

EINE KONJEKUR ZU CATULL. 64.260

By Heiko Ullrich

Summary: An emendation is offered on the text of Catull. 64.260, where *audire* seems inappropriate to describe the sensation of sacred objects hidden in a *cista: pars obscura cauis celebrabant orgia cistis, / orgia quae frustra cupiunt t̄audire† profani* (259-60). Despite the efforts of Friedrich, Schuddeboom and Trimble (following Kroll) defending *audire* seems impossible. The text can be improved dramatically by either McKie's *aperire* or Oakley's *spectare* which provide an (albeit not too) smooth transition from *orgia* meaning 'sacred objects' to *orgia* meaning 'sacred rites' (performed by using the sacred objects). Nevertheless, both conjectures can – and need to be – improved themselves: *aperire* goes beyond the requested meaning hinting at the divulgation of the mysteries rather than just their recognition; *spectare* seems to go better with 'sacred rites' than with 'sacred objects'. This note therefore proposes *tractare*, comparing Petron. 83.1 and 140.13 besides Theocr. 26.7-14 and Clem. Alex. *protrept.* 21.2.

Am Ende der Darstellung des auf der *uestis decorata* (Catull. 64.265) abgebildeten Tableaus rund um die von Theseus verlassene Ariadne beschreibt der Erzähler das Gefolge des sich nähernden Bacchus (254-64).¹ An Vers 260 knüpfen sich dabei zwei textkritische Fragen, die Gail Trimble in ihrem jüngsten Kommentar zu Catull. 64 ausführlich diskutiert hat:

harum pars tecta quatiebat cuspidē thyrsos,
pars e diuulso iactabant membra iuuenco,
pars sese tortis serpentibus incingebant,
pars obscura cauis celebrabant orgia cistis,
orgia quae frustra cupiunt t̄audire† profani;
plangebant aliae proceris tympana palmis (256-61)

260 *del. Koeler* *audire* OGR : *aperire* McKie : *spectare* Oakley²

1 Vgl. zum Kontext der Stelle auch Arrigoni 1983, 18 und Marinčič 2006, 97-98.

2 Text und Apparat folgen Trimble 2025, 125.

Zur Verteidigung des überlieferten *audire* sind bislang drei Wege³ eingeschlagen worden: Gustav Friedrich deutet *audire* als ‚hören von‘,⁴ Feyo Schuddeboom versteht unter den *orgia* die mit diesen verbundenen Geheimnisse, zu denen *audire* dann gut passt,⁵ und Gail Trimble sieht in der Ambiguität von *orgia*, das in 259 das Kultgerät und in 260 den Ritus bezeichne,⁶ ein bewusstes Spiel mit einem kundigen Leser, der den plötzliche Bedeutungswechsel aufgrund seiner profunden Kenntnis der hellenistischen Literatur nicht nur erkannt, sondern auch als intellektuelle

- 3 Eine vierte Möglichkeit wäre, unter den *orgia* Musikinstrumente zu verstehen, zu denen *audire* dann natürlich hervorragend passen würde (vgl. Prop. 3.3.29: *hic erat affixis uiridis spelunca lapillis, / pendebantque cauis tympana pumicibus, / orgia Musarum et Sileni patris imago / fictilis et calami, Pan Tegeae, tui*; Stat. *Theb.* 4.791-92: *illi certantia plaudunt / orgia, sed magnis resonat uagibus Ide*; Claud. *Eutr.* 2-285-86: *obstipuere truces omen Corybantes et uno / fixa metu tacitas presserunt orgia buxos*). Man müsste dann im Übergang von 260 zu 261 das Öffnen der *cistae*, die Entnahme der Musikinstrumente (*orgia*) und deren Benutzung als Teil des Ritus annehmen. Allerdings fehlen Belege für die Aufbewahrung der fraglichen Musikinstrumente in einer *cista*, sodass diese Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Der Rückgriff auf Eur. *Bacch.* 474 (οὐ θέμις ἀκοῦσαί σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναι) bei Riedweg 1986, 80 und Bremmer 2011, 3 berücksichtigt den Kontext von Catull. 64.260 in keiner Weise; vgl. Turcan 2003, 21.
- 4 Friedrich 1908, 369 übersetzt: „heilige Geräte, von deren Beschaffenheit die Ungeheilten niemals hören werden“; Thomson 1998, 423 deutet *audire* als ‚hear of‘; von den beiden Einwänden, die Trimble 2025, 472 gegen diese Deutung von *audire* formuliert, ist insbesondere die Tatsache, dass „a use with a concrete, inanimate object“ nicht belegt sei, stichhaltig. Vgl. auch Trappes-Lomax 2007, 194: „The *orgia* in the context of l. 260 are sacred objects which are concealed in boxes [...]; such *orgia* are inaudible, and *audire* meaning ‚to hear‘ is impossible; the editors say that it means ‚to be informed about‘, but they adduce no parallels for this meaning of *audire* with a direct object“.
- 5 Schuddeboom 2009, 187: „So *orgia* refers both to the sacred objects of the mysteries of Dionysus (kept in baskets) and to the secrets associated with them (which may not be heard by the uninitiated)“. Gestützt wird eine solche Auffassung in erster Linie durch Parallelen wie Apul. *Met.* 6.2.4 (*tacita secreta cistarum*; vgl. auch Val. Flac. 2.266-68: *medium curru locat aeraque circum / tympanaque et plenas tacita formidine cistas*); vor der Übertragung dieses *tacitus* auf das *audire* unserer Stelle warnt allerdings zu Recht Trimble 2025, 472: „this is a much better-established metaphor“.
- 6 Trimble 2025, 472: „the epanalepsis of *orgia* is exploited to create a shift in its meaning: it means ‚sacred objects‘ in 259 but ‚rites‘ in 260“; vgl. zu dieser grundsätzlichen Unterscheidung im Griechischen insbesondere Henrichs 1969, 226-28.

