

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE HEFTE

MITTEILUNGEN DES SFB | 13

DIE GEBURT DER GRIECHISCHEN WEISHEIT
ODER:
ANACHARSIS, SKYTHE UND GRIECHE

29/2012

Die Geburt der griechischen Weisheit oder:
Anacharsis, Skythe und Grieche

Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 13

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE HEFTE

Herausgegeben vom

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Heft 29/2012

DIE GEBURT DER GRIECHISCHEN WEISHEIT
ODER:
ANACHARSIS, SKYTHE UND GRIECHE

Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 13

Herausgeber im Auftrag des SFB

ROXANA KATH, MICHAELA RÜCKER

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Reichardtstr. 6, 06114 Halle (Saale)
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299
hanne.schoenig@zirs.uni-halle.de
www.zirs.uni-halle.de

Diese Arbeit ist im Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration“
an den Universitäten Halle-Wittenberg und Leipzig entstanden und wurde auf
seine Veranlassung unter Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungs-
gemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlagentwurf: ö_konzept, unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© ZIRS Halle (Saale) 2012

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und
strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck:

REPROCENTER GMBH, Am Steintor 23, 06112 Halle (Saale)

Printed in Germany

ISSN 1617-2469

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	1

I. Die Anfänge der griechischen Weisheit

Müller, Carl Werner	Politik und Weisheit im 6. Jahrhundert v. Chr.	13
Stekeler-Weithofer, Pirmin	Philosophie, Wissenschaft und Weisheit. φιλοσοφία, ἐπιστήμη und σοφία aus begriffsgeschichtlicher Sicht	25
Sier, Kurt	Warum ist Heraklit so schwierig?	41

II. Anacharsis und die Weisheit des einfachen Lebens

Schubert, Charlotte	Anacharsis: Skythe oder Grieche?	59
Fietz, Bolko	Befund und Betrachtung der griechischen und lateinischen Erwähnungen des Skythen Anacharsis	71
Taube, Christine	Der Skythe Anacharsis als weiser Nomade in der antiken Literatur	93
Rücker, Michaela	Anacharsis in der Schule? Einsichten aus Papyri und Ostraka	113
Kath, Roxana	Konsumverzicht als Motiv im Nomadenbild und in der Philosophie der Antike	127
Flashar, Martin	Die Skythen bei den Griechen – Herodot und die Anfänge der mythischen Konstruktion	147
Weiß, Alexander	Der Nomade ist kein Barbar – Überlegungen zum antiken Nomadenbild	183
Bammer, Anton	Nomadismus in Anatolien	195

III. Appendices

Herodot 4,76–80	213
Abkürzungen	219
Autoren	223

Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht zurück auf die im Oktober 2009 in Leipzig veranstaltete Tagung mit dem Titel „Die Geburt der griechischen Weisheit oder Anacharsis, Skythe und Grieche“. Diese beschäftigte sich in drei Sektionen mit den Themenfeldern „Weisheit“, „Nomaden“ und „Anacharsis“, einem Skythen aus fürstlichem Geschlecht, der in Griechenland zum Kreis der Sieben Weisen gezählt wurde.

Die Thematik „Weisheit“ bildete den wissenstheoretischen Rahmen der Veranstaltung und die Vorträge näherten sich dem selten untersuchten Konzept der nomadischen Weisheit.

In der zweiten Sektion zu den „Nomaden“ wurden einerseits die archäologischen Befunde insbesondere der skythischen Nomaden, andererseits auch die Rezeption des Nomaden in der griechischen Kunst betrachtet. Dazu wurde die historische Perspektive auf die Rekonfiguration des Fremden in der Antikenrezeption erweitert sowie die Behandlung des Themas aus christlicher Sicht und in der Moderne diskutiert.

Die dritte Sektion der Tagung widmete sich schließlich der Gestalt des „Anacharsis“. In dieser wurden insbesondere die vielfältigen Bezüge der Figur des skythischen Weisen zu Philosophie, Literatur und Alltagskultur herausgearbeitet.

Der vorliegende Band ist darüberhinaus auch das Ergebnis eines stetigen interdisziplinären Diskurses, der innerhalb des SFB 586 „Differenz und Integration. Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Zivilisationen der Alten Welt“ und mit den externen Fachkollegen geführt wurde. Daraus ergaben sich neue spannende Perspektiven auf die nomadischen Stämme der Skythen und auf Anacharsis. Allen Kolleginnen und Kollegen sei an dieser Stelle für ihre Mitwirkung, ihr Interesse und ihre Ausdauer gedankt, ganz besonders Charlotte Schubert, die mit viel Geduld für Fragen und Kritik zur Verfügung stand.

Dem Vorstand des SFB – insbesondere Jörg Gertel – danken wir ganz herzlich für die Aufnahme des Bandes in die „Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs Differenz und Integration“ der Orientwissenschaftlichen Hefte und die Finanzierung der Drucklegung und des Lektorats. Unser besonderer Dank gilt zum einen Hanne Schönig und Antje Seeger, die uns besonders bei Fragen der Formatierung zur Seite standen, zum anderen Ulrike Rücker für die unschätzbare Hilfe bei Lektorat und Layout. Herzlich danken möchten wir zudem Gert Chesi und Claire Taylor (Cambridge University Press) für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck ihrer Bilder.

Einleitung

Roxana Kath / Michaela Rücker

„Die Rosse, die mich dahintragen, zogen *mich* fürder, soweit nur die Lust *mich* ankam, als mich auf den Weg, den vielberühmten, die Dämonen (die Göttinnen) führend gebracht, der über alle Wohnstätten hin trägt den wissenden Mann.“ (Übers. DK)¹

Wissenschaft entsteht normalerweise am Schreibtisch. Dies trifft auch und vor allem auf die Geisteswissenschaften zu. Auch ihre Vermittlung erfolgt zumeist im Sitzen bzw. Stehen, aber nicht durch Herumlaufen oder Wandern. Diese Form der Wissensaneignung und Vermittlung ist heute maximal dem Ausstellungsbereich und dem Tourismus vorbehalten.

Einer der bedeutendsten Philosophen der Moderne – Friedrich Nietzsche – setzte sich allerdings bewusst von diesem Konzept ab: „Nietzsche wandert[e], wie andere arbeiten. Er arbeitet[e] beim Wandern.“² Nietzsche nutzte das Gehen nicht als entspannenden Spaziergang zwischen den ‚Arbeits-Sitzungen‘, sondern entwickelte zentrale Gedanken und ganze Passagen seiner Werke – z. B. *Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse* und *Die Fröhliche Wissenschaft* – beim Wandern. Biographischer Hintergrund war eine chronische Migräne, die ihm das längere Arbeiten am Schreibtisch nahezu unmöglich machte. Stattdessen wanderte er 6 bis 8 Stunden täglich.³ Er erhob diese Praxis jedoch auch zur Methode und äußerte sich mit einiger Härte über den Charakter der üblichen Wissenschaftsproduktionen, denen man ihre Entstehung am Schreibtisch als Konglomerat aus anderen Büchern nur zu deutlich anmerke.⁴

Schließlich verglich sich der Wanderer und Einzelgänger Nietzsche auch mit einem Eremiten⁵ und stellte sich damit in eine lange abendländische Tradition mit

¹ Parmenides F 1,24 DK: Ὑπποὶ τὰί με φέρουσι, ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολὺφρημον ἕρουσαι / δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἔστι φέρει εἰδὸτα φῶτα...

² Gros, *Unterwegs*, 22.

³ Gros, *Unterwegs*, 24: „Für Nietzsche ist Gehen die Bedingung für die Entstehung des Werkes. Gehen ist nicht Entspannung oder Begleitung, sondern vielmehr sein Element.“

⁴ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, § 360; vgl. Gros, *Unterwegs*, 25–27.

⁵ „... jetzt wieder Eremit zu sein und zehn Stunden des Tages als solcher spazieren zu gehen“, Juli 1880.“ Zitiert nach Gros, *Unterwegs*, 24.

anderen Denkern und Philosophen. Die antiken Philosophen bis zur Stoa lehrten auch im Gehen. Der Peripatos trägt diese Erinnerung noch im Namen und die Kyniker sind dafür bekannt, dass sie ihr Wissen direkt an die Bürger ‚herantrugen‘. Der Vorsokratiker Parmenides erhob in seinem Lehrgedicht den Weg und damit das Gehen wie Nietzsche zur Methode des Wissens.⁶

So wie Nietzsche litten und leiden zudem viele Menschen am „Gift der sesshaften Lebensweise“,⁷ d. h. an durch das Sitzen bedingten Zivilisationskrankheiten (Rückenschmerzen, Verdauungsproblemen etc.), die ihnen das ‚gute Leben‘ verwehren. Nomaden praktizier(t)en hingegen ganz selbstverständlich schon immer eine einfache und vor allem gesunde Lebensweise, die Philosophen aller Epochen und Kulturen künstlich anstreben.

In diesem Licht erscheint die Verbindung von Weisheit und Nomadismus unter der Symbolfigur Anacharsis, die die Beiträge dieses Bandes suchen, weniger ungewöhnlich. Die Mobilität der Nomaden wird zum vorbildhaften – auch intellektuellen – Gegenmodell. Ein beweglicher Geist ist die Voraussetzung für (kreatives) Denken. Einer der sich den Nomaden Anacharsis zum Vorbild nahm, war übrigens der Wanderer und Künstler Joseph Anacharsis Cloots Beuys.⁸

Die Anfänge der griechischen Weisheit

Am Anfang der griechischen Weisheitstradition standen die sogenannten Spruchweisheiten, denen sich die ersten drei Beiträge dieses Bandes widmen. Zumeist handelte es sich um kurze, ein- oder zweigliedrige Phrasen, in der Form des kurzen Imperativsatzes (gnōthi sautón – „Erkenne dich selbst“, mēdēn ágān – „Nichts im Übermaß“). Als herausragende Vertreter dieser Äußerungsform politischer und kultureller Weisheit galten die Sieben Weisen,⁹ die aus einer Gruppe häufig miteinander genannter Persönlichkeiten der archaischen Zeit – v. a. Naturphilosophen (z. B. Thales), Gesetzgeber (Solon) und Tyrannen (Periander) – seit dem 4. Jh. v. Chr. zu einem fester umrissenen „Kreis der Sieben Weisen“ wurden. Zu dem Kreis, dessen Personal je nach Überlieferung wechselte, gehörte einer Tradition bei Ephoros von Kyme (Ephor. FGRIH 70, F 42 (= Strab. 7,3,9)) folgend auch der skythische Nomade und Weise Anacharsis, dem der Historiker Herodot bereits zwei Passagen (4,46; 4,76-77) innerhalb des Skythenlogos in den

⁶ Vgl. den Beitrag von Pirmin Stekeler-Weithofer in diesem Band.

⁷ Gros, *Unterwegs*, 31.

⁸ Vgl. Grober, *Vom Wandern* (Einleitung); Schubert / Kath / Weiß, „Anacharsis“.

⁹ Vgl. hierzu auch Schubert, *Anacharsis*; Schubert / Kath / Weiß, „Anacharsis“.

Historien gewidmet hatte. Auch bei späteren Autoren wurde er immer wieder anstelle des Myson genannt.¹⁰

Von den Persönlichkeiten, die man für besonders „weise“ hielt oder die gar zu einer Personifikation der Weisheit wurden, überlieferte man Geschichten und Anekdoten, die den Kontext ihrer Sprüche lieferten und später in Spruchsammlungen zusammengefasst wurden. Im Laufe der Überlieferung der Spruchcorpora löste sich jedoch der ursprüngliche Kontext von den Sprüchen und diese wurden auf vielfältige Weise deutbar. Eine andere, reiche Quelle von Spruchweisheiten war das Delphische Orakel,¹¹ dessen Sprüche auch dafür bekannt waren, dass sie der Auslegung bedurften und nicht selten (mit verheerenden Folgen) falsch interpretiert wurden. Diese aus äußerster Verdichtung resultierende Zweideutigkeit der Orakel war gerade ihr Charakteristikum.

Die Prägnanz rückte die Sprüche in die Nähe der Lakonik, d. h. der den Spartanern zugeschriebenen spezifischen Artikulationsweise bzw. Weisheitstradition. Eine Verbindung zwischen dem Weisen Anacharsis und dieser lakonischen Weisheit hatte schon Herodot (4,77) hergestellt.

Den historischen Kontext der Protagonisten griechischer Spruchweisheit betrachtet C. W. Müller in seinem Beitrag. Die teilweise dem ‚Weisen‘ Solon zugeschriebene Kulturleistung der Implementierung der Rezeption der Homerischen Epen in Athen und deren feste Verankerung im Festzyklus der Stadt weist er dabei den Peisistratiden zu, während Solons Verdienst zuerst in der Übertragung des Textes zu sehen sei. Darüber hinaus stellt C. W. Müller den Orthagoriden Kleisthenes von Sikyon (ca. 600–570) als einen Weisen vor und veranschaulicht anhand der Erzählung von der Freierwahl für seine Tochter Agariste dessen reformerisches Potential und besondere Weisheit, die in der pazifizierenden Entscheidung des Kleisthenes für einen Trostpreis und eine Aufwandsentschädigung für alle Freier zum Ausdruck kommt.

Der Beitrag von Pirmin Stekeler-Weithofer nähert sich der Frage, wie sich die Sprüche der Sieben Weisen als vorwissenschaftliche Wissensformen zu Wissenschaft und Philosophie verhalten und wie sich aus begriffsgeschichtlicher Sicht der Weg von *sophia* zur *philosophia* gestaltete. Dabei widmet er sich unter anderem der Doppeldeutigkeit der Sprüche, die v. a. Heraklit zu „einer Art ironischen Dialektik“ vervollkommen habe. Der Frage nach der daraus resultierenden besonderen Herausforderung einer Deutung der Fragmente Heraklits widmet sich schließlich auch Kurt Sier. Im Kontrast zu den anderen Vorsokratikern zeichneten sich die von Heraklit erhaltenen Texte zunächst dadurch aus, dass der heutige Leser sie in der gleichen Form vor sich habe wie die Rezipienten in der Antike. Heraklit habe sich also bewusst für die Stilform des Fragments entschieden und

¹⁰ Diog. Laert. 1,41; 106; Diod. 9,6.

¹¹ Vgl. Wiesehöfer, „Geheimnisse der Pythia“.

dem Leser somit die Aufgabe zgedacht, diese (sinnvoll) zu ergänzen. Zudem habe Heraklit die Deutung seiner Fragmente durch den Verzicht auf eine eindeutige syntaktische Gliederung, durch die gezielte Verschleierung der Zuordnung eines Wortes oder einer Wortgruppe zum Vorangegangenen oder Folgenden und die Verwendung von Metaphern bewusst erschwert. Auch aus dem berühmten πάντα ῥεῖ (pánta rhei „alles fließt“) Heraklits hat die Rezeption erst nachträglich eine so genannte ‚Flusslehre‘ herausgelesen. Ursprünglich war sie nur ein Bild in der Tradition der reichen griechischen Spruchweisheit.

Ein weiterer bekannter Ausspruch erscheint wie auf den mit der einfachen Lebensweise verbundenen Anacharsis gemünzt: „mēdēn ágān“, auf Deutsch „Nichts im Übermaß“, „Nichts allzu sehr“ oder „Allzu viel ist ungesund“. Der Ausspruch zielt auf die nicht leicht zu beantwortende Frage, was das rechte Maß sei.¹² Mit Blick auf die Lebensweise gaben die sich mit Anacharsis identifizierenden kynischen Philosophen vorbildhaft Auskunft. Doch bis Anacharsis zur Personifikation des „einfachen Lebens“ wurde, lag ein weiter Weg der Tradition bereits hinter ihm.

Anacharsis und die Weisheit des einfachen Lebens

Der Skythe Anacharsis stammte aus fürstlichem Geschlecht und wird als historische Figur in das 6. Jh. v. Chr. eingeordnet. Ein Teil der Forschung sowie die Mehrzahl der vorliegenden Beiträge sieht in ihm jedoch eine rein fiktionale Gestalt. In der antiken Literatur steht Anacharsis für den Typus des „edlen, weisen Barbaren“.¹³ Bereits Herodot stellte ihn der bekannten Rohheit der Skythen gegenüber. Die literarischen Quellen zu seiner Person reichen vom 5. Jh. v. Chr. bis in die Spätantike und belegen eine kontinuierliche Auseinandersetzung, die geprägt ist durch die Interessen der jeweiligen Zeit und natürlich auch die Intentionen der verschiedenen antiken Autoren. Einen kurzen Überblick über die Verwendung der Anacharsis-Figur im 5. und 4. Jh. v. Chr. liefert Christine Taube in ihrem Aufsatz. Seit der Mitte des 5. Jh. v. Chr. war Anacharsis vor allem unter philosophisch Gebildeten bekannt, seine in den Quellen hervorgehobenen Attribute zeigen immer wieder die Ambivalenz seiner Person: Er ist gleichzeitig nomadischer Skythe und Weiser, der sowohl eigenes Wissen repräsentiert, als auch neues aufnimmt. Sinnbildlich steht er für ein einfaches und genügsames Leben. In den Texten des 4. Jh. v. Chr. wurde sein Charakter als Weiser weiter ausgearbeitet. Gleichzeitig begannen die Autoren den skythischen Weisen als Barbaren zu (be)zeichnen. Wichtiger war jedoch – wie Charlotte Schubert in ihrem Aufsatz betont – das nomadische Element, denn die seit dem 5. Jh. v. Chr. auftretende

¹² Vgl. dazu die Beiträge von Pirmin Stekeler-Weithofer und Roxana Kath in diesem Band.

¹³ Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 1.

Barbaren-Polemik richtete sich in erster Linie gegen die in den griechischen Raum eingefallenen Perser. Charlotte Schuberts Beitrag zeigt zum einen die bei Herodot deutlich sichtbare Differenzierung zwischen Nomaden und Barbaren und zum anderen die Rolle, die Anacharsis innerhalb antiker Weisheitsvorstellungen einnahm. Von Herodot bis Lukian ist er die Personifikation des einfachen Lebens der Nomaden in Opposition zum immer aufwändiger und komplexer werdenden der Polisgemeinschaft. Daran knüpft sich auch der Gedanke der Symbolisierung der Freiheit, die aus der Mobilität der skythischen Nomaden resultiert.

Einen Einblick in die Darstellung des Anacharsis in der römischen Kaiserzeit liefert die weitere Untersuchung von Christine Taube anhand ausgewählter Werke von Plutarch und Lukian. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Darstellung des Skythen als dem Fremden, der einem anderen Kulturkreis als dem griechisch-römischen entstammt. In Plutarchs Gastmahl der Sieben Weisen wird deutlich auf die nomadische Lebensweise des Anacharsis und sein Fremd- bzw. Anderssein in der griechischen Kultur Bezug genommen. Dieses Anderssein zeigt sich schon in der etwas ungepflegten Optik des Skythen, die für ein griechisches Symposion unangemessen ist.¹⁴ Doch trotz seiner atypischen Erscheinung besteht kein Zweifel an der Autorität der Weisheit des Anacharsis, Plutarch benutzt ihn sogar, um seiner eigenen Kulturkritik eine Stimme zu geben. Im Gespräch mit den anderen Teilnehmern des Symposions – die Gespräche drehen sich um verschiedene Themen wie die Merkmale eines ordentlichen Haushalts, die Bewegungsfreiheit, den Konsum von Rausch- und Genussmitteln und die sehr ungewöhnliche Debatte über das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott – fällt Anacharsis durch seine Genügsamkeit und die materielle Schlichtheit des Nomaden auf, der nur das zum Leben unbedingt Nötige bei sich trägt. Bemerkenswert an der Darstellung des Skythen im Werk des Plutarch ist das ironische bzw. humoristische Element: Trotz seiner ungewöhnlichen Erscheinung, die bei den Anwesenden für Heiterkeit sorgt, ist er immer noch der Weise, der sich neben den anderen behauptet und durch seine Lehren erstaunt. Dieser zum Schmunzeln anregende Wesenszug des Anacharsis wird in den Werken Lukians noch verstärkt. In zwei Werken beschäftigt sich dieser mit dem skythischen Weisen,¹⁵ in beiden Dialogen gibt es ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Solon und Anacharsis als Vertreter unterschiedlicher „Weisheiten“. Dabei verwendet Lukian die Figur des Anacharsis als Vergleichsparameter zu seiner eigenen Situation in Pella. Im Mittelpunkt steht also nicht die Weisheit des Anacharsis, sondern sein Fremdsein in der griechischen – bei anderen Autoren wie Fronton in der römischen – Kultur.

¹⁴ Die Gäste achten auf die Sauberkeit ihres Körpers und der Kleidung, bevor sie in den Bankettsaal treten, vgl. Schmitt-Pantel, „Gastmahl“.

¹⁵ *Ἀνάχαρις ἢ περὶ γυμνασίων* (Anacharsis) und *Σκύθης ἢ Πρόξενος* (Scythia).

Bolko Fietz zeigt in seinem Beitrag anhand empirischer Daten die Anacharsisrezeption in der griechischen und lateinischen Literatur. Dabei wird deutlich, dass die meisten Autoren zu Anacharsis im 2. Jh. n. Chr. geschrieben haben. In diese Zeit fallen Plutarch, Lukian und Diogenes Laertios, die dem skythischen Weisen längere Passagen oder eigene Werke gewidmet haben. Demgegenüber ist die Rezeption des Anacharsis in der lateinischen Literatur eher schwach ausgeprägt. Anacharsis wurde über viele Jahrhunderte sowohl als Weiser/Philosoph mit seinen Aussprüchen rezipiert als auch als Kulturbringer (Töpferscheibe) oder mit seiner zwischen griechischer und skythischer Welt angesiedelten Lebensgeschichte. Die weitgehend kontinuierliche Beschäftigung der antiken Autoren aus unterschiedlichen Gattungen verweist auf die besondere Bedeutung des Skythen von der Antike bis ins Mittelalter.

Michaela Rucker macht in ihrem Beitrag deutlich, dass Anacharsis auch im antiken Alltag präsent war. Anhand eines Papyrus – möglicherweise eine Beschaffungsliste für eine Bibliothek – zeigt sie, dass Werke über Anacharsis ebenso begehrt waren wie die großen Schriften Homers und Platons. Möglicherweise existierte sogar eine heute verlorene Schrift mit dem Titel Anacharsis aus der Feder Platons – wobei nicht erkennbar ist, ob der Philosoph oder der Komiker in Betracht kommen. Auf einem Ostrakon, das wohl einer schulischen Schreibübung entstammt, tritt Anacharsis in seiner Funktion als Weiser und Richter in Analogie zu den griechischen *aisymnētēs* auf. Der gleichnishafte Text über einen Rechtsstreit zwischen Vater und Sohn zeigt Anacharsis in der Tradition der griechischen Spruchweisheit.

Nach Anacharsis als Personifikation des „einfachen Lebens“ fragt der Beitrag von Roxana Kath. Wesentliche Elemente des Konzeptes des „einfachen Lebens“ – die Reduktion menschlicher Bedürfnisse in den Bereichen Wohnen, Kleidung und Nahrung auf das Nötigste – finden sich gleichermaßen im antiken Nomaden- bzw. Fremdenbild, in philosophischen Lehren (Kynismus, Stoa, Epikureismus) und im Christentum, die dadurch wiederum in spannungsreiche Beziehungen zueinander treten. Die Ursprünge des Konzeptes und die verschiedenen Bedeutungsebenen lassen sich bis zu den homerischen Epen zurückverfolgen. Besonders deutlich wurde das Ideal der einfachen, bedürfnislosen Lebensweise von den kynischen Philosophen praktiziert. Das Motiv des bewussten Verzichts auf Konsum bzw. das Bild des einfachen, bedürfnislosen Lebens ist zugleich ein Beispiel für den Transfer antiken Wissens in das frühe Mittelalter und in die Moderne. Die Nomaden als die Ur-Fremden sind Imaginationen des Anderen und die kynischen Philosophen verstanden sich als Fremde innerhalb der eigenen Gesellschaft. In der Ikonographie der Figur des Anacharsis und seinen vorherrschenden Attributen Barfüßigkeit, Mantel sowie nomadische Nahrung und Wanderung vereinen sich die verschiedenen Elemente des Konzeptes des „einfachen Lebens“.

Einen anderen ikonographischen Aspekt in der Anacharsis-Rezeption adressiert Martin Flashar in seinem Aufsatz. In der Tradition der griechischen Spruchweis-

heit wurde Anacharsis u. a. das berühmte Bogengleichnis zugeschrieben, das zugleich mit dem nomadischen Hintergrund des Anacharsis und dessen skythischen Wurzeln spielt.¹⁶

„Als derselbe (Anacharsis) einmal Würfel spielte und man ihm zum Vorwurf machte, dass er sich vergnüge, sagte er: ‚Wie der Bogen, der fortwährend gespannt ist, reißt, wenn man ihn aber entspannt, in einem guten Verwendungszustand bleibt, bis man ihn im Leben braucht, so erschläft auch der Verstand, der immer auf dasselbe gerichtet verharrt.‘“ (Gnomologium Vaticanum, Sententia 17,1)

Martin Flashar analysiert das Motiv der Bogenbespannung im skythischen Gründungsmythos und in der Odyssee. Die Bespannung des Bogens erforderte weit aus größere Kraft und Geschicklichkeit als das Spannen des Bogens zum Schuss. Dies scheint die Essenz von Homers Darstellung des Freiermordes zu sein. Anhand von Darstellungen aus dem ägyptischen und orientalischen Kulturkreis kann Martin Flashar zeigen, dass die Bogenspannung nicht nur den klugen Helden charakterisierte, sondern v. a. dessen Macht und Herrschaft konstituierte – auch im skythischen Gründungsmythos gewährte die Fähigkeit zur Bespannung des Bogens die Herrschaft. Die Figur des als Bettler verkleideten Odysseus ist wiederum eine interessante Spiegelung des Anacharsis.¹⁷

Mit der für die Deutung des Anacharsis wichtigen Unterscheidung des Nomaden vom Barbaren in der Antike befasst sich der Beitrag von Alexander Weiß. Ausgehend von Kol 3,11 zeigt er, dass die Begriffe in der Antike ursprünglich nicht synonym verwendet wurden. Die These von Alexander Weiß lautet, dass Barbar und Skythe in Kol 3,11 nicht komplementär, sondern als Kontrast zu verstehen seien. Die Grundlage dieser Idee bildeten die unterschiedlichen Lebensweisen. Die Perser als Vorbild des Barbarenbildes waren sesshafte. Hingegen zeichneten sich die Skythen als Vorbilder des griechischen Nomadenbildes durch eine mobile Lebens- und Wirtschaftsweise sowie eine sie in den Quellen charakterisierende Ernährung – vorwiegend durch Fleisch und Milchprodukte – aus. Barbarenbild und Nomadenbild existierten also zunächst nebeneinander und begannen erst im Lauf der Zeit einander zu überlappen, bis sie in der lateinischen Literatur gänzlich verschmolzen.¹⁸

Außerhalb des Schwerpunktes – Anacharsis – beschäftigt sich der Beitrag von Anton Bammer mit der Weisheit des nomadischen (Alltags)lebens in Anatolien. Am Beispiel der Yurte und des Beduinenzeltes analysiert Anton Bammer das

¹⁶ Herodot (2,173) schreibt das Gleichnis dem ägyptischen König Amasis zu. Vgl. hierzu den Beitrag von Martin Flashar in diesem Band und Müller, „Amasis“.

¹⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Roxana Kath in diesem Band.

¹⁸ Vgl. hierzu die Einleitung Charlotte Schuberts in: Michaela Rucker / Christine Taube, *Wandern, Weiden, Welt erkunden*.

symbolische Orientierungssystem des Nomadismus, das über die räumliche Ordnung der mobilen Behausungen in die nomadische Gesellschaft wirkte und sich später auch in der Architektur fester Bauten – Kuppeldach und Säulenhalle – wiederfand.

Alle Beiträge des Bandes zeigen die Ambivalenz der Figur Anacharsis, die in der Rezeption immer zwischen ‚Edlem Wilden‘ und skythisch/griechischem Weisen changierte. Unter dem Einfluss der Kyniker und der Transformation in den griechisch-römischen Kulturraum nahm die Facette der Unzivilisiertheit im positiven Sinne zu und Anacharsis wurde vom Kulturbringer, der er noch bei Herodot war, immer mehr zu einem Spiegel, den sich die griechisch-römische Kultur selbst vorhielt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Grober, Ulrich: *Vom Wandern: Neue Wege zu einer alten Kunst*, 2. Aufl., Hamburg: Rowohlt 2011.

Gros, Frédéric: *Unterwegs. Eine kleine Philosophie des Gehens*, München: Riemann Verlag 2010.

Hadot, Pierre: *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 1999.

Müller, Carl Werner: „Amasis und Anacharsis. Zur Geschichte des Motivs vom Bogen als Gleichnis menschlicher Lebensführung“, in: id.: *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte*, Stuttgart-Leipzig: Teubner 1999, 172–181.

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft. Eine kritische Studienausgabe* hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin / New York: De Gryter 1988.

Rucker, Michaela / Taube, Christine (Hrsg.): *Wandern, Weiden, Welterkunden. Das Nomadenbild in der griechischen Literatur. Ein Quellenbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (i.D.).

Schmitt-Pantel, Pauline: DNP 4 (1198), s. v. „Gastmahl“, Sp. 797–806.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Schubert, Charlotte / Kath, Roxana / Weiß, Alexander: „Anacharsis, ein skythischer Nomade mit langer Geschichte“, in: Jörg Gertel / Sandra Calkins (Hrsg.), *Nomaden in unserer Welt. Die Vorreiter der Globalisierung: Von Mobili-*

tät und Handel, Herrschaft und Widerstand, Bielefeld: transcript Verlag 2011, 244–250.

Ungefehr-Kortus, Claudia: *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdeiterfahrung*. Frankfurt am Main [et al.]: Lang 1996.

Wiesehöfer, Josef: „Die Geheimnisse der Pythia. Orakel und das Wissen der reisenden Weisen“, in: Karl-Joachim Hölkeskamp / Elke Stein-Hölkeskamp (Hrsg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt*, München: C.H. Beck 2010, 336–352.

I. Die Anfänge der griechischen Weisheit

Politik und Weisheit im 6. Jahrhundert v. Chr.

Carl Werner Müller

Auf der historischen Zeitskala der griechischen Welt markiert das 6. Jh. v. Chr. eine Schnittstelle und Epoche des Übergangs. Es nimmt das auslaufende 7. – das Jahrhundert Homers und Hesiods, des Archilochos und der Sappho – in sich auf und mündet am Ende in das erste Jahrzehnt des frühen 5. Jh.s. Das 6. Jh. wird die literarischen Aufpfehlungen des 5. vorbereiten und damit allererst ermöglichen. Der junge Aischylos erlebt noch die Regentschaft der Söhne des Peisistratos, seine Siege im Theateragon der Großen Dionysien Athens aber fallen erst in die Anfänge der Demokratie der achtziger Jahre des folgenden Jahrhunderts. Pherekydes von Syros und Hekataios von Milet entdecken in der 2. Hälfte des 6. Jh.s die Möglichkeiten der erzählenden Prosaliteratur, aber erst Herodot wird die neue Literaturgattung auf die Höhe eines Vergleichs mit Homer führen. Mit Anaximander lässt die milesische Philosophenschule Hesiod und Pherekydes hinter sich und unternimmt erste tastende Schritte der Abstraktion auf der Suche nach dem Einen als dem ewigen Urgrund, aus dem alles Seiende hervorgeht und in den es wieder zurückkehrt. Politisch ist das Jahrhundert gekennzeichnet durch die innergriechischen Auseinandersetzungen der sozialen Schichten und das Aufkommen der Tyrannis – der Kypseliden in Korinth, der Orthagoriden in Sikyon und der Peisistratiden in Athen, um nur die bekanntesten zu nennen. Aber es ist auch das Zeitalter ihres Nieder- und Untergangs.

Unter den bedeutenden Persönlichkeiten dieses bewegten Zeitalters hebt sich eine kleine Gruppe von sieben Männern heraus, denen man in der Rückschau schon früh die Ehrenbezeichnung eines Weisen zuerkannte. Herodot, bei dem wir erstmals von ihnen lesen, nennt sie σοφισταί (nicht σοφοί), d. h. die lebensklugen Lehrmeister,¹ und da Isokrates und Aristoteles ihm darin folgen,² werden wir die Bezeichnung einer spätarchaischen Erzählung von den Sieben Weisen dem ausgehenden 6. Jh. zuschreiben dürfen. Dieser Logos vom Agon der Sieben Weisen, wer von ihnen der weiseste sei und den als Siegespreis ausgesetzten goldenen Dreifuß verdiene, endete mit der gegenseitigen Bestätigung, dass keiner von ihnen diesen Preis für sich beanspruchen könne, sondern er allein Apollon als dem Gott der Weisheit zustehe, worauf der Dreifuß als Weihgeschenk in den Apollontempel nach Delphi oder (wohl eher) nach Didyma gestiftet wurde.³ Die Sieben dieser erlesenen Runde sind Kleobulos von Lindos, Solon von Athen, der Spartaner Chilon, Thales von Milet, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, Periander von

¹ Hdt. 1,29–30,1.

² Isokr. 15,235; Aristot. F 5 (Rose).

³ Diog. Laert. 1,28.

Korinth.⁴ Ihnen allen gemeinsam ist die Zuschreibung kurzer, lebenskluger Weisheitssprüche: „Erkenne dich selbst“, „Nichts im Übermaß“, „Du leistest Bürgschaft – und schon bist du bankrott“, „Erkenne den richtigen Augenblick“, „Die meisten Menschen sind schlecht“, „Maßhalten ist das Beste, Übung ist alles.“ Die solchermaßen ihre Mitbürger belehren, sind keine Philosophen, sondern politisch engagierte Bürger, darunter Solon als Gesetzgeber, Pittakos als Aisymnetes, d. h. gewählt und mit umfassender herrscherlicher Gewalt ausgestattet zur Befriedung der verfeindeten gesellschaftlichen Gruppen, Periander als Repräsentant der Tyrannis. Und auch Thales, der Ratgeber, Mathematiker, Geometer und Naturbeobachter, bildet nur in der hypothetischen Auslegung des Aristoteles eine Ausnahme. Vielmehr wird man bezweifeln dürfen, ob es sinnvoll ist, ihn der milesischen Philosophenschule zuzuordnen, statt diese erst mit Anaximander beginnen zu lassen. Die Weisheitssprüche der Sieben dieses Jahrhunderts bestehen vornehmlich in Mahnungen zu Vorsicht und Selbstbeschränkung.

Während vereinzelte Hinweise auf Namen aus dem Kreis der Weisen bereits in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s bei Autoren wie Hipponax von Ephesos oder Heraklit begegnen,⁵ findet sich die älteste erhaltene Bezeugung der Weisen als einer gleichsam geschlossenen Gesellschaft, wie schon gesagt, im ersten Buch des Herodot. Herodot verzichtet zwar auf eine Zahlenangabe, aber er scheint insofern eine feste Zahl vorauszusetzen, als er von „allen Weisen Griechenlands“ spricht, die zur Blütezeit des lydischen Königshofes unter Kroisos nach Sardes gekommen seien, und unter ihnen eben auch Solon. An anderer Stelle nennt er noch die lydischen Aufenthalte des Bias, Pittakos und Thales; von Chilon hört Kroisos durch andere.⁶ Das sind (bis auf Periander von Korinth und Kleobulos von Lindos) alle Namen, die dem Kreis der Sieben zugerechnet werden. Nun sind diese Begegnungen, wie schon die antike Kritik sah, aus chronologischen Gründen wohl alle unhistorisch. Das spricht für einen Logos, eine Erzählung als Quelle Herodots, die exemplarische Größen der Vergangenheit als Weisheitslehrer vorstellte. Ein besonderer Fall ist der weise Skythe Anacharsis, von dem Herodot im vierten Buch berichtet.⁷ Erst in der Literatur des 4. Jh.s tritt er, für uns erkennbar, in direkten Kontakt mit dem weitgereisten Solon und durch ihn mit Athen.⁸ Um die Mitte des Jahrhunderts geht der Historiker Ephoros von Kyme

⁴ Demetr. F 87 (154–164) Fortenbaugh-Schütrumpf (Stob. 3,111–128); Diog. Laert. 1,23–99. Vgl. Snell, *Weise*, 12–29.

⁵ Der Jambograph Hipponax kennt Bias (Diog. Laert. 1,84), Heraklit von Ephesos, Thales und Pittakos (Diog. Laert. 1,23; 76; 88).

⁶ Herodot über griechische Besucher aus dem Kreis der Sieben Weisen am Hofe oder in Begleitung des Kroisos: Bias (1,27), Pittakos (1,27), Thales (1,75), von Chilon hört Kroisos durch andere (1,59,1f.).

⁷ Hdt. 4,46,1; 76f.

⁸ Müller, „Anacharsis“, 179f.

noch einen Schritt weiter und rechnet Anacharsis selbst dem Kreis der Sieben Weisen zu.⁹

Außerhalb des anekdotisch-novellistischen Erzählens bleibt unser Kenntnisstand der Sieben Weisen als historische Personen des frühen 6. Jh.s höchst spärlich – bis auf eine Ausnahme. Dieser eine, von dem wir sagen können, dass er der erste Politiker Griechenlands ist, dessen Charakter und persönliche Sicht der Dinge für uns klare Konturen annimmt, ist Solon aus Athen. 594 v. Chr. wurde er zum Archon gewählt und stand für einen begrenzten Zeitraum als unabhängiger Vermittler (*διαλλακτήρις*) mit absoluter Vollmacht über den Parteien, verfügte eine Entschuldung der in Schuldknechtschaft Geratenen und setzte als Gesetzgeber eine Neuordnung der ständischen Gliederung des Staates und der Regulierung des bürgerlichen Lebens seiner Vaterstadt durch.

Der Gesetzgeber Solon, der alle Bürger, einschließlich der besitzlosen Klasse der Theten, in die attische Volksversammlung aufnimmt und zum Volksgericht der Heliaia zulässt, lässt seinen umfangreichen Gesetzestext auf Tafeln aufzeichnen, diese auf einer komplizierten, aber einfach zu benutzenden Apparatur (den *Axones*) aufmontieren und auf der Akropolis im Schutz der Stadtgöttin aufstellen, damit er allen Bürgern zugänglich wird.¹⁰ Mit der Verschriftlichung und Publikation der Gesetze sind wir auch schon bei Solon, dem politischen Literaten, der Gedichte anderer Autoren liest (und inhaltlich korrigiert)¹¹ und selbst dichtet, und von dem Platon im *Timaios* sagt, dass er Homer und Hesiod übertroffen hätte, wenn die Poesie für ihn nicht nur eine Nebenbeschäftigung gewesen wäre.¹² Seine für die Nachwelt literarpolitisch verdienstvollste Leistung aber dürfte seine Übertragung des Homertextes nach Athen und die dauerhafte Einbindung der Rezitation der Homerischen Epen in den Festzyklus der Stadt gewesen sein. In der Folge geht das Erbe Homers für die nächsten 250 Jahre in die Obhut des attischen Staates über. Doch dazu später!

Nach Abschluss der politischen Reformen verlässt Solon seine Heimatstadt aus eigenem Entschluss – für 10 Jahre, heißt es bei Herodot¹³ – und in der Absicht, sich selbst dem zu erwartenden politischen Änderungsdruck zu entziehen, und mit der Auflage für die Athener, dass während dieser Zeit keine Annullierungen seiner Maßnahmen vorgenommen würden. Herodot freilich rechnet Solons aus-

⁹ Ephor. FG^rH 70 F 42.

¹⁰ Zur Technik der Axones Ruschenbusch, *NOMOI*, 23ff. Zu ihrer ursprünglichen Aufstellung auf der Akropolis Didymos von Alexandria (nach Anaximenes von Lampsakos) F 19e; Schmidt, *Didymi*, 313f. Bedenken gegen das Anaximenes-Zitat des Didymos (nach anderen) bei Ruschenbusch, *NOMOI*, 31f.

¹¹ Solon F 26 (Gentili-Prato); F 20 (West).

¹² Plat. *Tim.* 21c.

¹³ Hdt. 1,29,1ff.

gedehnte Reisen in den Osten auch seiner intellektuellen Neugierde zu. Als er zurückkehrte, kam er in eine unbefriedete Stadt, in der sich drei Parteien um die Führung stritten. Die Anfänge der Tyrannis des Peisistratos (seit 561 mit Unterbrechungen) hat Solon noch erlebt. Die Herrschaftsform der Tyrannis lehnte er, wie er immer wieder betonte, ab,¹⁴ aber sein Verhältnis zu Peisistratos, der Solons Gesetzgebung bestehen ließ und an der von ihm geschaffenen Ordnung nichts änderte, scheint zwiespältig gewesen zu sein.¹⁵ Sein Wunsch schließlich, das achtzigste Lebensjahr zu erreichen,¹⁶ erfüllte sich, und *wie* er dieses Ziel erreichte, beschreibt der lebensoffene optimistische Vers: *γηράσω δ' αἰεὶ πολλὰ διδάξόμενος* („Ich werde alt und lerne noch immer viel dazu.“).¹⁷

Die erhaltenen Gedicht-Fragmente Solons geben ein eindrucksvolles Bild seiner politischen Anschauungen und seiner Stellung in der Gesellschaft. Nach einer kritischen Analyse der selbstzerstörerischen, innerstädtischen sozialen Auseinandersetzungen in Athen um 600, aber verbunden mit dem festen Glauben an die Unzerstörbarkeit der Polis Athen, schließt die sog. *Staatslegie* mit folgenden Versen:

[F 3, 30 Gentili-Prato; 4, 30ff. West]

„Darüber befiehlt mir mein Herz [θυμός] die Athener zu belehren,
wie gesetzliche Misswirtschaft [Δυσνομίη] der Stadt größtes Unheil
zufügt.

Gesetzmäßige Ordnung [Εὐνομίη] aber ordnet und richtet alle
und legt den Unrechthuenden [τοῖς ἀδικοῖς] meist alsbald Fußfesseln
an.

Das Harte macht sie weich, den Trotz beendet, den Glanz des
Hochmuts verdunkelt sie.

Verdorren lässt sie die sprießenden Blüten der Verblendung,

gerade aber richtet sie das verkrümmte Recht,

die überschießenden Taten stutzt sie zurück,

die Zwietracht verursachenden Taten beseitigt sie,

sie beseitigt den Groll schmerzlichen Streitens, unter ihrer Herrschaft

ist bei den Menschen alles gradlinig und einsichtsvoll.“

Soweit Solons Vision einer von gesetzmäßiger Ordnung geprägten Bürgerschaft angesichts eines heillos zerstrittenen Gemeinwesens. Der größere Teil der politischen Fragmente aber ist der Rechtfertigung seiner eigenen Reformen von 594 gewidmet.

¹⁴ Solon F 12; 14; 15; 29; 29a; 29b (Gentili-Prato); F 9; 10; 11; 32; 33; 34 (West).

¹⁵ Solon F 35 (West).

¹⁶ Solon F 26; 27 (Gentili-Prato); F 20; 21 (West).

¹⁷ Solon F 28 (Gentili-Prato); F 18 (West).

[F 30, 8–27 Gentili-Prato; 36, 8–27 West]

„Viele führte ich nach Athen ins gottgegründete Vaterland zurück,
die verkauft waren, der eine gegen das Recht,
der andere rechtens und wieder andere, die unter dem Zwang
der Schulden geflohen waren, der Attischen Sprache entwöhnt,
weil sie vielerorts in der Fremde herumirrten.
Die aber hier zu Hause in schändlicher Knechtschaft blieben
und vor den Launen ihrer Herren zitterten,
die setzte ich in Freiheit. Dies tat ich kraft meines Amtes,
indem ich zugleich Gewalt und Recht miteinander
zusammenfügte und es bis ans Ziel durchzog, wie ich versprochen.
Gesetze schrieb ich auf in gleicher Weise für niedrig und hoch,
gerades Recht für jeden fügend.
Ein anderer wie ich hätte zum Stock mit dem Stachel gegriffen,
ein Mann mit übler Gesinnung und auf Erwerb bedacht,
und hätte doch das Volk nicht niedergehalten. Denn wenn ich mich
auf das eingelassen hätte, was damals den gegnerischen Parteien
jeweils gefiel,
der Verlust vieler Männer hätte diese Stadt getroffen.
Deswegen setzte ich mich nach allen Seiten zur Wehr,
ich drehte mich wie unter vielen Hunden ein Wolf.“

Seine Stellung zwischen den Fronten, das Bemühen um Gerechtigkeit nach beiden Seiten und ein Gefühl der Enttäuschung über die Unzufriedenheit der beiden politischen Lager mit seinen Reformmaßnahmen sind das Leitmotiv von Solons Gedichten, die sich mit seiner Regentschaftsrolle eines Friedensstifters, der mit zeitlich begrenzter, diktatorischer Befugnis ausgestattet ist, befassen.

[F 7 Gentili-Prato; 5 West]

„Dem Volk nämlich gab ich soviel der Ehre, wie ihm gebührt,
nahm weder von seiner Würde etwas weg, noch fügte ich unbillig
etwas hinzu.

Denen aber, die die Macht hatten und wegen ihres Besitzes
bewundert wurden,
auch denen gestand ich nichts Unziemliches zu.
Ich stand da gerüstet mit starkem Schild gegen beide:
auf unrechte Weise zu siegen, erlaubte ich keinem von beiden.“

[F 31 Gentili-Prato; 37 West]

„Wenn ich denn dem Volk gerade heraus Vorhaltungen machen darf,
was sie jetzt haben, hätten sie niemals, selbst im Schlaf, mit Augen
gesehen.
Die Mächtigeren aber und stärker an Kraft,
die sollten mich loben und Freundschaft mit mir schließen.

Doch ich stand zwischen ihnen wie ein Grenzstein auf umkämpftem Feld.¹⁸

Ein Leitmotiv ist auch die wiederholte Warnung vor der drohenden Tyrannis oder die Abrechnung mit dem Desaster der eingetretenen Tyrannis infolge der Ahnungslosigkeit der Athener, die nur in Privatangelegenheiten schlaue Füchse seien, bei politischen Versprechungen aber jedem auf den Leim gingen.¹⁸ Solon kann sich offensichtlich solche Schelte leisten. Seine Gedichte spiegeln ein Leben als attischer Bürger bis ins hohe Alter. Der Mann der Weisheit und des Ausgleichs scheint von allen geschätzt worden zu sein, und sein Machtverzicht nach geleistetem Auftrag erschien den wenigen, die ihn deshalb verachteten, als Ausdruck harmloser Torheit.¹⁹ Auch nach seiner Rückkehr aus dem Orient hat er am politischen Leben der Stadt teilgenommen und nach dem erfolgreichen Putsch des Peisistratos versucht, den Tyrannen positiv zu beeinflussen.²⁰

In die Zeit nach seiner Rückkehr fällt auch Solons mutmaßliches Verdienst um die dauerhafte Einbürgerung Homers im kulturellen Leben Athens.²¹ Über die Homerrezeption Athens im 6. Jh. liegen uns drei Versionen vor. Ihnen allen gemeinsam ist die Verknüpfung fortlaufender Homer-Rezitationen auf der Basis eines autorisierten schriftlichen Textes. Als Initiatoren dieser Textkonstitution werden drei Namen des 6. Jh.s genannt: Solon (so Dieuchidas von Megara), Peisistratos (so die späten Nachrichten über die sog. Peisistratische Rezension) und Hipparch, der Sohn des Peisistratos (so der ps.-platonische Verfasser des Dialogs *Hipparchos*). Obgleich keines dieser Zeugnisse für sich einen Authentizitätsvorsprung geltend machen kann, entscheidet man sich im Allgemeinen gegen Solon. Unterschätzt wird dabei das Zeugnis des Dieuchidas von Megara, eines vorhellenistischen Autors um die Mitte des 4. Jh.s und intimen Kenners der attischen Verhältnisse. Er bezeugt die Verdienste Solons um Homer und setzt sie dem Umgang des Peisistratos mit dem Homertext entgegen. Die Überlieferungslage ist von der Art, dass sie keinerlei Anlass bietet, dem Gesetzgeber Athens und Lehrer der Bürgerschaft in Jamben und Distichen, dem Literaturkenner und Vielgereisten, den folgenschweren Schritt einer Einführung des Homertextes aus dem Osten und seiner rhapsodischen Etablierung im Rahmen eines athenischen Festes abzusprechen.

Hält man die chronologische Abfolge der drei überlieferten Namen nicht für frei erfunden und weist Solon die Urheberschaft zu, so ergibt sich – analog zu parallelen Erscheinungen der Geschichte Athens vom 6. zum 5. Jh. – eine Entwicklungslinie der Perfektionierung dieser Einrichtung, die in der ersten Hälfte des

¹⁸ F 15 (Gentili-Prato); F 11(West).

¹⁹ F 29a (Gentili-Prato); F 33 (West).

²⁰ Solon F 35 (West).

²¹ Zum Folgenden Müller, „Büchersammlungen“, 24–29.

Doch ich stand zwischen ihnen wie ein Grenzstein auf umkämpftem Feld.“

Ein Leitmotiv ist auch die wiederholte Warnung vor der drohenden Tyrannis oder die Abrechnung mit dem Desaster der eingetretenen Tyrannis infolge der Ahnungslosigkeit der Athener, die nur in Privatangelegenheiten schlaue Füchse seien, bei politischen Versprechungen aber jedem auf den Leim gingen.¹⁸ Solon kann sich offensichtlich solche Schelte leisten. Seine Gedichte spiegeln ein Leben als attischer Bürger bis ins hohe Alter. Der Mann der Weisheit und des Ausgleichs scheint von allen geschätzt worden zu sein, und sein Machtverzicht nach geleistetem Auftrag erschien den wenigen, die ihn deshalb verachteten, als Ausdruck harmloser Torheit.¹⁹ Auch nach seiner Rückkehr aus dem Orient hat er am politischen Leben der Stadt teilgenommen und nach dem erfolgreichen Putsch des Peisistratos versucht, den Tyrannen positiv zu beeinflussen.²⁰

In die Zeit nach seiner Rückkehr fällt auch Solons mutmaßliches Verdienst um die dauerhafte Einbürgerung Homers im kulturellen Leben Athens.²¹ Über die Homerrezeption Athens im 6. Jh. liegen uns drei Versionen vor. Ihnen allen gemeinsam ist die Verknüpfung fortlaufender Homer-Rezitationen auf der Basis eines autorisierten schriftlichen Textes. Als Initiatoren dieser Textkonstitution werden drei Namen des 6. Jh.s genannt: Solon (so Dieuchidas von Megara), Peisistratos (so die späten Nachrichten über die sog. Peisistratische Rezension) und Hipparch, der Sohn des Peisistratos (so der ps.-platonische Verfasser des Dialogs *Hipparchos*). Obgleich keines dieser Zeugnisse für sich einen Authentizitätsvorsprung geltend machen kann, entscheidet man sich im Allgemeinen gegen Solon. Unterschätzt wird dabei das Zeugnis des Dieuchidas von Megara, eines vorhellenistischen Autors um die Mitte des 4. Jh.s und intimen Kenners der attischen Verhältnisse. Er bezeugt die Verdienste Solons um Homer und setzt sie dem Umgang des Peisistratos mit dem Homertext entgegen. Die Überlieferungslage ist von der Art, dass sie keinerlei Anlass bietet, dem Gesetzgeber Athens und Lehrer der Bürgerschaft in Jamben und Distichen, dem Literaturkenner und Vielgereisten, den folgenschweren Schritt einer Einführung des Homertextes aus dem Osten und seiner rhapsodischen Etablierung im Rahmen eines athenischen Festes abzusprechen.

Hält man die chronologische Abfolge der drei überlieferten Namen nicht für frei erfunden und weist Solon die Urheberschaft zu, so ergibt sich – analog zu parallelen Erscheinungen der Geschichte Athens vom 6. zum 5. Jh. – eine Entwicklungslinie der Perfektionierung dieser Einrichtung, die in der ersten Hälfte des

¹⁸ F 15 (Gentili-Prato); F 11(West).

¹⁹ F 29a (Gentili-Prato); F 33 (West).

²⁰ Solon F 35 (West).

²¹ Zum Folgenden Müller, „Büchersammlungen“, 24–29.

6. Jh.s in einer einfachen, kultisch eingebundenen Form von Solon grundgelegt und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts im Rahmen der Ausgestaltung des Panathenäenfestes durch Peisistratos und Hipparch die Form erhielt, die von da ab im 5. Jh. und darüber hinaus in Geltung blieb.

Dass der uns überlieferte Text von *Ilias* und *Odyssee* ein Text des 7. Jh.s ist, darüber herrscht heute weitgehende Einigkeit. Wie dieser Text während des 6. Jh.s nach Athen kam, können wir nur vermuten. Was wir aber wissen, ist, dass von da an alle Abweichungen vom attischen Homertext sekundär sind und dass auch der alexandrinische Text des Aristarch von Samothrake aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s, auf den unser Homertext zurückgeht, kein anderer war als der Text der Athener. Die Identität von Homer und Athen stand für Aristarch so eindeutig fest, dass er im Streit der Städte Griechenlands um den Geburtsort des Dichters die These vertrat, Homer sei ein Athener gewesen.²² Und im dritten Buch seiner *Nomoi* lässt Platon den Kreter Kleinias und den Spartaner Megillos ihrem athenischen Gastfreund gegenüber bestätigen, dass Homer den Athenern in einzigartiger Weise ans Herz gewachsen sei, wie man es weder in Kreta noch in Sparta kenne.²³ Dass aber unser Homertext – so authentisch er im Ganzen ist – ein durch attische Hände gegangener Text ist, das ergibt sich, neben einer Vielzahl von sprachlichen Attizismen, exemplarisch aus einer evidenten attisch-patriotischen Bearbeitung der Aias-Passage im Schiffskatalog des zweiten Buches der *Ilias* (2,557f.): „Aias führte von Salamis 12 Schiffe, / er stellte sich aber mit ihnen auf, wo die Reihen der Athener standen.“ Damit unterstellt sich der Salaminier Aias dem Kontingent der zuvor beschriebenen Athener. Sonst weiß der homerische Schiffskatalog über den größten Helden nach Achilleus im Heer der Griechen vor Troja nichts zu sagen. Es gibt sonst kein anderes Flottenkontingent, das mit nur zwei Versen bedacht würde. Dass es sich bei diesen Versen um eine Ersatzinterpolation handelt, ist evident. Schon die voralexandrinische, außer- und antiattische Beschäftigung mit dem Homertext hatte die Ersatzinterpolation, nach Tilgung der ursprünglichen Verse, durchschaut und auf Peisistratos zurückgeführt. Nach anderen ging der Eingriff bereits auf Solon zurück,²⁴ was nur zu beweisen scheint, dass man, wie zu erwarten, den Urheber nicht kannte und die Änderung des Textes sowohl dem engagierten Propagandisten einer militärischen Salamis-Annektion (also Solon) wie dem endgültigen Garanten des athenischen Besitzanspruchs (also Peisistratos) zutraute. Die ursprüngliche Textfassung der Stelle war jedenfalls damit für die antike Homerüberlieferung unwiederbringlich verloren, so wie sie es für uns ist.

Solon also, so meine These, war es, der den authentischen Homertext des 7. Jh.s aus dem Osten (vermutlich aus Chios, dem Sitz der Homeriden) nach Athen

²² Vita Homeri 2,2 (5,244 Allen).

²³ Plat. leg. 3,680c–d.

²⁴ Müller, „Büchersammlungen“, 27.

brachte, und ihn auf diese Weise, abzüglich des einen oder anderen kleineren Eingriffs, vor Verwilderung und letztlich auch vor dem Untergang bewahrte.

Noch zu Lebzeiten Solons und vor der ersten Phase der Tyrannis des Peisistratos war 566/65 in Athen das Panathenäenfest eingerichtet worden.²⁵ Politisch orientiert wohl von Anfang an, war es anspruchsvoller ausgestattet als das ältere Athene-Fest, an dessen Stelle es vermutlich trat. Aber die Ausstattung war wohl noch nicht ganz so prätentios und aufwendig wie die Neuerungen, die in der Zeit der peisistratidischen Tyrannis durchgeführt wurden. Was dabei die Präsentation der homerischen Epen im Rhapsoden-Agon betrifft, so heißt es darüber im pseudoplatonischen *Hipparchos* aus der Mitte des 4. Jh.s: „Er [Hipparch] schrieb den Rhapsoden an den Panathenäen zwingend vor, die Epen Homers vom Anfang bis zum Ende vorzutragen, indem einer vom anderen fortlaufend die Rezitation übernahm, so wie sie es auch heute noch machen.“ – also ein mehrtägiger Rezitations-Marathon von rd. 27.600 Hexametern, unter der strengen Kontrolle von Wettkampfrichtern auf der Basis des Athener Homertextes.²⁶ Hipparch selbst war dabei wohl mehr Organisator als Initiator.

Angebunden an das politisch-religiöse Fest der Panathenäen, ist die Festschreibung und Bewahrung des authentischen Homertextes im Athen des 6. Jh.s zu einer staatlichen Aufgabe geworden. Von Solon initiiert, von Peisistratos weitergeführt, scheint die Rolle des Hipparch in einer strengeren Aufsicht der Durchführung (*ἡγνάγκασε*) bestanden zu haben. Wenn ihm der Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs die Einführung des Homertextes in Athen zuschreibt, so geschieht es leicht, dass der jeweils letzte und damit präsenteste in einer Traditionslinie, der die Spielregeln erneuert und verschärft, kurzweg als Gründergestalt erscheint. Und in der Tat mag Hippias sich als ein zweiter Solon verstanden haben. Denn neben seinem älteren Bruder Hippias engagiert sich Hipparch ‚kulturpolitisch‘. Im Unterschied zu Hippias, dem er Verstand und staatsmännische Qualitäten zuspricht, nennt Aristoteles Hipparch „knabenhaft, verliebt, ein Freund der Musen.“²⁷ Ein eindrucksvoller Beleg für dessen volkspädagogische Ambitionen ist sein ganz Attika umspannendes Wegweiserprogramm.²⁸ Auf halber Strecke zwischen der Stadt und den ländlichen Bezirken Attikas ließ er Hermen mit einer zweifachen Aufschrift aufstellen. Die eine informierte den Wanderer darüber, dass er die Hälfte des Weges zurückgelegt habe, die andere enthielt eine moralische Parainese: „Geh deines Wegs mit gerechten Gedanken“ oder „Betrüge deinen Freund nicht“. Zugleich wurde der Lesende daran erinnert, wem er diese Belehrung verdanke: *μνημια τὸδ’ Ἰππάρχου* („Dies ist ein Erinne-

²⁵ Deubner, *Feste*, 22f.

²⁶ [Plat.] *Hipparch*. 228b.

²⁷ Aristot. *Ath. pol.* 18,1.

²⁸ Zum Wegweiserprogramm des Peisistratiden Hipparch und seiner volkspädagogischen Abzweckung ([Plat. *Hipparch*. 228cd]) vgl. Müller, „Freier“, 270f.

rungsmal des Hipparchos“). Die selbstverliebte, plakative Kundgabe seiner Förderung von Allgemeinbildung und Moral in der Rolle des Weisen ist das politische Ziel des jungen Tyrannen im Schatten der Regentschaft seines älteren Bruders.

Abschießend möchte ich in den Kreis der Weisen des frühen 6. Jh.s noch einen Tyrannen aufnehmen, den Sie dort vermutlich nicht suchen, der aber, angesiedelt zwischen Politik und Poesie im Spiegel der literarischen Rezeption des letzten Drittels des Jahrhunderts, sehr wohl dort hingehört. Ich meine den Orthagoriden Kleisthenes von Sikyon (Regentschaft ca. 600–570) und die Erzählung von den dreizehn Freiern seiner Tochter Agariste, die uns im Exzerpt des Herodot im sechsten Buch überliefert ist.²⁹ Anlässlich der olympischen Spiele, bei denen er mit dem Viergespann gesiegt hatte, ließ Kleisthenes vor einem panhellenischen Publikum verkünden, „wer sich für würdig halte, der Schwiegersonn des Kleisthenes zu werden, der solle auf den 60. Tag oder auch früher nach Sikyon kommen, damit Kleisthenes, beginnend mit dem 60. Tag, in einem Jahr die Hochzeit festsetzen könne.“ Die Wiederholung des Namens und der Bewerbungsfrist zeigt das Bemühen, die Ankündigung möglichst genau wiederzugeben. Die Exaktheit der Zahlenangaben von Bewerbungs- und Entscheidungsfrist signalisiert denen, die sich dem Wagnis gewachsen fühlen, zugleich die Verlässlichkeit dessen, der die heiratsfähige Jugend Griechenlands herausfordert und die Wettkampfbedingungen stellt. Der 60. Tag begrenzt eine Sechzig-Tage-Frist, innerhalb derer es jedem Bewerber möglich sein muss, Sikyon rechtzeitig zu erreichen. Für die Freier lässt Kleisthenes eigens eine Rennbahn und eine Palaistra bauen. Es folgte in Herodots Vorlage als erster erzählerischer Höhepunkt der Katalog der dreizehn Freier, mit einer jeweils eigenen Geschichte über Herkunft und Qualität des Bewerbers bzw. seiner Familie. Die Exaktheit des Brautvaters bei den Ausschreibungsbedingungen setzt sich fort in der Systematik und methodischen Durchdachtheit seines Prüfverfahrens, dem er die Bewerber unterzieht. Am wichtigsten ist die Bewährung beim gemeinsamen Gastmahl; aber die Jüngeren erhalten eine zusätzliche Chance in der Palaistra und auf der Rennbahn. Auch der Unterschied von privater Einzelprüfung und Beobachtung in der Gemeinschaft fügt sich in das rationale Schema. Ein solches Verfahren, das sich durch den Ernst seiner Zielstrebigkeit auszeichnet, hat es bis dahin, so lautet die Botschaft der Erzählung, in Griechenland noch nicht gegeben. Das Urteil, das sich Kleisthenes bilden will und von dem nicht in Zweifel gezogen wird, dass Kleisthenes dazu in der Lage ist, betrifft vor allem geistig-moralische Eigenschaften: männliche Werthaftigkeit (*ἀνδραγαθία*), Sinnesart (*ὀργή*), Bildung (*παίδευσις*), Charakter (*τρόπος*). Diese Priorität des Moralischen entscheidet am Ende auch die Wahl des Bräutigams.

²⁹ Hdt 6,125–130. Das Folgende nach der Rekonstruktion des Agariste-Logos Müller, „Freier“, 225–276.

Da nach Ablauf der Jahresfrist die Vorentscheidung des Kleisthenes zugunsten der beiden athenischen Bewerber Hippokleides und Megakles bereits gefallen ist, kann sich das agonale Motiv in der Schlussphase nur noch in einer Synkrisis dieser beiden artikulieren. Zunächst wird die Vorrangstellung des Hippokleides, die schon zuvor angedeutet worden war, noch einmal bekräftigt: „Im Fortgang des Gelages übertraf Hippokleides die anderen bei weitem.“ Doch der unmittelbar darauf folgende Neueinsatz signalisiert nur vordergründig eine nochmalige Steigerung; in Wirklichkeit leitet er den Umschwung des Favoritensturzes ein: „Da befahl Hippokleides dem Flötenbläser, ihm eine Tanzmelodie zu spielen. Der Flötenbläser gehorchte, und Hippokleides tanzte.“ Die Grenzüberschreitung des Schicklichen, zu der es im Folgenden kommt, kündigt sich bereits hier mit dem anstößigen Eingriff des Gastes in das Vorrecht des Gastgebers an, das Programm zu bestimmen.

„Ihm selbst machte es Freude, und er war mit seinem Tanz zufrieden, Kleisthenes aber betrachtete die ganze Sache mit sichtbarem Missbehagen. Nach einer Pause ließ Hippokleides einen Tisch hereinbringen, und als man den Tisch hereingebracht hatte, tanzte er darauf lakonische Tänze, danach andere aus Attika, als drittes aber machte er einen Kopfstand auf dem Tisch und gestikuliert mit den Beinen.“

Die Selbstverliebtheit des Tänzers Hippokleides hindert ihn daran, die Verdüsterung der Miene des Kleisthenes auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Hippokleides präsentiert sich in der Tat als der Beste, für den ihn Kleisthenes bisher gehalten hatte, aber es ist eine Spitzenleistung der besonderen Art. Der Tanz als eine höfisch-aristokratische Arete degeneriert im ‚Kopftanz‘ des Hippokleides zur komödiantenhaften Virtuosität, der es an männlicher Ernsthaftigkeit mangelt. Die Charis einer spielerischen Körperbeherrschung wird zum akrobatischen Getändel.

„Bei der ersten und zweiten Tanzdarbietung überkam den Kleisthenes Widerwillen bei dem Gedanken an einen künftigen Schwiegersohn Hippokleides wegen der Tanzerei und des mangelnden Anstandes. Aber er beherrschte sich noch, da er nicht ausfällig werden wollte gegen ihn. Wie er ihn aber mit den Beinen in der Luft herum gestikulieren sah, konnte er sich nicht mehr zurückhalten und sagte: ‚Sohn des Teisandros, die Hochzeit hast du dir jedenfalls veranzt.‘ Hippokleides aber antwortete ihm schlagfertig: ‚Kein Kopfweh für Hippokleides [οὐ φροντὶς Ἰπποκλείδῃ].‘ Seitdem ist dies sprichwörtlich geworden.“

Auf die Provokation des Hippokleides reagiert Kleisthenes zuerst mit verhaltenem Grimm, am Ende mit offener Zurechtweisung. Die arrogante Replik des jungen Aristokraten, für den das Leben nur ein Spiel ist und der sich auch nicht von einem Kleisthenes imponieren lässt, beantwortet er mit der Aufforderung, den Mund zu halten. Dann folgt seine Entscheidung:

„Männer, Freier meiner Tochter, ich versichere euch alle meiner Wertschätzung und möchte, wenn es möglich wäre, euch allen euren Wunsch erfüllen, ohne einen von euch zu bevorzugen und die übrigen zurückzuweisen. Doch leider ist es unmöglich, da ich nur über eine einzige Braut zu entscheiden habe, alle nach Wunsch zufriedenzustellen. Daher schenke ich einem jeden von euch, die ihr mit eurer Brautwerbung nicht zum Ziele gekommen seid, ein Silbertalent als Zeichen meiner Anerkennung dafür, dass ihr meine Tochter heiraten wolltet und die lange Abwesenheit von zu Hause auf euch genommen habt.“

Zum Abschluss des einjährigen Auswahlverfahrens zeigt Kleisthenes das gleiche einfühlsame Bemühen um Korrektheit und Rationalität, wie es für die Modalitäten seiner Eröffnung charakteristisch war. Dabei werden Liberalität und Billigkeit als Tugenden des Herrschers sichtbar. Die gleichermaßen Enttäuschten werden mit gleicher Freundlichkeit bedacht und erhalten alle eine ansehnliche Ersatzmitgift ungeachtet der Tatsache, dass die Gründe für ihre Zurücksetzung höchst ungleich waren; doch in der Niederlage sind alle gleich. Aber ein solches Verhalten erscheint auch als ein Akt der Klugheit. Die geladenen Bewerber aus den vornehmsten Familien Griechenlands schickt man nicht so ohne weiteres unverrichteter Dinge wieder nach Hause. Im epischen Vorbild der panhellenischen Brautwerbung um Helena begegnete Tyndareos, der Vater der Braut, der Gefahr, die für den Erfolgreichen von den abgewiesenen Freiern ausging, damit, dass er vorab allen Bewerbern einen Eid abverlangte, der sie zur Hilfeleistung für den Fall verpflichtete, dass Helena dem erwählten Bräutigam wieder abhandeln kommen werde. Das war die Rechtsbasis, die nach ihrer Entführung durch Paris Griechenlands Fürsten zur Heerfolge des Trojanischen Krieges verpflichtete. Der weise Kleisthenes löst das Problem der abgewiesenen Rivalen auf eine der Realität der bürgerlichen Lebenswelt konformere Weise durch Gewährung eines Trostpreises und einer Aufwandsentschädigung. Erst danach erfolgt die Bekanntgabe des erwählten Freiers – es ist der Alkmeonide Megakles aus Athen.

Der Kleisthenes des Agariste-Logos repräsentiert nicht, wie vielfach angenommen wird, spezifisch aristokratische Standards. Seine Qualitäten sind unabhängig und überzeitlich. Vertreter des Adels als einer überholten Führungsschicht ist vielmehr der Gegenspieler Hippokleides. Kleisthenes dagegen gehört zeitlich und typologisch zu den politischen Reformern des frühen sechsten Jahrhunderts, deren sich die rühmend parainetische Prosaliteratur der Griechen gegen Ende des Jahrhunderts angenommen und die sie unter die ‚Weisen‘ gezählt hat.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Allen, Thomas W.: *Homeri Opera V*. Oxford: Clarendon Press 1912 [1946 with corrections].

Fortenbaugh, William W. / Schütrumpf, Eckart: *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*. New Brunswick: Transaction Publishers 2000.

Gentili, Bruno / Prato, Carolus: *Poetae Elegiaci I*. Leipzig: Teubner 1976.

Jacoby, Felix: *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrH). II A Nr. 64–105. Leiden: Brill 1961 [Nachdruck].

Müller, Carl Werner: „Amasis und Anacharsis. Zur Geschichte des Motivs vom Bogen als Gleichnis menschlicher Lebensführung“, in: id.: *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte*. Stuttgart-Leipzig: Teubner 1999, 172–181.

Müller, Carl Werner: „Die dreizehn Freier der Agariste“, in: id.: *Legende – Novelle – Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 225–276.

Müller, Carl Werner: „Griechische Büchersammlungen und Bibliotheken vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in hellenistische Zeit“, in: id.: *Nachlese. Kleine Schriften 2*. Berlin-New York: de Gruyter 2009, 17–41.

Müller, Carl Werner: „Zur Frühgeschichte der erzählenden Prosaliteratur bei den Griechen“, in: id.: *Legende – Novelle – Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 1–54.

Rose, Valentin: *Aristotelis fragmenta*. Leipzig: Teubner 1886.

Ruschenbusch, Eberhard: *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden: Steiner 1966 (Nachdruck 1983).

Schmidt, Moritz: *Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta*. Leipzig: Teubner 1854.

Snell, Bruno: *Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen*. München: Heimeran-Verlag 1971. (4. verbesserte Auflage).

West, Martin L.: *Iambi et Elegi Graeci II*. Oxford: Clarendon Press 1972 (²1992).

Philosophie, Wissenschaft und Weisheit

φιλοσοφία, ἐπιστήμη und σοφία aus begriffsgeschichtlicher Sicht

Pirmin Stekeler-Weithofer

Wörter und Begriffe

Die Unterscheidung von Philosophie, Wissenschaft und Weisheitslehre ist schon deswegen nicht einfach, weil der Ausdruck „φιλοσοφία“ ebenso wohl allgemein für eine theoretisch belehrte Wissenschaft steht, genauer, für das Streben nach einer solchen Wissenschaft, als auch, enger, für das metastufige Methodenwissen über die erwünschte ideale Form einer solchen gesuchten Wissenschaft. Philosophie als Wissenschaft ist Suche nach einem möglichst ewigen, feststehenden, invarianten Wissen, also wissenschaftliche Entwicklung der Wissenschaft. Philosophie im engeren Sinn ist logisch-methodologisches Wissen über die Form des Wissens. Der idealen ἐπιστήμη des Wissens korrespondiert dabei das Meta- und Selbstwissen der aristotelischen νόησις νοήσεως, die, wäre sie vollkommen, eine Art göttliches Selbstbewusstsein wäre.

Was heute Philosophie heißt, ist, grob gesehen, intensions- und extensionsgleich zu dem, was bei Platon unter dem Titel „διαλεκτική τέχνη“ steht. Es wird bei Aristoteles im Wesentlichen in den logisch-methodologischen Büchern des Organon und in der Büchersammlung abgehandelt, die erst von Andronikos von Rhodos den Namen „Metaphysik“ erhalten hat. Die dort präsentierte erste Philosophie (*prima philosophia*, πρώτη φιλοσοφία) sollte dabei im Sinne der Bedeutung des Wortes „ἀρχή“ aufgefasst werden. So wie der *Archont* der anerkannte Erste ist, die first, der Fürst, so bedeutet „ἀρχή“ nicht bloß „erster Anfang“, sondern gleich auch „Leitung“, „Führung“ und „Herrschaft“: Die erste Philosophie ist daher bei Aristoteles nicht etwa als Einführung in die Wissenschaft, sondern als selbstbewusstes Leit- oder Orientierungswissen konzipiert. Sie ist demgemäß einfach metastufiges Wissen über die Prinzipien des Wissens, unter Einschluss der Beziehung zwischen individuellen Wissensansprüchen und der in ihnen anvisierten objektiven Wahrheit bzw. zwischen Erscheinung, Schein und Sein. Philosophie im engeren Sinn sollte daher, wenigstens in ihrem Kern, als metastufiges Wissen über die Leit- und Grundformen dieses Wissens bzw. der Wissenschaften aufgefasst werden, und zwar im Ausgang von den Leit- und Grundfragen menschlichen Wissens.

Dabei mag es so sein, wie man üblicherweise sagt, dass Andronikos von Rhodos den Namen „Metaphysik“ nur deswegen dem Konvolut von Büchern des Aristoteles gegeben hat, weil diese hinter den Büchern der Physik geordnet waren. Zu

bedenken ist dann aber auch, dass das Wort „φύσις“ zunächst auf alles verweist, was *ist* (also auch: gewesen ist und sein wird). Das zeigt schon die morphologisch-etymologische Verwandtschaft des Wortstamms „φύ“ mit „fui“, „to be“, „bin“ und vielleicht sogar auch mit „gewesen“ und „Wesen“ (οὐσία). Damit wird erstens klar, dass eine φυσική ἐπιστήμη ebenso wie die vielen Texte, die später quasi automatisch mit dem Allerweltstitel „περὶ φύσεως“ versehen wurden, nicht bloß ein Wissen über die Natur im engeren Sinn dessen ist, was von selbst wächst. Es ist vielmehr, wie Heidegger klarer als die meisten Philologen gesehen hat, einfach ein Wissen darüber, was ist, also ein Sachwissen. Das heißt, es ist bis heute dringend die Doppeldeutigkeit der Wörter „φύσις“, „*natura*“ und „Natur“ zu beachten, also die Differenz zwischen einem weiten und einem engen Naturbegriff. Der enge verweist nämlich bloß auf eine von jeder Intervention durch menschliches Handeln freie, sich in diesem Sinn selbst entwickelnde Natur. Nehmen wir das Wort im weiten Sinn, so bedarf es selbstverständlich weder einer Naturalisierung der Person noch des Geistes. Denn der Mensch existiert als geistiges Wesen neben anderen Lebewesen. Seine Natur oder Seinsweise ist die, ein Wesen mit Geist, *sapientia*, zu sein. Er ist, was er ist, aufgrund des νοῦς und λόγος. Diese beiden Wörter stehen für die Fähigkeit vernehmender Kommunikation mit anderen Menschen. Dabei ist er gerade *kein* Tier, keine *bestia*, mit besonderen Eigenschaften. Er ist das einzige Lebewesen mit dem Charakteristikum des νοῦς, der *sapientia* oder *sapience* – womit wir sehen, dass wir den νοῦς nicht mit „Verstand“ (*ratio*, λόγος) übersetzen sollten, eher schon mit „Vernunft“ (*intellectus*). Es ist das Vermögen des Einzelnen, an einer allgemeinen Weisheit (zunächst σοφία, dann φιλοσοφία) teilzunehmen. Eine Naturalisierung dieser manchmal so genannten zweiten Natur des Menschen ist daher bis heute begrifflich einfach verwirrt. Denn sie unterschlägt die kategoriale Differenz zwischen einem (a fortiori ‚freien‘) menschlichen Urteilen und Handeln und einem bloßen präsentischen Verhalten, wie es auch die Tiere (*bestiae*) in Reaktion auf ihre Wahrnehmungen zeigen. Tieren und Menschen gemeinsam ist eine gewisse ‚sentience‘, die Fähigkeit der Reaktion auf die wahrgenommene Umwelt. Es gibt also Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier im Verhalten, aber Tiere urteilen und handeln nicht. Das Projekt der Naturalisierung des Geistes, in der scientistischen Philosophie eines W. V. Quine ebenso wie in einer methodisch und logisch rein naturwissenschaftlich verfassten Kognitionswissenschaft und Psychologie, ist daher am Ende ein Projekt der Animalisierung des Menschenbildes und damit am Ende des Menschen selbst. Es ist nicht bloß ein ideologisches Projekt, nicht anders als der Biologismus im Sozialdarwinismus zwischen 1850 und 1950 und seine rassistischen Nebenstränge. Es ist fundamental bzw. ganz allgemein begrifflich verirrt.

Der üblichen Vorstellung von der Philosophie zufolge ist sie nun aber nicht teils Sachwissenschaft (φυσική ἐπιστήμη), teils Metawissenschaft, also Metaphysik (Aristoteles), Wissenschaftslehre (Fichte) oder Wissenschaft der Logik (Hegel), sondern angeblich in ihren ‚theoretischen‘ oder systematischen Teilen ein meta-

physisches Wissen über erste und letzte Dinge. Diese Philosophie im engeren Sinn, die Meta-Physik, erweist sich jetzt nicht einfach als ein ‚spekulatives‘ oder ‚apriorisches‘ Wissen über das, was ist, sondern eben als ein Meta-Wissen über die *φυσική ἐπιστήμη*, ein Wissen über die Form des Sachwissens. In genau diesem Sinn ist Philosophie im engeren Sinn Onto-Logie, also logische Analyse dessen, was als seiend, d. h. als wirklich, als existierend oder als wahr behauptbar oder sinnvollerweise glaubbar ist. Dies erkennt gerade Martin Heidegger. Er wird aber bis heute noch kaum für diese begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen angemessen gewürdigt, wenn man von einzelnen, freilich großen Ausnahmen wie Wolfgang Sadewaldt und Hans Georg Gadamer einmal absieht. Was noch schlimmer ist: es wird die Bedeutung der sich ergebenden begriffslogischen Einsichten bis heute noch kaum begriffen.

