centraal staat en de beschermende werking van planten bekrachtigd en verlevendigd wordt door er menselijke trekken aan toe te kennen. Mogelijk krijgen ook andere natuurlijke verschijnselen menselijke trekken: de maan kijkt toe (11, 143, 198), hoewel dit ook te maken kan hebben met de voorstelling van de maan als godin.

Enargeia

Luccioni (2006, pp. 260-261) beschouwt het leerdicht als visuele poëzie, die de bedoeling heeft te doen zien, wat hij gelijk stelt aan instrueren. Hij ziet dit visuele aspect, dat hij aanduidt met de term *netteté*, sterk terug in de *Theriaca*. Overduin (2015, pp. 101-108) beschrijft dit visuele aspect van Nicander's *Theriaca* onder het begrip *enargeia*, waarmee hij de visueel precieze en levendige beschrijvingen van details aangeeft.

Luccioni (2006, pp. 265-267) merkt bij de beschrijvingen van planten in het *carmen* op dat deze met enkele woorden getypeerd worden. Zoals eerder geconstateerd in paragraaf 4.2, zijn deze beschrijvingen met uitzondering van die van *moly* summier, hoewel ze zeker wel als karakteristiek en beeldend voor de planten beschouwd kunnen worden, bijvoorbeeld het doornige blad bij *ramnos*, de enkele stam bij *artemisia*, het ontluikende (dit is: groenachtige), vijfvingerige blad bij *pentadaktylos*, en het bladloze bij *enalia drus*. Het summiere karakter van de beschrijvingen wijt Luccioni (2006, pp. 267-268) aan het feit dat het *carmen* zich bevindt in het grensgebied tussen twee genres: enerzijds het leerdicht en anderzijds werken uit de botanische volksgeneeskunde. In deze laatste beperkt men zich vaak met het geven van namen van planten en de kwalen waarvoor zij werkzaam zijn.

Ook bereidingen en toepassingen van planten worden weinig visueel en weinig gedetailleerd beschreven. Dat laatste is ook al in paragraaf 4.2 geconstateerd. De beschrijvingen van recepten op basis van planten is in Dioscorides' *De materia medica* en ook bijvoorbeeld in

het medisch-astrologische werk van Thessalus van Tralles heel wat gedetailleerder dan die in het *carmen*. Het niveau van beschrijving vertoont meer overeenkomsten met geschriften die Ducourthial (2003, pp. 103-256) in zijn deel over magische botanie aanhaalt. Mogelijk komt deze magische botanie overeen met de botanische volksgeneeskunde die Luccioni (2006, p. 268) kenmerkt als weinig beschrijvend (zie boven). Ook de kwalen waartegen de planten helpen, worden weinig beeldend beschreven en waar dat mogelijk enigszins het geval is (boze oog, demonen) gebeurt dit veelal in formulaire vorm.

Van landschapsbeschrijvingen is nauwelijks sprake in het *carmen*. Alleen in de beschrijving van de Pelion in regel 116 en 117 is er een wat uitgebreidere landschapsbeschrijving, maar hier is sprake van schatplichtigheid aan Nicander, gezien de eerder geconstateerde overname van regel 117 uit de *Theriaca*. Als er sprake is van mensen die zich in de natuur bevinden, zijn de beschrijvingen iets levendiger en visueller, bijvoorbeeld in de regels 30-32 (*artemisia*) en 77-81 (*diktamnon*).

Luccioni (2006, pp. 268-274) ziet desalniettemin een sterk visuele component in het *carmen*. De blik speelt er een belangrijke rol in, bijvoorbeeld bij de toekijkende hemellichamen, waarvan al meerdere malen eerder sprake is geweest, maar ook Nemesis in regel 19 wordt omschreven als alziende (πανδερκής). Παισιθέην (27, 144) kan met zien te maken hebben en ook het boze oog (βάσκανα) dat op meerdere plaatsen voorkomt kan in dit licht gezien worden evenals de dromen die bij de beschrijving van *pentadaktylos* genoemd worden (regels 42-43).

Protos heuretes

In paragraaf 4.3 is al aan bod gekomen dat bij meerdere planten een of meerdere goden of mythologische figuren genoemd worden als eerste vinder (*protos heuretes*; *primus inventor*). Het hoeft hier niet per se te gaan om vinding, ook eerste gebruik, onthulling en schenking kunnen onder dit begrip worden ondergebracht (Overduin, 2015, pp. 109-110). Bij *rhamnos* (Athene), *pentadaktylos* (Hermes), *diktamnon* (goden, niet verder aangeduid), *kentaurion* (Cheiron), *moly* (Hermes) en *enalia drus* (de natuur) wordt een figuur of instantie als *protos heuretes* genoemd, bij *brathu* (Kronos, Osiris) en *paionia* (goden van de Olympus, Paian) lijken het er zelfs meer dan één. Ook aan naamgeving van de planten, behandeld in

paragraaf 4.3, kan een etiologische functie vergelijkbaar met die van *protos heuretes* worden toegekend.

De figuur van de *protos heuretes* komt als literaire *topos* in de mode vanaf de 5^e eeuw voor Christus, maar komt ook vóór deze tijd al voor (Baumbach, 2006). Net zoals dat in de *Theriaca* het geval is, gaat het in het *carmen* om mythologische figuren die de rol van *protos heuretes* krijgen toebedeeld. In de hellenistische en nieuwere literatuur is het niet meer van belang of de toebedeelde rol correct is, het naar voren brengen van een *primus inventor*, heeft andere functies: het tonen van interesse in de oorsprong van, in het geval van het *carmen* geneeskrachtige planten die men ook nog aantreft op het moment dat men kennis neemt van het gedicht, het neerzetten van de dichter als een “geleerde” man, die verder wil gaan dan het geven van droge opsommingen, het leggen van verbindingen met hellenistische literatuur waarin dit soort etiologie heel belangrijk is en ook met oudere literatuur waarin deze al van belang wordt geacht (Overduin, 2015, p. 110).

Mogelijk is er ook een religieuze dimensie te onderkennen aan het veelvuldig vermelden van goden als *protoi heuretai*. Scarborough (1997, p. 151) wijst erop dat de geneeskrachtige werking van planten in verband gebracht werd met goddelijke kracht. Het laten vinden van planten door de mens kan dan gezien worden als teken van de voorzienigheid van goden.

Het aantal gevallen waarin het *carmen* etiologische achtergronden geeft in de vorm van *protoi heuretai* en ook door in te gaan op de naamgevingen van de planten, is opmerkelijk te noemen (zie tabel 2 in paragraaf 4.3). Het verschijnsel *protos heuretes* komt in de beschrijvingen van 8 van de 15 planten voor. Overduin (2015, pp. 111-112) vermeldt in de *Theriaca* (een gedicht dat meer dan vier keer zo lang is als het overgebleven fragment van het *carmen*) vier duidelijke en nog twee mogelijke gevallen van het voorkomen van het verschijnsel.