Herausforderung goutiert habe.⁷ Das eigentliche Verdienst Trimbles freilich ist es, auf ein grundsätzliches Problem bei der Emendation der Stelle hingewiesen zu haben: Anders als das im unmittelbaren Zusammenhang mit der Beschreibung der ‚Kultgeräte‘ (*orgia*) als *obscura cauis* [...] *cistis* weitgehend unschädliche,⁸ wenn auch nicht weniger ambivalente *celebrabant*⁹ verweist die Junktur *orgia* [...] *audire* in 260 so eindeutig auf die häufigere Bedeutung ‚Ritus, Fest‘ (*orgia*),¹⁰ dass sich eine erklärungsbedürftige Aporie ergibt.¹¹

Dass Trimble in dieser Aporie letztlich Catulls Intention erkennen will, liegt dabei freilich auch in ihrer teilweise durchaus berechtigten Ab-

- 7 Trimble 2025, 473: „If Catullus is introducing the word *orgia* into Latin via a variation on Theocritus, his allusion to both its Greek meanings here will create only confusion for those uninitiated in Hellenistic poetry“; in ähnlicher Weise versucht auch Fitzgerald 1995, 155 aus der unverständlichen Formulierung interpretatives Kapital zu schlagen: „we are reminded of the fact that noise is as inaudible in a tapestry as movement is imperceptible“.
- 8 Vgl. insbesondere Friedrich 1908, 368: „So bleibt nur übrig, *orgia* als ‚heilige Geräte‘ zu fassen. Eine andere Erklärung ist auch wegen *obscura cauis cistis* kaum zulässig“ (vgl. dazu neben Fordyce 1961, 308, Mau 1899, 2591 und Jaccottet 2016, 86f. auch Sen. *Oed.* 431: *condita lasciuī deducunt orgia mystae*; Sen. *Herc. Oet.* 594–95: *nos Cadmeis orgia ferre / tecum solitae condita cistis*; ähnlich auch Ov. *Ars* 2.609: *condita si non sunt Veneris mysteria cistis*).
- 9 Zur Bedeutung im Kontext vgl. insbesondere Friedrich 1908, 369: „*Celebrare* ist ‚preisen, verherrlichen‘: vgl. *carminibus celebrare*. Der κιστοφόρος trug die *cista*; die Mänaden sangen feierliche Lieder auf die heiligen Gegenstände, die sich in ihr befanden“, zur Ambivalenz etwa Kroll 1923, 177: „*orgia* bezeichnet ursprünglich die heilige Handlung, das Fest, dann aber auch die heiligen Gegenstände, die im Mittelpunkt einer Mysterienfeier standen [...] Hier spielen beide Bedeutungen hinein: die *orgia* befinden sich einerseits in der *cista*, andererseits *celebrantur*, was eigentlich nur von Festen gesagt werden kann“ (vgl. dazu auch Macr. *Sat.* 5.17.3: *bacchatur chorus quondam pudicus et orgia insana celebrantur*).
- 10 Trimble 2025, 472; vgl. zu den zahlreichen Belegen für *orgia* in der Bedeutung ‚Ritus, Fest‘ neben Egelhaaf-Gaiser 2000, 150 mit Anm. 241 auch Schuddeboom 2009, 187–89 sowie zur Rolle des Hörens in diesem Zusammenhang auch Apul. *Met.* 11.23.5: *quaeras forsitan satis anxie, studioso lector, quid deinde dictum, quid factum. dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si liceret audire. Sed parem noxam contrahent et aures et lingua*.
- 11 Trimble 2025, 472: „260 alone would undoubtedly be understood as ‚the sacred rites which the uninitiated desire in vain to hear‘ (or ‚to hear about‘ with *orgia* a more abstract object)“.

lehnung der beiden Konjekturen David McKies und Stephen Oakleys begründet. McKies *aperire*,¹² das Trimble lediglich anführt, ohne sich mit der Konjektur auseinanderzusetzen,¹³ bedeutet – etwa im Sinne von Verg. *Aen.* 4.406 (*aperit ramum, qui ueste latebat*) –, dass die Uneingeweihten die Kultgeräte einem Dritten zeigen und damit letztlich die von Schuddeboom hinter *orgia* vermuteten Geheimnisse des Kultes weiterverbreiten und aller Welt offenbaren wollen.¹⁴ Wahrscheinlicher ist freilich, dass die *profani* lediglich selbst Einblick in die Geheimnisse erhalten wollen;¹⁵ schließt man sich also der Ansicht Schuddebooms und McKies an, indem man *orgia* mit den *secreta* aus Apul. *Met.* 6.2.4 (*tacita secreta cistarum*) gleichsetzt, wäre es zielführender, etwa *conscire* zu konjizieren und dem überlieferten *audire* so seine im Kontext unpassende akustische Komponente zu nehmen¹⁶ (,die Kultgegenstände, in deren Kenntnis die Uneingeweihten vergeblich aufgenommen zu werden wünschen‘).¹⁷

Noch naheliegender als die Auflösung der akustischen Dimension in Richtung eines abstrakten *conscire* ist freilich die Rekurrenz auf die eigentliche Funktion der *cista mystica*, die die heiligen Geräte naturgemäß

12 McKie 2009, 122 Anm. 380.

13 Trimble 2025, 473.

14 Vgl. zu dieser Bedeutung von *aperire* die zahlreichen Belege *ThLL* 2.218.18–72.

15 Fordyce 1961, 308 verweist zu deren Ausschluss aus dem kultischen Geheimnis auf Verg. *Aen.* 6.258 (*procul, o procul este, profani*) und Hor. *Carm.* 3.1.1 (*odi profanum uulgus et arceo*).