Ontologie ist also nicht etwa freie Lehnstuhlspekulation über das, was angeblich ohne jede Erfahrung als existierend behauptbar wäre. Ontologie und Meta-Physik sind vielmehr einfach dasselbe. Es ist Wissen über die Formen des Sachwissens, also bewusste Wissenschaft, unter Einschluss der Werkzeuge der formalen *λογική τέχνη*. In ihr geht es um definitorische und terminologisch-inferenzielle Sprachtechniken, wie sie für ein sprachlich lehrbares und besonders für ein schriftlich vermittelbares Wissen konstitutiv sind. Hinzu kommt dann auch die philosophische Ethik, die als solche schon Meta-Wissen über die Formen des guten gemeinsamen Lebens ist, wozu auch ein Wissen über die *νόμοι*, die Gesetze, und die *πολιτεία*, die Verfassung des Gemeinwesens hinzukommt, wie sie bei Platon erstmals schon als gesuchte Wissenschaft auftritt, also als Ziel einer im weitesten Sinn von Philosophie zu suchenden bzw. zu entwickelnden Wissenschaft.

Da unser Thema neben der Weisheit des Skythen Anarchasis auch das Nomadentum ist, sollte ein Seitenblick auf die nomadische Herkunft der beiden Wörter „ἔθος“ und „νόμος“ erlaubt, erwünscht, oder vielleicht sogar geboten sein. Denn das Wort „ἔθος“ bedeutet zunächst noch nicht schon „Sitte“, sondern stammt aus der Hirtensprache: ἔθος ist die übliche Trift, der gemeinsame Ort der Herde, das normale Milieu, welche das Leben formt. Man könnte das Wort, gerade im Blick auf Heidegger, durchaus auch mit „*Dasein*“ übersetzen. Denn das menschliche ἔθος ist bzw. konstituiert das Wesen des Menschen, die genuin menschliche Seinsweise, und ermöglicht als solches erst für die einzelnen Personen ein (selbst)bewusstes menschliches Leben, durch Teilhabe am allgemeinen Ethos.

Interessant ist, dass „νόμος“ fast dasselbe wie ἔθος bedeutet, nämlich ebenfalls das von anderen Weiden unter Umständen mehr oder minder weiträumig oder schon enger und genauer abgegrenzte Weidegebiet, auf dem ein Hirte oder eben Nomade seine Tiere weiden lässt oder weiden lassen darf. Interessant dürfte dabei sein, dass das „ἔθος“ insofern wohl das Wort für eine ‚freie‘, ‚implizit‘ oder ‚empraktisch‘ anerkannte Norm ist, als die Tiere selbst sich den Weg zur Trift suchen, während die Normen oder vielleicht besser schon gesetzesartige Regeln des νόμος

eher durch Machtanspruch oder Absprache bestimmt sind. Hier liefert, wie wir noch genauer sehen werden, die Herkunft der Worte aus dem Nomaden- oder Halbnomadenleben der Griechen vor ihrer Ansiedlung in Hellas durchaus wichtige Hinweise für zentrale inferenzielle Differenzen und Konnotationen bzw. differenzielle Inferenzen der beiden Wörter: Die Ethik betrifft zunächst die freie Kooperation der Menschen, der νόμος betrifft am Ende alle kodifizierten und rechtlich bzw. irgendwie schon staatlich geschützten, durch seine Macht sanktionierten Regelungen.

Doch kommen wir zurück zur Philosophie im engeren Sinne, als Logik, Ethik und Meta-Physik. Sie ist als solche, recht verstanden, durch einen metastufigen Begriff der logisch-methodologischen Reflexion auf die Formen der Wissenschaft und des Wissens definiert, unter Einschluss des ethischen Bewusstseins als eines Wissens über Moral und Recht. Die δίκη oder δικαιοσύνη ist dabei schon bei Platon Sammlung aller ethischen Tugenden oder auch oberste ethische Tugend im Sinne eines Oberbegriffs, der für alles ethisch Richtige steht.

Σοφία ist dann im ganz allgemeinen Sinn zunächst irgendein Wissen oder irgendeine Weisheit, vorzugsweise eine solche, die in poetischen oder sonst wie orakelartigen Merksprüchen kodifiziert ist, wie wir gleich genauer sehen werden.

Die ἐπιστήμη ist dabei das nachhaltige und sichere Wissen, wie es in geradezu paradigmatisch-idealer Weise als mathematisches, d. h. als sicher über Sätze oder Theoreme lehrbares Wissen auftritt. Seit den Pythagoräern und Parmenides, nicht etwa erst seit Descartes und Kant, gilt dieses ewige und feststehende Wissen der Mathematik als das Urbild allen Wissens. Die Suche nach Wissen und Wahrheit, der Weg (ὁδός) zum Wahren oder die Methode des Wissens, verlangt, wie Parmenides in seinem bis heute kaum verstandenen Lehrgedicht zeigt, dass sich das satzartig lehrbare Wissen nicht im Laufe der Zeit ändert. In diesem und nur in diesem Sinn ‚gibt‘ es im so genannten wahren Sein keine Veränderung und keine Bewegung, wie es eben in der Mathematik keine Bewegung gibt, auch nicht in der funktionalen mathematischen Darstellung von realen Bewegungen: Die Funktion, welche in Abhängigkeit von Zeitzahlen t den Ort eines Dinges (zahlmäßig) bestimmt, bewegt sich ja nicht, und zwar bis heute nicht.

Wie aber verhält sich nun die σοφία zur φιλοσοφία, wie verhalten sich die vorwissenschaftlichen Wissensformen, etwa auch die Sprüche der Sieben Weisen, zu Wissenschaft und Philosophie?

Vorphilosophische Merksprüche

Typisch für die, wie ich sie nennen möchte, vorphilosophische, also vorwissenschaftliche und vorlogische, „Spruchweisheit“ ist die Form von kurzen ein- oder zweigliedrigen Phrasen. Die wohl berühmtesten und folgenreichsten Sprüche

sind: „Erkenne dich selbst“ (γνώθι σεαυτόν) und „nichts allzusehr“ (μηδὲν ἄγαν, *nequid nimis*). Diese Sprüche wurden, wenn, wie im Fall des Leit-, Sinn- und Orientierungsspruchs des delphischen Orakels, ihre Herkunft unbekannt war, oft dem Gott (Apollo) zugeschrieben. Stammen sie von historischen Personen, galten diese seit archaischen Zeiten als „Weise“, als Lehrer der σοφία.

Diese Kernsatzform der Weisheit wird dabei als Angebot einer Sinn-Orientierung begriffen (so z. B. im Delphischen Orakel), aber nicht ohne die Verantwortung des Hörers, den geeigneten Sinn selbst noch zu suchen. Eben diese höchst verdichtete (geradezu ‚lakonische‘, den Spartanern zugeschriebene) Artikulations- und die zugehörige Verstehenspraxis scheint Heraklit in seinen ‚philosophischen‘ λόγοι oder Sprüchen aufzugreifen und zu einer Art ironischer Dialektik zu vervollkommen, worauf dann sowohl sprachlich als auch konzeptionell Sokrates und Platon zurückgreifen – und den dann wohl selbst schon leicht ironischen, nämlich in Abgrenzung zur alten Spruchweisheit zu deutenden Begriff der φιλοσοφία aufgreifen und prägen. Mit ihm betonen Sokrates und Platon die unaufhebbare Eigenständigkeit jeder Suche nach Orientierung und Wissen. Hierher gehört auch der paradoxe Spruch vom Wissen des Nichtwissens. Dieser verweist auf die (fallible) Endlichkeit (Heraklit) und die (abstrakte) Idealität (Parmenides) jedes verbal fixierten Wissens. D. h. autonome Urteilkraft bildet eine Art Gegenanker zu jeder (schriftlich) fixierbaren (und eben als solche immer bloß idealen) ἐπιστήμη. Platon thematisiert diese Urteilkraft als „σωφροσύνη“. Sie umfasst die Beherrschung der Relation der μέθεξις zwischen Ideenwelt und Lebenswelt. Bei Aristoteles besteht zumindest die Gefahr, dass die entsprechende φρόνησις zu einer bloß praktischen Klugheit verkümmert.

Die Distanz zu bisherigen Formen der Wissenschaftsproduktion und Wissensvermittlung zeigt sich schön im platonischen *Sophistes*. Dort sagt der Gesprächsführer, die Kosmologien der Vorsokratiker kämen ihm vor wie eine Art Märchen, das diese ‚Weisen‘ uns mal so und mal so erzählten, ‚als wären wir Kinder‘. Zur Wissenschaftlichkeit gehört das Rechenschaft-Ablegen (λόγον διδόναι), das Argumentieren, also die explizite Angabe von überprüfbaren Gründen für Urteile und Folgerungen. Daher ist die griechische Philosophie mindestens bis zur Mitte des 5. Jh.s v. Chr., wenn nicht bis zu Platon in der Tat eher als ‚Weisheit‘ denn als ‚Wissenschaft‘ oder ‚Philosophie‘ anzusprechen. So unbestreitbar bei den frühen Denkern der Versuch ist, gewisse Annahmen argumentativ zu legitimieren, so evident ist bei ihnen das Fehlen einer zureichend explizit gemachten übergreifend-kohärenten Argumentation. Kurz, es fehlt, wie Platon in *Phaidon* (99–101) ganz und gar klar macht, bis herunter zu Anaxagoras jede Form einer angemessenen διαλεκτικῆ τέχνη. Es ist also am Ende die Philosophie im engeren Sinn, die Onto-Logik oder Meta-Physik, welche die σοφία von Wanderlehrern, rhetorischen Predigern oder sophistischen Pythagoräern allererst in eine gemeinsam diskutierbare und damit überprüfbare Wissenschaft verwandelt. Kurz, ohne Philosophie keine Wissenschaft.

Wie sehen die Kommunikationsstrategien aus, deren die anfängliche Philosophie sich bedient? Betrachten wir dazu als Beispiel das Vorgehen des Parmenides in seinem Lehrgedicht. Er legt, was er selbst sagen will, einer Göttin in den Mund. Die für die Folgezeit bestimmende Rede vom ‚Sein‘ und über den Weg, auf oder mit dem man, so gut es eben geht, zur Wahrheit gelangt, gestaltet sich damit stilistisch als eine Art Offenbarung einer unbenannten Göttin. Ob man sie eher als Göttin des Weges bzw. der Methode oder der Wahrheit ansehen soll, ist offen; ich plädiere für die erste Variante. Nach einem Proömium, einer Allegorie für den Weg der Erfahrung, trägt die Göttin ihre Reflexionen auf die Methode ihrem Schüler vor. Parmenides hat sich damit sozusagen selbst zum Adressaten seiner eigenen Lehre gemacht, formal nicht anders als Moses, Mohammed oder Joseph Smith, der Autor des Buches ‚Mormon‘. Nur weiß Parmenides, was er tut, was man von seinen späteren neuplatonischen und christlichen Lesern nicht immer behaupten kann.

Die Idee des Parmenides ist diese: Auch der Hörer oder Leser, der Rezipient seines Gedichts, soll die in diesem vorgestellte Lehre im gleichen Maß als einleuchtend betrachten, wie es die Rede der Göttin für den frühen Philosophen war. Die Seinslehre in der ersten Hälfte und die Erklärung der empirischen Welt im zweiten, weitgehend verlorenen Teil des Gedichts waren offenbar als komplementäre Einheiten gedacht, die wie Innen- und Außenseite, ‚Wahrheit und Schein‘, ‚Wissen und Meinung‘ zueinander standen und deren Synthese der hermeneutischen Einsicht des Hörers oder Lesers überlassen blieb.

Einen verwandten, aber etwas anderen Weg ist zuvor Heraklit gegangen. Wie Parmenides setzt er die Evidenz seiner Lehre voraus. Und er weist darauf hin, dass allen Menschen das $\varphi\rho\nu\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$, das Denken, an sich gegeben sei. Aber – und das ist für die Form der literarischen Kommunikation entscheidend – von den πολλοί, von der ‚Menge‘, werden diese günstigen Voraussetzungen nicht genutzt; sie verhalten sich wie Schlafwandler, die nicht sehen, was vor ihren Füßen liegt. Mit dem Gestus des einsamen Rufers in der Wüste setzt Heraklit sich scheinbar schroff von ‚den‘ Menschen ab und hält sich an die Wenigen, welche die Zusammenstellung seiner Worte, seinen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, zu rezipieren verstehen. ‚Einer ist mir Zehntausende wert‘, sagt eben daher Heraklit. Es liegt in der Konsequenz dieser Haltung, dass Heraklit auf eine poetische Einkleidung verzichtet und seine Lehre in einer rätselhaft-konzentrierten, hermetischen Prosa kundtut, die zum Teil bewusst, also absichtlich, für Bildzeitungs- oder Power-Point-Rezipienten scheinbar unzugänglich gehalten ist und wie die Sinnsprüche chinesischer Weisheit nur von den Berufenen entschlüsselt werden will.

Aller Nachdruck liegt auf der Selbsttätigkeit des Rezipienten. Die kommunikative Absicht orientiert sich an der Sprachform des Orakels, von der Heraklit sagt: ‚Der Gott, dem das Orakel in Delphi gehört, *sagt* nichts und *verbirgt* nichts, sondern er gibt *Zeichen*‘.

Ethische Prinzipien und das Problem des Widerspruchs

Spätestens jetzt bedarf es eines näheren Blicks auf die Ethik. Bis heute sind nämlich die so genannten Prinzipien oder besser Kernsätze philosophischer Ethik nie einfach widerspruchsfrei. Im Gegenteil, es gibt zu fast allen derartigen ‚Prinzipien‘ ein Gegenprinzip. In der Anwendung muss man dann oft erst aufgrund eigener, erfahrener Urteilkraft herausfinden, welches die bessere Orientierung liefert. Das war im Grunde schon die tiefe Weisheit der scheinbar immer zweideutigen Orakel in Delphi, welche dem Bitt- und Fragesteller offenbar immer nur geraten haben, in der Dimension der Frage das Relevante selbst genau zu bedenken. Wenn daher z. B. der König von Lydien, Kroisos, hört, dass er, falls er das Persien des Kyros angreife, ein großes Reich zerstören wird, hätte er sich unbedingt noch selbst überlegen müssen, ob es vielleicht sein eigenes Reich ist, das er mit dem Angriff auf Kyros dem Untergang weiht.

Ein solcher tautologischer, weil sich praktisch immer auf die eine oder andere Weise bewahrheitender Orakelspruch hat offenbar ganz allgemeine Anwendungsmöglichkeiten. Er passt in ähnlich ironischer Ambivalenz z. B. auch auf den Griechenlandzug des Xerxes, jedenfalls wenn man an den – freilich viel späteren – Gegenzug des Alexander denkt, auf Napoleons Russlandsfeldzug oder auf die Kriegserklärung Österreich-Ungarns 1914 gegen Serbien und dann erst recht wieder auf Hitlers Krieg, um nur einige Beispiele zu nennen. Immer wieder verwundert es, dass auch diejenigen, welche das Schicksal des Kroisos aus der Schule sehr gut kennen, das überzeitlich Paradigmatische des Falles für die eigene Zeit selten oder nie begriffen haben.

Aber auch viele andere allgemeine Ratschläge oder Denksätze haben eine solche teils zweideutige, teils lokale Form. Manche von ihnen sind scheinbar tautologisch, andere scheinbar antinomisch, also gegen den Nomos des Normalen gerichtet, oder paradox, wenn sie uns nämlich an der Doxa der üblichen Meinung vorbeileiten (wollen).¹ Merksätze nehmen in der Tat aus mnemotechnischen und ästhetischen Gründen gerne eine entweder tautologische oder scheinbar in sich selbst widersprüchliche Form an. In beiden Fällen ist von einem mitdenkenden Rezipienten zu fragen, was denn Nichttriviales gesagt sein könnte. Sie zwingen eben durch die offen provokative Form den Hörer, selbst über den relevanten Sinn nachzudenken und sind dadurch ‚*thought-provoking*‘. So gilt zwar ganz allgemein der tautologische Merkspruch „μηδὲν ἄγαν“, auf Deutsch „allzu viel ist ungesund“. Es ist ja trivial, dass alles, was ‚allzu‘ viel oder ‚allzu‘ groß ist, irgendwie schlecht ist. Weniger trivial ist die Bestimmung der rechten Mitte etwa zwischen Feigheit und Tollkühnheit oder zwischen Geiz und Verschwendung.

¹ Paradoxien und Antinomien sind immer auch Erinnerungen an normale Abweichungen vom Normalen. Das Normale ist immer in seinen Allgemeinheiten gestuft.

Was ist dabei das rechte Maß? Das sagt uns auch die Lehre von der ‚μεσότης‘ des Aristoteles nicht, sondern überlässt dessen Bestimmung der Erfahrung von Typen von Fällen. Dabei ist dann noch die ‚goldene Mitte‘ nicht mit dem Mediokren oder Mittelmäßigen zu verwechseln.

Entsprechend ist der Rat „Eile mit Weile“ (auf Latein: „*festina lente*“) allgemein sicher ein guter Rat. Er wird aber durch den verbal scheinbar widersprechenden Gegensatz „frisch gewagt ist halb gewonnen“ gewissermaßen in seinen Grenzen gehalten. Wie finden wir hier ein allgemeines Maß?

Und noch ein weiteres Beispiel verdient Beachtung. Bias von Priene, einer der Sieben Weisen hellenischer Vorphilosophie, von denen Solon wohl der bekannteste ist, hat völlig Recht mit seiner Lehre, dass man vor dem Reden erst leise über das zu Sagende und seine Folgen nachdenken möge. Und doch ist es ebenso richtig, dass ein freies und lautes gemeinsames Nachdenken, wo es ohne unerwünschte Nebenfolgen als möglich erscheint, im Allgemeinen sogar viel effektiver ist als ein allzu vorsichtiges *verbal planning*, selbst wenn dabei viele vor-schnelle Urteile wieder zurückgenommen werden müssen. Daher ist die Freiheit der stillen Gedanken beileibe nicht genug. Im Gegenteil, ob ein stiller Gedanke etwas taugt, erweist sich erst in seiner öffentlichen Artikulation.

Offenbar ist das logische Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, wie es für mathematische Redebereiche systematisch in Geltung gesetzt wird und wie es der Zielidee nach auch für andere terminologisch und damit schlusslogisch wenigstens partiell regimentierte Theorien mit schematischen Schlussmöglichkeiten gilt, also für entsprechend axiomartig verfasste Satzsysteme, keineswegs ‚allgemein gültig‘. Anders gesagt, ohne adäquate Kontrolle der jeweiligen Angemessenheit eines formalen logischen Schließens aus Grundsätzen droht ein solches Schließen (‚mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch‘) gerade aufgrund seiner Schematismen zu sophistischer Scholastik zu werden oder Eulenspiegeleien zu ermöglichen. Till Eulenspiegel ist ja der derbe Gegenspieler und Zerrspiegel einer rhetorischen Sophistik, wie sie an der Hohen Schule in Erfurt und anderswo gelehrt wurde. Die scholastische Sophistik und ihre schematische Logik erweisen sich damit als das gerade Gegenteil wissenschaftlichen und philosophisch-kritischen Denkens, das als solches in jedem Einzelschluss und Einzelurteil immer auch eine konkrete und erfahrene Urteilskraft als Prüffilter für die Anwendbarkeit eines schematischen Schlusses braucht. Anders gesagt, keine Wahrheit gilt wirklich universal, sondern ist immer nur eine generisch-allgemeine Normalfall- oder, wie man heute dazu sagt, Default-Wahrheit.

Der offenbar selbst paradoxe Spruch, dass Ausnahmen die Regel nicht widerlegen, sondern sogar bestätigen, artikuliert eben daher eine allgemeine Wahrheit, gerade auch für Prinzipien der Wissenschaft und Ethik.

Das war im Grunde auch die tiefe Grundeinsicht des Sokrates gegen eine sich am mathematischen Deduzieren orientierende Sophistik etwa eines Gorgias. Platon

entwickelt die Einsicht zu einer sinnkritischen Philosophie mit ihren Einsichten in die Formen des Wissens (Wolfgang Wieland), unter Einschluss einer begrenzenden Analyse des Sinns von Mathematisierungen. Aristoteles verschärft diese Kritik an den Mystifizierungen des Mathematischen im Pythagoräismus (bzw. im sogenannten Platonismus). Es ist allerdings so, dass diese Kritik Platon nicht eigentlich trifft, hat er sie doch selbst entdeckt. Das gilt insbesondere für das Problem der Hypostasierung von Ideen oder Formen im Unterschied zu ihrem angemessenen Gebrauch in einer möglichst situationsinvarianten Darstellung von Welt.

Ethische Kernsätze wie die des Sokrates, dass, insgesamt und allgemein gesehen, Unrecht zu ertragen besser sei als (ggf. auch in Reaktion auf vermeintlich oder wirklich erlittenes Unrecht) Unrecht zu tun, werden dann ebenfalls zunächst grundsätzlich falsch gedeutet. Man meint, sie artikulierten direkte und universelle, d. h. alle möglichen Situationen betreffende, schematische Ratschläge. Damit wird aber das offenkundig Paradox-Ironische der sokratischen Formulierung übersehen, wie ja zumeist auch in Charakterisierung seines besonderen Wissens als eines Nichtwissens: Sokrates widerspricht sich hier absichtlich. Er verweist eben damit, wie schon der Vater Parmenides des Gedichts und der Spätdialoge Platons, auf die Spannung zwischen jedem realen, als solchem endlichen, bürgerlichen, falliblen oder wenigstens verbesserbaren Wissen und einem sozusagen *per definitionem* unerreichbaren Idealbegriff des Wissens und der Wahrheit bzw. des Seins an sich (*καθ' αὐτό*). Gerade mit dieser Einsicht sprengt Sokrates die Selbstsicherheit und das Predigertum der vorphilosophischen Weisheitslehren, der σοφία der Wanderlehrer ebenso wie die Sophistik des gedankenlosen Gebrauchs formallogischer Argumentationsschemata, wie wir sie alle an einer jahrtausende alten Überschätzung des mathematischen Beweisans kennen könnten oder müssten. Kurz, Sokrates, Platon und Aristoteles sind mit Heraklit und Parmenides die ersten und bis heute wohl einsichtigsten Kritiker des Pythagoräismus. Der ontologische Verfall dieser Einsichten im Neuplatonismus und Christentum, die uns Heidegger präsentiert, ist daher keine Erfindung dieses wohl wichtigsten Philosophen des letzten Jahrhunderts, sondern einfache Tatsache der Begriffs- und Ideengeschichte. Sie zeigt sich gerade in der Mystifizierung des Denkens der genannten Autoren, die alle zu so genannten Platonisten werden.

Bei Nietzsche wird eben dieses Missverständnis besonders deutlich. Er deutet Sokrates bekanntlich sogar in eine Art Geistesverwandtschaft zum Buddhismus hinein. Er meint, Sokrates sehe das Leben als eine Krankheit an. In seinem letzten Gespräch mit seinen Freunden bittet Sokrates diese nämlich, Platons Dialog *Kriton* zufolge, nach seinem Tod dem Asklepios, dem Gott der Heilung und Gesundheit, einen Hahn zu opfern. Leicht zu raten ist, dass das wohl dafür geschehen soll, dass er bald von der größten aller Krankheiten, dem Leben, befreit sei. Aber Nietzsche unterschätzt offenbar die sokratisch-platonische Zweideutigkeit oder Ironie und liest den Satz allzu absolut. Dabei stimmt sicher, dass Sokrates

den Gedanken entwickelt, dass der Tod unter anderem *auch* eine Art Befreiung von der Last des Lebens sein kann. Wichtiger ist aber, dass das schiere Weiterleben nie das höchste Gute ist. Fraglich ist außerdem, wie lokal oder wie global dieser Gedanke zu verstehen ist. Nietzsche liest ihn global – und protestiert aufgrund dieser Lesart mit Recht gegen sein eigenes Bild des Sokrates. Aber er erkennt eben damit, dass die ethischen Weisheiten von Moralphilosophen und die Merksätze von Denkern, gerade auch von Sokrates, praktisch immer lokal zu lesen sind. Das heißt, dass sie zwar als allgemeine Gesichtspunkte des Nachdenkens taugen, aber nicht als universale Prinzipien oder Lebensregeln, aus denen man verfahrensmäßig in logischen Deduktionen konkrete Maximen ableiten kann.

Die metonymische Deutung der Rede über den Geist

Einer der wohl tiefsten Sätze des schon in der Antike als dunkel eingeschätzten *Heraklit* lautet: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, zu Deutsch: „*dem Menschen ist (das) Ethos (ein) Daimon*“.²

Heraklit sagt dazu auf bloß scheinbar arrogante Weise:

„Um meine Worte / Erklärungen der Ursachen über das, was wirklich der Fall ist, zu verstehen, werden die Leute immer zu beschränkt sein, und zwar sowohl bevor, als auch nachdem sie sie gehört haben.“ (B1, Übers. Stekeler-Weithofer)

Heraklit prangert an vielen Stellen den Mangel an Bildung der Leute an, die nicht einmal den Homer, „*der weiser war als die Hellenen alle*“ (B 56), geschweige seine eigenen Merksätze, mit Verstand lesen und auch sonst nicht selbständig denken können (vgl. etwa B 17, B 49, B 51, B 97).

Dabei kritisiert Heraklit „*den Astrologen Homer*“ (B 105) und will ihn zusammen mit Archilochos „*aus den Wettkämpfen*“, also aus ernsthaften Debatten, „*berausprügeln lassen*“ (B 42), und zwar weil auch er sich noch über das Verhältnis zwischen dem je gegenwärtig Erfahrbaren und einer vermeintlich wahren Wirklichkeit hinter diesen Erfahrungen wesentlich getäuscht habe (B 56).

Nach Heraklits – in seinem Wortlaut zunächst übrigens keineswegs einfach zu verstehendem – Gleichnis täuscht Homer sich (und uns) über das, was es wirklich gibt, auf eine Weise, wie wenn er Buben Glauben schenkte, die ihm sagen, dass sie die Läuse, die sie nicht gesehen und nicht gefangen haben, mitnehmen, die aber dalassen, die sie gesehen und gefangen haben (B 56). Die Kritik richtet sich

² Heraklit B 119, Snell, *Heraklit*, 37 übersetzt: „Die eigene Art ist des Menschen Dämon.“

gegen die Annahme einer Wirklichkeit verborgener Kräfte hinter den realen Taten und Ereignissen, als ob, zum Beispiel, nicht Alexandros-Paris, sondern Apollo den Achill getötet hätte.

Im Fall der Formel ἦθος ἀνθρώπων δαίμων ist zu fragen, was Ethos und Daimon überhaupt sind, ob hier etwa von *einem* oder *dem* Ethos die Rede ist, von *einem* oder *dem* Daimon. Folgende Übersetzung gibt auf einige derartige Fragen schon eine schnelle Antwort. Denn es soll hier nicht allzu lange unklar bleiben, warum der Satz des Heraklit heute noch und gerade für unser Thema interessant ist:

„Dem Menschen *erscheint* seine Lebensform *als Geist*.“

Diese Übersetzung liest den Dativ als Ausdruck für ein Erscheinen. Um dem Bedürfnis nach schematischen Klassifizierungen entgegen zu kommen, lassen sich jetzt u. a. folgende Lesarten hervorheben:

(1.a) Dem Menschen erscheint seine Lebensform als Geist, d. h. sie tritt ihm in der Form des Geistigen gegenüber.

(1.b) Was dem Menschen die Lebensform ist, ist eigentlich Geist, d. h.: was sich als menschliche Lebensform äußert, ist eigentliche Geist, vom Geistigen bewirkt, und nicht bloß von einer ungeistigen Natur.

(2.a) Für den Menschen ist sein Geist bzw. das Geistigsein die Lebensform.

(2.b) Was dem Menschen als Geist erscheint, ist immer nur seine Lebensform.

Ich halte übrigens sehr wenig von dem inzwischen üblichen, aber anachronistischen, Übersetzungsvorschlag „Charakter“ für ἦθος.³ Erst bei Aristoteles wird diese Übersetzung richtig.

Die ersten beiden Lesarten gehen davon aus, dass das Ethos das (dem Menschen) Bekannte und Unproblematische, also Topic oder Thema, ist. Als Rhema oder Kommentar ausgesagt wird, dass es dem einzelnen Menschen, wenn er auf sich reflektiert, in einer entfremdeten Form, als etwas Un-Heimliches, als Daimon erscheint, wobei sich allerdings durch die Mehrdeutigkeit des Dativs (der zu ergänzen ist durch ein „ist“ oder ein „scheint“) die Lesarten noch einmal formal verdoppeln. In anderen Lesarten wird die Rede von einem Daimon als (dem Menschen) bekannt unterstellt; es ist also Topic oder Thema. Als Rhema oder Kommentar wird ausgesagt, dass der Daimon das dem Menschen gegebene Ethos ist.

Der Satz kritisiert insbesondere nach der zweiten Gruppe von Lesarten jeden Glauben an Geister und Götter. Er setzt an die Stelle des Daimons das Ethos, die

³ Vgl. abweichend dazu den Beitrag von Kurt Sier in diesem Band.

Trift, das Übliche und Triftige. Das Triftige ist zunächst deswegen triftig, weil es den Normen des Normalen und damit des Richtigen folgt.

Wenn nun das Ethos *topic* und der Daimon *comment* des Satzes ist, dann sagt dieser, dass sich der Mensch die wirksamen Formen des (gemeinsamen) Lebens in der Regel so darstellt, dass er von etwas Geistigem, von einem Daimonion redet.

Gerade diese erste Lesart führt uns von Heraklit zurück zu Homer. Sie lässt uns nämlich folgendes erkennen: Wo Homer Götter auftreten lässt und Träume, stellt er wirkliche Mächte im Leben in der Form einer Art Traumlandschaft dar, aber durchaus so, dass diese, nach Art mantischer Ahnungen, Reales und Wahres über die Form des Lebens ausdrücken.

Eigentlich betrifft also jede Rede über etwas Geistiges und Seelisches immer nur die Gesamtform oder Teilformen des gemeinsamen und üblichen, für den Einzelnen mal guten, mal schlechten Lebens. Dabei unterscheidet schon Homer zwischen guten und schlechten δαίμονες. Wie diese Einteilung von der Perspektive des Sprechers abhängt, wird sehr klar im 24. Gesang der Odyssee, wo *Amphimedon*, einer der Freier der Penelope und Gastfreund des Agamemnon, diesem in der Unterwelt von der Ermordung der Freier berichtet und dabei sagt: (es) „brachte ein böser Daimon von irgendwoher den Odysseus“. Dieser „böse“, d. h. dem Amphimedon widrige Daimon ist, wie wir wissen, am Ende niemand anderes als Athene, die geradezu persönliche Göttin des listenreichen Odysseus. Sie bringt ganz zu Beginn Zeus dazu, ihn von der Nympe Kalypso zum Herd und Rauch seines Heims, zu Frau und Sohn zurückkehren zu lassen. Kalypso selbst sendet ihn in Befolgung des von Hermes überbrachten Auftrags heim. Gut ist ein Daimon also, wenn er für uns kämpft, so wie Athene für Diomedes oder Odysseus, widrig, wenn er gegen uns ist, so wie Apollo gegen Achill und in der Ilias gegen die Griechen überhaupt. Erst später, im Manichäismus und Christentum, die beide von der radikalen Aufklärung Heraklits nichts mehr wissen (wollen), gibt es Dämonen im Sinn von wirklich *bösen* Geistern, als Teufel, die uns verführen.

Egon Friedell, einer der besten Leser der Kulturgeschichte, erkennt daher auch, dass Homer „weiß, dass die ‚Achaier‘ an die Wiederkehr der Toten glauben; da er aber selbst nicht mehr daran glaubt, läßt er Achill die Erscheinung des Patroklos träumen.“⁴ Man erkennt dann auch die angesichts der Frühe der Zeit geradezu ungeheure Kraft, mit der Homer in der Ilias ein Meer überlieferter mythischer Erzählungen in eine Formgestalt bringt und mit welcher er in der Odyssee offenbar eine eigenerfundene Erzählung gestaltet. Homer erweist sich in beiden Fällen nicht bloß als Dichter, sondern selbst schon als Denker und Aufklärer – trotz der wohl nur zum Teil berechtigten Kritik des Heraklit. Denn Homer lässt seine Götter, soweit sie keine Naturgötter sind, in aller Regel nur durch Vermittlung

⁴ Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 77.

von Menschen in seiner Geschichte wirken. Noch der letzte Satz der Odyssee zeigt das z. B. in aller wünschenswerten Klarheit. Er sagt von Athene, die eben gerade den Frieden auf Ithaka hergestellt hatte, sie sei „ganz dem Mentor gleich sowohl an Wuchs wie an Stimme.“

Götter und Daimones treten bei Homer immer dann auf, wenn Unwahrscheinliches erklärt oder nicht direkt wahrnehmbare Ursachen dargestellt werden sollen. Priamos entscheidet sich zum Beispiel aufgrund eines ihm von Zeus eingegebenen Traums zu der Nacht- und Nebel-Aktion, durch das Lager der Griechen zu Achill zu ziehen, um den Leichnam des Hektor zu erbitten. Dabei stößt er auf einen Gefolgsmann Achills, der ihn, so Homers eigene Darstellung, erstaunlicherweise weder beraubt, noch ermordet, noch Geschenke annimmt. Das wird auf der einen Seite dadurch ‚erklärt‘, dass dieser ungewöhnlich loyale Myrmidone eigentlich der von Zeus gesandte Reisebegleiter Hermes war, auf der anderen, dass die mitgeführten Auslösegaben schon jetzt dem Achill gehören und er daher seinen Herrn bestehlen würde, wenn er ein Geschenk annähme. Achill empfängt dann den Priamos nicht etwa nur nach allen Regeln der Höflichkeit, sondern feiert sogar mit ihm zusammen eine Art privates Totenmahl für Hektor. Dieser scheinbar plötzliche Stimmungsumschwung wird auf der einen Seite durch Traumintervention seiner göttlichen Mutter Thetis ‚erklärt‘, andererseits ist nach dem Totenfest für Patroklos Achills Zorn gegen Hektor, den ‚Mörder‘ seines Freundes, längst abgekühlt.

Betrachten wir den Homer mit dem von Heraklit offenbar empfohlenen Blick, dann sehen wir, wie hier typisierte Götter ganz bewusst für allegorisch gestaltete Erklärungen eingesetzt werden, insbesondere im Interesse einer dramatisierten Form der Darstellung psychologischer und soziokultureller Phänomene und Mächte. Das ist zum Beispiel so, wenn die fast schon geschlagenen Griechen durch göttliche Aufmunterung und Beistand wieder Mut und Kraft schöpfen.⁵ In der Götterstaffage der Ilias und Odyssee unterscheiden sich dann von den Kulturgöttern auf dem Olymp Naturgötter wie Poseidon ganz erheblich. Aber auch für ihr Wirken gibt es immer eine doppelte Erzählebene. So ertrinkt zum Beispiel der wütende Achill beinahe im Fluss Skamandros. Die reale Erklärung ist die, dass die treibenden Leichen der von ihm getöteten Trojer das Wasser aufstauen. Die Erklärung in der allegorischen Traumwelt ist die, dass der trojanische Flussgott beleidigt wurde.

⁵ Dabei ist durchaus auffällig, dass die (waffen)technisch überlegenen Götter Athene und Hephaistos auf der Seite der Griechen stehen, da diese offenbar u. a. die besseren Panzer besitzen, während Ares, Artemis und Apollo die primitiveren Kampfformen der Trojaner vertreten mögen, nämlich mit Kurzspeer, kürzerem Wurfspeer und Bogen. Daher werfen in den Zweikämpfen die Trojer ihren Speer fast immer vor den Griechen und sind gegen deren Lanzen oder längeren Speere praktisch wehrlos, wenn ihr Wurf nicht schon in eine Lücke der Rüstung etwa am Auge oder Hals getroffen hatte.

Mythos und Logos

Die übliche Darstellung, dass erst die Aufklärung der griechischen Sophistik den Mythos durch den Logos, den Aberglauben durch rationale Erklärungen ersetze, ist damit kaum mehr aufrecht zu erhalten. Die Ablösung des Mythos durch den Logos ist am Ende auch kein historisches Ereignis, das hinter uns läge. Diese Ablösung ist Daueraufgabe der Philosophie. Es geht dabei um Verwandlung ahnungsartiger, insofern mantischer, Protowissenschaft. Diese ist zunächst immer erst artikuliert in figurativen Redeformen. Wir brauchen dazu Metaphern und Analogien, Metonymien und Katachresen und einen vorsichtigen Umgang mit diesen noch nicht weiter in ihren inferenziellen Normalfolgen schematisierten logischen Ausdrucksformen. Ziel sind Normierungen, wie sie eine Wissenschaft braucht, die artikuliert ist in einer Sprache mit mehr oder minder klaren Anwendungsbedingungen und deutlichen inferenzsemantischen Bestimmungen.

Philosophie kann wohl erst vor diesem Hintergrund angemessen verstanden werden als der Teil der Wissenschaft, der sich um das Begriffliche kümmert, und zwar sowohl als Kritik an unklaren und undeutlichen Ausdrucksweisen innerhalb und außerhalb der Wissenschaften als auch in der Form der Aufgabe, das noch vorbegriffliche Wissen und Können einer Zeit explizit zu machen, ‚auf den Begriff zu bringen‘, und das auf inferenzsemantisch möglichst deutliche Weise.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Buchheim, Thomas: *Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt*. München: Beck 1994.

Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Carl 1962.

Colli, Giorgio: *Die Geburt der Philosophie*. Frankfurt am Main: Hain 1981.

Diels, Hermann / Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim: Weidmann 1989.

Gemelli Marciano, M. Laura: *Die Vorsokratiker. Band 1. Thales–Heraklit*. Düsseldorf: Artemis und Winkler 2007.

Kirk, Geoffrey S. / Raven, John E. / Schofield, Malcolm: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*. Stuttgart / Weimar: Metzler 1994.

Mansfeld, Jaap: *Die Vorsokratiker*. 2 Bde. Stuttgart: Reclam 1983/1986.

Schubert, Charlotte: *Hippokrates. Ausgewählte Schriften*. Düsseldorf / Zürich: Artemis und Winkler 2007.

Snell, Bruno: *Heraklit. Fragmente*. München / Zürich: Artemis und Winkler 2004.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophiegeschichte*. Berlin: de Gruyter 2006.

Warum ist Heraklit so schwierig?*

Kurt Sier

Heraklit der ‚Dunkle‘, ὁ σκοτεινός, der ἀνικτήs, der in Rätseln spricht – mit dem Etikett hat ihn die Antike versehen, als sein Werk noch selbständig erhalten war. Wir finden jedoch auch das Urteil: „In seiner Schrift drückt er sich zuweilen glänzend und mit einer Klarheit aus, dass auch der Stumpfsinnigste ohne weiteres versteht und einen Aufschwung der Seele erfährt; die Kürze und das Gewichtige seines Stils sind unvergleichlich.“¹ Die Bewertungskategorien scheinen hier ein wenig durcheinander zu gehen, aber es trifft in der Tat zu, dass es bei Heraklit neben den rätselhaft-konzentrierten Sätzen, für die er berühmt ist, auch solche gibt, deren transparente Schlichtheit auf den ersten Blick verwundert. Man wird dabei indes den Eindruck nicht los, als sei auch diese Verwunderung schon in die Formulierung einkalkuliert und als Anstoß für den Hörer oder (eher) Leser gedacht, über die scheinbare Simplität des konstatierten Sachverhalts genauer nachzudenken. Eine solche Intention (wenn denn mit ihr zu rechnen ist) kommt natürlich nur im Kontext des Gesamtwerks durch das Nebeneinander der verschiedenen Stile und Redeweisen zur Geltung. Doch mit der Herstellung eines ‚Kontexts‘ hat es bei Heraklit eine eigene Bewandnis – und eben das möchte ich in meinem Beitrag ansprechen.

Was seine Prosa so faszinierend macht, ist auch ein Gestus des Selbstverständlichen, der das Gesagte nicht diskursiv erklärt und mit Argumenten expliziert, aber den Rezipienten in seinen Bann zieht und ihn zum Verstehen-Wollen gleichsam zwingt.² Heraklit illustriert die Art, wie er gelesen werden will, selbst mit dem Hinweis auf das Orakel in Delphi, dessen ‚Herr‘ (ἄναξ) Apollon οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, „weder aussagt noch verbirgt, sondern Zeichen gibt.“³

* Das Folgende will nur den Text meines Vortrags wiedergeben und mit einigen Nachweisen belegen. Die reiche Sekundärliteratur zu Heraklit, der ich z. T. verpflichtet bin, soll weitgehend beiseite bleiben, doch ist der vorzügliche Kommentar von Kahn, *Heracitus* überall vorausgesetzt. Die Testimonien (A) und Bruchstücke (B) der vorplatonischen Philosophen werden, wie üblich, nach der Ausgabe von Diels / Kranz, *Vorsokratiker* zitiert, der ich mich auch in den Übersetzungen mit Modifikationen anschließe. Hingewiesen sei auch auf das monumentale (und abschreckende) Projekt von Mouraviev, *Heraclitea*.

¹ Diog. Laert. 9,7 = DK 22 A 1,7 λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει, ὥστε καὶ τὸν νοθέστατον ὀρεδῶς γνῶναι καὶ διαρμα ψυχῆs λαβεῖν ἢ τε βραχυτέρας καὶ τὸ βᾶρος τῆs ἐρμηνείας ἀσύγκριτον.

² Das ‚Lakonische‘ der alten σοφοί thematisiert Plat. Prot. 342 e–343 b und Soph. 243 a–b.

³ DK 22 B 93; kontrastierend B 92 über die ‚Irrationalität‘ der Sibylle. – Zu B 93 mag man Hdt. 5,92 β 3–γ 1 vergleichen. Ein früherer delphischer Orakelspruch war den Bakchiaden von Korinth unverstänlich (τὸ μὲν πρότερον γινόμενον χρηστήριον ἐς Κόρινθον ἦν ἄσημον), erwie sich ihnen dann aber als sinnvoll in der Übereinstimmung mit demjenigen, den Eetion erhielt: τοῦτο

Dazu wäre mancherlei zu sagen, doch will ich mich auf einen Punkt beschränken: Wie das *σημαίνειν* der delphischen Orakelsprüche sich nicht in den isolierten, oft sinnlos anmutenden Äußerungen der von Apollon inspirierten Sibylle, sondern erst dadurch erschließt, dass man ihre Worte als Hindeutungen auf einen weiteren, unausgesprochenen Sinnzusammenhang versteht, so scheinen auch Heraklits Sprüche darauf angelegt, dass der Leser selbständig den in ihnen implizierten Kontext herstellt und sie als Teile eines sinnerschließenden Ganzen versteht. In der Antike soll man versucht haben, sein Werk in eine metrische Form umzugießen,⁴ doch wenn diese Information zutrifft, dürfen wir zuversichtlich behaupten, dass ein solches Bemühen, die Parataxe der Prosa in die gebundene Rede zu übersetzen, sich zur Intention des Werks genau konträr verhalten hat. Ich denke dabei nicht an die literarische Form – auch die delphischen Orakel waren ja in Hexametern abgefasst, und das Änigmatische, das Heraklit sucht, ist in der Poesie, wie man meinen könnte, leichter realisierbar als in der Prosa. Ich will auch nicht auf die Tatsache hinaus, dass er mit den Dichtern (Hesiod, Archilochos, Homer, Xenophanes) hart ins Gericht geht,⁵ obwohl die Frage, warum und inwiefern er das tut, m. E. durchaus relevant auch für seine eigene Philosophie ist. Und vielleicht hätte er über das Lehrgedicht des Parmenides, hätte er es schon kennen können, etwas anders als über die anderen geurteilt (doch ist darauf noch zurückzukommen). Was die Idee einer poetischen Transformation von Heraklits Werk absurd erscheinen lässt, ist vielmehr der Umstand, dass sie äußerlich die gedankliche Bindung vorwegzunehmen sucht, die der Leser erst für sich selbst und durch sein eigenes Verstehen herstellen soll. Ich meine, dass Heraklit mit der prosaischen Spruchform ganz bewusst die isolierende Parataxe, eine ‚Entkontextualisierung‘ als Medium der philosophischen Kommunikation gewählt hat und dass er dadurch nicht nur literarisch-stilistisch, sondern auch in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht unter den sog. Vorsokratikern einzig dasteht.

Man könnte ja die Ansicht vertreten, dass es sich mit Heraklit nicht anders als mit den übrigen Vorsokratikern verhalte und wir vieles auch deswegen nicht präzise verstehen, weil wir eben nur Fragmente und Testimonien, nicht aber den originalen Kontext besitzen, in den die einzelnen Aussagen jeweils eingebettet waren. Doch eine solche Einschätzung träfe allenfalls partiell zu. Natürlich könnte uns ein Zuwachs an authentischem Material in manchem weiterhelfen, aber er würde an dem grundsätzlichen Interpretationsproblem vermutlich wenig ändern. Und es ist die Frage, wie viel vom Gesamtwerk tatsächlich fehlt. Wenn wir uns an die antiken Zeugnisse halten, scheint nach den einen ziemlich viel, nach anderen eher wenig verloren zu sein; wobei zum ersten Befund zu sagen ist, dass Heraklit wie

μὲν δὴ τοῖσι Βακχιάδῃσι γενόμενον πρότερον ἦν ἀτέμαρτον· τότε δὲ τὸ Ἡετίῳ γενόμενον ὡς ἐπίθοντο, αὐτίκα καὶ τὸ πρότερον συνῆραν ἐδὸν συμφθὸν τῷ Ἡετίῳ. συνέντες δὲ ... Zur Antithese von *λέγειν* und *σημαίνειν* vgl. auch Aristot. *metaph.* Γ 4,1106 a 19 / 21.

⁴ Diog. Laert. 9,16 = DK 22 A 1,16.

⁵ DK 22 B 40; 42; 56; 57 (vgl. 106).

kein anderer Vorsokratiker späteren Vereinnahmungen und Projektionen ausgesetzt war.⁶ Andererseits hatte die Antike auch für die (scheinbar oder wirklich) zentralen Lehrstücke offenkundig nicht viel mehr, als was sie uns im Wortlaut überliefert. Diogenes Laertios bemerkt mit Blick auf Heraklits Lehre von den ‚Wandlungen des Feuers‘ (πυρός τροπαι) – d. h. auf das, was als die Grundlage seiner Kosmo- und Physiologie erscheinen mag –, er führe darüber „nichts deutlich aus.“⁷ In der Ausgabe von Diels / Kranz, nach der die Vorsokratiker zitiert werden, findet sich dazu die Anmerkung: „er gab also keine regelrechte Kosmogonie; soweit richtig Reinhardt [...]. Das entsprach Heraklits Gnomenstil.“⁸ Darin scheinen Ursache und Folge seltsam verdreht. Es ist doch wohl nicht so, dass der Gnomenstil Heraklit an einer ausgeführten Kosmologie gehindert hätte, sondern er hat diesen Stil gewählt, weil er der von ihm intendierten Kosmologie entspricht. Theophrast, der Freund und Schüler des Aristoteles und sozusagen das antike Pendant von Hermann Diels, war entschlossen, Heraklit systematisch auszulegen, aber es spricht für ihn, dass er zugleich bekannte, dass dies eigentlich unmöglich sei. Seine berühmt-berüchtigte Diagnose war, Heraklit sei im Grunde gemüts- oder geisteskrank gewesen: „aufgrund seiner ‚Melancholie‘ habe er das eine nur halb fertig, das andere mal so und mal anders geschrieben.“⁹ Zieht man das Pseudo-Biographische und den Tenor der Aussage ab, so ist das, wie ich meine, keine schlechte Charakterisierung des Textbefunds. Dass Heraklit sich in ἡμιτελής, in nur zur Hälfte gerundeten und der Ergänzung bedürftigen Sätzen äußert, ist m. E. in der Tat der Fall, doch erscheint das Urteil Theophrasts ein wenig naiv und engstirnig: Heraklit hat sich offenbar ganz bewusst für die Sprachform des ‚Fragments‘ entschieden, das vom Leser sinngemäß ergänzt werden will. Dazu gehört auch, dass manche seiner Sätze auf den ersten Blick nicht leicht miteinander vereinbar erscheinen und dass er stilistisch offenbar genau das gesucht hat, wofür ihn Aristoteles in der Rhetorik und Pseudo-Demetrios in der Schrift *De elocutione* kritisieren: den Verzicht auf eine eindeutige syntaktische Gliederung, das asyndetische Nebeneinander der Sätze und im einzelnen eine Verschleierung der beabsichtigten Interpunktion, die offen lässt, ob ein syntaktisches Element nach vorn oder aufs Folgende zu beziehen ist.¹⁰

Was Heraklit in der Tat von der Überlieferung der übrigen Vorsokratiker unterscheidet, ist, wie ich meine, dass der literarische Charakter seines Werks uns mehr

⁶ Nach wie vor grundlegend sind hier die Arbeiten von K. Reinhardt zur stoisch-christlichen Heraklit-Exegese (vgl. bes. die beiden Aufsätze von 1942: Reinhardt, „Heraklits Lehre“, 41–71 und „Heraclitea“, 72–97. Seinen Spuren ist v. a. Osborne, *Rethinking* gefolgt; dazu auch J. Mansfeld, *Herestigraphy*; Mueller, *Heterodoxy and Doxography*).

⁷ Diog. Laert. 9,8 = DK 22 A 1,8 σαρῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται.

⁸ Anmerkung Diels / Kranz zu DK 22 A 1,8 (S. 141).

⁹ Theophr. F 233 (Fortenbaugh) = DK 22 A 1,6 ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελής, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

¹⁰ Aristot. rhet. 3,5; 1407 b 14, Demetr. 192 = DK 22 A 4.

oder weniger in den gleichen Stand wie seine antiken Leser versetzt. Schon in der Antike hatte man sozusagen nur Fragmente vor sich und stand vor derselben Herausforderung, aus dem Vereinzelten einen einheitstiftenden Sinn herauszuholen. Natürlich entgeht uns die Komposition und Struktur, in der Heraklit seine Sprüche angeordnet hat, und in dieser Hinsicht war der Leser des Gesamttextes womöglich entscheidend im Vorteil. Doch erscheint mir auch das keineswegs ausgemacht. Bei Diogenes Laertios heißt es, Heraklits Buch handele zwar *περὶ φύσεως*, ‚über die Natur‘, sei jedoch „in drei *λόγοι* gegliedert, in den über das All und den politischen und den theologischen.“¹¹ Aber es ist unwahrscheinlich, dass Heraklit eine schulmäßige Differenzierung, wie er sie auf der Satzebene vermieden hat, in der Struktur des Gesamtwerks gesucht haben sollte, und auch in der Sache leuchtet nicht ein, dass der *θεολογικὸς λόγος* von dem *περὶ τοῦ παντός* hätte getrennt stehen können.¹² Vielleicht meint Diogenes (bzw. meinte seine Quelle) mit den *λόγοι* nicht ‚Bücher‘, sondern so etwas wie ‚Themen‘ oder ‚Diskurse‘. An anderer Stelle referiert er die bemerkenswerte Diagnose eines gewissen Diodotos, die heraklitische Schrift handele nicht *περὶ φύσεως*, sondern es gehe in ihr um Dinge der praktischen Philosophie und das Naturphilosophische erfülle in ihr nur eine exemplifikative Funktion.¹³ Das ist so kaum zutreffend – oder trifft nur insofern zu, als Kosmologie und Erkenntnistheorie im heraklitischen Verständnis auch eine eminent praktische und ethische Komponente haben –,¹⁴ aber es wirft doch ein Licht auf die ambige Konstruktion des Werkes und verweist auf ein Problem, das sich bei Heraklit tatsächlich stellt. Es ist zuweilen nicht sicher zu entscheiden, ob Sachverhalte, die er anspricht, für sich selbst oder für etwas anderes (bzw. nur für sich selbst oder auch für etwas anderes) stehen – als Metaphern, Analogien, Beispiele usw. –, und es bleibt nicht selten fraglich, inwieweit er einen gegenstandsphilosophischen Ansatz überhaupt vertreten will. Selbst seine bekannteste Doktrin, die sog. ‚Flusslehre‘ (mit dem nicht authentischen Ausdruck: *πάντα ῥεῖ*), ist vermutlich gar keine selbständige Lehre, sondern eine Illustration des dialektischen Ineinanders von Konstanz und Veränderung. Karl Reinhardt erklärt wohl mit Recht, dass „der Fluß im originalen Heraklit ein Bild oder ein

¹¹ Diog. Laert. 9,5 = DK 22 A 1,5 *διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν*. Zu *περὶ φύσεως* als Sammeltitel der vorsokratischen Philosophie vgl. Müller, *Kleine Schriften*, 154–166.

¹² So Diels-Kranz, *Vorsokratiker* I, 140 App., wo hinzugefügt ist: „Ein alexandrinischer Auszug kann so geordnet gewesen sein“. Wie ein *Auszug* aus einem Werk wie dem heraklitischen zu denken wäre, ist jedoch nicht leicht zu sagen. Oder ist an ein doxographisches oder gnomologisches Kompendium gedacht?

¹³ Diog. Laert. 9,15 = DK 22 A 1,15 *ὁ ... περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδειγματικῷ εἶδει κείσθαι*.

¹⁴ Es ist überraschend, wie konkret und spezifisch Heraklit in seiner Schrift, die doch zweifellos auf einen weiteren Rezipientenkreis berechnet war, an den Verhältnissen in Ephesos Kritik übt (DK 22 B 121; 125a; 104): Ist auch dies ‚exemplifikativ‘ zu verstehen? Zur Verschränkung des ‚Politischen‘ mit dem Kosmo-Theologischen vgl. auch B 114.

Gleichnis ist und eine ‚Flußlehre‘ aus Heraklit erst hat herausgelesen werden können, indem man den ‚Fluß‘ und das ‚Hinzuströmen‘ [...] nicht mehr als Bild, sondern als Lehre nahm, indem das ‚Fließen‘, statt im Gleichnis, im Wortsinne von der Natur gesagt schien, nach der Deutung Theophrasts und seiner Vorläufer: ὅτιν τὰ δὲλα ποταμοῦ δίχην.¹⁵ Aber auch unabhängig von der Frage nach dem Status des jeweiligen Redegegenstands lässt sich sagen, dass bei Heraklit eine permanente Reflexion auf die Bedingungen menschlicher Erkenntnis und ihrer Vermittlung stattfindet und dass Gegenstands- und Darstellungsebene sich bei ihm auf eigenartige Weise überkreuzen. Was das für die literarische Form und ihre philosophische Funktion bedeutet, will ich im Folgenden mit einigen Strichen zu skizzieren versuchen.

ἄρμονιη ἀφανῆς φανεροῆς κρείττων, heißt es in Fragment 54, „nicht-offenbare Fügung / Harmonie ist stärker / besser als offenbare“. Bei Heraklit ist stets damit zu rechnen, dass die Wörter und Sätze auf mehr als nur eine Bedeutung angelegt sind, aber dem kann man in einem Aufsatz nur bedingt gerecht werden; diese Kautel gilt auch für meine übrigen Zitate. Eine m. E. plausible Lesart wäre, den angeführten Satz exemplifizierend zu verstehen: Ähnlich wie z. B. in der Konstruktion eines Hauses oder in der Komposition einer Melodie der funktionale Zusammenhang der differenten Elemente sich stärker und wesentlicher auswirkt als die dem Auge und Ohr sich darbietende Verfügun der Steine und Töne, verhält es sich auch in anderen Bereichen, etwa im Kosmos und in der ihn abbildenden Literatur. Einheit und Bestimmtheit ergeben sich nicht aus der räumlichen oder logischen Parataxe der Dinge, Sachverhalte und Aussagen, die uns begegnen und mit denen wir umgehen, sondern aus ihrem Verhältnis zueinander, einem gewissen λόγος, der sich nicht sehen und nicht mit Händen greifen lässt, der aber überwältigend da ist und unser Denken und Handeln, ob wir es wollen und einsehen oder nicht, bestimmt. Um die Welt und uns selbst zu verstehen, müssen wir diese *ratio* realisieren im Zusammensehen des Verschiedenen, scheinbar Disparaten oder Gegensätzlichen, in einem ‚vernetzten Denken‘, das alles mit allem in Verbindung bringt.¹⁶ Ich meine, dass Heraklits Schrift genau auf diese Aussage hinaus will und dass eine Art Isomorphie intendiert ist zwischen der Struktur der Welt und der Strukturierung des Werks: Wie die Welt sich als sinnvolle Ordnung, als ‚Kosmos‘ erst erweist, wenn man ein Kohärenzprinzip in ihr entdeckt, das sich in zahllosen Variationen an den Phänomenen zeigt,¹⁷ so werden in der

¹⁵ Reinhardt, „Heraklits Lehre“, 60. Vgl. Tarán, „Heraclitus“, 9–52.

¹⁶ *Sprachlich* ist das abgebildet nicht nur in den vielerlei ‚Wortspielen‘ bei Heraklit, sondern auch in seinem Gebrauch des zentralen Ausdrucks λόγος, der sich einer isolierenden semantischen Festlegung (Rede, Erklärung, Gedanke, Verhältnis‘ usw.) entzieht und Gegenstands-, Darstellungs- und Deutungsebene zusammenbindet, *psychologisch* im Gleichnis des Spinnennetzes DK 22 B 67 a (woran Plat. rep. 462 c 10 vielleicht erinnert).

¹⁷ Für den, der das nicht sieht, mag der „schönste Kosmos“ freilich nur als „Kehricht blindlings hingeschütteter Dinge“ erscheinen (σάγμα εὐκῆ κεχυμένω, DK 22 B 124).

asyndetischen Parataxe die Sätze zu einem ‚Text‘ erst dadurch, dass der Leser in den λεγόμενα eine Mimesis des kohärenten λόγος der φαινόμενα erkennt. Es dürfte wenige Werke geben, die den hermeneutischen Zirkel so radikal in der literarischen Form abbilden wie der Text des Heraklit; er stellt sich im Ganzen als eine Art Rätsel dar,¹⁸ für das der Schlüssel im Weltverstehen des Rezipienten liegt. Solche Hermeneutik spricht auch in der heraklitischen Lesart des nach dem platonischen Menon benannten Paradoxons, dass man nur suchen kann, was man (mehr oder weniger) schon kennt und gefunden hat (B 18): ἐάν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνήτων ἔδον καὶ ἄπορον. „Wenn man’s nicht erhofft, wird man das Unerhoffte nicht finden, da es unaufspürbar ist und unzugänglich.“¹⁹ Heraklits Ansatz hat, erkenntnis- und kommunikationstheoretisch, zugleich etwas Ausschließendes und etwas Gemeinschaftsstiftendes – diese Dialektik prägt das ganze Werk.

Es erscheint mir hilfreich, hier einen Blick auf das (offenbar auf Heraklit reagierende) Lehrgedicht des Parmenides zu werfen, das den Rezipienten sehr viel stärker führt und ‚mitnimmt‘. Parmenides knüpft sinnfällig an die Konstellation der Dichterweihe zu Beginn der hesiodischen Theogonie an, aber er macht daraus etwas anderes, das statt an den deklarativen Aussagemodus des Hesiod eher an die indirekt-‚eingebettete‘ Sinnvermittlung bei Homer erinnert. Während Hesiod das Wissen und die Kunst der inspirierenden Musen schlicht in seiner eigenen Darstellung aufgehen lässt (Theog. 114ff.), wird im Gedicht des Parmenides umgekehrt das Eigene auf eine belehrende Instanz zurückprojiziert. Die Erörterung der Implikationen des Seinsbegriffs gestaltet sich als Offenbarung einer unbenannten Göttin, die nach dem Proömium das Wort ergreift und alles Folgende ihrem Schüler vorträgt. Parmenides hat also sich selbst (oder ein redendes Ich, das seinen Standpunkt vertritt) zum Adressaten seiner Lehre gemacht, und der Hörer oder Leser soll das, was da gesagt wird, im gleichen Maß als evident betrachten, wie es die Rede der Göttin für den Philosophen war. Das Wissensgefälle zwischen Dichter und Publikum, dem Lehrenden und den Belehrteten wird dialogisch überbrückt durch die Selbst-Darstellung des Wissenden, der vor den unwissenden ‚Doppelköpfen‘ (διχρανοί, DK 28 B 7,5), den ‚unentschiedenen Haufen‘ (ἄκριτα φύλα B 7,7) – also vor denen, an die das Gedicht sich wendet – nur das Privileg jener anfänglichen Gedankenreise voraushat, die ihn zur Klarheit gebracht hat und im Nachvollzug nach wie vor bringt (das liegt im Nebeneinander der Vergangenheits- und Gegenwartstempora in B 1). Das Gedicht formuliert sozusagen das Protokoll dieser Erfahrung und baut darauf, dass der Rezipient, indem er die Gedankenbewegung mitvollzieht, solche Aufklärung auch in sich

¹⁸ Nach Aristoteles (Poet. 22,1458 a 27) das Verfahren, λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι, „while speaking of what is actually the case, to use words which (in their literal sense) are not a meaningful combination“ (Lucas, *Poetics*, 209).

¹⁹ Das Paradox findet sich um die gleiche Zeit auch bei dem von Heraklit kritisierten Xenophanes (DK 21 B 34). Vgl. Plat. Men. 80 d 5–e 5.

selbst erfährt.²⁰ Was bedeutet diese Struktur für die philosophische Kommunikation? Ich will nicht auf die moderne (m. E. anachronistische) Kontroverse eingehen, ob Parmenides eher ‚logisch oder ontologisch‘ zu interpretieren ist – ich meine, dass er das Widerspruchsprinzip auch auf Aussagen über die gegebene Wirklichkeit bezieht und für ihn logisch gültige Sätze mit der ‚Rede der Sterblichen‘ zwar intentional unvereinbar, aber in der Extension konvergent sind –, sondern möchte nur auf die Komposition seines Werks hinweisen. Die Logik der Seinslehre in der ersten Hälfte und die Erklärung der empirischen Welt im zweiten, weitgehend verlorenen Teil des Gedichts waren offenbar als komplementäre Einheiten gedacht, die wie Innen- und Außenseite, Wahrheit und Schein, Wissen und Meinung zueinander standen und deren Synthese der hermeneutischen Einsicht des Hörers oder Lesers überlassen blieb. Es ließe sich zeigen, wie diese Kompositionsidee von Platon im Höhlengleichnis der *Politeia* aufgenommen wird – auch da besteht ja die Alternative, die Welt einfach nur so hinzunehmen oder aber zu dem ‚hinaufzusteigen‘, was sie bedingt und erklärt. Im Hinblick auf Heraklit scheint mir von Interesse, dass im *Politeia*-Gleichnis und bei Parmenides der ‚Erwählte‘ in die Höhle zurückkehrt und um das Verständnis der anderen wirbt, wenn auch, wie Platon skeptisch hinzufügt, mit wenig Aussicht auf Erfolg (*Rep.* 517 a). Bei Heraklit verhält es sich doch anders. Auch er appelliert an etwas ‚Gemeinsames‘, aber er tut das unter dem Aspekt, dass diese durch den *lóyos* gestiftete Gemeinschaft allgemein verkannt wird. Die *πολλοί* sind wie Schlafwandler, die nicht sehen, was vor ihren Füßen liegt, und der Versuch, sie wachzurütteln, droht schon daran zu scheitern, dass sie (insofern den platonischen Höhlenbewohnern ähnlich) nicht bereit sind anzuerkennen, dass sie es sind, die geweckt werden müssen, und der ‚Traum‘ des Philosophen in Wahrheit den Wachzustand beschreibt, auf den der Mensch angelegt ist; ich werde auf diese Metaphorik am Ende noch zurückkommen. Das Kommunikationsproblem, das Parmenides in der literarischen Form indirekt abbildet und zu überbrücken sucht, tritt bei Heraklit wesentlich schärfer zu Tage und bestimmt den Charakter seines Werkes, der sich in der Sentenz ausdrückt: „Einer ist mir Zehntausende wert.“²¹ Seine konzentrierte Prosa legt allen Nachdruck auf die Selbsttätigkeit des Rezipienten und ist bewusst sperrig gehalten, als eine Art Eingangstest, der die Spreu vom Weizen trennt. Sie steht für einen Kommunikationstyp, der in der griechischen Literatur nicht so selten ist – erinnert sei etwa an Pindar, dessen Gedichte nur zu den *συνετοί*, den Verständigen sprechen wollen, die das Gesagte in den richtigen Kontext (das Gruppenbewusstsein und den Werthorizont der

²⁰ Dazu auch Robbiano, *Becoming Being*, die in ihrer einseitigen Fixierung auf den Rezeptionsaspekt aber m. E. zu weit geht. – Platon spielt auf die Kommunikationsstruktur bei Parmenides im Symposion an (Sier, *Diotima*, 11f.).

²¹ DK 22 B 49. – Bemerkenswert ist, wie mit dieser Haltung ein Interesse am Kind einhergeht und zu so erstaunlichen Parolen wie der von B 74 führt, wir dürften nicht handeln und reden „als Kinder unserer Eltern“ (d. h. nach den überkommenen Paradigmen). Vgl. Sier, „Dialektik“, 65f.

Adelswelt) zu stellen wissen, oder an den Stil des Thukydides, der es dem Leser (besonders in den fiktiven Reden, die den historischen Personen in den Mund gelegt sind und Motive und Hintergründe des Geschehens beleuchten sollen) mit Absicht schwer macht und ihn zwingt, sich auf das Problem der Rekonstruktion von Geschichte einzulassen. Indes wäre es einseitig, bei Heraklit nur das Ausschließende, ‚Esoterische‘ und Elitäre zu registrieren. Das hieße zu übersehen, dass seine Philosophie zugleich ein großes Plädoyer für eine intersubjektiv-gemeinschaftliche Weltansicht darstellt.

Ein isomorphes Verhältnis besteht nach ihm nicht nur zwischen dem λόγος der φύσις und dem seiner literarischen Mimesis, sondern auch zwischen dem λόγος der φύσις und der menschlichen Seele (was bedeutet, dass Heraklits Werk die psycho-logische Verfasstheit des Menschen ans Licht bringt). Auch die ψυχή hat ihren λόγος (B 45; 115), und der ist unendlich tief: ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen λόγος hat sie.“ Die Tiefe des λόγος der Psyche verweist offenbar darauf, dass er eine Repräsentation des λόγος der Welt ist. Der Mensch ist ein Teil der Welt, und wenn die Welt ein Kosmos und ein rational strukturiertes Gebilde ist, dann ist auch der Mensch auf eine Rationalität angelegt, die ihn sowohl die ihn umgebende Welt als auch sich selbst (als einen sinnvollen Teil dieses Ganzen) verstehen lässt. Sein λόγος ist der des Kosmos.²² Alle Menschen verfügen über das φρονεῖν und das γινώσκειν ἑαυτοῦς καὶ σωφρονεῖν (B 113; 116), über die Fähigkeit nachzudenken und sich selbst zu erkennen in ihrer – gar nicht so dominanten – Rolle im Weltgeschehen (das meint das σωφρονεῖν oder die σωφροσύνη, das Erkennen der eigenen Grenzen), und der νοῦς, das einsehende Verstehen, ist ein ζυγόν oder κοινόν, etwas allen Gemeinsames (B 114), weil er uns als Möglichkeit gegeben ist, die wir am λόγος der Natur partizipieren. Nur sieht das leider in Wirklichkeit eben ein wenig anders aus – wir achten wenig auf die Natur und ihren λόγος. Darin liegt das Motiv für den Stil Heraklits, der den Nicht-Verstehenden sozusagen aus formalen Gründen ausschließt.

Dies die Negativseite: Der λόγος der Welt ist zwar auch der λόγος der Seele – das, was die ganze Physis bestimmt, ist sozusagen auch der phylogenetische und ontogenetische Code des Menschen –, aber den meisten Menschen entgeht das, was ihr Sein und Handeln determiniert (B 1): „Geschicht auch alles nach diesem λόγος, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörterte (sc. in dem Text, der den Text der Natur nachvollzieht), nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und aufweisend (διατρέων καὶ φράζων), wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst (τοῦς δὲ ἄλλοις ἀνθρώπους λανθάνει), was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewusstsein verlieren (ἐπιλανθάνονται) für das, was sie im Schlaf

²² Es wäre zu zeigen, wie dieser Gedanke im platonischen Timaios (z. B. 90 d) aufgenommen wird.

tun.“ B 2: „Man muss dem Gemeinsamen (dem ζυόν) folgen. Aber obschon der λόγος gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht (φρόνησις).“ B 17: „Es verstehen als solches viele nicht all das, worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn sie es lernen – aber sie bilden es sich ein.“ B 34: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen haben – sie sind wie Taube. Das Sprichwort bezeugt’s ihnen: ‚Anwesend sind sie abwesend.‘“ B 72: „Mit dem λόγος, mit dem sie doch am meisten durchgehend Umgang haben [...], mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, die scheinen ihnen fremd.“ (ὃ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσιν λόγῳ ..., τοῦτω διαφέρονται, καὶ οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.) Man könnte noch manches andere anführen, aber ich denke, es ist klar, was Heraklits Text mit all dem sagen will. Im Grunde ist die ἀφανής ἁρμονία gar nicht so ἀφανής, wenn man bereit und wach genug ist, auf die Zeichen des λόγος zu achten und genau hinzuhören auf das, was uns die Natur sagt – die Botschaft des Vorsokratikers ist heute aktueller denn je. Als Metapher oder Beispiel unseres grandios-trivialen Scheiterns führt er in B 56 das Unverständnis Homers an, des σοφώτατος, der τὰ φανερά, das Evidente nicht durchschaute bei dem Rätsel, das ihm ein paar Kinder stellten. In anderen Zeugnissen wendet sich Heraklit gegen jeden Mystizismus (B 14; 55), obwohl er die Mysterien als ἔκτα, als ‚Heilmittel‘, gelten lässt (B 68; wieder anders klingt es in B 5 und 15). Aber auch der Wahrnehmung ist nicht ohne Weiteres zu trauen,²³ und die οἴησις, das Mutmaßen, ist eine ἑρᾶ νόσος (B 46). Letzteres scheint mir genial gesagt: die ἑρᾶ νόσος, die ‚heilige Krankheit‘, ist die Epilepsie, bei der etwas Fremdes-Dämonisches den Menschen zu ergreifen scheint; aber dies Fremde ist in diesem Fall das Vermeinen – der Mensch ist nicht auf die οἴησις, sondern auf das Verstehen des λόγος angelegt. Dazu bedarf es eines Wechsels der Perspektive, einer Reflexion auf den λόγος des Wahrnehmenden, der den des Wahrgenommenen repräsentiert. Das bringt mich schließlich zu der Frage: Worin besteht die σοφία?

Heraklit sagt in B 86, „das meiste des Göttlichen ἀπιστή διαφυγγάνει μὴ γινώσασθαι, entzieht sich der Erkenntnis aus Mangel an Zutrauen.“ Er meint offenbar einen falschen Skeptizismus, eine vordergründige Rationalität, die verhindert, dass man sich auf nicht-evidente Sachverhalte überhaupt einlässt.²⁴ Das entspricht in gewisser Weise dem ‚Menon-Paradox‘ in B 18 und konvergiert mit der Sentenz im platonischen Theaitet (155 d) und in der aristotelischen Metaphysik (A 2, 982 b 12), am Anfang der Philosophie stehe das θαυμάζειν, das Sich-Wundern darüber, dass die Dinge überhaupt so sind, wie sie sind. Ein solches θαυμάσιον ist nun in der Tat der λόγος, der nach Heraklit hinter den Phänomenen steht und sich in ihnen ausdrückt, und die ἀλήθεια, die ‚Wahrheit‘ im Sinn der

²³ DK 22 B 46, auch wohl B 3; vgl. andererseits B 55. Entscheidend ist für Heraklit vermutlich, was der einzelne aus der Wahrnehmung und den ‚Sinnesdaten‘ macht. Vgl. B 107.

²⁴ Dahin gehört wohl auch die schöne Anekdote von Heraklit am Ofen-Feuer, die Aristoteles erzählt (DK 22 A 9).

‚Unverborgenheit‘ des λόγος, ist das Ziel seiner Philosophie. In diesen Kontext ordnet sich auch seine Rede über die σοφία und das σοφόν ein. Wie fast alles bei ihm ist sie von einer gesuchten Ambiguität. Wenn ich recht sehe, gebraucht er das Wort σοφός in zweierlei Bedeutung. Es bezeichnet einerseits als sozusagen menschliches Prädikat das Telos, das dem Menschen gesetzt ist: die Einsicht in die ‚Logizität‘ der Welt. So B 41 ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐνυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. „Eins nur ist das Weise, sich auf die γνώμη (die Intelligenz, den Gedanken, den Sinn, oder wie auch immer) zu verstehen – von welcher Art sie ist, die alles durch alles (oder: auf alle Weise) zu steuern weiß.“ B 50 οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. „Indem sie nicht mich, sondern den (den in meinem λόγος formulierten) λόγος vernehmen, ist es weise, zuzustimmen (dem λόγος gemäß zu sagen), alles sei eins.“ B 112 σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαοντας. „Besonnenheit (gesundes Denken) ist die größte Tugend, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen (man beachte, was in dieser schlichten Aussage alles enthalten ist!) und zu handeln nach der Natur, auf sie hinhörend.“ Aber Heraklit benutzt zugleich den traditionellen Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, und damit gerät die σοφία wie später bei Platon in die Rolle eines Ideals oder einer Norm, die unsere endliche Erkenntnis in die Schranken weist und die menschliche σοφία, platonisch gesprochen, eher zur φιλοσοφία macht – statt zum Verstehen zum Verstehen-Wollen.²⁵ So B 32 ἐν τῷ σοφόν μούσῳ λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγνός δνομα. „Eins, das allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen ‚Zeus‘ benannt werden“, d. h. das, was die Menschen ‚Zeus‘ nennen, eine universale Ordnungsinstanz, ist nicht irgendein Zeus, aber es ist dennoch richtig, eine solche Instanz zu postulieren. B 78 ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῶν δὲ ἔχει. „Das, was dem Menschen eigen ist (sein ‚Charakter‘), hat keine Einsichten, aber das Göttliche hat solche γνώμαι.“ B 79 ἀνὴρ νῆπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. „Der Mann heißt kindisch vor der Gottheit wie der Knabe vor dem Mann.“ B 83 ὁ νθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλιαι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. „Von den Menschen der weiseste wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen, in Weisheit, Schönheit und allem anderen.“ Drastischer geht’s kaum²⁶ – und doch traut Heraklit, wie mir scheint, der menschlichen Erkenntnis sehr viel zu, und seine ganze Philosophie und sein Werk beruhen auf der Überzeugung, dass wir den λόγος der Natur und den von uns selbst entschlüsseln können.²⁷ B 108

²⁵ Dazu auch Sullivan, „σοφόν“, 285–301. Zur Antithese ‚göttliches vs. menschliches Wissen‘ z. B. Snell, *Entdeckung*, 127–138.

²⁶ Ob auf [Plat.] Hipp. mai. 289 a 3 = DK 22 B 82, *πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροῦς ἀνθρώπων γένει συμβᾶλλειν* („Von den Affen der schönste ist hässlich mit der Gattung der Menschen verglichen“), als Beleg Verlass ist, steht dahin.

²⁷ Vgl. das ebenso schlichte wie eindrucksvolle ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν, „ich habe mich selbst gesucht“ (DK 22 B 101).

lautet: *δὲκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον.* „Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu, zu erkennen, dass das Weise etwas von allem Getrenntes ist.“ Wir werden nie sicher wissen können, was dieser ängstliche Satz genau bedeutet, aber seine semantische Offenheit lässt m. E. einen Bezug auf beide Seiten des σοφός-Begriffs zu. Man kann verstehen: Das Weise ist von allem in dem Sinn getrennt wie das Prinzip vom Prinzipierten; so wie das Feuer, „das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt“ (B 67), von seinen Wandlungen und Erscheinungsformen begrifflich zu trennen ist, ist das ‚göttliche‘ σοφὸν allen Erscheinungen des λόγος, in denen es sich ausdrückt, vorgängig und steht sozusagen als ordnende Idee jenseits der Phänomene und Sachverhalte.²⁸ Man kann die Aussage aber auch auf das erkennende Subjekt beziehen – ‚Weisheit‘ meint kein sachbezogenes, technisches oder ähnliches Wissen, sondern ein Orientierungswissen, das von den Einzelphänomenen und allem Individuellen zu abstrahieren versteht, weil es den λόγος, die übergreifende Relation zwischen den Dingen, begriffen hat.²⁹ Ich gestehe, dass ich mir der Fraglichkeit sowohl der einen wie der anderen Deutung durchaus bewusst bin.

Enden will ich mit Heraklits Rede vom Schlafen und Träumen, die in den Fragmenten eine auffallend prominente Rolle spielt.³⁰ Platon bedient sich an mancherlei Stellen der Metapher, dass der, der in der empirischen Wirklichkeit befangen bleibt und nicht nach ihren (onto)logischen Prinzipien fragt, wie im Traum dahingleibt und nicht zur Wachheit echter Erkenntnis gelangt. Er war hier von Heraklit wohl nicht ganz unbeeinflusst. In B 89 (einer Paraphrase, die den ursprünglichen Wortlaut nur z. T. erkennen lässt) heißt es: „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt (κόσμος), aber im Schlaf wendet sich jeder (von ihr) ab in seine eigene.“ Das berührt sich mit dem schon angeführten Fragment B 2: Der λόγος ist allen gemeinsam, aber die Menschen leben so, als hätten sie eine

²⁸ Kahn, *Heraclytus*, 115 vergleicht die Auszeichnung des νοῦς bei Anaxagoras DK 59 B 12 als etwas, das „mit keinem Ding vermischt, sondern allein, selbständig, für sich ist“. Pirmin Stekeler-Weithofer hat in der Diskussion noch auf den weiteren Aspekt hingewiesen, dass Heraklit sagen wolle, dass das als wissenschaftliches Normativ zu postulierende (virtuelle) ideale Wissen einer Gottheit von den menschlichen Wissensmöglichkeiten kategorial geschieden sei. Vgl. auch Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, 149: „[...] Dabei betont Heraklit selbst, dass noch niemand vor ihm so weit gekommen sei, die absolute Getrenntheit echten Wissens (*sophon*) zu erkennen, also die kategoriale Differenz zu unseren immer falliblen, endlichen, bürgerlichen, Kenntnissen, die dennoch als solche mehr sind als bloße Meinungen (*doxasmata*). Zugleich ist ‚vor Gott‘ irgendwie alles (Faktische) schön, gut und gerecht (B 102); d. h. es gibt eine kategoriale Differenz zwischen einer menschlichen und der göttlichen, einer je endlichen und einer entsprechend absoluten, einer an konkreten Interessen orientierten und einer ‚rein theoretischen‘ Betrachtung von Tatsachen.“ Doch gibt es im Text ein Signal dafür, dass mit *πάντων* speziell unsere ‚falliblen Kenntnisse‘ gemeint sind?