Paradoxografie

In werken uit de paradoxografische traditie wordt een wereld vol wonderen (*thaumata, mirabilia*) geschetst, waarbij het niet het doel is deze te verklaren, maar het veeleer gaat om het oproepen van een gevoel van verwondering (Kazantzidis, 2019, p. 4). Vaak gaat dit gepaard met het gebruik van bijvoeglijke naamwoorden zoals θαυμαστός en ἄπιστος,

waarmee het wonderlijke expliciet onder de aandacht gebracht wordt (Overduin, 2019b, p. 78). De overlevering van kennis van de verschijnselen wordt vaak toegeschreven aan externe bronnen zoals muzen of goden, en de beschrijving ervan wijkt af van de beschrijving van gewone zaken (Overduin, 2019b, pp. 78-80). Hoewel de boven geschetste kenmerken van de op wonderen gerichte bijvoeglijke naamwoorden, externe bronnen en afwijkende beschrijvingen ontbreken in het leerdicht *Theriaca*, ziet Overduin (2019b, p. 91) in de beschrijving van enkele wonderlijke zaken toch een aansluiting bij de paradoxografische traditie, waarmee Nicander zijn rol als dichter benadrukt en een mogelijke rol als deskundige afzwakt

De boven omschreven kenmerken van de paradoxografische traditie die ontbreken in de *Theriaca*, zijn ook afwezig in het *carmen*. En hoewel het *carmen* door zijn nadruk op magische werkingen tegen magische kwalen als het boze oog in zekere zin een wonderlijke wereld weergeeft, denk ik toch dat het weinig of geen relatie heeft met de paradoxografische traditie. Er is veeleer sprake van aansluiting bij de magische botanische traditie die Ducourthial (2003) bespreekt in deel 2 van zijn boek, en mogelijk ook bij de astrologisch-botanische traditie in deel 3 ervan. In de paragrafen 4.2 en 4.3 zijn deze uitgebreid aan bod gekomen. Toch is niet uit te sluiten dat er relaties te vinden met de paradoxografische traditie: in regel 155 wordt als alternatieve naam voor *paionia aglaophotis* gegeven, omdat de plant door de gloed van vuur oplicht. Watson (2019, p. 101) geeft een vertaald citaat uit Aelianus, *De natura animalium*, 14.27, waarin de naam *aglaophotis* en het 's nachts oplichten en overdag verborgen zijn van *paionia* voorkomen. In het citaat wordt verder vermeld dat de plant, nadat die in de nacht van een merkteken is voorzien, overdag door een jonge hond moet worden uitgegraven, die vervolgens sterft als de zon de wortels ziet. Vandaar de naam *kunospastos* (door Watson geïnterpreteerd als "uitgerukt door een hond"), die Aelianus vermeldt en die ook in het *carmen* voorkomt in regel 162. De mogelijke relatie tussen het *carmen* en de auteur Aelianus, die als paradoxografisch beschouwd kan worden, en het spel dat gespeeld wordt met licht en donker wijzen mogelijk op een paradoxografisch element. Opvallend is wel dat voor paradoxografie geschikte elementen als het uitgraven door en vervolgens sterven van een hond niet voorkomen in het *carmen*. Ook is het zo dat er nergens in het *carmen* een enigszins substantiële *beschrijving* van een wonderlijk verschijnsel is aan te treffen.

Conclusies

Met betrekking tot de in deze paragraaf behandelde literaire motieven kan geconcludeerd worden, dat er sprake lijkt te zijn van personificatie van planten en hemellichamen. *Enargeia* speelt in het *carmen* (in tegenstelling tot de *Theriaca*) een zeer geringe rol. Het gedicht kan eerder worden opgevat als een gedicht van woorden dan als een gedicht van beelden, mogelijk met uitzondering van de rol van hemellichamen en de rol van de blik waarover Luccioni (2006) schrijft. Bij de beschrijving van planten, kwalen, bereiding en toepassing van planten is er nauwelijks sprake van pogingen een levendig en gedetailleerd beeld te schetsen. Etiologie in de figuur van de *protos heuretes*, maar ook in de naamgevingen van planten, heeft een zeer belangrijke plaats in het *carmen*. De motivatie hiervoor moet gezocht worden in het tonen van interesse in de oorsprong van bestaande zaken, in het neerzetten van de dichter als een figuur met “geleerde” status en in het willen aansluiten bij literatuur waarin deze vorm een belangrijke rol speelt, met name de hellenistische literatuur. Ook religieuze motieven spelen waarschijnlijk een rol hierbij. Van een paradoxografisch karakter van het *carmen* is geen sprake, hoewel niet uit te sluiten is dat de auteur van het *carmen* met geschriften uit deze traditie bekend was en daar mogelijk ook gebruik van gemaakt heeft.

Hoofdstuk 6. Conclusie

Het *carmen de viribus herbarum* moet in de eerste plaats gezien worden als een esthetisch product: een gedicht. Bij een leerdicht spelen de elementen instructie en leren enerzijds en dichten anderzijds een rol en in het geval van het *carmen* ligt de nadruk duidelijk op dichten. Als literair product uit de tweede, derde of vierde eeuw na Christus is het gebaseerd op het hellenistische leerdicht, in het bijzonder op Nicander's *Theriaca*. Het gedicht bevat enkele overnames hieruit, die het er duidelijk aan koppelen. In zijn narratieve vorm, met een instruerende stem, een toegesproken leerling, een aangesproken *general you*, de afwisseling tussen deze figuren en soms ook ambiguïteit die ermee gepaard gaat, het vóórkomen van poëtisch zelfbewustzijn en poëtische gelijktijdigheid, vertoont het de kenmerken van het hellenistische leerdicht (paragraaf 5.2). In het creëren van nieuwe woorden vertoont het overeenkomst met de *Theriaca* van Nicander en hetzelfde geldt voor het aansluiten bij homerisch taalgebruik in de vorm van *hapax legomena*, homerische uitdrukkingen en formules (paragraaf 5.4). De concrete invulling hiervan is mogelijk gedeeltelijk gebaseerd op Nicander's *Theriaca*, bijvoorbeeld in het overnemen van enkele *hapax legomena*, belangrijker is dat het hellenistische principe van aansluiting bij homerische taal gevolgd wordt en met eigen vondsten gerealiseerd. Wat betreft het metrum is er overeenkomst tussen het *carmen* en hellenistische gedichten in het feit dat het meer dactylische gedichten zijn dan *Ilias* en *Odyssee*, in andere opzichten (bijvoorbeeld de relatieve frequentie van een vrouwelijk caesuur) lijkt het *carmen* meer op de gedichten van Homerus (paragraaf 5.5). De verfijndere, door Callimachus geïntroduceerde hellenistische principes waaraan het metrum zou moeten voldoen, worden in het *carmen* in tegenstelling tot de *Theriaca*, nauwelijks gevolgd, zoals ook Kaibel (1890, p. 106) aangeeft. Wat betreft allusies volgt het *carmen* de tradities van hellenistische dichtkunst. Er zijn er vele, vooral naar *Ilias* en *Odyssee*, en zij zijn soms van een opmerkelijk complex niveau.