16 In diese Richtung verweist etwa der Verweis auf Theokr. 3.51 (πευσεῖσθα) bei Kroll 1923, 177.

17 Die erforderliche Bedeutung müsste hier freilich aus dem einzigen Beleg für das Verb bei Hor. *Epist.* 1.1.61 (*nil conscire sibi*, ‚sich keiner Schuld bewusst sein‘) und dem häufigeren Adjektiv hergeleitet werden, das in einschlägigem Kontext etwa in Tib. 1.7.48 (*leuis occultis conscia cista sacris*) erscheint. Herleitbar wäre die Korruptel in diesem Falle aus dem Verlust des anlautenden *c* aufgrund der Ähnlichkeit zum vorangehenden *t*, der Verlesung von *on* zu *au* sowie einer Buchstabenverkehrung von *sc* zu *cf* ~ *d* – allein, ebenso wie *spectare* oder *audire* weist auch *conscire* weniger auf die Kultgegenstände als auf die Riten.

in erster Linie vor den Blicken der Uneingeweihten schützen soll,¹⁸ weshalb Stephen Oakley die Konjektur *spectare* in Erwägung zieht.¹⁹ An diesem Punkt ergibt sich aus Trimbles Ablehnung eine Zuspitzung des Problems: Zum einen orientiert sie sich an bei der Suche nach einer Emendation von *audire* an Theokr. 26.14 (τά τ' οὐχ ὀρέοντι βέβαλοι)²⁰ oder Apoll. Rhod. 1.920-21 (οἱ λάχον ὄργια κείνα | δαίμονες ἐνναέται, τὰ μὲν οὐ θέμις ἄμμιν ἀεῖδειν;),²¹ zum anderen erhebt sie gegen Oakleys Konjektur folgenden Einwand: „Oakley considers *spectare*, but its sense of ‚watch‘ invites an object meaning ‚sacred rites‘ rather than ‚sacred objects‘ no less than *audire* ‚hear‘ does“.²² Trimbles Unterscheidung zwischen einem unweigerlich die Riten evozierenden ‚Zuschauen‘ und einem flüchtigen, den tabuisierten Gegenstand jedoch selbst in dieser Flüchtigkeit profanierenden Blick ist absolut plausibel, steckt der gesuchten Konjektur jedoch so enge Grenzen, dass die Emendation von *audire* auf diesem Wege zu einem aussichtslosen Unterfangen wird: „a verb in the right shape meaning ‚see‘ or ‚learn of‘, as in the Greek parallels, is elusive“.²³

Nicht vornehmlich aus diesem Grunde, sondern insbesondere weil 260 die in eine Anapher übergehende, den Abschnitt 256-59 gliedernde vierfache Wiederholung von *pars* und damit die stichische Grundstruktur aufbricht²⁴ und zudem inhaltlich entbehrlich scheint, hat man allerdings auch bereits den gesamten Vers als Interpolation bzw. in den Text

18 Zur Funktion der *cista*, ihren Inhalt vor den Augen und eher nicht vor den Ohren der Uneingeweihten zu verbergen, vgl. etwa Apul. *Met.* 11.11.2 (*cista secretorum capax penitusque celans operta magnificae religionis*) sowie Krauskopf 2005, 274: „Aufgrund des Deckels bot die Form sich zur Aufbewahrung von Dingen an, die dem profanen Blick verborgen bleiben sollten“. Auch Kroll 1923, 177 betont, ohne Vorbilder wie Theokr. 3.51 „hätte C. wohl nicht *audire*, sondern *uidere* gebraucht“; weitere mögliche Vorbilder nennt Trimble 2025, 473.

19 Dokumentiert bei Trimble 2025, 125 und 473.

20 Dass bei Theokrit und bei Catull von derselben *cista* die Rede ist, bezweifelt mit wenig überzeugenden Argumenten Jahn 1869, 318-19. Zu den Quellen von Catulls Darstellung vgl. auch Syndikus 1990, 168.

21 Vgl. zu dieser Stelle auch McPhee 2025, 244-50.

22 Trimble 2025, 473.

23 Trimble 2025, 473.

24 Das betont insbesondere Trimble 2025, 472, die das Argument freilich unmittelbar entkräftigt: „The line does indeed interrupt the run of single lines describing different groups of bacchants, but the exact middle of this run, and the point where both

eingedrungene Glosse angesehen und folglich athetiert.²⁵ Die Epanalepse zu Beginn des Verses²⁶ hat jedoch eine enge Parallele in Catull. 64.26-27: *cui Iuppiter ipse, / ipse suos diuum genitor concessit amores*²⁷ und die Tatsache, dass auf die vorangegangenen vier durch *pars* verbundenen Verse vier weitere lockerer aneinandergereihte Verse folgen (*aliae* – *aut* – Asyndeton – *–que*, 261-64), spricht vielleicht insofern für die Authentizität von 260, als der Vers durch die (Kombination von Epanalepse und) Alliteration von *obscura [...] orgia [...] / orgia* sowie *cauis celebrabant [...] cistis / [...] cupiunt* bzw. *profanis / plangebant [...] proceris [...] palmis*²⁸ durch die Stilistik der – für die Passage ja eminent wichtigen – Klangfiguren als bewusst gestalteter Übergangsvers erscheint, dessen Raffinesse einen eventuellen Interpolator auch in dieser Hinsicht beinahe in den dichterischen Rang eines Catull erhöbe.