²⁹ Vgl. Aristot. eth. Nic. 6,7; 1141 a 9–14; 1141 b 2–8. Sier, *Diotima*, 72f.

³⁰ Vgl. DK 22 B 1; 21; 26; 73; 75; 88; 89 sowie A 16 (siehe unten).

je private *φρόνησις*. Auf den ersten Blick scheint sich da indes ein Widerspruch aufzutun. Behauptet die Antithese von B 89 für den Wachzustand nicht eine ‚Weltoffenheit‘, wie B 2 sie gerade in Abrede stellt? Es wäre zwar zu wünschen, dass alle Menschen ‚eine einzige und gemeinsame Welt‘ (vgl. auch B 30) anerkennen, aber das ist eben nicht der Fall, sondern jeder lebt abgekapselt in seiner Welt. Doch natürlich meint Heraklit es anders: Die Leute denken und verhalten sich so, als ob jeder einen *ἴδιος κόσμος* hätte. In Wahrheit ist die ‚Gemeinschaft‘ auch für sie unausweichlich, unterliegen doch alle demselben *λόγος* (B 1) und kommen aus dieser Determiniertheit gar nicht heraus. Es ist eine paradoxe Selbsttäuschung, der bei Kombination von B 2 und B 89 die Diagnose gestellt wird. Die *πολλοί* befinden sich (jedenfalls für einen Teil des Tages) objektiv im Wachzustand, aber ihre subjektive Befindlichkeit gleicht der Unbewusstheit von Schlafenden, die träumen, wach zu sein.³¹ Sie leben gleichsam in der falschen Welt. Denn Heraklit scheint das Schlafen und Träumen wirklich als eine Art Parallelwelt angesehen zu haben (B 73, teilweise Paraphrase): *οὐ δεῖ ὡσπερ καθυβδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*. „Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende; denn auch im Schlaf glauben (scheinen) wir zu handeln und zu reden“, und auch die Schlafenden sind *ἐργάται καὶ συνεργοὶ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*, „Werker und Mitwirker an den Geschehnissen in der Welt“ (B 75), weil der Träumende ein Teil des Kosmos ist und soweit seinerseits den *λόγος* repräsentiert. Aber im Schlaf sind die Bande zur ‚Außenwelt‘ (weitgehend) gekappt, und es kommt zu einer verfälschenden Reflexivität.

In diese Richtung scheint mir B 21 zu gehen: *θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγεσθέντες ὄρομεν, ὀκόσα δὲ εὔδοντες, ὕπνος*. „Tod ist alles, was wir nach dem Erwachen sehen, was aber im Schlummer, Schlaf“ – eine typisch heraklitische, formal präzise abgezielte Sentenz. Natürlich würde man statt ‚Tod‘ eher so etwas wie ‚Leben‘, ‚Sein‘ oder ‚die Realität‘ erwarten, aber der Satz spielt, sozusagen nebenbei, auch auf den Kreislauf des Lebens und auf das Zusammenfallen von Tod und Leben an (vgl. B 36; 62; 76; 77; 88; 98; auch B 15; 20). Was wir bei Tage vor uns sehen (uns selbst eingeschlossen), ist zugleich etwas ziemlich Nächtliches, das Produkt eines umfassenden Stoffwechsels, bei dem das Vergehende und Vergangene im werdenden und Seienden gegenwärtig ist. Aber was sehen wir im Schlaf? Im Griechischen ist es üblich, vom Sehen eines Traums (eines ‚Traumgesichts‘) zu sprechen, doch nach Heraklit ist das eine irreführende Metaphorik: Was man ‚sieht‘, ist (meint) nur Schlaf, der Stoff, aus dem die Träume sind, und man erfährt dabei nichts über die Welt und seinen Ort in der Welt. Die im Traum geschauten Dinge und Ereignisse verweisen nicht auf eine (erinnerte oder erwartete) äußere Realität, sondern nur auf den Zustand des Träumenden; denn es fehlt, was den Kontakt zur Wirklichkeit des Tags herstellt: die sinnliche Wahrnehmung, die zwar (wie die menschliche Unreflektiertheit beweist) noch keine hinreichende, aber eine

³¹ Vgl. auch Plat. Theait. 158 b–d.

notwendige Bedingung objektiver Erkenntnis ist. Im Wachen können wir etwas als etwas sehen (z. B. das Lebende zugleich als Totes), im Traum ‚sehen‘ wir nur etwas und sind den Bildern ausgeliefert. Rezeptivität vs. Spontaneität, Perzeption vs. Apperzeption (~*νοεῖν*), Eindimensionalität vs. Mehrdimensionalität sind die Antithesen, die Heraklit mit Wachen und Schlafen/Träumen (buchstäblich und metaphorisch) assoziiert. Nach einem vieldiskutierten Zeugnis des Sextus Empiricus dachte er physiologisch genauer an Folgendes:³² „Wir ziehen den göttlichen Logos durch die Atmung in uns ein und werden dadurch vernünftig; im Schlaf vergessen wir, im Wachen kommen wir wieder zu Bewusstsein. Denn im Schlaf schließen sich die Zugänge der Wahrnehmung, und die Vernunft (der *νοῦς*) in uns trennt sich von der Verwachsung mit der Umwelt, indem nur die Verwachsung durch das Atmen wie eine Wurzel erhalten bleibt, und durch die Trennung verliert sie die Gedächtniskraft, die sie vorher hatte. Im Wachen aber lügt sie wiederum durch die Zugänge der Wahrnehmung wie durch Fenster hervor, und durch das Zusammentreffen mit der Umwelt gewinnt sie Denkkraft. Wie die Kohlen, wenn sie sich dem Feuer nähern, sich verändern und feurig werden, von ihm getrennt aber erlöschen, so stellt sich auch der Teil, der unseren Körpern aus der Umwelt vermittelt ist (d. h. der *νοῦς*), in der Trennung fast irrational dar, aber in der Verbindung durch die meisten Zugänge wird er dem All gleichartig.“ Die Authentizität dieser Systematisierung wird vielfach in Zweifel gezogen – auch Kahn³³ bestreitet entschieden, dass hier etwas für den originalen Heraklit zu holen sei –, und in der Tat drückt sich Sextus z. T. ganz anachronistisch aus, offenbar im Anschluss an eine stoische Quelle (nach K. Reinhardt Poseidonios). Gleichwohl besteht die Möglichkeit, dass sein Referat Aspekte der heraklitischen Konzeption erkennen lässt, die uns anderwärts so nicht überliefert sind. Das gilt selbst für die stoisierende Gleichsetzung des *λόγος* mit dem uns umgebenden *Pneuma* (Sextus § 127 τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε δὴν καὶ φρενῆρας). Immerhin hat man vermuten können, dass Diogenes von Apollonia durch Heraklit beeinflusst war, als er seine Ansicht, die Luft in uns sei als „kleines Teilchen der Gottheit“ für (Denken und) Wahrnehmen verantwortlich, mit dem Phänomen der Geistesabwesenheit belegte: „oft, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf etwas richten,

³² S. Emp. adv. math. 7,129 = DK 22 A 16 τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ’ Ἡράκλειτον δι’ ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοσοῦσι γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνῳ ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἐμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνῳ μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον σμυφρᾶς ὃ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνῃς τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σφρομένης οἴσκει τινος ῥίξης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἢν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διὰ τινων θυριδῶν προκίψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἀνθρώποις πλησιάζαντες τῷ πυρὶ κατ’ ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθείσας τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁ μοισειδῆς τῷ ἔλῳ καθίσταται. Ich übernehme (mit kleineren Änderungen) die Übersetzung von Diller, „Diogenes von Apollonia“, 179.

³³ Kahn, *Heracitus*, 294–296.

sehen wir nicht und hören nicht.“³⁴ Heraklit hat (gegebenenfalls) wohl elementarer gesprochen, und Sextus’ Angaben müssen m. E. nicht mehr bedeuten, als dass er die Atmung als das letzte Bindeglied betrachtete, mit dem der Schlafende Kontakt zur Außenwelt hält und das ihn gewissermaßen vom Tod trennt (und zugleich mit ihm verbindet, siehe unten). Erst wenn er, wie die Kohlen dem Feuer, den Dingen des Tags wieder näher kommt, wird er von ihnen ‚angesteckt‘.

B 26 heißt es (leider ist der Text nicht in allem sicher): ἄνθρωπος ἐν εὐφροῖνι φῶς ἔπτειται ἑαυτῷ, ἃ ποσβεσθεις ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτειται τεθνεῶτος εὐδων, ἐγρηγορῶς ἔπτειται εὐδοντος. „Der Mensch zündet (rührt) in der Nacht ein Licht für sich selbst an, erloschen in seiner Sehkraft, und lebend rührt er an den Toten im Schlaf, im Wachen rührt er an den Schlafenden.“ Das faszinierende Fragment hat weit auseinander gehende Deutungen erfahren – und ist auf solche Vieldeutigkeit ja auch zweifellos angelegt.³⁵ Ich will mich auf eine Lesart konzentrieren. Man hat zunächst den Eindruck, als würden Schlafen und Träumen hier etwas anders als in B 21 beurteilt, ist doch von dem ‚Licht‘ die Rede und für die Nacht ein schönes poetisches Wort gewählt, das ihre freundliche und erfreuende Seite bezeichnet. Aber dieser stimmungsvolle Auftakt schlägt um in eine Antithesenreihe, die das Düstere des nächtlichen Lichts hervorkehrt: φῶς ἔπτειται : ἃ ποσβεσθεις ὄψεις :: ἃ ποσβεσθεις ὄψεις : ζῶν :: ζῶν : τεθνεῶτος :: τεθνεῶτος : εὐδων :: εὐδων : ἐγρηγορῶς :: ἐγρηγορῶς : εὐδοντος. Das dreimalige ἔπτεισθαι bedeutet eigentlich ein ‚Anknüpfen‘ und paraphrasiert auf einer Meta-Ebene zugleich die Struktur des Texts. Zugrunde liegt die für Heraklit charakteristische Form der Proportion: Wie der Traum zum Sehen steht der Tod zum Leben, d. h. wie das Sehen zum Leben verhält sich der Traum zum Tod, und wie der Tod zum Schlaf steht der Schlaf zum Wachen. Wenn Heraklit sagt, der Mensch zünde in der Nacht für sich selbst ein Licht an, so meint er offenbar das gleiche wie mit der Aussage in B 89, der Schlafende (Träumende) ziehe sich in seinen eigenen Kosmos zurück – und das erscheint keineswegs als etwas Wünschenswertes und Positives. Aber was will es heißen, dass der Lebende im Schlaf an den Toten rühre? Gewiss spielt Heraklit auch darauf an, dass Hypnos und Thanatos als Brüder gelten („Von den menschlichen Dingen steht dem Tod nichts näher als der Schlaf“, sagt z. B. Xenophon Cyr. 8,7,21), aber es heißt ja nicht einfach, der Schlafende befinde sich in einer todesähnlichen Verfassung, sondern er rührt an einen Toten, der er selbst ist. Man könnte vermuten, dass der ‚Tote‘ im Sinn von B 21 die Person des Schlafenden als einen Teil der Tageswelt meine, so dass zwischen den mentalen Zuständen von Schlafen und Wachen ein fließender Übergang gegeben wäre; doch ist ein solcher Akzent im Licht der übrigen Zeugnisse wenig wahrscheinlich, würde er doch suggerieren, dass der Schlafende in höherem Grade ‚lebend‘ (ζῶν) sei als der Wa-

³⁴ Theophr. De sensu 42 = DK 64 A 19. Vgl. Diller, „Diogenes von Apollonia“, 178ff. 185.

³⁵ Suggestiv und eindrucksvoll in der Kombination verschiedener Perspektiven ist Kahn, *Heraklitus*, 213–216, der sich gegen rein ‚physiologische‘ Interpretationen von B 26 (z. B. Kirk / Raven / Schofield, *Philosophen*, 226) m. E. zu Recht wendet (216).

chende. Im angeführten Zeugnis des Sextus ist davon die Rede, dass die Erinnerung im Schlaf verloren gehe und andererseits in der Atmung – d. h. der Körperfunktion, durch die wir zuerst mit der Welt und ihrem λόγος in Berührung gekommen sind – doch noch eine ‚Wurzel‘, eine Art Nabelschnur zur Wahrnehmungswelt vorhanden sei. Liegt darin nicht auch so etwas wie ein ‚physisches Gedächtnis‘? Es bleibt natürlich Spekulation, aber ich halte es für eine erwägenswerte Deutung, dass Heraklit (unter anderem) sagen will: Im Schlaf steigt der Mensch hinab in die Tiefe seiner eigenen Vergangenheit, in eine Zeit, da der Lebende als Individuum noch ein Toter war, der auf der Schwelle zum Leben stand, und er wendet sich unbewusst in eine Zukunft, wo er wieder ein Toter sein wird, der in einem neuen Lebenszusammenhang aufgegangen ist. Der Wachende rührt an den Schlafenden – und an das Licht, das er in der Nacht für sich entzündet hat. Offenbar hat diese subjektive Erfahrung doch auch etwas Erhellendes, denn sie erinnert uns im Unbewussten an unsere Zeitlichkeit und ‚Geschichte‘. In solcher Unbewusstheit zu verharren bedeutet, auch aus dem Schlaf und dem Träumen nicht das zu machen, wozu sie an sich gut sind und worin sie dem, der den λόγος der Welt verstehen will, einen Weg weisen. Doch so oder so: Träume sind ein Privileg von uns Sterblichen, das den Göttern in ihrer Weisheit fehlt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Diels, Hermann / Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann ⁶1951–1952.

Diller, Hans: „Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia“, in: id.: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*. München: Beck 1971.

Kahn, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: University Press 1979.

Kirk, Geoffrey S. / Raven, John E. / Schofield, Malcom: *Die vorsokratischen Philosophen*. Stuttgart / Weimar: Metzler 1994 / 2001.

Aristoteles / Lucas, David W.: *Poetics*. Oxford: Oxford University Press 1968.

Mansfeld, Jaap: *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1992.

Mouraviev, Serge: *Heraclitea. Édition critique complète des textes anciens sur la vie, la pensée et l'oeuvre d'Héraclite d'Éphèse*. St. Augustin: academia Richarz 1999ff. (vol. III 2, 2008).

Mueller, Ian: *Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutation of All Heresies'*. Hrsg von Wolfgang Haase, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.36.6. Berlin / New York: de Gruyter 1992, 4309–4374.

Osborne, Catherine: *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*. London: Duckworth 1987.

Reinhard, Karl: „Heraclitea“, in: id.: *Vermächtnis der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1989, 72–97.

Reinhard, Karl: „Heraklits Lehre vom Feuer“, in: id.: *Vermächtnis der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1989, 41–71.

Robbiano, Chiara: *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*. St. Augustin: Akademie Verlag 2006.

Sier, Kurt: „Die Dialektik des ‚Noch-Nicht‘. Zur Repräsentation des Kindes in der griechischen Literatur und Philosophie“, in: Rüdiger Lux (Hrsg.): *Schau auf die Kleinen ... Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2002.

Sier, Kurt: *Die Rede der Diotima*. Stuttgart / Leipzig: Teubner 1997.

Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ⁴1975.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophiegeschichte*. Berlin: de Gruyter 2006.

Sullivan, Shirley Darcus: „Τὸ σοφὸν as an Aspect of the Divine in Heraclitus“, in: Douglas E. Gerber (Hrsg.): *Greek Poetry and Philosophy. Studies Woodbury*. Chico: Scholars Press 1984, 285–301.

Tarán, Leonardo: „Heraclitus. The River-Fragments and their Implications“, *Elenchos* 20, (1999), 9–52.

II. Anacharsis und die Weisheit des einfachen Lebens

Anacharsis: Skythe oder Grieche?¹

Charlotte Schubert

In der althistorischen Forschung firmiert Anacharsis als Prototyp eines Barbaren und wird daher in den Kontext des antiken Barbaren-Diskurses gesetzt.² Zu den zahlreichen Barbarenvölkern werden in der Regel auch die Skythen gezählt, und so wird die im Titel meines Beitrags gestellte Frage in der Forschung auch recht eindeutig beantwortet: Anacharsis ist natürlich ein Skythe!

Doch durchläuft Anacharsis in der antiken Überlieferung eine deutlich erkennbare Entwicklung. Es fällt auf, dass Anacharsis anfangs keineswegs als Barbar bezeichnet wird, sondern die Bezeichnung ‚Barbar‘ erst seit dem 4. Jh. und dann später natürlich in den hellenistischen und kaiserzeitlichen Quellen mit ihm verbunden wird.³ Die erste literarische Erwähnung findet sich bei Herodot, also im 5. Jh. v. Chr. Hier wird Anacharsis keineswegs als Barbar bezeichnet oder dargestellt, sondern als Skythe mit den für Nomaden typischen Charakteristika. In der Ethnographie zumindest des 5. Jh. v. Chr. werden die Skythen zu den europäischen Völkern gerechnet. Daraus ergibt sich per se ein weiteres Interpretationsmuster als es der üblichen Gegenüberstellung von Asien und Europa/Hellenen und Barbaren entspricht.⁴

Die Verwendung des Barbarenbegriffs im Zusammenhang mit Anacharsis findet sich erstmals in den hellenistischen, pseudepigraphischen Briefen des Anacharsis.⁵

¹ Um den vortagstypischen Stil nicht allzu sehr zu verlassen, sind die Fußnoten auf das Notwendigste beschränkt worden. Insgesamt orientiert sich der Beitrag am Text, insb. der Einleitung, und den Ergebnissen meines Buches *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche*. Vgl. auch die Vorstudie Schubert, „Nomaden“.

² Zuletzt Mestre, „Anacharsis“, 303ff.; Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, vgl. Kindstrand, *Anacharsis*, von der Mühl, „Anacharsislegende“, 480; „Vertreter einer einfachen, barbarischen Lebensweise“; von Khazanov, *Nomads*, ist darauf hingewiesen worden, dass es hier um den „edlen Skythen“ geht, den Mythos vom „edlen Nomaden“, der eine enge Verwandtschaft zu dem Mythos vom „edlen Barbaren“ habe.

³ In den Anacharsis-Briefen, v. a. Ep. 2; sonst erst bei Lukian. *Anach.* 17,25; *Scyth.* 3,2 und 9,7 sowie häufiger bei Front. *Ad Marc. Caes.*

⁴ Vgl. zu der Konzeption der Erdteile und ihrer Grenzen bei Herodot und in *De aeribus*: Schubert, „Konstruktionsprinzipien“ und Schubert, „Nomaden“. Vor allem die vielen Parallelen in der Beschreibung der naturräumlichen Charakteristik des Skythengebietes zwischen Herodot und *De aeribus* machen eine Zuordnung der Skythen zu dem Erdteil Europa auch bei Herodot plausibel.

⁵ In den Briefen des Anacharsis (Reuters, *Anacharsis*) werden die Skythen konsequent als Barbaren bezeichnet (z. B. Anacharsis Ep. 1 (Reuters) = 12,12ff.; Anacharsis Ep. 2 (Reuters) = 14,11f.), jedoch gleichzeitig als Vorbild für die Griechen dargestellt.

Die Datierung dieser Briefe ist umstritten, möglicherweise haben sie einen kynischen Hintergrund.⁶ In den Erwähnungen des Anacharsis bei Herodot, Platon, Aristoteles und Ephoros (in den Zitaten bei Strabon) gibt es keinerlei Verbindungen zu der Hellenen- und Barbaren-Dichotomie.⁷

So liegt die Vermutung nahe, dass wir in der ältesten Schicht eine andersartige Figur erkennen können. Diese Vermutung führt auf eine Differenz, die es zu erklären und zu kontextualisieren gilt: Anacharsis ist m. E. in der antiken Überlieferung immer eher ein skythischer Weiser als ein Barbar und vor allem ist er – in Abgrenzung zu den ansonsten in der Antike ja nicht seltenen Weisen – ein Nomade! Diese Unterscheidung ist so bisher nicht in der Forschung gesehen worden, und es ist nun nicht allzu erstaunlich, wenn aus dem Kontext eines Sonderforschungsbereichs, der sich mit den Wechselwirkungen zwischen Nomaden und Sesshaften befasst, genau diese Perspektive nun auch für das tiefere Verständnis der antiken Quellen eingeführt wird.⁸

Die Gleichsetzung mit dem Barbaren folgt für Anacharsis erst später und wird auch nie prägend für ihn. Im Gegensatz zu der sich gerade im 5. Jh. v. Chr. deutlich auf die Perser verengenden Barbarentopik ist das wirklich ‚Andere‘ des Anacharsis das Nomadische,⁹ das wiederum in enger Verbindung zu seiner außergewöhnlichen Weisheit steht.

⁶ Die Datierung und Einordnung der Briefe ist umstritten: Während Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 79ff. und Malherbe, *Cynic epistles*, 6ff. (vgl. dazu auch Reuters, *Anacharsis*, 6ff.) sie in einen eindeutig kynischen Kontext einordnen und somit auch eine „kynische“ Phase der Anacharsis-Figur daran knüpfen, vertreten Kindstrand, *Anacharsis*, 77ff. und von der Mühlh. „Anacharsislegende“, 473, 477ff., die Ansicht, dass es keinen eigentlichen „kynischen“ Anacharsis gegeben habe: Von der Mühlh. führt sehr plausibel am Beispiel einiger für Anacharsis überlieferter Sprüche vor (479: z. B.: *παίζειν δ' ὄπως σοιοθάζει* auch bei Aisop. Phaidr. 3,14), dass diese ihm zugeschriebenen dicta bereits im 5. Jh. v. Chr. bzw. auch schon früher im Umlauf waren und insofern die – vermeintlich – kynischen Elemente sehr viel älter sind.

⁷ Lediglich die aus Ephoros stammende Beschreibung (Ephor. FGrH 70 F 158; vgl. Ps.-Skymn., Per. 835–859; vgl. Periplus Ponti Euxini 49) des ‚barbarischen Skythiens‘ könnte als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass bei Ephoros diese Gleichsetzung verwendet wurde. Allerdings schreibt er auch *Καὶ τὸν σοφὸν δὲ Ἀναχάρσιν ἐκ τῶν Νομαδικῶν ψῆσι γενέσθαι τῶν σφόδρα εὐσεβεστάτων* („Er (sc. Ephoros, CS) sagt auch, dass der weise Anacharsis von den bei weitem gottesfürchtigsten Nomaden stamme“). Hier wird eindeutig von Nomaden gesprochen und gerade nicht von den Barbaren.

⁸ Ausf. dazu und zur Diskussion um die Entstehung und Bedeutung des Barbarenbegriffs sowie seinem Verhältnis zu dem Nomadenbegriff: Schubert, „Nomads, Barbarians“.

⁹ Zu der Verengung der Barbarentopik auf die Perser vgl. Bichler, „Barbarenbegriff“, 119f., der diesen Prozess zu Herodots Zeiten schon als weiter fortgeschritten ansieht. Allerdings subsumiert auch Bichler, „Barbarenbegriff“, 121, ‚nomadisierende Lebensweisen‘ in den Historien Herodots generell unter den Barbarenbegriff, ob und wie die nomadischen Skythen, insbesondere die Figur des Anacharsis hier einem anderen Alteritätsmuster folgen, wird nicht thematisiert. Dieser Aspekt in der Figur des Anderen wird z. B. bei Shaw, „Eaters of flesh“, nicht gesehen, da er – wie überhaupt die bisherige Forschung – Nomaden und Barbaren miteinander iden-

Anacharsis ist schon einige Male Gegenstand von Monographien und Aufsätzen gewesen, jedoch sind dabei bisher zwei Dinge übersehen worden:

zum einen die Differenzierung zwischen Nomaden und Barbaren, die sich insbesondere bei Herodot noch in aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen lässt, und

zum anderen die Rolle, die er als Nomade innerhalb antiker Weisheitsvorstellungen einnimmt.

Vergegenwärtigt man sich die Entwicklung des griechischen Weisheitsbegriffs, so stößt man überall auf die Sieben Weisen. Der Skythe Anacharsis ist nun m. E. in besonderer Weise zur Folie antiker Weisheit geworden und anhand dieser Figur lässt sich auch ein Narrationsmuster erschließen: Ein Fremder, ein Nomade kommt nach Griechenland und wird Mitglied eines Kreises der illustren Politiker, Ratgeber und Philosophen aus Priene, Korinth, Milet und Athen. Für Herodot ist der skythische Prinz – diese eher unantike Terminologie ist angesichts der ihm zugeschriebenen Abstammung aus einem skythischen Königshaus durchaus gerechtfertigt – eine ebenso bekannte Größe wie etwa der berühmte Milesier Thales, und wie Thales und Solon ist er Teil der griechischen Weisheitstradition. Aber er ist doch auch ein ganz Anderer, der als Nomade die Gegenwart repräsentiert. Die Nomaden sind keine Barbaren, sondern sie sind grundsätzlich und völlig fremd, außerhalb und jenseits der zivilisierten Welt stehend, der die Barbaren durchaus angehören können, die Nomaden jedoch nie. Dies ist eine Besonderheit des griechischen Weisheitsbegriffes: Im engsten Kreis der griechischen Weisheit wird mit Anacharsis das vollständig Fremde assimiliert, oder wie François Hartog es so schön – und in der englischen Übertragung prägnanter ausgedrückt als im französischen Original – formuliert hat: „Anacharsis was an outsider from inside.“¹⁰

Später, sehr viel später vermischen sich Weisheit, Nomadentum und Barbarentopik, so dass sich an dieser Figur des weisen Nomaden Anacharsis im Zeitlauf der Antike die verschiedenen Traditionsschichten regelrecht anlagern. Ohne – um hier die biographische Metapher wieder aufzunehmen – die Geschichte der Geburt sind diese Schichten nicht einmal als solche zu erkennen.¹¹ Vielmehr vermischen sie sich zu einem ahistorischen Konglomerat, und der weise Nomade wird

tifiziert: z. B. a. a. O. 8, a. a. O. 13 („Indeed, almost any instance of ‚barbaric‘ behaviour that surfaces in Greek society (e. g. drinking of wine unmixed) is confidently ascribed by Herodotos to the evil influences of the nomadic Scythians upon the Greeks. [...]“), a. a. O. 20. Grundsätzlich jetzt dazu: Schubert, „Nomads“, id., „Nomads, Barbarians“.

¹⁰ Hartog, *Memories*, 112; id., *Mémoire* 122: „Mais il est un outsider de l’intérieur.“

¹¹ So sehr deutlich an den Monographien zu Anacharsis zu sehen, insbesondere etwa bei Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*. Anders bei Kindstrand, *Anacharsis*, der die verschiedenen Schichten der Weisheitstradition sehr wohl sieht, jedoch das Element des Nomadischen in der Figur des Anacharsis nicht berücksichtigt.

zu einer Randfigur, die scheinbar wenig mehr als skurrile Züge zeigt, wie etwa in der Gastmahlszene bei Plutarch, in der sich der wilde Skythe öffentlich von einem jungen Mädchen die Haare ordnen und frisieren lässt.¹² Lukian legt ihm, wie in einem Vexierbild, den Spott über den Inbegriff der griechischen Zivilisation – das Gymnasium – in den Mund, indem der Nomade in vorgeblicher Naivität die Sport treibenden Jünglinge mit Schweinen vergleicht, die sich im Schlamm suhlen.¹³ Andererseits wird er aber bei Maximus von Tyros in einem Atemzug mit Pythagoras genannt und dient als vorbildhaftes Exempel, um die wahrhafte Kongruenz von Rede- und Lebensweise zu belegen.¹⁴

Die Charakteristika, die den Nomaden Anacharsis im Kreis der Weisen auszeichnen, ja seine Aufnahme in diese illustre Gruppe überhaupt ermöglichen und die in allen Überformungen von Herodot über Ephorus, Aristoteles, Strabon, Plutarch, Maximus und Lukian zu erkennen sind, sind eindeutig: Es sind zum einen das einfache Leben der Nomaden im Gegensatz zur städtischen Zivilisation der griechischen Polisgesellschaft, und zum anderen die vollständige Freiheit und Autonomie dieser Nomaden, und das ist doch wesentlich mehr als nur die Fremdheit des Selbstbildes im Fremden, wie Hartog meint.

Nun rückt bereits das erste Auftreten dieses Nomaden in der antiken Literatur bei Herodot ihn in die Mitte einer heftigen Diskussion der Griechen über ihr eigenes Selbstverständnis:

Wem gebührt die Ehre der Weisheit – den diskursfreudigen Athenern oder den kurz angebundenen Spartanern? Der Fremde aus dem Land der Skythen, ausgewiesen durch die offenbar ganz andere Weisheit der Skythen, wird als Schiedsrichter präsentiert. Herodot verwendet die Figur des Nomaden hier in einer groß angelegten Allegorie auf griechische und nomadische Weisheit – aber er setzt viel an Kenntnissen seiner Leser voraus und spielt nur knapp auf breite, zu seiner Zeit offenbar wohlbekannt Diskurse an.

Von Herodots Werk ausgehend lässt sich die Geburtsgeschichte der griechischen Weisheit schreiben, denn bei ihm sind noch die Älteren zu fassen, wenngleich oft nur sehr indirekt. So weisen die Griechen, seitdem sie im nördlichen Schwarzmeergebiet Kolonien anlegten, den Nomaden diesen Raum zu. Damals ist ein Weltbild entstanden, das Wanderungen und Migrationen verschiedenster Art integriert, und in dem mythische Figuren wie Odysseus zu Bedeutungsträgern werden, aber auch wandernde Weise, Philosophen und andere Reisende.¹⁵ Das Muster für alle ist dabei Odysseus gewesen, der in seinem Wanderleben die

¹² Plut. Mor. 148 c–e.

¹³ Lukian. Anach. 1.

¹⁴ Max. Tyr. 25,1ff.

¹⁵ Hartog, *Memories*.

zu einer Randfigur, die scheinbar wenig mehr als skurrile Züge zeigt, wie etwa in der Gastmahlszene bei Plutarch, in der sich der wilde Skythe öffentlich von einem jungen Mädchen die Haare ordnen und frisieren lässt.¹² Lukian legt ihm, wie in einem Vexierbild, den Spott über den Inbegriff der griechischen Zivilisation – das Gymnasium – in den Mund, indem der Nomade in vorgeblicher Naivität die Sport treibenden Jünglinge mit Schweinen vergleicht, die sich im Schlamm suhlen.¹³ Andererseits wird er aber bei Maximus von Tyros in einem Atemzug mit Pythagoras genannt und dient als vorbildhaftes Exempel, um die wahrhafte Kongruenz von Rede- und Lebensweise zu belegen.¹⁴

Die Charakteristika, die den Nomaden Anacharsis im Kreis der Weisen auszeichnen, ja seine Aufnahme in diese illustre Gruppe überhaupt ermöglichen und die in allen Überformungen von Herodot über Ephorus, Aristoteles, Strabon, Plutarch, Maximus und Lukian zu erkennen sind, sind eindeutig: Es sind zum einen das einfache Leben der Nomaden im Gegensatz zur städtischen Zivilisation der griechischen Polisgesellschaft, und zum anderen die vollständige Freiheit und Autonomie dieser Nomaden, und das ist doch wesentlich mehr als nur die Fremdheit des Selbstbildes im Fremden, wie Hartog meint.

Nun rückt bereits das erste Auftreten dieses Nomaden in der antiken Literatur bei Herodot ihn in die Mitte einer heftigen Diskussion der Griechen über ihr eigenes Selbstverständnis:

Wem gebührt die Ehre der Weisheit – den diskursfreudigen Athenern oder den kurz angebundenen Spartanern? Der Fremde aus dem Land der Skythen, ausgewiesen durch die offenbar ganz andere Weisheit der Skythen, wird als Schiedsrichter präsentiert. Herodot verwendet die Figur des Nomaden hier in einer groß angelegten Allegorie auf griechische und nomadische Weisheit – aber er setzt viel an Kenntnissen seiner Leser voraus und spielt nur knapp auf breite, zu seiner Zeit offenbar wohlbekannt Diskurse an.

Von Herodots Werk ausgehend lässt sich die Geburtsgeschichte der griechischen Weisheit schreiben, denn bei ihm sind noch die Älteren zu fassen, wenngleich oft nur sehr indirekt. So weisen die Griechen, seitdem sie im nördlichen Schwarzmeergebiet Kolonien anlegten, den Nomaden diesen Raum zu. Damals ist ein Weltbild entstanden, das Wanderungen und Migrationen verschiedenster Art integriert, und in dem mythische Figuren wie Odysseus zu Bedeutungsträgern werden, aber auch wandernde Weise, Philosophen und andere Reisende.¹⁵ Das Muster für alle ist dabei Odysseus gewesen, der in seinem Wanderleben die

¹² Plut. Mor. 148 c–e.

¹³ Lukian. Anach. 1.

¹⁴ Max. Tyr. 25,1ff.

¹⁵ Hartog, *Memories*.

Grenzen der griechischen Identität ausschöpft und überschreitet bis hin in die Unterwelt, zu dem Land der Lotusesser und der magischen Insel der Kirke. Die Grundlagen für Konstruktionen von Identität und Alterität werden in der ionischen Ethnographie gelegt und von dort stammt auch die Hierarchisierung der Völker, die den Skythen ihren Platz in der Welt zuweist. Das geläufige Konstruktionsmerkmal ist die Symmetrie der Extreme, und die Skythen als das nördlichste Volk Europas sind durch das besonders kalte Klima charakterisiert wie umgekehrt die Libyer das klimatische Extrem des Südens sind.

Diese Art von Weltbild mit der Betonung von Räumlichkeit, der sich daraus ergebenden geometrischen Schemata und der Geometrisierung des gesamten physischen Universums stammt aus einer Zeit, in der die soziale, religiöse und politische Ordnung nach räumlichen Organisationsprinzipien konstruiert worden ist. Herodot ist hier schon ein Späterer, er übt sowohl an diesem, von der ionischen Geographie entwickelten, symmetrischen Schema scharfe Kritik, wie auch an einer zu seiner Zeit schon verbreiteten Idealisierung der Skythen. Zwar bleibt er in wesentlichen Punkten dem alten ionischen Schema verhaftet, doch entwickelt er für die Verortung der Weisheitstradition ein gegenläufiges Schema, das die Skythen mit den sesshaften Ägyptern in ein Verhältnis setzt und – in dieser Hinsicht – nicht mehr mit den ansonsten vergleichbaren, nomadischen Völkern im Süden Ägyptens. Bei ihm ist eine Genealogie der Weisheit zu erkennen, die den Ägyptern den Rang als das älteste aller Völker zuweist, den Griechen und den Skythen – jeweils aus eigener Sicht gesehen – denjenigen von Schülern. Aber gleichzeitig sind für Herodot die Skythen im Norden auch der Gegensatz zu den in jeder Hinsicht völlig anders lebenden Ägyptern, so dass bei ihm aus den Skythen die anderen Ägypter werden. In diesem Kontext wird nun auch die Figur des Anacharsis mit einer eigenen Bedeutung ausgestattet: Einerseits steht er für Weisheit wie etwa Solon, Thales und Bias, andererseits wird er aber als Skythe in den Kontext des völlig Anderen gerückt, womit er deutlich von den anderen Weisen unterschieden wird.

Wie man die Ursprünge der Weisheitsvorstellungen in Griechenland einordnet, hängt entscheidend davon ab, wie man ihre Struktur im Wechsel von Frage und Antwort bewertet. Weniger wichtig bzw. nicht wirklich aussagefähig für diesen Kontext ist es, ob man die Vorstellung von einem festen ‚Kreis‘ für historisch hält. Denn die Charakteristika der Sprüche in der Kombination mit der agonalen Wettkampfsituation verweisen nicht nur auf ein typisch griechisches Phänomen, sondern auch auf einen panhellenischen Identifikationsfokus. Ob man allerdings so weit gehen kann, die Sieben Weisen zu einem ‚panhellenischen Konstrukt‘ zu erklären, durch das sich griechisches Selbstbewusstsein von Nicht-Griechischem abgrenzte, hängt von der zugrunde gelegten Entwicklungskonzeption ab. Die stark pragmatische Seite der griechischen Weisheit ist natürlich unbestritten, aber sie ist nicht das einzige und auch nicht das wichtigste Merkmal. Der Charakter des Rätselhaften, z. T. auch Unverständlichen, der oft damit verbundenen kon-

tradiktorischen Form, in der nicht nur die Aussagen bzw. Antworten der Weisen überliefert sind bzw. berichtet werden, sind ebenso bedeutend. Dahinter ist ein tiefer liegender Zusammenhang von Wissen und Wettstreit, Kult und Rätsel zu erkennen, den bereits Huizinga in seiner kulturvergleichenden Studie auf den Ursprung des Wettkampfs im heiligen Fest zurückgeführt hat. Dieser religiöse Ursprung der Weisheit ist in der Überlieferung zu den Sieben Weisen noch in den Versionen zu erkennen, in denen der Weisheitspreis dem Gott Apollo geweiht wird oder die Entscheidung, wem der Preis gebühre, von Anfang an dem Gott überlassen wird.

Demgegenüber tritt eine kritische und skeptische Sicht der Weisen deutlich hervor: Die Weisheit von Figuren wie etwa des Abaris, der mit dem Pfeil in der Hand und ohne zu essen um die ganze Welt gewandert sein soll, und des angeblich von den Toten wiederauferstandenen Aristes, wird von Herodot alles andere als unkritisch gesehen.¹⁶ Auch die berühmte Geschichte von Thales, der Kroisos den Übergang über den Halys durch eine Flussumleitung ermöglichen lassen soll, glaubt Herodot nicht.¹⁷ Seiner Ansicht nach seien bereits die Brücken da gewesen, so dass dieser Beweis für die große Klugheit des Thales eher als eine nachträgliche Überformung zugunsten des Thales einzuordnen sei. Herodot bewertet die Weisheit der einzelnen Figuren offenbar sehr unterschiedlich, deckt sie zum Teil ausdrücklich als nur scheinbare Weisheit und regelrechte Scharlatanerie auf. Das Beispiel par excellence ist für ihn die eigentliche Machtergreifung des Peisistratos, der die sich selbst für unübertroffen klug haltenden Athener durch eine dumme Scharlatanerie verführt. Das eigentümliche Spannungsfeld zwischen σοφία und Tyrannis hat einen eindeutigen historischen Kontext; gerade bei Herodot findet sich die kritische Sicht nicht nur des athenischen Selbstverständnisses, auf das Herodot auch an anderer Stelle anspielt, sondern auch die Erfahrung der Diskreditierung, die aus diesem historischen Zusammenhang erwachsen ist.

Herodot nun wiederum bindet seine Sicht der Dinge ein in eine komplexe, ganz offensichtlich allegorische Darstellung, die die Skythen und unter ihnen in besonderer Weise Anacharsis mit der Weisheit verbindet. Herodot verwendet nicht selten Tiermetaphern, um bestimmte Personen und Ereignisse herauszuheben. Dies gehört ebenso wie die ‚wunderbaren Dinge‘ zu den Markern, mit denen Herodot seine Leser auf bestimmte Besonderheiten, vor allem der natürlichen und menschlichen Gegebenheiten eines Landes oder einer Geschichte aufmerksam macht. Doch darüber hinaus hat die Markierung der ‚Wunder‘ und bewunderungswürdigen Taten – wie er selbst in seinem Proömium betont: *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά* – große und bewundernswerte Taten – aber noch eine andere, metanarrative Funktion. Er berichtet im Zusammenhang dieses Skythenfeldzuges

¹⁶ Hdt. 4,36.

¹⁷ Hdt. 1,175.

wie die Skythen den Persern ausweichen und sie immer weiter ins Landesinnere locken. Herodot hat bereits zuvor anklingen lassen, dass die Skythen aufgrund ihrer nomadischen Lebensweise nicht zu fassen und damit auch nicht zu besiegen seien. Auf die Forderung des Dareios hin, ihm Erde und Wasser zu überreichen, lässt der Skythenkönig ihm eine Botschaft überbringen, jedoch nicht als Wortbotschaft, sondern in einer nichtsprachlichen Form. Der Herold präsentiert dem Perserkönig einen Vogel, eine Maus, einen Frosch und fünf Pfeile. Auch andere Tiergeschichten werden von Herodot verwendet, um den eigentlich misslungenen Skythenfeldzug des Dareios einzurahmen, die ebenfalls als ein *θῶμα μέγιστον* markiert werden: Maultiere, Hasen und Esel. Herodot verwendet insbesondere die Zusammenstellung von Maultieren und Hasen an zwei herausgehobenen Punkten seines Werkes: im Rahmen der Skythenexpedition,¹⁸ die das Scheitern des groß angelegten Eroberungsplanes des Dareios markiert und im Kontext der Hellespontüberschreitung des Xerxes. Diese Tiergeschichten sind zweifellos allegorisch gemeint, werden von Herodot auch ganz eindeutig in den Kontext von Weisheit gerückt und bringen eine Ambivalenz zum Ausdruck: Maultiere – bei den Skythen nicht vorhanden, nicht einmal bekannt – stehen hier für den kulturellen Unterschied, die bei den Persern wie den Griechen vorhandene Fähigkeit, über Manipulationen oder Veränderungen der Natur Vorteile zu erreichen. Hasen dagegen – bei den Skythen bekannt und beliebt – stehen für die Natur, die in ihrer Fruchtbarkeit das stete Wachstum symbolisiert. Die Skythen passen sich ihrer Umgebung an und leben so, dass sie im Einklang mit ihrer Natur die höchstmögliche Sicherheit und Freiheit erreichen. Auch ihre Beziehung zu den Göttern beruht auf der darin liegenden Konstanz, denn jede Veränderung dieses in der Anpassung an die Umgebung zum Ausdruck kommenden Gleichgewichts würde eine Gefahr bedeuten. Die Griechen und Perser hingegen verändern die Natur mit List und Können, so dass sie durchaus auch in ihrer Beziehung zu den Göttern Neues schaffen können. Die darin liegende Dynamik ist jedoch gefährlich und führt oft zum Scheitern. Maultiere und Hasen repräsentieren hier Weisheit in zwei wesentlich voneinander verschiedenen Formen, um damit die Eingebundenheit des Menschen in die ambivalente Beziehung zwischen Göttern und Menschen zu beschreiben.

Herodots Werk kommt eine große Bedeutung für die Erforschung der griechischen Weisheit zu, da er eine Plausibilisierungsstrategie verwendet, die noch ganz dem archaisch geprägten Ausgleichsdenken verpflichtet ist. Daher steht er den Figuren der Weisen näher als es zu vermuten wäre, aber er kennt auch die Diskussionen seiner Zeit um die Fragen von Wahrheit und Erkenntnis. In diesen Diskurs fügt sich Herodots Darstellungsweise in seinem Skythenlogos ein: Die Irreführung durch die sichtbaren Dinge, die Scheinbarkeit der gegebenen Objektivität des Faktischen stellt er dem Leser nicht explizit, aber deutlich in den for-

¹⁸ Hdt. 4,129–135 und 7,57; vgl. Hdt. 3,151 und 3,153.

malen und inhaltlichen Mustern dar, die er verwendet. Diese gedankliche Struktur ist im 5. Jh. weit verbreitet gewesen, wenngleich in äußerst kontroverser Form. Speziell die Gegensatzlehre, die Philosophie und Medizin des 5. Jh.s so überdeutlich prägt, ist ein Modell, in dem sich alle kontroversen Vorstellungen von Bewegung und Veränderung, von Werden und Vergehen niedergeschlagen haben. Ein Vergleich zwischen Herodot und der zeitnahen, medizinischen Schrift ‚Über die Umwelt‘ (*De aeribus*) zeigt, dass die epistemische Ordnung, auf die sich die beiden berühmtesten Skythendarstellungen beziehen, auf eine prekär gewordene Vorstellung von Rationalität verweist.¹⁹

Offenbar ist gerade die Figur des Nomaden besonders geeignet, sowohl die Fragwürdigkeit als auch die Sicherheit solcher epistemischer Strukturen zu beschreiben. So wie der Autor von *De aeribus* seine Ordnung durch Abgrenzung und Ausschluss herstellt, so werden bei Herodot über Paradoxien, Rätsel und Wahrsager die Positionen der nomadischen Skythen als Teil der eigenen Wissenswelt integriert. Auch die Sinnstiftung, die die beiden Autoren beabsichtigen, zeigt diesen Unterschied: Sie verweisen auf so unterschiedliche Erfahrungsräume – des Arztes und des Historikers –, dass der Bezug auf das Gegenbild des Nomaden eine tiefere Begründung erfordert als lediglich den Bezug auf die polare Struktur einer topischen Dichotomie von Sesshaften und Nomaden. Dass ausgerechnet die Figur des Nomaden in dem hier unzweifelhaft vorliegenden Diskurs über Rationalität zu einem zentralen Repräsentationsobjekt wird, verweist darauf, dass der Figur ein weit höheres Wirkungspotential zukommt, als bisher angenommen. Der, in den sog. Komplementärfiguren wie etwa derjenigen vom edlen/bösen Wilden – z. T. sogar als Komplementärmythen bezeichnet – liegenden asymmetrischen Struktur wird ein universaler Anspruch zugebilligt. Dass es sich bei den Gegenbegriffen von Sesshaften/Nomadern um eine vergleichbare Sprachfigur handelt, ist unstrittig – ob und wie darin auch ein wirkmächtiger Anspruch mit Identitäts- und Argumentationspotential zum Ausdruck kommt, muss sich nicht nur an einzelnen Fallstudien erweisen, sondern auch und vor allem an ihrer geschichtlichen Wirksamkeit.

Am Beispiel des Anacharsis führt Herodot (4,76–77) in die Diskussion des 5. Jh.s zu Weisheit und Muße auch ihre politischen Verbindungen zu Athen und Sparta ein. Er lässt Anacharsis seine Sichtweise der griechischen Weisheitsformen vortragen, so dass ihm die Rolle zukommt, die Phänomene griechischer Intellektualität zu beurteilen. Aus dem Vergleich der späteren platonischen Diskussionen und den knappen Anspielungen bei Herodot lassen sich drei verschiedene Traditionen der σοφία herauslesen. Die von den Athenern im Kontext ihrer eigenen Entwicklung im 5. Jh. geprägte *Polypragmosyne* ist auf die politische Praxis ihrer eigenen Polis ausgerichtet: Sie selbst sehen dies durchaus als Weisheit im Sinne politischer Klugheit an (φιλοσοφοῦμεν), ihre Gegner jedoch betrachten dies als rastlose Ge-

¹⁹ Vgl. Schubert, *Nomade*, 157–184.

schäftigkeit (*ἀσχολία*, *δεινότης*) ohne Bezug zur *σοφία*. Demgegenüber steht eine Konzeption der Weisheit, die diese im Sinne einer Lebensklugheit versteht, die auf der Grundlage ethischer Maßstäbe zu einer bestimmten Lebensform führt. Ausdruck findet diese Lebensform in den *Logoi* und *Gnomen* der Weisen wie sie bei Herodot am Beispiel des Solon, Thales, Bias und auch Anacharsis beschrieben werden. Diese Weisheit gilt als praktische Lebensklugheit, deren Potential sich vor allem in der Funktion des Ratgebers und Schiedsrichters äußert und darin durchaus auch Elemente des theoretischen Erkennens von grundsätzlichen Ordnungsprinzipien einschließt. Insbesondere die Fragen nach den Ursachen der Weltentstehung (Thales) und nach den politischen Strukturen (Solon) belegen dies. Ihr ironisch gewendetes Gegenstück findet sich bei Platon in der o. g. spartanischen „Weisheit“, die nur heimlich praktiziert werden kann und als deren ‚Liebhaber‘ und ‚Schüler‘ wiederum die bekannten Figuren aus der Reihe wie Thales, Pittakos, Bias, Solon etc. angeführt werden. Die Position des Schiedsrichters, die Herodot hierbei Anacharsis zuweist, ist die typische Rolle des Weisen, dem Probleme zur Bewertung, Schwierigkeiten oder auch Rätsel zur Lösung und Zwistigkeiten zur Schlichtung vorgelegt werden.

Was aber Anacharsis heraushebt, ist seine skythische Herkunft und sein Nomadentum. So wie Herodot die skythischen Nomaden für unbesiegbar hält (Hdt. 4,46), so hebt sie auch Thukydides hervor. Wie Herodot führt er die außerordentliche militärische Stärke der Skythen auf bestimmte spezifische Eigenschaften zurück, wenngleich er diese aber nicht ausdrücklich an ihre nomadische Lebensweise knüpft. Er schreibt ihnen jedoch ein Höchstmaß an Klugheit und Einsichtsfähigkeit zu, so dass sie besser als andere befähigt seien, sich in jeder Lage zu behaupten (Thuk. 2,97,5–6). Die *σύνεσις* und *εὐβουλία* der Skythen können durchaus als Verweis auf die Weisheitszuschreibung verstanden werden. Während Thukydides die Skythen nur äußerst knapp beschreibt, bindet Herodot sie in eine komplizierte Konstruktion von Identität und Alterität ein. Er bewundert die Lebensweise der Skythen, aber so wie er diese Bewunderung nur aus der Negation heraus beschreibt, grenzt er sich gleichzeitig ab von anderen, die offenbar mehr an den Skythen bewundern als er selbst und weniger kritisch im Hinblick auf deren Lebensweise sind. Das kann nur bedeuten, dass Herodot lediglich diesen einen Punkt bewundert, der dazu führt, dass die Skythen unbesiegbar sind, alles andere der Lebensweise jedoch nicht. So fügt sich die einige Abschnitte später präsentierte extreme Abgrenzung der Skythen gegen Sitten und Gebräuche anderer bruchlos an (Hdt. 4, 76–77). Genauso wie die besondere Weisheit in der Lebensführung der Skythen an die Figur des Anacharsis anknüpft, ist sein Schicksal das Paradigma für die Abgrenzung.

Aber die Charakterisierung des Anacharsis als Weiser, wenngleich noch nicht explizit als Mitglied eines festumrissenen Kreises der Sieben Weisen, jedoch schon mit den Merkmalen der überregionalen Bekanntheit ausgestattet, vor allem der besonderen, in der Öffentlichkeit verschiedenster Völker anerkannten und im

Zentrum der Weisheit, dem Orakel von Delphi, auch präsentierten „Rätselsprache“, zeigt, dass Herodot die Figur bewusst aus ihrem Kontext des Nomadenvolkes herauslöst. Es geht dabei nicht um die Projektion eigener Merkmale oder Ideale in einen Fremden, sondern um die ‚metaphorische Umarmung‘ des Fremden, der auf diese Weise in die eigene Kultur integriert werden kann.²⁰ Hier zeigt sich, dass die Konstruktion der Dichotomien von Fremden und Anderen nicht so geradlinig und vor allem nicht so eindeutig polar verläuft, wie die sprachliche Konstruktion es in ihrer Antithetik vermittelt. Wie durch das Konzept der Verwandtschaft über mythische Heroen wie Herakles oder Perseus als Stammväter die Grenzen zwischen Hellenen und Barbaren parallel zu der Ausgestaltung der eigentlichen Antithese wieder verwischt werden konnten, so wird durch die Aufnahme des Nomaden in die Reihe der Weisen die eigene, kulturelle Identität ausgeweitet. Hier zeigt sich ein strukturelles Element dieser Dichotomie, die vergleichbar ist mit dem Grenzgängertum der Heroen, über die trotz aller ethnozentristischen Vorstellungen das Fremde auch in den eigenen Kulturbereich eingeschlossen werden konnte.

Auch Aristoteles verwendet den von Herodot schon benutzten Zusammenhang zwischen Lebensweise, politischer und militärischer Kompetenz: Im 6. Buch der Politik, in dem er Freiheit und Gerechtigkeit als Grundlagen der demokratischen Verfassung definiert, beschreibt er die bauerliche Gesellschaft, die von Landwirtschaft und Viehzucht lebt, als die am besten für die Demokratie geeignete. Die nächstbeste sei aber die nomadische Gesellschaft (Pol. 1319 a 21–26)!

In der Verbindung von Freiheit und Demokratie wie sie sich bei Aristoteles in einer zu seiner Zeit schon lange verfestigten Form findet, handelt es sich um eine Argumentationsfigur, die in der politischen Diskussion Athens in der zweiten Hälfte des 5. Jhs entwickelt wurde. Diese in der Historiographie, der Tragödie und der politischen Literatur erkennbare Entwicklung ist auf die demokratischen Prozeduren und Entscheidungsprozesse ausgerichtet, während in der Ethnographie und medizinischen Theorie, wie das Beispiel der Schrift *De aeribus* deutlich zeigt, das Streben nach Freiheit aus der Wechselwirkung zwischen den naturräumlichen-klimatologischen und den mentalen Gegebenheiten erklärt wird (Aer. 16). Aus dem exklusiven Anspruch der Demokratie auf die ἐλευθερία-Konzeption, ebenso wie aus der dominanten Stellung Athens in der verfassungspolitisch ausgerichteten Demokratiedebatte, ist dann erst später bei Aristoteles ein Zusammenhang konstruiert worden, der es auch ermöglichte, eine nomadische Gesellschaft als für die Demokratie prädestiniert zu bezeichnen. Der Ansatzpunkt, der Aristoteles die Eingruppierung der Nomaden in seine Lebens-

²⁰ Diese wunderbare Formel stammt von Greenblatt, der sie in seinem Buch über die Erfindung des Fremden (*Wunderbare Besitztümer*) am Beispiel der „ersten europäischen Reaktionen auf die Neue Welt“ (a. a. O. 25) und den dabei verwendeten ‚symbolischen Technologien‘ beschrieben hat. Vgl. zu Greenblatt die Analyse von Ellrich, *Fremdheit*, hier v. a. Kapitel VII, 307–368.

formtypologie ermöglichte, die die Grundlage des politischen Systems der Demokratie darstellt, ist die militärische Unbesiegbarkeit, die wiederum auf der extremen Mobilität – ohne Häuser, ohne Äcker, also ohne alle Attribute der üblichen, zivilisierten, sesshaften Gesellschaft – ruht.

Dieses Bild von den Nomaden entsprach wohl selten der Wirklichkeit, die, wie die materiellen Hinterlassenschaften zeigen, oft mehr auf Diffusion, Kontakt und Symbiose hindeuten.²¹ Doch hat dies zu keiner Zeit einen Autor in seiner Freude am Konstruieren dieser Gegenbilder gehindert. Für die Geschichte der griechischen Weisheit liegt in dieser Verbindung mit dem Nomadenbild eine Besonderheit, die Ursprung und Entwicklung geformt haben.

So möchte ich zum Schluss noch einmal auf die Frage zurückkommen, die mein Titel formuliert: Anacharsis – Skythe oder Grieche? In der Figur des Anacharsis können wir erkennen, wie sich die griechische Vorstellung von Weisheit zu einem transkulturellen Repräsentationssystem entwickelt hat, das das ganz Andere, das völlig Fremde der Nomaden integriert und assimiliert hat, ohne es zu verdrängen oder zu zerstören. Also muss die Antwort heißen: Anacharsis – Skythe und Grieche.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Bichler, Reinhold: „Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht“, in: Ingomar Weiler (Hrsg.): *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*. Graz: Leykam 1988, 117–128.

Ellrich, Lutz: *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag 1999.

Greenblatt, Stephen J.: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Hartog, François: *Memories of Odysseus. Frontier Tales from Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press 2001.

Hartog, François: *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard 1996.

Khazanov, Anatoly M.: *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von M. Flashar in diesem Band.

Kindstrand, Jan F.: *Anacharsis. The Legend and The Apoptegmata*. Uppsala: Almqvist u. Wiksell 1981.

Malherbe, Abraham: *The Cynic Epistles*. Missoula, Mont.: Scholars Press 1977.

Mestre, Francesca: „Anacharsis, the wise man from abroad“, in: *Lexis* 21 (2003), 303–317.

Mühlh, Peter von der: „Das Alter der Anacharsislegende“, in: Bernhard Wyss (Hrsg.): *Ausgewählte kleine Schriften*. Basel: Reinhardt 1975, 473–481.

Schubert, Charlotte: „Konstruktionsprinzipien des Weltbildes. Die Hippokratische Schrift ‚De aeribus‘ und die Suche nach der Mitte der Welt“, in: *Medizinhistorisches Journal* 35 (2000), 201–218.

Schubert, Charlotte: „Der Fremde ist ein Nomade. Der Skythe Anacharsis“, in: Alexander Weiß (Hrsg.): *Der imaginierte Nomade, Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren*. Wiesbaden: Reichert 2007, 157–184.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Schubert, Charlotte: Art. Nomads, in: Roger Bagnall, Kai Brodersen, Craig Champion, Andrew Erskine, Sabine Huebner (Hrsg.): *The Encyclopedia of Ancient History*. Wiley-Blackwell 2010.

Schubert, Charlotte: *Nomads, Barbarians and Scythians: Idealisation and cultural difference*, in: Gocha Tsetskhladze (ed.), *Greek Colonisation III*, Leiden: Brill 2011.

Shaw, Brent D. (1982–1983 / 1995): „Eaters of flesh, drinkers of milk. The ancient Mediterranean ideology of the pastoral nomad“, in: *Ancient Society* 13–14 (1982–1983), 5–31 (auch in: ders., *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*, Adlershot / Vermont: Variorum 1995, 25–46.)

Ungefehr-Kortus, Claudia: *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*. Frankfurt am Main [et al.]: Lang 1996.

Befund und Betrachtung der griechischen und lateinischen Erwähnungen des Skythen Anacharsis¹

Bolko Fietz

Der folgende Artikel soll einen kleinen Ein- und Überblick zur Rezeption des Skythen Anacharsis bieten, wie er in der griechischen und lateinischen Literatur in Quantität und Qualität dargestellt wird.² Ebenso soll ein Einblick in die Arbeitsweise, einige Problematiken insbesondere auch der computergestützten Methodik, die zum Quellenbefund führte, wie auch dessen chronologische Strukturierung gegeben werden. Es ist nämlich für diesen Bereich der historischen Arbeit von entscheidender Bedeutung, wie, mit welchen Mitteln und welcher Methodik der Quellenbefund zustande kommt.³ Diese Datengrundlage liegt hier in Form eines proximal vollständigen „Quellenspiegels“ vor, in welchem die diachrone Verteilung des Quellenbefundes und grundlegende Informationen zu den Quellen dargelegt werden. Im Folgenden werden nun Ergebnisse seiner quantitativen Analyse in Form von Überblicksgraphen vorgestellt.⁴ Auf die besondere Problematik einer solchen quantitativen Auswertung wird im Folgenden noch einzugehen sein.

Die Aufgabenstellung ist also dreifacher Natur, die sich wechselseitig bedingt: nach einem kurzen Einblick in die konkrete computergestützte Arbeitsweise und ihre Problematik soll zum einen ein Überblick über die vorhandenen Quellen gegeben werden, was zum anderen neben der Gliederung eine gewisse Interpretation mit sich bringt. Weitere Inferenzen und Übertragungen sollen aber späteren Arbeitsschritten vorbehalten bleiben und sind auch notwendigerweise kein Be-

¹ Für die schriftliche Fassung wurden die Ergebnisse bis zum Frühjahr 2010 nachgetragen. Auch möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich für die tatkräftige und freundliche Unterstützung durch Frau Prof. Schubert bei dieser Arbeit bedanken.

² Maßgeblich für die methodische Reflexion des Verhältnisses von Quantitäts- und Qualitätsanalyse ist Früh, *Inhaltsanalyse*; vgl. *ibid.*, 74 u. ö.

³ Vgl. Welker / Wunsch, *Die Online-Inhaltsanalyse*; besonders Bock / Isermann / Knieper, *Herausforderungen bei der quantitativen Inhaltsanalyse von Online-Inhalten* und Welker [et al.], *Die Online-Inhaltsanalyse*.

⁴ Auf Einzelnachweise wurde in diesem Rahmen verzichtet. Die Datenbasis entstand aus Recherchen in: Thesaurus Linguae Graecae (TLG), <http://stephanus.tlg.uci.edu>, University of California, Irvine; Bibliotheca Teubneriana Latina (BTL) unter <http://www.dbod.de>, Lieferung 4, K. G. Saur und Brepols Publishers 2006; Patrologia Graeca (PG) unter <http://www.classiques-garnier.com>, 2005, ed. Jacques-Paul Migne, 1857–1866; Patrologia Latina Database (PL) unter <http://www.dbod.de>, Version 5.0, 1995, ed. Jacques-Paul Migne. Weiter wurden z. Z. in Arbeit befindliche Publikationen zu Nomaden und Skythen des Lehrstuhls für Alte Geschichte der Universität Leipzig sowie die Arbeiten von Kindstrand und Schubert (s. Literaturverzeichnis) verwendet.

standteil einer solchen Analyse.⁵ Es soll nur das methodisch bedingt Notwendige hierzu gesagt werden,⁶ also wenige grundlegende Aussagen über die chronologisch-quantitativen Strukturen des Quellenbefundes gemacht werden.⁷

Im Schlusswort werden abschließend ein paar Gedanken zu einer möglichen Gesamtdeutung des Skythen und dem weiteren Themenfeld an sich formuliert, wie sie als interessant und meiner Ansicht nach nicht ganz unplausibel erfahren wurden. Eine genauere Auseinandersetzung mit ihnen muss allerdings einem späteren Arbeitsschritt überlassen werden.

Grundsätzliches zur methodischen Problematik

Bei der systematischen Suche nach Quellen, die über die bisher in den Publikationen⁸ benutzten hinausgehen, ist neben den bekannten und zusammenhängenden Überlieferungslagen (z. B. bei Herodot) notwendigerweise die Erfüllung zweier Anforderungen unabdingbar: die Edition und ihre Indizierung.

Edition meint hierbei Auffindung, Auswahl, textkritische Bearbeitung und sprach- wie literaturwissenschaftliche Aufarbeitung, welche erst ein Fundstück zur Quelle und eine Quelle zum literarischen Text machen. Die Indizierung ist erst seit der Computerisierung⁹ der geisteswissenschaftlichen Textarbeit und der mit ihr ebenso sehr gestiegenen Ansprüche an Umfang und proximale Vollständigkeit wie durch gesellschaftliche Veränderungen bestimmte und drängende Ökonomisierung ein wesentlicher Bestandteil der Forschung *in praxi*.¹⁰

Darin besteht meines Erachtens ein Haupthindernis jeder derartigen Forschung unabhängig von der jeweiligen Überlieferungssituation. Editionen wurden und

⁵ Vgl. Früh, *Inhaltsanalyse*, 133.

⁶ Dazu ausführlich *ibid.*, 68–74.

⁷ Vgl. *ibid.*, 138.

⁸ Maßgeblich ist vor allem Kindstrand, *Anacharsis*.

⁹ In der Diskussion sind weitere meist stark assoziativ aufgeladene Begriffe in ähnlicher oder synonyme Verwendung zu finden: Computer-Literacy, die Ludwig selbst sehr kritisch sieht, Ludwig, „EDV“, 13; Digitale Edition Kurz, „Ceci n’est pas un livre“, 40; die Verwendung herkömmlicher Begriffe der Editorik, andernfalls mit dem Zusatz BC, was „before computers“, meinte Hockey, *Electronic texts*, 16, ähnliches bemerkt Kammer, *Literarische Datenbanken*, 14, zum gesamten Berufsstand. Darüber hinaus gibt es Humanities Computing als eigenen Wissenschaftszweig a. a. O. 15 und 17 mit Anm. 27.

¹⁰ Die Bedingungen für die Fertigstellung kleinerer und größerer Editionen haben sich so grundlegend geändert, dass der Arbeitsprozess selbst geändert wurde. Zum Beispiel macht die Verteilung auf Teilprojekte Standardisierung der Heuristik und eine sehr groß angelegte Endredaktion als wesentlichen Produktionsschritt (nicht nur Korrektur) notwendig. So Kamzelak, „Edition“, 78–79. Vgl. Kammer, *Literarische Datenbanken*, 22.

werden in mühsamer und oft kostspieliger Handarbeit seltener und meist hochqualifizierter Fachleute mit dem Zweck, einen Leser zu finden, verfertigt.¹¹ Die Hürde, sich an einen solchen Kraftakt zu wagen, bedarf noch dazu oft der tiefen Einsicht in die Bedeutung der abgeschlossenen Edition.¹² Letztere wird sehr häufig in einer möglichst umfangreichen Rezipientenriege gesehen.¹³ Kurz gesagt, die Präferenzen liegen klar bei der Literatur und dort desto stärker je weiter ausgreifend der Kontext des Werkes ist: Es sollen möglichst viele Interessen und Themen mit eingeschlossen, möglichst viele Referenzen denkbar werden. Anonymi, Gebrauchsliteratur und -texte und natürlich reine Überreste haben es da nicht leicht, ediert zu werden.¹⁴ Nicht nur für die Anacharsis-Forschung dürften deshalb noch große Überraschungen auf ihre Entdeckung warten, wenn peu à peu Quellen, die wenig beachtet oder bisher schwer zugänglich waren und von wenigen selten genutzt wurden, über immer häufiger ins Leben gerufene Digitalisierungs- und Computerisierungsprojekte wie zum Beispiel das Papyrusportal¹⁵ oder das Teuchos-Projekt¹⁶ vielen Interessierten zugänglich gemacht werden. Ein weiteres gewichtiges Desiderat der Forschung wäre eine konsequente Ausstattung der Datenbanken der kodierten Texte mit Faksimilia. So wäre der Transparenz der Editionsarbeit, dem Erhalt und dem Zugang für die Forschung sehr gedient.¹⁷

Aus diesem Grund wurden auch für Anacharsis gewissermaßen „die Netze im ganzen griechischen und lateinischen Ozean ausgeworfen“, das heißt beginnend bei Homer und endend bei Arsenius Paroemiographus im 16. Jh.

Dabei sind wir bei der konventionellen Arbeit mit gedruckten Büchern auf die Vorleistungen der Editoren und Kommentatoren angewiesen, was uns vor eine ähnliche Problemlage wie bei der Editionsfrage stellt: Ist unsere jetzige Fragestellung so einsichtig und bedeutungsvoll für den Herausgeber von damals, dass er zu einer Aufnahme des dazu Passenden in die Indizes bereit gewesen ist?

Die Indizierung ist dabei überhaupt nicht grundsätzlich durch die erwähnte Computerisierung als Problem *ad acta* gelegt. Während der gedruckte Index für

¹¹ Dazu grundsätzlich am Beispiel Josef Körners Staengle, „Philologie“, 154.

¹² Die Schwierigkeiten diskutiert Kamzelak, „Edition“, 78–80; Einblick in die Problematik am Beispiel Josef Körners bietet Staengle, „Philologie“, 53–54.

¹³ Dazu Reuß, „Editionsphilologie“, 1–3 und 5.

¹⁴ Zielsetzung und Motivationen einiger digitaler und digitalisierter Editionen bei Hockey, *Electronic texts*, 11–23.

¹⁵ <http://www.papyrusportal.de>

¹⁶ <http://www.teuchos.uni-hamburg.de>

¹⁷ So auch Kurz, „Ceci n'est pas un livre“, 52; zur Struktur gedruckter Bücher und ihrem Fehlen bei digitalen Medien *ibid.*, 51–54. Allein schon eine einheitliche Typographie ist problematisch, Reuß, „Schrift“, 157–160.

jeden sofort einsichtig eine zusätzliche Leistung des Editors ist, können in einer digitalisierten Edition ohne bedeutenden technischen Hintergrund selbst banal scheinende Suchfunktionen nicht ausgeführt werden.¹⁸ Diese Codierung muss oder sollte allerdings per Hand eingegeben oder wenigstens überprüft werden.¹⁹ Hierin besteht häufig die Ursache für auffallende qualitative Unterschiede zwischen den computerisierten Texten und Editionen.²⁰ Die konventionelle Methodik ist also auch im computergestützten Verfahren zwingende Notwendigkeit. An dieser Stelle muss auch zwischen „digitalisierten Editionen“, wie man sie zum Beispiel bei www.books.google.com hat²¹ und „digitalen Editionen“²², also speziell für den digitalen Gebrauch überarbeitete und aufbereitete Editionen, unterschieden werden, denn eine reine Digitalisierung allein bringt noch nicht den großen Nutzen.

Sind diese Voraussetzungen jedoch erfüllt, bietet die digitale Arbeitsweise einen enormen Fortschritt und mit vergleichsweise bescheidenen Mitteln ungeheure Forschungspotentiale.

Die heute leicht und sehr häufig vollzogene Volltextsuche in entsprechend codierten Dateien erübrigt zum Beispiel für die Recherche – nicht für Interpretation und Gliederung – einen vorgefertigten Index und liefert lückenlose Ergebnisse²³ zum Such-Begriff bzw. Such-Indikator, also Wortstamm oder -wurzel zum Beispiel. Allerdings muss auf die Einschränkung hingewiesen werden, die in der Codierung und deren Arbeitsaufwand (vgl. Anm. 19) begründet liegt oder in der Qualität der Indikatoren.²⁴

¹⁸ Hockey, *Electronic texts*, 24–25; will man literaturwissenschaftlich analysieren, benötigt man noch mehr Vorarbeit und sog. Markups, so Kammer, *Literarische Datenbanken*, 54–56. Hinzu kommt: Wirklich unproblematisch und zuverlässig funktionieren bisher vor allen anderen die Datenbanken, die HTML- (Hypertext Markup Language) oder besser XML-codiert sind (Extensible Markup Language) und zur Zeichenkodierung den UTF-8-Standard (UCS oder Unicode Transformation Format) verwenden, Kurz, „Ceci n’est pas un livre“, 41 und 47.

¹⁹ Hockey, *Electronic texts*, 23; dazu Kamzelak, „Edition“, 80.

²⁰ Dazu *ibid.* und erhellend Kammer, *Literarische Datenbanken*, 43–48. Auch das Projekt eAQA/Dissemination befasst sich mit diesem Problem und erarbeitet einen computergestützten Lösungsansatz.

²¹ Die Problematik verdeutlicht Reuß, „Editionsphilologie“, 10–12.

²² Zur begrifflichen Differenzierung Kurz, „Ceci n’est pas un livre“, 40.

²³ Kammer, *Literarische Datenbanken*, 23–24.

²⁴ Die Problematik beschreibt Kurz, „Ceci n’est pas un livre“, 47–48 und *ibid.* Anm. 26; anschaulich *ibid.*, 49 Anm. 31; dazu und zu Booleschen Operatoren als Möglichkeit zur Unschärfe Kamzelak, „Edition“, 73, besonders zur Trunkierung *ibid.*, Anm. 22.

Mit diesem simplen Hilfsmittel und den dazu gehörigen Datenbanken, die zum Teil seit den 1970er Jahren immer weiter entwickelt werden,²⁵ lassen sich ungeheure Arbeiten verrichten.

Es gibt dabei aber gewichtige Probleme. Um nur eines, vielleicht das am schwersten Wiegende, zu nennen: Wenn der Text mit quasi „Platzhaltern“, Variablen, Paronomasien, verselbständigten Epitheta, bisher unbekanntem oder nicht bedachten Bezeichnungen, allgemein „instrumenteller Sprachverwendung“²⁶ oder schlichtweg mit orthographisch völlig korruptem versehen ist, verläuft die Suche fälschlicherweise ergebnislos. Bei einer rein auf „harte“ Indikatoren und Zeichenidentitäten²⁷ vertrauenden Quellenrecherche zu einer thematischen Kategorie (wie Anacharsis) sind demnach gravierende Lücken zu erwarten.²⁸

Um solche zu vermeiden, sind weitere Schritte notwendig, die eine vorgreifende Interpretation der Quellen voraussetzen und dadurch ggf. selbst in die Interpretation eingreifen.²⁹ Während „harte“ Indikatoren wie die Zeichenfolge $\alpha\alpha\chi\alpha\rho\sigma$ ³⁰ also die Reliabilität steigern, können sie zugleich die Validität mindern, weil sie Quellen möglicherweise unbeachtet lassen.³⁰

Das Problem wird allerdings solange nicht ganz gelöst, wie man nicht tatsächlich das gesamte Corpus quasi „manuell“ analysiert hat³¹ – der damit verbundene Aufwand ist allerdings auch von „forschungsökonomischem“ Interesse.³² Auch für Anacharsis bleibt der Vorbehalt, dass nicht die gesamte Literatur nach eben

²⁵ Für Anacharsis sind vor allem der TLG (Thesaurus Linguae Graecae), 1971 ins Leben gerufen, und die BTL (Bibliotheca Teubneriana Latina), als digitales Pendant zur gedruckten, relevant. Zum TLG Hockey, *Electronic texts*, 14; weitere Datenbanken *ibid.*, 14–18.

²⁶ Früh, *Textanalyse*, 45.

²⁷ Vgl. Früh, *Textanalyse*, 118 u. 120.

²⁸ Gleichwohl ist aus methodischer Sicht eine thematische Kategorisierung noch vergleichsweise leicht herzustellen, vgl. Früh, *Textanalyse*, 85–87.

²⁹ Zum Problem der Interpretation als Mittel der Identifikation thematischer Belange meint Früh, *Textanalyse*, 113: „Damit entsteht die paradoxe Situation, dass die Bedeutung des ganzen Zeichens diejenige seiner Teile voraussetzt, diese aber ihre Bedeutung erst vor dem Hintergrund der ganzen Zeichenbedeutung erhalten.“

³⁰ Früh, *Textanalyse*, 120.

³¹ Die Notwendigkeit eines mehrstufigen Arbeitens betont Früh, *Textanalyse*, 108–109. Ein Beispiel, wie mit ausführlicher Vorarbeit der Forschenden vielem vorgebeugt werden kann: Bereits am 16. Juni 1984 zeigte in Tübingen H.-O. Horch während der Jahrestagung der Hölderlinggesellschaft im Rahmen eines Workshops am Beispiel „Frieden“, wie aus der Datenbasis das „Wörterbuch zu Friedrich Hölderlin“ geschaffen wurde, Kammer, *Literarische Datenbanken*, 19–25, v. a. 20–21. Hockey, *Electronic texts*, 67–68 gibt an, dass bereits 1965 von Raben ähnliche Arbeiten durchgeführt wurden. Ein Hinweis auf bereits erfolgte gründliche Diskussionen gibt hierzu Gabler, *„Textkritik“*, v. a. 127.

³² Dazu Früh, *Textanalyse*, 129.

den genannten quasi „Platzhaltern“ durchsucht werden kann.³³ Selbst im gesetzten Fall bleibt noch immer das Problem der Monosemierung, welches durchaus Multiperspektivität in den Prozess hineinträgt (z. B. Codierer/Autor – antiker Leser – antiker Editor) und eine generalisierte Aufbereitung der Quellen verhindert.³⁴

Aufbau der Fundstellenübersichten

Um einen Überblick über die Datenbasis für weiterführende Analysen zu gewinnen, wurde der gesamte Quellenbestand zum Skythenprinzen manuell erfasst. Suchindikatoren sind der Eigennamen als Buchstaben-String *αρχαρχ*³⁵ und seine orthographischen Varianten. Daneben werden der weitere Kontext (z. B. Skythen; die 7 Weisen), thematische oder textliche Nähe (z. B. Lukian) und selbstverständlich bestehende Sammlungen (z. B. Kindstrand) berücksichtigt. Der Quellenbefund wird in einer von mir für diesen Arbeitsgebrauch geschriebenen ganz rudimentären „Quellenkunde“ geordnet und gesichert, von der in diesem Aufsatz nur als gleichsam „Spitze des Eisbergs“ statistische Diagramme zu finden sind. Diese „Quellenkunde“ ist in Spalten zur Datierung in Halbjahrhundertschritten (A), Autor (B), Werkstitel (C), Werksbeschreibung und relevante Besonderheiten zum Werk (D), das Zitat im Kontext (E) und ungefähre Längenangabe des reinen Zitates nach Teubnerzeilen (F) – im lateinischen Teil ist es die Wortanzahl³⁵ – gegliedert.

³³ Schon die römische Ziffer „I“ müsste ohne Codierung für ein englisches „Ich“ (I) gehalten werden, so Hockey, *Electronic texts*, 24. Dazu meint Früh, *Textanalyse*, 124: „Der Forscher definiert eine Suchstrategie, ob es sich bei einer konkreten Textstelle um das Gesuchte handelt, entscheidet der Codierer (im vorliegenden Fall Autor wie auch Editor, B. F.).“

³⁴ Dazu allgemein Früh, *Textanalyse*, 120ff., v. a. 122. Auch dieses Problem wird bereits mit der computergestützten Methode angegangen.

³⁵ Die lateinischen Fundstellen sind zahlenmäßig geringer und ohne Weiteres recht gut zu über-schauen.

A	B	C	D	E	F
5.–4. Jh.	Platon, Phil.	<i>res publica</i>	über eine Verfassung eines Gemeinwesens	Philosophen nutzen dem Gemeinwesen konkret nur im Ausnahmefalle (A.s Erfindungen e.c.)	6
_____	Idem	Protagoras	Dialog über die Tugend	Philosophenliste, A. nicht eingereicht, aber erwähnt	5
4. Jh.	Ephorus, Hist.	<i>Fragmenta (Jacoby)</i>	= Strabon 7,3,9 (7,303)	A. ist im Umfeld der 7 Weisen wegen seiner „Selbstbeherrschung und Enthaltbarkeit“ Erfinder Doppelanker, Töpferscheibe (trotz Hinweis auf Homer)	10

(Auszug aus der Quellenkunde)

In einem weiteren separaten Arbeitsschritt sind Kategorien (Biographie, Herkunft, Philosophenaufzählungen, Apophthegmata etc.) der Fundstellen in vielfachen Durchsichten der Belegstellen erarbeitet worden, sodass das Quellencorpus nunmehr auch in thematische Einheiten gegliedert ist. Wie erwähnt gehören solche auf Interpretation beruhenden Eingriffe ebenfalls bereits zur quantitativen Analyse, müssen jedoch in ihren Arbeitsschritten deutlich voneinander abgesetzt werden und bedürfen eines gesonderten methodischen Interesses, obwohl ihre Reziprozität nicht außer Acht gelassen werden darf.³⁶

Bevor ich nun zum ersten der drei Überblicke kommen werde, wenige kurze Bemerkungen vorab:

Um ein klar skaliertes, einfaches und aussagekräftiges Diagramm zu erhalten, ist eine homomorphe Kategorisierung nötig.³⁷ Für historische Quellen bietet sich die Diachronizität an. Für einen chronologischen Überblick habe ich daher die Halbjahrhundertschritte der Datenbasis meiner Quellenkunde auf jeweils ein glattes Jahrhundert heruntergebrochen, wobei wegen der produktiven Altersjahre eines Autors das jeweils ältere Halbjahrhundert gewählt wurde,³⁸ zum Beispiel ist der

³⁶ Früh, *Inhaltanalyse*, 65–69.

³⁷ Früh, *Textanalyse*, 30.