In één aspect wijkt het *carmen* mogelijk af van het hellenistische leerdicht. Dit betreft de opname van mythologische elementen. Het zijn er in het *carmen* zoveel, dat de vraag gesteld kan worden of het hier louter om verlevendiging - de *illustrative panels* van Toohey (p. 3) - gaat, of eerder om onderdelen van een geschetst complex wereldbeeld, waarin mythologie en werkelijkheid in elkaar grijpen (Heitsch, 1963, p. 49). Het oppervlakkige

karakter van de meeste mythologische beschrijvingen spreekt tegen de laatste opvatting, het veelvuldig voorkomen tegen de eerste. Mogelijk weerspiegelt het vele voorkomen ervan een specifieke interesse van de auteur, mogelijk ook een interesse in etiologie: zeer vele van de mythologische verwijzingen staan in de context van een *protos heuretes*. De auteur heeft mogelijk ook het motief om zich zo als geleerd man neer te zetten, een motief dat hij zou delen met hellenistische dichters.

Dan het element “leren” in het *carmen*. Welke stof wil het gedicht middels het in de tekst aanspreken van een leerling en *general you* overbrengen op toehoorder en/of lezer? Uit de inhoudelijke analyse in hoofdstuk 4 blijkt dat het niet gaat om botanische kennis, hoogstens om farmacologische kennis die sterk gekleurd is door magische aspecten. Maar ook in farmacologisch opzicht lijkt het *carmen* niet de intentie te hebben bij te dragen aan vermeerdering van kennis bij toehoorders en/of lezers. De beschrijvingen van bereiding en toepassing zijn weinig precies, er is een neiging algemene geneeskundige en afwerende effecten te beschrijven en als men toepassingen in het *carmen* en Dioscorides’ *De materia medica* en het *carmen* vergelijkt, stuit men op overeenkomsten, maar daarnaast ook op veel verschillen en vereenvoudigingen. Ook op mythologisch gebied spreekt er geen leerintentie uit het gedicht. Zoals gezegd zijn de mythologische beschrijvingen kort en oppervlakkig.

Ik ben van mening dat het onderwerp van het *carmen* het beste omschreven kan worden als: de magische werkingen van planten. Bijna alle planten in het *carmen* komen voor in geschriften over magische farmacologie en geneeskunde, en magische effecten op magische verschijnselen zoals het boze oog spelen een prominente rol in het gedicht. Inhoudelijk zou het geplaatst kunnen worden in de traditie van de magische botanie die geneeskrachtige werkingen beschrijft van magische planten (bijvoorbeeld *moly*) en van planten die door plukinstructies magische werkingen krijgen (Ducourthial, 2003, pp. 103-256).

Wat kan dit alles zeggen over het beoogde publiek van het gedicht? Omdat ik het gedicht zie als literair product en niet als kennis verspreidend product, moet het publiek waarschijnlijk gezocht worden in de kring van *literati*. Maar is er dan niet sprake van een zekere discrepantie tussen onderwerp en beoogd publiek? Ondanks het feit dat, zoals gesteld in de inleiding, magische farmacologische kennis een plaats heeft in prozawerken in de oudheid over de geneeskrachtige werkingen van planten, is het toch ook mogelijk hier een zekere reserve bij te bespeuren, bijvoorbeeld bij een auteur als Dioscorides, die - als hij al

elementen met magisch karakter opneemt in zijn beschrijvingen – deze meestal inleidt met relativiserende zinnestelsels als *φάσι* en *λέγεται* (Riddle, 1965, pp. 84-85). Luccioni (2006, p. 268) spreekt over de botanische volksgeneeskunde om de hier aangeduide magische invloeden in het *carmen* te omschrijven. Ik denk dat er – ondanks het voorkomen van magische elementen in botanisch-farmacologische prozawerken – toch wel gesproken kan worden van een onderscheid tussen een wat meer “wetenschappelijke” botanie die zeker in het op empirie gebaseerde werk van Dioscorides de boventoon voert, en een meer volkse en magische farmacologische botanie die men aantreft in geschriften uit de CCAG en ook in het *carmen*. Dit compliceert de discussie over het beoogde publiek van het *carmen*, omdat er enerzijds op literaire gronden sprake kan zijn van een beoogd publiek van *literati* en anderzijds een onderwerp dat volks van karakter is. Mogelijk biedt plaatsing van het werk in de traditie van de tweede sofistiek hier een verklaring: daar gaat een onverwachte onderwerpk keuze (bijvoorbeeld in de *Lofrede op de vlieg* van Lucianus) vaak samen met het vertonen van literaire hoogstandjes voor een publiek van geleerde mensen en kan een onverwachte onderwerpk keuze juist een bron van inspiratie en vertoon van kunde zijn. Daarmee zou het gedicht als geheel als paradoxaal van karakter beschreven kunnen worden. Toch acht ik deze hypothese onwaarschijnlijk vanwege het feit dat in het *carmen* de speelsheid en ironie, die geassocieerd kunnen worden met werken met een paradoxaal karakter, ontbreken.

Al met al trek ik de conclusie dat het gaat om een gedicht uit de latere Romeinse tijd dat een navolging is van hellenistische didactische poëzie, met name van Nicander's *Theriaca*. In narratologisch opzicht voldoet het aan de criteria van het leerdicht. Wat taal betreft zijn er relaties met de taal van Nicander en Homerus. Het gedicht is qua taal en metrum echter minder verfijnd dan de hellenistische didactische poëzie. Qua inhoud is het een vreemd amalgaam van invloeden vanuit geschriften over de magische werkingen van planten en werken als Dioscorides' *De materia medica*. Het is wellicht ironisch te noemen dat het *carmen* waarschijnlijk binnen de traditie van werken over botanie en farmacologie is overgeleverd, gezien de opname ervan in de *codex vindobonensis* Med. Gr. 1, die verder bestaat uit *De materia medica* en andere werken over botanie, geneeskunde en dieren, terwijl het toch voornamelijk als literair product beschouwd moet worden.