Diese stilistische Raffinesse würde durch McKies *aperire* insofern um einen wichtigen Baustein ergänzt, als zur konsonantischen *p*-Alliteration zwischen 260 und 261 eine vokalische (*aperire* – *aliae*) träte und damit ein genaues Gegengewicht zu den beiden durch den Konsonanten *c* und den Vokal *o* gebildeten Alliterationen konstituierten könnte, die 259 und 260 verbinden. Allerdings ist es durchaus möglich, dass die drei Verse in ihrer ursprünglichen Gestalt eine noch raffiniertere lautliche Verschränkung aufgewiesen haben könnten:

*pars Obscura Caus Celebrabant Orgia Cistis,
Orgia quae frustra Cupiunt †audire† Profani;*

construction and content undergo their most significant change, is a highly appropriate place for such a parenthetical breathing space“ (vgl. dazu auch Jenkyns 1982, 116).

25 Koeler 1788, 248: „Wenn dieser Vers wegblieb, so litt der Zusammenhang nichts. Er ist wohl ein Einschlebsel, denn der Gedanke ist gemein und unerheblich. Ich finde inzwischen nicht, dass er irgendwo fehlt, also keine weitere Spur seiner Unächtheit“; in Koelers Edition steht der Vers ohne ein Zeichen der Athetese – abgesehen davon, dass er nicht kommentiert wird (Koeler 1788, 41). Vgl. Trappes-Lomax 2007, 194: „the line remains unacceptable as it stands [...]. It also interrupts the vivid description of the bacchants' activities with a pedestrian and irrelevant commonplace“.

26 Vgl. Zwierlein 1999, 443-51.

27 Das betont zu Recht Trimble 2025, 472.

28 Vgl. zu diesen Alliterationen auch Friedrich 1908, 369.

Plangebant aliae Proceris tymPana Palmis (259-61)

Wenn die Wortmitte von *tymPana*²⁹ ebenso wie die von *ObsCura*³⁰ der dominanten, der Wortbeginn dagegen der subdominanten Alliteration zuzuschlagen wäre, dann müsste sich in 260 ursprünglich der zweite Wortbestandteil dieser Alliteration befunden haben: Hinter dem korrupten *audire* könnte dann ein Verb mit dem Anlaut *t-* vermutet werden, was zugleich eine äußerst plausible paläographische Herleitung der Korruptel ermöglichte, die dann durch eine klassische Haplographie hinter *cupiunt* entstanden wäre. Das hier vorgeschlagene *tractare*, das die Alliteration über das reine Klangmuster hinaus auch überzeugender mit *tympana* verbindet als diejenige zwischen McKies *aperire* und *aliae* dies leistet, insofern *tractare* auch auf das Spielen von Musikinstrumenten verweisen kann³¹ und so den Übergang vom Optischen (*ObsCura* – *Orgia*) zum Haptisch-Akustischen (*Tractare* – *TymPana*) illustriert, dürfte dann seine ursprüngliche Gestalt in einer Minuskelschrift durch die besagte Haplographie und die Verwechslung von *ct* und *d* verloren haben; aus dem unlateinischen (*r*)*adare* dürfte dann (vielleicht über das unmetrische, aber semantisch nicht ganz unattraktive *adire*) unter dem Eindruck der ab 261 entfalteten Klangkulisse³² das überlieferte *audire* geworden sein:

*pars ObsCura Caus Celebrabant Orgia Cistis,
Orgia quae frustra Cupiunt <Tractare> Profani;*

29 Vgl. dazu neben Fordyce 1961, 308, der zu Recht auf die Einbindung von *tympana* in eine ähnliche alliterierende Struktur in Lucr. 2.618 (*tympana tenta tonant palmis et cymbala circum*) verweist, auch Green 2004, 185.

30 Trimble 2025, 471 verweist zur Semantik von *obscura* an dieser Stelle auf Hor. *Carm.* 1.18.12: *uariis obsita frondibus*; ähnlich interpretiert Fordyce 1961, 308 auch das den *cistis* beigegebene Attribut *cauis* mit Verweis etwa auf Verg. *Aen.* 1.516 (*nube caua speculantur amicti*) und Prop. 3.14.12 (*cauo protegit aere caput*).

31 Vgl. Ov. *Am.* 1.8.60 (*tractat inauratae consona fila lyrae*); zusätzlich zur Alliteration liegt damit auch eine Verbindung der beiden Wörter durch eine ähnliche Versposition in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen vor; vgl. dazu insbesondere den Aufsatz von Harrison 2023 (für diesen Hinweis sei dem anonymen Gutachter der C&M gedankt).