³⁸ Da Autoren meistens nicht in ihrer Jugend wirkten und diese erst im Nachhinein wegen ihrer späteren Berühmtheit aufgezeichnet wurde, wurde das jeweils spätere Halbjahrhundert einheitlich gewählt; zur Trennschärfe Früh, *Textanalyse*, 87.

Abschnitt 5.–4. Jh. zum 4. Jh. v. Chr. gerechnet worden. Die Maßeinheit ist schlicht numerisch.³⁹ Es wird in den Graphen allein die Erwähnung des Skythenprinzen quantifiziert. Gäbe es demnach eingangs eine Forschungsfrage und nicht bloß die Absicht, einen Einblick zu gewähren, könnte nach der Erwähnung des Skythen im zeitlichen Verlauf gefragt werden. Schon die Inferenz hinsichtlich des Interesses an seiner Person wäre nicht ohne weitere Indizien möglich.⁴⁰ In der Tat zeigen viele Quellen, wie weiter unten gezeigt wird, schlichte Namenserwähnungen ohne größeren Aussagecharakter. Weiterführende Fragestellungen und konkrete Ergebnisse sollten also nur auf Grundlage der Zusammenschau der Einzelanalysen, nicht aufgrund des quantifizierten Überblicks angestrebt werden.

Für die Graphen gilt nun:

Es wurden allein einigermäßen sicher zu datierende Autoren/Autorenkollektive usw. aufgeführt. Auf 18 unsichere wurde verzichtet.⁴¹

In der zweiten Tabelle – Fundstellen der datierten Autoren (Griechisch) – wurde auf Herodot (5. Jh. v. Chr.), Plutarch und Lukian (2. Jh. n. Chr.) und Diogenes Laertios (3. Jh. n. Chr.) verzichtet, da diese aufgrund der zahlreichen und z. T. langen Textstellen das Ergebnis der Analyse verzerren würden.⁴²

³⁹ Früh, *Inhaltsanalyse*, 29; 33; 138–139.

⁴⁰ Früh, *Inhaltsanalyse*, 44–45: „Die Aussagekraft solcher inhaltsanalytisch fundierter Inferenzen ist begrenzt. Um einen stringenten Beweischarakter zu erlangen, müssen sie sich zusätzlich zu den inhaltsanalytischen Befunden auf externe, nicht inhaltsanalytisch gewonnene Kriterien stützen: Mit Hilfe der Inhaltsanalyse allein lassen sich im strikten Sinne weder Wirkung von Mitteilungen noch Eigenschaften und Absichten von Kommunikatoren nachweisen.“

⁴¹ Es handelt sich hierbei vor allem um die Fragmente der Sieben Weisen, deren Authentizität und Datierung meines Erachtens sehr schwierig sind; es handelt sich um Pseudepigraphien; auch zu den Fragmenten Kindstrand, *Anacharsis*.

⁴² So befasst sich Lukians Dialog „Über das Gymnasium“, Anacharsis im Gespräch mit Solon, vollständig mit dem Skythen, was ein Ungleichgewicht zu Texten mit nur kurzen oder fragmentierten Passagen darstellt. Die ausgelassenen Autoren werden zudem in den Beiträgen von Ch. Schubert und C. Taube in diesem Band ausführlich behandelt.

Die Fundstellenverteilung der griechischsprachigen Autoren

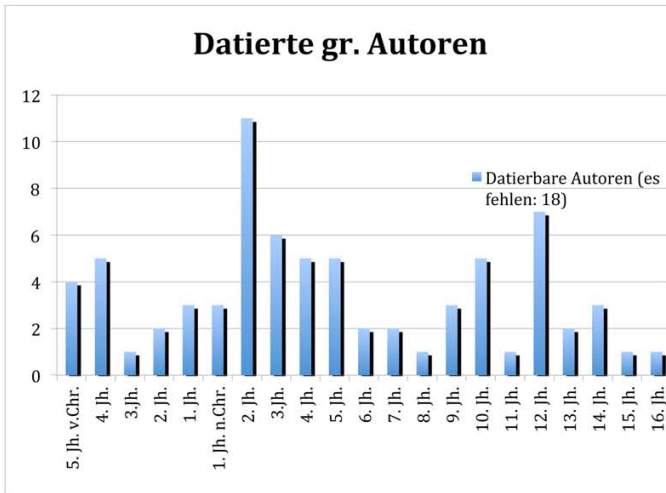


Abb. 1. Überlieferungsdiagramm der griechischen Quellen zu Anacharsis (Bolko Fietz, 29.10.09). Gesamtzahl der datierten Autoren: 73 (gesamt: 91).

Zu sehen ist ein Skalenverlauf von 73 datierbaren der insgesamt 91 griechischsprachigen Autoren (hier sind natürlich Herodot und die o. g. Autoren mit längeren Passagen zu Anacharsis weiterhin mitgezählt). Die Autorenskala soll unabhängig von der Zitationsanzahl und -länge einen Eindruck darüber vermitteln, wie vielen Autoren Anacharsis bekannt und einer Erwähnung würdig war.

Man sieht im 5. und 4. Jh. eine gute Basis, einen deutlichen Rückgang im 3. und 2. Jh. v. Chr. mit niedriger Fortführung bis ins 1. Jh. n. Chr. Im 2. Jh. n. Chr. ist die mit Abstand größte Frequenz überhaupt zu finden. Hier ist also die Zahl der Autoren zu Anacharsis am größten. Bis ins 5. Jh. hält sich die Kurve noch recht hoch, um dann jäh abzubrechen.

Die Skalenspitzen im 2. und 3. Jh. rühren unter anderem von Lukian, Fronto, Pausanias, Galenus und Diogenes Laertios her. Lukian verfasste zwei Dialoge (Anacharsis mit Solon und Anacharsis mit Toxaris, einem anderen Skythen).

Fronto überlieferte andere Autoren, während Pausanias Reiseberichte schrieb und somit ein natürliches Interesse hat, dem Volk der Skythen aus dem hohen Norden in Gestalt des Anacharsis eine greifbare Person zuzuweisen. Diogenes überlieferte sehr viele Philosophenviten, in denen Anacharsis als zum Kreis der Sieben Weisen zu zählender häufig Erwähnung findet.

Zu diesem Zeitpunkt bleibt es Spekulation, doch liegt es nahe, dass Anacharsis wohl in der literarischen Landschaft als Thema existierte – womöglich wegen der Verbreitung und Würdigung, die er durch die genannten Autoren erfuhr, wofür deren Beliebtheit und Einfluss sprächen. Die gängige Praxis mit akzeptierter Literatur, zu der einige der obigen Autoren (aber noch mehr z. B. Plutarch und die Anknüpfung an Homer über das Ephoros-Zitat) zählen, Bildung zu erwerben, sie aber auch als direkte Vorbilder nachzuahmen, sorgte sicher auch für eine Verbreitung des Anacharsis. Mit der Behauptung des Ephoros, Anacharsis habe Doppelanker und Töpferscheibe erfunden, sind zahlreiche Belegstellen verknüpft, da durch die Erwähnung des Doppelankers bereits bei Homer häufig auf die Unrichtigkeit dieser Behauptung hingewiesen wird (z. B. Strabon, Herenius Philo, Seneca Phil., C. Iunius Plinius sec. maior, Suda und diverse Scholien).

Weitere Ausschläge erscheinen im 10. und vor allem im 12. Jh. Für letzteren liegt die Ursache in der Verfertigung von Kompendien, Kommentaren (z. B. zu Homer) und Etymologien.

Die Fundstellenverteilung der griechischsprachigen Referenzen

Das nächste Diagramm zeigt die Fundstellenverteilung ohne die genannten vier Autoren. Die Gesamtzahl der Anacharsis-Referenzen beträgt 238 ohne Herodot und Lukian; wegen der hohen Zahl der Erwähnungen in jeweils nur einem Text der beiden Autoren – sie befassen sich ausschließlich mit dem Skythen (Referenzen ergeben sich nicht nur aus den Suchindikatoren, sondern alternativ aus Personalpronomina, Paronomasien etc.) – habe ich sie bei den Fundstellen nicht gezählt.

Zusätzlich habe ich die zwei nächstgrößten Sammlungen ausgeschlossen, damit das Bild nicht zu sehr verzerrt wird. Zusätzlich ohne Plutarch und Diogenes Laertios und immer ohne die nicht-datierten Stellen verbleiben noch 146 der datierten Autoren. Nicht-datierte Stellen konnten natürlich nicht eingeordnet werden.

So spiegeln sich die drei „Hoch-Zeiten“ der Anacharsis-Tradition, wie sie sich bei den Autoren zeigten, auch im Umfang der tatsächlichen Erwähnungen wider.

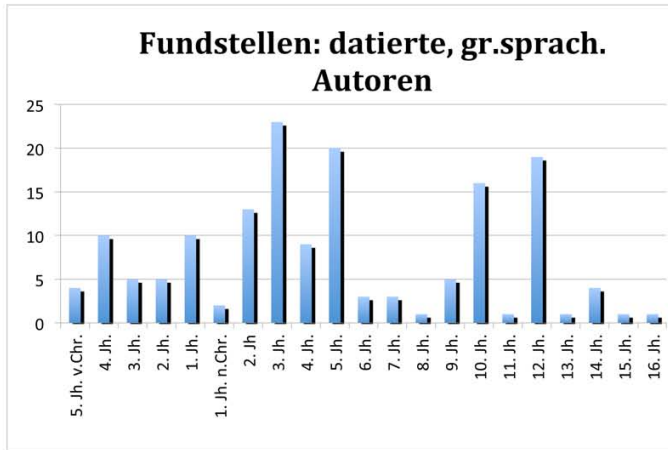


Abb. 2. Bolko Fietz, 29.10.2009. Es fehlen Herodot (5. Jh. v. Chr.), Lucian, Plutarch (2. Jh. n. Chr.) und Diogenes Laertios (3. Jh. n. Chr.), da sie die Statistik wegen hoher Trefferzahl verzerren würden.

Hier sind im 5. und 1. Jh. v. Chr., im 2. und leicht versetzt im 3. Jh. n. Chr. die Spitzen zu erkennen. Für die beiden letzteren sind zwei größere Sammlungen von Philosophen-Logoi verantwortlich, welche viele Erwähnungen anführen. Darüber hinaus gibt es durch Anthologien, christliche Apologien (die mit, anlässlich oder gegen pagane Philosophen argumentieren) und das Werk des Johannes Stobaios, in dem zahlreiche, z. T. auch nur hier überlieferte, Sentenzen und Apophthegmata zu finden sind, einen Ausschlag im 5. Jh. n. Chr.

Das 10. und das 12. Jh. bieten erneut zwei Spitzen: im 10. u. a. durch Suda und Constantius VII., im 12. Jh. durch Kompendien, Kommentaren (z. B. zu Homer) und Etymologien.

Die Fundstellenverteilung der lateinischen Referenzen

Die Situation der lateinischen Überlieferung stellt sich bescheidener dar: 15 Stellen sind es bei 12 Autoren bis ins 16. Jh.

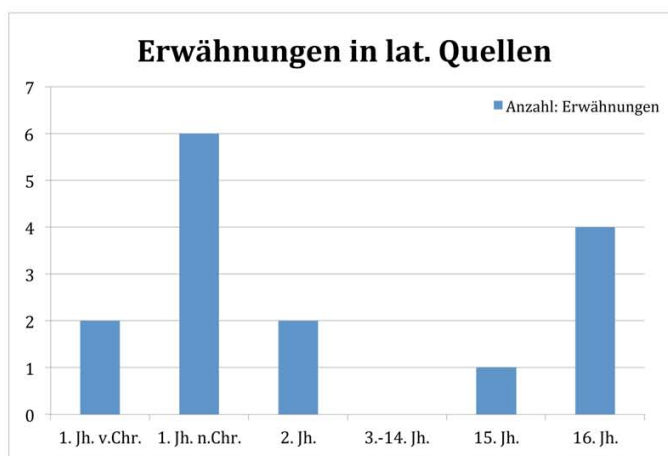


Abb. 3. Bolko Fietz, 27.10.2009. Gesamtzahl der lateinischen Erwähnungen (Nachtrag s. u.)

Der Ausschlag im 1. Jh. n. Chr. ist durch Valerius Maximus, Seneca, Phaedrus und Plinius maior zu erklären, derjenige im 16. Jh. durch humanistische Philosophen zu lebenspraktischen Fragen wie zu „Lob und Tadel von Wasser und Wein.“ Anacharsis wird hier sowohl wegen seiner Lehren zu Ethik und Lebensführung als auch wegen der ihm zugeschriebenen Lebensführung und Charakterqualitäten wieder aufgegriffen. Andere Aspekte, die v. a. in der griechischen Antike offensichtlich sehr geläufig waren, wie die Nähe zu Solon und auch zu den sog. Sieben Weisen oder die Annahme des Ephoros und ihre Kommentierungen zu seinen vorgeblichen Erfindungen treten nicht mehr auf. Allein Joannes Lodovicus Vives (Juan Luis Vives) im 16. Jh. erwähnt ihn noch einmal im Zusammenhang mit Solon.

In paganer Zeit wird Anacharsis in den lateinischen Quellen wegen seiner Bedürfnislosigkeit (1), seiner Spinnennetzmetapher für die menschlichen Gesetze (2), der angeblichen Erfindung der Töpferscheibe (2) und des Doppelankers (1) erwähnt. Eine klare Akzentuierung zeichnet sich nicht ab. Neben unspezifischen

Erwähnungen beschwert sich z. B. Phaedrus, dass ihm nicht die Ehrerweisungen wie Aesop und dem Skythen zu Teil wurden. Die *Historia Augusta* vergleicht ihn mit Aristoteles und Zenon von Elea, weil sie alle aus bescheidenen Verhältnissen stammten.

Zum jetzigen Stand der Forschung sind noch die lateinischen klerikalen Quellen untersucht worden. Die Quellenbasis ist nunmehr bis auf sehr wenige Einzelstücke (eine Inschrift, ein Papyrus etc.) und glückliche Zufallsfunde vollständig.

Die *Patrologia Latina* hat in lateinischer und griechischer Suche 31 Treffer ergeben, davon nur 6 Textfunde bei Thomas Cantuariensis (frühes 17. Jh.), Joannes Saresberiensis (12. Jh.), Heliandus Frigidi Montis (12. Jh.) sowie Nicolaus Le Noury und Ambrosius Mediolanum und in einer Anthologie. Die übrigen sind bloße Indices.

Zu erwähnen ist eine längere Zitation, bei der es sich um eine variierte Paraphrasierung aus Plutarchs *Solonvita* handelt, wonach sich Anacharsis gewundert habe, dass bei den Griechen die „Dummen“ zu Gerichte säßen (mit Bezug auf die demokratischen Elemente Athens; z. B. bei Tertullian, Nicolaus Le Noury). Bei Mertus Claudianus (*de statu animae*) wird er in Zusammenhang mit den indischen Brahmanen erwähnt. Auch Prudentius kennt ihn.

Joannes Saresberiensis und Thomas Cantuariensis zitieren Anacharsis als Informanten über die Skythen. Wie die genannten so sind auch die übrigen Stellen selten mehr als bloße Erwähnungen des Namens (z. B. bei Laktanz).

Die eigentümliche und sehr schwache Vertretung in der Patristik soll hier nicht in einer Grafik dargestellt werden. In diesem Arbeitsschritt soll möglichst wenig interpretierend eingegriffen werden, und die Patristik ist sicher ob ihrer literarischen Großgruppe, denn ein einzelnes *genus* ist sie nicht, dessen Gestalt zudem von der editorischen Praxis geprägt ist,⁴³ nicht ohne Weiteres in die historische Überlieferungstradition einzureihen, und das Ausbleiben der Belege ist hier möglicherweise ganz anders begründet. „Der pragmatische Sinn jeder Inhaltsanalyse besteht letztlich darin, unter einer bestimmten forschungsleitenden Perspektive Komplexität zu reduzieren.“⁴⁴

Die 25 anderen Treffer sind zumeist Indices von alten Herausgebern und erbringen keine neuen Funde. Die weite Streuung und geringe Anzahl der neuen Funde verändert den Grundtenor des Quellenbildes nur wenig: die lateinische Rezeption des Anacharsis ist erstaunlich schwach ausgeprägt und nicht ersichtlich auf ein Thema o. ä. konzentriert. So würde man zum Beispiel bei einem grundsätzlichen stoischen Philosophen wie Seneca, der auf Selbstbeherrschung, Genügsamkeit

⁴³ Das ergibt sich bereits aus dem weiten Feld der Patristik und ihrer zahlreichen Themen und Autoren.

⁴⁴ Früh, *Textanalyse*, 42.

und Unabhängigkeit (um die allgemeinstoischen Qualitäten *Apathia*, *Ataraxia* und *Autonomia* nicht ganz zulässig ins Alltagsdeutsch zu bringen) großen Wert legt, von vornherein ein gewisses Interesse und literarische Rezeption erwarten: Anacharsis war schließlich berühmt διὰ πολλὴν ἔσκησιν καὶ σωφροσύνην, also wegen seiner großen Disziplin und Weisheit oder Selbstbeherrschung. Die einzige Stelle bei Seneca (ep. mor. 90) zu Anacharsis aber befasst sich mit der „fabula“ vom Skythen als Erfinder der Töpferscheibe.

An diesem Punkt lässt sich also bereits begründet annehmen, dass Anacharsis einen deutlich größeren Stellenwert in der griechischen Sphäre als in der römisch-lateinischen hatte.

Ich denke, dass man aus den drei Überblicken erkennen kann, dass Anacharsis nie unrezipiert war, es allerdings klare Hoch-Zeiten der Beschäftigung mit ihm gab. Zudem bleibt festzustellen, dass er zu allervorderst ein Sujet der griechischen paganen Literatur ist. Die lateinische und insbesondere die christliche widmet sich ihm in der Regel mit mehr als ein paar einzelnen Fragmenten allein in Anthologien. Betrachtet man nun die Literaturgattungen und Überlieferungszusammenhänge, so zeichnet sich eine gewichtete Reihenfolge seiner Funktion in den Quellen ab:

1. Am meisten wird Anacharsis selbst als Philosoph beschrieben (in Reihen der Sieben Weisen, in Diskursen und Apophthegmata).
2. An nächster Stelle ist er Gegenstand der Geschichtsschreibung durch die Zeiten hinweg (als Beispiel für Skythien oder fremde Kultur; in Kurzbiographien etc.).
3. Zuletzt ist er ein Stifter von Sinnsprüchen für philosophische oder theologische Abhandlungen – in den Ausschlägen im 10. und 12. Jh. befinden sich vor allem Anthologien mit seinen Sinnsprüchen (neben den Etymologien).

Es widmen sich ihm Herodot, Aristoteles, Platon, Diogenes, Plutarch und viele mehr. Diese Autoren können ganz gewiss, freilich von Fall zu Fall verschieden gewichtet, als Kern und Hohe Schule der griechischen Literatur und Bildung betrachtet werden. Bei den meisten stehen ihre vorbildliche Akzeptanz und ihr kanonischer Stellenwert außer Frage. Demnach hat der Skythenprinz Anacharsis ganz erhebliche Bedeutung vor allem innerhalb der griechischen Kultur. Die Überlieferung zeigt sich jedoch als so signifikant, dass es unbedingt einer genaueren Betrachtung wert wäre, wie und mit welchen Konvergenzen und Korrelationen sowie vielleicht kanonisierenden Werken und ihren Sujets die Überlieferung und Motivrezeption vorstatten ging.

An diesem Punkt treffen sich nun wieder quantitative und qualitative Betrachtung, und die natürliche Überleitung zu einem fernerer analysierenden und interpretierenden Arbeitsschritt wird sicher deutlich.⁴⁵ Die Repräsentation der durch Computerunterstützung gewonnenen Datenbasis durch den numerischen Skalenverlauf erwirkt wie von selbst die Notwendigkeit und das Desiderat, weitere Forscherfragen in die einzelnen Quellenabschnitte zu tragen und dann rückwirkend die Frage nach der Verteilung der Fundstellen zur Frage nach Traditionszusammenhängen und Rezeptionsgeschichte des Anacharsis zu erweitern. Hierin besteht nun ein Übergang der quantifizierenden zur qualifizierenden und interpretierenden Arbeit, die ohne eine größere Hinzunahme externer Informationen schlechterdings nicht auskommt.⁴⁶

Schlusswort

Die Vielzahl der Quellen, ihre unterschiedlichen Charaktere und die breite thematische und gattungsgeschichtliche Streuung, die hier darzustellen versucht wurde, bieten schon Grund genug für eine Beschäftigung mit dem Skythenprinzen. Doch nicht zuletzt seine von den antiken Autoren erwartete argumentative Attraktivität stellt uns doch vor einen gewissen Erklärungsnotstand. Aus den Quellen spricht eine sehr vielschichtige und assoziativ-metaphorische Übertragung, sodass deutlich zutage tritt, welche Bilder und Gedanken unausgesprochen geblieben und welche tatsächliche Tragweite dieser Komplex gehabt haben könnte – und sicher wird dies zu einem gewissen Teil auch so verbleiben. Legt man das Bild des Anacharsis in all seinen Facetten auf die metaphorisch-kanonisierte Kulturmatrix, wie sie in der hellenischen Literatur omnipräsent ist und der unabhängig von der Erzählsituation stets eine Homogenisierung der Metaphorik gelingt, so wird der Kontrast nur allzu deutlich.⁴⁷ Der

⁴⁵ Früh, *Textanalyse*, v. a. 74, zeigt auf, dass beide Arbeitsweisen eng miteinander verwoben sind und zitiert sogar Stegmüller, „der in dem Begriffspaar ‚qualitativ-quantitativ‘ keinen Unterschied in der Realität, sondern nur einen in der Sprache sieht.“ *ibid.* 68–69.

⁴⁶ Früh, *Textanalyse*, 48, „Wird ein stringenter Beweischarakter der Daten angestrebt, dann sind aus inhaltsanalytischen Befunden allein weder direkte Wirkungsaussagen noch Aussagen über die Mitteilungs- oder Wirkungsabsichten des Autors abzuleiten. Solche Aussagen sind nur mit Hilfe externer Zusatzinformationen möglich: [...]“

⁴⁷ In diesem „weiten Feld“ ist dies eine sehr pointierte Aussage, deren Argumente hier leider nur angedeutet werden können: Wichtig hervorzuheben ist, „dass in der gesamten griechischen Welt die lokalen Dialekte zugunsten der künstlichen und traditionellen Sprache [gemeint ist das komplexe Phänomen „Homer“, B. F.], die ein sehr viel höheres Prestige hatte, aufgegeben wurden, wenn es darum ging, über gehobene, mythische oder philosophische Themen zu schreiben. Sie war an diese Themen gebunden, ohne Grenzen der Zeit und des Raumes.“ Adrados, *Geschichte der griechischen Sprache*, 89; dazu 116–117. Vgl. *ibid.* 88–115. Metaphorik verstanden als „uneigentlicher Ausdruck“ (vgl. Cic. de orat. 3,149 und Quint. Inst. 12,8,6,1 und 12,9,1,4

universale und zeitlos überformte Hellenismus mit seiner nach innen gerichteten Selbstvergewisserung durch seine Chiffren von Kultur, Geschichte und Moral, der nach außen stets ein schlüssiges Gesamtbild abzugeben bemüht zu sein scheint, will hier einmal mehr nicht passen.⁴⁸

und zur *translatio* 12,8,6,4) basiert auf einer erfolgten und stetig fortschreitenden Homogenisierung von Deutungsmustern, denn „ohne Sinnverdacht kommt es nicht zum Verstehen und nicht zur Verständigung“, das gilt für alle Bereiche der Kommunikation, „auch und gerade für nicht-konventionalisierte Äußerungen“, Beckmann, *Grammatik der Metapher*, 71. Die Regeln, nach denen dies geschieht, entsprechen der sog. „sozialen Erwartung“ und sind mit Selbstbild und Identität verschmolzen, *ibid.* 72–76; zur sich darin konstituierenden sozialen „Intimität“ Goatly, *The language of metaphors*, 160–161. Kurz: die bei der Sprache beginnende Homogenisierung der Kulturmatrix ist nicht nur Produkt, sondern auch Voraussetzung der Identität. S. auch Anm. 48.

⁴⁸ Der sog. „Hellenismus“ war zuerst ein Skandalon, dann ungemein wirksamer Stimulus, den Droysen gesetzt hat und der bis heute wirkt, zur Forschungsgeschichte ausführlich Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*. Trotz pragmatischer Unschärfe bewegt sich die Hauptaussage irgendwo zwischen Laqueurs erstem Resümee: „ἐλληνίζειν heißt griechisch reden, ἑλληνισμός heißt die allgemeine griechische Sprache und Kultur, und der Hellenist ist derjenige, welcher in dieser allgemeinen griechischen Sprache lebt und denkt“ (*ibid.* 7, dazu hier Anm. 47) und Droysens „Vermischung des abend- und morgenländischen Lebens“, a. a. O. 56–57, als „die Überwindung des partikularen Staatsgedankens und seine Unterordnung unter den allgemeinen griechischen Kulturgedanken“, *ibid.* 60. Letzteres Resümee Laqueurs ist sicher ohne ausführlichen Kontext schwer nachvollziehbar, es bleibt aber auch hier bei der Grundtendenz einer quasi „kulturellen Vermischung“. Diese setzt Einfluss und Eingang von Fremdem voraus, was sich in der gesamten Forschungsgeschichte widerspiegelt und oft gewissermaßen als „Öffnung nach außen“ verstanden werden kann, durchgängig Bichler, *Hellenismus*. Man spricht in neuesten Veröffentlichungen sogar von der „wechselseitigen Beeinflussung, ja Symbiose“, Funck / Gehrke, *Akkulturation und politische Ordnung im Hellenismus*, 4, und greift bewusst auf Droysens Ansatz zurück, *ibid.* 10. Solches ist zu Recht hoch umstritten (s. o.) und für uns greifbar und wohl auch wirksam, wie so oft, nur bei den kulturellen Eliten, vgl. Meißner, *Hellenismus*, 133; Zajcev, *griechisches Wunder*, 698. Große Einschränkungen gibt auch Klinkott, *Griechen und Fremde*, 224–241, besonders 236, an. Man findet allerdings auch gute Belege, z. B. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 147–157, besonders 154. Bei der Bewertung dieses Phänomens möchte ich auf zwei Stellen hinweisen: Eratosthenes (bei Strab. 1,4,9) unterteilt die Menschheit nach ἄρετή καὶ κακία und nicht mehr nach Griechen und Nicht-Griechen, da letztere kulturvoller sein können als erstere; dazu Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, 154. Deutlicher wird Isokr. or. 4,50–51, „Die Bezeichnung der Hellenen scheint nicht mehr eine Sache der Abstammung, sondern der Gesinnung zu sein, und es werden mit besserem Recht jene Hellenen genannt, die an unserer Erziehung teilhaben, als diejenigen, die mit uns eine gemeinsame Abstammung besitzen.“ (Übers., Klinkott, *Griechen und Fremde*, 237) Klinkott meint dazu (*ibid.*): „Diese Aufgeschlossenheit gegenüber den einheimischen Kulturen geht damit weit über eine oberflächliche Faszination des mythisch Fremden hinaus.“ Man kann diese scheinbare „Aufgeschlossenheit“ nun aber auch ganz anders verstehen, nämlich als gewissermaßen „Abwehrgedacht“ gegen kulturelle Überfremdung und Identitätsverfall, denn das Kriterium der „Gesinnung“ und „Erziehung“, was sicherlich nach außen sichtbares Ethos und Kultiviertheit im Lebenswandel meint, wiegt meines Erachtens deutlich schwerer und trennt sehr viel schärfer als eine für sich genommen nur „formal“ (!) festzustellende Abstammung oder Indigenität; vgl. im Ansatz bei Gruen, *Greeks and Non-Greeks*, 296 und Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 142–143, aber auch Zweifel an Ernsthaftigkeit des Isokrates in diesem Punkt, *ibid.*

Schon allein, dass eine Person, die hunderte Male in der zumeist antiken Literatur erwähnt wird – zum großen Teil Literatur von den bedeutendsten Autoren jener so bedeutenden Epoche –, sich zumindest nicht sofort und ohne Hilfskonstruktionen in die Typisierungen und Wendungen der Biographen einordnen lässt, ist schon sehr denkwürdig.⁴⁹ Sucht man doch sonst oft im Ungewöhnlichen das Authentische unter den Idealisierungen und Gemeinplätzen, so hat man bei Anacharsis das gegenteilige Problem und muss sich nun gerade deshalb wegen der Authentizität Fragen stellen.

Doch nur in den Details, nicht im Stereotyp, wird die Dimension dieses nomadisierenden „Sonderlings“ deutlich:

Anacharsis ist nomadisch lebender Skythe, spricht zuerst kaum Griechisch (wie es die später erfolgte Übertragung des Barbarenbildes auf den Nomaden erforderte) und später noch schlecht. Aber nicht nur im Leben nehmen ihn die Griechen – seit Herodot so in der Literatur belegt – auf und setzen ihn an allererste Stelle über viele der autochthonen Prominenten, sondern auch einige der bedeutendsten Literaten widmen sich in ihren Werken jenem Fremdling. Dabei ist davon auszugehen, dass er in der Antike durchaus als historische Persönlichkeit gehandelt wurde. In den Quellen fehlt bei ihm jedoch das übliche „historisierende“ Beiwerk, das die übrigen „realen“ Personen mit sich tragen. Er hat gerade genug Familie, um als existent zu gelten, verglichen mit anderen sehr wenige Freunde, und auch, wenn viel verloren gegangen ist, scheint er nicht viel mehr als Paroemien, Chrien und Sentenzen formuliert zu haben (die sicherlich pseudepigraphischen Briefe außer Acht gelassen). Auf der Bühne an sich frei übertragbarer zeitlicher und biographischer Rahmenbedingungen spielt Anacharsis eine schier einzigartige Rolle, sogar das bedeutende Kriterium der Größe kommt angesichts seiner persönlichen Schlichtheit nicht zur Anwendung. Und dennoch steht er an so prominenter Stelle!⁵⁰ In ihm sehen die übrigen Philosophen, die Begründer der

144; Kaerst betont aber Breitenwirkung dieses Gedankens und des Zitats in der Epoche des „Hellenismus“, *ibid.* 145–147 (!). Damit wäre das oben beschriebene Phänomen – zumindest unter Umständen und im Einzelfall – keine wie auch immer geartete „Öffnung nach außen“, sondern eine Artikulation einer, vielleicht auch nicht so neuen, Selbstdefinition mit dem Zweck, die Fronten zu klären und die Reihen zu schließen. Kurz und überspitzt gesagt: ich sehe im „sog. Hellenismus“ in diesem Punkt ein kulturelles Abwehrverhalten und keine kulturelle Symbiose. Die Homogenisierung, s. Anm. 47, ist demnach Ausdruck dieser Form von Identitätsgewisserung.

⁴⁹ Die Beiträge in diesem Sammelband zum Skythenprinzen spiegeln verschiedenste Ansichten und Aspekte wider und unterstreichen in ihrer Gesamtheit diesen Befund.

⁵⁰ Anacharsis gehört in den Kontext der Sieben Weisen, was in den Sentenzen der Sieben Weisen und den sicher pseudepigraphischen Briefen des Anacharsis Ausdruck findet sowie in den Philosophenlisten u. a. von Epicharm, Acusilaos, Dikaiarchos, Hermippos, Menander, Sosikrates, Diodor, Strabon, Flavius Josephus sehr deutlich wird. Herodot widmet ihm 4,46 und 4,76–77; Lukian die Dialoge mit Solon und Toxaris; Plutarch nimmt ihn ausführlich in die Solonvita auf; Diogenes zitiert ihn häufig und ausführlich; Clemens Alexandrinus und Sextus Empiricus, bedeutende Persönlichkeiten zu ihrer Zeit, widmen ihm Passagen. Insgesamt widmen sich ihm 73

erlesensten Disziplin hellenischer Kultur, ein diskussionswürdiges Gegenüber.⁵¹ Die Griechen, die so sehr ihre kulturelle Hoheit und Überlegenheit feiern, wie sie ihre soziale Integrität in sich immer wiederholenden konsensualen Selbstbestätigungen kanonisieren, ja, gleichsam als Tempel der eigenen Kultur empormauern, treffen in Gestalt dieses Skythen auf einen Widerpart. Anacharsis abstrahiert und isoliert einzelne Elemente des Griechentums in seiner Persönlichkeit, noch unfertig wirkend und doch schon Weiser. Den omnipräsenten Prozess der soziokulturellen Selbstversicherung zeigt er in dessen Aggregatzuständen in seiner Person, und doch bleibt er Skythe – eben: ganz anders. Dabei zeigt er zwar eine Gehaltung, doch kein tragfähiges Gegenkonzept – das ist nicht seine Aufgabe. Es scheint vielmehr, dass die konsensuale Griechenkultur in dieser bewusst betriebenen Konstruktion des Fremden⁵² und Gegensätzlichen sich selbst erblickt und auf diese Weise wiederum Selbstbestätigung erfährt. Anacharsis demontiert den Monolithen der Moral, doch ist er dabei konstruktiv. In ihm findet man seinen ideellen Wesenskern erneut und sieht sich im Spiegel des Fremden, für den die Kultur eben nicht selbstverständlich und kanonisch ist. In ihm vermag man nun über sein Griechentum auch noch zu lachen, denkt man an Anacharsis bei Lukan. Vielleicht ist es zu überspitzt, aber es sei doch folgende Überlegung gewagt: Er, der demonstrativ so anders erscheint, destilliert in seiner Person das immaterielle eigentliche Hellenentum, das in der Wirklichkeit so weit hinter den eigenen Ansprüchen zurücksteht, zerstritten, moralisierend und oftmals vom Untergang bedroht. Hierfür steht Anacharsis: Schüler Solons und selbst Weiser; Fremdling und intimer Gastfreund; in stammelndem Griechisch formuliert er denkwürdigste Sentenzen. Und das Konzept geht auf: Auch wir – nach vielen Jahrhunderten – denken über ihn und das Hellenentum nach.

Literaturverzeichnis

Adrados, Francisco Rodriguez: *Geschichte der griechischen Sprache von den Anfängen bis heute*. Tübingen / Basel: Franke 2002.

Beckmann, Susanne: *Die Grammatik der Metapher. Eine gebrauchstheoretische Untersuchung des metaphorischen Sprechens*. (Linguistische Arbeiten 438). Tübingen: Max Niemeyer 2001.

Autoren, die selbst und insbesondere ihre Passagen über Anacharsis Zeitgenossen und vor allem Nachwelt wichtig genug erschienen, um über Jahrhunderte bewahrt und abgeschrieben zu werden. Im Gegenzug ist z. B. vom berühmten Catull nichts bekannt, und alles bleibt Spekulation, was nicht direkt in seinem Werk geschrieben steht, das selbst beinahe verloren gewesen wäre. Man kann aber auch Aesop oder Sappho nennen, deren literarische und kulturelle Bedeutung ganz sicher höher einzustufen ist, als die des Anacharsis.

⁵¹ Seine Freundschaft mit Solon und der Kontext der Sieben Weisen sprechen wohl für sich.

⁵² In Anlehnung an Schubert, *Anacharsis*.

- Bichler, Reinhold: *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*. (Impulse der Forschung Bd. 14). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Bock, Annkatrin / Isermann, Holger / Knieper, Thomas: „Herausforderungen bei der quantitativen Inhaltsanalyse von Online-Inhalten“, in: Martin Welker / Carsten Wunsch (Hrsg.): *Die Online-Inhaltsanalyse. Forschungsobjekt Internet*. (Neue Schriften zur Online-Forschung 8). Köln: Halem 2010, 224–239.
- Burckhardt, Jacob: *Kulturgeschichte Griechenlands*. Wien und Leipzig: Bernina 1940.
- Droysen, Johann Gustav: *Geschichte des Hellenismus*. 3 Bdd. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Früh, Werner: *Inhaltsanalyse*. 6. überarb. Aufl. Konstanz: UVK 2007.
- Funck, Bernd / Gehrke, Hans-Joachim: „Akkulturation und politische Ordnung im Hellenismus“, in: Bernd Funck (Hrsg.): *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Tübingen: C. J. B. Mohr 1996, 1–15.
- Gabler, Hans Walter: „Textkritik und Texttheorie“, in: Roland Reuß / Wolfram Grodeck / Walter Morgenthaler (Hrsg.): *Textkritische Beiträge* 8. Frankfurt am Main: Stroemfeld 2003, 127–130.
- Goatly, Andrew: *The language of metaphors*. New York: Routledge 1997.
- Gruen, Erich S.: „Greeks and Non-Greeks“, in: Glenn R. Bugh (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. New York: Cambridge University Press 2006, 295–314.
- Hockey, Susan: *Electronic texts in the Humanities. Principles and practice*. Oxford / New York: Oxford University Press 2000.
- Kaerst, Julius: *Geschichte des Hellenismus*. Bd. 1. *Die Grundlegung des Hellenismus*. Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig und Berlin 1927. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.
- Kammer, Manfred: *Literarische Datenbanken. Anwendungen der Datenbanktechnologie in der Literaturwissenschaft*. Zugl.: Siegen. Univ. Habil.-Schrift. München: Fink 1995.
- Kamzelak, Robert: „Edition und EDV. Neue Editionspraxis durch Hypertext-Editionen“, in: Rüdiger Nutt-Kofoth / Bodo Plachta / H. T. M. van Vliet / Hermann Zwerschina (Hrsg.): *Text und Edition. Positionen und Perspektiven*. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2000, 65–80.

Kindstrand, Jan: *Anacharsis, the legend and the Apophthegmata*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1981.

Klinkott, Hilmar: „Griechen und Fremde“, in: Georg Weber (Hrsg.): *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Stuttgart: Klett-Cotta 2007, 224–241.

Kranz, Walther: *Griechentum. Eine Geschichte der griechischen Kultur und Literatur*. Baden-Baden / Stuttgart: Diana 1952.

Kurz, Stephan. „Ceci n'est pas un livre? Von der Baustelle ‚digitale Edition literarischer Texte‘“, in: Roland Reuß / Wolfram Groddeck / Walter Morgenthaler (Hrsg.): *Textkritische Beiträge*. Frankfurt am Main: Stroemfeld 2008, 39–54.

Ludwig, Hans-Werner: „EDV für Literaturwissenschaftler. Arbeits- und Programmieretechniken für den PC“, in: ders. (Hrsg.): *Literaturwissenschaft im Grundstudium 16*. Tübingen: Narr Verlag 1991.

Meier, Stefan / Wünsch, Carsten / Pentzold, Christian / Welker, Martin: „Auswahlverfahren für Online-Inhalte“, in: Martin Welker / Carsten Wünsch (Hrsg.): *Die Online-Inhaltsanalyse. Forschungsobjekt Internet*. (Neue Schriften zur Online-Forschung 8). Köln: Halem 2010, 103–123.

Meißner, Burkhard: *Hellenismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

Reuß, Roland: „Die Editionsphilologie und das gedruckte Buch. Zur Problemlage der digitalen Edition im Spannungsfeld von Philologie, Ökonomie und technokratischen Anmaßungen“, in: Roland Reuß / Wolfram Groddeck / Walter Morgenthaler (Hrsg.): *Textkritische Beiträge 12*. Frankfurt am Main: Stroemfeld 2008, 1–38.

Reuß, Roland: „Schrift und Charakter. Miscellen“, in: Roland Reuß / Wolfram Groddeck / Walter Morgenthaler (Hrsg.): *Textkritische Beiträge 8*. Frankfurt am Main: Stroemfeld 2003, 155–160.

Scharkow, Michael: „Lesen und lesen lassen. Zum State of the Art automatischer Textanalyse“, in: Martin Welker / Carsten Wünsch (Hrsg.): *Die Online-Inhaltsanalyse. Forschungsobjekt Internet*. (Neue Schriften zur Online-Forschung 8). Köln: Halem 2010, 340–364.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Staengle, Peter: „Investigative Philologie“, in: Roland Reuß / Wolfram Groddeck / Walter Morgenthaler (Hrsg.): *Textkritische Beiträge 8*. Frankfurt am Main: Stroemfeld 2003, 153–154.

Welker, Martin [et al.]: „Die Online-Inhaltsanalyse. Methodische Herausforderung, aber ohne Alternative“, in: Martin Welker / Carsten Wünsch (Hrsg.): *Die*

Online-Inhaltsanalyse. Forschungsobjekt Internet. (Neue Schriften zur Online-Forschung 8). Köln: Halem 2010, 9–30.

Zajcev, Alexander: „Das ‚griechische Wunder‘ und sein Ende im Hellenismus“, in: Bernd Funck (Hrsg.): *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Tübingen: C. J. B. Mohr 1996, 693–699.

Der Skythe Anacharsis als weiser Nomade in der antiken Literatur

Christine Taube

Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf die literarische Verwendung der Figur des Anacharsis als skythischer Nomade und weiser Mann. Er entstammte einem ganz eigenen, exotischen Umfeld, wurde nicht im griechisch-römischen Kulturkreis sozialisiert und war mit der etablierten Lebensweise, den Sitten, Gebräuchen und Regeln in keiner Weise vertraut. Besprochen werden zu diesem Zweck vor allem drei Werke des 2. Jh.s n. Chr.: Plutarchs *Gastmahl der Sieben Weisen*, Lukians *Der Skythe oder Der Gastfreund* sowie *Anacharsis oder Über das Gymnasion*.

Als literarische Figur wurde Anacharsis in vielen verschiedenen Diskursen und moralischen Fragen auf sehr unterschiedliche Weise von einer ganzen Reihe von Autoren benutzt. Die Fülle der dargelegten Belegstellen, vor allem aber die Selbstverständlichkeit, mit der Anacharsis bzw. seine Handlungen und Sentenzen herangezogen wurden, spiegeln den hohen Referenzwert seiner Person und seines Namens spätestens seit der Mitte des 5. Jh.s v. Chr. wider und zeigen, dass er zumindest im philosophisch gebildeten Umfeld eine wohlbekannte Persönlichkeit war.¹

Trotz der mannigfaltigen Kontexte, in die Anacharsis gesetzt wird, und trotz der verschiedenen Blickwinkel, aus denen der Skythe beschrieben wird, gibt es einige wiederkehrende Charakteristika dieser Figur. Diese treten aber nicht immer alle zusammen auf. Verschiedene Aspekte der literarischen Figur konnten einzeln benutzt oder in sich wandelnden Kombinationen miteinander verknüpft werden. Die prominentesten Merkmale des Anacharsis sind folgende: a) Er ist ein Skythe, ein Nomade, ein Fremder. In seiner nomadischen Lebensweise stellt er das vollkommen Andere, das Gegenbild zur griechisch-römischen Kultur dar.² b) Er ist ein σοφός, präsentiert seine praktische Klugheit und gehört mitunter dem Kreis der Sieben Weisen an. c) Er zeigt seine ihm eigene nomadische Weisheit, nimmt

¹ So auch Kindstrand, *Anacharsis*, 3. Mühlh, „Anacharsislegende“, 481 setzt für den ionischen Raum die Bekanntheit des Anacharsis bis ins 6. Jh. v. Chr. hoch.

² Vgl. Mestre, „Anacharsis“, 313 und 317; Schubert, *Anacharsis*. Dass seine nomadische Herkunft eine eher geringe Rolle bei Anacharsis spielt, wie Kindstrand, *Anacharsis*, 11 behauptet, lässt sich m. E. nicht bestätigen, obgleich Details seiner Abkunft zugunsten von Stereotypen (Wagenbewohner, unstetes Herumziehen, fremdartige Sprache und Tracht, haus- und stadtlos u. a.) in den Hintergrund treten.

jedoch auch griechisches Gedankengut und griechisches Wissen auf.³ d) Er tritt in seinen Spruchweisheiten für ein einfaches und genügsames Leben ein, in dem jeglicher Konsum (vor allem von Wein und Fleisch) in Maßen genossen werden soll.⁴ e) Damit ist implizit und explizit die Forderung verbunden, dass der Mensch sich sowohl in materiellen Dingen wie in der Sprache und der Wissensvermittlung frei machen soll von jeglichem Zuviel, von Schnörkeleien und unnützem Zierrat.

Anacharsis im 5. und 4. Jh. v. Chr.

Die erste uns überlieferte Erwähnung des Anacharsis findet sich bei Herodot im vierten Buch seiner Historien, eingebettet im längeren Skythenexkurs. Zwei in Teilen durchaus widersprüchliche Episoden werden über den Skythen berichtet. In beiden wird Anacharsis als ein weiser Mann beschrieben, der Griechenland bereiste, um seine einzigartige Form der Weisheit, die aus seinem Nomadensein erwächst, zu zeigen wie auch die etablierte griechische Weisheit zu empfangen.⁵ Allerdings schützt ihn seine bei den Griechen wohlbekannte Weisheit nicht davor, die Reaktion seiner Landsleute vollkommen zu unterschätzen, als er versucht, einen fremden Kult in Skythien einzuführen und dafür getötet wird.⁶

Aus der selbstverständlichen Art, in der Herodot Anacharsis erwähnt, ohne diesen näher einzuführen oder seinen (antiken) Lesern und Zuhörern vorzustellen, geht hervor, dass der Skythe vor Herodot bereits eine zumindest in Teilen der griechischen Gesellschaft bekannte Figur war und sicherlich (wenn auch letztlich nicht nachweisbar) bereits erste literarische Verarbeitungen erfahren hatte.⁷ Inwieweit die Kunstfigur des Anacharsis dabei auf eine reale Person, z. B. einen reisenden skythischen Schamanen zurückgeht – wie in der modernen Forschung

³ Zur speziellen Weisheit der Nomaden siehe Schubert, *Anacharsis*; Schubert, „Fremde“, 169–171.

⁴ Siehe hierfür vor allem die so genannten Anacharsis-Briefe, zusammengestellt und übersetzt in Reuters, *Briefe*, ad loc.

⁵ Zur Interpretation von ἀποδείξμενος (Hdt. 4,76) als „Weisheit empfangen“ oder „Weisheit zeigen“ siehe Kindstrand, *Anacharsis*, 27f.; Schubert, *Anacharsis*.

⁶ Hdt. 4,76–78,1. Ausführlich zu Anacharsis bei Herodot in Schubert, *Anacharsis*; Schubert, „Fremde“, 163–166. Siehe auch Mühlh, „Anacharsislegende“, 475–476.

⁷ Mühlh, „Anacharsislegende“, geht davon aus, dass Herodot bereits ein großer Fundus an Aussprüchen und Handlungen des Anacharsis vorlag, und dass er in seinem Werk nicht alles Wissen, das er über den Skythen in Erfahrung bringen konnte, aufbereitete. Allerdings war Anacharsis offenbar ausschließlich in der griechischen Welt bekannt, denn Herodot (4,76) berichtet, die Skythen gäben an, noch nie von Anacharsis gehört zu haben. Siehe Schubert, *Anacharsis*.

gelegentlich vermutet wurde –, lässt sich letztendlich nicht entscheiden, obgleich er in der Antike zweifellos für eine historische Person gehalten wurde.⁸

Im 4. vorchristlichen Jh. wird die Stellung des Anacharsis als Weiser ausgebaut. Er wird spätestens von Ephoros in den Kreis der Sieben Weisen aufgenommen, in dem er allerdings keinen festen Platz innehatte.⁹ Wie andere Personen aus diesem Kreis wird er vor allem wegen seiner praktischen Klugheit und seiner Lebensweisheit geachtet. Ephoros schreibt ihm überdies noch die Erfindung von Doppelanker, Töpferscheibe und Blasebalg zu.

„Auch Anacharsis, den Ephoros einen weisen Mann nennt, gehörte ihm zufolge diesem Stamm (den Skythen) an; und er sei seiner Enthaltbarkeit und Einsicht wegen sogar für einen der Sieben Weisen gehalten worden; auch führt er als seine Erfindung den Blasebalg, den Doppelanker und die Töpferscheibe an.“¹⁰

Mit seiner praktischen Klugheit geht bereits seine Spruchweisheit einher, die sich in knappen und prägnanten, aber nicht immer sofort entschlüsselbaren Sentenzen

⁸ Siehe die Zusammenstellung bei Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 31–35; zu skythischen Schamanen auch Kindstrand, *Anacharsis*, 18–23. M. E. ist die Figur des Anacharsis gänzlich fiktional; so auch Mühlh., „Anacharsislegende“, 474; Mestre, „Anacharsis“, 307–311. Vgl. Kindstrand, *Anacharsis*, 13–16 und 74–75.

⁹ Die Sieben Weisen umfassten vier feste Mitglieder (Solon von Athen, Bias von Priene, Pittakos von Mytilene und Thales von Milet), die von allen Autoren zu jenem illustren Kreis gezählt wurden. Die verbliebenen drei Plätze teilten sich mit unterschiedlicher Häufigkeit in der Erwähnung 17 weitere Personen. Anacharsis hatte – sofern er zu den Sieben gerechnet wurde – gewöhnlich den siebten Platz inne. Siehe Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 53; Mestre, „Anacharsis“, 313–314; Kindstrand, *Anacharsis*, 33–36 und 75–76. Herodot erwähnt zwar keinen Kreis der Sieben Weisen, weshalb er Anacharsis natürlich nicht zu diesem rechnen kann, doch berichtet er in seinem Werk mehr oder weniger ausführlich über mehrere σοφοί, die später dieser Gruppe zugerechnet wurden. Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 59–61; siehe zu neueren Forschungen anhand des *Chronicon Romanum* Schubert / Weiß, „Weltbild“, 334–340. Zur Entwicklung des Kreises der Sieben Weisen und seinem Platz im Kontext der griechischen Weisheitsentwicklung siehe Schubert, *Anacharsis*.

¹⁰ Ephor. FGh 70, F 42 (= Strab. 7,3,9) και τὸν Ἀνάχαρσιν δὲ σοφὸν καλῶν ὁ Ἐφοροῦς τοῦτου τοῦ γένους φησὶν εἶναι νομισθῆναι δὲ καὶ τῶν ἐπτὰ σοφῶν ἐπ’ εὐτελεῖς σωφροσύνη καὶ συνέσει· εὐρήματά τε αὐτοῦ λέγει· τὰ τε ζῶπυρα καὶ τὴν ἀμφίβολον ἔργυραν καὶ τὸν κερραμικὸν τροχόν. Diese und alle folgenden griechischen Zitate sind der Online-Ausgabe des Thesaurus Linguae Graecae entnommen. Sofern bei den Quellenstellen kein Übersetzer angegeben ist, handelt es sich um eigene Übersetzungen der Autorin. Plat. rep. 10,600a erwähnt ebenfalls πολλοὶ ἐπίνοιοι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινας ἄλλας πράξεις („viele und geschickte Erfindungen in den Künsten und manchen anderen Bereichen“) des Anacharsis, ohne jedoch darzulegen, an welche Erfindungen er im Einzelnen denkt. Siehe auch Diog. Laert. 1,105; Kindstrand, *Anacharsis*, 68–73. Ephoros setzt sich eingehender mit den Skythen und der nomadischen Lebensweise sowie ihrer bisherigen Behandlung in der antiken Literatur auseinander; siehe dazu Schubert, *Anacharsis*; Schubert, „Fremde“, 176–179.

äußert.¹¹ Teilweise benötigt man den größeren Kontext, in dem ein Ausspruch getätigt worden sein soll, um diesen deuten zu können. In seiner Weisheit wurde Anacharsis im 4. Jh. bereits als eine beispielgebende Autorität empfunden, da er von den wichtigsten Philosophen der Zeit, Platon und Aristoteles, und dem berühmten Komödiendichter Menander herangezogen wurde.¹²

Vom 4. Jh. v. bis zum 2. Jh. n. Chr. nimmt die Häufigkeit der Erwähnung der Anacharsis-Gestalt ab. Diese „Lücke“ füllen u. a. die so genannten Pseudo-Anacharsisbriefe, die stilistisch in die zweite Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. zu datieren sind, vielleicht einem kynischen Umfeld entstammen und in denen Anacharsis für eine genügsame Lebensweise wirbt, die skythische Lebensart hervorhebt, etablierte Weisheiten hinterfragt oder gegen Hochmut angeht. Die früheste Erwähnung des Anacharsis in der lateinischen Literatur findet sich im 1. Jh. v. Chr. bei Cicero, der den 5. Anacharsis-Brief zitiert.¹³

In der römischen Kaiserzeit bleibt das Charakteristikum des mit überlegenem Scharfsinn begabten Weisen bestehen. In zahlreichen Spruchsammlungen und philosophischen Abhandlungen dieser Epoche taucht Anacharsis in Fragen der praktischen Weisheit, wie z. B. der richtigen Ernährung und Lebensführung, auf. Daneben verstärkt sich aber auch ein neuer Wesenszug, der in der Anacharsis-Figur der griechischen Antike bereits angelegt war, aber nun – besonders bei Plutarch und Lukian – deutlicher hervortritt: Anacharsis als der ironische, humoristische, (vordergründig) mitunter ins Lächerliche gezogene, einfältige Wilde.

¹¹ Siehe z. B. die Erklärung eines Syllogismus durch Aristoteles (an. post. 1,78b 23–31), bei der er sich als Beispiel eines knappen Ausspruches des Anacharsis bedient, der uns auch in Plut. sept. sap. conv. 12 (= mor. 154f–155c) überliefert ist: ὁ δὲ συλλογισμὸς γίνεται τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐν τῷ μέσῳ σχήματι. οἷον ἔστω τὸ Α ζῶων, ἐφ' ᾧ Β τὸ ἀναπνεῖν, ἐφ' ᾧ Γ τοῖχος. τῷ μὲν οὖν Β παντὶ ὑπάρχει τὸ Α (πᾶν γὰρ τὸ ἀναπνεῖον ζῶον), τῷ δὲ Γ οὐθὲν, ὥστε οὐδὲ τὸ Β τῷ Γ οὐθὲν οὐκ ἄρα ἀναπνεῖ ὁ τοῖχος, εἰσὶναι δ' αἱ τοιαῦται τῶν αἰτιῶν τοῖς καθ' ἕπερ βολῆν εἰρημένους· τοῦτο δ' ἔστι τὸ πλεον ἀποστήσαντα τὸ μέσον εἰπεῖν, οἷον τὸ τοῦ Α ναγῆρσιος, ὅτι ἐν Σιάθβαις οὐκ εἰσὶν ἀλλήτριδες, οὐδὲ γὰρ ἄμπελοι. („Der Syllogismus erfolgt bei einer solchen Ursache über den mittleren Begriff. Wenn man davon ausgeht, daß Α das Lebewesen, Β das Atmen und C die Mauer ist, dann verhält es sich so, daß Α einem jedem Β zukommt – denn jedes Atmende ist ein Lebewesen – dem C hingegen kommt das Α keinesfalls zu; folglich kommt auch das Β keinem C zu: Die Mauer atmet also nicht! Solcherlei Ursachen ähneln aber den Reden in Hyperbeln. Man nennt als Mittelbegriff das Weiter-Entfernte. Diese Methode wandte auch Anacharsis an, als er sagte, es gäbe in Skythien keine Flötenspielerinnen, weil dort Weinstöcke fehlten.“ [Übers. Ungeföhr-Kortus]).

¹² Arist. eth. Nic. 10,1176b 33–35. (Diese Stelle enthält das in der Antike sehr bekannte Bogen-gleichnis, welches neben Anacharsis auch anderen Persönlichkeiten zugeschrieben wurde; siehe dazu Müller, „Amasis und Anacharsis“, 191–195; Schubert, *Anacharsis*; Kindstrand, *Anacharsis*, 109 A9 und A10 A–D.); Arist. an. post. 1,78b 23–31; Plat. rep. 10,600a; Men. F 533 (Kock) = F 612 (Sandbach).

¹³ Cic. Tusc. 5,90; Diog. Laert. 1,105; Reuters, *Briefe*, ad loc.

Plutarch, *Das Gastmahl der Sieben Weisen*

In der einzigen erhaltenen literarischen Zusammenkunft der Sieben Weisen,¹⁴ in Plutarchs *Συμποσιακά τῶν ἑπτὰ σοφῶν*, kommen die σοφοί mit sieben weiteren Personen zu einem Gastmahl in der Nähe von Korinth zusammen. In dem längeren Gespräch lässt Plutarch Anacharsis insgesamt achtmal auftreten, davon dreimal mit einem kurzen Statement zu dieser oder jener Frage, zu der alle oder ein Großteil der Anwesenden reihum ihre Meinung äußern.¹⁵ In diesen knappen Äußerungen unterscheiden sich Inhalt und Form seiner Aussagen nicht grundsätzlich von denen der griechischen Teilnehmer.¹⁶ Fünfmal jedoch hat Anacharsis einen längeren Auftritt, und von diesen beziehen sich vier Passagen eindeutig auf sein in diesem illustren Kreis herausstechendstes Merkmal: sein Nomadentum und sein Fremdsein in der etablierten griechischen Kultur.¹⁷ Dabei fehlt auch eine gewisse augenzwinkernde Betrachtung des „Barbaren“ nicht: Anacharsis darf nicht vollkommen ernst genommen werden und präsentiert sich selbst mit feiner Ironie.

Anacharsis wird eingeführt, als Diokles, Thales und Neilo Xenos die Vorhalle des Anwesens betreten. Dort finden sie den Skythen in einer ungewöhnlichen Situation vor.

„In der Halle saß Anacharsis und vor ihm stand ein Mädchen, welches mit den Händen seine Haare in Ordnung brachte. Sie rannte mit der größten Freiheit auf Thales zu, der sie küsste und lachend sagte: ‚Putze du unseren Gast recht heraus, damit er, der freundlichste Mann, nicht so wild und fürchterlich aussieht.‘“¹⁸

Das Aussehen des Anacharsis lässt ihn gegenüber allen anderen Symposionsteilnehmern herausstechen. Eigentlich erscheint man zu einem Symposion gebadet und zurechtgemacht. Man befließigt sich eines sauberen und gepflegten Äußeren.¹⁹ Da Anacharsis sich nicht an diese Konvention gehalten hat, bemüht sich

¹⁴ Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 146.

¹⁵ Entsprechende Stellen sind: Plut. sept. sap. conv. 7 (= mor. 152a); 11 (= mor. 154e); 14 (= mor. 158a). Plutarch erwähnt Anacharsis auch in seiner Solon-Biographie, als er die erste Zusammenkunft des Skythen mit dem Athener beschreibt (Plut. Sol. 5).

¹⁶ Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 155–156.

¹⁷ Siehe Schubert, *Anacharsis*.

¹⁸ Plut. sept. sap. conv. 3 (= mor. 148c): Ὁ δ' Ἀνάχαρσις ἐν τῇ στοᾷ καθήστω, καὶ παιδισκὴ προεστῆκει τὴν κόμην ταῖς χερσὶ διακρίνουσα. αὐτὴν ὁ Θάλῆς ἐλευθεριώτατά πως αὐτῷ προσδαμιοῦσαν ἐφίλησε καὶ γέλασας “οὐτως,” ἔφη, “ποιεῖ καλὸν τὸν ξένον, ὅπως ἡμερώτατος ἂν μὴ φοβερὸς ᾖ τὴν δῆψιν ἡμῶν μηδ' ἄγχιος.”

¹⁹ Plat. symp. 174a; Plut. sept. sap. conv. 3 (= mor. 148b–c). Schmitt-Pantel, „Gastmahl“, 802; Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 160.

das wohlbekannte und hochgelobte Mädchen Eumetis/Kleobulina, die Tochter des Weisen Kleobulos von Lindos,²⁰ wenigstens seine Haare zu ordnen, bevor er den Raum des eigentlichen Gastmahls betritt. Zum Dank für ihre Anstrengungen unterrichtet der Skythe sie während des Kämmens in skythischer Ernährung und Reinigung zur Behandlung der Kranken.²¹

Nur der vollkommen fremde, der in Bezug auf seine Herkunft konträr zum griechischen Kulturkreis stehende Skythe kann es sich erlauben, mit wilden und un gepflegten Haaren beim Gastmahl zu erscheinen. Statt Ablehnung begegnet ihm die liebevolle Aufmerksamkeit des Mädchens. Neilo Xenos und Thales sind zwar ob der Erscheinung ihres Gesprächspartners amüsiert, loben aber ausdrücklich sowohl die Bemühungen von Eumetis als auch die Gegengabe in Form der Unterweisung von Seiten des Anacharsis, dessen Weisheit und Autorität in diesen Fragen über jeden Zweifel erhaben sind. Der „wild und fürchterlich“ aussehende Mann erfährt keine Verurteilung wegen seines unpassenden Aufzugs, aber er ist von Anfang an herausgehoben aus dem Kreis der Symposiasten.²²

Die Sonderrolle des vollständig Anderen, des Gegenbildes der etablierten Zivilisation, die Anacharsis in dieser Anfangsszene zugewiesen wurde, bestätigt sich in dem zweiten längeren Abschnitt, in dem er auftritt. Nachdem das Essen beendet ist, die Gäste ihr Trankopfer an den Weingott Dionysos dargebracht haben und die Flötenspielerin, die das Opfer musikalisch untermalte, den Raum wieder verlassen hat,²³ wendet sich Ardalos mit der Frage an Anacharsis, ob es Flötenspielerinnen auch in Skythien gäbe. Anacharsis Antwort ist überraschend und vielschichtig. Statt die Frage einfach zu verneinen, meint Anacharsis, dass nicht einmal Weinstöcke in Skythien existieren.²⁴ Denn man benötigt keine Flötenspielerinnen, wenn es wegen des Fehlens von Weinstöcken keinen Wein und somit

²⁰ Plut. sept. sap. conv. 3 (= mor. 148d) beschreibt Eumetis/Kleobulina als eine für ihren Kenntnisreichtum und ihre Schlaueit weitbekannte Frau.

²¹ Plut. sept. sap. conv. 3 (= mor. 148e). In einem seiner knappen Statements während des Gastmahls gibt Anacharsis eine Kostprobe seines Wissens über Ernährung und Heilung: Plut. sept. sap. conv. 14 (= mor. 158a).

²² Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 159 bezeichnet den Skythen als den „willkommene[n] Farbtupfer“ unter den Teilnehmern des Gastmahls.

²³ Plut. sept. sap. conv. 5 (= mor. 150d).

²⁴ Es ist bemerkenswert, dass in diesem Ausspruch der Weinkonsum der Skythen vollkommen negiert wird, obwohl es ansonsten ein häufiger Topos der antiken Literatur ist, dass die Skythen sehr starke Weintrinker gewesen seien. Vgl. z. B. Hdt. 4,66; 6,84,3; Anakr. PMG 356b; Ps.-Arist. probl. phys. 3,7; Athen. 10,29 u. a. Siehe Kindstrand, *Anacharsis*, 55–56. Hier wurde das bekannte Charakteristikum des Anacharsis als Vertreter des Konsumverzichts bzw. der Einschränkung des Genusses von Wein und anderen Rauschmitteln auf das gesamte Volk der Skythen übertragen. Vgl. Arist. an. post. 1,78b 23–31; Diog. Laert. 1,104; Max. Tyr. 17,4e, die diesen Ausspruch des Anacharsis ebenfalls berichten. Vgl. auch Athen. 10,32.

natürlich auch keine Trankopfer an Dionysos geben kann.²⁵ Ardalos, der diesen Gedankengang offensichtlich durchschaut, erkundigt sich daraufhin erstaunt, ob es denn nicht wenigstens Götter bei den Skythen gäbe.

„Allerdings“, antwortete er (Anacharsis), „solche, die die menschliche Sprache verstehen. Nicht so wie die Griechen, welche ihre Sprache für besser halten als die der Skythen, und trotzdem glauben, dass die Götter [sc. den Klang] der Knochen und des Holzes lieber hören.“²⁶

Anacharsis dient Plutarch hier als Stimme für seine Kulturkritik. Indem behauptet wird, dass die Skythen keine Flötenspielerinnen kennen würden, kann die einfache, natürliche Art der Kommunikation mit den Göttern ohne den Umweg über die Musik und anderer zu antiken Festen und Opfern gehörender Rituale, die in den Augen des Skythen nebensächlich und sogar störend sind, hervorgehoben werden.²⁷ Gerade die Griechen, die sich so viel auf ihre Redegewandtheit einbilden, sind nicht fähig, auf angemessene Art mit ihren Göttern zu kommunizieren²⁸ – ganz im Gegensatz zu den aus hellenischer Sicht schlichten Nomaden. Es spielt dabei keine Rolle, wie die Zustände in Skythien wirklich sind, d. h. ob es tatsächlich keine Weinstöcke, keinen Wein und keine Flötenspielerinnen gibt, sondern das ferne Land – über welches verschiedene, oft fabelhafte Berichte kursierten – dient als Gegenstück zur griechischen Welt, an der Missstände der eigenen Kultur aufgezeigt werden können.

Hierauf folgt eine Passage, in der Anacharsis am deutlichsten als der Fremde und der aus einer nicht-sesshaften, haus- und stadtlosen Zivilisation stammende Wilde gezeichnet wird. Das Gespräch der Symposionsteilnehmer wendet sich den Merkmalen eines ordentlichen Haushaltes zu. Aesop, der neben Anacharsis den

²⁵ Umgekehrt-Kortus, *Anacharsis*, 165 behauptet ohne Beleg, dass Flöten, *άλοι*, in der Antike hauptsächlich aus Rebenholz gefertigt waren und ein Gebiet ohne Weinstöcke = Rebenholz deshalb keine Flöten und Flötenspielerinnen kennen kann. Die Unterstellung dieses zweiten Hintergedankens des Anacharsis beim Verwerfen des Flötenspiels ist m. E. nur bedingt gegeben, insoweit, dass Anacharsis u. a. den Klang von Holz kritisiert. Es lässt sich jedoch nicht feststellen, dass Rebenholz in der *άλος*-Fertigung wirklich dominierte, eher im Gegenteil herrschen Schilfrohr, Lotosholz, Knochen und Elfenbein vor. Vgl. zu den Materialien der *άλοι* Zaminer, „Musikinstrumente“, 547; Jan, „Aulos“, Sp. 2416–2417.

²⁶ Plut. sept. sap. conv. 5 (= mor. 150e): πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, „γλώσσης ἀνθρωπίνης συνιέντες, οὐχ ὥσπερ δ' οἱ Ἕλληνας οἰόμενοι Σουθῶν διαλέγεσθαι βέλτιον ὄμως τοῦς θεοῦς δόσεων καὶ ξύλων ἦδιον ἀκροᾶσθαι νομίζουσιν. Kindstrand, *Anacharsis*, 46 sieht keine Verbindung zwischen der Frage nach den Flötenspielerinnen und der nach den Göttern.

²⁷ Anacharsis wird hier einer der ihm zugeschriebenen Eigenschaften gerecht, nach der er stets für eine einfache und direkte Kommunikation, bei der der Inhalt einer Aussage wichtiger ist als ihre stilistische Perfektion sowie die Mäßigung der Zunge eingetreten sei. Siehe Clem. Al. strom. 1,16,77,3; 5,8,44,5; Diog. Laert. 1,101; 1,104–105; Front. ad Marc. Caes. 10,5; Anacharsis Ep. 1.

²⁸ Vgl. auch das Lob für die Spartaner in Hdt. 4,77 und die Ablehnung dionysischer Riten in Hdt. 4,79; siehe Schubert, *Anacharsis*.

zweiten nicht recht zu den übrigen Symposiasten passenden, humorvollen Charakter verkörpert, witzelt, dass der Skythe aufgrund seiner Hauslosigkeit und seines bisherigen Nomadisierens in einem Wagen zu diesem Thema nichts beitragen könne. Statt dieser auf den ersten Blick völlig zurecht getroffenen Aussage zuzustimmen, weist der Skythe mit Nachdruck darauf hin, dass ein ordentlicher Haushalt nicht an äußerlichen Dingen wie dem Werk von Steinmetzen und teuren Möbeln bemessen werden könne. Stattdessen zeichnen die inneren Angelegenheiten, wie die Angehörigen der Familie und ihre Beziehung untereinander sowie die Verständigkeit des Familienoberhauptes, ein gutes Hauswesen aus.²⁹ Nach dieser Definition ist es irrelevant, ob die äußere Hülle des Hauswesens in einem Palast, einer Hütte, einer Höhle oder eben einem Wagen besteht.³⁰ Niemand geeigneteres als ein Nomade, der nach der materiell orientierten, städtisch-sesshaften Definition im eigentlichen Sinn gar keinen Haushalt besitzt, könnte an dieser Stelle für die Bedeutung der inneren Werte des *oikos* eintreten. Er ist vollkommen frei von jeglichem materiellen Verlangen und häuslicher Prunksucht, frei davon, sich über Besitztümer profilieren zu wollen,³¹ und er ist nicht eingebunden in die einheimische Gesellschaft – er ist der Außenseiter, der die Werte der Sesshaften aus einem völlig anderen Blickwinkel betrachten kann. Gerade aufgrund seines spezifischen Hintergrunds kann er mit einer nur ihm zustehenden Argumentation Denkfehler seiner Gesprächspartner aufdecken und die konventionellen Kriterien von Ordnung hinterfragen.

Neben der Argumentation für das beste Hauswesen tritt Anacharsis bei dem von Aesop angeregten Vergleich mit dem Sonnengott, der unsterblich auf einem Wagen herumzieht, auch für das hohe Gut der Bewegungsfreiheit ein: für eine Form der *ἐλευθερία*, wie sie aufgrund ihrer geographisch und politisch ungebundenen Lebensweise nur die Nomaden erfahren können. Diese ungeteilte Erfahrung hebt sie über die Griechen heraus; es ist eine Lebensweise, die sie diesen voraus haben.³²

²⁹ Plut. sept. sap. conv. 12 (= mor. 154f–155c).

³⁰ Oder wie es Plutarch Anacharsis ausdrücken lässt, kann auch in einem Vogelnest oder einem Ameisenhaufen ein ordentlicher Haushalt existieren (Plut. sept. sap. conv. 12 [= mor. 155c]).

³¹ Die Genügsamkeit und materielle Schlichtheit der Nomaden ist topisch in der griechischen Literatur, als Beispiele sei hier nur auf Ephor. FG^{RH} 70, F42 (= Strab. 7,1,3,9); Strab. 7,1,3; Strab. 7,3,7; Hellan. FG^{RH} 4, F67 (= Athen. 11, 6); verwiesen. Siehe auch Kindstrand, *Anacharsis*, 62–65.

³² Plut. sept. sap. conv. 12 (= mor. 155a): *Καὶ ὁ Ἀνάχαρις, “διὰ τοῦτό τοι,” εἶπεν, “ἢ μόνος ἢ μάλιστα τῶν θεῶν ἐλευθερός ἐστί καὶ αὐτόνομος, καὶ κρατεῖ πάντων, κρατεῖται δ’ ὑπ’ οὐδενός, ἀλλὰ βασίλευει καὶ ἡ νογεί.* („Darauf erwiderte Anacharsis: „Genau aus diesem Grund ist die Sonne diejenige Gottheit, der als einziger oder zumindest vorrangig Freiheit und Selbstständigkeit zukommt, diejenige Gottheit, die alles beherrscht, von niemandem beherrscht wird, die ein wahrer König ist und die Zügel in der Hand hält.“ [Übers. Ungefehr-Kortus]). Siehe Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 169–170. Zu der von Anacharsis postulierten Überlegenheit der skythischen Lebensweise und Einrichtungen siehe Heinze, „Anacharsis“, 465–466.

Die vierte Passage beschäftigt sich mit der auch bei anderen Autoren häufig wiedergegebenen Episode von dem missverstandenen Sinn des Sich-Betrinkens. In mehreren Versionen kursierte über Anacharsis die Erzählung, er habe sich bei einem Gastmahl schnell und vollständig betrunken und anschließend einen Preis gefordert, weil er der erste gewesen sei, der berauscht war. Denn worin sonst – so die scheinbar naive Frage des Anacharsis – könne der Sinn des übermäßigen Weinkonsums liegen als in einem Wettbewerb im Betrunken-Werden.³³ Der stets für den maßvollen Konsum von Rausch- und Genussmitteln eintretende Anacharsis betrinkt sich bewusst, um mit seiner anschließenden provokativen Forderung das übermäßige und sinnlose Betrinken beim Symposion bloß zu stellen.³⁴

Bei seinem letzten Auftritt fällt Anacharsis aus dem ansonsten von ihm gezeichneten Bild heraus. Dort ist Anacharsis weder der einfache, wilde Barbar und οἶνος-lose Nomade noch der mit praktischer Weisheit begabte Pragmatiker. Vorangeht eine Diskussion, ob es Wunder gibt und wie der göttliche Einfluss auf diese ist. Zu diesem Thema legt Anacharsis in einer für seine sonstigen praktischen Sentenzen ausgesprochen ungewöhnlich metaphysischen Weise das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott und die Verwendung derselben durch Gott dar.³⁵

Lukian, *Der Skythe oder Der Gastfreund*

Bereits bei Plutarch – besonders in der ersten besprochenen Szene, dem Zurechtmachen des ungepflegt beim Symposion erscheinenden Skythen – tritt uns ein nicht ganz ernst gezeichneter, auf eine positive Art zum Schmunzeln anregender Anacharsis entgegen. In zwei Werken des im 2. nachchristlichen Jh. schreibenden Autors Lukian von Samosata wird dieser Wesenszug des Anacharsis verstärkt und im Σκῦθη ἢ Πιόξευος ins Lächerliche übertrieben. Dort tritt dem Leser ein völlig anderer Anacharsis als der ernsthafte, überlegene und rationale Ratgeber entgegen. Die Schrift wirkt wie eine Parodie auf das Bild des überlegenen Weisen, der fähig ist, jemanden seine Weisheit zu lehren oder über griechisches Gedankengut zu urteilen.

³³ Plut. sept. sap. conv. 13 (= mor. 155f–156a). Vgl. Ail. var. 2,41; Athen. 10,50. Vgl. zudem Athen. 10,64; Diog. Laert 1,103; Anacharsis Ep. 3.

³⁴ Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 174.

³⁵ Plut. sept. sap. conv. 21 (= mor. 163d–f). Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 183–184 ist der Ansicht, dass Anacharsis hier als Vermittler dieser für das religiöse Konzept des Plutarchs wichtigen Gedanken ausgewählt wurde, weil seine Sentenzen und Legenden nicht dermaßen festgeschrieben und auf eine einheitliche Linie fixiert waren wie bei den anderen Teilnehmern des Symposions und er bereits in der vorherigen Literatur mit eigenwilligen Überlegungen aufgefallen war. Vgl. Kindstrand, *Anacharsis*, 48.

Das Werk beschreibt die fiktive erste Ankunft des Anacharsis in Athen. Als der Skythe im Piräus das Schiff verlässt, welches ihn aus den heimatlichen Gefilden nach Athen gebracht hat, fühlt er sich fremd und ist schnell eingeschüchtert von den vielen unbekanntem Eindrücken. Er wird von Geräuschen verschreckt und fühlt sich ob seiner fremdländischen Kleidung und Sprache beobachtet und unsicher. Als Fremder aus der *ἐρημία*, den riesigen Einöden am Rande der bewohnten Welt,³⁶ kann vorausgesetzt werden, dass er sich noch nie in einem vergleichbar geschäftigen Umfeld aufgehalten hat. Er ist von der Situation schnell so überfordert, dass er bereits nach kurzem Aufenthalt in der Stadt am liebsten umkehren und wieder nach Hause fahren möchte.³⁷

„Als Fremder und Barbar ergriff ihn (Anacharsis) zudem eine ziemliche Verwirrung seines Geistes. Alles war unbekannt, jedes Geräusch erschreckte ihn, er wusste nichts mit sich anzufangen. Er bemerkte, wie über das Aussehen seiner Kleidung gelacht wurde, er begegnete niemanden seiner Sprache und insgesamt bedauerte er die Reise bereits. Er beschloss, sich nur Athen anzuschauen und darauf direkt seine Schritte wieder zurückzuwenden und ein Schiff zu besteigen, welches zum Bosphorus zurücksegelt, von wo sein Weg nach Hause in Skythien sicherlich nicht weit sein würde.“³⁸

Als er mit Toxaris, einem Skythen, der bereits vor Jahren nach Athen kam und vollständig in der griechischen Kultur integriert ist,³⁹ jemandem begegnet, der ihn wegen seines skythischen Aufzugs als Landsmann und darüber hinaus sogar als Angehörigen des Königshauses erkennt und natürlich seine Sprache spricht, ist Anacharsis über alle Maßen erleichtert und übermütig freudig. Anacharsis bittet geradezu darum, dass Toxaris sich ihm als Führer zu allen großen Sehenswürdigkeiten und Errungenschaften Griechenlands anbiete.⁴⁰ Toxaris – der sich unverhohlen darüber lustig macht, dass es mit der Griechenlandliebe und dem unbändigen Wunsch des Anacharsis ganz Hellas kennenzulernen, nicht allzu weit her sein kann, wenn er das Land wegen erster Widrigkeiten bereits wieder verlassen wollte –, stellt dem Skythenprinzen Solon vor, den er als den Mann angepriesen hatte, in dem man alle Errungenschaften Athens, ja aufgrund seiner weiten Reisen

³⁶ Zur Lokalisierung der Nomaden im Weltbild siehe Schubert, *Anacharsis*; Schubert, „Nomaden“, ad loc.

³⁷ Vgl. auch die Einschätzung der Situation durch Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 197.

³⁸ Lukian. Scyth. 3: [...] οἷα δὴ ξένος καὶ βάρβαρος οὐ μετρίως τεταραχμένος ἔτι τὴν γνώμην, πάντα ἀγνοῶν, φοροδεῖς πρὸς τὰ πολλὰ, οὐκ ἔχων δὲ τι χρῆσαιτο αὐτῷ· καὶ γὰρ συνίει καταγελωμένος ὑπὸ τῶν ὄρωντων ἐπὶ τῇ σκευῇ, καὶ ὁμῶς ὁλοσσοῦ οὐδένα εἰρισσεν, καὶ δίως μετέμελεν αὐτῷ ἤδη τῆς ὁδοῦ, καὶ ἐδέδοκτο ἰδόντα μόνον τὰς Ἀθήνας ἐπὶ πόδα εὐθὺς ὅπισω χωρεῖν καὶ πλοῖω ἐπιβάντα πλεῖν αἰθῆς ἐπὶ Βοσπόρου, ὅθεν οὐ πολλὰ ἐμελλεν αὐτῷ ὁδὸς εἶσεσθαι οὔτε εἰς Σκύθας

³⁹ Mit der wundersamen Geschichte des Toxaris wird das Werk eingeleitet (Lukian. Scyth. 1f.), zudem gibt es noch einen lukianischen Dialog zwischen Toxaris und Mnesippos über die Freundschaft (Τόξαρις ἢ φίλις).