7. Bibliografie

- Bailey, C. (2006). *The gerousia of Ephesus*. (Doctoral Dissertation), University of British Columbia. Vancouver. Retrieved from <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0092767>
- Baumbach, M. (2006). Protos heures. In H. Cancik, H. Schneider, & C. F. Salazar (Eds.), *Brill's New Pauly, Antiquity*. doi:10.1163/1574-9347_bnp_e1011460
- Beekes, R. S. P., & Van Beek, L. (2010). *Etymological dictionary of Greek* (Vol. 1). Leiden: Brill.
- Berendes, J. (1965/1891). *Die Pharmacie bei den alten Kulturvölkern. Historisch-kritische Studien. Band I*. Hildesheim: G. Olms (Reprint).
- Catalogus codicum astrologorum graecorum*. (1898 -). Retrieved from <https://www.hellenisticastrlogy.com/texts/>
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Del Henar Zamora Salamanca, M. (1988). Notas sobre la lengua del *Carmen de herbis*. *Minerva: Revista de Filología Clásica*, 2, 233-248.
- Del Henar Zamora Salamanca, M. (1996). Regarding a verbal form in the '*Carmen de herbis*'. *Scholía: Studies in Classical Antiquity*, 5, 91-93.
- Ducourthial, G. (2003). *Flore magique et astrologique de l'antiquité*. Paris: Belin.
- Edelstein, L. (1937). Greek medicine in its relation to religion and magic. *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5(3), 201-246.
- Effe, B. (1977). *Dichtung und Lehre: Untersuchungen zur Typologie des Antiken Lehrgedichts. Zetemata: Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft* (Vol. 69). München: Beck.
- Elliott, J. H. (2016). *Beware the evil eye: The evil eye in the bible and the ancient world, Vol. 2 Greece and Rome*. Cambridge, UK: Cascade Books.
- Faraone, C. A. (1995). The "performative future" in three Hellenistic incantations and Theocritus' second idyll. *Classical Philology*, 90(1), 1-15.
- Friedrich, H.-V. (Ed.) (1968). *Thessalos von Tralles: Griechisch und lateinisch*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Graves, R. (1990). *Griekse mythen* (P. Syrier, K. Helsoot, & L. Huisman, Trans.). Houten: De Haan.
- Gunther, R. T. (Ed.) (1968). *The Greek herbal of Dioscorides*. London: Hafner.
- Harder, A. (2007). To teach or not to teach...? Some aspects of the genre of didactic poetry in antiquity. In A. Harder, A. A. MacDonald, & G. J. Reinink (Eds.), *Calliope's classroom: Studies in didactic poetry from antiquity to the renaissance*. Parijs: Peeters.
- Hardy, G., & Totelin, L. (2016). *Ancient botany*. London: Routledge.
- Heitsch, E. (1963). *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu Andromachos, Markellos von Side und zum Carmen de Viribus Herbarum. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philosophisch Historische Klasse (Jahrgang 1963)*. Göttingen: Vandernhoek & Ruprecht.
- Heitsch, E. (1964). *Die Griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, vol. 2 (pp. 23-38)*. Retrieved from <http://stephanus.tlg.uci.edu.ru.idm.oclc.org/Iris/Cite?0282:001:0>
- Hermann, G. (1805). *Orphica*. Lipsiae: C. Fritsch.
- Hollis, A. S. (Ed.) (2009). *Callimachus, "Hecale"* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

- Kaibel, G. (1890). Sententiarum, Liber Quintus. *Hermes*, 25(1), 97-112.
- Kazantzidis, G. (2019). Introduction: Medicine and paradoxography in dialogue: Approaching *thauma* across science and fiction. In G. Kazantzidis (Ed.), *Medicine and paradoxography in the ancient world* (pp. 1-40). Berlin: Walter De Gruyter.
- Lehrs, F. S., Dübner, F., & Bussemaker, U. C. (1862). *Poetae bucolici et didactici*. Parijs: Ambrosio Firmin Dudot.
- Luccioni, P. (2006). Ce que dit le poète a propos des fleurs. In C. Cusset (Ed.), *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité* (pp. 259-274). Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne.
- Mehler, J. (1972). *Mehler woordenboek op de gedichten van Homèros* (14e ed.). 's-Gravenhage: Nijgh & Van Ditmar.
- Muller, F., & Thiel, J. H. (1966). *Beknopt Grieks-Nederlands woordenboek*. Groningen: Wolters.
- Osbaldeston, T. A., & Wood, R. P. (2000). *Dioscorides. De materia medica: Being an herbal with many other medicinal materials: Written in Greek in the first century of the common era: A new indexed version in modern English*. Johannesburg: IBIDIS.
- Overduin, F. (2009). The fearsome shrewmouse: Pseudo-science in Nicander's *Theriaca*? In M. A. Harder, R. F. Regtuit, & G. C. Wakker (Eds.), *Nature and science in Hellenistic poetry* (pp. 79-93). Leuven: Peeters.
- Overduin, F. (2015). *Nicander of Colophon's Theriaca: A literary commentary*. Leiden: Brill.
- Overduin, F. (2019a). Elegiac pharmacology: The didactic heirs of Nicander? In L. G. Canevaro & D. O'Rourke (Eds.), *Didactic poetry of Greece, Rome and beyond: Knowledge, power, tradition* (pp. 97-122). Swansea: Classical Press of Wales.
- Overduin, F. (2019b). In the realm of the two-headed snake: Pragmatics and aesthetics of *mirabilia* in Nicander's *Theriaca* and *Alexipharmaca*. In G. Kazantzidis (Ed.), *Medicine and paradoxography in the ancient world* (pp. 73-93). Berlin: Walter De Gruyter.
- Pérez-Santana, A. (2014). La tradición botánica Griega y los nombres de las plantas del carmen de herbis. *Estudios Clásicos (Anejo 2: V. Gomis García, A. Pardal Padín, & J. Polo (Eds). Ardua cernebant iuvenes. Actas del I Congreso Nacional Ganimedes de investigadores noveles de Filología Clásica)*, 89-100.
- Reece, S. (2009). *Homer's winged words: The evolution of early Greek epic diction in the light of oral theory*. Leiden: Brill.
- Riddle, J. M. (1965). *Dioscorides on pharmacy and medicine*. Austin: University of Texas Press.
- Rochberg-Halton, F. (1988). Elements of the Babylonian contribution to Hellenistic astrology. *Journal of the American Oriental Society*, 108(1), 51-62. doi:10.2307/603245
- Scarborough, J. (1997). The pharmacology of sacred plants, herbs and roots. In C. A. Faraone & D. Obbink (Eds.), *Magika hiera: Ancient Greek magic and religion* (pp. 138-174). New York: Oxford University Press.
- Stannard, J. (1962). The plant called Moly. *Osiris*, 14, 254-307.
- Thomas, R. F. (1986). Virgil's Georgics and the art of reference. *Harvard Studies in Classical Philology*, 90, 171-198.
- Toohey. (1996). *Epic lessons: An introduction to ancient didactic poetry*. London: Routledge.
- Van Emde Boas, E., Rijksbaron, A., Huitink, L., & De Bakker, M. (2019). *The Cambridge grammar of classical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Volk, K. (2002). *The poetics of Latin didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*. Oxford: Oxford University Press.