32 Vgl. zu dieser neben O'Connell 1977, 752, Jenkyns 1982, 122 und Rees 1994, 83 auch Stevens 2013, 233-35.

Plangebant aliae Proceris TymPana Palmis (259-61)³³

Von diesen stilistischen und paläographischen Überlegungen abgesehen jedoch hat *tractare* den entscheidenden Vorteil, dass es das von Trimble skizzierte Problem umgeht: Wenn ein Verb des Sehens stets auch oder vielleicht sogar eher als an die Materialität der in den *cistis* verborgenen Kultgeräte an das Spektakel des Ritus gemahnt, dann kann lediglich ein Verb Klarheit schaffen, das nicht die (Kultgeräten und Riten gemeinsame) Optik, sondern die (die Kultgeräte von den Riten unterscheidende) Haptik in den Vordergrund stellt.³⁴ Als Objekt von *tractare* aber können die *orgia* nun tatsächlich nur noch exakt dieselben Kultgeräte sein, die im vorangegangenen Vers in der *cista mystica* verborgen sind. Und während Pentheus diese Kultgeräte lediglich sehen kann (Theokr. 26.10: Πενθεὺς δ' ἀλιβάρτω πέτρας ἄπο πάντ' ἔθεώπει), hantieren Theokrits Bacchantinnen mit denselben auch tatsächlich auf eine im Ritus offenbar genau festgelegte Art und Weise (Theokr. 26.7-9: ἱερὰ δ' ἐκ κίστας πεποναμένα χερσὶν ἔλοῖσαι | εὐφάμως κατέθεντο νεοδρέπτων ἐπὶ βωμῶν, | ὡς ἐδίδαξ', ὡς αὐτὸς ἐθυμάρει Διόνυσος).³⁵ Wenn Autonoe die *orgia* nach der Entdeckung des Pentheus mit den Füßen zerstreut (Theokr. 26.13-14: σὺν δ' ἐτάραξε ποσὶν μανιώδεος ὄργια Βάκχω, | ἔξαπίνας ἐποῖσα), wird diese Hierarchie schließlich noch einmal deutlich: Selbst die rücksichtsloseste

33 Die geradezu schematische Anordnung der Alliterationen (OCCCC/OC<T>P/PPTPP) macht die Scharnierfunktion von 260 in stilistischer Hinsicht unübersehbar; in der Syntax entsprechen sich *celebrabant* und *plangebant* sowie *cauis* [...] *cistis* und *proceris* [...] *palmis*, sodass die Verbindung der beiden in vielem parallelen Verse durch das *obscura* wiederaufnehmende *orgia* und das *tractare* wiederaufnehmende *tympana* vielleicht auch andeutet, dass die *profani* nicht nur mit dem Kultgerät hantieren, sondern sich auch an den musikalischen Darbietungen beteiligen wollen.

34 Ein gutes Beispiel für die Notwendigkeit eines solchen vereindeutigenden Prädikats ist etwa Stat. *Achill.* 1.812-13: *occurit genitor: quid si Bacchea ferentes / orgia, Palladius aut circum uideris aras?*, wo Henrichs 1969, 228, Horsfall 1999, 277, Panoussi 2013, 341-42 und Trimble 2025, 471 unter *orgia* zu Recht das Kultgerät verstehen (vgl. Sen. *Herc. Oet.* 594ⁿ95: *nos Cadmeis orgia ferre / tecum solitae condita cistis*), während Heslin 2005, 147-48 und Schuddeboom 2009, 193 unbegreiflicherweise an den Ritus denken; zu einer begründeteren Ambiguität in Aesch. frg. 57.1 Radt (σεμνᾶς Κοτυτοῦς ὄργι' ἔχοντες) vgl. jedoch auch Bernabé 2008, 53-54.

35 Vgl. dazu insbesondere Cairns 1992, 6.

Berührung durch eine Eingeweihte ist für das heilige Gerät offenbar weniger ‚gefährlich‘ als der bloße Blick eines Uneingeweihten.³⁶

In diesem Zusammenhang mit der Berührung heiliger Gegenstände ist *tractare* insbesondere in der Parodie derartiger Vorgänge bei Petron belegt: In einer Bildergalerie wird ein besonders naturgetreues Bild mit ehrfürchtiger Scheu berührt (Petron. 83.1: *Protogenis rudimenta cum ipsius natura ueritate certantia non sine quodam horrore tractauit; iam uero Apellis quem monocnemon appellant, etiam adorauit*);³⁷ nachdem Encolpius seine Potenz wiedererlangt hat und dies Eumolpus durch die Entblößung seines Gliedes demonstriert hat, betastet letzterer dasselbe (Petron. 140.13: *at ille primo exhorruit, deinde ut plurimum crederet, utraque manu deorum beneficia tractat*).³⁸ Wie in der letzteren Petron-Stelle und wie etwa bei Plautus (Plaut. Mil. 488-90: *hospitam [...] / [...] / tractatam et ludificatam, ingenuam et liberam*; 510: *quod tractauisti hospitam ante aedis meam*)³⁹ assoziiert Catull das Berührungsverbot eher mit sexuellen Kontakten (*non illam uir prior attigerat*, 67.20; *qui ut nihil attingat, nisi quod fas tangere non est*, 89.5; *quem siqua attingit*, 97.11),⁴⁰ die rein räumliche Bedeutung von *tangere* und *attingere* (*attigit iniusti regis Gortynia tecta*, 64.75; vgl. auch 171-72: *utinam ne tempore primo / Cnosia Cecropiae tetigissent litora puppes*)⁴¹ geht in Catull. 63

36 Verfehlt hier in jedem Fall die Deutung von Henrichs 1969, 228 Anm. 15, der ὄψια an dieser Stelle im Sinne des Ritus verstehen will, der mit Füßen getreten werde; vgl. die ausführliche Begründung dafür, dass es sich nur um Kultgeräte handeln kann, bei Schuddeboom 2009, 146 mit Anm. 1. Zu Autoñoës Reaktion vgl. neben Cairns 1992, 6-7 auch Kyriakou 2018, 248 und Cusset 2021, 295.