⁴⁰ Lukian. Scyth. 3–4.

ganz Griechenlands vereint finden könne.⁴¹ Toxaris präsentiert Anacharsis Solon als ein Geschenk, einen Fremden auf der Suche nach seiner Freundschaft,⁴² einer Art menschlicher Hülle, die es noch gilt, mit griechischem Wissen, griechischem Gedankengut und griechischer Mentalität zu füllen, damit der Skythenprinz am Ende genauso in der hellenischen Kultur aufgehen kann, wie dies einst Toxaris tat.

In diesem Text ist Anacharsis völlig Schüler,⁴³ ausschließlich Empfänger von Weisheit und Wissen. Er liefert keine Kostproben seiner eigenen Weisheit. Nur über die Prominenz des Solon, der ihn in die Kreise verschiedener berühmter Männer einführt, wird der Skythe zu einem gewissen Grad selber bekannt und anerkannt, kann Freundschaft mit verschiedenen Persönlichkeiten schließen und wird sogar in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht, womit er das vollständige Aufgehen in der attischen Kultur demonstriert.⁴⁴ All dies gelingt ihm jedoch nicht aus eigenem Antrieb und nur sehr bedingt durch seine eigenen Leistungen, es bedarf immer der vermittelnden Autorität des Solon.⁴⁵

Die zweite Hälfte dieses Werkes ist der Darlegung von Lukians eigener Situation gewidmet, der die Schrift hintergründig dient. Lukian benutzt den Exkurs über Anacharsis' Ankunft in Athen und sein erstes Zusammentreffen mit Solon, um seine eigene frühere Lage zu erläutern. Lukian behauptet überspitzt, da er aus Syrien stamme, genauso ein Barbar und kulturfremd zu sein wie Anacharsis. Deshalb stieß er bei seiner Ankunft in Pella auf ähnliche Schwierigkeiten und erlebte eine vergleichbare Verwirrung ob der Größe, Schönheit, Einwohnerzahl und Macht des makedonischen Kulturzentrums wie der Skythe in Athen.⁴⁶ Wie Anacharsis war auch Lukian auf die Hilfe einheimischer Gönner angewiesen und konnte nur über die Bekanntschaft zweier Männer der lokalen Elite Zugang und Anerkennung in ganz Pella finden. Dem Dank an diese Männer gilt schlussendlich die Schrift.⁴⁷

⁴¹ Solon begegnet den beiden auf der Straße genauso durch Zufall, wie vorher Anacharsis auf Toxaris gestoßen war. Diese zwei Zufallsbegegnungen verstärken noch den Eindruck der Unbeholfenheit und Unfähigkeit zur eigenen Initiative von Seiten des Anacharsis.

⁴² Lukian. Scyth. 5–7.

⁴³ Dass Anacharsis ein Schüler des Solon gewesen sein soll, war ein verbreitetes Motiv in der antiken Literatur. Doch ist er in den übrigen Erzählungen nicht auf die Vermittlung des Toxaris angewiesen, um mit Solon Bekanntschaft zu schließen, sondern stellt sich diesem gewitzt und fordernd selbst vor. Siehe Plut. Sol. 5; Diog. Laert. 1,101–102; Anacharsis Ep. 2; Ail. var. 5,7.

⁴⁴ So auch Mestre, „Anacharsis“, 315.

⁴⁵ Lukian. Scyth. 8

⁴⁶ Lukian. Scyth. 9.

⁴⁷ Lukian. Scyth. 10–11. Kindstrand, *Anacharsis*, 29.

Eine ähnliche Funktion nimmt die Anacharsis-Figur auch für Marcus Cornelius Fronto ein: der Skythe als Identifikationsfigur für Männer, die aus entlegenen Gebieten des Römischen Imperiums stammten und sich in den großen Kulturzentren des Reiches profilieren wollten. Fronto, der einer italischen Familie, die sich in Numidien niedergelassen hatte, entstammte, wurde im Rom des 2. Jh.s n. Chr. zu einem berühmten Grammatiker, Rhetor und Anwalt. In einem Brief an Marcus Aurelius vergleicht er sich wegen seiner Herkunft mit Anacharsis.

„Und tatsächlich sagt man über jenen berühmten Skythen Anacharsis, dass er kein perfektes Attisch konnte, er wurde aber für sein Denkvermögen und seine Gedanken gelobt. Ich (Fronto) werde mich denn mit Anacharsis vergleichen, bei Zeus nicht in der Weisheit, sondern indem ich als Barbar ihm gleich bin. Denn er war ein Skythe von den nomadischen Skythen, ich aber bin ein Libyer von den libyschen Nomaden. Mir als auch Anacharsis ist das Weiden gemeinsam; gemeinsam ist uns also das Blöken beim Weiden, wie wohl jemand blöken könnte. Auf diese Weise habe ich das Barbarensein dem Blöken angeglichen.“⁴⁸

Natürlich ist die Abstammung des Fronto hier übertrieben dargestellt, da er keineswegs einem nomadischen Umfeld entsprang, sondern in eine sesshafte italische Familie hineingeboren wurde. Worauf es Fronto hier ankommt, ist die Darstellung des bis aufs äußerste gesteigerten Fremdseins in der römischen Kultur. Dabei bedient er sich des Nomaden als dem Inbegriff des vollkommen Anderen, des absolut Fremden. Wobei er sich nicht in Bezug auf seine Weisheit oder sein Denkvermögen mit Anacharsis vergleicht, sondern hinsichtlich dessen Alleinstellungsmerkmal unter allen σοφοί: dessen vollkommene Fremdheit, dessen Nicht-Zugehörigkeit zur etablierten Kultur, dessen anfängliche Verlorenheit und Orientierungslosigkeit in derselben.⁴⁹

⁴⁸ Front. Ad Marc. Caes. 10,5: [...] και γὰρ τὸν Σκύθην ἐκεῖνον τὸν Ἀναχάρσιον οὐ πάνυ τι ἀττικίαισι φασίν, ἐπαινεθῆναι δ' ἐν τῆς διανοίας καὶ τῶν ἐπιθυμημάτων. παραβλαβῶ δὴ ἐμαυτὸν Ἀναχάρσιδι οὐ μὰ Δία κατὰ τὴν σοφίαν ἀλλὰ κατὰ τὸ βάρβαρος ὁμοίως εἶναι. ἦν γὰρ ὁ μὲν Σκύθης τῶν νομάδων Σκυθῶν, ἐγὼ δὲ Λίβυς τῶν Λιβύων τῶν νομάδων. κοινὸν δὲ ἦν τὸ νέμεσθαι ἐμοὶ τε καὶ Ἀναχάρσιδι· κοινὸν οὖν ἔσται καὶ τὸ βληγᾶσθαι νεμομένοις, ὅπως ἂν τις βληγῆσθαι. οὕτως μὲν δὴ καὶ τὸ βαρβαρίζειν τῷ βληγᾶσθαι προσήκασα.

⁴⁹ Daneben vergleicht sich Fronto in Bezug auf das „Blöken“ mit Anacharsis. Das „Blöken“ steht wohl als Metapher für das mangelhafte Beherrschen der griechischen Sprache. Der berühmte Rhetor gibt mit viel Understatement vor, der Sprache, besonders der rhetorischen Feinheiten derselben, nicht richtig mächtig zu sein – sozusagen ein Barbar im ursprünglichen Wortsinn zu sein (Hom. Il. 2,867: βάρβαρόφωνοι, „barbarisch sprechend“, d. h. unverständlich reden). Dies bezieht sich auf die Anekdote, dass Anacharsis kein richtiges Attisch beherrschte und deshalb von seinem intellektuellen Umfeld etwas belächelt wurde. Siehe Anacharsis Ep. 1; Clem. Al. strom. 1,16,77,3; vgl. Fußnote 28.

Lukian, *Anacharsis oder Über das Gymnasion*

Lukian lässt Anacharsis noch in einem weiteren seiner Werke auftreten, dem der Skythe sogar seinen Namen gibt: *Ἀνάχαρσις ἢ Περὶ Γυμνασίων*. Der Dialog zwischen Solon und Anacharsis, den diese Schrift wiedergibt, findet einige Zeit nach der Ankunft des Skythen in Athen statt. Anacharsis ist bereits eng mit Solon befreundet und diskutiert mit diesem offensichtlich des Öfteren verschiedene Eigenheiten der attischen Gesellschaft. An diesem Tag sind beide ins Gymnasion gegangen, um dort den jungen Männern bei ihren athletischen Übungen zuzuschauen. Am Anfang wird ein äußerst naiver und ahnungsloser Anacharsis gezeigt, der sich die seltsamen und zu Schmerzen und Verletzungen führenden Aktivitäten der Athleten nicht erklären kann. Besonders wundert er sich über den Umstand, dass Männer, die eben noch freundschaftlich und friedfertig miteinander umgegangen sind, auf einmal brutal aufeinander einschlagen. Er vergleicht das Verhalten der Sportler mit einer Form der *μανία*, des Wahnsinns.⁵⁰ Damit nimmt er hier eine Position ein, die auch sonst von ihm bekannt ist. Bei mehreren Autoren wird behauptet, dass er das Öl, mit dem sich die Athleten vor dem Training oder Wettkampf einrieb, für ein Mittel hielt, das Wahnsinn hervorrufen müsse, da die Sportler nach dem Einreiben so sehr ihr Verhalten änderten und von freundschaftlichem Umgang zu aggressivem Gebaren übergingen.⁵¹

Anacharsis kann in diesem Dialog perfekt den unwissenden Fremden mimen, der die kulturellen Eigenheiten nicht versteht und mit griechischen Konzepten von Wettkampf und Ehre überfordert ist. Das Werk spielt insgesamt mit dem Typus des einfältigen Wilden und unverständigen Barbaren, der durch seine vermeintliche Unwissenheit und gesteigerte Uneinsichtigkeit pointiert die hellenischen Verhältnisse kommentieren und in Frage stellen kann. Da er aus einem vollkommen anderen Umfeld stammt, kann hier unterstellt werden, dass der Skythe keine sportlichen Wettkämpfe kennt. So behauptet er, dass es nichts Vergleichbares in Skythien gäbe und dass jeder, der dort einen seiner Landsleute schlug, dafür von den Obrigkeiten bestraft und nicht noch angefeuert und belobigt werden würde.⁵²

Solon zeigt durchaus Verständnis für die Unwissenheit seines Freundes und beginnt geduldig zu erklären, dass der Sport weder etwas mit sinnloser Brutalität

⁵⁰ Lukian. Anach. 1–5. Vgl. auch Diog. Laert. 1,103. Zu den in Lukian. Anach. 1–2 vorkommenden Vergleichen der Athleten mit verschiedenen Tieren (Widdern, Schweinen, Aalen, Böcken) als Zeichen von Stumpfsinn und Zügellosigkeit siehe Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 217–223.

⁵¹ Diog. Laert. 1,104; Dion. Hal. rhet. 11,4; Dion Chryss. 32,44; Kindstrand, *Anacharsis*, 117 Anm. 36–37.

⁵² Lukian. Anach. 11; 40. Auch Solon stellt fest, dass die attischen Wettkämpfe sich von den in Skythien üblichen Bräuchen sehr unterscheiden (Lukian. Anach. 6).

noch mit Wahnsinn zu tun habe.⁵³ Obwohl sich der Athener im Verlauf des Gesprächs redlich und mehrfach darum bemüht, jede Frage des Anacharsis zu beantworten und jeden Einwand des Skythen zu entkräften, gelingt es ihm nicht, den Gesprächspartner von der Ehrenhaftigkeit sowie dem erzieherischen Zweck der athletischen Übungen und Wettkämpfe zu überzeugen. Im Verlauf der Diskussion treibt Anacharsis Solon fast zur Verzweiflung, weil er aus griechischer Sicht so gar nicht verständlich sein will und alle angesprochenen kulturellen und gesellschaftlichen Konzepte der Hellenen hinterfragt.

Exemplarisch sei auf die Diskussion um die Wettkampfpreise bei den panhellenischen Spielen verwiesen. Solon hat Anacharsis gerade erklärt, dass diese Preise in aus verschiedenen Pflanzen gewundenen Ehrenkränzen bestehen und bemerkt, dass der Skythe darüber lachen muss, worauf er ihn fragt, ob ihm die Preise lächerlich erscheinen.⁵⁴

„Anacharsis: Oh nein, Solon, gar ehrwürdige Kampfpreise hast du da aufgezählt, wert, dass die, welche sie aussetzen, sich auf ihre Großzügigkeit etwas zugute tun dürfen, und auch für die Wettkämpfer lohnt es sich gar sehr, sich um einen solchen Preis zu bemühen: um Äpfel und Eppich (d. i. Sellerie) lebensgefährlich einander zu würgen und sich die Gliedmaßen zu brechen, als ob es nicht jedem möglich wäre, sich ohne viel Umstände Äpfel zu beschaffen, wann immer er danach Lust verspürt oder sich mit Eppich und einem Fichtenzweig zu bekränzen, ohne erst das Gesicht mit Lehm verschmieren zu müssen und von seinen Gegnern einen Stoß in den Bauch versetzt zu bekommen.“ (Übers. Steindl)⁵⁵

Anacharsis macht sich über den geringen materiellen Wert dieser Preise lustig und bemerkt, dass man Äpfel und Sellerie doch in großen Mengen erstehen könne, ohne sich schlagen zu müssen. Der Skythe ist hier scheinbar vollkommen unfähig, dass hinter den Preisen stehende ideelle Konzept von Ruhm und Ehre zu begreifen, und Solon gelingt es auch nicht, ihm dieses zu vermitteln.⁵⁶

⁵³ Lukian. Anach. 6.

⁵⁴ Lukian. Anach. 9.

⁵⁵ Lukian. Anach. 9: *Ἀνάχαρσις*: Ὅχι, ἀλλὰ πάνσομα, ὃ Σόλων, κατέλεξας τὰ ἄθλα καὶ ἕξαι τοῖς τε διαθῆσιν αὐτὰ φιλοτιμείσθαι ἐπὶ τῇ μεγαλοδορεῖ καὶ τοῖς ἀγωνισταῖς αὐτοῖς ὑπερσπουδαίαναι περὶ τὴν ἀναίρεσιν τῶν τηλικούτων, ὡς τε μῆλων ἕνεκα καὶ σελίνων τοσαῦτα προπονεῖν καὶ κινδονεῖν ἀγχομένους πρὸς ἀλλήλων καὶ κατακλωμένους, ὡς οὐκ ἐνὸν ἀπραγμόνας εὐπορήσῃα μῆλων ὅτε ἐπιθυμία ἢ σελίνῳ ἔστεφανώσθαι ἢ πίτυϊ μήτε πηλῶ καταχρόμιον τὸ πρόσωπον μήτε λακτιζόμενον εἰς τὴν γαστέρα ὑπὸ τῶν ἀνταγωνιστῶν. Vgl. Lukian. Anach. 36; Diog. Laert. 1,103; Dion Chrys. 32,44.

⁵⁶ Lukian. Anach. 10. Eine ähnliche Verspottung der Ehrenkränze findet sich in Dion Chrys. 66,5. Zur antiken Kritik der Athletik siehe Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 212–217; Kindstrand, *Anacharsis*, 58–59; Heinze, „Anacharsis“, 459–461, der Lukians „Anacharsis“ auf kynisches Gedankengut bzw. eine dem Kynismus nahestehende Schrift zurückführt. Dass hinter den Sie-

Neben dieser vorgegebenen Naivität sticht Anacharsis an verschiedenen Stellen mit pointierten Nachfragen hervor, die ebenso wie die vermeintliche Unwissenheit die Schwachstellen des traditionellen Denkens und der überlieferten Argumente offenlegen. Beispielsweise versucht Solon, ihm zu erklären, dass das athletische Training unter anderem der Vorbereitung auf den Kampf im Krieg dient. Betont naiv erkundigt sich der Skythe, ob die Athener sich denn in der Schlacht vor den Feind hinstellen, ihre Fäuste schütteln und ihre Beine um den Körper des Feindes winden würden – wie sie es im Gymnasion täten –, um auf diese Weise die Feinde in die Flucht zu schlagen und ob die gegnerischen Pfeile und Speere an den gestählten und geölten Körpern der Kämpfer abprallen würden.⁵⁷

Die unter diesem schlaun und listigen Hinterfragen hervorblitzende Weisheit wird zum Teil von dem Bild, das Anacharsis von sich selbst liefert, konterkariert. So hält er die pralle Sonne nicht länger aus und muss Solon bitten, mit ihm in den Schatten zu gehen,⁵⁸ was Solon die Gelegenheit bietet, darauf hinzuweisen, dass die Athener sich gerade bei ihren wiederholten sportlichen Leistungen die nötige Widerstandsfähigkeit gegen die Mittagshitze antrainierten.⁵⁹ Zudem fordert Anacharsis Solon auf, seine Ausführungen langsam, in einfachen Worten und ohne komplizierte Sätze fortzuführen, damit es dem sprachlich und intellektuell schlichten Skythen möglich sei, dem eloquenten Athener zu folgen.⁶⁰ Anacharsis zeichnet von sich selbst das Bild des in Auffassungsgabe und Konzentrationsfähigkeit unterlegenen Nomaden,⁶¹ der sich aufgrund seines bisherigen unsteten Lebens auf einem Wagen fernab einer kultivierten Polis nicht einmal annähernd in Denkkraft und rhetorischen Fähigkeiten mit einem der berühmtesten Griechen messen könne.⁶² Darüber macht sich auch Solon lustig, als er ironischerweise bemerkt, dass er den Skythen sofort der athenischen Volksversammlung vorstellen und diese ihm als Wohltäter der Stadt eine Statue setzen würde, wenn er Solon nur davon überzeugen könne, dass der Athener und damit der gesamte griechische Kulturkreis mit ihren Wertvorstellungen falsch liegen.⁶³

gerkränzen indirekt auch handfeste materielle Gewinne standen, die die jeweiligen Heimatpoleis für ihre erfolgreichen Athleten auslobten, wird im „Anacharsis“ ausgeblendet, da nur die Sinnhaftigkeit des Ideals vom Wettkampf allein des Ruhmes wegen besprochen wird.

⁵⁷ Lukian. Anach. 31.

⁵⁸ Natürlich verbirgt sich hier auch ein Hinweis auf das topisch extrem kalte Wetter in Skythien – was von verschiedenen Autoren (siehe u. a. Hdt. 4,28,2–3; Hippokr. Aer. 19; Strab. 7,3,6) immer wieder gezeichnet wurde –, welches Anacharsis die Mittagshitze nicht ertragen lässt.

⁵⁹ Lukian. Anach. 16.

⁶⁰ Lukian. Anach. 18.

⁶¹ Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 225–226.

⁶² Lukian. Anach. 18.

⁶³ Lukian. Anach. 17. Anacharsis erkennt durchaus die Ironie in Solons Aussage und deklariert sie als die berühmte Eigenart der Athener, niemals das zu sagen, was sie wirklich meinen (Lukian. Anach. 18).

Am Ende des Gesprächs trennen sich beide ohne einen „Gewinner“ der Auseinandersetzung, im Prinzip ohne Ergebnis und vereinbaren, sich am nächsten Tag wieder zu treffen, damit Anacharsis darlegen kann, wie in Skythien die Jugend erzogen wird.⁶⁴ Darüber erfährt der Leser allerdings nichts mehr. Anacharsis' Behauptung, in Skythien wäre alles anders, ist eine Projektionsfläche zur Abbildung des Pro- und Contra-Diskurses athletischen Trainings, keine Aufbereitung irgendeiner tatsächlichen Kenntnis der skythischen Verhältnisse.⁶⁵

Lukian verwebt im „Anacharsis“ geschickt und amüsant zwei verschiedene Charakteristika der Anacharsis-Figur: zum einen das Bild des einfachen, naiven, unverständigen Barbaren, der einem vollkommenen anderen zivilisatorischen Umfeld entstammt und mit der etablierten griechischen Kultur in keiner Weise vertraut ist. Dieser Fremde nimmt hellenisches Wissen, Gedankengut und Wertvorstellungen nur auf, ist ausschließlich (ein mitunter sehr uneinsichtiger) Schüler der „überlegenen“ Bildung.⁶⁶ Zum anderen ist Anacharsis aber auch der pragmatische, leicht ironische, knapp und auf den Punkt formulierende Weise, der in seiner überlegenen Einsicht die Schwächen der griechischen Lebensweise aufdeckt. Doch darf man diese beiden Seiten der Anacharsis-Figur nicht als getrennt voneinander oder gar gegensätzlich zueinander betrachten, im Gegenteil bedingen sie sich gegenseitig. Nur durch die scheinbare Naivität des rückständigen Nomaden, der griechische Sitten, Modelle und Lebensweisen missversteht, können Defizite der etablierten griechisch-römischen Kultur aufgedeckt werden, die jener mit praktischer Klugheit begabte Weise kommentieren und dekonstruieren kann, um gegebenenfalls alternative Lebensstile anzudeuten.⁶⁷

Es gibt eine große Anzahl weiterer Autoren der Kaiserzeit und der Spätantike, die auf Anacharsis rekurrieren.⁶⁸ Allerdings bauen ihn die meisten nur in kurzen

⁶⁴ Lukian. Anach. 40. Vgl. Mestre, „Anacharsis“, 314–315, die Solon als Verlierer des Gesprächs betrachtet, sowie Kindstrand, *Anacharsis*, 67, der ebenfalls ein neutrales Ergebnis sieht.

⁶⁵ Vgl. Mestre, „Anacharsis“, 317.

⁶⁶ Die Schülerrolle des Anacharsis tritt bei Lukian stark hervor, obgleich der Skythe uns im „Anacharsis“ als ein ziemlich unbelehrbarer, aufmüpfiger, seinem Lehrer gegenüber sich dtw. unhöflich gebärdender Schüler entgegentritt, der sich kaum noch an sein im „Skythen“ implizit gegebenes Versprechen hält, alle griechische Kultur wissbegierig in sich aufzusaugen (siehe Lukian. Anach. 4). Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 208.

⁶⁷ Ähnlich auch Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 228–229. Vgl. Heinze, „Anacharsis“, 465, der diese Verwebung beider Anacharsis-Charakteristika ebenfalls sieht, jedoch den kynischen Einfluss der Schrift betonend in Anacharsis hauptsächlich den Vertreter einer kynischen „zurück zur Natur“-Philosophie erkennt. Vgl. Mestre, „Anacharsis“, 311–312, die gegen den ausschließlich kynischen Einfluss argumentiert, sowie Kindstrand, *Anacharsis*, 30–31. Siehe zur „doppelten Umkodierung“ des Anacharsis Schubert, *Anacharsis*.

⁶⁸ Vgl. u. a. Athen. 4,49; 10,32; 10,50; 10,64; 14,2; Clem. Al. strom. 1,16,77,3–4; 5,8,44,5; Ail. var. 2,41; 5,7; Dion. rhet. 11,4; Dion Chrys. 32,44; Stob. 3,18,25; Max. Tyr. 17,4e; 25,1e; Front. Ad Marc. Caes. 10,5.

Passagen ihrer Werke ein und verwenden die über ihn erzählten Episoden oder seine Sprüche, um Ausführungen in ihren Darlegungen zu illustrieren oder zu untermauern. Eine umfassendere Zusammenstellung der Berichte über die Taten und Weisheiten des Anacharsis findet sich bei Diogenes Laertios im achten Kapitel des ersten Buches seiner „Philosophenviten“, welches vollständig dem Skythenprinzen gewidmet ist.⁶⁹ Diogenes Laertios gibt in knapper Form die biographischen Angaben, die über Anacharsis kursierten, wieder⁷⁰ und bietet dann eine Auswahl der von dem Skythen überlieferten Sprüche und Taten. In der Zusammenstellung des Laertios präsentiert sich der schon mehrfach beobachtete Anacharsis, der mit der für den Kreis der Sieben Weisen typischen praktischen Weisheit begabt ist und bewusst Sitten und Eigenheiten der Hellenen missversteht, was ihm ermöglicht, griechische Wesensarten zu kommentieren, Verfehlungen oder Unsinnigkeiten offenzulegen und Verzicht bzw. Mäßigung in Konsum und Sprachgebrauch zu fordern.

Das nomadische, fremdstämmige Element spielt nicht in allen überlieferten Aussprüchen und Weisheiten des Anacharsis eine Rolle, aber doch in einem großen Teil von ihnen. Selbst wenn in einer Sentenz das Fremde nicht offen zu Tage tritt, so sollte man dieses doch immer im Hinterkopf haben – so wie es die antike Leserschaft aufgrund des Bekanntheitsgrades des Anacharsis sicherlich auch hatte –, ansonsten sind Aussagen, Vorgehensweisen und Verhaltensmuster des Skythen häufig nur schwer verständlich und die Einbettung desselben in verschiedene kurios anmutende Episoden durch die griechisch-römischen Autoren gänzlich unverständlich. Anacharsis ist in seiner Andersartigkeit der gesellschaftliche Spiegel, den sich Hellenen und Römer mit viel Witz und Moral selber vorhalten.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. erl. von Adolf Stahr (Griechische und römische Classiker in neuen Uebersetzungen 158). Stuttgart: Kraus & Hoffmann 1863.

Heinze, Richard: „Anacharsis“, in: *Philologus* 50 (1891), 458–468.

⁶⁹ Diog. Laert. 1,101–105.

⁷⁰ Diog. Laert. 1,101–102: Anacharsis war der Sohn des skythischen Königs Gnurus (bei Lukian. Scyth. 4 des Dauketas) und einer Griechin, weshalb er der griechischen Sprache mächtig war. Er schrieb über hellenische und skythische Institutionen und kam während der 47. Olympiade nach Athen, wo er sich mit Solon anfreundete. Nach einigen Jahren kehrte er nach Skythien zurück, wo er bei einem Jagdausflug versehentlich getötet (oder nach Hdt. 4,76 wegen der Einführung eines fremden Kultes erschossen) wurde. Vgl. die Zusammenstellung der biographischen Tradition zu Anacharsis bei Kindstrand, *Anacharsis*, 6–11; Schmid, „Anacharsis“, Sp. 2017.

Jan, Karl von: RE II,2 (1896), s. v. „Aulos (4)“, Sp. 2416–2422.

Kindstrand, Jan Fr.: *Anacharsis. The Legend and the Apoptegmata*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1981.

Lukian: *Leibesübungen im alten Athen (Anacharsis)*. Eingel. und übers. von Erwin Steindl. Zürich: Artemis 1963.

Mestre, Francesca: „Anacharsis, the wise man from abroad“, in: *Lexis* 21 (2003), 303–317.

Mühlh, Peter von der: „Das Alter der Anacharsislegende“, in Bernhard Wyss (Hrsg.), *Ausgewählte kleine Schriften von Peter von der Mühlh* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 12). Basel: Friedrich Reinhardt 1976, 473–481.

Müller, Carl W.: „Amasis und Anacharsis. Zur Geschichte des Motivs vom Bogen als Gleichnis menschlicher Lebensführung“, in: Wolfgang Leschhorn / Auguste V. B. Miron / Andrei Miron (Hrsg.), *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt* (Festschrift für Peter Robert Franke zum 70. Geburtstag). Saarbrücken: SDV 1996, 189–196.

Reuters, Franz H. (Hrsg.): *Die Briefe des Anacharsis*. Griechisch und deutsch von Franz Heinrich Reuters (Schriften und Quellen der alten Welt 14). Berlin: Akademie-Verlag 1963.

Schubert, Charlotte: „Der Fremde ist ein Nomade: Zur Tradition des skythischen Nomadenprinzen Anacharsis“, in: Alexander Weiß (Hrsg.), *Der imaginierte Nomade. Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren* (Nomaden und Sesshafte 8). Wiesbaden: Reichert 2007, 157–184.

Schubert, Charlotte: „Nomaden in der Peripherie – Nomaden im Zentrum: Die Lokalisierung der Nomaden in griechischen Raumvorstellungen“, in: Roxana Kath / Anna-Katharina Rieger (Hrsg.), *Raum – Landschaft – Territorium. Zur Konstruktion physischer Räume als nomadische und sesshafte Lebensräume* (Nomaden und Sesshafte 11). Wiesbaden: Reichert 2009, 251–276.

Schubert, Charlotte / Weiß, Alexander: „Weltbild und Geschichte: Das Beispiel des Skythen Anacharsis“, in: Susanne Grunwald u. a. (Hrsg.), *ArteFact, Teil 1* (Festschrift für Sabine Rieckhoff zum 65. Geburtstag; Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 172). Habelt: Bonn 2009, 331–342.

Schubert, Charlotte / Kath, Roxana / Weiß, Alexander: „Anacharsis, ein skythischer Nomade mit langer Geschichte“, in: Jörg Gertel / Sandra Calkins (Hrsg.), *Nomaden in unserer Welt. Die Vorreiter der Globalisierung: Von Mobilität und Handel, Herrschaft und Widerstand*, Bielefeld: transcript Verlag 2011, 244–250.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Schmid, Wilhelm: RE I (1893), s. v. „Anacharsis“, Sp. 2017f.

Schmitt-Pantel, Pauline: DNP 4 (1198), s. v. „Gastmahl“, Sp. 797–806.

Ungefehr-Kortus, Claudia: *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung* (Europäische Hochschulschriften Reihe XV Klassische Sprachen und Literatur 69). Frankfurt am Main: Peter Lang 1996.

Zaminer, Frieder: DNP 8 (2000), s. v. „Musikinstrumente“, Sp. 536–552.

Anacharsis in der Schule? Einsichten aus Papyrus und Ostraka

Michaela Rucker

Bei den antiken Historikern und Philosophen erscheint Anacharsis¹ in unterschiedlichen Rollen: Seine Person changiert zwischen griechischer oder nomadischer Weisheit und barbarischer Kultur- und Sprachlosigkeit. Die im Folgenden vorzustellenden Quellen – ein Ostrakon und ein Papyrus – zeigen Anacharsis als eine auch im antiken Alltagsleben präsente Persönlichkeit.

Anacharsis als Richter

Jouguet und Lefebvre veröffentlichten 1904 im Bulletin de Correspondance Hellenique² ein Ostrakon aus Luxor, welches in das Jahr 140/141 n. Chr. datiert wird, da der Text mit dem Hinweis auf das 4. Regierungsjahr des Antoninus Pius abschließt.

Es folgt zur besseren Orientierung der Text nach der Editio princeps:

[Π]ατήρ ποθ' υἷὸν εὐποροῦν-
τα τῷ βίῳ καὶ μηδὲν
αὐτῷ τὸ σύνολον δωροῦμε-
νον ἐπὶ τὸν Σκύθην Ἀνά-
5 χαρσιν ἦγεν εἰς κρίσιν·
ὀβόα (sic) δ' ὁ υἷὸς τοῦτον μὴ
θέλων τρέφειν· οὐκ οἰκίαν,
οὐ κτήμα, οὐ χρῆσθ' (sic) βάρους;
ποῖός τις οἶν τύραννος ἢ ποῖος κριτῆς
10 ἢ νομοθέτης ἀρχαῖος ἐνδικῶς ἔρεῖ...

¹ Allgemein zu Anacharsis vgl. Kindstrand, *Anacharsis*; Ungefehr-Kortus, *Anacharsis* und Schubert, *Anacharsis*.

² Jouguet / Lefebvre, „Ostraka“, 201–205.

⊥ δ' ἀτοκράτορος Καίσαρος Τίτου Αἰλ[ίου Ἀ]-
{δρι} δριανοῦ Ἀνωίνου.

Wie Leo³ und Crusius⁴, die sich mit dem Ostrakon beschäftigten, feststellten, handelt es sich bei dem Text um Verse in Trimetern. Beide machen unterschiedliche Vorschläge zur Abtrennung der Verse und raten zu Ergänzungen bzw. Korrekturen des Textes:

Crusius: Πατήρ ποθ' υἷὸν εὐποροῦντα τῷ βίῳ
καὶ μηδὲν αὐτῷ τὸ σύνολον δωροῦμενον
ἐπὶ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν ἦγεν εἰς κρείσιν.
ὀβόα † δ' ὁ υἱὸς τοῦτον μὴ θέλων τρέφειν·
οὐκ οἰκίαν, οὐ κτήμα, οὐ χρησοῦ † βάρους;

Leo: Πατήρ ποθ' υἷὸν εὐποροῦντα τῷ βίῳ
καὶ μηδὲν αὐτῷ τὸ σύνολον δωροῦμενον
ἐπὶ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν ἦγεν εἰς κρείσιν.
ἐβόα δ' ἐκείνος· τοῦτον οὐ θέλω τρέφειν,
οὐκ οἰκίαν, οὐ κτήματ', οὐ χρησοῦ βάρους

Übersetzung: „Einst führte ein Vater seinen Sohn, der im Leben sehr wohlhabend war und ihm überhaupt nichts (davon) gewährte, zu dem Skythen Anacharsis, damit dieser eine Entscheidung herbeiführe.“ (Übers. nach Ungefehr-Kortus)

Die verschiedenen gewählten Ergänzungen ergeben für den zweiten Teil des Textes unterschiedliche Übersetzungen:

³ Leo, „Ostrakon“, 159.

⁴ Crusius, „Schulbücher“, 142.

Nach Jouguet / Lefebvre & Crusius:

„Der Sohn, der diesen nicht ernähren wollte, aber rief laut aus: ‚(hat/besitzt er) nicht ein Haus, nicht Besitz, nicht Goldbarren?‘“⁵

Oder nach Leo: „Jener aber rief laut aus: ‚Diesen will ich nicht ernähren, nicht (in Bezug auf) Haus, nicht Besitz, nicht Goldbarren.‘“

Bei dem Ostrakon handelt es sich wohl um einen Schülertext, wobei der Trimeter als Merkhilfe verwendet wurde. Der Text schildert kurz eine Streitsituation zwischen Vater und Sohn, die von Anacharsis gelöst werden sollte. Der Leser erwartet nun eigentlich den Ratschlag des Skythen, was folgt, ist:

ποῖός τις οὖν τύραννος ἢ ποῖος κριτής ἢ νομοθέτης ἀρχαῖος ἐνδίκως ἐρεῖ...

Übersetzung: „Irgendein Tyrann oder irgendein Schiedsrichter oder archaischer Gesetzgeber wird sprechen auf der Rechtsbasis ...“

Diese anonyme Rechtssprechung, die nicht so ganz zur Erzählung passt, kann vielleicht in zwei unterschiedlichen Varianten aufgelöst werden:

In Variante 1 spricht Anacharsis selbst, und sein Ratschlag beruht auf der Rechtssprechung irgendeines Tyrannen, Schiedsrichters oder archaischen Gesetzgebers.

Für die zweite Variante bestünde die Möglichkeit, dass Anacharsis den Rat erteilt und dass im Folgenden seine verschiedenen Rollen, in denen er Recht sprechen könnte, aufgezählt werden: als Tyrann, als Schiedsrichter oder als Gesetzgeber. Da der skythische Weise in den anderen Quellen weder als Gesetzgeber noch als Tyrann identifiziert wird, scheint die erste Variante zutreffender zu sein.

Das Ostrakon ist aus zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen ist es ein Beleg dafür, dass Anacharsis-Anekdoten – genau wie die Lehren der anderen Weisen – im Schulunterricht⁶ zum Einsatz kamen, vor allem wohl wegen ihres pädagogischen Wertes und der moralisierenden Intention.⁷ Seit den Anacharsis-Episteln ist dieser bekannt für sein Ideal einer besonnenen, naturgemäßen Lebensweise, er agiert als unerbittlicher Mahner und als ein von der Richtigkeit seiner Lehre überzeugter Weiser. Das angesprochene Thema des Vermögensstreits zwischen Vater und Sohn war ein wichtiges und beliebtes Thema in den antiken Rhetorik-

⁵ Crusius, „Schulbücher“, 143, erwartet in Vers 5 zwischen κτήμα und οὐ ein passendes Prädikat wie κέκτηται o. ä.; möglich wäre auch eine Korrektur zu οὐ κτήματ', wie sie von Leo, „Ostrakon“, 159, verwendet wurde.

⁶ Criboire, *Teachers*, führt es unter der Nummer 266. Crusius, „Schulbücher“, 143 verweist auf die inhaltliche Nähe des Ostrakons zu Diktattexten, geschrieben zwischen dem 5.–8. n. Chr., die ebenfalls einen Vater-Sohn-Konflikt zum Thema haben; vgl. Harrauer, *Unterricht*, 108–123. Grundlage des Textes ist eine Fabel von Äsop (32), die für den Schulgebrauch gekürzt und – vor allem in Bezug auf das Verwandtschaftsverhältnis – konkretisiert wurde.

⁷ Ungefähr-Kortus, *Anacharsis*, 145.

schulen.⁸ Das Urteil des weisen Barbaren Anacharsis in einem solchen Fall hat womöglich einen neuen Ansatzpunkt für die Argumentation geboten, verbunden mit der Frage, ob Anacharsis griechisches Recht gesprochen hat oder ob sein Ratschlag vielleicht einen starken kynischen Akzent trug.⁹ Die ungenaue Rechtslage und der damit verbundene weite Entscheidungsspielraum boten für Rhetorikschüler selbst schon Gelegenheiten, sich zu profilieren.

Ein gutes Beispiel in welchem Kontext das Ostrakon gestanden haben kann, findet sich bei Ps.-Quintilian:¹⁰ Ein Vater hatte zwei Söhne – einer rechtschaffen, einer verschwenderisch –, die von Piraten entführt wurden. Der Vater machte sein ganzes Vermögen zu Geld und brach auf um sie auszulösen. Das Lösegeld reichte nur für einen, und er entschied sich für den inzwischen erkrankten verschwenderischen Sohn, der allerdings auf der Heimfahrt verstarb. Der andere Sohn konnte sich selbst befreien und sollte nun für den Unterhalt des Vaters aufkommen. Dagegen erhob er Einspruch. Diese Geschichte zeigt deutlich die Pflichtkonstruktionen zwischen Eltern und Kindern auf.

Das Ostrakon stellt also keine Ausnahme dar, die Verwendung von Sprüchen der Sieben Weisen im Schulunterricht wurde auch schon auf anderen Papyri und Ostraka nachgewiesen. Die Besonderheit hier liegt in der Abfassung in Trimetern und darin, dass es sich um eine praktische Anwendung handelt und nicht um eine reine Spruchsammlung wie bspw. in den Papyri P.Univ.Athen. 2782¹¹ oder P.Oxy. 61.4099.¹² Diese Darstellung deckt sich mit Plutarchs Beschreibungen im „Gastmahl der Sieben Weisen“ und auch bei Dikaiarch, „der sie weder für Weise noch für Philosophen [erklärt], wohl aber für kluge und zur Gesetzgebung befähigte Männer.“¹³

Auf der anderen Seite charakterisiert der Text Anacharsis in einer neuen Aufgabe, nämlich als Richter in Alltagssituationen. Die Rolle des Schiedsrichters oder Schlichters ist für die Mitglieder des Kreises der Sieben Weisen nicht ungewöhnlich, so war Pittakos *aisymmētēs*, und Solon trat als politischer Schlichter auf. Aristoteles beschreibt das Amt des *aisymmētēs* in archaischer Zeit als eine Art von Monarchie, einen „gewählten Tyrann[en]“, der meist zur Erledigung einer be-

⁸ Quint. Inst. 7,1,55; 6,5.

⁹ Der Kyniker Krates von Theben (4./3. Jh. v. Chr.) wurde wegen seiner Lehren als Schiedsrichter in Familienangelegenheiten herangezogen, vgl. Diog. Laert. 6,5,86; Plut. Quaest. Conv. 2,1,6,632e; Apul. Flor. 22. Es spricht also nichts dagegen, dass der Ratschlag des Anacharsis von kynischem Gedankengut geprägt war.

¹⁰ Ps.-Quint. Decl. maior 88,8–13.

¹¹ Der Papyrus ist von Cribiore, *Teachers*, in ihren Katalog der Schultexte als Nr. 238 aufgenommen worden.

¹² Der Papyrus enthält ab Col. I 13 eine Reihe von Zwei-Wort-Sätzen der Sieben Weisen, vergleichbar mit den Spruchsammlungen bei Stobaios.

¹³ Diog. Laert. 1,40; vgl. Martin, *Symposion*, 258.

stimmten Aufgabe eingesetzt wurde, wie eben Pittakos zur Verteidigung gegen die Flüchtlinge.¹⁴ Bekanntheit erlangte Pittakos aber auch durch Ratschläge in Alltagssituationen: So hilft er einem Mann, sich zwischen zwei Frauen zu entscheiden.¹⁵ Ein weiteres Beispiel für Weise als Richter ist Bias, der zusammen mit Solon, Thales und Pittakos regelmäßig als festes Mitglied des Kreises genannt wurde. Über ihn wusste man, dass „das Rechtssprechen seine besondere Stärke gewesen sein < soll >.“¹⁶ Obwohl das Ostrakon nun für Anacharsis in der Rolle als Schlichter bei Privatangelegenheiten eine singuläre Quelle ist, überrascht es nicht, ihn in dieser Funktion zu sehen. Im Gegenteil: Seine von einigen antiken Autoren¹⁷ postulierte Mitgliedschaft im Kreis der Sieben Weisen lässt annehmen, dass er denselben Rollen und Aufgaben zugeordnet wurde, in denen uns auch die anderen Weisen begegnen.

Trotzdem bereitet dieses einzelne Textzeugnis als Beleg für seine Richterfunktion auch Schwierigkeiten. Bereits Leo¹⁸ hat darauf hingewiesen, dass sich dem Ostrakon vergleichbare Episoden bei Phaedrus finden. In der 5. Fabel des 4. Buches („Drei Töchter und das Testament des Vaters“) tritt Aesop als eine Art Rechtsgelehrter auf, der das rätselhafte Testament des Vaters interpretiert und damit den Hinterbliebenen einen juristischen Rat erteilt. In App. 12 erscheint Aesop als pädagogischer Ratgeber. Thiele¹⁹ sieht durch die Kombination dieser beiden Phaedrus-Stellen im Vergleich mit dem Ostrakon eine sehr große Annäherung zwischen Aesop und Anacharsis, die im 4. Jh. v. Chr. auch bei anderen Autoren, wie dem Komödiendichter Alexis, festzustellen ist. Dieser hat in seinem Werk „Aisopos“ den letztgenannten als Fremden in Athen eingeführt und lässt ihn mit Solon zum Thema attische Trinksitten sprechen²⁰ – eine Thematik, die auch in Bezug auf Anacharsis geläufig ist, da er aus seiner Polemik gegen Flötenspiel und übermäßigen Weingenuss keinen Hehl macht.²¹

Hinzu kommt auch noch, dass Phaedrus den Anacharsis in seiner Vorrede zum dritten Buch neben Aesop zitiert und in diesem Zusammenhang auf dessen literarische Präsenz hinweist.

Anacharsis und Aesop begegnen sich auch im „Gastmahl der Sieben Weisen“, wobei Anacharsis als ein Mitglied des Kreises auftritt und Aesop in der Rolle des

¹⁴ Arist. Pol. 3,1285a 29–b 1.

¹⁵ Diog. Laert. 1,79.

¹⁶ Diog. Laert. 1,84.

¹⁷ U. a. Ephoros von Kyme und Plutarch.

¹⁸ Leo, „Ostrakon“, 159.

¹⁹ Thiele, „Phaedrus-Studien“, 587.

²⁰ Kock II 299 = Athen. 10,38 (431d–f).

²¹ Vgl. Plut. Mor. 150d–e; 155f–156a: Anacharsis als Betrunkener, der Preise dafür fordert; Diog. Laert. 1,104.

Spaßmachers. Beide sind sich sehr ähnlich, weil auch Anacharsis einerseits durch die Betonung seines barbarischen Äußeren zur komischen Figur wird und andererseits ihre Lehren, die Anekdoten, die von ihnen erzählt werden, und ihr Auftreten Gemeinsamkeiten erkennen lassen. Anacharsis ragt aus der Gruppe der Weisen durch seine Fremdheit – wilde Barbarenmähne und ausländische Tracht – und seine Lehren heraus und Aesop durch ein hässliches Äußeres und einen barbarischen Akzent.

Ob es in dem Ostrakon trotz der eben von mir aufgezeigten Parallelen zu einer Verwechslung zwischen Anacharsis und Aesop gekommen ist, wie sie bspw. Thiele²² postuliert, kann m. E. nicht mit Sicherheit gesagt werden.

Ein „neuer“ Platon?

Der Name des Anacharsis findet sich auch auf einem Papyrus aus dem 3. Jh. n. Chr. Die Recto-Seite des Papyrus ist beschrieben mit einer Liste von Landstücken, deren Ausdehnung in Auren angegeben ist, und wahrscheinlich werden die zu zahlenden Steuern genannt.

In Bezug auf Anacharsis ist aber die Verso-Seite des Papyrus interessant: Sie enthält eine Liste mit Namen und Werken von verschiedenen Autoren, die unterschiedlichen Gattungen zugeordnet werden können.

Genau wie beim eingangs beschriebenen Ostrakon folgt zum besseren Verständnis der Text der Verso-Seite:²³

- Συμ[πὸ]στο[v]
 Διάλογοι κ
 Σοφιστῆς α
 Πρὸς Καλλιμάχεια γ
 5 Πρωταγόρας α
 Ἐθὺδημος α
 Παρμενίδης Ἐνάχαρος
 Χαρμ[ι]δης
 Ἀλκιβιάδης ἢ Λύσις

²² Thiele, „Phaedrus-Studien“, 82.

²³ SB 24.15875.

-
- 10 Μένων Μενέξενος
 Ἴππιαί β καὶ Εὐδημος
 Τίμαιος
 Πολιτικός
 Κρατύλος
- 15 Ἄλκιβιάδ(ης)
 Φίληβος
 Φαίδων
 Λάχης
 Ἄλκιβιάδης
- 20 Γοργίας
 Πρωταγόρας
 Φίληβος
 Ξενοφῶ(ντος) Παιδ(είας) η
 Ἀνάβασις
- 25 Ἀγισίλαος
 Κυνηγετικ(ός)
 Συμ[πὸ]σιον
 Ὀμήρου ὄσα εὐρίσκ(εται)
 Μενάνδ(ρου) ὄσα εὐρίσ(κεται)
- 30 Εὐριπίδου ὄσα εὐρίσκ(εται)
 Ἄρ[ιστ]οφά(νους)
 [...]είνου ?
 [.c 5]
 [.c 5].τιου

Die Liste enthält sehr viele platonische Dialoge, einige Werke von Xenophon und die Namen von Homer, Menander, Euripides und Aristophanes. In den Zeilen drei bis sechs befindet sich hinter den Werken eine Zahlenangabe, die sich mög-

licherweise auf die Zahl der Bücher oder Rollen bezieht, in welcher die Werke geschrieben waren.

Der Papyrus weist ein paar schwierige Stellen auf, weshalb es auch noch keine wirkliche Deutung dafür gibt, obwohl sich schon einige Autoren damit befasst haben. Unklar ist bspw., warum drei Dialoge zwei- bzw. dreimal erwähnt werden,²⁴ die Bezeichnung *Πρὸς Καλλικλέα* in Zeile 4 erscheint verwirrend, da bisher kein platonischer Dialog mit diesem Titel bekannt ist. Nach Powell²⁵ ist darin der Gorgias zu sehen, in welchem der Name des Kallikles sowohl am Anfang als auch am Ende genannt ist. Wenn der ursprüngliche Titel des Dialogs auf der Rolle verloren war, hat man ihn vielleicht anhand der Namensnennung versucht zu rekonstruieren. Das ist womöglich auch die Erklärung für den Doppeltitel *Ἀλκιβιάδης ἢ Λύσις* in Zeile 9.

Powell schließt damit die Möglichkeit aus, dass an dieser Stelle vielleicht ein unbekannter Dialog Platons gemeint ist, oder das Werk eines anderen Autors.²⁶ Das ist nämlich seine Erklärung²⁷ für das in Zeile 11 genannte Werk *Ἐθῶδμος*: es liegt keine Verschreibung für das ebenfalls in der Liste zu findende *Ἐθῶδημος* vor, sondern er geht davon aus, dass an dieser Stelle die Eudemische Ethik des Aristoteles gemeint ist, die Liste der platonischen Dialoge also an dieser Stelle unterbrochen wurde.

Das bringt uns auch schon gleich zum Problem des in Zeile 7 genannten Anacharsis: Die im Papyrus genannten Autoren sollen nach den Ergänzungen der Herausgeber im Genitiv gestanden haben, während die Werke im Nominativ aufgeführt sind. Die erhaltenen Genitive stehen in den Zeilen 28 & 30: „von Homer und Euripides soll er bringen, alles was er findet.“ Für Menander in Zeile 29 kann das entsprechend ergänzt werden. Wie verhält es sich aber mit Xenophon in Zeile 23? Ist auch hier ein Genitiv anzunehmen, schließt das von vornherein aus, dass Anacharsis als Autor aufgeführt ist. Demzufolge muss es sich also um einen Werkstitel „Anacharsis“ handeln.

Die meisten Bearbeiter des Papyrus seit der Erstedition vermuten, dass an dieser Stelle Lukian mit seinem Werk *Anacharsis* zwischen den platonischen Dialogen genannt wird, genau wie der Eudemos des Aristoteles.²⁸ Diese Erklärung setzt m. E. eine große Bekanntheit mit Lukian voraus. Heinze²⁹ hat die Vermutung

²⁴ Symposion, Alkibiades und Protagoras.

²⁵ Powell, „Lists“, 213.

²⁶ Der Gorgias taucht in der Liste unter diesem Titel noch auf, in Zeile 20.

²⁷ Powell, „Lists“, 212.

²⁸ Der Schreiber der Liste hat möglicherweise unter Platon auch die Schriften seiner Schüler gesammelt.

²⁹ Heinze, „Anacharsis“, 461.

geäußert, dass Lukian als Quelle eine dem Kynismus nahe stehende Schrift aus dem 4. Jh. v. Chr. benutzt haben könnte, in welcher dem Anacharsis Angriffe gegen die Athletik bzw. die Agonistik in den Mund gelegt wurden. Vielleicht weist der Papyrus auf diese kynische Schrift hin.

Auf den ersten Blick könnte es sich aber auch um einen uns unbekanntem platonischen Dialog gehandelt haben, vielleicht ein Zusatz des Philosophen zu seiner im Protagoras niedergeschriebenen Aufzählung der Sieben Weisen, die Anacharsis nicht enthält. Bei Platon erscheint der Skythe in der Politeia 600a:

600. (a.) Ἀλλὰ δὴ τις πόλεμος ἐπὶ Ὀμήρου ὑπ' ἐκείνου ἄρχοντος ἢ συμβουλευόντος εὖ πολεμηθεὶς μνημονεύεται; Οὐδείς. Ἄλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰ ἐπίνοια καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται, (5) ὥσπερ αὐτὸ Θάλέω τε περὶ τοῦ Μιλήσιου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκυθίου; Οὐδαμῶς τοιοῦτον οὐδέν.

„Aber wird wohl irgendeines Krieges aus der Zeit Homers gedacht, der unter seiner Führung oder Beratung glücklich zu Ende gebracht wurde? Keiner. Aber doch als eines menschlicher Werke kundigen Mannes werden viele und brauchbare Erfindungen in den Künsten oder zu andern Verrichtungen von ihm angeführt, wie von Thales aus Milet oder dem Skythen Anacharsis? Ganz und gar dergleichen nichts.“ (Übers. Schleiermacher)

In der Stelle werden die Leistungen Homers in Frage gestellt, Platon geht sogar so weit, Anacharsis über den Ependichter herauszuheben, sieht aber auch keine Notwendigkeit darin, genaue Angaben zur Person des Anacharsis zu machen oder die Leistungen des Skythen zu präzisieren. Vielleicht hat er das ja bereits in einem Dialog getan, oder Platon kannte den von Heinze vermuteten kynischen Anacharsisroman. Außerdem stellt er Thales neben Anacharsis, was eine Nähe des Skythen zum Kreis der Weisen impliziert, auch wenn er ihn im Protagoras nicht dazu zählt oder auch nur namentlich erwähnt.

Im Scholion zur Politeia-Textstelle werden die Angaben zur Person des skythischen Weisen ergänzt, ein Hinweis darauf, dass er nicht jedem bekannt war:

Scholia in Platonem 600a, bis Ἀναχάρσιος

Ἀναχάρσιος Γνούρου υἱὸς τοῦ βασιλέως Σκυθῶν, μητρὸς δ' Ἑλληνίδος, διὸ καὶ διγλωσσὸς ἦν. οὗτος ἐξενώθη ἐν Ἀθήναις Σόλωνι, καὶ ἐπανελθὼν εἰς τὴν Σκυθίαν ἔθη Ἑλληνικὰ περιδιδάξει, ἐτοξεύθη ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ, καὶ ἀποπνέων ἔφη· διὰ μὲν τὸν λόγον ἐκ τῆς Ἑλλάδος (5) ἐσώθη, διὰ δὲ τὸν φθόνον ἐν τῇ πατρίδι ἀνηρέθη.

„Anacharsis, Sohn des Gnouros, des Königs der Skythen und einer griechischen Mutter. Deshalb war er auch zweier Sprachen kundig. Dieser war in Athen dem Solon ein Gastfreund geworden und als er nach Jahren nach Skythien zurückkehrte, um griechische Gepflogenheiten zu verbreiten, wurde er von seinem Bruder [mit einem Pfeil] getroffen und hauchte sein Leben aus, er sagte: ‚Ich wurde

gerettet durch das Wort aus Griechenland, ich wurde getötet durch den Mord im Vaterland.“ (Übers. Rucker)

Für einen Dialog „Anacharsis“, geschrieben von Platon oder einem seiner Schüler, könnte auch sprechen, dass sich die Formulierung *δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον*, die sich erstmals in den Apophthegmata von Anacharsis (A27) findet, ebenso bei Herodot (4,77), aber auch wortwörtlich bei Platon (Theait. 202c) entdecken lässt. In den Apophthegmata und bei Herodot steht die Textstelle im Zusammenhang mit einer Erzählung des Anacharsis über die Weisheit der Lakedaimonier, die in der Lage sind, „die richtigen Worte zu geben und zu empfangen.“ Bei Platon geht es um die Verbindung von Erklärung und Erkenntnis, ohne dass er seine Worte in einen Kontext zu Anacharsis setzt. Dennoch weist die wörtliche Übernahme des Zitates auf eine Kenntnis der Aussprüche des skythischen Weisen durch Platon hin.³⁰ Im Protagoras, bevor er auf die Sieben Weisen zu sprechen kommt, gesteht er den Lakedaimoniern den gleichen Stellenwert in Bezug auf die Weisheit zu wie Anacharsis: „Daß ich aber dies alles mit Wahrheit sage und die Lakedaimonier auch zur Philosophie und zum Reden am besten unterrichtet sind, das könnt ihr hieraus ableiten.“³¹ Auch wenn er den Skythen in diesem Zusammenhang nicht explizit erwähnt, sind die Ähnlichkeiten unverkennbar und ein Einfluss auf seine Schriften nicht von der Hand zu weisen.

Aber auch der Komiker Platon muss als möglicher Autor in die Überlegung einbezogen werden. In dem ihm zugeschriebenen Fragment 183 geht es um mangelhafte Griechischkenntnisse von Fremden, die wir in Bezug auf Anacharsis in abgewandelter Form im ersten Anacharsisbrief wieder finden.³²

Und der in Fragment 21 wiedergegebene Vergleich, Gesetze seien wie Spinnweben, ist von den verschiedenen antiken Autoren sowohl Anacharsis (Plut. Sol. 5), Solon (Diog. Laert. 1,58) als auch Zaleukos (Stob. 4,4) zugeschrieben worden. Dem Fragment ist leider nicht zu entnehmen, mit wem Platon Comicus den Anspruch verbindet. Aber auch hier lässt sich der Name des Anacharsis ins Spiel bringen und zumindest ein Verdacht äußern, dass über die Angabe von Zitaten hinaus Werke zu seiner Person existiert haben könnten.

³⁰ Dieser Argumentationslinie – einen platonischen Dialog anzunehmen – liegt eine Untersuchung der Formulierung *δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον* zu Grunde, die ich im Rahmen meiner Arbeit im Verbundprojekt eAQUA: Extraktion von strukturiertem Wissen aus antiken Quellen für die Altertumswissenschaft (<http://www.eaqua.net>) durchgeführt habe. Insgesamt findet sich die Formulierung *δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον* viermal. Neben den bereits erwähnten gibt es noch die wörtliche Übernahme der Platonstelle durch Johannes Stobaios.

³¹ Plat. Prot. 342d.

³² Zur Interpretation dieser Textstelle unter Berücksichtigung der Apophthegmata unter dem Gesichtspunkt der Dichotomie Griechen/Barbaren bzw. Athener/Griechen vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 135–138.

Eine letzte Möglichkeit, dem genannten Anacharsis im Text näher zu kommen, ist die Frage nach der Funktion des Papyrus. Medea Norsa, die den Papyrus als erste publizierte, nahm an, dass es sich um eine Liste mit Desiderata gehandelt habe, die besorgt werden sollten.³³ Diese Möglichkeit sprach auch Sabbadini an, um sie direkt wieder zu verwerfen, da die Mehrfachnennung einiger Dialoge eine solche Schlussfolgerung verbiete.³⁴ M. E. schließt sich das nicht aus, nichts spricht dagegen, dass mehrere Rollen von ein und demselben Werk besorgt werden sollten. Sabbadini³⁵ vermutet, dass die Liste das Inventar einer privaten Bibliothek widerspiegelt, wobei das Fragment selbst keinen eindeutigen Schluss zulässt, ob es sich um eine private oder öffentliche Büchersammlung handeln könnte.

Bei Oldfather³⁶ findet sich die These, der Papyrus sei eine Liste mit Büchern, die zum Schulunterricht gehörten und die sehr nachlässig von einem Schüler kopiert worden sei. Diese Variante der Interpretation würde sehr gut zum Kontext des eingangs besprochenen Ostrakon passen: Egal wer der Autor des genannten Werkes Anacharsis gewesen ist, eine derartige Liste würde deutlich machen, dass die Person und die Lehren des skythischen Weisen in der Abfassungszeit des Papyrus bekannt waren und im Schulunterricht verbreitet werden sollten. Einer solchen These widerspricht wiederum die Tatsache, dass einige Dialoge mehrfach in der Liste erscheinen. Nimmt man an, dass es sich um die fehlerhafte Aufzeichnung eines Schülers der in der Schule zu lesenden und in der Bibliothek vorhandenen Bücher handelt, bereiten nach Körte die Worte *δσα εὐρίσκειται* Schwierigkeiten, die in den Zeilen 28–30 hinter Homer, Menander und Euripides stehen.³⁷ Es sei wohl anzunehmen, dass jede Bibliothek die Werke Homers vollständig besaß. Ob dem tatsächlich so war, darf bezweifelt werden, aber da Homer zu den meistgelesenen Schultexten gehört hat, darf man seine Werke sicherlich in einer Schulbibliothek vermuten. Oldfather verstand die fraglichen Stellen so, dass „all the works to be found of Homer, Euripides and Menander are to be read“³⁸ und sah somit seine Theorie bestätigt. Ob die Ergänzung zu *δσα εὐρίσκειται* korrekt ist, bleibt fraglich, ebenso möglich wären die Varianten *εὐρίσκειται* oder *εὐρίσκειται* o. ä.

Die Handschrift des Papyrus sieht jedoch nicht wie die eines Schülers aus, sondern ist eher eine geübte, wenn auch schlecht lesbare Kursive. Von einem Schüler würde man einen Text in „Schönschrift“ erwarten.³⁹

³³ Norsa, „Letterarie“, 17.

³⁴ Sabbadini, „Papiro“, bes. 22.

³⁵ Ibid., 20.

³⁶ Oldfather, *Texts*, 73–74.

³⁷ Körte, „Referate“, 248.

³⁸ Oldfather, *Texts*, 74.

³⁹ Für diesen Hinweis danke ich Frau Nadine Quenouille.

Die zweite Variante, dass es sich um eine Inventarliste handelt, findet größere Zustimmung. Powell⁴⁰ schwankt zwischen der Deutung als Katalog eines Schullehrers oder dem eines Buchhändlers. Wilcken⁴¹ hat dazu angemerkt, dass im Verzeichnis eines Buchhändlers eher eine Aufzählung zu erwarten sei – wie bei den Werken Platons – als *ὅσα ἐβρίσκειται*. Sijpesteijn⁴² äußert Bedenken gegen diese Annahme, weil die Liste so unsystematisch ist, die Werke und Autoren gemischt werden und weil die Dubletten ohne erklärenden Kommentar inmitten der Aufzählung stehen. Teilweise weiß der Schreiber der Liste nicht einmal, welches Werk vorhanden war, wie in Zeile 9 Alkibiades oder Lysis. Die Vermutung von Wilcken, der Papyrus sei die Inventarliste einer Bibliothek, auf der auch die zu beschaffenden Bücher aufgelistet seien, hat Sijpesteijn rigoros mit dem Hinweis abgelehnt, dass ein solches Vorgehen eher unüblich sei. So kategorisch kann das m. E. nicht erfolgen, wissen wir doch nichts über die Größe der Büchersammlung. Bei einer eher kleinen Privatbibliothek wäre es vielleicht vorstellbar. Allerdings wäre die Liste dann vielleicht etwas sorgfältiger angelegt worden.

Sijpesteijn⁴³ selbst schlägt vor, dass es sich um eine Liste mit Büchern handelt, die ein Buchhändler in Alexandria bestellen wollte. Die Aufzeichnung sei provisorisch gewesen und wurde nicht abgeschickt. Er kommt damit der Deutung durch Norsa und Sabbadini sehr nahe, sein Einwand eines Provisoriums soll auch die strittigen Punkte klären, vor allem den noch nicht erwähnten „Fehler“ in Zeile 2: Dort steht *Διάλογοι* κ, die Gesamtzahl der Liste beträgt jedoch 23. Der Buchhändler habe nachträglich noch Werke hinzugefügt, ohne bereits aufgeschriebene Dialoge zu streichen. Und auch für das *ὅσα ἐβρίσκειται* stellt er eine Lösung vor: Es steht bei denjenigen Schriftstellern, von denen die meisten Fragmente in Ägypten gefunden wurden.⁴⁴

Folgt man dem Urteil Sijpesteijns, gibt der Papyrus einen guten Eindruck davon, welche bekannten und weniger bekannten Werke griechischer Autoren in Oxyrhynchos gekauft und damit auch gelesen wurden, und dazu gehörte wohl auch ein Werk, das Anacharsis im Titel trug und vielleicht Angaben zu seiner Person oder seinen Lehren machte. D. h. die Bekanntheit des Anacharsis reichte bis nach Ägypten und weckte Interesse bei einem sicherlich ganz bestimmten Publikum. In Verbindung mit dem Schülertext auf dem Ostrakon zeigt sich damit auch im Alltagsleben eine greifbare Spur des Weisen Anacharsis, der durch diese Texte nicht nur in andere Rollen schlüpft, sondern auch dazu anregt, sich

⁴⁰ Powell, „Lists“, 214.

⁴¹ Wilcken, „Referate“, 112 erwartet eher *ὅσα ἐβρίσκειται*.

⁴² Sijpesteijn, „Bemerkungen“, 23.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Pack, *Texts* listet 490 Homer-Papyri, 22 Menander-Papyri, 54 Euripides-Papyri auf, vgl. Sijpesteijn, „Bemerkungen“, 24.

über den Bekanntheitsgrad des skythischen Weisen in der griechischen Welt neue Gedanken zu machen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Althoff, Jochen / Zeller, Dieter: *Die Worte der Sieben Weisen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006 (Texte zur Forschung).

Cribiore, Raffaella: *Writing, teachers, and students in Graeco-Roman Egypt*. (American studies in papyrology 36) Atlanta: Scholars Press 1996.

Crusius, Otto: „Aus antiken Schulbüchern“, in: *Philologus* 64 (1905), 142–146.

Harrauer, Hermann / Sijpesteijn, Pieter Johannes: *Neue Texte aus dem antiken Unterricht*. Wien: Hollinek 1985.

Heinze, Richard: „Anacharsis“, in: *Philologus* 50 (1891), 458–468.

Jouguet, Pierre / Lefebvre, Gustave: „Deux Ostraka de Thèbes“, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 28 (1904), 201–209, bes. 201–205.

Kindstrand, Jan Frederik: *Anacharsis. The legend and the Apophthegmata*. (Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Graeca Upsaliensia 16) Uppsala: Almqvist and Wiksell 1981.

Körte, Alfred: „Referate. Literarische Texte mit Ausschluß der christlichen“, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 7 (1924), 225–258, bes. 247–248.

Leo, Friedrich: „Versificirte Erzählung auf einem Ostrakon aus Theben“, in: *Hermes* 40 (1905), 159–160.

Luck, Georg: *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*. Stuttgart: Kröner 1997.

Martin, Josef: *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17,1 / 2) Paderborn: Schöningh 1931.

Norsa, Medea: „Elenco di opere letterarie“, in: *Aegyptus* 2:1 (1921), 17–20.

Oldfather, Charles Henry: *The Greek literary texts from Greco-Roman Egypt. A study in the history of civilization*. (University of Wisconsin studies in the social sciences and history 9) Madison 1923.

Pack, Roger A.: *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*. (General library publications / University of Michigan 8) Ann Arbor: The University of Michigan Press 1952.

Powell, John Undershell: „On two lists of Philosophical works“, in: *New Chapters in the History of Greek Literature II. Some recent Discoveries in Greek Poetry and Prose, chiefly of the Fourth Century B.C. and later Times*. Oxford: The Clarendon Press 1929, 211–215.

Sabbadini, Remigio: „Postilla sul papiro precedente“, in: *Aegyptus* 2:1 (1921), 20–22.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Sijpesteijn, Pieter Johannes: „Einige Bemerkungen über einen Katalog mit Werken klassischer Schriftsteller“, in: *Aegyptus* 44:1 / 2 (1964), 20–25.

Thiele, Georg: „Phaedrus-Studien“, in: *Hermes* 41 (1906), 562–592.

Ungefehr-Kortus, Claudia: *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 15, Klassische Sprachen und Literatur = Philologie et littérature classiques = classics. 69) Frankfurt am Main [et al.]: Lang 1996.

Wilcken, Ulrich: „Referate. Papyrus-Urkunden“, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 7 (1924), 67–114, bes. 112.

Konsumverzicht als Motiv im Nomadenbild und in der Philosophie der Antike*

Roxana Kath

Konsumverzicht ist ein moderner Begriff mit vielen Synonymen: Bedürfnislosigkeit, einfaches Leben oder Askese beschreiben ein ganz ähnliches Lebenskonzept, dessen Kernaussage darin besteht, die elementaren Bedürfnisse des menschlichen Lebens – Nahrung, Kleidung und Wohnen – zu befriedigen, aber auch nicht mehr. Wie viel dabei schon zu viel ist bzw. wie wenig zu wenig, ist stark umstritten.

Heutzutage wird Konsumverzicht meist im Zusammenhang mit der Erhaltung der natürlichen Ressourcen genannt. Ein Blick auf die Berechnung des eigenen ökologischen Fußabdrucks¹ weist auch schnell darauf hin, dass ein moderater Konsum schonender für die Umwelt ist als die besten Bemühungen, ethisch korrekt einzukaufen oder den (unnötig) produzierten Müll systematisch zu trennen.²

Neben dem Umweltschutz spielt der Begriff auch eine wichtige Rolle im Bereich der Kapitalismuskritik.³ Benjamin Barber bezeichnet in „Consumed“ den Konsum als eine Gefahr für die moderne Demokratie, da der Bürger in allen gesellschaftlichen Bereichen zunehmend durch den Kunden ersetzt würde.⁴

Eher selten wird der Begriff in Zusammenhang mit der Selbstverwirklichung bzw. der Suche nach individuellem Glück gebraucht. Dies scheint im Vergleich zu den anderen beiden Aspekten auch gesellschaftlich weniger akzeptiert zu sein, wie das Beispiel des britischen Journalisten Neil Boorman zeigt.⁵ In Anlehnung an Savonarolas Scheiterhaufen der Eitelkeiten (1497 und 1498) verbrannte Boorman 2006 seine Markenprodukte im Wert von circa 21.000 Pfund öffentlich in

* Der vorliegende Beitrag basiert auf Untersuchungen zum Wortfeld *ζωωσις*, die ich im Rahmen meiner Arbeit im Verbundprojekt eAQUA: Extraktion von strukturiertem Wissen aus antiken Quellen für die Altertumswissenschaft (<http://www.eaqua.net>) durchgeführt habe. Für wertvolle Hinweise und anregende Diskussionen danke ich ganz besonders Michaela Rücker und Charlotte Schubert. Die Stellen zur nomadischen Lebensweise sind entnommen aus: Michaela Rücker / Christine Taube (Hrsg.): *„Wandern, weiden, Welt erkunden.“ Das Nomadenbild in der griechischen Literatur. Ein Quellenbuch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (i. D.).

¹ Merkel, *Radical Simplicity*.

² Busse, *Einkaufsrevolution*; Hickman, *Fast nackt*; Unfried, *Öko*; Grimm, *Shopping hilft die Welt verbessern*.

³ Heath / Potter, *Konsumrebell*; Misik, *Das Kult-Buch*.

⁴ Barber, *Consumed!*

⁵ Boorman, *Good bye, Logo*. Vgl. auch: <http://www.bonfireofthebrands.com/site>.

London. In England stieß er damit auf großen Protest. „Warum haben Sie das Geld nicht gespendet?“, war die am häufigsten gestellte Frage. Und Boormans Antwort erzeugte eher weiteres Unverständnis:

„Ich habe das für mich getan und sonst niemanden. Diese Marken hatten mir so viel versprochen und nichts davon gehalten. Ich wollte sie zerstören und neu anfangen. ... In einer Stadt wie London sieht man um die 3000 Werbebotschaften pro Tag. Irgendwann wird man depressiv davon, dass man mit diesen perfekten Menschen nicht mithalten kann. Also versucht man, sich Glück zu kaufen.“⁶

Was heute fast nur noch als Nebeneffekt akzeptiert wird,⁷ nämlich die persönliche Befreiung durch den Verzicht, war in der Antike die zentrale Motivation. Hingegen spielten ökonomische Aspekte kaum eine Rolle. Im Zentrum stand das antike Ideal, nicht für den eigenen Lebensunterhalt arbeiten zu müssen und Zeit für Muße bzw. persönliche Entfaltung zu haben.⁸

Häufig finden sich in diesem Zusammenhang auch Bezüge zu sog. „Primitiven“ bzw. zur nomadischen Lebensweise.⁹ Nomaden dienen insofern als Vorbild, als sie nur besitzen, was sie auch auf ihren Wanderungen¹⁰ mit sich führen können. Davon ausgehend fragt der vorliegende Beitrag nach Gemeinsamkeiten und verbindenden Elementen im antiken Nomadenbild einerseits und in der griechischen Philosophie bzw. der (Selbst)darstellung des griechischen Philosophen andererseits. Besonders deutlich wurde das Ideal der einfachen, bedürfnislosen Lebensweise zum Beispiel von den kynischen Philosophen praktiziert. Ob dies allerdings aus der persönlichen Anschauung und bewussten Nachahmung der nomadischen Lebensweise resultierte, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.¹¹ Der Beitrag fokussiert daher die „ikonographischen“ Gemeinsamkeiten in der antiken Überlieferung.

⁶ Neil Boorman gegenüber dem Stern, 12. März 2008, 14:42 Uhr: <http://www.stern.de/lifestyle/mode/neil-boorman-ich-habe-jetzt-viel-mehr-sex-601511.html>.

⁷ Levine, *No Shopping!*

⁸ Desmond, *The Greek Praise of Poverty*.

⁹ Ibid.; Kroschel, *Wenig verlangt die Natur*; vgl. auch Thoreau, *Walden*; Graaf, *Affluenza*.

¹⁰ Vgl. Montiglio, „Wandering Philosophers“; id., *Wandering in ancient Greek culture*.

¹¹ Der Bezug zu bzw. der Vergleich der eigenen Lebensweise mit Barbaren, Nomaden oder den Skythen findet sich ab und zu in den philosophischen Schriften. Vgl. z. B.: Diog. Laert. 6,73 = Nestle 58; Sen. Ep. 90,16.

Der Kynismus

Armut galt den Kynikern¹² als unwillkürliche Lehrmeisterin der Philosophie und kurzer Weg zur Weisheit, denn wovon diese mit vielen Worten zu überzeugen suchte, dazu genügte eigentlich auch das eigene Vorbild.¹³ Die Besitzlosigkeit und damit zusammenhängend das Betteln wurden positiv gedeutet, das Anhäufen von Geld und materiellen Gütern führe hingegen nur zu einem anstrengenden und von sich selbst und der Natur entfremdeten Leben.¹⁴

„Das Geld bringt denen, die es erworben haben, keineswegs immer Nutzen, sondern sie haben davon viel mehr Schaden und Nachteil als von der Armut, wenigstens, wenn sie unverständlich sind. Du wirst dich nämlich nicht zuerst darum bemühen, wie du aus allem Nutzen ziehen und deine eigenen Verhältnisse am besten regeln kannst, sondern höher als Einsicht wird dir das Streben nach Geld, Landbesitz, Sklaven, Vieh, Schiffen und Häusern stehen, deren Sklave du sein wirst und die dir Kummer, vergebliche Mühe und fortwährende Sorgen durchs ganze Leben machen werden, ohne dass du irgendeinen Nutzen davon hast. Siehst du nicht die Vögel und die anderen Tiere? Wieviel sorgloser und fröhlicher leben sie als die Menschen, sind dabei gesünder und stärker, und jedes lebt so lange, als es überhaupt möglich ist ...“¹⁵ (Übers. Hossenfelder)

Krates von Theben schenkte daher sein Geld dem Volk, Aristipp warf seine Schätze ins Meer.¹⁶ Die kynische Lehre war in der Antike jedoch auch diversen Kritiken unterworfen. Dies lag zum einen an ihrer (vermeintlichen) Abkehr von der Suche nach der Begründung neuer gesellschaftlicher Ordnungsmodelle und einer Tendenz, sich stattdessen mit den Gegebenheiten abzufinden und sich darin einzurichten. Der zweite heikle Punkt war der Extremismus einiger Kyniker, der auf den modernen Leser wahrscheinlich noch gravierender wirkt als auf den vor-modernen Menschen.

¹² Zum Kynismus vgl. u. a.: Billerbeck, *Die Kyniker in der modernen Forschung*; Desmond, *The Greek Praise of Poverty*.

¹³ Stob. 4,782,17 = Nestle 23; Krates Ep. 16: „... kynisch philosophieren aber, heißt abgekürzt, philosophieren ...“; τὸ δὲ συνίζεῖν τὸ συντόμως φιλοσοφεῖν.

¹⁴ Diog. Ep. 33,3 (Müseler): „... Kein Geld besitzen heißt doch wahrlich nicht arm zu sein, auch ist nicht das Betteln etwas schlechtes. Sondern alles zu begehren, wie es euch zu eigen ist, und mit Gewalt. Deshalb helfen meiner Armut Quellen und Früchte der Erde ab, ja auch Höhlen und Felle der Tiere ...“; „οὐτοὶ“ ἔφη „τούτ’ ἐστὶ πένια τὸ μὴ ἔχειν χωρήματα οὐδὲ κακὸν τὸ μεταίτειν, ἀλλὰ τὸ ἐπιθυμεῖν πάντων, ὅπερ ἐστὶν ἐν ὑμῖν, καὶ τὸ βίαι ...“

¹⁵ Dion Chrys. 10,9 = Nestle 68.

¹⁶ Im Mittelalter findet sich das Motiv des „Geld-Wegwerfens“ bzw. des Verschenkens von Besitz – in der Nachfolge Christi – für die Begründer der Bettelorden: Franz von Assisi und Dominikus. Zu der „destruktiven“ Tradition bei Savonarola und Boorman s. o., obwohl Boorman einen Teil seines Besitzes, den er nicht verbrannte, auch verschenkte.

Ein Hauptproblem heutiger Vereinfachungslehren ist – wie oben skizziert – die Frage nach dem Maß. Analog könnten viele antike Lehren den Kynikern im Anschluss an Solons μηδὲν ἄγαν („nichts allzusehr“) zugestimmt haben. Die schwierige Frage ist allerdings immer noch, wie viel ist zu viel? Die Kyniker haben dieses Problem umgedreht und sich nicht mit dem Weglassen einzelner Luxusgegenstände und Bequemlichkeiten begnügt. Ihr Ansatz war viel grundsätzlicher und berief sich auf die Anthropologie. Mit Blick auf einen idealen (fiktiven) Urzustand konfrontierten die kynischen Philosophen ihre Zeitgenossen mit der Frage, wie viel braucht man, um das Leben zu erhalten? Nach kynischer Lesart war dazu nur sehr wenig erforderlich: So soll Diogenes seine Trinkschale weggeworfen haben, als er ein Kind aus der hohlen Hand trinken sah.¹⁷ Insgesamt kritisierten sie die Verweichlichung des Menschen, der durch die Zivilisation seine ursprüngliche Stärke – z. B. die Fähigkeit, die Witterungen auch ohne Kleidung und Häuser auszuhalten – verloren hatte. Diese Übel seien mit Prometheus und dem Feuer in die Welt gekommen, der folglich auch zu recht an den Felsen geschmiedet worden sei.¹⁸ Als „zu viel“ wurden auch die griechische *Paideia* und die Wissenschaften abgelehnt, da sie weitere technische Erfindungen hervorbrachten und von den eigentlichen Weisheiten der Natur ablenkten:

„Musik, Geometrie, Astronomie und dergleichen braucht man nicht zu treiben, da das unnütz und unnötig ist.“¹⁹ (Übers. Hossenfelder)

Die Kyniker begriffen sich auch als Seelenärzte, die die Menschen durch ihr Beispiel vorgelebter Armut von den durch die Zivilisation ausgelösten Krankheiten heilen wollten. Die Therapie bestand in konsequenter Diät.

Die Anacharsis-Briefe

Eine besonders enge Verbindung zwischen der kynischen Lehre und der Weisheit des einfachen Nomadenlebens, wurde schon immer in den sog. Anacharsis-Briefen gesehen.²⁰ Es handelt sich dabei um 10 Briefe²¹ eines pseudonymen Autors – wahrscheinlich des 3. Jhs v. Chr.²² – an Zeitgenossen des (legendären)

¹⁷ Diog. Laert. 6,37; Diog. Ep. 6.

¹⁸ Dion Chrys. 10,9 = Nestle 68.

¹⁹ Diog. Laert. 6,73 = Nestle 28.

²⁰ Zu den Anacharsis-Briefen vgl. grundsätzlich: Reuters, *Anacharsis*; Praechter, „Anacharsis-brief“; Gómez, *Anacharsis*; Heinze, „Anacharsis“; Nachov, „Anacharsis-Briefe“; Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*.