- Watson, L. C. (2019). *Magic in ancient Greece and Rome*. London: Bloomsbury Academic.
- Wellmann, M. (1933). Beiträge zur Quellenanalyse des älteren Plinius. II. Teil. *Hermes*, 68(1), 93-105.
- Wellmann, M. (Ed.) (1906). *Dioscorides, Pedanius. De materia medica libri quinque* (Vol. I-III). Berolini: Weidmann.
- West, M. L. (1982). *Greek metre*. Oxford: Clarendon.

Appendix A: scansie van het *Carmen de viribus herbarum*

Regel- nummer	Regel- met †	Hexa- meter	Spondee in 5 ^e voet	Caesuur	Buc. dia.	
1		dsdsd		m		Τοὺς δὲ πυρέσσοντας τὸ χαμαίμηλον θεραπεύει
2		dssdd		m	b	σὺν ῥοδίνῳ λεῖον τετριμμένον, ὠφέλιμον δέ
3		dsddd		m		τοῖς μετριάζουσιν τὸ φυτόν. φύεται δ' ἐπὶ θινῶν
4		dsdsd		v		τὸ βραχὺ καὶ κάλλιστον, ὃ βαστάζουσιν ἰητροί
5		ddddd		m	b	ἀρχομένου θέρεος, μέγας ἥλιος ἡνίχ' ὁδεύη
6		dssdd		m	b	ἔβδομον ἱππεύσας τετράζυγον ἄντυγα πῶλων.
7		ddsdd		v		Ῥάμνος ἔχει πανάκεια<v> ἐν οἴκοισιν παναρίστην
8		dsdsd		v		φυομένη φραγμοῖσιν ἀκανθῆν πετάλειον.
9		sdddd		m		ῶρου δ' ἐστὶ φυτόν. τὸ δὲ σύμφυτόν ἐστι βροτοῖσιν
10		sdsdd		v		βαστάζειν τότε ῥάμνον, ὅταν φθίνουσα Σελήνη
11		ssddd		v	b	δέρκεται πάντεσσι βροτοῖς κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον.
12		ddsdd		v		κρημαμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος
13		dsdsd	X	m	b	φαρμακίδων τε κακῶν καὶ βάσκανα πῦλ' ἀνθρώπων.
14		sdsdd		m	b	πρώτη γὰρ μακάρων ἐχρήσατο τῇδε φυτεῖα
15		dssdd		m	b	Παλλὰς Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,
16		ssddd		v		Πάλλαντα κτείνασα μάχαις κρατερῇφι βίηφι
17		ddsdd		v		τῆμος ὅτ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τε Γίγαντες
18		ddsdd		m		σύμβalon εἰς ἔριδα κρατερὴν κάρτιστοι ἐόντες·
19		sdddd		v		πανδερκῆς δ' ἄρ' ἔπειτα θεὰ Νέμεσις πολύμορφος
20		sdddd		v		καὶ νηοὺς ἐκάθηρε θεῶν καὶ ἀγάλματα ῥάμνω.
21		ddddd		v		θρέμματά τε νέποδάς τε καλὸν φυτόν ἐστι φορῆναι
22		dsdsd		m	b	πρὸς τε πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας ἡδ' ἐπιτομπάς·
23		dsddd		v	b	πάντα γὰρ ἰήσαιτο βροτοφθόρα φάρμακα λυγρά.
24		ddddd		v	b	Ἀρτέμιδος βοτάνην δὲ συνώνυμον αἶρ' ἐπιφώσκειν
25		dsddd		v	b	Ἡελίου μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν,
26		ddddd		v	b	ἦντινα τοξότιν ἄνδρες ἐφήμισαν ἢ βοτρυτῖν,
27		ddsdd		m		πασιθέην δ' ἕτεροι Χαρίτων στέργηθρον ἔχουσιν,
28		dddss	X	m	b	οἱ δὲ τε λυσίκοπον φιλοπαννύχου ἀγροῖῳται
29		ddddd		v	b	ἀθανάτης καλέουσι φυτὸν μέγα δῶρον ἔχοντες·
30		sdddd		v	b	λύει γὰρ κόπον ἀνδρὸς ὁδοιπόρου ὅς <κ'> ἐνὶ χερσίν
31		ddddd		m	b	τὴν μονόκλωνον ἔχη, περὶ δ' αὖ ποσὶν ἔρπεται πάντα
32		sdsdd		m		φεύγει, ἦν τις ἔχη ἐν ὁδῷ, καὶ φάσματα δεινά.
33		dsdsd		v		αἶμα δὲ οἱ σκιρρωθὲν ἐπὶν ἄρθροισιν ἐλάσση,
34		dsdsd		m		κλῶνας ἐλὼν μῖζον ῥοδίνῳ, ζέσσας δ' ἐνὶ κύθηρ
35		dsdsd		v		σύγχριε τὸν κάμνοντα ὅλον μέλλοντα καθεύδειν,
36		dssdd		m	b	κεῦθὺς ἀπαλλάξεις ἀλγέματος ἐκ μεγάλιο.
37		ddsdd		v		ὑστερικαῖς δὲ γυναιξὶν ἄγαν σωτήριόν ἐστιν
38		sdddd		v		στραγγουροῦντά τε παύει ὀπισθοτόνοιό τε ῥῆγμα.
39		ddsdd		v		πάντα δ' αἰὲ νοσοεργὰ πάθη στέλλουσα διώκει.
40		dsdsd		m	b	Αὐτίκα δ' Ἑρμείας τὸ δάκτυλον αἶρε χλοανθές
41	†	(ddsdd)		(m)		πενταπετές, †διοποῦν ερμαιαν† πᾶσιν ἀρωγόν,
42		ddsdd		v		τὴν καὶ ὄνειροδότειραν, ἐπεὶ καὶ θέσφατα πάντα
43		ssddd		v	b	θνητοῖς ἀνθρώποισιν ὄνειράτα καλὰ προφαίνει.
44		dsddd		v		πάντα γὰρ ἀλθήσαιο πόνον φορέων περὶ σῶμα,
45		sdsdd		v		ὀφθαλμῶν δὲ τε πᾶσαν ἐρητύσειας ἀνίην,
46		ddsdd		m		χοιράδας, ἀντιάδας, σταφυλήν, οἶδημ' ὑπὸ γλῶσσαν,
47		dsdsd		m		ἄρθρα τε καὶ νεύρων ὁδύνας καὶ ἔρκος ὁδόντων
48	†	(sdddd)		(v)	(b)	ψώραν τ' ἔξανατον βροτοφθόρον ἐκ κακότητος