37 Vgl. zu dieser Stelle auch Rimell 2002, 61-62, Darab 2014, 288, Jones 2019, 216 und Fratantuono 2023, 95 sowie insbesondere Habermehl 2006, 64-65 mit dem Verweis auf Ps.-Lukian *Am.* 13 und Plut. *Def. or.* 1 sowie Graverini 2025, 196 mit dem Hinweis auf die identifikatorische Kunstbetrachtung des Encolpius.

38 Zum „religiösen Unterton“ der beiden zitierten Petron-Stellen vgl. insbesondere Habermehl 2006, 65 und Gazich 2007, 131; zur letzteren Stelle auch Gill 1973, 173, Williams 2010, 98, Rimell 2002, 141 Anm. 4 und Martos Fernández 2018, 266a. Wenn die *cista mystica* der Dionysos-Riten einen künstlichen Phallus enthielt (vgl. zu dieser Theorie neben August. *Civ.* 7.21 etwa Syndikus 1990, 168 mit Anm. 280 und 281 oder Baudy 1998, 153-54 mit Anm. 39), könnte die Petron-Stelle sogar eine direkte Anspielung auf Catulls *tractare* darstellen.

39 Vgl. zu den beiden Stellen auch Thomas 2007, 68.

40 Vgl. zum Zusammenhang dieser Stellen auch Kroll 1923, 215.

41 Vgl. zur Bedeutung von *attingere* bzw. *tangere* auch Trimble 2025, 243.

deutlich in die religiöse Sphäre über und bezeichnet auch das Eintreten in einen Raum des Geheimnisses (*Super alta uectus Attis celeri rate maria / Phrygium ut nemus citato cupide pede tetigit / adiitque opaca, siluis redimita loca deae, / stimulatus ibi furenti rabie*, 63.1-3; vgl. auch 35: *domum Cybebes tetigere*).⁴²

Wie gut sich andererseits gerade *tractare* dazu eignet, ein grundsätzlich ambiges Objekt auf den materialen, haptisch greifbaren Bereich festzulegen, zeigt nicht zuletzt die Verwendung durch Ovid in seiner Beschreibung des Pygmalionmythos, in der das von Petron beschriebene ehrfürchtige Betasten eines naturnahen Kunstgegenstandes mit demselben Verb beschrieben wird: *dum stupet et dubie gaudet fallique ueretur, / rursus amans rursusque manu sua uota retractat: / corpus erat! saliant temptatae pollice uenae* (Ov. Met. 10.287-89). Erst durch das (in diesem Falle freilich durch *manu* noch verstärkte) (*re*)*tractare* wird aus dem ‚Gebet‘ (*uota*) dessen handgreifliche Erfüllung: Pygmalion betastet immer wieder ‚das Ziel seiner Wünsche‘.⁴³ Dass Catull dieses staunende Betasten eines Kunstwerks mit der Hand im Sinne Ovids und Petrons gemeint haben könnte, dafür spricht zumindest auch die Beschreibung der heiligen Gegenstände bei Theokrit als ἱερὰ [...] πεποναμένα χερσίν (Theokr. 26.7);⁴⁴ es dürfte sich bei den catullischen *orgia* wie bei ihren theokritischen Vorbildern (und wie später bei Ovids Pygmalion und Petrons Encolpius) daher um geformte Kunstgegenstände im weitesten Sinne gehandelt haben.

Doch wichtiger als dieses staunende Betasten im Sinne einer Fortsetzung und Steigerung des bloßen staunenden Betrachtens, wie sich dieses etwa in Catull. 64.267-68 (*quae postquam cupide spectando Thessala pubes / expleta est*) zeigt,⁴⁵ dürfte der Wunsch der *profani* sein, mit den Kultgegenständen wie die drei Bacchantinnen Theokrits selbst zu hantieren, etwa im Sinne des ciceronischen *gubernacula rei publicae tractare* (Sest. 20)⁴⁶

42 Vgl. dazu auch Bateson 2015, 95.

43 Vgl. zu dieser Stelle auch Zwierlein 1999, 248, Wagner 2024, 193 und Matz 2024, 165 mit weiterführender Literatur.

44 Vgl. dazu auch Gow 1950, 478 und Friesen 2015, 83.

45 Vgl. zu dieser Stelle insbesondere die ausführliche Diskussion bei Trimble 2025, 486-90.

46 Vgl. zu dieser Wendung auch Renda 2007, 151 und den Boeft, Drijvers, den Hengst & Teitler 2008, 132.

oder von Senecas *hastilia iacere, sudem torquere, equum agitare, arma tractare* (Epist. 88.19).⁴⁷ Mit *tractare* dürfte dann ungefähr das gemeint sein, was Klemens von Alexandria über die eleusinischen Mysterien berichtet: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην (Protrept. 21.2).⁴⁸ Dass Theokrit sich darauf beschränkt, das reine Auslegen der Kultgegenstände zu beschreiben (κατέθεντο, 26.8), dürfte dagegen der inneren Logik des 26. Idylls geschuldet sein: Zu wahrhaft kultischen Handlungen, die dann dem bei Klemens überlieferten ἐργασάμενος oder dem hier für Catull vorgeschlagenen *tractare* entsprochen hätten, kommt es bei ihm nicht mehr, weil die Entdeckung des Beobachters Pentheus die drei Bacchantinnen in der Ausübung ihres Ritus bereits zuvor jäh unterbricht.