²¹ Der 10. Brief nimmt eine Sonderstellung ein, da er nur in 3 der 36 Codices enthalten ist. Der Brief wird zitiert von Diog. Laert. 1,105. Vgl. Reuters, *Anacharsis*, 8.

²² Reuters, *Anacharsis* datiert die Briefe in die Zeit von 300–250 v. Chr.

Anacharsis. Die ursprüngliche Reihung ist unklar, da sie zwischen den einzelnen Handschriften variiert. Der Herausgeber der Themistokles-Briefe im 17. Jh. hatte die Briefe alphabetisch – dem lateinischen folgend – angeordnet.²³ Holzberg²⁴ nimmt eine ursprünglich chronologische Ordnung an, da er mit verschiedenen anderen Forschern²⁵ von der Existenz eines Anacharsisromans – evtl. in Form eines Briefromans – ausgeht. Dafür spricht zum Beispiel, dass die Briefe ähnlich den Kyniker-Briefen nicht in der eigentlichen Briefform geschrieben sind.²⁶

„Anacharsis grüßt Hannon. Meine Kleidung ist ein skythischer Überwurf, mein Schuh die Schwielen an den Fußsohlen, mein Bett die Erde, meine Delikatessen der Hunger. Ich lebe von Milch, Käse und Fleisch. Also wenn Du kommen willst, so komm zu einem Bedürfnislosen. Jene Geschenke aber, an denen Du dich erfreut hast, gib sie entweder Deinen Mitbürgern oder den unsterblichen Göttern. Alle Philosophen aller Systeme konnten derselben Gesinnung sein ...“ (Übers. Gigon)²⁷

Das Kernproblem der Forschung besteht in der Bestimmung (des Umfangs) des kynischen Einflusses in den Briefen.²⁸ Diese Frage ist stark umstritten und aufgrund der universal gültigen Elemente der in den Briefen empfohlenen Lebensweise auch schwierig. Diese können nach ihrem Charakter für mehrere Vorbilder in Anspruch genommen werden: Sie können skytisch/nomadisch, kynisch, sokratisch oder auch mythisch sein. (s. u.)

Die Skythen der Anacharsisbriefe „erstreben nur Dinge, deren Besitz ihnen wohlbegründet erscheint.“²⁹ Das Motiv des Geld-Wegwerfens findet sich im

²³ Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 215.

²⁴ Holzberg, *Der griechische Briefroman*, 50–52. Vgl. auch Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 215. Die Romanthese vertritt u. a. auch Nachov, „Anacharsis-Briefe“.

²⁵ Zuerst Heinze, *Anacharsis*.

²⁶ Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions*, 209–217.

²⁷ Cic. Tusc. 5,90: ... *Anacharsis Hannoni salutem. Mibi amictui est Scythicum tegimen, calciamantum solorum callum, cubile terra, pulpamentum fames, lacte caseo carne vescor. quare ut ad quietum me licet venias. numera autem ista, quibus es delectatus, vel civibus tuis vel diis immortalibus dona. omnes fere philosophi omnium disciplinarum ...* Vgl. z. T. abweichend davon Anacharsis Ep. 5 (Reuters): Ἐμοὶ μὲν περιβλήμα γλαῖνα Σκυθικὴ, ὑπόδημα δέρμα ποδῶν, κοίτη δὲ πᾶσα γῆ, δεῖπνον ἄριστον γάλα, τυρὸς, κρέας, πᾶν ὄψον πίνειν. ὡς οὖν ἄγοντός μου σχολήν, ὃν οἱ πλείστοι ἔνεκεν ἀσχολοῦνται, παραγενοῦ πρός με, εἴ τινά μου χρεῖαν ἔχεις. δῶρα δ' οἷς ἐντυφᾶται ἀντιδωροῦμαι σοι. σὺ δὲ δός Καρχηδονίοις ἢ χάριν σὴν ἀνάθεος θεοῖς.

²⁸ Die Parallelstellen aus kynischen Texten hat Praechter, „Anacharsisbrief“ zusammengestellt.

²⁹ Anacharsis Ep. 4 (Reuters): Φθόνος καὶ πτόησις μεγάλα τεκμήρια φουίλης ψυχῆς· φθόνω μὲν γὰρ ἔπειτα λύπη εὐπραγίας φίλων καὶ πολιτῶν, πτόησι δὲ ἐπιίδες κενῶν λόγων. Σκύθαι οὖν ἀποδέχονται τοῦτους ἄνδρας, ἀλλὰ γαίρουσι τε τοῖς εὖ πράττουσι, καὶ ζητοῦσιν ὃν εὖλογον αὐτοῖς τυχεῖν· μίσος δὲ καὶ φθόνον καὶ πᾶν δύσκολον πάθος ὡς πολέμα ψυχῆς ἀποδιοπομπόντες παντὶ σθένει διατελοῦσιν.

6. Brief³⁰ und deckt sich mit der gerade beschriebenen Lehre der Kyniker. Zudem gibt es eine Überschneidung beim Verständnis des übermäßigen Luxus als Krankheit.³¹

„Dieses Übel, an dem die meisten Menschen kranken, hatte, wie ich höre, auch dich befallen. Mit diesem Übel stellten sich auch die anderen ein. Denn kein Reichtum, wär’ er noch so groß, und kein Landbesitz vermag die Weisheit käuflich zu erwerben. Nicht ohne Grund sagt man von denen, die sich ihren Leib mit sehr viel ungesundem Ballast füllen, daß sie sich auch Krankheiten zuziehen. Und man rät jenen, die ihre Gesundheit lieben, sich möglichst schnell von diesem Ballast zu befreien. Nun habt ihr ja für eurem Leib genügend Ärzte, weil eure Lüste maßlos sind, für eure Seele aber habt ihr keinen Arzt. Weise wäre es gewesen, du hättest alle Lust verworfen.“ (Übers. Reuters)³²

Der Autor der Anacharsis-Briefe scheint (insbesondere in den Briefen 6 und 9) zunächst auch von einem Kulturstufenmodell auszugehen, indem er auf das Fortschreiten der „Zivilisation“ verweist, durch die die Menschen korrumpiert würden. Davon seien auch die Skythen nicht ausgenommen. Diese hätten sich aber freiwillig dazu entschlossen, auf übermäßigen Besitz bzw. Konsum zu verzichten. Der Autor räumt aber zugleich die Möglichkeit eines Differenzmodells ein. In diesem Modell sind die Skythen und die kynischen Philosophen die Anderen bzw. die Fremden, die sich durch ihre Lebensweise von den „zivilisierten“ Griechen unterscheiden.

Die Darstellung der Weisheit des Anacharsis in den Briefen scheint auf die zweite Version der Legende, wie sie Herodot präsentiert, zurückzugehen.³³ Dies würde sich mit dem Tenor des ersten Briefes und dessen Einstellung zur Sprache der Barbaren decken. Zudem bezweifelt Strabon die Erfindung der Töpferscheibe durch Anacharsis und folgt damit der „puristischen“ Deutung der Figur.³⁴ Das ist

³⁰ Anacharsis Ep. 6 (Reuters): Σοὶ μὲν ἀλοὶ καὶ βαλλάντια, ἔμοι δὲ βέλη καὶ τόξα. διὸ εἰκότως σὺ μὲν δοῦλος, ἐγὼ δὲ ἐλεύθερος· καὶ σοὶ μὲν πολλοὶ πολέμιοι, ἔμοι δὲ οὐδεὶς· εἰ δ’ ἐθέλεις ῥίψας τὸ ἀργύριον φέρειν τόξα καὶ φαρέτραν καὶ πολιτεῦσθαι μετὰ Σκυθῶν, ὑπάρξει καὶ σοὶ τὰ αὐτά.

³¹ Hier gibt es allerdings auch eine Parallele zur Tradition der Skythen als Schamanen bei Hippokr. Aer. 18 und bei Plut. sept. sav. con 3,148 D–E. Vgl. Kindstrandt, *Anacharsis*, 22–23; Mestere, „Anacharsis“, 310–311.

³² Anacharsis Ep. 9 (Reuters): τοῦτό σοι πλείστον ἀνθρώπων ἤκουσα ὀυῖνα τὸ κακόν. ἀπὸ τοῦδε τῆλλα· οὐ γὰρ ὁ μέγας πλοῦτος οὐδὲ οἱ ἀγροὶ τὴν σοφίαν ἐπρίαντο. τὸ σῶμα γὰρ οἷς ἐν πλείστον ἀλλοτριῶν ὑποπλησθῆναι, καὶ νοσημάτων ὑποπιπλασθῆναι φασί, καὶ τὴν ταχίστην ἀποχέτευσαν ποιεῖσθαι κελεύουσιν οἷς ὑγιαίνειν ἔρωσ ἐστίν. ἀλλὰ σωμάτων μὲν δι’ ἡδονὰς ἀμέτρος ἱατροὺς ἔχετε, ψυχῆς δὲ οὐκ ἔχετε, σοφὸν δὲ ἡδονὴν σε ἐκβαλεῖν.

³³ Hdt. 4,77.

³⁴ Strab. 7,3,9; vgl. Martin, „The Scythian Accent“, der meint, die Kyniker hätten die Legende des Anacharsis aufgenommen, aber nicht erfunden oder verändert. Dagegen argumentiert Nachov,

nicht mehr der Anacharsis, der nach Griechenland kommt, um die Weisheit zu lernen. Er ist bereits weise bzw. ein Weiser. Er erscheint daher eher als ein Rollenmodell und ein fiktiver Skythe, den man zugleich als einen Weisen kynischer Lebensart wiedererkennen kann. Der früheste Quellen-Beleg für Anacharsis als einem Angehörigen des Kreises der Sieben Weisen findet sich bei Ephoros:

„Auch die schafweidenden Sakai stammen von den Skythen ab, die das weizenreiche Asien bewohnen. Sie sind Abkömmlinge von Nomaden, von gerechten Menschen.“ Ephoros sagt weiter, dass auch Anacharsis, den er als weise bezeichnet, ein Abkömmling eben dieses Stammes sei. Er sei aufgrund seiner Enthaltensamkeit, seiner Besonnenheit und wegen seines Verstandes sogar für einen der sieben Weisen gehalten worden. Als Erfindungen von ihm nennt Ephoros den Blasebalg, den Doppelanker und die Töpferscheibe. Diese Erfindungen spreche auch ich Anacharsis hier zu, obwohl ich genau weiß, dass Ephoros in all seinen Berichten nicht immer die Wahrheit spricht. Wie nämlich soll die Töpferscheibe seine Erfindung sein, die doch schon der ältere Homer (vgl. Hom., Il. 18, 600) kennt? ‚Wie die passende Scheibe in den Händen des Töpfers?‘, und so weiter.“³⁵ (Übers. Rucker / Taube)

Möglicherweise ist die Vieldeutigkeit des Anacharsis durch die zahlreichen Überschneidungen zu der kynischen Lehre bzw. Lebensweise, wie sie sich am unmittelbarsten zuerst in den Briefen findet, ursächlich für dessen Aufnahme in den Kreis der Sieben Weisen gewesen, sofern er nicht von Anfang an zu dem Kreis gehörte.³⁶ Zumindest scheint die Figur des Anacharsis ab dem 4. Jh. v. Chr. massiv an Popularität gewonnen zu haben, worauf ein möglicher (kynischer) Anacharsis-Roman oder die Überlieferung von Anacharsis als Richter hindeuten, und evtl. lag das an der Präferenz der Kyniker für Anacharsis.³⁷

„Anacharsis-Briefe“, dass die Kyniker bestimmte Elemente bewusst verändert hätten. Sie hätten z. B. die (technischen) Erfindungen des Anacharsis bewusst weggelassen und so die Deutung des Anacharsis als Kulturbringer negiert (S. 22). Vgl. auch Ungefehr-Kortus, *Anacharsis* die sich ebenfalls für eine Veränderung der Legende ausspricht. (S. 140)

³⁵ Ephor. FGrH 42 (= Strab. 7,3,9): μηλονόμοι τε Σάκαι, γενεῖσι Σκύθαι, αὐτὰρ ἔτιον Ἀσιδα πυροφόρον νομάδων γένεσιν ἦσαν ἄποικοι, ἀνθρώπων νομίμων. καὶ τὸν Ἀναχάρσιον δὲ σοφὸν καλῶν ὁ Ἐφορος τοῦτου τοῦ γένους φησὶν εἶναι νομισθῆναι δὲ καὶ <τῶν> ἐπὶ τὰ σοφῶν ἐπ’ εὐτελείαι <καὶ> σωφροσύνη καὶ συνέσει· εὐρήματα τε αὐτοῦ λέγει τὰ τε ζῦπυρα καὶ τὴν ἀμφίβολον ἀγκυραν καὶ τὸν κεραιμῶν τροχόν. ταῦτα δὲ λέγω, σαφῶς μὲν εἰδὼς ὅτι καὶ οὗτος αὐτὸς οὕτε <τὰ> ἀληθέστατα λέγει περὶ πάντων, καὶ δὴ καὶ τὸ τοῦ Ἀναχάρσιδος – πῶς γὰρ ὁ τροχὸς εἶρημα αὐτοῦ, ὃν οἶδεν Ὀμηρὸς πρεσβύτερος ὡν’ ὧς δ’ ὅτε τις κεραιμῶν τροχὸν ἔχρμενον ἐν παλάμῃσι καὶ τὰ ἐξῆς.

³⁶ Es gibt zwei mögliche Szenarien für die Aufnahme der Anacharsis-Figur unter die Sieben Weisen: Erstens wäre es denkbar, dass Anacharsis von Anfang an zum Kreis der Sieben Weisen gehörte. Zweitens besteht die Möglichkeit, dass er erst im Laufe der Zeit in den Kreis aufgenommen wurde, der ja auch nicht festgelegt war. Dann wären verschiedene Zeitpunkte möglich, über die in der Forschung auch wiederholt spekuliert wurde. Vgl. hierzu auch die Diskussion bei Kindstrand, *Anacharsis*, 37.

³⁷ Vgl. hierzu den Beitrag von Michaela Rucker in diesem Band sowie Leo, „Versifizierte Erzählung auf einem Ostrakon aus Theben“ und Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 141–145.

Im folgenden soll den einzelnen Beschreibungselementen, d. h. der Bildlichkeit menschlicher Grundbedürfnisse: Nahrung – Kleidung – Wohnen, ausgehend vom oben in der ciceronischen Überlieferung zitierten 5. Anacharsisbrief nachgegangen werden, wobei die Frage nach der Beeinflussung durch das nomadische Vorbild im Vergleich zum kynischen im Zentrum stehen soll.

Eine Ikonographie des einfachen Lebens

Die Attribute des Anacharsis³⁸ in den Episteln werden in der Regel nicht skythisch, sondern griechisch gedeutet. Dies resultiert zunächst aus der Identifizierung des Autors als Kyniker. Daneben wird dann auf Diskrepanzen zu der Lebensweise der Skythen, wie wir sie aus den archäologischen Befunden kennen, hingewiesen, um die griechisch-kynische Deutung des Anacharsis zu stärken.³⁹ Dies scheint mir jedoch in eine falsche Richtung zu gehen.⁴⁰ Vielmehr muss man die Beschreibung mit der Wahrnehmung (und Darstellung) vergleichen, die die Griechen von ihren nomadischen Nachbarn hatten (s. u.).

Nahrung⁴¹

Die Erwähnung von Milch und Käse (γάλα και τυρός) gehört seit Homer zum festen Bestandteil des Nomadenbildes.⁴² Der Fleischgenuss kommt dagegen sowohl im Nomadenbild als auch bei den Kynikern⁴³ immer wieder vor. Plutarch berichtet z. B. von Nomaden und Höhlenbewohnern, die keine andere Nahrung außer Fleisch kennen.⁴⁴ Ältere Editionen des 5. Anacharsis-Briefes erwähnen hier den Genuss gekochten Fleisches.⁴⁵ Die Kyniker sollen gekochte Speisen abgelehnt haben, da sie in der Nutzung des Feuers (Prometheus) den Anfang aller

³⁸ Vgl. auch die Diskussionen der Anacharsis-Figur in der Forschung: Schubert, *Anacharsis*; Kindstrand, *Anacharsis*; Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*; Armstrong, „Anacharsis“; Mestre, „Anacharsis“.

³⁹ Vgl. hierzu Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 97–98.

⁴⁰ Dazu, dass die kynischen Elemente der Anacharsis-Figur sehr viel älter sind, vgl. auch von der Mühlh, „Anacharsislegende“ sowie den Beitrag von Charlotte Schubert in diesem Band.

⁴¹ Vgl. *ibid.*, 102–106.

⁴² Hom. Il. 13,5–6: Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων και ἀγαυῶν ἱππηολογῶν / γλακτοφάγων Ἄβιων τε δαισιότατων ἀνθρώπων.

⁴³ Z. B. Diog. Laert. 6,34; 73; 76.

⁴⁴ Plut. De sollertia animalium 6 (= mor. 964a) Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα, τὰ χερσαία ἢ τὰ ἐνυδρᾶ; Ἀφίημι γὰρ Νομάδων και Τρωηλοδυτῶν ἀνεξευρέτους ἀριθμῶ μυριάδας, οἱ τροφήν σάρκας ἄλλο δ' οὐδὲν ἴσασιν.

⁴⁵ Anacharsis Ep. 5 (Hercher): ... γάλα και τυρός και κρέας ὀπτόν, πεινῶ ὕδωρ...

Übel sahen. Trotzdem werden die Kyniker zuweilen auch im Ofen zubereitete Nahrungsmittel verzehrt haben, wenn sie diese als Almosen erhielten (z. B. Brot). Zum Bild der Nomaden gehörte neben dem Verzehr rohen Fleisches oder roher Fische⁴⁶ dagegen auch der Genuss gebratenen und gekochten Fleisches.⁴⁷ Insofern lässt sich hier nicht wirklich entscheiden, ob der Anacharsis eher nomadisch/skythische oder kynische Züge trägt.

Kleidung⁴⁸

Nach eigener Aussage trägt der Anacharsis der Briefe die *χλαῖνα σκυθική*, ein skythisches Gewand oder auch einen skytischen Mantel. Ausgehend vom Wort *χλαῖνα* könnte man hier an einen Mantel denken, der über dem Unterkleid getragen wurde und Schutz gegen Kälte und Sturm bot, aber des Nachts auch als Decke dienen konnte.⁴⁹ Die Grammatiker leiteten den Begriff von *χλαίνω* für ‚wärmen‘ ab.⁵⁰ Die Parallelen zum Tribon der Kyniker sind deutlich. Die *χλαῖνα* findet sich aber bereits mehrfach bei Homer,⁵¹ Herodot⁵², den Tragikern⁵³ und in der Komödie.⁵⁴ Der *τιβων* als ein Mantel aus „kratzigem“ Wollstoff war in Athen als Tracht der einfachen Leute üblich. Er wurde aber auch von Anhängern der „spartanischen Sitten“⁵⁵ und seit Sokrates von den Philosophen als Ausdruck ihrer Bedürfnislosigkeit getragen.⁵⁶ Der doppelte Mantel war also das Kostüm der Armut.⁵⁷ Die Barfüßigkeit des Anacharsis wurde häufig auf die Sokrates-Nachfolge der Kyniker⁵⁸ bezogen und als Beleg für die Differenz zwischen Anacharsis- und Skythenbild angeführt.⁵⁹ Nacktheit und Barfüßigkeit kommen jedoch auch im Sport und im Kult und gelegentlich im Nomadenbild vor (s. u.).

⁴⁶ Hdt. 3,98–99.

⁴⁷ Strab. 16,4,17. Die Skythen bei Herodot (4,61) essen gekochtes Fleisch.

⁴⁸ Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 95–97.

⁴⁹ Hom. Od. 3,359; 11,189; 14,500; 20,4; 95; Theokr. 19,19.

⁵⁰ Pape, *Altgriechisches Wörterbuch*, 2, 1357 bezweifelt das.

⁵¹ Z. B. Hom. Il. 22,493; 24,163; Od. 4,50; 4,299; 7,38; 10,451; 14,478. Bei Homer wird das Kleidungsstück auch mit *ἀνεμοσκηπής* und *ἀλεξάνεμος* bezeichnet. Hom Il. 16,224; Od. 14,529.

⁵² Z. B. Hdt. 4,63,2.

⁵³ Soph. Trach. 540; Eur. Cycl. 80.

⁵⁴ Aristoph. Eccl. 507; 606.

⁵⁵ Thuk. 1,6,3.

⁵⁶ Plat. symp. 219b; Plat. Prot. 335d; Xen. mem. 1,6,2.

⁵⁷ Vgl. Geddes, „The Costume of Athenian Men in the Fifth Century“, 15.

⁵⁸ Diogenes nennt sich bei Platon einen verrückt gewordenen Sokrates.

⁵⁹ Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, 97–101.

Wohnen

Cicero beschränkte *πᾶσα γῆ* in seiner Übersetzung des 5. Anacharsis-Briefes auf das Schlafen auf dem Boden, das auch die Kyniker bevorzugten.⁶⁰ Die Bedeutung zeigt sich in dem Brief jedoch als weitgehender und scheint sowohl auf den Kosmopolitismus der Kyniker wie auch auf die Freiheit der Skythen zu verweisen, die die ganze Erde als Wohnstatt hatten (Ep. 5). Das Abbild der Lebensweise der Kyniker bzw. in den Briefen des Anacharsis und der Skythen reflektiert in seiner Essenz nomadische Lebensweise.⁶¹ Die Selbstbeschreibung des Diogenes als *ἄπολις* und *ἄοικος* verweist jedoch auf archaische Wurzeln:

„Was in der Tragödie als Verwünschung gilt, das ist mein Los: Ohn' Haus und Heimat, nirgends Bürger, leb' ich, / Ein armer Stromer, aus der Hand in den Mund.“⁶² (Übers. Hossenfelder)

„Und ruhmlos, namenlos will ich zugrunde gehen, ein Flüchtling, irrend durch die Fremde, ohne Heimat und ohne Heim, und starb ich, sollen weder Meer noch Erde meinen Leib empfangen – wenn ich wirklich ein Schurke bin!“⁶³ (Übers. Ebener)

Damit ist der Bezug zum (politischen) Exil hergestellt, in dessen Folge man kein (aktiver) Bürger des Gemeinwesens mehr war. Man war vielmehr ein Fremder und damit einem Nomaden als dem Fremden *par excellence* ähnlich. Das Bild selbst scheint sehr alt zu sein und auf Homer zurückzugehen:

„Ohne Geschlecht und Gesetz und ohne Heimat ist jeder, / Welcher Gefallen findet am Bürgerkriege!“⁶⁴ (Übers. Vofß)

⁶⁰ Vgl. z. B. Diog. Ep. 37,5.

⁶¹ Die Tonne des Diogenes ist eine athenische Spielart des Nomaden-Zeltes. *οἰκῆν ἐν ταῖσι πηθάνοις* bezeichnet nach dem Scholion zu Aristoph. Equ. 789 das Wohnen in einsamen Gegenden bzw. eigentlich das Wohnen in Fässern, weil es an anderem Obdach fehlt. Thuk. 2,14; 17. Aristoph. Equ. 792–793. Vgl. Schubert / Laspe, „Perikles' defensiver Kriegsplan“, 382. Als Ausdruck seiner Verachtung der emsigen und zugleich unnützen Geschäftigkeit der Athener soll Diogenes seine Tonne eines Tages auch hin und her gerollt haben. (Diog. Laert. 6,43.) Umgekehrt drückten die Athener ihre Sympathie für Diogenes dadurch aus, dass sie ihm eine neue Tonne schenkten, als diese mutwillig zerstört worden war. (Diog. Laert. 6,43.)

⁶² Diog. Laert. 6,38,5: Εἰώθει δὲ λέγειν τὰς τραγικὰς ἀρχὰς αὐτῷ συνητημένα: εἶναι γούν / ἄπολις, ἄοικος, πατριδὸς ἔστερημένος, / πτωχὸς, πλανήτης, βιον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν. Vgl.: Tragic Aedespta, Fragmenta F 284: ἄπολις ἄοικος, πατριδὸς ἔστερημένος, / πτωχὸς πλανήτης, βιον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν / τὰδ' ἔστ' ὄνειρων νυκτέρων φαντάσματα. Vgl. auch Diog. F 4 (Snell): ... ἄπολις, ἄοικος, πατριδὸς ἔστερημένος, / πτωχὸς, πλανήτης, βιον ἔχων ἐφήμερον ...

⁶³ Eur. Hipp. 1028–1032: ἢ τῶρ' ὀλοῖμην ἀγέλης ἀνώνυμος, / ἄπολις ἄοικος, φρυγὰς ἀλγυτέων χθόνα, / καὶ μῆτε πόντος μῆτε γῆ δέξαιτό μου / σάραξας θανάτοιο, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνήρ.

⁶⁴ Hom. Il. 9,63: ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος / δὲ πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ἀκροδόντος. Vgl. Scholia In Homerum, Scholia in Iliadem (scholia vetera) zu Hom. Il. 10,418a,

Beutel bzw. Ranzen und Stab komplettieren das Bild des unsteten Wanderers, Bettlers oder Nomaden. Sie sind im engeren Sinne Symbol der Besitzlosigkeit bzw. auch der perfekten Anpassung an ein nicht sesshaftes oder zivilisiertes Leben:

„Warum aber hast Du mir den Beutel umgehängt?‘ Er antwortete: ‚Damit du überall dein Haus mit Dir herumträgst.‘ ‚Warum hast du Becher und Schale hineingelegt?‘ Er sagte: ‚Weil du trinken und essen musst‘, und fuhr fort: ‚und zwar hast du das Ölfäschchen und das Schabeisen drangehängt?‘ Er sagte: ‚Das eine als Hilfe bei Anstrengungen, das andere gegen das schmutzige Öl.‘ ‚Und wozu der Stab?‘, fragte ich und er antwortete: ‚Zu Deiner Sicherheit.‘ ‚Wie meinst du das?‘ ‚Gebrauche ihn so, wie die Götter ihn gebraucht haben gegen die Dichter.‘⁶⁵ (Übers. Müseler)

Der Beutel nimmt lediglich die unbedingt für das tägliche (Wander)leben nötigen Dinge auf. Der Stock dient nicht nur instrumentell als Stütze bzw. für einen festen Gang⁶⁶ und ggf. als Waffe. Er symbolisierte zugleich den Blinden (Teiresias), den Bettler (Odysseus), den Wanderer⁶⁷ oder den Hirten.⁶⁸ Da er auch Genesenden zur Begleitung der Heilung mit gegeben wurde⁶⁹ und zugleich das Attribut des Asklepios⁷⁰ und der Ärzte⁷¹ war, konnten die Kyniker damit auch auf den philosophischen Weg der Heilung verweisen.

⁶⁵line of scholion 4: ἀνέστιος δὲ ὁ ἔποικος καὶ ἄοικος. Eust. Commentarii ad Homeri Odysseam 1, page 255: ὅθεν ὁ ἄοικος, ἀνέστιος.

⁶⁵ Diog. Ep. 30, 4 (Müseler): ... „τὴν δὲ πῆραν διὰ τί μοι περιτέθειαι;“ „ἴνα πάντῃ τὴν οὐρίαν“ εἶπε „περιφέρῃς.“ „τὸ δὲ ποτήριον καὶ τὸ τροβλίον διὰ τί αὐτῇ ἐνέβαλες;“ „ὅτι δεῖ σε“ εἶπε „καὶ πίνειν καὶ δῶψ χρῆσθαι, δῶψ ἐτέρω“ εἶρη, „κάρδαμον <μῆ> ἔχοντα.“ „τὴν δὲ λήκωθον καὶ τὴν στυλαγίδα πρὸς τί ἀπήρτησας;“ „τὴν μὲν ἀρωγόν“ εἶρη „πόνων, τὴν δὲ γλοιού.“ „ἢ δὲ βακτηρία πρὸς τί;“ εἶρη. „πρὸς τὴν ἀσφάλειαν“ εἶπε. „ποῖαν τήνδε;“ „πρὸς ἦν οἱ θεοὶ αὐτῇ ἐχρήσαντο, πρὸς τοὺς ποιητάς.“ Vgl. Diog. Ep. 13.

⁶⁶ Strab. 11,14,4: βακτηρία / baktēria; Athen. 2,43e.

⁶⁷ Z. B. Plin. nat. 15,37.

⁶⁸ Vgl. Hirschmann, „Art. Stab, Stock, Knüppel“.

⁶⁹ Anth. Pal. 6,203; 9,298.

⁷⁰ Z. B. Apul. met. 1,4.

⁷¹ Anth. Pal. 11,124.

Nomaden als Vorbildliche Lebensform

Die Besitzlosen galten seit Homer⁷² als Vertreter der gerechtesten Lebensform. Sie wurden von den antiken Autoren als von Natur aus weise oder klug betrachtet. Die Natur war ihr Lehrer, nicht die griechische Bildung.⁷³

Nomaden wurden anhand ihrer charakteristischen Lebensweise⁷⁴ beschrieben. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie umherziehen, keinen Besitz und kein Haus haben und z. T. auf Wagen leben.⁷⁵ Darüber hinaus findet sich in der Überlieferung zu den Abiern, denen auch Anacharsis zugerechnet wird, der Zusatz des (utopischen) gemeinschaftlichen Besitzes mit Ausnahme der Schwerter und der Trinkgefäße:

„Die Abier: <ein Volk> nomadischer Skythen, von denen Anacharsis abstammt. Er (Homer) sagt über sie, dass sie von allen Menschen die gerechtesten seien, weil sie die Kinder und Frauen und alles außer den Schwertern und Trinkbechern als gemeinschaftlichen Besitz betrachten ...“⁷⁶ (Übers. Rücker / Taube)

Auch bei Hellanikos findet sich als Besitz libyscher Nomaden neben transportablen „Häusern“ nichts außer einem Becher, einem großen Messer und einem

⁷² Hom. II. 13,1–6: Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν Τρωᾶς τε καὶ Ἐκτορα νηυσὶ πέλασσε, / τοὺς μὲν ἔα παρὰ τῆσι πόνον τ' ἔχμεν καὶ δῖζόν / νωλεμέως, αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὄσσε φαιεῖν / νόσφιν ἐφ' Ἰπποπόλων Ὀθηρῶν καθορώμενος αἶαν / Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν ἰπτημολῆων / γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων.

⁷³ Theod. gr. aff. cur. 5,73: Τοὺς δὲ γε Ἰνδοὺς καὶ τούτων πολλὰ σοφωτέρους εἶναι φασιν. Καὶ οἱ Νομάδες δὲ, οἱ ἡμέτεροι πρόσχωροι--τοὺς Ἰσμηλίτας λέγω, τοὺς ἐν ταῖς ἐρήμοις βιοτεύοντας καὶ μὴδὲν τῶν Ἑλληνικῶν ξυγγραμμάτων ἐπισταμένους--ἀγχινοῖζ καὶ ζυνέσει κοσμοῦνται καὶ διάνοιαν ἔχουσι καὶ ζυνοῦσιν ἀληθῆς δυναμένην καὶ διελέγχει τὸ ψεύδος. Vgl. auch Georgius Monachus Chronicon p. 80.

⁷⁴ Suda nu 452: Νομάδων: ἀγρίων, βροβάρων. οἱ λεγόμενοι Ἀμαξοφόρητοι ἢ Ἀμαξόβιοι. Hesych. Lexicon (Π--Ω) phi 745: φορβάδες· νομάδες, φοιτάδες, Βοσκήματ.

⁷⁵ Scholia in Aristophanem, in aves 941: Νομάδεςσι γὰρ ἐν Σκύθαις· Καὶ ταῦτα παρὰ τὰ ἐκ Πινδάρου. ἔχει δὲ οὕτως «Νομάδεςσι γὰρ ἐν Σκύθαις ἀλλάται Στρατών, δεῖ ἀμαξοφόρητον οἶκον οὐ πέπαται.» λαβὼν δὲ ἡμίονους παρ' Ἰέρωνος ἦτει αὐτὸν καὶ ἄρμα. δῆλον δὲ ὅτι χιτῶνα αἰτεῖ πρὸς τῇ σπολάδι. Vgl. auch Scholia in Homerum, Iliadem (scholia vetera) 13,6d: ... „Γαβίους“ φησίν. Ἀβιοὶ δὲ ἐκλήθησαν ἢ παρὰ τὸν βιον ἢ τὴν βίαν, ἢ τ' ἄμα βίων τ' πορευόμενοι, ἢ ὅτι ζῶουσι. οἱ δὲ τὸ α κατ' ἐπίτασιν, τὸν ἢ πολυβίων καὶ πολυετών, ὅτι μακρόβιοι, ἢ τὸν ἡμέτερον βιον μὴ ἐργασίωτων ἐπιφέρει γὰρ δικαιοτάτων ἀνθρώπων. ἢ μὴ βιαζομένων. ἢ ἀμαξοβίων. τινὲς δὲ τούτους Σαρμάτας φασίν. λέγουσι δὲ αὐτοὺς τοὺς ὀδίτας τρέφοντας ἄλλον ἄλλω διαπέμπειν. Vgl. Phot. Lexicon (A--Δ) alpha 37. Vgl. dazu Rücker / Taube, *Wandern, Weiden, Welt erkunden*, passim.

⁷⁶ Scholia in Homerum, Iliadem (scholia vetera) 13,6d: Ἀβίων: τῶν νομάδων Συσθῶν, ὅθεν καὶ ὁ Ἀνάχαρσις ἐστίν· οὗς δὴ φησὶ δικαιοτάτους εἶναι ἀπάντων, ὅτι κοινοὺς ἔχουσι παιδείας καὶ γυναῖκας καὶ τὰ πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου. τούτους δὲ αὐτομάτως ἢ γῆ βιον φέροι οὐδὲν τι ζῶον ἐσθίουσαν.

Wasserkrug.⁷⁷ Für die Selloi, die Orakeldeuter des Zeusheiligtums von Dodona, wird überliefert, dass sie „ungewaschene Füße“ hätten und „auf dem Boden schlafen“ würden:

„Entweder <sc. bedeutet das>: Barbaren, die ein karges und nomadisches Leben führen. Sie führen ein solches Leben, dass sie sich nicht die Füße waschen, weil sie keine Veränderung ihres ursprünglichen Lebens zulassen wollen.“⁷⁸ (Übers. Rücker / Taube)

Zusammen mit der an der Tragödie orientierten Nomadendarstellung, die diese mit Exilierten gleichsetzte (s. o.), ergibt sich fast das äußere Bild des Anacharsis der Briefe oder das eines kynischen Philosophen:

„Eine von ihnen (= der Kassiteriden/Zinninseln) ist unbewohnt, die anderen jedoch bewohnen Leute mit schwarzen Mänteln, bis zu den Füßen reichenden Röcken, mit gegürteter Brust und Stöcken umherziehend wie die Strafgöttinnen der Tragödie.“⁷⁹ (Übers. Rücker / Taube)

Daneben findet sich in der Überlieferung auch die Feststellung, dass die Zivilisation bzw. die Sesshaftigkeit Nomaden krank mache.⁸⁰

⁷⁷ Athen. (epitome) Volume 2,2 page 52 (= Deipnosophistae 11,6): Λιβύων δὲ τῶν Νομάδων τινές, ὡς φησὶν Ἐλλάνικος, οὐδὲν ἄλλο κέκτηνται ἢ γύλικα καὶ μάχιραν καὶ ὕδριαν, οὐκίαν δ' ἔχουσιν ἐξ ἀνθερίου πεποιημένας μικρὰς ὄσον σιαῶς ἕνεκα, ἧς καὶ περιφέρουσι ὅπου ἂν πορεύωνται.

⁷⁸ Scholia in Homerum, Iliadem (scholia vetera) (= D scholia) 14,235; Bekker, Immanuel: Scholia in Homerum Iliadem, Berlin 1825: <Ἀνιπτόποδες, γαμεινῆναι> Ἦτοι, βάρβαροι, σκληρῶς τε καὶ νομαδικῶς ζῶντες, ταύτην ἔχοντες διαίταν, ὡς μὴ δὲ ἀπονίξεσθαι τοὺς πόδας, διὰ τὸ μὴ παραδέχεσθαι τὴν ἐκ τοῦ πρώτου βίου μεταβολήν. Ἡ τοῦτο ἐκ τινος ἔθους ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ ποιοῦντες. Ἔνιοι γὰρ καὶ λουτρῶν ἀπέχονται, καὶ τῆς τοιαύτης ἐπιμελείας. Τινὲς δὲ αὐτοὺς διὰ τοῦτο λέγουσιν ἀνιπτόποδας, ὅτι οὐκ ἔξισιν ἔξω τοῦ ἱεροῦ, διὸ οὐτε ἀπολούεσθαι ἀνάγκην ἔχουσιν. Ἄνδρων δὲ ἐν ἱστορίαις φησὶν, οὕτω κληθῆναι, ἐπεὶ ψ ἰλοπόλεμοι ὄντες, οὕτως ἑυετούς ἐσαληραγῶγον. Ἀλέξανδρος δὲ φησὶν ὁ Πλευρωνίος, ἔθνος εἶναι τοὺς Ἑλλοῦς ἀπόγονον Τυθῆρηῶν, καὶ διὰ πατρῶν ἔθους, οὕτω τὸν Δία θρησκείαν.

⁷⁹ Poseid. Fragmenta Theiler F 26 / Jacoby F 2a,87, F 115 (= Strab. 3,5,11 / C 175): Ποσειδωνίου Αἰ δὲ Καττιεριδὲς δέκα μὲν εἰσι, κείνται δ' ἐγγὺς ἀλλήλων πρὸς ἕκαστον ἀπὸ τοῦ τῶν Ἀρτάβρων λιμένος πελάγαι· μία δ' αὐτῶν ἐρημὸς ἐστὶ, τὰς δ' ἄλλας οἰκοῦσιν ἄνθρωποι μελάγχλωνοι, ποδῆρες ἐνθεδνιώτες τοὺς χιτῶνας, ἔξωσμένοι περὶ τὰ στέρανα, μετὰ ῥάβδων περιπατοῦντες, ὁμοιοὶ ταῖς τραχηλαῖς Ποιναιῶν· ζῶσι δ' ἀπὸ βοσκημάτων νομαδικῶς τὸ πλεον. μέταλλα δὲ ἔχοντες καττιτέρου καὶ μολύβδου κέραιμον ἀντὶ τούτων καὶ τῶν θεμάτων διαλλάττονται καὶ ἄλας καὶ χαλκώματα πρὸς τοὺς ἐμπόρους.

⁸⁰ Athen. (epitome) Volume 2,2 page 52 (= Deipnosophistae 11,6); vgl. den 9. Anacharsis-Brief.

Mythische Vorbilder

Es wurde bereits angedeutet, dass die wesentlichen Elemente, die die Figur des Anacharsis mit den Kynikern verbinden, aus der Tragödie bzw. dem Mythos stammen. Für die Kyniker ist die Berufung auf Homer und die Tragiker belegt.⁸¹ Der Diogenes in den Kyniker-Briefen räumt auf den Vorwurf des Anaxilaos auch ein, dass Mantel und Ranzen nichts Besonderes seien:

„Wie ich höre, sagst du, ich täte nichts Bemerkenswertes, indem ich einen doppelten Mantel und einen Ranzen auf dem Rücken trage. Ich aber behaupte gar nicht, daß etwas davon Bewunderung verdient, doch beides ist gut, wenn es Ausdruck innerer Haltung ist ...“⁸² (Übers. Müseler)

Im 34. Brief des Diogenes wird die Verbindung zu Odysseus als Vorbild des Bettlers hergestellt.⁸³ Dieser sei in einem „zerrissenen Mantel voller Schmutz und Ruß“ nach Ithaka zurückgekehrt, um die Freier zu töten.⁸⁴ Über den anschließenden Freierkampf und die Rolle, die dabei der Bogen des klugen Odysseus spielt, besteht evtl. auch eine Verbindung zum Bild der Skythen.⁸⁵ Neben Herakles, der immer wieder in Verbindung mit den Kynikern genannt wird, findet sich in den Diogenes-Briefen auch noch die Parallele zur Nachahmung des Agamemnon:

„... Ich aber habe mich als neuen Agamemnon erkannt: Mein Szepter nämlich ist der Stab und mein Königsmantel der doppelte Umhang, der Ranzen jedoch bei verändertem Zweck mein Schild ...“⁸⁶ (Übers. Müseler)

Da Anacharsis nicht zuletzt selbst eine mythische Figur ist, ergibt sich kein Stilbruch, sondern folgerichtig treten in allen drei Fällen – Nomadenbild, Philosophenbild und Bild des Anacharsis – mythische Elemente auf. Man sollte die Überschneidungen aufgrund der Schnittmenge „einfachen Lebens“ evtl. nicht überbewerten. Wiedererkennungseffekte waren unvermeidlich,⁸⁷ aber sicher z. T.

⁸¹ Diog. Ep. 34; 7.

⁸² Diog. Ep. 15 (Müseler): Ἀκούων λέγειν σε μηδέν με ποιεῖν παρὰδοξον διπλοῦν τρίβωνα φοροῦντα καὶ πήραν ἐξημμένον· ἐγὼ δὲ θαυμαστόν μὲν οὐδὲν εἶναι φημι τούτων, καλὸν δ' ἑκάτερον αὐτοῖν ἀπὸ διαθέσεως ἐπιτηδευόμενον ...

⁸³ Auf eine Affinität der Kyniker für Odysseus deutet auch die Abfassung einer Odyssee durch Antisthenes. Vgl. Luck, *Weisheit der Hunde* und Hossenfelder, *Antike Glückslehren*.

⁸⁴ Diog. Ep. 34; 7. In Krates Ep. 19 wird Odysseus dagegen negativ dargestellt. Zur ambivalenten Deutung der Klugheit des Odysseus vgl. auch: Scholion zu Homer, Od. 1,1 = Nestle 92.

⁸⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Martin Flashar in diesem Band.

⁸⁶ Diog. Ep. 19 (Müseler): ... ἐγὼ δὲ νέον ἑμαυτὸν ἐπέργων Ἀγαμέμνονα-σκηπτρόν τε γὰρ ἐστίν μου τὸ βάκτρον καὶ χλαμῦς ὁ διπλοῦς τρίβων, ἢ δὲ πήρα παρὰ δέρματος ἀλλαγὴν ἄσπις.

⁸⁷ Der Hinweis auf die Verwechslungsgefahr findet sich bereits bei Dion Chrys. 72,13. Vgl. hierzu auch Downing, „Deeper Reflections“, 98.

auch beabsichtigt. Umso interessanter und wichtiger sind die einzelnen Modifizierungen und der jeweilige Kontext, in dem das immer gleiche Bild auftritt.

Schluss

Die (Vor)bilder für die Beschreibung des Anacharsis in den Briefen entstammen dem Nomadenbild der antiken Literatur, nicht der Anschauung existierender Nomadenstämme. Dabei gibt es Überschneidungen mit dem Habitus der kynischen Philosophen, da diese sich z. T. an denselben Vorbildern orientieren. Die Übereinstimmungen sind so groß, weil es sich um einen sehr alten und sehr langlebigen Beschreibungsmodus handelt. Die Nomaden als die Ur-Fremden sind Imaginationen⁸⁸ des *Anderen*. Die kynischen Philosophen verstanden sich als Fremde innerhalb der eigenen Gesellschaft.⁸⁹ Diese Version des *Anderen*, die das Bild des Exilierten zur Selbstaussgrenzung benutzt, kommt in vielen verschiedenen Kontexten vor. So schreibt beispielsweise Phalaridis an Polydeukes, dass er wegen der Missgunst der Mitmenschen ein Nomadenleben vorzieht:

„Deswegen, weil ich das ganz und gar mit viel Mühe erkannt habe, glaube ich, dass die unbewohnte Wüste von Libyen wünschenswerter ist als ein Leben mit Menschen und <sc. auch> die von wilden Tieren bewohnten Wohnsitze der Nomaden <sc. sind dem Leben mit Menschen vorzuziehen>. Gefährloser nämlich würde ich wohl bei den Löwen lagern, wenn ich mich unter sie gesellte, und auch <sc. gefährloser> bei den Reptilien schlafen als bei den Menschen, die heutzutage leben.“⁹⁰ (Übers. Rucker / Taube)

Noch in der Selbstdarstellung der Kirchenväter findet sich schließlich der Vergleich mit den Nomaden oder Höhlenbewohnern mit dem Zweck der Absetzung der neuen Lehre von der griechisch-römischen Kultur/Zivilisation.⁹¹ Umgekehrt findet sich bei Gregor von Nyssa das vollständige äußere Bild des „Nomaden-Philosophen“:

„Du erblickst nomadische Menschen, gleichwie das Vieh zur Nahrungssuche sich verstreuet; gestickte Lumpen, das <sc. ist ihre> Kleidung; einen Stab in den Händen, das <sc. ist ihre> Waffe und Stütze. Er wird nicht mit den Fin-

⁸⁸ Vgl. Schubert, „Der Fremde ist ein Nomade“.

⁸⁹ Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden*.

⁹⁰ Phalaridis Ep. 34: διὸ πάντα πολυπόνως ἐπιγνοῦς τὴν ἀοικητον ἐρημίαν ἐν Λιβύῃ τοῦ μετ' ἀνθρώπων βίου ἀρετωτέραν ὑπολαμβάνω καὶ τὰ θηρόβοτα Νομάδων ἐνδιατρήματα. μᾶλλον γὰρ ἐμπελασθεὶς λέουσιν ἀινδύνως συναυλασίμην ἔν καὶ συνευνηθεῖην ἐρηπετοῖς πᾶσιν ἢ τοῖς νῦν ὄσων ἀνθρώποις.

⁹¹ Krueger, „Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers“; Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*.

gern gehalten, sondern wird mit Riemen an die Hände gebunden: ein zeretzter Lederbeutel und ein Brocken Brot, von Moder und Fäulnis verdorben; der Herd, das Haus, das Lager, das Bett, die Vorratskammer, der Tisch, alles zum Leben Notwendige ist ein Lederbeutel.“⁹² (Übers. Rücker / Taube)

Dies hat eine Analogie in der Transformation der antiken Ökumene in eine christliche. Das christliche Welt-Bild knüpfte nahezu nahtlos an die antiken Vorbilder an, um die Akzeptanz für die Annahme der neuen Religion zu stärken.⁹³ Das Motiv des bewussten Verzichts auf Konsum bzw. das Bild des einfachen, bedürfnislosen Lebens ist somit ein weiteres Beispiel für den Transfer antiken Wissens in das frühe Mittelalter und in die Moderne, wobei neue Inhalte in den traditionellen Bildungshorizont eingepasst werden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Armstrong, A. MacC.: „Anacharsis the Scythian“, in: *Greece and Rome* 17 (1948), 18–23.

Barber, Benjamin R.: *Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt*. München: Beck 2008.

Billerbeck, Margarethe (Hrsg.): *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. Amsterdam: B.R. Grüner 1991.

Boorman, Neil: *Good bye, Logo: Wie ich lernte, ohne Marken zu leben*. Berlin: Econ 2007.

Brincken, Anna-Dorothee von den: *Finis Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*. Hannover: Hahn 1992.

Busse, Tanja: *Die Einkaufsrevolution: Konsumenten entdecken ihre Macht*. München / Zürich: Karl Blessing Verlag 2006.

Desmond, William D.: *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame, Ind: Univ. of Notre Dame Press 2006.

⁹² Greg. Nyss. In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis Volume 9 p. 116 (= PG 46 p. 477, A2-10): ὁρῶν ἀνθρώπους νομάδας ὡσπερ εἰ τὰ βοσκήματα πρὸς τὴν τῆς τροφῆς χρεῖαν ἐσκεδάσμενος· ὁμοίως περικεκνημένα, τοῦτο ἢ ἐσθῆς· βακτηρία ἐν ταῖς χερσὶ, τοῦτο τὸ δῆλον, τοῦτο τὸ δῆγμα· οὐδὲ αὐτὴ δακτύλοις κατεχομένη, ἀλλὰ τισιν ὀγκάνοις πρὸς τὰς παλάμας συνδεσμένη· πήρα ῥωγαλέα, καὶ ἄρτου τρύφος, εὐρώτι καὶ σηπεδόνι διασφραζόμενον ἢ ἐστία, ὁ οἶκος, ἢ σπιβάς, ἢ κλίνη, τὸ ταμῖον, ἢ τράπεζα, πᾶσα ἢ τοῦ βίου παρασκευὴ ἢ πήρα ἐστίν.

⁹³ Der Versuch einer christlichen Umdeutung des Welt-Bildes durch Laktanz war hingegen nicht erfolgreich. Vgl. für die Adaption der antiken Ökumene bei Isidor von Sevilla: Kath, „Die Kontinuität antiker Raumwahrnehmung“, 278 sowie Brincken, *Finis Terrae*, 23; 33.

gern gehalten, sondern wird mit Riemen an die Hände gebunden: ein zeretzter Lederbeutel und ein Brocken Brot, von Moder und Fäulnis verdorben; der Herd, das Haus, das Lager, das Bett, die Vorratskammer, der Tisch, alles zum Leben Notwendige ist ein Lederbeutel.“⁹² (Übers. Rücker / Taube)

Dies hat eine Analogie in der Transformation der antiken Ökumene in eine christliche. Das christliche Welt-Bild knüpfte nahezu nahtlos an die antiken Vorbilder an, um die Akzeptanz für die Annahme der neuen Religion zu stärken.⁹³ Das Motiv des bewussten Verzichts auf Konsum bzw. das Bild des einfachen, bedürfnislosen Lebens ist somit ein weiteres Beispiel für den Transfer antiken Wissens in das frühe Mittelalter und in die Moderne, wobei neue Inhalte in den traditionellen Bildungshorizont eingepasst werden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Armstrong, A. MacC.: „Anacharsis the Scythian“, in: *Greece and Rome* 17 (1948), 18–23.

Barber, Benjamin R.: *Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt*. München: Beck 2008.

Billerbeck, Margarethe (Hrsg.): *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. Amsterdam: B.R. Grüner 1991.

Boorman, Neil: *Good bye, Logo: Wie ich lernte, ohne Marken zu leben*. Berlin: Econ 2007.

Brincken, Anna-Dorothee von den: *Finis Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*. Hannover: Hahn 1992.

Busse, Tanja: *Die Einkaufsrevolution: Konsumenten entdecken ihre Macht*. München / Zürich: Karl Blessing Verlag 2006.

Desmond, William D.: *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame, Ind: Univ. of Notre Dame Press 2006.

⁹² Greg. Nyss. In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis Volume 9 p. 116 (= PG 46 p. 477, A2-10): ὁρῶν ἀνθρώπους νομάδας ὡσπερ εἰ τὰ βοσκήματα πρὸς τὴν τῆς τροφῆς χρεῖαν ἐσκεδάσμενος· ὁμοίως περικεκνημένα, τοῦτο ἢ ἐσθῆς· βακτηρία ἐν ταῖς χερσὶ, τοῦτο τὸ δῆλον, τοῦτο τὸ δῆγμα· οὐδὲ αὐτὴ δακτύλοις κατεχομένη, ἀλλὰ τισιν ὀγκάνοις πρὸς τὰς παλάμας συνδεσμένη· πήρα ῥωγαλέα, καὶ ἄρτου τρύφος, εὐρώτι καὶ σηπεδόνι διασφραζόμενον ἢ ἐστία, ὁ οἶκος, ἢ σπιβάς, ἢ κλίνη, τὸ ταμῖον, ἢ τράπεζα, πᾶσα ἢ τοῦ βίου παρασκευὴ ἢ πήρα ἐστίν.

⁹³ Der Versuch einer christlichen Umdeutung des Welt-Bildes durch Laktanz war hingegen nicht erfolgreich. Vgl. für die Adaption der antiken Ökumene bei Isidor von Sevilla: Kath, „Die Kontinuität antiker Raumwahrnehmung“, 278 sowie Brincken, *Finis Terrae*, 23; 33.

Downing, F. Gerald: „Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus“, in: *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), 97–104.

Duckett, Eleanor: *The Wandering Saints of the Early Middle Ages*. New York: Norton Comp 1964.

Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden: Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg: Junius 1994.

Geddes, Ann G.: „Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century“, in: *Classical Quarterly* 37 (1987), 307–331.

Gómez, Pilar: „Cynicism and Hellenism in the Letters of Anacharsis and the Vita Aesopi“, in: *Lexis* 21(2003), 319–332.

Graaf, John de: *Affluenza: Zeiterkrankheit Konsum*. München: Riemann Verlag 2002.

Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin: Wagenbach 1994.

Grimm, Fred: *Shopping hilft die Welt verbessern. Der andere Einkaufsführer: Ernährung – Mode – Kosmetik – Wohnen – Reisen – Geldanlage*. München: Mosaik bei Goldmann 2006.

Heath, Joseph / Potter, Andrew: *Konsumrebell: Der Mythos der Gegenkultur*. Berlin: Der Freitag Mediengesellschaft 2009.

Heinze, Richard: „Anacharsis“, in: *Philologus* 50 (1891), 458–468.

Hercher, Rudolph: *Epistolographi Graeci*. Paris: Didot, 1873 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).

Hickman, Leo: *Fast nackt: Mein abenteuerlicher Versuch, ethisch korrekt zu leben*. München / Zürich: Pendo 2006.

Holzberg, Niklas: *Der griechische Briefroman: Gattungstypologie und Textanalyse*. Tübingen 1994.

Hossenfelder, Malte: *Antike Glückslehren: Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen*. Stuttgart: Kröner 1996.

Hirschmann, Rolf: „Stab, Stock, Knüppel“, in: Hubert Cancik / Helmuth Schneider / Manfred Landfester (Hrsg.): *Der Neue Pauly*. Brill, 2010. Brill Online. Universitätsbibliothek Leipzig. 11. März 2010 <<http://www.paulyonline.brill.nl/subscriber/entry?entry=dnpe1120420>>.

Kath, Roxana: „Die Kontinuität antiker Raumwahrnehmung und -darstellung am Beispiel der Etymologien Isidors von Sevilla“, in: Roxana Kath / Anna-Katharina

Rieger (Hrsg.): *Raum – Landschaft – Territorium. Zur Konstruktion physischer Räume als nomadischer und sesshafter Lebensraum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2009, 277–303.

Kindstrand, Jan F.: *Anacharsis the Legend and the Apophthegmata*. Uppsala: Almqvist and Wiksell 1981.

Krueger, Derek: „Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers“, in: *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 29–49.

Leipoldt, Johannes: *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*. Berlin: Akademie Verlag 1961.

Leo, Friedrich: „Versificirte Erzählung auf einem Ostrakon aus Theben“, in: *Hermes* 40 (1905), 159–160.

Levine, Judith: *No Shopping!: Ein Selbstversuch*. Berlin: Kiepenheuer 2007.

Lovejoy, Arthur O. / Boas, George: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, Md. [u. a.]: Johns Hopkins University Press 1997.

Luck, Georg: *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*. Wiss. Buchges: Darmstadt 2002.

Martin, Richard P.: „The Scythian Accent: Anacharsis and the Cynics“, in: Robert Bracht Branham / Marie-Odile Goulet-Cazé (Hrsg.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. London: University of California Press, 136–155.

Merkel, Jim: *Radical Simplicity: Small Footprints on a Finite Earth*. Gabriola Island: New Society Publishers 2003.

Mestre, Francesca: „Anacharsis, the Wise Man from Abroad“, in: *Lexis* 21 (2003), 303–317.

Misik, Robert: *Das Kult-Buch: Glanz und Elend der Kommerzkultur*. Berlin: Aufbau-Verlag 2007.

Montiglio, Silvia: „Wandering Philosophers in Classical Greece“, in: *Journal of Hellenic Studies* 120 (2000), 86–105.

Montiglio, Silvia: *Wandering in Ancient Greek Culture*. Chicago [u. a.]: University of Chicago Press 2005.

Muehl, Max: „Der 2. und 9. Anacharsisbrief und Isokrates“, in: *L'Antiquité Classique* 40 (1971), 111–120.

Mühll, Peter von der: „Das Alter der Anacharsislegende“, in: Bernhard Wyss (Hrsg.): *Ausgewählte kleine Schriften*. Basel: Reinhardt 1975, 473–481.

- Müseler, Eike: *Die Kynikerbriefe*. Bd. 2: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung, Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Nachov, Isaj Michajlovic: „Die Anacharsis-Briefe und das Problem der Einheit der antiken Welt“, in: *Miszellen zur Wissenschaftsgeschichte der Altertumskunde, Halle-Wittenberg* (1980), 17–28.
- Onfray, Michel: *Der Philosoph als Hund vom Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern*. Frankfurt am Main [u. a.]: Campus 1991.
- Pape, Wilhelm: *Griechisch – Deutsch. Altgriechisches Wörterbuch*, Bd. 2, Neusatz und Faksimile, Berlin: Directmedia 2005.
- Prachter, Karl: „Der fünfte Anacharsisbrief“, in: *Hermes* 56 (1921), 422–431.
- Reuters, Franz H.: *Die Briefe des Anacharsis: griechisch und deutsch*. Berlin: Akademie Verlag 1963.
- Rosenmeyer, Patricia A.: *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*. Cambridge University Press 2001.
- Michaela Rücker / Christine Taube (Hrsg.): *Wandern, Weiden, Welterkunden. Das Nomadenbild in der griechischen Literatur. Ein Quellenbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (i. D.).
- Schubert, Charlotte: „Der Fremde ist ein Nomade: Zur Tradition des skythischen Nomadenprinzen Anacharsis“, in: Alexander Weiß (Hrsg.): *Der imaginierte Nomade*. Wiesbaden: Reichert 2008, 157–184.
- Schubert, Charlotte / Laspe, Dewid: „Perikles’ defensiver Kriegsplan: Eine Thukydideische Erfindung“, in: *Historia* 58 (2009), 374–394.
- Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Griechen* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.
- Snell, Bruno: *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971.
- Thoreau, Henry D.: *Walden: oder Leben in den Wäldern*. Zürich: Diogenes Verlag 2007.
- Unfried, Peter: *Öko: Al Gore, der neue Kühlschrankschrank und ich*. Köln: Dumont Buchverlag 2008.
- Ungefehr-Kortus, Claudia: *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdbildfabrikation*. Frankfurt am Main [et al.]: Lang 1996.

Die Skythen bei den Griechen – Herodot und die Anfänge der mythischen Konstruktion¹

Martin Flashar

Am Anfang hat der Mythos seinen Ort, und wenn es ihn vorderhand nicht gibt, wird er jedenfalls im Nachhinein konstruiert. Es referiert Herodot in den Kapiteln 5 bis 12 des Skythen-Logos im 4. Buch die Gründungs- bzw. Ursprungsgeschichte der Skythen, und zwar gleich in drei Versionen; zwei mythischen und einer eher historisch-ethnologischen.²

In der skythischen Legende (Hdt. 4,5–7: „Ὠς δὲ Σκύθαι λέγουσι ...“) wird vom Gründungsheros und behaupteten Zeus-Sohn Targitaos berichtet, der drei Söhne gehabt hatte, von denen es dem jüngsten als einzigem gelungen sei, drei vom Himmel gefallene goldene Werkzeuge – Pflug mit Joch, Beil und eine Phiale – aufzunehmen. Er trat fortan die Herrschaft an. Durch die Verbindung mit Borysthenes, der Großvater mütterlicherseits des Targitaos sei, ergibt sich die Platzierung der Handlung am Dnjepr/Βορυσθένης, nicht jedoch an der Mündung in das Schwarze Meer, sondern weiter östlich und „oberhalb“ (κατόπερθε: Hdt. 4,8) in einer Gegend weit ins Landesinnere hinein bis etwa zum Mittellauf des Flusses (Hdt. 4,18). Das ist das Land der sesshaft gewordenen Skythen, der Ackerbauern: Σκύθαι γεωργοί.³

¹ Diese Überlegungen entstanden im Rahmen des SFB 586 „Differenz und Integration“, Teilprojekt E 7 „Antikes Nomadenbild – Antike Nomadenbilder“ und sind Teil einer umfangreicheren Untersuchung über das Skythenbild bei den Griechen. Für vielfältige Anregungen und die Vortragseinladung danke ich Charlotte Schubert (Leipzig). Weitere Hinweise kamen von Hellmut Flashar (München), Hans-Joachim Gehrke (Freiburg i. Br.), Alexander Heinemann (Freiburg i. Br.), Marlies Heinz (Freiburg i. Br.), Christoph Huth (Freiburg i. Br.), Gerhard Karner (Erlangen), Wolfgang Kullmann (Freiburg i. Br.), Lars Petersen (Dortmund), Regine Pruzsinszky (Freiburg i. Br.), Raoul Schrott (Schull, Westcork / Irland), Irma Wehgartner (Würzburg), Bernhard Zimmermann (Freiburg i. Br.).

² Nicht behandelt bei Prinz, *Gründungssagen*; Leschhorn, *Gründer der Stadt*; Harmatta, „Herodotus“; West, „Scythians“; Dewald / Marincola, *Companion to Herodotus*. Auch in den einschlägigen Herodot-Kommentaren findet, soweit ich sehe, eine vergleichende Diskussion der zur Alternative gegebenen Gründungsgeschichten nicht oder nur am Rande statt. Vgl. aber Minns, *Scythians and Greeks*, 43–44; Brandenstein, „Abstammungssagen der Skythen“; Fehling, *Quellenangaben bei Herodot*, 33–38; Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, 38ff.; Vandiver, *Heroes in Herodotus*, 172ff.; Bichler, *Herodots Welt*, 101ff.; Ivantchik, „l'origine des Scythes“; Sauter, *Kimmerierproblem*, 104ff., 113ff., 119ff.; Visentin, „Echidna“, 47ff.; Ivantchik, „La légende“.

³ Vgl. Brandenstein, „Abstammungssagen der Skythen“, 184. Zu den archäologischen Funden zuletzt zusammenfassend Bylkova, „Lower Dnieper Region“.

Die Variante, die Herodot griechischen Gewährsmännern am Pontus zumisst (4,8–10: „Ἐλλήνων δὲ οἱ τὸν Πόντον οἰκέοντες ὧδε ...“), lässt Herakles ins Spiel kommen: Beim Herdentrieb der Rinder des Geryoneus wird ihm ein Umweg in das zu dieser Zeit im Übrigen noch unbewohnte Land der Skythen zugemutet; dort traf er eine Schlangenjüngfrau, die gebar ihm drei Söhne. Auf sein Geheiß hin solle sie, wenn diese erwachsen sind, demjenigen, der den Bogen des Herakles zu spannen und den Gürtel des Vaters anzulegen vermöchte, das Land und die Herrschaft übertragen. Er selbst, Herakles, müsse weiter ziehen. Nur der jüngste Sohn, Skythes,⁴ bewältigte die Aufgabe und wurde so zum ersten König der Skythen. Die Ereignisse lokalisiert der Autor „ἐς τὴν λαίην καλεομένην γῆν“ (Hdt. 4,9). Hylaia wird seit langem mit dem Territorium von Olbia in der südlichen Ukraine am Unterlauf des südlichen Bug/Υπανις identifiziert, einer im späteren 7. Jh. v. Chr. gegründeten Kolonie Milets.⁵

Im dritten Anlauf (4,11–12) berichtet Herodot einen fast nüchtern sachlich, jedenfalls gar nicht mythisch anmutenden Logos über die nomadischen Skythen und ihre Abgrenzung von anderen Ethnien wie etwa den Kimmeriern. Dieser Logos besäße ihm die höhere Plausibilität gegenüber den anderen und werde folgerichtig sowohl von Griechen als auch von Barbaren erzählt („Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος ἔχων ὧδε, τῷ μάλιστα λεγομένῳ αὐτὸς πρόσειμαι [...] Οὗτος δὲ ἄλλος ξυνοδὸς Ἐλλήνων τε καὶ βαρβάρων λεγόμενος λόγος εἴρηται.“). Und in der Tat scheint diese dritte Version beträchtliche ‚historische‘ Anteile zu enthalten; so wird beispielsweise ausdrücklich und gleich zu Beginn die Wanderungsbewegung der Skythen aus dem asiatischen Raum skizziert. Man könnte sagen, dass in der Vorbemerkung Herodots zur von ihm favorisierten abschließenden ‚historischen‘ Sicht zugleich auch ein Gutteil Mythenkritik ausgedrückt ist.

In der Forschung interessierte besonders die erste Version, versprach sie doch als *Lectio Scythica* die meisten Auskünfte über Eigentümlichkeiten des geheimnisvollen Skythenvolks. Jüngst gelang Askold Ivantchik der Nachweis, dass die Erzählung von Targiteos, trotz des fiktionalen Charakters, den sie zweifellos in sich trägt, jedenfalls nicht von Herodot erfunden sein wird:⁶ Darauf deuten linguistische Analysen der Eigennamen, ebenso aber vor allem strukturelle narrative Parallelen, die beide auf ähnlich fundierende ‚Geschichten‘ im indo-iranischen

⁴ Der Name Skythes begegnet zuerst im pseudoherodoteischen Frauenkatalog (F 150; 151), ist mithin sicher für das 6. Jh. v. Chr. belegt; vgl. West, „Scythians“, 444; Ivantchik, „La légende“, 215.

⁵ Vgl. Rostowzew, *Scythien I*, 20; Ehrhart, *Milet*, 75–79; Jacobson, *Art of the Scythians*, 41ff.; Ivantchik, „La légende“, 208. – Zu Olbia s. weitere Verweise in den Forschungsberichten: Šelov, „Der nördliche Schwarzmeerraum“, 353–358; Treister / Vinogradov, „Archaeology“, 534–538; Kryzhitskiy, „Olbia in the Past Three Decades“, 7ff. – Zur Lage von Olbia s. auch Hdt. 4,17,1.

⁶ Ivantchik, „l'origine des Scythes“, zu den Etymologien vgl. bereits Brandenstein, „Abstammungssagen der Skythen“; zur iranischen Ableitung skythischer Namen und Begriffe generell s. schon die ältere Forschung, z. B. Müllenhoff, „Sprache der pontischen Skythen“, bes. 573ff.

und achämenidischen Raum weisen. Konstitutive Elemente sind die drei sozialen Funktionsparameter, die in den vom Himmel fallenden goldenen Gegenständen symbolisiert sind: Ackerbau, Kriegführung und Kultausübung. Man kann den Text darüber hinaus auch so interpretieren, dass die sprechenden Attribute nicht nur drei sich ergänzende Gruppen *ein und derselben* fiktiven Gesellschaft repräsentieren, sondern sie entsprechen zugleich den drei von Herodot an verschiedenen Stellen des vierten Buchs skizzierten skythischen Parallelwelten: Nomaden (Streitaxt), Bauern (Pflug/Joch), Königsskythen (Phiale).⁷

In der *Lectio Graeca* finden sich – bei allem Unterschied – Strukturanalogien: Ebenfalls steht die Herrschaft potentiell drei Brüdern offen, und mit dem Spannen des Bogens (der als jüngeres Element nun die nomadische Streitaxt ersetzt) und dem Umlegen des Gürtels werden immerhin zwei der konstitutiven gesellschaftlichen Gruppen, Kriegerum und Priesterschaft, benannt.

Dann spricht immerhin einiges dafür, dass auch dieser Mythos im Kern von Herodot schon vorgefunden und nicht neu *erfunden* wurde. Ob ihn bei seiner angenommenen Reise ins Schwarzmeergebiet hellenisierte Skythen vor Ort entsprechend instruiert haben, wie Ivantchik vermutet, oder ob ihm eine ältere schriftliche Tradition zugänglich wurde, bleibt dabei letztlich von nachgeordneter Bedeutung.⁸

Es sind also beide ‚Berichte‘, der ‚skythische‘ wie der ‚griechische‘, in gleicher Weise literarische Figurationen, fiktionale Bearbeitungen tradierter Stoffe. Dass hier nicht schlicht Fakten dargestellt werden, versteht sich von selbst. Aber die narrative Parallelstruktur beider Mythen bedeutet auch eine Anpassung beider Erzählungen aneinander, sie fordert entweder eine gleichzeitige Erfindung oder wenigstens eine kunstvolle literarische Zusammenfügung beider. Falls man von differierender Provenienz, von unterschiedlichen Quellen ausgeht, könnte der gestaltende Anteil der Kompilation in *einen* Kontext, in eine, wenn nicht kohärente, so doch aus kompatiblen Teilen bestehende ‚Argumentation‘, möglicherweise Herodot zugemessen werden.

Die bearbeitende Handschrift des Autors manifestiert sich auch in der Tatsache, dass im Herodoteischen Text eine ‚Chronologie‘ vorgeführt wird. Und das ist bezeichnenderweise beim Historiker keine konstruierte Mythenchronologie, sondern eine Reihung nach dem Ablauf der in die Mythen verwobenen, durch sie

⁷ Vgl. Brandenstein, „Abstammungssagen der Skythen“, 185–186. Die Differenzierung bei Herodot: Σκύθαι ἄροσῆρας (4,17,2); Σκύθαι ἡσωνοί (4,18,1); νομάδες Σκύθαι (4,19); βασιλῆαι (4,20,1). Vgl. Corcella, „Book IV“, 576.

⁸ Wohl zu Recht skeptisch Armayor, „Herodotus“, 62: „But on the base of evidence now in hand it seems difficult to believe that Herodotus saw and did in the Black Sea that which he wants us to believe.“ Vgl. zuletzt: Luraghi, „Local Knowledge in Herodotus’ Histories“, 138–161, bes. 154–155.

gespiegelten geschichtlichen Erfahrungen und Vorgänge: Zuerst kommt die Abstammungssage im Horizont der von außen noch nicht berührten skythischen Geschichte, dann erst folgt die akkulturierte Lesart aus der vorgeblichen Perspektive der Griechen am Pontus.⁹ Beide erfüllen freilich den Zweck indigener Herkunftszuweisungen, während die dritte Variante (gemeinsam mit dem später nachgeschobenen Arimaspen-Mythos)¹⁰ die Alternative der „Scythas as immigrants“¹¹ vertritt.

Die naturgemäß höhere Bildhaftigkeit der beiden ersten, ausschmückenden Erzählungen Herodots gegenüber dem trockenen, narrativ weniger ergiebigen Referat im dritten Teil legt nun aber die Überlegung nahe, zu prüfen, ob sich Reflexe der beiden Mythen in anderen Medien des kulturellen Gedächtnisses wiederfinden lassen.

Eine auffällige Figur gibt Herodot zunächst mit der (offenbar einheimisch gedachten) Schlangenfrau mit Namen Echidna, die Herakles als Mutter der ersten Skythen dient.¹²

Im alten Griechenland ist die Schlange weithin negativ gesehen,¹³ jedenfalls immer dann, wenn nicht Heilkult, Orakelwesen oder eine Wächterfunktion für Häuser und Tempel konnotiert sind.¹⁴ Die Schlange gilt als giftiges, böses Tier, sie wird zum Synonym für Krankheit und Feindschaft. Das betrifft auch mythische Schlangemonster wie die vielleibige und vielhäuptige Hydra von Lerna, prominent ausgeführt im Herakles-Mythos.¹⁵ Zugrunde liegt eine Story, die zu den früh elaborierten und auch im Bild schon um 700 v. Chr. fixierten Phantasmata bei den Griechen gehört. Über die Hydra und andere erdachte Monster schreibt auch Hesiod und misst ihnen einen durch den Kontext der *Theogonie* chronologisch frühen Platz zu. Hier begegnet zudem Echidna,¹⁶ aus deren Verbindung mit Typhon Kerberos und eben Hydra entsprang; mit dem Sohn Orthos zeugte sie neben der Sphinx, Phaia und dem Nemeischen Löwen dann

⁹ Im Kern dieselbe Reihung scheint mir in der Parallelüberlieferung bei Diod. 2,43 angezeigt zu sein; vgl. Sauter, *Kimmerierproblem*, 115, Anm. 182.

¹⁰ Vgl. unten Anm. 19.

¹¹ Macan, *Herodotus*, App. I, 1, 13ff.

¹² Auch das innerhalb des griechischen Herakles-Mythos fremde Element der verlorenen Pferde, die von Hdt. 4,8 als erzähltechnischer Beweggrund eingeführt werden, weshalb der Heros – auf der Suche nach ihnen – überhaupt nach Hylai gelangte, entspringt natürlich einer indigenen skythisch-iranischen Tradition: Ivantchik, „La légende“, 213.

¹³ Siehe die Übersicht bei DNP 11 (2001) Sp. 178ff. s. v. Schlange (J. N. Bremmer).

¹⁴ Vgl. die gute Zusammenstellung der Denkmäler bei Mitropoulou, *Deities and Heroes*.

¹⁵ LIMC V (1990) 35–43 s. v. Herakles Nr. 1990–2092, Taf. 52–60 (G. Kokkorou-Alewrax); Kae-ser, „Zweite Tat: Die Hydra von Lerna“.

¹⁶ LIMC III (1986) 678–679 s. v. Echidna (R. Ho ek); vgl. auch Brommer, *Herakles II*, 122 Nr. 26.

Chimaira – allesamt hybride Kreaturen, skurrile Repräsentanten fremder Ethnien und Kulturen, die in der Phase der entwickelten Nautik und frühen Kolonisation in den Gesichtskreis der Griechen traten, so können und sollen die mythischen Konstrukte jedenfalls suggerieren.

Wahrscheinlich ist es ein Indiz für die Genese in anderem kulturellen Milieu und kein Zufall, dass Hydra und Echidna, auch Chimaira Feminina sind, während die Schlange im griechischen Sprachgebrauch später durchweg als maskulines Wesen figuriert (ὁ ὄφις, ὁ δράκων).

In der Tat nun liefert Echidna den Zusammenhang mit der skythischen Schlangenfrau Herodots:¹⁷ „(...) im Gewölbe einer Höhle die wilde Göttin Echidna, halb ein Mädchen mit blitzendem Aug und rosigen Wangen, halb ein grauererregendes Ungeheuer an Schlange, schillernd und gierig nach Beute im Schoß der heiligen Erde. Dort im Spalt eines Felsens liegt die Höhle des Untiers, fern von unsterblichen Göttern und fern von sterblichen Menschen.“ (Hes. Theog. 297–302, Übers. A. von Schirnding). Als einzige der bei Hesiod versammelten Schlangemonster kongruiert auch die für Echidna formulierte Physiognomie mit der Charakterisierung der gleichnamigen Skythen-Mutter Herodots, wenngleich sie bei ihm nicht den Status einer Göttin einnimmt, sie verharrt zunächst als lokale Institution des fremden Landes. Die Vereinigung mit Herakles steht bevor und wird in ihren Konsequenzen ausformuliert. Herodot hat gleichsam einen komplementären Mythos zur Vorlage Hesiods referiert – vielleicht auch dies ein Hinweis darauf, auf welche Zeit seine Quelle letztlich zurückgeht. Denn darin, dass bei ihm Echidna als *noch* nicht göttlich und jedenfalls nicht unattraktiv (4,9: „[...] ἐνθαῦτα δὲ αὐτὸν εὐρεῖν ἐν ἄντρον μισοπάρθενόν τινα ἐχιδῶναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλυουτῶν εἶναι γυναικίως, τὰ δὲ ἔνεσθε ὄφιως.“) gezeichnet wird, während sie bei Hesiod *schon* eine Göttin ist und ganz zum Ungeheuer mutierte (Hes. Theog. 299: „ἤμισυ δ’ αὖτε πέλωρον ὄφιν δεϊνὸν τε μέγαν τε“), dürfte zumindest eine Reihung der Erzählbausteine im Mythos, womöglich auch eine äußere Chronologie angelegt sein.¹⁸

¹⁷ Der Gedanke angedeutet, aber nicht ausgeführt bei Herodot, a. O. 678. Die Verbindung gezeugt bei J. Escher-Bürkeli, „Echidna“, Sp. 1919: „mit der griechischen E[chidna] hat die E[chidna] bei Herodot nichts zu tun. Sie ist lediglich die Mutter des Landes-Eponymen, deren Schlangengeleib die Autochthonie andeutet.“ Eine Konfrontation der Passagen bei Hesiod und Herodot auch bei: Visentin, „Di Echidna“, 212–213; Visentin, „Echidna“, 68ff.; Rusayeva, „Olbia and Scythia“, 95–96.

¹⁸ Ein weiterer von Herodot (4,13–15) berichteter Mythos aus der Vor- und Frühgeschichte der Skythen, in dem er sich ausdrücklich auf die *Arimaspea*, das Epos eines Aristes von Prokonnesos, als Quelle beruft, weist bei aller Ungewissheit in der Datierungsfrage zumindest in das 7. Jh. zurück. Vgl. zuletzt Sauter, *Kimmerierproblem*, 116–117, 121–122; Corcella, „Book IV“, 582 ad loc.

Bilder von Echidna oder einem vergleichbaren Wesen kennt die griechische Kunst praktisch nicht.¹⁹

Allerdings taucht in der graeco-skythischen Ikonographie eine Frau mit Schlangenunterleib auf.²⁰ Das Goldblech eines Pferdezaumbeschlags des mittleren 4. Jh.s v. Chr. aus einem skythischen Steppengrab (Cimbalka-Kurgan) am unteren Dnjepr (Abb. 1) steht als prominentestes Stück seit langem zur Diskussion.²¹ Aus dem Gewand des Unterkörpers der mit einem Kalathos bekrönten Göttin entspringen vier Schlangenkörper, die beiden unteren tragen Adler-Greifen als Köpfe, die oberen, die sie an den Hörnern packt, Löwen-Greifen. Im unteren Teil des Bildfelds schließen zwei Schlangen, aus einer pflanzlichen Blüte laufend, sich mehrfach kreuzend und verschlingend die Komposition ab. Die Ausführung im Detail aber auch die strenge Symmetrie erweisen die griechische Arbeit des Reliefs. Aus derselben Matrize stammt eine Version in Silber, gefunden in einem Kurgan auf der gegenüberliegenden Nordwest-Seite des Dnjeprknies. Mit ihrer stattlichen Größe (Höhe 41,4 cm) sowie der exquisiten Qualität bezeugt die Schöpfung ganz zweifellos die ikonographische Repräsentation der bei Herodot als Urmutter der Skythen skizzierten Echidna.

Als Bestätigung treten weitere Belege gleicher oder nah verwandter Bildformulare hinzu,²² darunter auch ein kleines (2,4 x 3,3 cm) Gold-Plättchen aus dem Kul'Oba-Tumulus auf der Krim,²³ wie die anderen Beigaben dieses Kurgans ebenfalls aus griechischer Produktion.²⁴ Die Filiationen des Motivs evozieren den

¹⁹ Vgl. LIMC III (1986) 678–679 s. v. Echidna (R. Höck), Visentin, „Echidna“, 68–69 Anm. 80.