49	dsdsd		v		καὶ λοχίων ἔμμηνα καταπλασθέντα γυναικῶν.
50	ddsdd		m		ἐν δ' ὕδατι λιαρῶ προσκλυζομένη παλάμαισιν
51	dsdsd		4		πρὸς τε φόβους καὶ βασκοσύνας καὶ δαίμονας ἐχθρούς
52	dddsd		v		ἔστιν ἄκος πανάριστον, ὅθεν καὶ λάμβανε ποίην
53	sdddd		m	b	μήνης αὐξομένης φαεσιμβρότου Ἡελίου τε
54	ssddd		v	b	ἀντέλλειν μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν.
55	dddsd		v		πρὸς τὰ Κυθηρίδος ἔργα θεᾶς κυδρῆς Ἀφροδίτης.
56	ddddd		v		τρυγόνιον τόδε πάντες ἐπιχθόνιοι καλέουσιν,
57	sdddd		m		ἄλλοι δ' ἄρρενικόν <τ'> ἰδ' ἀριστερεῶνα τὸν ὀρθόν,
58	+ (ddddd)		(m)	(b)	ὑπτιον αὖθ' ἕτεροι χθαμαλήν ἐπὶ γαῖαν †φιλεργον.
59	sdddd		v		δοιοὶ γὰρ πεφύασιν ὁμοιότατοι πετάλοισιν·
60	sssdd		m	b	ὀρθὸς μὲν τείνει νεύρων φύσιν εἰς Ἀφροδίτην,
61	dsdsd		m		ὑπτιος εὐνάζει, δύναμις δ' αὐτοῖσι μεγίστη.
62	dddsd		m		εὖ δ' ὁπότεν ἐθέλης πόνον ὀφθαλμῶν ἀκέσασθαι,
63	ddddd		v		ἀμματίσας περὶ σῶμα περιστερεῶνα τὸν ὀρθόν
64	dsdds	X	m	b	Ἡελίου κόσμον τὸν ἀτέρμονα κυκλώσαντος
65	sdsds	X	m	b	παύσεις ὀφθαλμοῖο δυσσαυγέας ἀμβλυνητῆρας.
66	ddsdd		4		καὶ κεφαλῆς πόνος ἐν ταύτῃ παράχρημα μειοῦται,
67	dddsd		m		καὶ κόπον ἐξελάσαι δυνατὴ τριφθεῖσα μετ' ὄζους
68	dddsd		v		χοιράδας ἀντιάδας τε καλῶς παύει παράχρημα.
69	dsdsd		m		ἔσθ' ὅτε τοι γαῦρος χαρίτων, στέργειν δὲ γυναικάς
70	sdds		m		τεύχειν τ' εἰς φιλίαν δυνάμει<ς> κοίταις παρέχουσα.
71	sdddd		v		φρικάζῃ δ' ὁπότεν τις ἀνὴρ, βοτάνης ἀπὸ ταύτης
72	dsddd		v	b	κλῶνας ἐλὼν κάμνοντος ἐναντίος ἴσασο μοῦνον,
73	dssdd		m	b	κεῦθὺς ἀπαλλάξεις τὸν δαίμονα μηκέτ' ἐπελθεῖν.
74	sdsdd		m		Δίκταμνον βοτάνην αἴρειν ἐπιβάλλεο, κοῦρε,
75	ddssd		m		φροντίδι, ἀθάνατοι τὴν αὐτοὶ θέσπισαν ἡμῖν,
76	sdds		m		ὥς εἰδῆς δύναμιν βοτανῶν καὶ χρήσιμα ἔργα.
77	sdsdd		m	b	δικτάμνου γὰρ ὅταν αὔον δέμας ἐν παλάμαισιν
78	sdds		v		τρίψας ἀλφίτοειδὲς ἐνιστάξης Διόνυσον
79	sdds		m		Κουρήτων μακάρων ὑπερασπίζοντα τρεπόντως
80	sdsdd		m	b	καὶ νέβρω στολίσσης, ἔξεις περὶ σῶμα προσάψας
81	dssdd		m	b	νῆκος ἀμίμητον πρὸς κνώδαλα πάντα <τά> γαίης.
82	sdds		v		ἰητροὶ δ' ἅμα πάντες ὅσοις σωτήριόν ἐστιν
83	sdds		v		βαστάζοντες ἔχουσιν ἐν ἄγγει πρὸς τὰ μαδαῖα
84	sdds		v		ἔλκη, καὶ μυσάρὰς δὲ νομάς πληροῖ προκαθαῖρον.
85	dsddd		v	b	κἂν σκόλοπες θραυσθῶσιν ὑ<π'> ἵχνεσιν ἢ περὶ σῶμα,
86	ddddd		v		πάντα τόπον κατάπλασσε, καὶ αὐτόματος προφανεῖται.
87	sdsdd		4		καὶ σπληνὸς πόνος ἐν ταύτῃ παράχρημα μειοῦται·
88	sdddd		m	b	ξηρὴ κοπτομένη καταπλάσσεται ἄλφιτον ὥσπερ.
89	sdds		v		καὶ τ(ᾶ) ἐν τοῖς κρυφίμοισιν ἀναγκαίοις τε τόποισιν
90	sdddd		m	b	φλεγμαίνοντα πάθη καταπλάσμασι τοῖσδ' ἀκέσαιο.
91	ddsdd		m	b	εἴαρι δ' αἶρε πόην καὶ καύματι καὶ φθινοπώρῳ.
92	sdddd		v	b	Κισσίον τόδε πάντες ἐπὶ χθόνα ναιετάοντες
93	ssddd		v	b	ἄνθρωποι κλήζουσι λελίσφακον, οἱ δὲ τε θεῖον.
94	ssddd		m	b	λύει γὰρ ψυγμὸν κακοτέρμονα βῆχά τ' ἀνιγρὴν,
95	dssdd		m		πάντα δ' ὅσ' ἀνθρώποις ἔλκη πέλεται κακοποιᾶ
96	dddsd		v		μιννύμενον ῥοδίνοιο λίπει κηρῶ τε λυθέντι
97	ssdsd		v		ἱᾶται σπληνὸς τε πόνον λειεντερίην τε
98	dddsd		m		πινόμενον μέθυος πολιοῦ ἰσορρεπὲς ἄχθος.
99	sdddd		m		τοὺς δ' αἰμοπτικοὺς προποτιζόμενον θεραπεύει,
100	dsssd		m		πρὸς δὲ γυναικείους κόλπους καὶ πάντα λοχείης
101	sdds		m		μωλυθεῖσα πυρὶ σμαλερῶ ἔμμηνα καθαίρει.