Erst die Konjektur *tractare* ermöglicht daher auch die von den Verteidigern der Überlieferung um Kroll und Trimble vertretene Aufrechterhaltung der Ambiguität von *orgia* im Sinne von ‚Riten‘ und ‚Kultgegenständen‘. Während in 259 *celebrabant* und *cistis* den ambivalenten Begriff *orgia* nicht nur durch die Wortstellung rahmen, sondern ihren jeweiligen Einfluss auf die Semantik von *orgia* auch in einer für den Leser zunächst nicht ganz einsichtigen Weise ausbalancieren, löst *tractare* das Verhältnis der beiden Bedeutungen zueinander resultativ auf: Indem die Kultgegenstände aus der Kiste entnommen und durch die mit ihnen vorgenommenen Hantierungen ihrer Bestimmung zugeführt werden, werden sie zum (Teil des) Ritus. Die beiden Verse *pars obscura cauis celebrabant orgia cistis, / orgia quae frustra cupiunt <tractare> profani* halten die Ambiguität damit nicht in einer rätselhaften Schwebelage, sondern lösen sie in dem Augenblick auf, da die *cista mystica* sich zwar – anders als bei Theokrit – nicht öffnet und folglich auch nicht den Blick auf ihren Inhalt preisgibt, aber eine Erinnerung an Texte wie Theokr. 26.7-14 weckt: ‚Ein Teil feiert die in den hohlen Körben verborgenen Kultgeräte / die Kultgeräte, die die Uneingeweihten vergebens in die Hände zu bekommen wünschen‘.

47 Vgl. zum Kontext der Stelle auch Galán Vioque 2017, 32 und Huber 2022, 28 mit Anm. 70.

48 Vgl. dazu neben Cairns 1992, 6 auch Kloft 2019, 22-23.

Zusammenfassend stützt sich die hier vorgeschlagene Konjektur zum einen auf die Stilistik, da sie ein ausgeklügeltes System von Alliterationen unterstützt, das 260 als Übergangsvers zwischen 259 und 261 ausweist, zum zweiten auf die paläographische Wahrscheinlichkeit aufgrund der Haplographie nach vorangegangenem *cupiunt* sowie der leichten Verwechselbarkeit von *ct* und *d* in den gängigen Minuskelschriften, drittens auf den Umstand, dass der Wunsch nach Berührung als Fortsetzung der staunenden Betrachtung bei Petron und Ovid mit *tractare* bezeichnet wird (und Catulls Gebrauch von *tangere* sich dem zumindest annähert), und viertens auf die Tatsache, dass sowohl Theokrit als auch insbesondere Klemens von Alexandria bezeugen, dass mit den in der *cista mystica* verborgenen Kultgegenständen hantiert wurde (κατέθεντο, ἐργασάμενος), weshalb sich der Wunsch der *profani* hier von einem *tractare* im Sinne einer intensivierten Berührung auf ein *tractare* im Sinne einer experimentierenden Benutzung der Kultgeräte ausgedehnt haben dürfte.

BIBLIOGRAPHIE

- Arrigoni, G. 1983. 'Amore sotto il manto e iniziazione nuziale (Tavv. I-V)' *QUCC* 15, 7-56.
- Bateson, E.H. 2015. 'The Central Section of Catullus' *Attis*' *Mnemosyne* 68, 91-101.
- Baudy, G. 1998. 'Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes in Patrai' in F. Graf (ed.) *Ansichten griechischer Rituale*. FS W. Burkert. Stuttgart & Leipzig, 143-67.
- Bernabé, A. 2008. 'Some Thoughts about the 'New' Gold Tablet from Pherai' *ZPE* 166, 53-58.
- den Boeft, J., J.W. Drijvers, D. den Hengst & H.C. Teitler 2008. *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVI*. Leiden.
- Bremmer, J.N. 2011. 'The Place of Performance in Orphic Poetry (OF 1)' in M. Herrero de Jáuregui, A.I. Jiménez San Cristóbal & M.A. Santamaria (eds.) *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments* (Sozomena 10). Berlin/Boston, 1-6.
- Cairns, F. 1992. 'Theocritus, *Idyll* 26' *PCPhS* 38, 1-38.

- Cusset, C. 2021. 'Θεόκριτος κωμωδοπιός: Comic Patterns and Structures in Theocritus' Bucolic Poems (with a Supplement on Tragic Patterns)' in P.Kyriakou, E. Sistikou & A.Rengakos (eds.) *Brill's Companion to Theocritus*. Leiden & Boston, 271-97.
- Darab, A. 2014. 'Natura, ars, historia. Anecdotic History of Art in Pliny the Elder's *Naturalis Historia*. Part II' *Hermes* 142, 279-97.
- Egelhaaf-Gaiser, U. 2000. *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*. Stuttgart.
- Fitzgerald, W. 1995. *Catullan Provocations. Lyric Poetry and the Drama of Position*. Berkeley & London.
- Fordyce, C.J. 1961. *Catullus. A Commentary*. Oxford.
- Fratantuono, L. 2023. *A Reading of Petronius' Satyricon*. Lanham.
- Friedrich, G. 1908. *Catulli Veronensis liber*. Leipzig.
- Friesen, C.J.P. 2015. *Reading Dionysus. Euripides' Bacchae and the Cultural Contestations of Greeks, Jews, Romans, and Christians*. Tübingen.
- Galán Vioque, G. 2017. *Martial, Book VII. A Commentary*. Übers. von J.J. Zoltowski. Leiden, Boston & Köln.
- Gazich, R. 2007. "'Sic notus Ulixes?'" Aspetti della *significatio* nel *Satyricon*' in L. Castagna & E. Lefèvre (eds.) *Studien zu Petron und seiner Rezeption*. Berlin & New York, 123-38.
- Gill, C. 1973. 'The Sexual Episodes in the *Satyricon*' *CPh* 68, 172-85.
- Gow, A.F. 1950. *Theocritus. Edited with a Translation and Commentary. Vol. II: Commentary, Appendix, Indexes, and Plates*. Cambridge.
- Graverini, L. 2025. *Reader Immersion in Latin Prose and Verse Narrative*. Oxford.
- Green, S.J. 2004. *Ovid, Fasti 1. A Commentary*. Leiden & Boston.
- Habermehl, P. 2006. *Petronius, Satyricon 79-141. Ein philologisch-literarischer Kommentar. Bd. 1: Sat. 79-110*. Berlin & New York.
- Harrison, S.J. 2023. 'Vertical juxtaposition in Catullus 64' *Paideia* 78, 1-19.
- Henrichs, A. 1969. 'Die Maenaden von Milet' *ZPE* 4, 223-41.
- Heslin, P.J. 2005. *The Transvestite Achilles. Gender and Genre in Statius' Achilleid*. Cambridge.
- Horsfall, N. 1999. *Virgil, Aeneid 7. A Commentary (Mnemosyne Supplementum 198)*. Leiden, Boston & Köln.