²⁰ Vgl. Vandiver, *Heroes in Herodotus*, 173–181; Lebedynsky, *Les Scythes*, 181–182; Ustinova, „Snake-Limbed“, passim.

²¹ St. Petersburg, Eremitage Inv. Dn 1868, 1 / 8–10: Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 59, 127 Taf. 186; Gold der Skythen, 13, 100–101 Kat.-Nr. 52 Abb.; Vandiver, *Heroes in Herodotus*, 176 mit Anm. 4; Corcella, „Introduzione e commento“, Abb. 35; Schiltz, *Die Skythen*, 183–184, 188–189, Abb. 136; Jacobson, *Art of the Scythians*, 272 Kat.-Nr. X.D.6 Abb. 142; EAA Sec. Suppl. 5 (1997) s. v. Scitici, Arte 189, Abb. 245 (G. A. Koelenko); Ivantchik, „La légende“, 212, 218, Abb. 10; Ustinova, „Snake-Limbed“, 66–67, Abb. 6.1.5.

²² Vgl. Ivantchik, „La légende“, 212, 218, Abb. 6–9; Ustinova, „Snake-Limbed“, 66ff. – Gelegentlich bleibt der Bezug zum Motivschema unklar, wenn der Rumpf der Frau eher in rein vegetabile Formen als in Schlangenleiber zu münden scheint, vgl. jetzt Wilfried Seipel (Hrsg.), *Das Gold der Steppe*, 153, Kat.-Nr. 34.

²³ St. Petersburg, Eremitage Inv. K-o 70: Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 72, 130, Taf. 230; Corcella, „Introduzione e commento“, Abb. 36; Jacobson, *Art of the Scythians*, 174, Kat.-Nr. IV.E.6, Abb. 58; Lebedynsky, *Les Scythes*, 181 Abb. unten re.; Ustinova, „Snake-Limbed“, 66–67, Abb. 6.1.4; Firsov / Žuravlev, „Kul'-Oba, Kozel und Aksjutency“, 283, Abb. 7.

²⁴ In seltener Deutlichkeit folgt aus einem weiteren antiken Text der Beweis für die Interpretation der Schlangenfrau als skythische Gründungsheroine und zugleich für die geübte Lesart der überlieferten Ikonographie: Während Diod. Sic. 2,43,3–4 eine Variante der griechischen Abstammungssage Herodots gibt (vgl. o. Anm. 10; Visentin, „Echidna“, 76 Anm. 113; Lebedynsky, *Les Scythes*, 187), pointiert Val. Flacc. 6,48–68 nicht nur durch die Kontamination

ikonologischen Zusammenhang mit anderen, in der mediterranen Welt verbreiteten Konzepten wie dem der Potnia Theron oder der sog. Rankenfrau.²⁵

Das zweite bildliche Motiv mit einer, wie sich zeigt, nun überraschend großen zeitlichen und geographischen Verbreitung ist die Bogenbespannung. Einmal auf den Gedanken aufmerksam geworden, findet man auch in den Textquellen zahlreiche Hinweise.²⁶

Eine Referenzstelle bei Herodot selbst könnte bestätigen, dass bei ihm der Fokus doch eben auch auf die *Bespannung des Bogens* gesetzt ist (Hdt. 3,21–22).²⁷

„βασιλεὺς ὁ Αἰθιοπῶν συμβουλευεὶ τῷ Περσέῳ βασιλεῖ, ἐπεὶ οὕτω εὐπετέως ἔλκωσι τὰ τόξα Πέρσαι ἔδοντα μεγάθει τοσαῦτα, τότε ἐπ’ Αἰθιοπας τοὺς μακροβίους πλήθει ὑπερβαλλόμενον στρατεύεσθαι (...).“ ταῦτα δὲ εἶπας καὶ ἀνεῖς τὸ τόξον παρέδωκε τοῖσι ἥμιουσι.“

„Der König der Aithiopen gibt dem König der Perser den guten Rat, erst wenn die Perser so leicht einen Bogen dieser Größe spannen, lang dann gegen die langelebigen Aithiopen zu Felde zu ziehen und recht viele mitzunehmen. (...)“ So sprach er, spannte die Sehne ab und gab den Bogen den Boten.“ (Übers. W. Marg)

Das im Nachsatz gegebene „ἀνεῖς τὸ τόξον“, eindeutig bezogen auf das Aushängen der Sehne nach Gebrauch des Kampfgeräts legt nun nahe, im Satz zuvor den vermeintlichen ‚Ratschlag‘ des Aithiopiens, der kein wirklicher Rat ist, sondern die Differenz in Technologie und Handhabung der Waffe bezeichnend, entsprechend zu interpretieren. Weil die Bögen der Afrikaner eben ungleich größer und stärker als die persischen sind, bedarf es anderer Technik im Umgang; zuallererst beim Einhängen der Sehne als Voraussetzung für den erfolgreichen Schuss. Diese Lesart scheint mir im Kontext wahrscheinlich, in der terminologischen Bezeichnung dieses *tertium* durch „ἔλκωσι τὰ τόξα“ gleichwohl etwas unscharf, mithin

aus den beiden herodoteischen Versionen (vgl. z. B. Raevskij, „Staat, Religion und Kultur“, 52 Anm. 11; Visentin, „Echidna“, 50–51 Anm. 22; Wijsman, *Argonautica*, 37; Baier, *Valerius Flaccus*, 135–136), sondern vor allem darin, dass er der Erwähnung der skythischen Nymphe (V. 51–52), die bei ihm Hora heißt, die Beschreibung einer goldenen Gewandfibel des Truppenführers Colaxes mit dem Signet gegenständiger Schlangen (V. 57–59) folgen lässt, chiffrenartige Versatzstücke einer weit zurückreichenden literarischen und bildlichen Überlieferung. Eine auf die Innenseite einer Fikellura-Scherbe des mittleren 6. Jh.s v. Chr. aus Olbia geritzte Nachricht bestätigt die lokale kultische Verehrung von Borysthenes, Herakles und ebenso der Göttermutter (Z. 7–8: „[_ _] ἀπίς οἱ βομοὶ βεβλαμμένο [ι εἰσί _ _] / [_ _ M] ἡτρός θεῶν καὶ βορυσθέ [νεω] καὶ Ἡρακλ [ῆος]“),..., freilich ohne auf ihre Ikonographie einzugehen: s. Rusyayeva / Vinogradov, „Brief des Priesters“, 201–202; Braund, „Greater Olbia“, 46–48.

²⁵ Ustinova, „Snake-Limbed“, 70ff.; Braund, „Greater Olbia“, 49–50 mit Anm. 50, verweist auf den spätestens ab ca. 530/520 v. Chr. für Olbia nachgewiesenen Kybele-Kult.

²⁶ Ausführlicher dazu demnächst in der in Anm. 1 angekündigten Studie.

²⁷ Angeführt bei Flory, *The Archaic Smile of Herodotus*, 71, und Bichler, *Herodots Welt*, 103 Anm. 156 – in beiden Fällen jedoch, ohne die Einzelheiten zu erörtern.

nicht zwingend zu beweisen. Falls die Interpretation zutrifft, müsste man folgern, dass dem Autor an einer größeren begrifflichen Präzision nicht gelegen war – weil das Konnotat jedem Leser ohnedies unmittelbar einsichtig geriet.²⁸

Die entscheidende Passage im Gründungsmythos selbst bleibt mehrdeutig (Hdt. 4,9,22):

„τὸν μὲν ἄν ὀρθῶς αὐτῶν τόδε τὸ τόξον ὧδε διατεινόμενον καὶ τῷ ζωστήρι τῶδε κατὰ τὰδε ζωννύμενον, τοῦτον μὲν τῆσδε τῆς χώρας οὐκίτορα ποιεῖ.“

„Wen von ihnen du den Bogen hier auf die Art spannen siehst und den Gürtel auf solche Art umlegen, den mach zum Bewohner dieses Landes.“ (Übers. W. Marg)

So spricht Herakles seine Anweisung an Echidna. Ob die bloße Spannung der Sehne oder die prioritäre Bespannung des Bogens in dem betonten ὧδε angezeigt sei, mag man aus dieser Stelle allein vielleicht nicht entscheiden. Der hier entfaltete Kontext spricht indes dafür.

Strukturell, hinsichtlich des narrativen Musters erinnert die Vorschrift, die Herakles für seine Nachkommen ersonnen hat, an das 21. Buch der Odyssee: Hier formuliert, ebenfalls vorab, Penelope die heldische Tat als (unlösbarer) Aufgabe an die Freier (19,576ff.). Das Einspannen des Bogens, ἐνταυύσαι βιόν, wird zur charakteristischen Handlung stilisiert, es zeichnet den griechischen Heros aus. Das Kunststück, den Schuss durch die zwölf Äxte zu setzen, kann ihr erst nachfolgen. Das bedeutet ganz zweifelsfrei, „(...) die nur an einem Ende befestigte Sehne für jedesmaligen Gebrauch am anderen Ende in die metallene κορώνη einzuhängen. Dies erforderte größeren Kraftaufwand als das Anziehen der Sehne zum Schusse, τόξον τείνειν. Wer die Sehne aufziehen wollte, musste den höرنernen Bogen (...) aus seiner Starrheit bringen und zusammenkrümmen.“²⁹

²⁸ Trotz des programmatischen Aufsatztitels nichts zur Handhabung der Waffe bei Visentin „Echidna“. In Hdt. 3,30,1 („ὅτι τὸ τόξον μούνος Περγέων ἕσαν τε ἐπὶ δύο διακτύλους εἴρουσε“) wird das tatsächliche Spannen der (bereits eingehängten) Sehne gemeint sein. Plat. Leg. 7,795a (zitiert von Corcella, „Introduzione e commento“, 236) beschreibt die souveräne, beidhändige Beherrschung des Bogens durch die Skythen.

²⁹ Ameis / Hentze, *Homers Odyssee*, 41–42; das Charakteristikum des Vorgangs auch erkannt von Ritterswörden, *Dominium Terrae*, 143–144: Weil es sich um den sog. reflexiven Kompositbogen handelt, wird die Handlung erst zur Besonderheit. „Dies erklärt auch das Problem, das die Freier mit dem Bogen haben; es geht keineswegs darum, den Bogen zu spannen, sondern ihn mit der Sehne zu bespannen, was bei einem Reflexbogen mit Kraftanstrengung und Sorgfalt zu geschehen hat (...)“ (ibid., 144). Vgl. auch Bois-Reymond, „Bogen und Bogenschießen“, 245: „Dies ist das Kunststück, das die Freier der Penelope nicht ausführen konnten, weil sie es nie geübt hatten.“

Wie ein Leitmotiv durchziehen dieser Gedanke und die entsprechende Terminologie das 21. Buch, bis der Heimkehrer selbst schließlich glorreich den Machtkampf beendet.³⁰

Schon im homerischen Epos wird folglich das pointierte Motiv deutlich. Neben oder sogar *vor* der Treffsicherheit bei der Anwendung der Waffe scheint ein besonderes Distinktiv den Heros auszuzeichnen: die Geschicklichkeit und körperliche Kraft, die es ihm ermöglichen, den Bogen zu spannen. Dabei ist keineswegs durch die schriftlichen und bildlichen Quellen angezeigt, dass – wie man spontan und landläufig denken könnte – es um diejenige Muskelleistung gehe, die nach dem Einlegen des Pfeils ein hinreichendes Spannen der Sehne zum kräftigen Schuss gewährleiste. Nein, vielmehr muss ja das vorangehende *Bespannen* des Bogens selbst gemeint sein, das Einbiegen des mächtigen hölzernen oder hörnerne Geräts so weit, bis die Sehne über das obere Ende gestrafft und in den dafür vorgesehenen Haken (κορώνη) mit der Schlaufe eingezogen werden kann. Genau dieser Vorgang muss die prioritäre, die wesentlich anstrengendere und bedeutendere, folglich die *fundierende* Tat und Leistung sein. Das Einlegen der Sehne, nur ermöglicht durch die hinreichende Beugung des Bogens – das ist selbst dem sportlich Unkundigen plausibel – bildet die Vorgabe für alles Weitere und muss, je stärker gespannt, je machtvoller in der Wirkung der Bogenschuss am Ende sein mag, umso größeren Kraftaufwands bedürfen. Diese Handlung, sofern erfolgreich vollzogen, gibt also die Voraussetzung zur Charakteristik des Heldenhaften. Sie vor allem konstituiert Macht und Herrschaft.

Das bogentechnische Prinzip, das der narrativen Figur zugrunde liegt, lässt sich mit den schlichten Worten eines Autors des späten 19. Jhs treffend zusammenfassen: „Einen einmal bespannten Bogen ‚spannen‘ kann jeder; dabei handelt es sich stets nur um ein Mehr oder Weniger, niemals um spannen oder nicht spannen. Das ‚Bespannen‘ hingegen erfordert nur beim einfachen Bogen keine nennenswerte Kraftleistung, beim zusammengesetzten aber die größte Geschicklichkeit und Kraft. Beim einfachen Bogen kann die Sehne ganz schlaff aufgebracht werden, beim zusammengesetzten muss sie sehr straff einhängen, weil dieser als *παλίντονος* sonst sofort in seine Ruhelage zurückschnellt.“³¹ Es trifft dieses faktische Erfordernis einer ausgefeilten Bespannungstechnik also in erster Linie auf den reflexiven Kompositbogen zu.³²

³⁰ Hölscher, *Die Odyssee*, 67–72 widmet den Ereignissen des 21. Buchs zwar ein eigenes Kapitel mit dem schönen Titel „Der Bogner“, auf die initiale Handlung der Bespannung geht er indes nicht ein.

³¹ Luschan, „Ueber den antiken Bogen“, 190; *ibid.*, 194: „So war also der homerische Bogen beschaffen, so auch der antike Bogen überhaupt, so natürlich der assyrische und überhaupt der vorderasiatische.“

³² Jähns, *Trutzwaffen*, 291–292; Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 80–81, 90–91; Ghirshman, *Perse*, 319, Abb. 390; Rausing, *The Bow*, 19–20 mit Abb. 2; 145ff.; Bittner, *Tracht und Bewaffnung des persischen Heeres*, 146ff. Ältere Lit. bei Hein, „Bogenhandwerk“ I, 297.

Noch in aktuellen Handbüchern zum Bogensport werden die Techniken der Bespannung ebenso skizziert: Dabei entspricht die „Druck-und-Zug-Methode“ dem Stemmen des Bogens gegen den Erdboden, die „Durchschritt-Methode“, die „die beste Hebelkraft bietet“ der Beugung der Waffe zwischen den Beinen und über die Schenkel.³³ Möglicherweise nach Gewohnheit, individueller Vorliebe, aber ebenso orientiert an der Beschaffenheit und Größe des Bogens werden und wurden verschiedene Körperhaltungen praktiziert, um hinreichenden Gegen- druck zur Krümmung des Geräts für das Einhängen der gestrafften Sehne zu erzielen.

Beim wegen der Handhabung zu Pferde offenbar in der Regel kürzeren (60–80 cm) Reflexbogen der Skythen bot es sich eher als bei größeren Exemplaren an, die Bespannung entweder gebückt stehend oder sogar halb kniend, halb sitzend auszuführen.³⁴

Ein einfaches Schema eines solchen Bogens (Abb. 2) kann seine Funktionsweise veranschaulichen: In der Position „A“ ist er noch unbespannt, die Stellung „B“ zeigt den Zustand, nachdem die Sehne eingehängt wurde, „C“ und „D“ unterschiedliche Grade der Gegenbeugung beim Spannen bis kurz vor dem Abschluss des Pfeils.

Auch Herodot sind diese prinzipiellen Funktionen und Sinnbezüge offenbar vollkommen geläufig: In dem bekannten Bogengleichnis legt er dem Ägypterkönig Amasis die Erkenntnis in den Mund, dass des Menschen Natur im Alltag ebenso eines maßvollen Ausgleiches zwischen Anspannung und Muße bedürfe wie das Bogengerät, bei dem nach Gebrauch die Sehne wieder zu lösen ist, damit es nicht breche (Hdt. 2,173). In doppelter Hinsicht besitzt die Passage Aussagekraft für den hier betrachteten Zusammenhang. Zuerst verwendet Herodot die nun schon bekannte Terminologie, sie kann also im 5. Jh. als vollkommen etabliert gelten:

„Τὰ τόξα οἱ ἐκτιμῆνοί, ἐπεὶ μὲν δέονται χρᾶσθαι, ἐντανύουσι, ἐπεὶ δὲ χρῆσονται, ἐκλύουσι.“

³³ Vgl. z. B. Williams / Helgeland, *Lehrbuch des Bogensports*, 68ff., Zitat: 73. Bereits die ethnologische Forschung der 20er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat die Bespannung des chinesischen ‚Tartaren‘-Bogens ebenso beschrieben: Pope, „A Study of Bows“, 346–347 mit Taf. 50. Techniken der Bogenbespannung bei den Osmanen: Hein, „Bogenhandwerk“ II, 54ff.

³⁴ ‚Skythischer‘ Bogen: Jähns, *Trutzwaffen*, 288; Schaumberg, *Bogen und Bogenschütze*, 102ff.; Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 51ff.; Minns, *Scythians and Greeks*, 66–68; Rausing, *The Bow*, 107ff., 140ff.; Han ar, „Die Bogenwaffe“; Eckhardt, „Der schwirrende Tod“; Lebedynsky, *Les Scythes*, 154ff. Wegen der weiten Verbreitung des Typus seit Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. (vgl. Anm. 32, 56) enthalten sich einige Autoren mit gutem Grund einer Begrifflichkeit, die die eindeutige ethnische Zuweisung der Waffe suggeriert, und sprechen aufgrund der Formgebung lieber vom Sigma- oder Angular-Bogen, vgl. z. B. Tölle-Kastenbein, *Pfeil und Bogen*, 15ff.

„Diejenigen, die einen Bogen haben, wenn sie ihn benutzen wollen, bespannen ihn, wenn sie ihn aber benutzt haben, lösen sie die Sehne wieder.“

Und zweitens steht das Gleichnis bei Herodot im Kontext des Weisheitsdiskurses.³⁵ Die Charakterisierung von Weisheit, eines nicht unerheblichen, ethisch-politischen Alleinstellungsmerkmals mittels des elaborierten Bogenvergleichs, setzt dessen direktere, militärisch-machtpolitische Semantik strukturell natürlich voraus.

Hier nur am Rande zu erwähnen ist, dass man das Spannungsmotiv verschiedentlich auch in den Schriften des Alten Testaments nachweisen kann, etwa Jesaja 5,28 (8. Jh. v. Chr.) oder Psalmen 11,2.

Prüfen wir die archäologischen Denkmäler auf die Bildhaftigkeit des Motivs der Bogenbespannung.

Man könnte sich durchaus theoretisch denken, dass in der griechischen Kunst spätgeometrischer Zeit das Motiv der Bogenbespannung bereits an Einzelfiguren plastisch umgesetzt worden sei. Denn hier finden sich neben den allgegenwärtigen Lanzenschwingern³⁶ auch andere Entwürfe, die eine besondere, konzentrierte und ‚in sich gekehrte‘ Aktion vortragen; man denke an den berühmten New Yorker Helmschmied und verwandte Bildungen.³⁷

Eine Kleinbronze (Abb. 3), die sich bis zu ihrer Zerstörung im Zweiten Weltkrieg in Würzburg befand, steht dafür tatsächlich zur Diskussion.³⁸ Das Stück war gut 7 cm hoch und stand auf einer massiven rechteckigen Platte; Heinrich Bulle hatte es in Delphi für das Würzburger Museum erworben. Bis auf Janietz³⁹ erkannten alle Interpreten (zu Recht) in der an der Oberfläche stark korrodierten Statuette einen Bogenspanner.

Die männliche Figur wird in „kühne, raumgreifende Haltung“⁴⁰ gegossen, zugleich jedoch dem strengen geometrischen Orthogonalgerüst eingebunden. Das

³⁵ Vgl. Müller, „Anacharsis“, 172ff.; Müller, *Legende – Novelle – Roman*, 189ff.; Schubert, *Anacharsis*, 167ff.

³⁶ Vgl. z. B. Flashar, „Subgeometrische Plastik“, 23ff.

³⁷ Vgl. z. B. Bol, „Protogeometrische – Spätgeometrische Plastik“, 20–21, Abb. 56.

³⁸ Ehem. Würzburg, Martin-von-Wagner-Museum der Universität Inv. H 4290 (Kriegszerstörung): Bulle, „Zwei griechische Bronzen“, Beil. 60; Himmelmann-Wildschütz, *Bemerkungen zur geometrischen Plastik*, 11, Abb. 46–48; Rolley, *Fouilles de Delphes*, 42–43, Nr. 24, Taf. VIII; Schweitzer, *Die geometrische Kunst Griechenlands*, 172, Abb. 201–202; Hiller, „Form der geometrischen Plastik“, 26–27; Fuchs / Floren, *Die griechische Plastik*, 66–67 mit Anm. 33; Janietz, *Untersuchungen an geometrischen Bronzen*, 132–133; Bol, „Protogeometrische – Spätgeometrische Plastik“, 20–21, 288, Abb. 57 a–c.

³⁹ Janietz, *Untersuchungen an geometrischen Bronzen*, 132–133.

⁴⁰ Fuchs / Floren, *Die griechische Plastik*, 66–67 mit Anm. 33.

fest auf den Boden gestemmte, rechtwinklig im Knie abgeknickte linke und das nach hinten gespreizte rechte Bein signalisieren den gebückten Zustand. Der angespannt-labile Aufbau muss etwas mit der von den Armen vorgetragenen Aktion zu tun haben. Die Linke packt einen gekrümmten Bogen in der Mitte des Gestänges, die Rechte hantiert in kurviger Streckung vor der Brust an einem Bogenstück, das am unteren Ende ansetzt und nach oben hin gebrochen ist. Es kann sich nur um die Sehne handeln; es kann nur der Moment der entscheidenden Spannung mit dem Ziel, sie am oberen Bogenende erfolgreich einzuhängen, gemeint sein! Folglich muss die Waffe einem Gegendruck ausgesetzt sein, um erfolgreich ‚hinabgebogen‘ zu werden: Das geschieht durch kräftiges Stemmen des Bogens gegen die Bauchdecke. Wohl infolge dieser Aktion ist die Figur, deren schmaler Gürtel als Abbreviatur eine Rüstung oder jedenfalls Bekleidung anzeigen könnte, auch im Oberkörper gebückt.

Die Bronze aus Delphi erscheint aus mehreren Gründen von Bedeutung. Selbstverständlich ist sie hinsichtlich ihrer ‚modernen‘ Formgebung auffällig: „eine Statuette, die an Kühnheit der Konzeption alles übertrifft (...). Sie enthält viel Skizzenhaftes, scheinbar Flüchtigtes, aber ein Neues durchbricht die Gewohnheit der geometrischen Tradition. Die Statuette steht zwischen der Welt des Geometrischen und des Archaischen (...)“⁴¹ Diese Experimentierhaltung des formalen Aufbaus spricht im Übrigen ganz deutlich gegen die konventionelle Rekonstruktion der Figur als bloß Pfeileinlegender Bogner durch Janietz.⁴²

Zugleich ertastet das kleine Werk neben der Überwindung geometrischer Form am Ende des 8. Jh.s v. Chr. auch das neue Thema des Bogenspanners, das bislang weder in der griechischen Flächenkunst noch gar in der Rundplastik einen Platz hatte. Signifikant erscheint die Synchronizität mit der Herausarbeitung des Motivs in den homerischen Epen.

Schließlich eröffnet die – freilich kaum beweisbare – Zuordnung der Statuette zu einem Atelier auf Ithaka, das eine „originelle Schöpfung in einer provinziellen Werkstatt“ hervorgebracht habe,⁴³ die Perspektive zurück auf die mythische Überlieferung der Odyssee. Warum sollte dies Thema auf der Insel des Titelhelden nicht einen mehr oder weniger zeitgenössischen bildnerischen Niederschlag gefunden haben, als Motiv dem Bognergott Apollon in seinem delphischen Stammheiligtum dargebracht? Vieles spricht dafür.

⁴¹ Schweitzer, *Die geometrische Kunst Griechenlands*, 172, Abb. 201–202.

⁴² Völlig zu Recht verweist Rolley, *Fouilles de Delphes*, 43, Anm. 1, bereits auf die motivische Parallele zu dem skythischen Gefäß von Kul'Oba: s. dazu unten.

⁴³ Fuchs / Floren, *Die griechische Plastik*.

Ein neuassyrisches Relief (Abb. 4) aus dem nördlichen Königspalast des Ashurbanipal (reg. 668–631 v. Chr.) in Ninive⁴⁴ gibt nahezu zeitgleich oder nur wenig später ein wichtiges Zeugnis davon, welcher Stellenwert der regelgerechten Vorbereitung des Bogens vor seinem Einsatz im Kampf auch im vorderasiatischen Raum beigemessen wurde. Den ikonographischen Kontext erläutert die Vielzahl mit ursprünglich farbig gefassten Reliefs verzierter Orthostatenplatten aus kostbarem Alabaster, die in der Palastanlage des Herrschersitzes an den Wänden angebracht waren:⁴⁵ sie ‚berichten‘ paradigmatisch von den Leistungen des Königs. Zentrale Themen sind Stadteroberungsschlachten und die Löwenjagd. Bei beiden spielen Bogenschützen eine zentrale Rolle, in vorderer Linie Ashurbanipal selbst.⁴⁶

Die entscheidende Szene befindet sich am Anfang der Friesfolge im Raum C im Erdgeschoss des Palasts – ein großer Durchgangssaal, den der Besucher auf dem Weg zum Thronsaal durchschreiten musste: Hier ist eine königliche Löwenjagd präsentiert.⁴⁷ Der Start der Bilderzählung sticht schon formal hervor, insofern ein eher kleinteiliges Geschehen in drei Registern übereinander dargestellt ist – es geht offenbar um Vorbereitungsmaßnahmen. Bereits die direkt anschließende Platte, auf der der König im Wagen zur Jagd aufbricht,⁴⁸ moduliert das Prinzip, dem Gegenstand angemessen, und beansprucht den Platz, den eben noch die beiden oberen Register einnahmen, zur Herrscherdarstellung. Nicht nur Bedeutungsgröße innerhalb einer Szene, sondern auch Verkleinerung oder Monumentalisierung im Rahmen der Bildfolge gehören zum konzeptionellen Regularium.

Auf dem Friesfragment zu Beginn agieren sechs Gefolgsleute des Königs im oberen Register von links nach rechts. Der erste trägt einen senkrecht gehaltenen Bogen; aus einer Tasche, die er wie einen Rucksack umgehängt und durch eine Bauchgürtung zusätzlich fixiert hat, schauen oben die Enden dreier weiterer Bögen heraus. Das Kampfgerät zur Jagd wird gebracht.

⁴⁴ London, Brit. Mus. Inv. 124884: Rawlinson, *The Five Great Monarchies*, 450 Abb.; Schaumberg, *Bogen und Bogenschütze*, 37–38; Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 25–26, Abb. 18; Gadd, *Stones of Assyria*, 186–187, Taf. 46a; Ghirshman, „Anneaux destinés à tendre la corde de l’arc“, 61–62, Abb. 1; Forman / Barnett / Solar, *Assyrische Palastreliefs*, 32, Taf. 56; Yadin, *The Art of Warfare*, 295, Taf. 453; Barnett, *Assyrische Skulpturen*, Taf. 97–98; Barnett, *Sculptures*, 12–13, 37, Taf. V li. und Taf. A; Barrick, „Elisha and the Magic Bow“, 358 mit Abb. S. 359; Zutterman, „The Bow“, 131, 160, Abb. 3.9; Karner, „Lege deine Hand an den Bogen“, 368, Abb. 1.

⁴⁵ Zur Gattung der assyrischer Orthostaten-Reliefs: Hrouda, *Mesopotamien*, 237ff.

⁴⁶ „Nie und nirgends im Altertum erreichte der Bogen ein so hohes Ansehen wie bei den Assyrern, wo er im eigentlichen Sinne des Wortes Königswaffe war (...)“ (Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 23).

⁴⁷ Schematische Rekonstruktion der Wanddekoration im Saal C: Matthiae, *Ninive*, 174–175 (Abb.); zu Architektur und Bildschmuck des Palasts im Ganzen: Ibid., 131ff.

⁴⁸ Barnett, *Assyrische Skulpturen*, Taf. 92.

Der zweite, gleichfalls stehend, hält eben solch einen großen Kompositbogen mit ausgestreckten Armen vor sich schräg in die Luft, die rechte Hand greift an das untere Ende der Waffe, die linke fasst die Sehne. Für eine Prüfung der Sehne oder eine andere Handlung an dem Gerät wäre die Haltung äußerst ungewöhnlich. Vielmehr scheint er den Bogen ostentativ vorzustrecken, möglicherweise einem weiteren Komparsen zu übergeben. Der folgende, dritte Diener ist mit den Pfeilen beschäftigt. Einen hat er aus dem großen Bogenköcher (Gorytos)⁴⁹ gezogen, der zwar auf dem Grund abgestellt, gleichwohl noch mit um die eigene Hüfte geschwungenem Trageband gehalten ist. Leicht schräg, fast senkrecht hält er den Pfeil an der Fiederung nach unten. Auch hier bleibt etwas unklar, ob er ihn nur präsentiert oder einer Prüfung unterzieht, die zum Ziel haben könnte, mit dem scharfen Blick von oben festzustellen, ob der Pfeil auch wirklich gerade in der Achse geformt ist, um optimale Flugeigenschaft zu garantieren.

Die beiden nächsten Helfer auf dem direkt folgenden, anpassenden Reliefbruchstück sind die entscheidenden, denn sie zeigen nicht nur die Waffen, sondern arbeiten nun ganz deutlich mit ihnen. Sie beschäftigen sich mit der Besspannung: Der Eine hockt, hat den Bogen über den rechten Unterschenkel gekrümmt und benötigt zugleich die Kraft beider Arme, ihn ein wenig aufzubiegen. So bedarf es des Nächsten, der von rechts heranschreitend sich hinabbeugt, um die Sehne, die sichtlich noch nicht bis in die *χορὴν* gezogen ist, weiter zu straffen und schließlich einzuhängen.⁵⁰ Dahinter steht rechts ein weiterer Akteur, der den Bogen nach vorn hält, eine Kopie der zweiten Figur von links in der Reihe. Ganz rechts außen hielt eine weitere, heute verlorene, Figur einen Schild.

Die Frage ist, welche Erzählsprache, welche narrative Persistenz man dem Reliefbild zutrauen mag. ‚Liest‘ man das Relief von links nach rechts und zugleich in inhaltlicher Kohärenz, so müsste man sagen: ‚Die bereits gespannten Bogen werden herbeigebracht, begutachtet, ebenso wie die Pfeile, die Spannung der Sehne überprüft, bevor die seriöse Übergabe an den König erfolgen kann.‘⁵¹ Der Blick auf die neuassyrische Bildsprache insgesamt lehrt, dass eine Szenenfolge beispielsweise auch von rechts nach links gelesen werden kann. Das freilich fruchtet an dieser Stelle nicht, denn der Ausstattungskontext des Saales und die ‚Bewegungsrichtung‘ der Figuren sprechen die gegenteilige Sprache. Wenn der Bild- und Ereignisraum aber nicht zwingend deckungsgleich definiert und dergleichen Reliefszenen etwa auch als Abkürzungen dreidimensionaler Aktion im Raum,

⁴⁹ Der Gorytos bei den Persern: Bittner, *Tracht und Bewaffnung des persischen Heeres*, 208–209; bei den Griechen (literar. Überlieferung): Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 114–115; Borger, *Der Bogenköcher*, 45ff.; zu den Darstellungen vgl. z. B. Simon, „Philoktetes“, 21–22, 34, 38.

⁵⁰ „Das Besspannen eines zusammengesetzten assyrischen Bogens muß eine überaus schwere Leistung gewesen sein, da zwei Leute dazu notwendig waren“ (Bulanda, *Bogen und Pfeil*, 25).

⁵¹ In diesem Sinne z. B. Forman / Barnett / Solar, *Assyrische Palastreliefs*, 32: „Pfeil- und Bogenschütze bei der Prüfung der Waffen des Königs.“

beispielsweise im Kreis oder Halbrund, aufzufassen sind, löst sich auch der Zwang einer ‚logischen‘ Szenenfolge auf. Insofern muss man sich fragen, warum und ob bereits bespannte Bögen noch einmal ‚nachgespannt‘ werden sollen und müssen – nein, das ergibt keinen Sinn!⁵²

Die Bogenspannerszene hat vielmehr eine autarke Aussage, weitgehend unabhängig von dem, was rechts und links passiert. Und das Motiv bleibt auch völlig unzweifelhaft in seiner Aussage. Eine gewisse Polysemantik darf man hingegen der wörtlich wiederholten Figur zutrauen. Neben der Möglichkeit, hier eine Bogenübergabe etwa an den König zu erkennen, der ja auf dem folgenden Relief seine Wagenfahrt zur Jagd startet und sich dabei auffällig in Richtung des Hilfspersonals umdreht, drängt sich der Gedanke an eine abschließende Probe der Sehne auf, an die die rechte Hand gelegt ist. Übrigens handelt es sich beim Figurenschema um eine exakte Kopie, allein den Bogen hält dieser Mann nun andersherum. Es muss am Ende offenbleiben, ob darin eine Bedeutungsdivergenz liegt. Aber wir erinnern uns: Auch Odysseus hat beim Bogenwettbewerb nach dem Bespannen, aber noch vor seinem erfolgreichen Schuss zunächst mit der rechten Hand die Sehne getestet (Hom. Od. 21,410–411).⁵³ Die narrative Tradition könnte im Detailablauf des Geschehens hier eine auffällige Übereinstimmung aufweisen.

Zum bewertenden Fazit der Interpretation des Reliefs aus Ninive gehört der kulturhistorische Kontext. Mitnichten haben wir es mit einem isolierten Artefakt aus den Randzonen einer Spätkultur zu tun. Im Gegenteil, die Königspaläste und Hauptstädte im nördlichen Irak, Nimrud, Ninive und andere mehr, bildeten seit dem frühen 9. Jh. v. Chr. programmatisch das neue Zentrum der Macht und ihrer legitimatorischen Repräsentation, nachdem Assur selbst aufgegeben war.⁵⁴ Die Ausstattungen der Paläste boten immensen Luxus, gepaart mit ikonographischen Programmen, die kulturell-religiös gebunden waren und gleichzeitig dem Preis der Königsherrschaft zu dienen hatten. Dass dabei neben erfolgreicher Kriegstat der königlichen Löwenjagd und bei dieser der Kennzeichnung des Bogens als Königswaffe, von deren Funktionieren das Los der Gemeinschaft abhing, eine bedeutsame Rolle zuzufiel, überrascht nicht. Und dann muss man auch der vorbereitenden, alles entscheidenden Bogenspannerszene Gewicht zumessen, sei sie vermeintlich auch noch so ‚am Rande‘ platziert. Wenn bis zu diesem Zeitpunkt innerhalb der assyrischen Kunst keine breitere Tradition des Spannungsmotivs begründbar ist, bedeutet das kein Gegenargument. Möglicherweise wurde das

⁵² Präziser Barnett, *Assyrische Skulpturen*: „Der Diener des Königs spannt die Sehne auf den Bogen“; id., *Sculptures*, 37: „(...) the bowyers are testing and stringing the king’s bows (...)“ – Czichon, *Gestaltungsprinzipien der neuassyrischen Flächenbildkunst*, 49ff., geht leider in seiner feinsinnigen Analyse auf die Bespannungsszene nicht ein.

⁵³ Vgl. Russo / Fernández-Galiano / Heubeck, *Homer’s Odyssey III*, 139–140, 201 ad loc.

⁵⁴ Vgl. z. B. Hrouda, *Mesopotamien*, 227ff.; Heinz, *Repräsentation der Macht*, passim.

Konzept im 8. oder 7. Jh. – und damit in etwa zeitgleich mit der Ausformung in den homerischen Epen – erst ‚gefunden‘.⁵⁵ Damit könnte korrespondieren, dass die Ilias 4,105ff. charakterisierte Ausformung des Kompositbogens einer technologischen Weiterentwicklung des traditionellen Typs entspricht, die im 10./9. Jh. v. Chr. u. a. bei den Hethitern aufkam.⁵⁶

Noch vor Herodot ist das Motiv der Bogenbespannung in der griechischen Bildwelt etabliert, bereits im 5. Jh. v. Chr. wird es bezeichnenderweise mit Herakles assoziiert. Auf einer Silbermünze des mittleren 5. Jh.s aus Olbia selbst,⁵⁷ kaum später auf Stateren von Theben⁵⁸ (446–426 v. Chr.) (Abb. 5) und Prägungen von Sindos⁵⁹ erkennt man den polypräsenten Heros,⁶⁰ wie er mit leichten typologischen Variationen, bald stark gebückt stehend, bald gehockt, fast kniend stets damit befasst ist, seinen Bogen durch Gegendruck zwischen den Beinen zu krümmen, um die Sehne erfolgreich einhängen zu können. Auf der Emission des kretischen Kydonia,⁶¹ die im 4. Jh. nachfolgt, steht die Figur wie die delphische Bronze nur leicht gekrümmt aufrecht.

Die Mitte und die zweite Hälfte des 4. Jh.s v. Chr. bezeichnen eine Phase, in der zweifelsohne der Kontakt zwischen den graeco-skythischen Eliten im Herzen des Bosporianischen Reiches auf der Krim und vor allem Athen in beiderlei Richtung relativ eng gewesen ist.⁶² So kennen wir mancherlei Zeugnis gerade auch über die Präsenz der Graeco-Skythen in Athen in dieser Zeit. Man erinnert sich natürlich zuerst an das attische Ehrendekret für die Bosporianischen Herrscher aus dem Jahr 347/346 v. Chr. – mit über 2 m Höhe einer der größten attischen Urkundenstelen überhaupt –, in dem jedem der genannten Angehörigen der Führungselite auf der Krim ein hoher Geldpreis für vier Jahre hintereinander ausgesetzt wird,

⁵⁵ Bulanda, *Bogen und Pfeil*, glaubt mit guten Argumenten „das Erscheinen des Doppelbogens auf griechischem Boden gegen Ende der geometrischen Epoche fixiert“ (84) – eine indirekte Bestätigung dafür, dass ab diesem Zeitpunkt auch mit dem Spannungsdiskurs in Bildern und Texten gerechnet werden kann.

⁵⁶ Zutterman, „The Bow“, 148–149.

⁵⁷ Rusyayeva, „Olbia and Scythia“, 98; Ivantchik, „La légende“, 212 mit Anm. 15 (weitere Nachweise), 218, Abb. 5.

⁵⁸ B. C. Head, *British Museum Coins: Central Greece* (1884) 71, Nr. 35, Taf. XII 5; Jähns, *Trutzwaffen*, Taf. XXXV 8; Bois-Reymond, „Bogen und Bogenschießen“, 251, Taf. XIII 12 und 14; Bulle, *Zwei griechische Bronzen*, 184–185, Abb. 1a; Ducrey, *Guerre et guerriers*, 169, Abb. 117.

⁵⁹ Frolova, „Schicksal“, 227–228, Taf. 1.16.

⁶⁰ Herakles als universeller Gründungsheros, der auch die ‚Barbaren‘ an den Rändern der griechischen Welt inkludieren hilft: vgl. Gehrke, „Identität und Alterität“, 130. Auf Tac. Germ. 3 weist Bichler, *Herodots Welt*, 103, Anm. 156 hin.

⁶¹ Jähns, *Trutzwaffen*, Taf. XXXVIII 9; Bois-Reymond, „Bogen und Bogenschießen“, 251, Taf. XIII 13; Bulle, *Zwei griechische Bronzen*, 185, Abb. 1b.

⁶² Kurzer und prägnanter Überblick z. B. bei Langner, „Das Bosporianische Reich“, 35–36; vgl. auch Vinogradov / Mar enko, „Das nördliche Schwarzmeergebiet“, 546–547.

auszahlbar jeweils an den Großen Panathenäen.⁶³ Die sachliche Begründung für die hohe Auszeichnung war diese: Die Geehrten haben sich in besonderer Weise um die freie Regelung der Weizenausfuhr nach Athen verdient gemacht – und werden so nachträglich belohnt und prospektiv weiterhin wohlgestimmt.

In denselben Kontext des kulturell-wirtschaftlichen Austauschs beider Regionen gehört das hypertrophe Grabgebäude von Kallithea aus dem ausgehenden 4. Jh., das 1968 beim U-Bahn-Bau im Piräus entdeckt wurde, Erinnerungsmal für einen Nikeratos und seinen Sohn Polyides aus Istros im Schwarzmeergebiet, wie die Inschrift lehrt.⁶⁴ Auf einer dreistufigen Basis und darüber einem Kalksteinpodium mit zwei Friesen (Amazonomachiedarstellung bezeichnenderweise) erhebt sich ein 3 m hoher Naos mit zwei ionischen Säulen in antis, polychrom gefasst, drei Grabstatuen sind hineingestellt: Vater, Sohn und eine Dienerfigur. Die Gesamthöhe des Monuments betrug stattliche 8,30 m.

Demselben zeitlichen und kulturellen Horizont gehören bedeutende Grabtumuli der bosporanischen Führungselite am Schwarzen Meer mit prächtiger Ausstattung und wertvollen Beigaben an. Nur an ein für unseren Zusammenhang wesentliches Beispiel möchte ich erinnern; die Fürstenlege des Kul'Oba-Kurgans nahe Kertsch, der bosporanischen Hauptstadt Pantikapaion auf der Krim-Halbinsel, also ebenfalls eine milesische Kolonie seit dem 7. Jh. v. Chr.⁶⁵

Dort fand sich ein unterdessen vielfach besprochener kugelförmiger Elektron-Goldbecher von 13 cm Höhe⁶⁶ (Abb. 6). Auf dem Gefäßbauch ist ein Bildfries in vier Szenen dargestellt, drei Mal agieren zwei Figuren, ein Segment jedoch wird durch eine Einzelfigur besonders akzentuiert und als Hauptbild ausgezeichnet. Es ist zweifelsfrei ein Skythe, erkenntlich an Physiognomie und Tracht, der am Boden kauert und konzentriert damit beschäftigt ist, einen Bogen zu bespannen.

⁶³ Athen, Nationalmuseum Inv. 1471: Meyer, „Die griechischen Urkundenreliefs“, 97ff., 290, Nr. A 88, Taf. 28,1; Lawton, *Attic Document Reliefs*, 98–99, Nr. 35, Taf. 18.; Scholl, „Der Perser“, 87ff., Abb. 8 mit Anm. 30 (Lit.).

⁶⁴ Piräus, Arch. Mus. o. Inv.: Tsirivakos, „Εἰδήσεις ἐκ Καλλιθέας“, 35–36, Abb. 1; 108–109, Abb. 1–3; Tsirivakos, „Kallithea“, 108ff., Abb. 1–2; Scholl, „Polytalanta Mnemeia“, 245, mit Anm. 32 (Lit.); Geominy, „Stilformen“, 81ff., Textabb. 22, Abb. 13; von den Hoff, „Die Plastik“, 11–12, Abb. 13; 376 (weitere Lit.). Inschrift: SEG XXIV (1969), Nr. 258.

⁶⁵ Zu Kurgan und Fund generell: Minns, *Scythians and Greeks*, 194–206; Rostowzew, *Skythien I*, 334ff.; Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 69ff.; Firsov / Zuravlev, „Kul'-Oba, Koziel und Aksjutency“, 276ff.

⁶⁶ St. Petersburg, Eremitage Inv. K-O 11: Minns, *Scythians and Greeks*, 200–201, Abb. 93–94; Ghirshman, „Anneaux destinés à tendre la corde de l'arc“, 62, Abb. 3; Rausing, *The Bow*, 28, Abb. 54; Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 70–71, 130, Taf. 226–229; Bittner, *Tracht und Bewaffnung des persischen Heeres*, Taf. 97.2; Corcella, „Introduzione e commento“, 235, Abb. 24–26; Borger, *Der Bogenköcher*, 80, Abb. 4; Aruz, *Golden Deer*, 15, 206–210, Kat.-Nr. 146, Abb. (mit älterer Lit.); Zutterman, „The Bow“, 144, 164, Abb. 7.1.; Gold der Skythen, 111–112 Nr. 56, Farbtaf. S. 113–115 und 117.

Rechts kniet er, mit dem linken Bein stemmt er sich am felsigen Grund ab, offenbar ein ziemlicher Kraftakt. Mit der Linken drückt er den Bogen an sich heran, den er unter dem linken Oberschenkel, fast in Höhe der Kniekehle entgegen-drückt; die rechte Hand versucht gerade, die deutlich sichtbare Schlaufe der Sehne einzuhängen. Man möchte sagen: ‚Gelingt es ihm, dann ist er nach Herodot ein echter Skythe!‘ Und es ist nicht der eigene Bogen, den er zu bespannen versucht, denn dieser schaut hinten aus dem Gorytos heraus, den er um die Hüfte trägt. In der Komposition des umlaufenden Frieses gerinnt das signethafte Bild allein aus formalem Grund zum ‚Titel‘: Rechts und links schließen nur abgewendete Figuren mit ihrer jeweiligen Rückseite an. Nach links sind es zwei ins Gespräch vertiefte Skythen, der rechte zusätzlich mit Mütze und Schild, aber beide mit Lanze. Auf der rechten Seite versucht einer, einem Gefährten einen oder mehrere abgebrochene Zähne zu ziehen. Gegenüber verbindet einer dem Gefährten das verletzte linke Bein; ein ganz intimes Bild auch, das tatsächlich an die Versorgung des verwundeten Patroklos durch Achill⁶⁷ erinnert.

Die Deutung der Bilder ist umstritten, ja mehrheitlich hat man sich sogar für eine Genre-Szenerie entschieden.⁶⁸ Auch sozialistische Pseudo-Interpretation vernebelte gelegentlich den Blick.⁶⁹ Der Dissens ist meines Erachtens ebenso alt wie überflüssig. Denn schon längst wurde mit guten Gründen eine mythologische Lesart vorgeschlagen.⁷⁰ Es hatte vor allem auch Véronique Schiltz noch einmal den richtigen Weg gewiesen,⁷¹ zuletzt schien Ivantchik ganz deutlich den Bezug auf den Gründungsmythos bei Herodot plausibel herausgearbeitet zu haben.⁷²

Doch erneut im Katalog der großen vom Deutschen Archäologischen Institut 2007 / 2008 angestrebten Ausstellung „Königsgräber der Skythen“ heißt es: „In der dritten Szene ist ein Skythe zu sehen, der das Bein eines kranken Kameraden verbindet. Eine weitere Szene stellt einen Skythen dar, der einem anderen einen

⁶⁷ Attisch-rotfigurige Schale, Berlin, Antikensammlung Inv. F 2278: LIMC I (1981) 115 s. v. Achilleus Nr. 468, Taf. 106 (A. Kossatz-Deißmann).

⁶⁸ Vgl. z. B. Dumézil, *Apollon sonore*, 91–92; Gold der Skythen, 112; Corcella, „Introduzione e commento“, 235; Borger, *Der Bogenköcher*, 44: „ein Relieffries mit Szenen aus dem Leben der Skythen“; Corcella, „Book IV“, 578. Lebedynsky, *Les Scythes*, 186–187, der in seinem ansonsten anschaulichen Buch die beiden Bilder des Bechers mit Verletzten doch wieder real als „scènes de soins médicaux“ deutet (ibid., 81 mit Abb.) und als Beleg für die gepflegte Heilkunde bei den Skythen nimmt; auch West, „Scythians“ möchte praktische Anschauung aus den archäologischen Quellen gewinnen: „The much reproduced vase from the Kul’Oba Kurgan (...) revealed what Scythians looked like“ (ibid., 453).

⁶⁹ Raevskij, „Staat, Religion und Kultur“, 61, Taf. 11–12 (ibid., 238: „Illustration skythischer Freundschaft und Waffenbrüderschaft“.)

⁷⁰ Offenbar zuerst bei Raevskij, „Skifskij mifologi eskij“, 93 mit Abb. 1 (non vidi), zitiert nach Gold der Skythen, 112.

⁷¹ Schiltz, *Die Skythen*, 157ff., 170ff.

⁷² Ivantchik, „La légende“, 208–209.

Zahn heilt.⁷³ Und weiter: Es „(...) sind Skythen dargestellt, die einen Bogen spannen, sich gegenseitig verbinden, sich beim Entfernen eines krankhaften Zahnes helfen und in ein Gespräch vertieft sind. Militärische Tüchtigkeit spielte in diesen von Skythen entworfenen Bildern also eine ebenso bedeutsame Rolle wie der Zusammenhalt untereinander.“⁷⁴

Ich halte diese jüngste Interpretation für völlig abwegig. Natürlich ist mit dem Kul'Oba-Becher die Anspielung auf den Ursprungsmythos der Skythen in der von Herodot gegebenen ‚griechischen‘ Version zu erkennen. Was hätte auch die Darstellung von verletzten Zeitgenossen als negatives Selbstbild für einen tieferen Sinn? Selbstbewusste Repräsentation im Kontext eines Grabes der bosporianischen Oberschicht funktioniert so nun gerade nicht. Wer das ernsthaft meint und behauptet, hat sich vom Studium der Gesetzmäßigkeiten einer kommunikativen Umwelt verabschiedet, heute wie damals.

Nein, hier sind die Folgen des missglückten Versuchs der Bogenbespannung, des Einlegens der Sehne zu sehen: Da kann man sich leicht verletzen, wenn nicht hinreichend Kraft und Technik aufgewendet werden. Da kann die straffe Sehne leicht gegen das Bein schnellen oder gar den Zahn treffen! So kommt – über die literarische Überlieferung hinaus – sogar noch erzählerischer Witz in die Story.

Der Bespannungs-Akt erhält neben der Ausformulierung des erforderlichen Aufwands an Körperkraft und technischem Know-How nun auch den narrativen Blick auf die Kehrseite der Medaille; immerhin bezahlen diejenigen, die bei dem Versuch scheitern, nicht gleich mit ihrem Leben wie die Freier in der Odyssee, sondern erleiden lediglich einige Verletzungen.

Keineswegs auch sind die Bilder auf dem Kul'Oba-Becher ‚von Skythen entworfen‘ – völlig absurd erneut, und haltlos ebenso ist diese Behauptung. Im Gegenteil: Die Lokalisierung der Künstler des Inventars in Griechenland gilt längst als unbestritten.⁷⁵ Und das kann nicht nur ausführende Handwerker betreffen, die einen vorgelegten künstlerischen Entwurf skythischer Provenienz umgesetzt hätten. Die getreue Kopie des Kopfes der Athena Parthenos auf einem Goldanhänger aus demselben Grab gibt sogar berechtigten Anlass, an deren athenische Heimat zu denken.⁷⁶ Auch die bemalten Elfenbeinfragmente eines Sarkophags mit in Stil und Inhalt (u. a. mit Themen wie Paris-Urteil, Raub der Leukippiden

⁷³ Firsov / Žuravlev, „Kul'-Oba, Kozel und Aksjutency“, 277–278.

⁷⁴ Dally, „Bildelemente im nördlichen Schwarzmeerraum“, 293.

⁷⁵ S. z. B. Charrière, *Kunst der Skythen*, 186. Zum griechischen Graffito auf der Unterseite des Bechers (mit Gewichtsangabe?) s. Aruz, *Golden Deer*, 210.

⁷⁶ St. Petersburg, Eremitage Inv. K-O 5: Minns, *Scythians and Greeks*, 195, Abb. 88; Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 70, 129, Taf. 215; Charrière, *Kunst der Skythen*, 234, Abb. 105, 108; Schiltz, *Die Skythen*, 169, Abb. 122, 294; LIMC II (1984) 983 s. v. Athena Nr. 298, Taf. 739 (Demargne).

etc.) rein griechischer Malerei⁷⁷ aus demselben Grab erklingen geradezu wie die Obertöne zu dem, was man in Athen für dieselbe Zeit an farbigen Tafelgemälden nunmehr zu rekonstruieren vermag.⁷⁸

Neben den Ärger ob der allzu oberflächlichen Behauptungen gerade jüngerer Zeit tritt nun eine wirkliche Überraschung: Es ist wahrlich schon bezeichnend, dass in unserer gegenwärtig gern so Kontext-fixierten archäologischen Wissenschaft jetzt ausgerechnet der Fundzusammenhang vergessen wird. Denn: Wo wurde der Becher gefunden, wie stellte sich den Findern und Ausgräbern der Befund vor Ort dar? Das ist – auch nach so langer Zeit – noch nachzulesen. Es lag neben dem König oder Fürsten ein Frauenskelett, „in ihrem ganzen rituellen Paradeornat bestattet“, „angehängt waren die in der Gürtelgegend des Skelettes gefundenen berühmten Goldmedaillons mit der Darstellung des Kopfes der Athena Parthenos des Phidias“.⁷⁹ „Zwischen den Knien des Skelettes wurde das berühmte runde Elektrongefäß aus Elektron gefunden mit der Darstellung des Skythenkönigs und der Skythen nach der Schlacht. Augenscheinlich hat die Verstorbene dieses Gefäß in der Hand gehalten.“⁸⁰

Die Dame war also offenbar die Gemahlin dieses Angehörigen der Fürstenelite. Nichts könnte sinnfälliger gewesen sein, als ihr im Tode die Erinnerung an die Gründungsgeschichte der Skythen mitzugeben, für deren Erfolg nicht unwesentlich das weibliche Geschlecht in seiner Verbindung mit Herakles gesorgt hat. So konnte die Unbekannte in die Rolle legitimer Nachfolge der Echidna schlüpfen; den Männern selbstbewusst vor Augen gehalten.

Der Versuch eines Fazits könnte so lauten: Das Motiv der Bogenbespannung entsteht naturgemäß in denjenigen vorderasiatischen Kulturen, die die Bogenwaffe als Königswaffe, als Subsistenzsicherung und Herrschaftslegitimation praktizieren. Dort wo, wie in Ägypten, lange Zeit der einfache Stabbogen in Gebrauch war, ist die Bespannung ein leicht zu bewältigender Arbeitsschritt und insofern nicht zu besonderer Pointierung angetan. Anders bei der Verwendung des schon seit dem 3. Jahrtausend bekannten Kompositbogens. Als dieser, offenbar zu Beginn des 1. Jahrtausends technologische Neuerungen u. a. durch weitere Stärkung seiner einzelnen Teile erfährt, wird die Bespannung endgültig zum Kraftakt und damit zur fundierenden Tat. Bald finden sich entsprechende künstlerische Reflexe; in den neuassyrischen Palastreliefs, den Texten des Alten Testaments, bei

⁷⁷ St. Petersburg, Eremitage Inv. K-O 116, 117: Minns, *Scythians and Greeks*, 49, 204 A–D; Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 72, 132, Taf. 257–262; Charrière, *Kunst der Skythen*, 249, Abb. 362–363.

⁷⁸ Vgl. Koch-Brinkmann, *Polychrome Bilder*, bes. 105ff.

⁷⁹ Rostowzew, *Skythien I*, 337. Vgl. auch Artamanow, *Goldschatz der Skythen*, 69ff.

⁸⁰ Rostowzew, *Skythien I*, 338.

den spätgeometrischen Kleinbronzen, vor allem in der *Odyssee*.⁸¹ Mit dem Epos ist das Sujet in der griechischen Bild- und Vorstellungswelt angekommen, obschon es die an sich ‚fremde‘, nomadische Bogenwaffe betrifft.

Als der Nomadendiskurs im historischen Angesicht der persischen Gegner mit dem Barbarendiskurs konvergiert, scheint dieser in der Tat in der Ikonographie des späteren 6. und des 5. Jh.s – so lehren es uns jedenfalls die meisten attischen Zeugnisse dieser Zeit – eine solche Präsenz und Wirkungsmacht entwickelt zu haben, dass es häufig nicht um ethnische Spezifizierung im Bild gegangen sein muss, jedenfalls nicht um diejenige der Skythen, sondern um das allgemeine Konnotat des Orientalischen. Auf dieser Folie spielt das initiale Bogen-Motiv für Herodot beim Referat des skythisch-griechischen Gründungsmythos eher eine marginale Rolle, geläufig blieb es ihm freilich. Die ‚Besetzung‘ der Hauptrolle mit Herakles erweist sich als geradezu ideal, garantierte er doch wie kein anderer Heros die Inklusion des vormals Barbarischen in die hellenische Kultur. Die weite geographische Streuung der Münzbilder mit dem bogenspannenden Helden im 5. und 4. Jh. illustriert das besonders sinnfällig.

Im späten 4. Jh. gereichte die Erzähltradition noch einmal zum prächtigen Dekor im Grab eines reichen bosporanischen Fürsten, mag er nun ethnisch mehr Grieche oder mehr Skythe gewesen sein – das spielt schon längst keine Rolle mehr. Eine typische Geschichte über Differenz und Wechselwirkungen.

⁸¹ Man kann, man muss die Phänomene m. E. zusammen sehen. Die geographischen Entfernungen spielen, zumal in Zeiten der Wanderungen und nomadischen Kontexte keine allein ausschlaggebende Rolle. Die Züge der eurasischen Steppennomaden nach Vorderasien/Assyrien und Kleinasien in der ersten Hälfte des 7. Jh.s v. Chr. schufen bekanntlich auch einen kulturellen Transmissionsriemen zwischen Asien und Griechenland; vgl. z. B. Ivantchik, *Kimmerier und Skythen*, 14; 279ff. Im Übrigen sind die Distanzen manchmal andere, gelegentlich auch geringere, als wir das mit eingeschränktem Blick bisweilen vermuten: Von Kertsch auf der Krim nach Voronesch am oberen Don, wo ein bedeutender skythischer Kurgan mit reichen archäologischen Funden entdeckt wurde, beträgt die Distanz (Luftlinie) immerhin 730 km, nach Ninive im heutigen Nord-Irak gerade 1.150 km, nicht mehr als das 1,5-fache also.

Abbildungen



Abb. 1. Graeco-skythische Schlangengöttin, Goldblech eines Pferdezaumbeschlags, um 350 v. Chr.

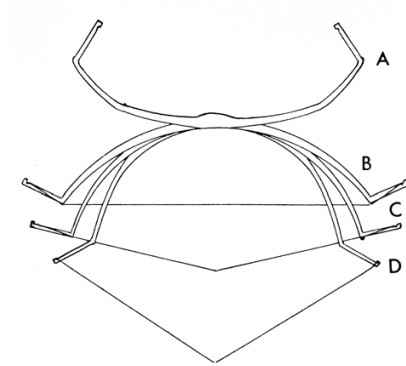


Abb. 2. Funktionsweise des reflexiven Kompositbogens



Abb. 3. Bronzestatuetten Delphi, um 700 v. Chr.

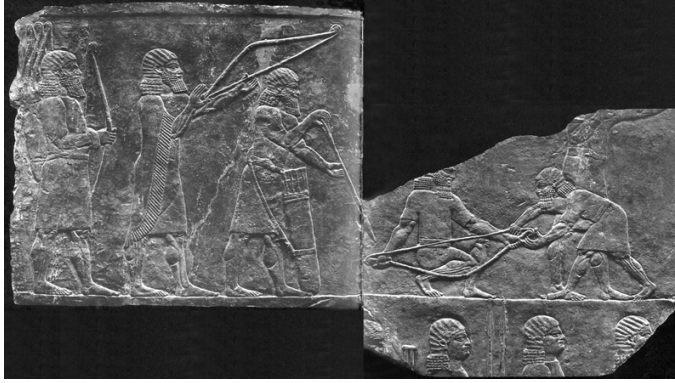


Abb. 4. Ninive, Relief aus dem nördlichen Königspalast des Ashurbanipal, 668–631 v. Chr.



Abb. 5. Thebanischer Silberstater, Herakles, 446–426 v. Chr.

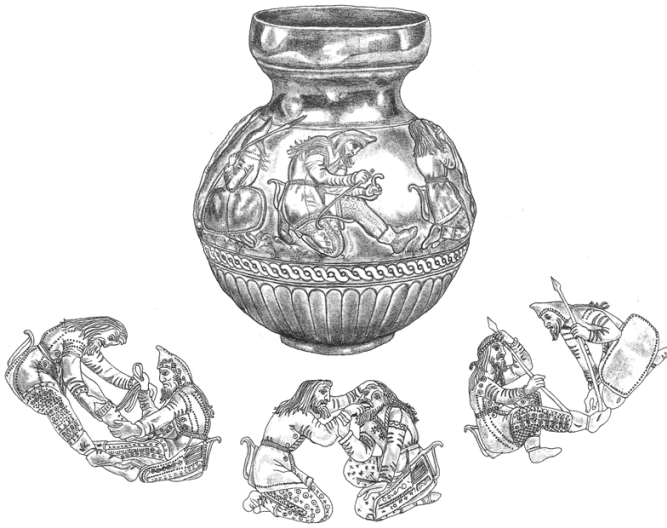


Abb. 6. Goldbecher von Kul'Oba, um 330 v. Chr.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 nach: Jacobson, Esther: *The Art of the Scythians. The Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*. Leiden / New York: Brill 1995, Abb. 142. Und: Sembach, Klaus-Jürgen: *Gold der Skythen aus der Leningrader Eremitage. Ausstellung der Staatlichen Antikensammlungen am Königsplatz in München, 19. September bis 9. Dezember 1984*. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 1984, Abb. S. 101.

Abb. 2 nach: Rausing, Gad: *The Bow. Some Notes on its Origin and Development*. (Acta Archaeologica Lundensia 6). Bonn / Lund: Habelt 1967, Abb. 2.

Abb. 3 nach: Rolley, Claude: *Fouilles de Delphes V, 2: Monuments figurés. Les statuettes de Bronze*. Paris: Boccard 1969, Nr. 24 Taf. VIII.

Abb. 4 nach: Barnett, Richard D.: *Assyrische Skulpturen im British Museum*. Recklinghausen: Bongers 1975, Taf. 97–98.

Abb. 5 nach: Ducrey, Pierre: *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Fribourg: Office du Livre 1985, Abb. 117.

Abb. 6 nach: Jacobson, Esther: *The Art of the Scythians. The Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*. Leiden / New York: Brill 1995, Abb. 84.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ameis, Karl F. / Hentze, Carl: *Homers Odyssee, für den Schulgebrauch erklärt*. Leipzig: Teubner¹⁰1928.

Armayer, O. Kimball: „Did Herodotus ever go to the Black Sea?“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 82 (1978), 45–62.

Artamonow, Michail: *Goldschatz der Skythen in der Eremitage*. Hanau: Werner Dausien Verlag 1970.

Aruz, Joan (Hrsg.): *The Golden Deer of Eurasia. Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes*. (Kat. Ausst. Metropolitan Museum of Art New York). New Haven: Yale University Press 2000 / 2001.

Baier, Thomas: *Valerius Flaccus, Argonautica Buch VI. Einleitung und Kommentar*. München: Beck 2001.

- Barnett, Richard D.: *Assyrische Skulpturen im British Museum*. Recklinghausen: Bongers 1975.
- Barnett, Richard D.: *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Niniveh (668–627 B. C.)*. London: British Museum Publications 1976.
- Barrick, W. Boyd: „Elisha and the Magic Bow: A Note on 2 Kings XIII 15–17“, in: *Vetus Testamentum* 35 (1985), 355–363.
- Bichler, Reinhold: *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin: Akademie-Verlag 2000.
- Bittner, Stefan: *Tracht und Bewaffnung des persischen Heeres zur Zeit der Achaimeniden*. München: Friedrich 1987.
- Bois-Reymond, René du: „Bogen und Bogenschießen auf griechischen Münzen“, *Zeitschrift für Numismatik* 35 (1925) 241–252.
- Bol, Peter C.: „Protogeometrische – Spätgeometrische Plastik“, in: id. (Hrsg.): *Die Geschichte der antiken Bildbauerkunst I: Frühgriechische Plastik*. Mainz: von Zabern 2002, 3–21.
- Borger, Rykle: *Der Bogenköcher im Alten Orient, in der Antike und im Alten Testament*. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I, Philologisch-Historische Klasse). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Brandenstein, Wilhelm: „Die Abstammungssagen der Skythen“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953 / 55), 183–211.
- Braund, David: „Greater Olbia: Ethnic, Religious, Economic, and Political Interactions in the Region of Olbia, c. 600–100 B. C.“, in: Braund, David / Kryzhitskiy, Sergei D. (Hrsg.): *Classical Olbia and the Scythian World. From the Sixth Century BC to the Second Century AD*, Oxford: Oxford University Press 2007, 33–77.
- Brommer, Frank: *Herakles II. Die unkanonischen Taten des Helden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- Bulanda, Edmund: *Bogen und Pfeil bei den Völkern des Altertums*. Wien / Leipzig: A. Hölder 1913.
- Bulle, Heinrich: „Zwei griechische Bronzen: I. Bogenspanner“, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 55 (1930), 181–185.
- Bylkova, Valeria: „The Lower Dnieper Region as an Area of Greek / Barbarian Interaction“, in: Braund, David (Hrsg.): *Scythians and Greeks: Cultural Interac-*

tions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (Sixth Century BC–First Century AD). Exeter: University of Exeter Press 2005, 131–147.

Charrière, Georges: *Die Kunst der Skythen. Von Sibirien bis zum Schwarzen Meer*. Köln: DuMont Schauberg 1974.

Corcella, Aldo: „Introduzione e commento“, in: Corcella, Aldo / Medaglia, Silvio M. / Eraschetti, Augusto: *Erodoto, Le Storie Vol. IV: Libro IV. La Scizia e la Libia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla 1993.

Corcella, Aldo: „Book IV“, in: Asheri, David / Lloyd, Alan B. / Corcella, Aldo: *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford: Oxford University Press 2007.

Czichon, Rainer M.: *Die Gestaltungsprinzipien der neuassyrischen Flächenbildkunst und ihre Entwicklung vom 9. zum 7. Jahrhundert v. Chr.* (MVS Band XIII). München / Wien: Profil Verlag 1992.

Dally, Ortwin: „Skythische und graeco-skythische Bildelemente im nördlichen Schwarzmeerraum“, in: Menghin Wilfried / Parzinger, Hermann (Hrsg.): *Im Zeichen des goldenen Greifen. Königsgräber der Skythen*, Kat. Ausst. Berlin / München / Hamburg: Prestel 2007 / 2008, 291–298.

Dewald, Carolyn / Marincola, John: *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Ducrey, Pierre: *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Fribourg: Office du Livre 1985.

Dumézil, Georges: *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*. Paris: Gallimard 1982.

Eckhardt, Holger: „Der schwirrende Tod – die Bogenwaffe der Skythen“, in: Rolle, Renate / Müller-Wille, Michael / Schnietzel, Kurt (Hrsg.): *Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine*. Kat. Ausst. Schleswig 1991, 143–149.

Ehrhart, Norbert: *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchungen der kultischen und politischen Einrichtungen*. Frankfurt am Main / Bern / New York: Peter Lang 1983.

Fehling, Detlev: *Die Quellenangaben bei Herodot.* (Studien zur Erzählkunst Herodots). Berlin: de Gruyter 1971.

Firsov, Kirill / Žuravlev, Denis V.: „Kul'-Oba, Kozel und Aksjutency: Fürstengräber zwischen Krim und Waldsteppe“, in: Menghin, Wilfried / Parzinger, Hermann (Hrsg.): *Im Zeichen des goldenen Greifen. Königsgräber der Skythen*, Kat. Ausst. Berlin / München / Hamburg: Prestel 2007 / 2008, 276–290.

Flashar, Martin: „Subgeometrische Plastik“, in: Bol, Peter C. (Hrsg.): *Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst I: Frühgriechische Plastik*. Mainz: von Zabern 2002, 23–41.

Flory, Stewart: *The Archaic Smile of Herodotus*. Detroit: Wayne State University Press 1987.

Forman, Werner / Barnett, Richard D. / Solar, Giora: *Assyrische Palastreliefs*. Prag: Atia 1959.

Frolova, Nina A.: „Verzeichnis der Tafeln und Abbildungsnachweise“, in: Rostowzew, Michael I. / Heinen, Heinz (Hrsg.): *Skythien und der Bosphorus II: Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes, auf der Grundlage der russischen Edition von V. Ju. Zuev*. Stuttgart: Steiner 1993, 226–244.

Fuchs, Werner / Floren, Josef: *Die griechische Plastik Band 1. Die geometrische und archaische Plastik*. München: Beck 1987.

Gadd, Cyril J.: *The Stones of Assyria*. London: Chatto and Windus 1936.

Gehrke, Hans-Joachim: „Identität und Alterität: Heroen als Grenzgänger zwischen Hellenen und Barbaren“, in: Fludernik, Monika / Gehrke, Hans-Joachim (Hrsg.): *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘*. Würzburg: Ergon Verlag 2004, 117–133.

Geominy, Wilfred: „Die allmähliche Verfertigung hellenistischer Stilformen (280–240 v. Chr.)“, in: Bol, Peter C. (Hrsg.): *Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst III: Hellenistische Plastik*. Mainz: Philipp von Zabern 2007, 43–101.

Ghirshman, Roman: „Anneaux destinés à tendre la corde de l’arc“, in: *Syria* 35 (1958), 61–72.

Ghirshman, Roman: *Perse. Proto-Iraniens, Mèdes, Achéménides*. Paris: Gallimard 1963.

Gold der Skythen aus der Leningrader Eremitage. Ausstellung der Staatlichen Antikensammlungen am Königsplatz in München, 19. September bis 9. Dezember 1984. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 1984.

Han ar, Anna: „Die Bogenwaffe der Skythen“, in: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 102 (1972), 3–25.

Harmatta, János: „Herodotus, Historian of the Kimmerians and the Scythians“, in: Reverdin, Olivier / Grange, Bernard (Hrsg.): *Hérodote et les peuples non Grecs*. (Entretiens sur l’antiquité classique 35). Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt 1990, 115–130.

Hartog, François: *Le miroir d’Hérodote: Essais sur la représentation de l’autre*. Paris: Gallimard 1980.

Hein, Joachim: „Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen nach dem ‚Auszug der Abhandlungen der Bogenschützen‘ des Mustafa Kani“, in: *Der Islam* 14 (1925), 289–360.

Hein, Joachim: „Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen“, in: *Der Islam* 15 (1926), 1–78.

Heinz, Marlies: *Die Repräsentation der Macht und die Macht der Repräsentation in Zeiten des politischen Umbruchs – Rebellion in Mesopotamien*. Paderborn: Fink 2008.

Hiller, Friedrich: „Bemerkungen zur Form der geometrischen Plastik“, in: *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts* 94 (1979), 18–31.

Himmelfmann-Wildschütz, Nikolaus: *Bemerkungen zur geometrischen Plastik*. Berlin: Mann 1964.

Hoff, Ralf von den: „Die Plastik der Diadochenzeit“, in: Bol, Peter C. (Hrsg.), *Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst III: Hellenistische Plastik*. Mainz: Philipp von Zabern 2007, 1–40.

Hölscher, Uvo: *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*. München: Beck 1990.

Hrouda, Barthel: *Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien*. (Handbuch der Archäologie / Vorderasien I). München: Beck 1971.

Ivanchik, Askold I.: „Une légende sur l’origine des Scythes (Hdt. IV, 5–7) et le problème des sources du *Scythicos Logos* d’Hérodote“, in: *Revue des Études Grecques* 112 (1999), 141–192.

Ivanchik, Askold I.: *Kimmerier und Skythen. Kulturhistorische und chronologische Probleme der Archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühschythischer Zeit*. Moskau: Paleograph-Press 2001.

Ivanchik, Askold I.: „La légende ‚grecque‘ sur l’origine des Scythes (Hdt. IV, 8–10)“, in: Fromentin, Valérie / Gotteland, Sophie (Hrsg.): *Origines gentium. Actes de trois tables rondes*. Bordeaux / Paris: De Boccard 2001, 207–220.

Jacobson, Esther: *The Art of the Scythians: The Interpretation of Cultures at the Edge of the Hellenic World*. Leiden: Brill Academic Publishers 2005.

Jähns, Max: *Entwicklungsgeschichte der antiken Trutzwaffen*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1899.

Janietz, Bettina: *Untersuchungen an geometrischen Bronzen*. Freiburg i. Breisgau: Univ. Diss. 1989.

Kaeser, Bert: „Zweite Tat: Die Hydra von Lerna“, in: Wünsche, Raimund (Hrsg.): *Herakles – Hercules. Katalog der Ausstellung*. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 2003, 91–96.

Karner, Gerhard: „Lege deine Hand an den Bogen: Zum Verständnis von 2 Kön 13,16“, in: *Old Testament Essays* 20 / 2 (2007), 365–386.

Kästner, Ursula / Langner, Martin / Rabe, Britta (Hrsg.): *Griechen, Skythen, Amazonen*. (Katalog der Ausstellung, Pergamonmuseum Berlin, 14. Juni–21. Oktober 2007). Berlin: Institut für klassische Archäologie, Freie Universität Berlin 2007.

Koch-Brinkmann, Ulrike: *Polychrome Bilder auf weißgrundigen Lekythen: Zeugen der klassischen griechischen Malerei*. (Studien zur antiken Malerei und Farbgebung 4). München: Biering & Brinkmann 1999.

Kryzhitskiy, Sergei D.: „The Main Results of the Excavations at Olbia in the Past Three Decades“, in: Braund, David / Kryzhitskiy, Sergei D. (Hrsg.): *Classical Olbia and the Scythian World. From the Sixth Century BC to the Second Century AD*, Oxford: Oxford University Press 2007, 7–15.

Langner, Martin: „Das Bosporanische Reich und Athen“, in: Kästner, Ursula / Langner, Martin / Rabe, Britta (Hrsg.): *Griechen, Skythen, Amazonen*. (Katalog der Ausstellung, Pergamonmuseum Berlin, 14. Juni–21. Oktober 2007). Berlin: Institut für klassische Archäologie, Freie Universität Berlin 2007, 35–36.

Lawton, Carol L.: *Attic Document Reliefs. Art and Politics in Ancient Athens*. Oxford: Clarendon 1995.

Lebedynsky, Iaroslav: *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes*. Paris: Editions Errance 2001.

Leschhorn, Wolfgang: *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*. (Palingenesia 20). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1984.

Luraghi, Nino: „Local Knowledge in Herodotus’ *Histories*“, in: id. (Hrsg.): *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press 2007, 138–161.

Luschan, Felix von: „Ueber den antiken Bogen“, in: *Festschrift für Otto Benndorf zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern, Freunden und Fachgenossen*. Wien: A. Hölder 1898, 189–197.

Macan, Reginald W.: *Herodotus, The Fourth, Fifth and Sixth Books, with Introduction, Notes, Appendices, Indices, Maps*. London / New York: Macmillan and Co. 1895 (repr. 1973).

Matthiae, Paolo: *Ninive. Glanzvolle Hauptstadt Assyriens*. München: Hirmer 1999.

Menghin, Wilfried / Parzinger, Hermann (Hrsg.): *Im Zeichen des goldenen Greifen. Königgräber der Skythen*, Kat. Ausst. Berlin / München / Hamburg: Prestel 2007 / 2008.

Meyer, Marion: *Die griechischen Urkundenreliefs*. (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Athen, 13. Beiheft). Berlin: Gebrüder Mann Verlag 1986.

Minns, Ellis H.: *Scythians and Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press 1913.

Mitropoulou, Elpis: *Deities and Heroes in the Form of Snakes*. Athen: Pyli Editions 1977.

Müllenhoff, Karl Victor: „Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten“, in: *Monatsbericht der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1866), 549–579.

Müller, Carl Werner: „Amasis und Anacharsis: Zur Geschichte des Motivs vom Bogen als Gleichnis menschlicher Lebensführung“, in: id.: *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte*. (Beiträge zur Altertumskunde 132). Stuttgart: Teubner 1999, 172–180.

Müller, Carl Werner: *Legende – Novelle – Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.

Pope, Saxton T.: „A Study of Bows and Arrows“, in: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 13 (1923), 329–414.

Prinz, Friedrich: *Untersuchungen zu griechischen Gründungssagen*. (Zetemata 72). München: C. H. Beck 1969.

Raevskij, Dimitrii S.: „Skifskij mifologi eskij sjužet v iskusstve i ideologii carstva Ateja“, in: *Sovetskaja Archeologija* 3 (1957), 90–101.

Raevskij, Dimitrii S.: „Anmerkungen zu Kapitel V: Staat, Religion und Kultur der Skythen und der Sarmaten“, in: Rostowzew, Michael I. / Heinen, Heinz (Hrsg.): *Skythien und der Bosphorus II: Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes, auf der Grundlage der russischen Edition von V. Ju. Zuev*. Stuttgart: Steiner 1993, 49–69.

Rausing, Gad: *The Bow. Some Notes on its Origin and Development*. (Acta Archaeologica Lundensia 6). Bonn / Lund: Habelt 1967.

Rawlinson, George: *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World I*. London: Murray 1871.

- Rolle, Renate / Müller-Wille, Michael / Schnietzel, Kurt (Hrsg.): *Gold der Steppe – Archäologie der Ukraine*, Kat. Ausst. Schleswig 1991.
- Rolley, Claude: *Fouilles de Delphes V, 2: Monuments figurés. Les statuettes de Bronze*. Paris: Boccard 1969.
- Rostowzew, Michael I.: *Skythien und der Bosphorus I*. Berlin: H. Schoetz 1931.
- Rostowzew, Michael I. / Heinen, Heinz (Hrsg.): *Skythien und der Bosphorus II: Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes*. Stuttgart: Steiner 1993.
- Russo, Joseph / Fernández-Galiano, Manuel / Heubeck, Alfred: *A Commentary on Homer's Odyssey III, Books XVII–XXIV*. Oxford: Clarendon Press 1992.
- Rusayeva, Anna S. / Vinogradov, Juri G.: „Der ‚Brief des Priesters‘ aus Hylaia“, in: Rolle, Renate / Müller-Wille, Michael / Schnietzel, Kurt (Hrsg.): *Gold der Steppe – Archäologie der Ukraine*, Kat. Ausst. Schleswig 1991, 201–202.
- Rusayeva, Anna S.: „Religious Interactions Between Olbia and Scythia“, in: Braund, David / Kryzhitskiy, Sergei D. (Hrsg.): *Classical Olbia and the Scythian World. From the Sixth Century BC to the Second Century AD*, Oxford: Oxford University Press 2007, 93–102.
- Rüterswörden, Udo: *Dominium Terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 215) Berlin / New York: de Gruyter 1993.
- Sauter, Hermann: *Studien zum Kimmerierproblem*. Bonn: Habelt 2000.
- Schaumberg, Anton: *Bogen und Bogenschütze bei den Griechen, mit besonderer Rücksicht auf die Denkmäler bis zum Ausgang des archaischen Stils*. Erlangen: B. Hilz 1910.
- Schiltz, Véronique: *Die Skythen und andere Steppenvölker – 8. Jahrhundert v. Chr. bis 1. Jahrhundert n. Chr.* München: C. H. Beck 1994.
- Scholl, Andreas: „Polytalanta Mnemeia. Zur literarischen und monumentalen Überlieferung aufwendiger Grabmäler im spätklassischen Athen“, in: *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 109 (1994), 239–271.
- Scholl, Andreas: „Der ‚Perser‘ und die ‚Skythischen Bogenschützen‘ aus dem Kerameikos“, in: *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 115 (2000), 79–112.
- Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche* (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.
- Schweitzer, Bernhard: *Die geometrische Kunst Griechenlands. Frühe Formenwelt im Zeitalter Homers*. Köln: DuMont 1969.