102		dddddd		v	b	αἱ μυσαραὶ δὲ γυναῖκες ὅσαι <κακά> μηχανοῶνται
103	†	(dddsd)		(v)		πεσσοποιησάμεναι †τε κακῆς ενκυμονι ρυσαι†
104		sddds	X	v	b	καρπὸν καλλιγένεθλον ὑπέμβρυον ἐκβάλλουσιν.
105		ddsdd		m	b	Φράζεο καὶ βοτάνην πατρός Κρόνου ἀγκυλομήτεω,
106		dddsd		v		ἦντε χαμαικυπάρισσον ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν
107		ssddd		v		ἄνθρωποι κλῆζουσιν, ἐπεὶ μέγα τε σθεναρόν τε
108		ddsdd		m	b	ἔστιν ἄκος βρόγχιο καὶ οὐατος ἀντιάδων τε.
109		dddsd		v		τοῦτο θεὸς γὰρ ἔδωκε βροτοῖς σωτήριον εἶναι,
110		dddddd		v		καὶ δίδεται πρὸς ὕδρωπα καὶ ἰστιάδας θεραπεύει.
111		dsddd		m	b	τὴν βοτάνην ταύτην πολυώνυμος εὕρετ' Ὅσιρις
112		ssddd		m	b	Αἰγύπτου γαίης προκαθήμενος ἡδὲ Κανώπου,
113		dddddd		v		ἐξ ἀρετῆς ἓνα πρῶτον ἐφημερίων θεραπεύσας.
114		sddddd		m	b	Νῦν δ' ἦτοι ἐρ<έ>ω μάλ' ἀριφραδὲς οὐδὲ σε κεύσω
115		sddddd		v	b	κενταύρου Κρονίδαο φερώνυμον εὕρεμα ρίζαν
116		sdsdd		m	b	Χείρωνος σθεναροῦ, ἡ<v> παρ νάπη εἰνोσιφύλλου
117		dddsd		v		Πηλίου ἐν νιφόνεντι κιχὼν ἐφράσσατο δειρῆ·
118		dddddd		v	b	ἦν βαθύρους Ἀχελῷος ἐγείνατο καὶ φάτο πᾶσιν
119		sssdd		m	b	ἐσθλὴν Παιήων Ἀσκληπιὸς ἡπιόδωρος
120		sddsd		v		κικλήσκει<v> πανάκειαν, ἐπεὶ πάνθ' ὅσα βροτοῖσιν
121		sdssd		m		φλεγμαίνοντα πάθη παύει καὶ κρούσματα πληγῶν
122		dddsd		v		ὑστερικαῖς τε γυναιξὶ λίην σωτήριόν ἐστιν
123		sddddd		v	b	στραγγουροῦντά τε παύει ἐν ἡματι καὶ λιθιώντα.
124		dddddd		m	b	ἦν κέλομαί σε λαβεῖν φαεσιμβρότου Ἡελίοιο
125		ssddd		v	b	ἀντέλλειν μέλλοντος ἐπὶ χθόνα φέγγος ἐρυθρόν
126		dddsd		m		ῶρη ἐν εἰαρινῇ, ὅτε οἱ πληροῦνται ἅπαντα·
127		dsddd		v		πάντα γὰρ ἰήσαιτο πάθη πολυφάρμακος οὖσα.
128		ssdds	X	m	b	Βούφθαλμον δ' αἶρειν ἐπιβάλλεο Εἰλειθυίης
129		sddsd		m		Μήνης αὐξομένης φαεσιμβρότου, ἀγλαὲ κοῦρ
130		sdssd		m		πολλοῖσιν τε δίδου πολλῶν ἀντάξιον ἔργων
131		dsdsd		4		πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους καὶ δαίμονας ἐχθροὺς
132		dddsd		m		βασκοσύνας τε κακὰς μερόπων καὶ φάρμακα λυγρά.
133		sddddd		m	b	ταύτην τὴν βοτάνην Διὸς ὄφρυά πᾶς ὀνομάζει
134		ssddd		m	b	χρυσωπὸν στίλβει πανυπεύκυκλος ἀνθεμὶς ἀβρῆ.
135		dsdsd		v		τῆς βοτάνης τὴν ρίζαν, ὅταν ἀλγῇ τις ὀδόντα,
136		dsddd		v		λαμβανέτω, μούνην δὲ μασησάμενος παράχρημα
137		dddddd		m	b	εὐθύς ἀποπτυσάτω, καὶ ἐλεύσεται ἔκτοθι ρεῦμα.
138		ddsdd		m		γαστέρα δ' εἴ τις ἔχει στεγνὴν καὶ ἀνέκκριτον οὔσαν,
139		sddsd		v		μωλυθεῖσα καθαίρει ἀνεγκλήτως καὶ ἀλύπως.
140		sddddd		m	b	Πασάων βοτανῶν βασιληίδα δίξω, κοῦρε
141		dsddd		v		Σειρίου ἀντέλλοντος, ὅτε σκυλακόδρομος ῶρη
142		dsdsd		v		νυκτιφαγὴς τ' ἄστροισι θεὰ πλήθουσα Σελήνη
143	†	(sddsd)		[4]		δέρκηται †τότε δ' ἡελίω μέλλουσα συνάπτειν†,
144		dsdsd		v		παισινθῆν, ἦν πάντες ἐδωρήσαντο ἄνακτες
145		sdsdd		m	b	Λητοῖδῃ Παιᾶνι θεοὶ κατὰ μακρόν Ὀλυμπον.
146		dddddd		m		δῶκε δὲ Παιονίην καλέσας κατ' ἀπείρονα γαῖαν
147		dddddd		v		παιδί ἐῷ πανάκειαν ἔχειν ἀκεσίμβροτον ἄνθος.
148		ddssd		m		ἦν ποτε πεντόροβον κλῆζον Ῥε<ί>ης πολιῆται
149		ddsdd		m		κύμβαλά τε Φρυγίης μητρός, μακάρων βασιλείης
150	†	()		()		Κρήτες †δικταῖον διος μελοψο γενεθλῆς†
151		ssddd		v	b	γλαβρήνην κλῆζουσι φερώνυμον ἀθανάτου γῆς·
152		sddddd		v		ἦν πάντες καλέουσι θεοὶ μάκαρες γλυκυσίδην,
153		dsdsd		v		ἀμβρόσιον βλάστημα καὶ Ἰδαίαν Ἑκατεῖαν,
154	†	(dsddd)		(v)		ἡελίου† δ' Αἴγυπτον ὅσοι περιναιετάουσιν