- Huber, C. 2022. *Zur Herrschaft erzogen. Die Ausbildung und Erziehung der römischen Kronprinzen des ersten bis fünften Jahrhunderts n. Chr.* (Münchner Studien zur Alten Welt 20). München.
- Jaccottet, A.-F. 2016. 'Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques?' in N. Belayche & F. Massa (eds.) *Les 'mystères': questionner une catégorie* (Dossier Métis N.S. 14). Paris, 75-94.
- Jahn, O. 1869. 'Die Cista mystica' *Hermes* 3, 317-34.
- Jenkyns, R. 1982. *Three Classical Poets*. London.
- Jones, N.B. 2019. *Painting, Ethics, and Aesthetics in Rome*. Cambridge.
- Kloft, H. 2019. *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*. 5. Ausg. München.
- Koeler, G.D. 1788. *Catullus Epithalamium des Peleus und der Thetis. Verbessert und erläutert*. Lemgo.
- Krauskopf, I. 2005. 'Kiste/cista' in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum V: Personnel of Cult. Cult Instruments*. Los Angeles, 274-78.
- Kroll, W. 1923. *C. Valerius Catullus. Herausgegeben und erklärt*. Berlin.
- Kyriakou, P. 2018. *Theocritus and his native Muse. A Syracusan among many*. Berlin & Boston.
- Marinčič, M. 2006. 'The Poetics of the Argonaut Voyage: Shamanism, Sorcery and Art' in M. Kokole, B. Murovec, M. Šašel Kos & M. Talbot (eds) *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*. Ljubljana, 83-101.
- Martos Fernández, J. 2011. 'Masturbación' in R. Moreno Soldevila (ed.) *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (Siglos III a. C.-II d.C.)* (Exemplaria Classica. Anejo II). Huelva, 265b-267a.
- Matz, A. 2024. 'Pygmalion and Pandora in Ovid's *Metamorphoses*' in A. Domouzi & S. Bär (eds.) *Artificial Intelligence in Greek and Roman Epic*. London, 161-73.
- Mau, A. 1899. 'Cista' *RE* III,2, 2591-2606.
- McKie, D. 2009. *Essays in the Interpretation of Roman Poetry*. Cambridge.
- McPhee, B.D. 2025. *Apollonius' Argonautica and the Homeric Hymns. A Study in Hymnody, Hero Cult, and Homeric Reception*. Leiden.
- O'Connell, M. 1977. 'Pictorialism and Meaning in Catullus 64' *Latomus* 36, 746-56.

- Panoussi, V. 2013. 'Dancing in Scyros. Masculinity and Young Women's Rituals in the *Achilleid*' in A. Augoustakis (ed.) *Ritual and Religion in Flavian Epic*. Oxford, 335-51.
- Rees, R. 1994. 'Common Sense in Catullus 64' *AJPh*115, 75-88.
- Renda, C. 2007. *La pro Sestio tra oratoria e politica*. Soveria Manelli.
- Riedweg, C. 1986. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26). Berlin & New York.
- Rimell, V. 2002. *Petronius and the Anatomy of Fiction*. Cambridge.
- Schuddeboom, F. 2009. *Greek Religious Terminology: telete, orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg* (Religions in the Graeco-Roman World 169). Leiden.
- Stevens, B.E. 2013. *Silence in Catullus*. Madison.
- Syndikus, H.P. 1990. *Catull. Eine Interpretation. Zweiter Teil: Die großen Gedichte (61-68)*. Darmstadt.
- Thomas, J.-F. 2007. *Déshonneur et honte en latin: étude sémantique* (Bibliothèque d'Études Classiques 50). Louvain, Paris & Dudley, MA.
- Thomson, D.F.S. 1998. *Catullus. Edited with a Textual and Interpretative Commentary*. 2. Ausg. Toronto, Buffalo & London.
- Trappes-Lomax, J. 2007. *Catullus. A Textual Reappraisal*. Swansea.
- Trimble, G. 2025. *Catullus, Poem 64. Edited with an Introduction, Commentary, and Epilogue*. Cambridge.
- Turcan, R. 2003. *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber): Documentation littéraire, inscrite et figurée*. (Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 27). Paris.
- Wagner, J. 2024. *Orphic Voice(s). A Narratological Commentary on Ovid's Metamorphoses 10.1-11.84*. Leiden.
- Williams, C.A. 2010. *Roman Homosexuality*. 2. Ausg. Oxford.
- Zwierlein, O. 1999. *Die Ovid- und Vergil-Revision in tiberischer Zeit. Bd. 1: Prolegomena*. Berlin.