155	dddsd		v		ἀγλαοφώτιδα πάντες ἐπικλήζουσι βοῶντες,
156	dddddd		4	b	φέγγεος οὔνεκα λαμπομένου πυρὸς ἄνθος ἀναίθει.
157	dsddd		v	b	ἦν Κυνὸς ἀντέλλοντος ἀναίρεο, κοῦρε δαίφρον,
158	dddddd		m	b	πρὶν μέγαν Ἥλιον τὸν ἀτέρμονα κύκλον ὁδεύειν,
159	dsddd		v		μὴ σε θεοὶ βλάψωσι νόῳ καὶ ἐχέφρονι βουλῇ
160	sdssd		m		ῶρην ἐκπρολιπόνθ' <ἦν> σε φράζεσθαι ἄνωγα·
161	dddddd		v		οὐ γὰρ ἐν ἀθανάτοισιν ἀτημελίη πεφάτισται·
162	dddsd		v		οὔνεκα δὴ καλέουσι Κυνόσπαστον κατ' Ὀλυμπον
163	dddsd		m		ἀθάνατοι μάκαρες Ἐφιάλτειόν τε βοῶσιν.
164	dddsd		v		κρημαμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητας
165	ddsds	X	m	b	φαρμακίδων φοβερῶν καὶ βάσκανα φῦλ' ἀνθρώπων
166	ddsdd		m	b	πρὸς τε φόβους δυνατὴ καὶ δαίμονας ἡδ' ἐπιτομπάς
167	dsddd		v		καὶ πυρετὸν φρίκεσσι καταρχόμενον στυγέοντι
168	dddddd		4		νυκτερινόν τε καὶ ἡμερινὸν χαλεπὸν τε τέταρτον.
169	dsddd		v		ἦντινα καὶ τηροῦσι Διὸς φύλακες μέγαλοιο
170	dsddd		v		ἄγγελοι ἐξήκοντα τριηκόσιοι τ' ἐπὶ τούτοις.
171	sddds	X	v	b	ταύτην γὰρ λέγεται ποτ' ἐν οὔρεσι ρίζωθεῖσαν
172	ddsds	X	m	b	δαίμονας ἐξελάσαι τοὺς τὸν τόπον οικήσαντας.
173	dddddd		v		Δεῖ δέ σε καὶ περὶ σῶμα φορεῖν πολίοιο κόρυμβον
174	dsddd		m	b	πρὸς τὸν ἀπαυλισμὸν τὸν ἀπ' αἰθέρος, ὃν καλέουσιν
175	sdddd		m	b	ἄνθρωποι χαλεπὴν ἱερὴν νόσον ἀμπλακίωτιν,
176	dddddd		m		οἱ δὲ σεληνιακὴν ἐπὶ σῶμα κακὴν ἐπιτομπήν.
177	dddsd		m		καὶ κόπον ἐξελάσαι δύναται τριφθεῖσα μετ' ὄξους
178	dddddd		4	b	ἢ βοτάνη καταχειομένη πόδας ἀκροκορύμβους.
179	dddsd		v		Μῶλυ δὲ ριζοτομισθὲν ἄρῳ πρὸς φάρμακα λυγρὰ
180	ddsds	X	m	b	φαρμακίδων χαλεπῶν καὶ βάσκανα φῦλ' ἀνθρώπων.
181	dssdd		m		τοῦτο γὰρ Ἑρμείας Λαερτιάδῃ Ὀδυσῆι
182	dddddd		v		δῶκε φορεῖν περὶ σῶμα προσαψάμενον φυλάκειαν,
183	ssddd		v	b	Αἰαίην εἰς νῆσον ὅτ' εἰς κλυτὰ δώματα Κίρκης
184	dddsd	X	m	b	ἦιε, πολλὰ δὲ οἱ κραδίη φρεσὶ μερμήριζεν.
185	† (dddsd)	(x)	(m)		οὐδὲ γὰρ †ως εταρους εἶδεεν δυνατοὺς δυπαξαι†,
186	sddds	X	v	b	εἰ μὴ τοῦτό γ' ἔδωκε διάκτορος Ἀργειφόντης
187	sddds	X	m	b	ἐκ γαίης ἐρύσας, ἐναλίγκιον ἄνθει λευκῷ,
188	ddsdd		m	b	ὥς γάλα λαμπόμενον κουροτρόφον, αὐτὰρ ἔπειτα
189	sdsdd		m		ναρκίσσω ἵκελον, ρίζη ζοφοειδὲς ιδέσθαι.
190	dddddd		v	b	πάντα γὰρ ἐξακέσαιο βροτοφθόρα φάρμακα λυγρὰ·
191	dddsd		v		τὴν βοτάνην περὶ σῶμα φορῶν ἐχθροὺς ὑπαλύξεις.
192	dsddd		v		Αὐτὰρ ἄλὸς κόλποισιν ἀεξομένην ἱερὴν δρῦν
193	dddddd		v	b	κύμασιν ἐν νοτεροῖσι τετιμένον ἔρνος ἄφυλλον
194	ssdsd		v		ἡδ' αὐτῷ πόντοιο Ποσειδάωνι ἄνακτι,
195	dsddd		v		ἀντιπαθὴ τὴν πάντες ἐπιχθόνιοι καλέουσιν,
196	dsddd		v		λάμβανε τεχνήεντι νόῳ καὶ ἐχέφρονι βουλῇ,
197	† (dsdsd)		(v)		ηνλίτεν† Οὐλύμποιο θεὰ φθίνουσα Σελήνη
198	ssdsd		v		δέρκεται, καὶ μίσγε ρόδων εὐῶδες ἔλαιον
199	sddddd		v	b	καὶ χρῖσαι τὸ πρόσωπον, ἐπὶ πρᾶγμα πορεύη,
200	dddddd		v	b	καὶ τότε σοι συνέριθος ἅμ' ἔψεται Ἀφρογένεια.
201	dddsd		m		τοῦτο γὰρ ἔστιν ἄκος καὶ ἀλεξητήριον ἐχθρῶν
202	sddsd		v		πάντων ὅσα τε γαῖα φέρει καὶ πόντιον οἶδμα,
203	dddddd		m	b	ζωογονεῖ τε βρέφη <ἀλόχοις> ὑπὸ γαστρὶ φορηθέν.
204	dsddd		4		πρὸς τε φόβους τοὺς γινομένους ἔχε μιν κατὰ νύκτα
205	dddsd		m		βασκανίην τε κακὴν μερόπων καὶ πῆματα λυγρὰ,
206	sddsd		v		ἢ καὶ σῶμα φυλάσσει ἀπόρρητόν τ' ἀποπέμπει·
207	sddsd		v		ὅσσην γὰρ φθονεροὶ μὲν ἀφεστήκασιν, μέμυκεν,

208	dssdd		m	b	έρχομένων δ' ἐγγὺς τούτων τότε κάρφος ἀνοίγει.
209	ssddd		m	b	ταύτη<v> παμμήτωρ φύσις εὖρε<το>· μηκέτι ταοὺς
210	sssdd		m	b	πτηνοὺς ἄνθρωποι θαυμάζετε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι
211	dddds	X	m	b	βασκοσύνης ἔνεκεν δόλιχα πτερὰ μηκύνονται.
212	dsssd		m		Ἔνδροσον ἐκ γαίης αἶρειν χρυσάνθεμον ἄγνόν
213	dddd		m	b	πρὶν μέγαν Ἥλιον τὸν ἀτέρμονα κύκλον ὁδεύειν,
214	dddsd		m		καὶ περὶ σῶμα φόρει καὶ ἔχ' ἔντοσθ' εἵματος αἵρων·
215	dddsd		v		κρημαμένη δύναται γὰρ ἀποστρέψαι κακότητος
216	ddsds	X	m	b	φαρμακίδων ἀλόχων καὶ βάσκανα φύλ' ἀνθρώπων.