Seipel, Wilfried (Hrsg.): *Das Gold der Steppe. Fürstenschätze jenseits des Alexanderreichs*. Kat. Ausst. Leoben / Mannheim: 2009 / 2010.

Šelov, Dmitri B.: „Der nördliche Schwarzmeerraum in der Antike“, in: Heinen, Heinz (Hrsg.): *Die Geschichte des Altertums im Spiegel der sowjetischen Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 341–402.

Simon, Erika: „Philoktetes – ein kranker Heros“, in: Cancik, Hubert / Lichtenberger, Hermann / Schäfer, Peter (Hrsg.): *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel II*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1996, 15–41.

Tölle-Kastenbein, Renate: *Pfeil und Bogen im antiken Griechenland*. Bochum: Duris 1980.

Treister, Michael Yu. / Vinogradov, Juri G.: „Archaeology on the Northern Coast of the Black Sea“, in: *American Journal of Archeology* 97 (1993), 521–563.

Tsirivakos, Elias K.: „Εἰδησεις ἐκ Καλλιθέας“, in: *Annals of Archaeology and Anthropology* 1 (1968), 35–36.

Tsirivakos, Elias A.: „Kallithea. Ergebnisse der Ausgrabung“, in: *Annals of Archaeology and Anthropology* 4 (1971), 108–110.

Ustinova, Yulia: „Snake-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and Black Sea“, in: Braund, David (Hrsg.): *Scythians and Greeks – Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire*. Exeter: University of Exeter Press 2005, 64–79.

Vandiver, Elizabeth: *Heroes in Herodotus. The Interaction of Myth and History*. (Studien zur Klassischen Philologie 56). Frankfurt am Main: Lang 1991.

Vinogradov, Jurij A. / Mar enko, Konstantin K.: „Das nördliche Schwarzmeergebiet in der skythischen Epoche“, in: *Klio* 71 (1989), 539–549.

Visentin, Monica: „Di Echidna, e di altre femmine anguiformi“, in: *Mètis* 12 (1997), 205–221.

Visentin, Monica: „Echidna, Skythes e l’arco di Herakles. Figure della marginalità nella versione greca delle origini degli Sciti, Herodot. IV 8–10“, in: *Materiali e Discussioni per l’analisi dei testi classici* 45 (2000 / 2), 43–81.

West, Stephanie: „Scythians“, in: Bakker, Egbert J. / de Jong, Irene J. F. / van Wees, Hans (Hrsg.): *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden: Brill 2002, 437–456.

Wijisman, Henri J. W.: *Valerius Flaccus, Argonautica, Book VI: A Commentary*. Leiden / Boston / Köln: Brill 2000.

Williams, John C. / Helgeland, Glenn: *Lehrbuch des Bogensports*. Berlin: Weinmann 1986.

Wünsche, Raimund (Hrsg.): *Herakles – Hercules. Katalog der Ausstellung*. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 2003.

Yadin, Yigael: *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*. London: Weidenfeld & Nicolson 1963.

Zutterman, Christophe: „The Bow in the Ancient Near East. A Re-Evaluation of Archery from the Late 2nd Millenium to the End of the Achaemenid Empire“, in: *Iranica Antiqua* 38 (2003), 119–165.

Der Nomade ist kein Barbar – Überlegungen zum antiken Nomadenbild

Alexander Weiß

Die nachfolgenden Überlegungen, in welchen das stereotype Bild vom Nomaden als Barbar in Frage gestellt wird, sollen ihren Ausgangspunkt nehmen in einer immer als etwas enigmatisch angesehenen Stelle aus dem sogenannten Kolosserbrief, einem in das Corpus des Neuen Testaments aufgenommenen Brief des Apostels Paulus an die christliche Gemeinde in Kolossai, einer Stadt in Kleinasien im Südwesten der heutigen Türkei. Die Verfasserschaft des Paulus wird zwar schon seit langer Zeit von einer Mehrheit der Exegeten des Neuen Testaments bestritten, aber das Problem der Verfasserschaft ist für die Fragestellung, die in diesem Beitrag verfolgt werden soll, von untergeordneter Bedeutung. Es spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, ob der Kolosserbrief von Paulus selbst stammt, und damit in die 50er oder 60er Jahre des 1. Jh.s n. Chr. zu datieren wäre, oder ob er einige Jahre oder gar Dekaden nach dessen Tod von einem Schüler des Paulus verfasst wurde. Der Bequemlichkeit wegen soll der Verfasser des Kolosserbriefes im folgenden „Paulus“ genannt werden.¹

Damit wenden wir uns der strittigen Stelle zu, Kolosserbrief Kapitel 3 Vers 11, die am Ende einer langen Paränese über die rechte christliche Lebensführung steht und von der Aufhebung aller Unterschiede in der christlichen Gemeinschaft spricht, „wo nicht mehr Grieche und Jude ist, Beschnittensein und Unbeschnittensein, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus“, griechisch: *ὅπου οὐκ ἔστι Ἕλληνας καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.*

Der Satz enthält, wie unschwer zu erkennen ist, eine Reihe von Begriffspaaren, die in Opposition zueinander stehen. Bei drei Begriffspaaren ist die antithetische Zuordnung evident. Der Jude als Angehöriger des auserwählten Gottesvolkes steht dem Griechen gegenüber, der *pars pro toto* für die nichtjüdische Welt genannt wird. Dass der Grieche als Gegenüber des Juden genannt wird, lässt sich leicht damit erklären, dass die griechische Welt des östlichen Mittelmeeres ja genau das Gebiet war, in dem sich das Christentum zunächst ausbreitete und zu dem natürlich auch die Stadt Kolossai gehörte. Die Gegenüberstellung Jude/Grieche findet sich mehrfach in den paulinischen Briefen, allein fünf Mal im

¹ Kol 1,1 gibt als Absender Paulus und Timotheus an. Die paulinische (Mit-)Verfasserschaft wird bestritten u. a. von Gnilka, *Kolosserbrief*, 20–23; Lohse, *Kolosser*, 253f.; anders Bruce, *Colossians*, 28–32; Lohmeyer, *Kolosser*, 8–14; Carson / Moo, *Introduction*, 517–521.

Römerbrief und drei Mal im ersten Korintherbrief.² Die Beschneidung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel unterschied aus jüdischer Sicht natürlich gleichfalls die Juden vom Rest der Welt. Das letzte Begriffspaar, die personenrechtliche Unterscheidung zwischen dem Sklaven und dem Freien, bedarf sicher keiner weiteren Erläuterung. Doch wie verhält es sich mit dem dritten, Barbar/Skythe? Dieses Paar ist zwar ebenso wenig wie das letzte, Sklave/Freier, durch ein καὶ verbunden, doch vom ganzen Aufbau des Satzes müsste es ebenfalls als Gegensatzpaar verstanden werden. „Griechen und Jude“, „Beschnittensein und Unbeschnittensein“ sind zweifelsohne als Gegensatzpaare gemeint, das gleiche gilt für das Paar Sklave/Freier. Um dies zu unterstreichen, haben einige Handschriften ein weiteres καὶ zwischen δοῦλος und ἐλεύθερος eingefügt.³

Die meisten Exegeten des Neuen Testaments, und die sind es natürlich vor allem, die sich bislang mit der Stelle auseinandergesetzt haben, sahen hier jedoch eine Unterbrechung der antithetischen Begriffspaare und in den Skythen sozusagen eine Steigerungsform der Barbaren. Hier können nur wenige Beispiele aus der langen Interpretationsgeschichte von Kol 3,11 angeführt werden.⁴ Nach Eduard Lohse werden die Skythen „als besonders fremdartige Vertreter der Barbaren angeführt“,⁵ Lightfoot nennt sie „the lowest type of barbarian“ und fügt hinzu: „The savageness of the Scythians was proverbial.“⁶ Lohmeyer zufolge ist der Skythe „der roheste und erschreckendste Vertreter solchen Barbarentums“,⁷ und Joachim Gnilka stellte schließlich in einem wahrhaft katholischen Rundumschlag fest: „Der Skythe ist für die Antike der Inbegriff der Unkultur.“⁸ Für dieses Urteil genügt Gnilka ein Verweis auf das vierte Buch Herodots und einen kurzen Passus aus der *historia naturalis* des älteren Plinius, in welcher dieser von Menschenopfern und Kannibalismus bei den Skythen schreibt. Hier schlägt sich, wie es scheint, ein sehr selektiver Umgang mit der antiken Literatur nieder.

Gegen diese Interpretation von Kol 3,11 spricht zunächst das bereits erwähnte Argument, dass hier eine Reihung von Antithesen vorliegt. Wenn wir Barbar und Skythe als komplementäres Begriffspaar verstehen sollen, dann wäre diese Reihe durchbrochen. Dies wäre allerdings weder guter Stil noch ergäbe es einen besseren Sinn. Außerdem wirft diese Interpretation die Frage auf, wie die beiden Begriffe überhaupt in diese Reihe hineingekommen sind, in der es ja um die

² Röm 1,16; 2,9f. 3,9; 10,12; 1 Kor 1,22–24; 10,32.

³ NT Graece ed. Nestle-Aland, 27. Aufl., apparatus criticus, s. v.

⁴ Ein ausführlicher Überblick jetzt bei Bormann, „Weltbild“, 93–97.

⁵ Lohse, *Kolosser*, 208.

⁶ Lightfoot, *Colossians*, 216; ähnlich Bruce, *Colossians*, 149.

⁷ Lohmeyer, *Kolosser*, 143.

⁸ Gnilka, *Kolosserbrief*, 190.

Überwindung aller menschlichen Unterschiede in der christlichen Gemeinde geht. Barbar und Skythe müssten dann, so die Exegeten, wohl als Kontrast zum eingangs genannten Griechen verstanden werden. Aber das ist ebenfalls unbefriedigend angesichts dessen, dass Barbar und Skythe auf das Paar „Beschnittensein und Unbeschnittensein“ folgen.

Als weiteres Argument gegen die traditionelle Interpretation ist anzuführen, dass hier ein ganz typisch paulinisches Motiv vorliegt. Aus dem paulinischen Briefcorpus kennen wir zwei Parallelstellen, an denen Paulus die Einheit in der christlichen Gemeinde mit einer Reihe von Antithesen kontrastiert: 1 Kor 12,13: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt“; Gal 3,28: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ Diese Aussagen sind unserer Stelle Kol 3,11 sehr ähnlich, was auch dann ein gewichtiges Argument ist, wenn man den Kolosserbrief für ein pseudepigraphes Produkt eines Paulus-Schülers hält.

Vom Textbefund her spricht also alles dafür, Barbar und Skythe nicht komplementär, sondern als Gegenüberstellung zu verstehen, wie dies immerhin bereits von Johann Albrecht Bengel in seinem *Gnomon Novi Testamenti* von 1742 zumindest in Erwägung gezogen worden ist.⁹ Die große Schwierigkeit besteht nun selbstverständlich darin, diese Gegenüberstellung auch inhaltlich zu erklären. Denn dass die Skythen in der antiken Literatur vielfach mit dem Prädikat „barbarisch“ belegt und als unzivilisiertes, rohes, sittenloses Volk dargestellt werden, das steht ja gar nicht in Abrede.

Nun sind gerade in jüngster Zeit drei Beiträge veröffentlicht worden, die davon ausgehen, dass Barbar und Skythe im Kontext von Kol 3,11 als kontrastierende Gegenüberstellung zu verstehen ist. Alle drei warten mit unterschiedlichen inhaltlichen Erklärungen für diese Gegenüberstellung auf.

Troy Martin meint, das Gegensatzpaar sei aus einer, wie er es nennt, „skythischen Perspektive“ heraus zu verstehen.¹⁰ Für die Skythen sei alles Nicht-Skythische barbarisch, wir hätten es hier also mit einer Art skythischem Ethnozentrismus oder Kulturrassismus, wenn man so will, zu tun, gleichsam mit einer Variante des vieldiskutierten Hellenen-Barbaren-Gegensatzes, der aus dem Blickwinkel der eigenen Kultur alle anderen Kulturen für minderwertig erklärt. Als Belege für diese skythische Perspektive, die sich in Kol 3,11 niederschläge, dienen Martin an erster Stelle die pseudepigraphen Anacharsis-Briefe,¹¹ in denen in der Tat die Ka-

⁹ Bengel, *Gnomon*, 2, 317, der allerdings dennoch die Skythen als „*barbaris barbariores*“ bezeichnete. Ähnliche Überlegungen auch bei Michel, „Συθητικόν“, 450.

¹⁰ Martin, „Scythian perspective“.

¹¹ Reuters, *Anacharsis*.

tegorien skythisch und nicht-skythisch eine wichtige Rolle spielen und alles Nicht-Skythische als fremd und eigenartig dargestellt wird. Wie soll nun diese „skythische Perspektive“ in die Stelle Kol 3,11 gelangt sein? Im Kolosserbrief wird möglicherweise die Auseinandersetzung mit einer philosophischen Strömung geführt, über deren Identität sich die Exegeten uneins sind. Die Anacharsis-Briefe mit ihrer Unterscheidung zwischen skythisch und nicht-skythisch sind ganz zweifelsohne von kynischer Philosophie beeinflusst,¹² weshalb Abraham Malherbe sie auch in seine Sammlung kynischer Briefe aufnahm.¹³ Martin stellt nun die These auf, dass die im Kolosserbrief bekämpfte philosophische Strömung die Kyniker sind, die sich mit den Skythen identifiziert hätten – wie unter anderem an den kynisch beeinflussten Anacharsis-Briefen festzumachen sei – und sich über diese Identifizierung vom Rest der Menschheit abgrenzen wollten. Der Verfasser des Kolosserbriefes greife also mit dem Skythen-Barbaren-Gegensatz einen kynischen Antagonismus auf, der, wie die anderen in Kol 3,11 genannten Gegensätze durch die Einheit in Christus überwunden werde. Von anderen Schwierigkeiten abgesehen – Martin vernachlässigt beispielsweise viel zu sehr den Sachverhalt, dass dem Pseudo-Anacharsis seine skythische Zivilisationskritik natürlich von einem Griechen in die Feder diktiert wurde; weiterhin ist die Identifikation der Kyniker mit den Skythen nicht so evident, wie Martin sie darstellt – abgesehen davon scheitert dieser Erklärungsversuch schlicht daran, dass in den Anacharsis-Briefen die Skythen fortwährend als „Barbaren“ bezeichnet werden.¹⁴ Mit diesen Texten lässt sich die Idee eines Skythen-Barbaren-Gegensatzes also jedenfalls nicht belegen.

Einen anderen Vorschlag hat Douglas Campbell gemacht. Basierend auf der gelegentlichen Erwähnung von Sklaven skythischer Herkunft bei Plutarch und Cassius Dio sowie dann vor allem auf einer Bemerkung des älteren Plinius, die Skythen würden von Sklaven abstammen, versteht er „Skythe“ in Kol 3,11 als Synonym für „Sklave“.¹⁵ Die vier Begriffspaare in Kol 3,11 wären zu zwei Chiasmen geordnet, der zweite Chiasmus wäre also Barbar/Skythe, Sklave/Freier.¹⁶ Erscheint die Quellenbasis für eine Gleichsetzung von Skythe und Sklave reichlich schmal, so ist die in Campbells Interpretation notwendig zu ziehende Schlussfolgerung, der Barbar werde hier mit dem Freien ineingesetzt, geradezu kühn zu nennen. Campbell hält sich mit weiteren Ausführungen zu der Gleichsetzung Barbar = Freier auffallend zurück. „[N]ot an implausible equa-

¹² Martin, „Scythian accent“, *passim*.

¹³ Malherbe, *Cynic epistles*, *passim*.

¹⁴ Anarchasis Ep. 1 (Reuters) = 12,12ff.; *ibid.*, Ep. 2 (Reuters) = 14,1ff. Zur Kritik an Martins Thesen vgl. weiterhin Campbell, „Scythian perspective“, *passim*.

¹⁵ Campbell, „Unravelling Colossians“, *passim* bes. 129–131.

¹⁶ *Ibid.*, 127–128, 131.

tion,¹⁷ ist alles, was er zu bieten hat. Mir ist keine Stelle aus der antiken Literatur bekannt, in welcher der Barbar als Sinnbild für den Freien steht. Auch Campbells Ansatz dürfte somit als Erklärung für die Gegenüberstellung von Barbar und Skythe in Kol 3,11 ausfallen.

Einen weiteren Lösungsvorschlag für die Antithese Barbar/Skythe hat David Goldenberg vorgelegt.¹⁸ In einigen rabbinischen Texten erscheint das Toponym *Barbaria*, zusammengestellt in zwei Fällen mit *Sarmatia* und einmal, in einem Midrasch zu Psalm 109 Vers 3, mit *Stutia* oder *Shtutia*, was sehr wahrscheinlich als verderbte Form von *Skythia* zu verstehen ist. Anhand einiger weiterer Texte will Goldenberg zeigen, dass in der jüdischen Literatur insbesondere die Region des heutigen Sudan und Somalias als „*Barbaria*“ bezeichnet wurde. Die griechisch-römische Literatur verwendet für dieses Gebiet bekanntlich die Bezeichnung *Ethiopia* bzw. griech. *Aithiopia*. In der griechisch-römischen Literatur stehen die Aethiopen, so Goldenberg richtig, oftmals summarisch für alle Völker des Südens, ebenso wie die Skythen für die Völker des Nordens, insbesondere bei den Geographen Strabon und Ptolemaios. Was bedeutet dies nun für Kol 3,11? Kurz gefasst: „*Barbar*“ und „*Skythe*“ wären an dieser Stelle ebenfalls als ethnisch-geographische Begriffe aufzufassen, der *Barbar* stehe für die Völker des äußersten Südens, der *Skythe* für die des äußersten Nordens, und diese Repräsentanten der geographischen Extreme würden nun in Christus vereint.¹⁹ Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass dieser Gedankengang vor einem jüdischen Hintergrund durchaus eine gewisse Plausibilität haben mag. Für einen griechischen Leser von Kol 3,11 jedoch – und die christlichen Gemeinden in Kleinasien bestanden nach allem, was wir wissen, mehrheitlich aus sogenannten Heidenchristen und nicht aus Judenchristen – ist dies jedoch kaum nachvollziehbar. Auch wenn die Aethiopen in der griechisch-römischen Literatur mehrfach als Barbaren bezeichnet werden, ist der Begriff des Barbaren kaum als Synonym für die Südvölker anzusehen, dazu ist er viel zu weit gefasst und wird auf eine viel zu große Zahl von Ethnien aller Himmelsrichtungen angewandt. Dies gilt im übrigen auch, worauf Goldenberg nur am Rande verweist, in der jüdischen Literatur.

Hier soll eine andere Erklärung angeboten werden, welche ebenfalls davon ausgeht, dass *Barbar/Skythe* in Kol 3,11 nicht komplementär zu verstehen ist, sondern, wenn auch vielleicht nicht als scharfer Gegensatz, so doch als Gegenüberstellung zweier voneinander zu unterscheidender Begriffe. Im Zuge der Vorbereitungen des Antrags für unser Projekt zum antiken Nomadenbild in der derzei-

¹⁷ Ibid., 131.

¹⁸ Goldenberg, „*Scythian-Barbarian*“, *passim*. Goldenbergs Vorschlag ist aufgenommen worden von Bowersock, „*East-West orientation*“, 172–173.

¹⁹ So jetzt auch Bormann, „*Weltbild*“, 96–97.

tigen Förderphase des SFB 586²⁰ hat – *cui honorem honorem* – Charlotte Schubert die Vermutung aufgestellt, ursprünglich hätten die Griechen die Nomaden von den Barbaren unterschieden.²¹ Der Nomade ist also zunächst in den Augen der Griechen kein Barbar, das Barbarenbild und das Nomadenbild der Griechen ist nicht von Anfang an deckungsgleich. Mir scheint an unserer Stelle Kol 3,11 ein später Reflex dieser ursprünglichen Unterscheidung zwischen Nomaden und Barbaren vorzuliegen, die bis in das 5. Jh. v. Chr. möglicherweise vorherrschend war, sich danach aber verläuft, ohne jedoch völlig unterzugehen. Stellenweise sehr lebendige Spuren dieser Unterscheidung zwischen Nomaden und Barbaren lassen sich bis in das 1. Jh. n. Chr. hinein finden, wahrscheinlich mit unserer Stelle Kol 3,11 als spätestem Beispiel.

Dazu muss natürlich gesagt werden, dass „Skythe“ an dieser Stelle, wenn auch vielleicht nicht unbedingt als Synonym für „Nomade“, so aber doch als Inbegriff des Nomaden aufzufassen ist, eine Auffassung, die insbesondere im Rahmen dieses Tagungsbandes nicht eigens begründet werden muss. So fällt schon bei Herodot gleich eingangs des Skythenlogos im vierten Buch der Satz: „Die Skythen sind keine Ackerbauern, sondern Nomaden.“ (Hdt. 4,2,2) Und dies obwohl Herodot durchaus einige Stämme der Skythen nennt, die Landwirtschaft betreiben. Aber dies sind nur seltene Ausnahmen, generell gilt: Die Skythen sind Nomaden, und dies zieht sich dann durch die gesamte griechisch-römische Literatur. Herodot bezeichnet die Skythen nie als „Barbaren“, sondern schildert ihre Sitten und Gebräuche, die er sicher nicht als nachahmenswert ansah, mit einer gewissen wissenschaftlichen Neutralität. Dies hat ihm später seitens Plutarchs den Titel eines „Barbarenfreundes“ eingetragen.²² Dieser Anwurf Plutarchs ist aber dann verständlich, wenn sich die Wahrnehmung der skythischen Nomaden verschoben hat, immerhin liegen ja über 500 Jahre zwischen den beiden Autoren. Während man also zu Herodots Zeiten die Skythen, respektive die Nomaden, noch von den Barbaren unterschied, ist diese Unterscheidung bei Plutarch (und vielen anderen seiner Zeit) aufgehoben.

Während Herodot die skythischen Nomaden wie gesagt mit einer gewissen wissenschaftlichen Neutralität beschreibt und wertend nur hervorhebt, dass sie durch ihre mobile Lebensweise ideal an ihre Umwelt angepasst wären, ist der nächste Schritt in der Entwicklung eine Idealisierung des Nomadenbildes. Wahrscheinlich die Schlüsselstelle – oder zumindest in unserer Überlieferung die Schlüsselstelle für die Idealisierung der skythischen Nomaden – ist ein Fragment aus dem vierten Buch der *Historia* des im 4. Jh. v. Chr. schreibenden Ephoros

²⁰ Weitere Informationen unter <http://www.nomased.de/projekte/projekte-2008-2012/teilprojekt-e7/>.

²¹ S. dazu v. a. den Beitrag von Charlotte Schubert in diesem Band sowie demnächst ead., „Einleitung“ und ead., *Anacharsis*.

²² Dazu Nesselrath, „Fremde Kulturen“, 307; 321–325; 329–330.

von Kyme (FGrH 70 F 42 = Strab. 7,3,9 [302 C.]). Ephoros konzediert zwar die Existenz grausamer Sitten bei den Skythen und Sauromaten, die zum Teil Anthropophagen wären, aber es gäbe eben nicht nur solche unter den Skythen, und die „anderen Autoren“, wie er sagt – welche er meint, wissen wir leider nicht genau, Herodot kann kaum gemeint sein –, sprächen aus Sensationslüsternheit eben nur von ihrer Grausamkeit. Er selbst, Ephoros, aber, wolle von denen reden, welche die rechtlichsten, die *δικαιότατοι*, seien. Es gäbe nämlich einige unter den skythischen Nomaden, welche alle hinsichtlich ihrer *δικαιοσύνη*, ihrer Gerechtigkeit, überträfen. Als Ursache nennt Ephoros ihre genügsame Ernährung, dass sie keine Geschäfte betreiben sowie ihre kommunitarische Lebensweise, die sie insgesamt auch äußerst kriegstüchtig und unüberwindbar machten. An einer anderen Stelle (FGrH 70 F 158) schreibt Ephoros über nomadische Völker jenseits des Pantikaptes, die *εὐσεβῆ πάνυ*, äußerst gottesfürchtig wären und keinem Lebewesen ein Unrecht antäten.

Eine ähnlich positive Wertung der nomadischen Skythen findet sich vor Ephoros allerdings schon angedeutet bei Choirilos von Samos, der wohl gegen Ende des 5. Jh.s v. Chr. ein historisches Epos über die Perserkriege schrieb, das in Athen einen solch durchschlagenden Erfolg hatte, dass man es dort sogar öffentlich vortragen ließ. In einem Fragment des Choirilos, das uns erneut Strabon überliefert, werden die Nomaden „rechtliche Menschen“ genannt, *ἄνθρωποι νόμιμοι*,²³ wohl auch zu verstehen als Menschen, die über *νόμος* verfügen, die Recht und Gesetz besitzen und dem auch folgen. Laut Strabon bezog sich Ephoros auf Choirilos als Beispiel für einen Autor, der eben nicht nur Blutrünstiges über die skythischen Nomaden zu berichten weiß.

Das zweite Fragment des Ephoros (F 158), das eben kurz erwähnt wurde, stammt aus einer anonymen Periegese, die einem der bithynischen Könige namens Nikomedes gewidmet ist und demnach in das späte 2. Jh. v. Chr. gehört.²⁴ In dieser Periegese, welche die Form eines Lehrgedichtes hat, findet sich ein bemerkenswertes Nebeneinander unterschiedlicher Charakterisierungen nomadischer Völker. Einmal werden, in dem Ephoros-Zitat, die Nomaden als äußerst gottesfürchtig bezeichnet, darüber hinaus stamme auch der Weise Anacharsis von diesen äußerst gottesfürchtigen Nomaden ab.²⁵ Im Eingang seines Werkes macht der anonyme Verfasser des weiteren gleichsam eine ethnologische Unterscheidung zwischen barbarischen Völkern, Mischvölkern und nomadischen Völkern.²⁶ Auch hier zeichnet sich also eine Differenzierung zwischen Nomaden und Barba-

²³ FGrH 696 F 34d = SH 319 = F 3 Radici Colace = Strab. 7,3,9 (303 C.).

²⁴ Zu diesem Werk s. jetzt Bosnakov, *Pseudo-Skymnos*.

²⁵ Ps.-Skymn. per. 852; 858

²⁶ Ps.-Skymn. per. 80–81: τιν' ἐστὶ πλησιόχωρα βαρβάρων γένη, τίνα μγάδων λεγόμενα, ποῖα νομαδικά.

ren ab. Der Verfasser hält diese allerdings nicht konsequent durch. An anderer Stelle schreibt er vom „barbarischen Skythien.“²⁷

Das große Fragment Nr. 42 des Ephoros ist uns, wie bereits erwähnt, in der Geographie Strabons überliefert, der in augusteischer Zeit, um die Zeitenwende schreibt. Die Diskussion, die Strabon 7,3,7–9 (300–303 C.) im Kontext dieses Zitates mit einigen älteren Autoren führt, kann gleichsam als Spiegelbild dafür dienen, dass es bis in Strabons Zeit hinein zwei parallel verlaufende Stränge gibt. Der eine Strang, wahrscheinlich der weitaus dickere, charakterisiert die Nomaden, insbesondere die Skythen, als kulturloses Volk mit grausamen Sitten und Gebräuchen und subsumiert sie schließlich unter die Barbaren. Der andere Strang etikettiert bzw. idealisiert die Nomaden als rechtlich, genügsam, in ihrer Lebensweise ideal ihrer Umwelt angepasst usw. Als ältestes Beispiel nennt Strabon Homer, der in der Ilias die Hippomolgen und die Galaktophagen als die gerechtesten Menschen, *δικαιότατοι ἔνθροωποι*,²⁸ bezeichnet. Mit den Hippomolgen und Galaktophagen, also Pferdemelker und Milchkostesser, sind, wer auch immer sich historisch dahinter verbergen mag, zweifelsohne Nomaden gemeint. Als weiteres Beispiel führt Strabon Aischylos an, der die Skythen *εὐνομοί* nennt,²⁹ also Besitzer guter Rechte oder guter Sitte. Schließlich folgt das lange Ephoros-Fragment bei Strabon als letztes Beispiel. Die Diskussion bei Strabon, in der es um die Frage geht, ob Homer etwas von den Skythen wusste oder nicht, schließt Strabon mit der Bemerkung ab, dass er nun mit diesem Gang durch die Literatur zur Genüge dargelegt hätte, dass „sowohl die Alten als die Späteren aufgrund einer allgemein verbreiteten Kunde geglaubt haben, die am weitesten von den übrigen Menschen wohnenden Nomaden seien Milchkostesser, besitzlos und am gerechtesten, und dass dies keine Erfindung Homers gewesen“ sei.³⁰ Zwar zitiert er als jüngsten Vertreter dieser Richtung Ephoros von Kyme, einen Autor wie gesagt des 4. Jh.s v. Chr., erwähnt aber in einem Nebensatz, dass Poseidonios, der in die erste Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. gehört, entlang der gleichen Linien geschrieben habe.³¹ Leider unterlässt es Strabon in diesem Zusammenhang, Poseidonios zu zitieren. Strabon reiht sich hier schließlich selbst ein und stellt fest, „diese Ansicht herrscht bei den Griechen auch heute noch: halten wir sie doch für die aufrichtigsten und am wenigsten arglistigsten Menschen und viel frugaler und genügsamer als wir selber sind.“³² Diese Bemerkung ist insofern von Bedeutung, als sie doch wohl zeigt, dass noch in Strabons Zeit das Bild der nomadischen Skythen nicht eindeutig negativ konnotiert ist und nicht notwendig mit dem Etikett des

²⁷ Ps.-Skymn. per. 838.

²⁸ Strab. 7,3,7 (300 C.) Zitat aus Hom. Il. 13,4–6.

²⁹ Ibid. 7,3,7 (300 C.) = Aischyl. F 198.

³⁰ Ibid. 7,3,9 (303 C.) Übers. Radt.

³¹ Ibid. 7,3,7 (300 C.).

³² Strab. 7,3,7 (301 C.) Übers. Radt.

‚Barbarischen‘ im pejorativen Sinne belegt sein muss, sondern dass auch ein anderes, positiv konnotiertes Nomadenbild existierte. Dies ließe sich an dem Weisen Anacharsis, der Hauptfigur dieser Tagung natürlich noch weiter ausführen. Strabon verbindet dieses idealisierte Nomadenbild mit einer Luxuskritik. Mit der Ausbreitung der griechischen Kultur, schreibt er, seien auch *τρυφή* und *ἡδοναί*, Schwelgerei und allerlei Genüsse in der Welt verbreitet worden, und in diesem Zusammenhang fällt bei Strabon dann auch ein Satz, der neuerlich ein Hinweis zu sein scheint auf ein Fortleben der Differenzierung zwischen Barbaren und Nomaden. „Viel von dieser Schlechtigkeit“, schreibt Strabon, „ist [...] nicht nur zu den übrigen Barbaren, sondern auch zu den Nomaden gedrungen.“³³

Die Denkfigur, dass Nomaden und Barbaren zu unterscheiden sind, ist also um die Zeitenwende, zu Strabons Zeit, noch nicht gänzlich abgestorben. Wie verbreitet sie wirklich war, lässt sich selbstverständlich nicht mehr ermessen. Wenn dies richtig ist, dann wäre das sicher auch eine Erklärung für die Gegenüberstellung Barbar und Skythe in Kol 3,11, der Stelle, von der unsere Überlegungen ihren Ausgang genommen haben. Barbar und Skythe ist an dieser Stelle dann in der Tat nicht als komplementär, sondern als Kontrast zu verstehen. Umgekehrt wäre die Stelle dann aber auch geradezu ein Kronzeuge dafür, dass die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen Nomaden und Barbaren noch über die Zeit Strabons hinaus lebendig war und zwar, je nachdem wie man den Kolosserbrief datiert, noch mindestens bis in die Mitte des 1. Jh.s n. Chr. hinein. Kol 3,11 ist allerdings, so weit ich derzeit sehe, auch gleichzeitig das späteste Zeugnis für diese Vorstellung.

Zwei Fragen stehen jetzt natürlich im Raum. Zum einen: Wodurch unterscheiden sich denn nun Barbaren und Nomaden? Ich kann hier nur eine kurze Antwort versuchen. Ich denke, die Unterscheidung gründet sich auf die unterschiedlichen Lebensweisen. *Das* Kennzeichen des Nomadismus ist die mobile Lebensweise und die auf dieser Mobilität gründende Wirtschaftsweise, die, zumindest im griechischen Nomadenbild, dann meist mit einer bestimmten Ernährung verbunden wird. Dies unterschied sie von den Barbaren, die eben zunächst – das Barbarenbild der Griechen wurde ja an den Persern entworfen – sesshafte waren. Erst als im Laufe der Zeit das Barbarenbild das Nomadenbild überlappte, verflüchtigte sich diese Unterscheidung, wenn auch, so die hier vorgetragene These, nicht vollständig. Die zweite Frage: Woher hatte Paulus diese Idee einer Unterscheidung zwischen Barbaren und Nomaden, die ja, so würde ich auch sagen, zu seiner Zeit nicht mehr die vorherrschende war? Diese Frage böte Stoff für einen weiteren Beitrag, der allerdings in einen anderen Rahmen gehört.

³³ Strab. 7,3,7 (301 C.) Übers. Radt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Bengel, Johann A.: *Gnomon Novi Testamenti*. Tübingen: Schramm 1742, 31836.
- Bormann, Lukas: „Weltbild und gruppenspezifische Raumkonfiguration des Kolosserbriefs“, in: Peter Müller (Hrsg.): *Kolosser-Studien*. (Biblich-Theologische Studien 103). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009, 83–102.
- Bosnakov, Konstantin: *Pseudo-Skymnos (Semnos von Delos?). Zeugnisse griechischer Schriftsteller über den westlichen Pontosraum*. (Palingenesia 82). Stuttgart: Steiner 2004.
- Bowersock, Glen W.: „The East-West orientation of Mediterranean Studies and the meaning of North and South in Antiquity“, in: William Vernon Harris (Hrsg.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press 2005, 167–178.
- Bruce, Frederick F.: *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans 1984.
- Cambell, Douglas A.: „Unravelling Colossians 3.11b“, in: *New Testament Studies* 42 (1996), 120–132.
- Campbell, Douglas A.: „The Scythian perspective in Col. 3:11. A response to Troy Martin“, in: *Novum Testamentum* 39 (1997), 81–84.
- Carson, Donald A. / Moo, Douglas J.: *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan 2005.
- Gnilka, Joachim: *Der Kolosserbrief*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 10,1). Freiburg / Basel / Wien: Herder 1980.
- Goldenberg, David M.: „Scythian-Barbarian. The permutations of a classical topos in Jewish and Christian texts of Late Antiquity“, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 87–102.
- Lightfoot, Joseph B.: *Saint Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*. London: MacMillan and Co. 1927.
- Lohmeyer, Ernst: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Abt. 9 Bd. 2).^{10,3}Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- Lohse, Eduard: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9,2).^{15,2}Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- Malherbe, Abraham J.: *The Cynic epistles. A study edition*. Missoula: Society of Biblical Literature 1977.

Nesselrath, Heinz-Günther: „Fremde Kulturen in griechischen Augen – Herodot und die ‚Barbaren‘“, in: *Gymnasium* 116 (2009), 307–330.

Martin, Richard P.: „The Scythian accent. Anacharsis and the Cynics“, in: Robert Bracht Branham / Marie-Odile Goulet-Cazé (Hrsg.): *The Cynics. The Cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press 1996, 136–155.

Martin, Troy: „The Scythian perspective in Col. 3:11“, in: *Novum Testamentum* 37 (1995), 249–261.

Michel, Otto: „Art. Σκῦθης“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*. Stuttgart: 1964, 448–451.

Reuters, Franz H.: *Die Briefe des Anacharsis*. Berlin: Akademie Verlag 1963.

Schubert, Charlotte: *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche*. (Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 7). Tübingen: Narr Verlag 2010.

Schubert, Charlotte: „Einleitung“, in: Michaela Rucker / Christine Taube (Hrsg.): *Wandern, Weiden, Welterkunden. Das Nomadenbild in der griechischen Literatur. Ein Quellenbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (i. D.).

Nomadismus in Anatolien

Anton Bammer

Mitteeuropäer neigen dazu, das Haus als ein festes Domizil zu sehen, sei es das einer einzelnen Familie oder ein Appartement in einem Wohnhaus. Sehr selten ist das Heim verbunden mit so beweglichen Behausungen wie einem Hausboot oder einem Haus auf Rädern, um nicht Wohnwagen oder das Zelt zu erwähnen. In alten Kulturen und auch modernen außerhalb von Europa spielt aber die mobile Form des Wohnens eine wichtige Rolle, abhängig davon, wie Nahrung beschafft wird: Jäger, Sammler und Viehzüchter verlassen sich normalerweise auf tragbare Behausungen, während Bauern, die sesshaft sein müssen, eher feste Häuser verwenden. Die Ansicht, dass sesshaftes Wohnen in festen Häusern auf der einen Seite und nomadisches Leben in beweglichen Behausungen verknüpft sein müssen, ist nicht immer korrekt. Es kommt vor, dass Viehzüchter im Sommer wie Winter im selben Haus wohnen und sesshafte Landwirte – zumindest während der Ernte – in beweglichen Behausungen leben. So erwähnt schon Thukydides¹ im Peloponnesischen Krieg zerlegbare Holzhäuser der attischen Bauern.

Der Versuch, eine Verbindung zwischen der Wohnform und den Lebensverhältnissen herzustellen, ist das Ergebnis verschiedener Untersuchungen während der letzten Jahrzehnte, die ein besonderes Augenmerk auf die runde oder die eckige Form der Behausungen legten. Sogar während der Antike scheint es Rundhäuser bei den Griechen gegeben zu haben. Es war Lykurg, der König von Sparta, der sich über die rechteckigen Häuser der Korinther lustig machte.² Archäologische und ethnologische Untersuchungen belegen, dass die chronologische Entwicklung der Häuser in Nordamerika und auch im Orient eine Tendenz von runden hin zu rechteckigen Häusern aufweist. Die folgende Korrelation konnte bei den Indianern Nordamerikas beobachtet werden: Rundbauten können mit einer kleinen Gruppe von Bewohnern, einem eher unstrukturierten Siedlungsmuster, viel Bewegung innerhalb einer Siedlung und dem Fehlen – sei es zur Gänze oder teilweise – von Feldarbeit verknüpft werden. Rechteckbauten korrelieren mit einer großen Gruppe von Benutzern, einem relativ organisierten Siedlungsmuster und intensiver Feldarbeit.

Rechteckige Behausungen sind mit einem ortsfesten Leben verbunden, während runde Behausungen nicht nur mit einem beweglicheren Leben verbunden sein müssen.³ Auch Rundbauten wie im Harran,⁴ in Apulien oder in Westafrika

¹ Thuk. 2,14.

² Plut. Lyk. 13.

³ Flannery, „Origin“.

(Abb. 1) sind nämlich ortsfest mobile Behausungen – meist Zelte – und können rund oder rechteckig sein. Rundbauten können aus leichtem Material konstruiert sein, was sie für den Transport geeignet macht: Die Untersuchungen haben auch ergeben, dass runde Domizile, beweglich oder ortsfest, nur dann vorgezogen werden, wenn kein Bedarf an einem Vorratsraum besteht und wenn keine heterogene Tätigkeit zur gleichen Zeit in einem Domizil stattfindet. Aus der antiken Literatur sind uns einige Beschreibungen von Prunkzelten bekannt, so das Zelt des Ptolemaios in Alexandrien durch Athenaios⁵ und ein im Drama Ion des Euripides⁶ erwähntes Zelt beim Opferschmaus in Delphi sowie ein Zelt, das im 2. Buch Moses⁷ vorkommt.

Unter all den verschiedenen Zeltypen wollen wir uns auf zwei beschränken, das sogenannte Schwarze Zelt und die kuppelförmige Yurte (Topak ev oder alalık in Anatolien). Erwähnt werden soll aber noch das tonnenförmige Zelt der Nomaden auf dem Taurushochplateau, ein länglich-ovaler Typus (Abb. 2) des Filzzeltes mit starrem rundem Stangengerüst, das mit Filzmatten belegt wird und nach Süden hin offen bleibt.⁸ Yurte und schwarzes Zelt unterscheiden sich konstruktiv grundsätzlich. Die Yurte ist eine Kuppel – oder ein Kegelsbau; das schwarze Zelt ein Hängewerk. Das starre Kuppeldach übernimmt im Wesentlichen nur Druckkräfte, während das schwarze Zelt Druckkräfte nur über die wenigen vertikalen Stützen ableitet, die größten Lasten aber als Zugkräfte über die langen, flach abgespannten Seile übertragen werden.

Schwarzes Zelt und Yurte unterscheiden sich aber auch vom Material her. Die schwarzen Zelte sind aus Ziegenhaar gewebt, die Yurten sind mit Filz abgedeckt. Die Yurte⁹ besteht aus einem Zylinderkörper und einem kuppel- oder kegelförmigen Dachkörper. Die Wände, die ein bewegliches Scherengitter als Konstruktion aufweisen, sind an ihrem oberen Rand mittels eines Zugbandes festgehalten, damit sie nicht auseinanderfallen, sobald der Druck der Kuppel auf sie auftrifft. Am oberen Ende des Dachkörpers sitzt ein offener Druckring als Krone, um den Druck der Kuppelstäbe aufzunehmen.¹⁰ Die mongolischen Dächer haben Kegeldächer, die türkischen Kuppeldächer. Die Yurte hat immer eine Tür, ursprünglich wohl aus Filz, heute meist aus Holz geschnitzt. Konstruktiv ergibt sich damit zwischen Yurte und schwarzem Zelt ein wesentlicher Unterschied. Die Yurte benötigte keine Innenstützen, das schwarze Zelt schon. Die Übernahme des byzantinischen Kuppelbaues durch die Türken für ihre Moscheen scheint darin eine

⁴ Vgl. Abb. 1 in: Sey, *Housing*, 249.

⁵ Athen. 5,196a–197c.

⁶ Eur. Ion 1122ff.

⁷ Ex 26,7–14.

⁸ Cribb, *Nomads*.

⁹ Vgl. Abb. 17 in: Tanyeli, „Housing and Settlement“.

¹⁰ Faegre, *Tents*, 20–21.

ihrer Ursachen zu haben. Die Kuppel entsprach genau ihrem durch die Yurte vorgebildeten Raumverständnis. Die frühen arabischen Moscheen sind dagegen Vielsäulensäulenräume. Hier fand der Innenraum des Beduinenzeltes, das oft viele Innenstützen aufweisen konnte, seinen Ausdruck. Hier soll keineswegs behauptet werden, dass sich die Kuppel aus der Yurte ableitete, sondern allein erklärt werden, warum die Osmanen so leicht die byzantinische Bauform für sich vereinnahmten konnten.

Die Yurte ist ein höchst durchdachtes konstruktives Gebilde. Bedeckt ist sie nur mit Filz, einem wunderbaren Material, das nur einen Nachteil hat: Es kann kaum Zugkräfte übernehmen, denn Filz kann leicht auseinander gezogen werden. Daher ist es wichtig, eine Konstruktion zu finden, die möglichst nur Druckkräfte überträgt. Dies tut die Kuppel bzw. der Kegelmantel. Die Yurte wird von den Frauen aufgebaut, obwohl auch die Männer dabei helfen.

Die Kuppelyurte ist auch im Detail hervorragend durchdacht. Das Scherengitter (Khana) des Tambours erlaubt es, je nach gewünschter Größe einen größeren oder kleineren Zeltumfang herzustellen. Die Kuppelstreben, ebenfalls Weidenholz, werden über dem Feuer erhitzt und dann gebogen. Die Krone (Changiraq) ist der schwerste Teil der Konstruktion und am schwierigsten aufzustellen. Yurten haben keine Fenster. Das Licht kommt durch die Krone, wo auch der Rauch abziehen kann. Die Filzmatten oder Rohrmatten, welche den Zylinder umhüllen, können aber abgerollt werden, so dass im Sommer seitlich auch Licht und Luft zuströmen können. Der Herd der Yurte befindet sich im Zentrum direkt unter der Kuppelöffnung. Die Tür ist immer an der Südseite angebracht. Gegenüber der Tür kann an der Wand ein Altar stehen. Damit ergibt sich eine Achse, von der aus gesehen links die Männer (Westen) und rechts die Frauen (Osten) sich aufhalten. Der Ehrenplatz liegt auf der Männerseite etwas hinter dem Herd. Entlang der Wände befinden sich die Vorräte und Utensilien.

Kosmos

In den riesigen baumlosen Ebenen Innerasiens war die Yurte der einzige Ort, mit dem der Mensch sein Leben organisieren konnte. Der für den Menschen ungreifbare unendliche Raum wurde dort zu einem unmittelbaren mikrokosmischen Erlebnis. Der Bewohner einer strukturierten Landschaft, eines Tales, eines Waldes oder eines Berges dagegen, kann die Fixpunkte seines Lebens danach ausrichten, nicht so der Bewohner der großen Steppen. Alle Bezugspunkte muss er sich selbst mit seiner Behausung schaffen. Welche bieten sich dabei an? Die astronomischen Kardinalachsen; Sonnenauf- und -untergänge, das Himmelsgewölbe als Ganzes. Das Zelt wird damit zur Projektion der Erscheinungswelt des Kosmos. Allerdings zu seiner reziproken. Das Loch in der Decke wird zum Auge des Himmels – der Sonne –, das Dach zum geschlossenen gewölbten Himmel. Es

sind hier dialektische Umkehrungen; die volle runde Sonne wird zum Loch aus Licht, der offene Himmel zum begrenzten Gewölbe.¹¹ Die Raumgestaltung der Yurte dürfte einen bedeutenden Einfluss auf die Raumgestaltung des Wohnraumes im türkischen Haus gehabt haben. Das auf der Decke vorkommende Rundmotiv (Abb. 3) ist eine Erinnerung an die Krone der Yurte. Vom Wohnen her gesehen gibt es keine Trennung der Yurte in eine Männer- und Frauenabteilung wie beim Beduinenzelt.

Das schwarze Zelt (Abb. 4), das Beduinenzelt, besteht aus drei Elementen; der Zelthaut aus Ziegenhaar, den Zeltseilen und den Ständern.¹² Grundsätzlich unterscheidet man zwei Hauptformen des schwarzen Zeltes: das arabische und das persische. Das arabische Zelt ist konstruktiv das raffiniertere. Das Gewebe aus schwarzem Ziegenhaar für das schwarze Zelt kann gut starke Zugkräfte übertragen; die reißen bei Zugbeanspruchung nicht. Daher kann man mit ihnen Zelte, die wie Hängebrücken konstruiert sind, bespannen. Es ist in zwei Teile geteilt; einer dient den Gästen, die dort wohnen, essen, schlafen können, der andere der Familie, insbesondere den Frauen. Beide Teile trennt eine Stoffwand. Wenn diese fehlt, wird Gepäck dort aufgeschichtet. Der Zeltboden ist mit Teppichen bedeckt, die Schlafstellen bestehen aus Matten und Decken. Vor dem Zelt ist die Feuerstelle. Das Material der schwarzen Zelte ist Ziegenhaar. Es wird gesponnen und gewebt. Die Zeltwände sind aus einem leichteren Gewebe als das Dachgewebe und häufig mit roten geometrischen Mustern verziert. Das Beduinenzelt muss häufig mit Rohrmatten gegen den Wind geschützt werden. Wenn es heiß wird, kann jede Zeltwand aufgerollt werden, so dass sich nach jeder Seite hin eine beliebige räumliche Ausdehnung ergibt. Yurte und Schwarzes Zelt bieten also eine vollkommen verschiedene Art zu leben an. Das Kuppelzelt weist eine gewisse kosmische Legitimierung der Autorität des Patriarchen auf, die im rechteckigen schwarzen Zelt nicht gefunden werden kann. Dort sind es nur die Zeltachse und die Zeltschräge (Abb. 5), versinnbildlicht im Tympanon, welche Hierarchie vermitteln.

Das Zelt an sich ist eine sehr sensible Schöpfung, die soziales Verhalten in einer elementareren Weise ausdrücken kann als feste Architektur. Mobiles Wohnen ist durch zwei Strategien gekennzeichnet. Einerseits werden fixe Orientierungen geschaffen, andererseits entsprechen bewegliche Behausungen der Bewegung des Nomadismus; der Wanderung vom Winterlager zum Sommerlager und umgekehrt. Nomadismus kann zumindest in Anatolien nicht als unorganisiertes, zielloses Umherirren verstanden werden, sondern als ein periodisches Bewegungsmuster auf bestimmten Routen. Zwei Ergebnisse werden durch die Wanderungszyklen erreicht. Erstens werden jahresbedingte Temperaturdifferenzen kompensiert, und zweitens verschafft das Wandern den Tieren der Herden das ganze Jahr über Nahrung. Während des Sommers, wenn das Gras verdorrt, wandern sie zu

¹¹ Bammer, „Relationship“, 234ff.

¹² Fahd, „La tente“, 53–62.

Plätzen, an denen kühle Feuchtigkeit grünes Gras zum Vorschein bringt, und im Winter wandern sie an wärmere Orte, an denen es keinen Schnee gibt und dafür grünes Gras.

Der direkte Halbnomadismus zeichnet sich durch stabile und entwickelte Winterdörfer bzw. Lager in den Tallandschaften und vorübergehende Zeltlager in den Bergen zur warmen Jahreszeit aus. Der inverse Halbnomadismus ist durch stabile Behausungen in den Bergen (die Yaylas) gekennzeichnet, während die Winterquartiere an der Küste einen vorübergehenden Charakter aufweisen. Das nomadische zyklische Wandern setzt sich auch bei den mehrgeschossigen Wohnhäusern fort, wo die Bewohner im Sommer in die oberen Stockwerke ziehen und im Winter in tiefere.

Nomadismus hat auch einen anderen Zugang zur Frage des Landeigentums. Bei Begriffen, die Eigentum charakterisieren, gibt der Nomade den Vorrang den Herden und nicht dem Land.

Den arabischen Beduinen gelang es nie, sich im Winter in Anatolien festzusetzen. Den türkischen Nomaden gelang es dagegen durch die Kreuzung des männlichen baktrischen Kamels mit dem weiblichen Dromedar, sich ein Transportmittel zu verschaffen, das ihnen dabei half, sich das ganze Jahr über in Anatolien zu bewegen.

Organisation

Nomaden sind sozial anders organisiert als Dorfgemeinschaften.¹³ Nomaden bauen sich aus Stämmen, Unterstämmen, Zeltgruppen und Familien auf. Es gab bei ihnen auch eine Art Adel. In den Dörfern gibt es zwar einen A a (Großgrundbesitzer), sonst sind die Bewohner nur in Arme und Reiche geteilt. Dennoch muss uns bewusst bleiben, dass dort die Verwandlung der Stammesgesellschaft in eine sesshafte Ackerbaugesellschaft stattfand. Die sesshafte Bevölkerung fürchtet die Nomaden wegen der Bedrohung des Dorfbesitzes, der Weiden, andererseits waren die Nomaden auf die Bauern angewiesen, sie brauchten ihre Stoppelfelder im Winter als Weiden, und in strengen Wintern mussten sie sich in Dörfern einquartieren. Auch der Tausch von Milch und anderen Viehprodukten gegen Ackerbauerträge war für beide Gruppen lebenswichtig. Für Kleinasien ist der Hochlandnomadismus charakteristisch. Der Übergang zum Nomadismus in Anatolien vollzog sich im Wesentlichen vom 11. bis zum 13. Jh. n. Chr. Der Regenfeldbau der alten sesshaften Bevölkerung Anatoliens machte diese mobiler, und so konnten sie den Invasionen der türkischen Nomaden besser ausweichen als die auf den Bewässerungsfeldbau angewiesene Bevölkerung des Iran. Auf die-

¹³ Bammer, *Wohnen*, 72.

se Weise konnte das pontische Gebiet und das vom Taurus geschützte Kleinarmenien bis zum 15. Jh. den Nomaden widerstehen. Paradoxe Weise hatten die noch byzantinischen Gebiete Westanatoliens unter den Winterrazzien der Hochlandnomaden am ärgsten zu leiden. Nicht nur die Räuberbanden, auch die Nomadenaufstände machten den Sesshaften und der öffentlichen Herrschaft das Leben schwer. Die Felder und die Weinberge wurden verwüstet, die Dörfer wurden zerstört. In Pisidien herrschte von 1560 bis 1570 eine Schreckensherrschaft der Karagöz und der Kafir Yi itli, die in der Gegend von Aglasum übersommer-ten.¹⁴ Im Jahre 1707 wurden zwei Dörfer bei Manavgat beinahe völlig zerstört. 1765 wurde E ridir belagert. Karawanen wurden überfallen. 1710 sollten alle unerwünschten Nomaden Ostanatoliens nach Zypern verschifft werden. Aber die Nomaden revoltierten, brachten das Schiff in ihre Gewalt und kehrten nach Anatolien zurück. Noch im 16. Jh. wies Anatolien eine Hochblüte an ländlichen Siedlungen auf. Um 1600 beginnt in Inneranatolien ein Wüstungsprozess großen Ausmaßes.¹⁵ Überall in Anatolien finden sich Reste dieser verlassenen Dörfer – heute nur mehr Steinhäufen, mit Gestrüpp überwachsen. In Ostanatolien war die Sedentarisierung an sich langsamer als im Westen, das Einströmen von Nomaden, durch die Mongoleninvasion hervorgerufen, viel stärker. Im 16. und 17. Jh. bildeten sich große Nomadenkonföderationen¹⁶ heraus. Diese waren mächtige politische Gebilde, die zwar unter der osmanischen Oberherrschaft standen, für die es einen Zensus gab, die sonst aber vollkommen unabhängig waren. Die Konföderationen dienten in erster Linie dazu, die Wanderwege der Nomaden zu sichern. Seit dem 16. Jh. begannen die osmanischen Gouverneure in Ostanatolien, die Nomaden zu benachteiligen, so dass diese zur Sesshaftwerdung oder Abwanderung nach Persien gezwungen waren. In Westanatolien wurden die einwandernden Nomaden zur Sesshaftwerdung gezwungen oder deportiert. Das 17. Jh. war auch das große Jahrhundert der Räuberbanden in Zentralanatolien.

Religion

Die anatolischen Nomaden standen seit dem späten Mittelalter unter dem Einfluss mystischer religiöser Bewegungen, die im Gegensatz zur offiziellen Sunnireligion agierten. Die Missionare des Sufismus und die damit verbundenen Orden der Bekta und Mawlawiya hatten gerade bei den turkmenischen und kurdischen Nomaden Anatoliens großen Erfolg. Das unmittelbare und ekstatische religiöse Gefühl sagte ihnen, vielleicht in Erinnerung an das transoxanische Schamanentum, mehr zu, als die auf staatliche Integrität pochende Sunnireligion. Vieles von diesem Gedankengut hat sich noch heute in der Religion der Alevi erhalten. Diese

¹⁴ Bammer, *Wohnen*, 73.

¹⁵ *Ibid.*, 74.

¹⁶ *Ibid.*, 73.

se Weise konnte das pontische Gebiet und das vom Taurus geschützte Kleinarmenien bis zum 15. Jh. den Nomaden widerstehen. Paradoxe Weise hatten die noch byzantinischen Gebiete Westanatoliens unter den Winterrazzien der Hochlandnomaden am ärgsten zu leiden. Nicht nur die Räuberbanden, auch die Nomadenaufstände machten den Sesshaften und der öffentlichen Herrschaft das Leben schwer. Die Felder und die Weinberge wurden verwüstet, die Dörfer wurden zerstört. In Pisidien herrschte von 1560 bis 1570 eine Schreckensherrschaft der Karagöz und der Kafir Yi itli, die in der Gegend von Aglasum übersommer-ten.¹⁴ Im Jahre 1707 wurden zwei Dörfer bei Manavgat beinahe völlig zerstört. 1765 wurde E ridir belagert. Karawanen wurden überfallen. 1710 sollten alle unerwünschten Nomaden Ostanatoliens nach Zypern verschifft werden. Aber die Nomaden revoltierten, brachten das Schiff in ihre Gewalt und kehrten nach Anatolien zurück. Noch im 16. Jh. wies Anatolien eine Hochblüte an ländlichen Siedlungen auf. Um 1600 beginnt in Inneranatolien ein Wüstungsprozess großen Ausmaßes.¹⁵ Überall in Anatolien finden sich Reste dieser verlassenen Dörfer – heute nur mehr Steinhäufen, mit Gestrüpp überwachsen. In Ostanatolien war die Sedentarisierung an sich langsamer als im Westen, das Einströmen von Nomaden, durch die Mongoleninvasion hervorgerufen, viel stärker. Im 16. und 17. Jh. bildeten sich große Nomadenkonföderationen¹⁶ heraus. Diese waren mächtige politische Gebilde, die zwar unter der osmanischen Oberherrschaft standen, für die es einen Zensus gab, die sonst aber vollkommen unabhängig waren. Die Konföderationen dienten in erster Linie dazu, die Wanderwege der Nomaden zu sichern. Seit dem 16. Jh. begannen die osmanischen Gouverneure in Ostanatolien, die Nomaden zu benachteiligen, so dass diese zur Sesshaftwerdung oder Abwanderung nach Persien gezwungen waren. In Westanatolien wurden die einwandernden Nomaden zur Sesshaftwerdung gezwungen oder deportiert. Das 17. Jh. war auch das große Jahrhundert der Räuberbanden in Zentralanatolien.

Religion

Die anatolischen Nomaden standen seit dem späten Mittelalter unter dem Einfluss mystischer religiöser Bewegungen, die im Gegensatz zur offiziellen Sunnireligion agierten. Die Missionare des Sufismus und die damit verbundenen Orden der Bekta und Mawlawiya hatten gerade bei den turkmenischen und kurdischen Nomaden Anatoliens großen Erfolg. Das unmittelbare und ekstatische religiöse Gefühl sagte ihnen, vielleicht in Erinnerung an das transoxanische Schamanentum, mehr zu, als die auf staatliche Integrität pochende Sunnireligion. Vieles von diesem Gedankengut hat sich noch heute in der Religion der Alevi erhalten. Diese

¹⁴ Bammer, *Wohnen*, 73.

¹⁵ *Ibid.*, 74.

¹⁶ *Ibid.*, 73.

Religion hatte sich auf dem langen Wanderweg durch die Berührung mit dem Buddhismus, der Lehre des Zoroaster, dem Christentum und dem Islam herausgebildet. Der Zusammenhang mit dem Göttlichen wird unmittelbar unter Umgehung der Entfremdung durch die Institutionen gesucht, und der wandernde Sufimystiker erstrebt sein Heil nicht in einer diesseitsbezogenen handfesten Stofflichkeit.¹⁷ Die mystische Heterodoxie der Nomaden war eine Mischung aus asketischer Gelassenheit gegenüber den materiellen Dingen und Wechselhaftigkeiten des Lebens und aus einer ekstatischen unmittelbaren Versenkungs- und Erlebnisfähigkeit. Sowohl die Mystik als auch die bewegliche Architektur sind Antworten auf die institutionalisierte Welt. In beiden Fällen weigert sich der Nomade, Entfremdungen¹⁸ mitzumachen und versucht, den unmittelbaren Kontakt mit der Natur bzw. dem Übersinnlichen herzustellen, und in beiden Fällen wird die Veränderlichkeit im Kommen und Gehen des Stofflichen als etwas Positives gesehen. Die anatolischen Nomaden konnten sich nie, wegen ihrer ganz anders gearteten Lebens- und Produktionsbedingungen, mit der osmanischen Zentralgewalt abfinden. Seit sich die Sultane auch Kalif nannten, wollten sie natürlich auch, dass die Nomaden sich zur offiziellen Sunnireligion bekennen, was diese aber verweigerten. Daher kam es seit dem frühen 16. Jh. zu den großen Nomadenrevolten, die von den iranischen Safawiden und deren Missionaren unterstützt wurden. Die Alevî weigern sich heute noch, den Namen Sultans Selims auszusprechen, der 1514 auf seinem Zug gegen die Safawiden Tausende von Nomaden und Missionaren in Ostanatolien hinmetzeln ließ.

Zähmung des Raumes

Die nomadische Lebensweise trägt etliche Grade von Beliebigkeit in sich, die Wahl des Ortes, der Richtung, des Tagesablaufes, der Konzentration oder Verdünnung der Zeltplätze. Dieser Beliebigkeit¹⁹ werden aber zahlreiche Ordnungsstrategien entgegengesetzt, seien es Kontraste, Farben, Achsen, die wiederum in Zusammenhang mit Hierarchien entstehen und der nomadischen Veränderlichkeit und Vergänglichkeit erst Dauer ermöglichen. Für die innerasiatischen Nomaden und die Chinesen waren die Haupthimmelsrichtungen durch besondere Farben gekennzeichnet. Die Farbsymbolik²⁰ diente der rituellen Ehrung der Kardinalpunkte und legte gleichzeitig die Rangordnung innerhalb des beherrschten Raumes fest: Schwarz für den Norden, Blau für den Osten, Rot für den Süden und Weiß für den Westen. Die nomadische Lebensweise ist mit verschiedenen

¹⁷ Bammer, *Wohnen*, 114.

¹⁸ *Ibid.*, 114.

¹⁹ Bammer, *Wohnen*, 137.

²⁰ *Ibid.*, 134.

Möglichkeiten verbunden, unter denen zu wählen ist und die man als Zählung des Raumes²¹ bezeichnen kann: Tag, Nacht; Kälte, Hitze; außen, innen; männlich, weiblich; Freund, Feind. Diese Varianten, die nur innerhalb eines räumlichen Ordnungssystems möglich sind, entsprechen den Ordnungsprinzipien in der Gesellschaft, und sie verschwanden nicht mit der Architektur der Zelte, sondern können im Entwurf, der innerräumlichen Beweglichkeit und der Farbigkeit fester Häuser wiedergefunden werden.

²¹ Ibid., 133.

Abbildungen



Abb. 1. Rundbauten aus Westafrika

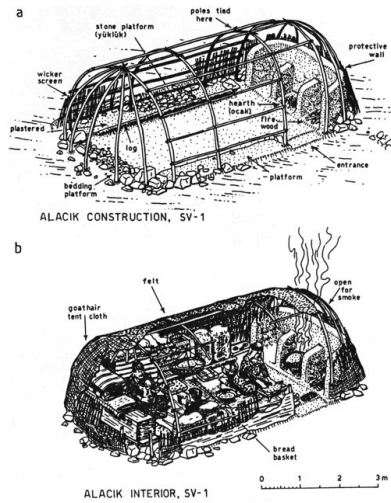


Abb. 2. Tonnenförmiges Zelt aus dem Taurus



Abb. 3a. Rundmotiv in Holzdecke



Abb. 3b. Rundmotiv in Holzdecke



Abb. 3c. Rundmotiv in Holzdecke



Abb. 4. Schwarzes Zelt aus Anatolien



Abb. 5. Zeltschräge und Achse im Schwarzen Zelt

Abbildungsnachweis

Abb. 1 nach: Chesi, Gert: *Architektur und Mythos. Lehmbauten in Afrika*. Innsbruck: Haymon 1995, 273. Mit freundlicher Genehmigung von Gert Chesi.

Abb. 2 nach: Cribb, Roger: *Nomads in Archaeology*. Cambridge: University Press 1991, 90. Mit freundlicher Genehmigung von Cambridge University Press.

Abb. 3a-c nach: Bammer, Anton: *Wohnen im Vergänglichen. Traditionelle Wohnformen in der Türkei und in Griechenland*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1982, Abb. 78-80.

Abb. 4 nach: Bammer, Anton: *Wohnen im Vergänglichen. Traditionelle Wohnformen in der Türkei und in Griechenland*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1982, Abb. 57.

Abb. 5 nach: Bammer, Anton: *Wohnen im Vergänglichen. Traditionelle Wohnformen in der Türkei und in Griechenland*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1982, Abb. 58.

Literaturverzeichnis

Bammer, Anton: „The relationship between the tent and the Anatolian house“, in: Yıldız Sey (Hrsg.): *Housing and Settlement in Anatolia. A Historical Perspective*. Istanbul: History Foundation Publications 1996, 234ff.

Bammer, Anton: *Wohnen im Vergänglichen. Traditionelle Wohnformen in der Türkei und in Griechenland*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1982.

Chiesi, Giuseppe: *Architektur und Mythos. Lehmbauten in Afrika*. Innsbruck: Haymon 1995.

Cribb, Roger: *Nomads in Archaeology*. Cambridge: University Press 1991.

Fahd, Toufic: „La tente bédouine“, in: *Ktèma* 1 (1976), 53–62.

Faegre, Torvald: *Tents, Architecture of the Nomads*. New York: Anchor Books 1979.

Flannery, Kent V.: „The origin of the village as a settlement type“, in: Peter J. Ucko / Ruth Tringham / Geoffrey W. Dimbleby: *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth 1972, 23-53.

Sey, Yıldız (Hrsg.): *Housing and Settlement in Anatolia. A Historical Perspective*. Istanbul: History Foundation Publications 1996.

Tanyeli, Uğur: „Housing and Settlement Patterns in the Byzantine, Pre-Ottoman and Ottoman Periods in Anatolia“, in: Yıldız Sey (Hrsg.): *Housing and Settlement in Anatolia. A Historical Perspective*. Istanbul: History Foundation Publications 1996, 405-471.

III. Appendices

Herodot 4,76–80

εινικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι αἰνῶς χρᾶσθαι φεύγουσι, μήτε τῶν ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἤμισα, ὡς διέδεξαν Ἀναχάροισι τε καὶ δευτέρω αὐτίς Σκύλη. Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀναχάροισι, ἐπεὶ τὴν γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἂ ποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἥθεα τὰ Σκυθῶν, πλέων δὲ Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κυζικόν· καὶ, εὖρε γὰρ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὄρητὴν κάρα μεγαλοπρεπέως, εὗξάτο τῇ Μητρὶ ὁ Ἀναχάροισι, ἦν σώς καὶ ὑγιῆς ἀπονοστήσει ἐς ἑωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτά κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεύντας καὶ παννυχίδα στήσειν. Ὡς δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν, καταδύς ἐς τὴν καλεομένην λίαν (ἣ δ' ἔστι μὲν παρὰ τὸν Ἀχιλλῆιον δρόμον, τυγχάνει δὲ πᾶσα ἐούσα δενδρέων παντοίων πλέη), ἐς ταύτην δὴ καταδύς ὁ Ἀναχάροισι τὴν ὄρητὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανόν τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα. Καὶ τῶν τις Σκυθῶν καταφρασθεὶς αὐτὸν ταῦτα ποιεύντα ἐσήμηνε τῷ βασιλεῖ Σαυλίῳ· ὁ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπικόμενος ὡς εἶδε τὸν Ἀναχάροισιν ποιεύντα ταῦτα, τοξεύσας αὐτὸν ἀπέκτεινε. Καὶ νῦν ἦν τις εἰρηται περὶ Ἀναχάροισι, οὗ φασι μιν Σκύθαι γινώσκειν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμεσέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξεινικοῖσι ἔθεσι διεχρήσατο. Ὡς δ' ἐγὼ ἤκουσα Τυμνεῶ τοῦ Ἀριαπειθέος ἐπιτρόπου <γενομένου>, εἶναι αὐτὸν Ἰδανθύρου τοῦ Σκυθῶν βασιλέος πάτρων, παῖδα δὲ εἶναι Γνούρου τοῦ Λύκου τοῦ Σπαργαπίθεος. Εἰ ν ταύτης ἦν τῆς οἰκίης ὁ Ἀναχάροισι, ἔστι ἡνὸς τὸ ἂ δελφεοῦ ἂ ποθανών· Ἰδανθύρος γὰρ ἦν παῖς Σαυλίου, Σαύλιος δὲ (77.) ἦν ὁ ἀποκτείνων Ἀναχάροισιν. Καίτοι τινὰ ἤδη ἤκουσα λόγον ἄλλον ὑπὸ Πελοποννησίων λεγόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ Σκυθῶν βασιλέος Ἀναχάροισι ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητῆς γένοιτο, ὁπίσω τε ἀπονοστήσας φαίη πρὸς τὸν ἀποπέμψαντα Ἑλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίην πλὴν Λακεδαιμονίων, τοῦτοισι δὲ εἶναι μόνουσι σωφρόνως δοῦναί τε καὶ δεῖξασθαι λόγον. Ἄλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος ἄλλως πέπλασται ὑπ' αὐτῶν Ἑλλήνων, ὁ δ' ν ἀνήρ ὡσπερ πρότερον εἰρήθη διεφθάρη.

(78.) Οὗτος μὲν νυν οὗτω δὴ [τι] ἔρηξε διὰ ξεινικά τε νόμια καὶ Ἑλληνικάς ὁμιλίαι· πολλοῖσι δὲ κάρα ἔπει ὕστερον Σκύλης ὁ Ἀριαπίθεος ἔπαθε παραπλήσια τούτω. Ἀριαπίθεὶ γὰρ τῷ Σκυθῶν βασιλεῖ γίνεται μετ' ἄλλων παίδων Σκύλης· ἐξ Ἰστρινῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐπιχωρῆς, τὸν ἡ μήτηρ αὐτῆ γλώσσῃν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. Μετὰ δὲ χρόνῳ ὕστερον Ἀριαπίθεος μὲν τελευτᾷ δόλῳ ὑπὸ Σπαργαπίθεος τοῦ Ἀγαθύρου βασιλέος, Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναικῆ τοῦ πατρὸς, τῇ οὐνομα ἦν ποιή. Ἦν δὲ αὐτῆ ἡ ποιή ἀστῆ, ἐξ ἧς ἦν υἱος Ἀριαπίθεὶ παῖς. Βασιλεύων δὲ Σκυθῶν ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῇ, ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικά μάλλον τετραμαμένους ἦν ἀπὸ παιδεύσεως τῆς ἐπεπαιδευτο, ἐποιεῖ τε τοιοῦτο. Εὔτε ἀγάγοι τὴν στρατῆν τὴν Σκυθῶν ἐς τὸ Βορυσθενείτων ἄστῳ (οἱ δὲ Βορυσθενεῖται οὗτοι λέγουσι σφέας αὐτοὺς εἶναι Μιλησίους), ἐς τούτους δικως ἔλθοι ὁ Σκύλης, τὴν μὲν στρατῆν καταλίπεσκε ἐν τῷ προαστείῳ, αὐτὸς δὲ δικως ἔλθοι ἐς τὸ τεῖχος καὶ τὰς πύλας ἐγγλῆσιε, τὴν στολὴν ἀποθέμενος τὴν Σκυθικὴν λάβεσκε ἂν Ἑλληνίδα ἐσθῆτα, ἔχων

δ' ἂν ταύτην ἀγόραζε οὔτε δορυφόρων ἐπομένων οὔτε ἄλλου οὐδενός (τάς δὲ πύλας ἐφύλασσαν, μὴ τίς μιν Σκυθέων ἴδοι ἔχοντα ταύτην τὴν στολήν), καὶ τᾶλλα ἐχρᾶτο διαίτη Ἑλληνικῇ καὶ θεοῖσι ἱρὰ ἐποίει κατὰ νόμους τοὺς Ἑλλήνων· ὅτε δὲ διατρίψει μῆνα ἢ πλεον τούτου, ἀπαλλάσσετο ἐνδύς τὴν Σκυθικὴν στολήν. Ταῦτα ποιέεσκε πολλῶν, καὶ οἴκια τε ἐδείματο ἐν Βορυσθένει καὶ γυναῖκα ἐγγμη ἐς αὐτὰ ἐπιχωρεῖν.

(79.) Ἐπεὶ δὲ ἔδεε οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιήσδε. Ἐπεθύμωσε Διονύσω Βακχεῖω τελεσθῆναι· μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγασθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. Ἦν οἱ ἐν Βορυσθενεϊτέων τῇ πόλι οἰκίης μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, τῆς καὶ ὀλίγω τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν περίξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρύπες ἕστασαν· ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἡ μὲν κατεκίχη πάσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἵνεκα ἤσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλήσι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἶκος εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαινέσθαι ἐνάγει εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαινέσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. Ἐπεὶ δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχεῖω ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθενεϊτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· «Ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡ μέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαινεται. Εἰ δὲ μοι ἀπιστέετε, ἔπειθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δεῖξω.» Εἶποντο τῶν Σκυθέων οἱ προσεστώτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενης τῆς λάθρη ἐπὶ πύργον κατέεισε. Ἐπεὶ δὲ παρήει σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποίησαντο, ἐξελθόντες δὲ ἐσήμεινον πάσῃ τῇ στρατιῇ

(80.) τὰ ἴδοιεν. Ὡς δὲ μετὰ ταῦτα ἐξήλαυσε ὁ Σκύλης ἐς ἤθεα τὰ ἑωυτοῦ, οἱ Σκύθαι προστησάμενοι τὸν ἀδελφεὸν αὐτοῦ καταμασάδην, γεγονότα ἐκ τῆς Τήρρω θυγατρὸς, ἐπανιστέατο τῷ Σκύλῃ. Ὁ δὲ μαθὼν τὸ γινόμενον ἐπ' ἑωυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἐποίετο, καταφρονεῖ ἐς τὴν Θρηϊκὴν. Πυθόμονος δὲ ὁ καταμασάδης ταῦτα ἐστρατεύετο ἐπὶ τὴν Θρηϊκὴν. Ἐπεὶ δὲ ἐπὶ τῷ Ἰστρῷ ἐγένετο, ἠντίασάν μιν οἱ Θρηϊκίαι, μελλόντων δὲ αὐτῶν συνάψαι ἐπεμφε Σιτάλικης παρὰ τὸν καταμασάδην λέγων τοιάδε· «Τί δὲ ἡμέας ἀλλήλων πειρηθῆναι; Εἷς μὲν μεο τῆς ἀδελφεῆς παῖς, ἔχεις δὲ μεο ἀδελφεόν. Σὺ δὲ μοι ἀπόδος τοῦτον καὶ ἐγὼ σοι τὸν σὸν Σκύλην παραδίδωμι. Στρατιῇ δὲ μῆτε σὺ κινδυνεύσης μῆτ' ἐγώ.» Ταῦτά οἱ πέμψας ὁ Σιτάλικης ἐπεκηρυκεύετο· ἦν γὰρ παρὰ τῷ καταμασάδῃ ἄδελφός Σιτάλικω πεφρευγῶς [τοῦτον]. Ὁ δὲ καταμασάδης καταινείε ταῦτα, ἐκδοὺς δὲ τὸν ἑωυτοῦ μῆτρων Σιτάλικῃ ἐλαβε τὸν ἀδελφεὸν Σκύλην. Καὶ Σιτάλικης μὲν παραλαβὼν τὸν ἀδελφεὸν ἀπήγετο, Σκύλω δὲ καταμασάδης αὐτοῦ ταύτη ἀπέταμε τὴν κεφαλὴν. Οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ ταύτη ἀπέταμε τὴν κεφαλὴν. Οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμια Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξεινικούς νόμους τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι.

Ph.-E. Legrand, Hérodote. *Histoires*, 9 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1932; 2:1930; 3:1939; 4 (3rd edn.): 1960; 5:1946; 6:1948; 7:1951; 8:1953; 9:1954 (repr.

1:1970; 2:1963; 3:1967; 5:1968; 6:1963; 7:1963; 8:1964; 9:1968): 1:13–204; 2:65–194; 3:37–185; 4:47–201; 5:18–147; 6:7–128; 7:24–235; 8:9–161; 9:9–109.

Gegen fremde Sitten haben auch sie [die Skythen] einen wahren Abscheu; ganz besonders wehren sie sich gegen griechische Bräuche, wie sie bei Anacharsis und später wieder bei Skyles bewiesen haben. Dieses taten sie dem Anacharsis, nachdem er viele Länder gesehen und dabei seine große Weisheit gezeigt hatte und danach zu den Wohnorten der Skythen zurückkehren wollte. Als er auf der Fahrt durch den Hellespont in Kyzikos landete, fand er nämlich das Volk dieser Stadt bei einem prächtigen Fest zu Ehren der Göttermutter vor. Anacharsis gelobte der Göttin, dass er ihr in der Weise opfern wolle, wie er es in Kyzikos gesehen habe und ihr ein nächtliches Fest gestalten werde, wenn er wohlbehalten und gesund heimkehre. Als er ins Skythenland kam, begab er sich heimlich in die sogenannte Hylaia. Sie liegt längs des Achilleuslaufes und ist im ganzen mit allerlei Bäumen dicht bewachsen. Dort feierte Anacharsis heimlich für die Göttin das ganze Fest. In der Hand hielt er ein Tympanon und hatte sich Götterbilder umgehängt. Aber ein Skythe beobachtete ihn bei seinem Tun und zeigte es dem König Saulios an. Der kam selbst hinzu. Als auch er Anacharsis beim Fest sah, erschoss er ihn mit einem Pfeil. Wenn man heute noch die Skythen nach Anacharsis fragt, sagen sie, dass sie ihn nicht kennen, weil er nach Griechenland reiste und fremde Sitten annahm. Wie ich von Thymnes, dem Vormund des Ariapeithes, erfahren habe, war er ein Onkel des Skythenkönigs Idanthysros und ein Sohn des Gnuros, damit ein Enkel des Lykos und ein Urenkel des Spargapeithes. Wenn nun er aus diesem Haus war, so ist Anacharsis von seinem eigenen Bruder getötet worden. Idanthysros war nämlich ein Sohn des Saulios, Saulios aber tötete den Anacharsis.

Von den Peloponnesiern habe ich allerdings eine andere Fassung der Erzählung gehört: Anacharsis sei vom Skythenkönig abgesandt worden, um ein Schüler der Griechen zu werden. Als er wieder heimkehrte, soll er zum König, der ihn abgesandt hatte, gesagt haben, dass sich alle Griechen um jegliche Art der Weisheit bemühten, außer den Lakedaimoniern. Diesen allein ist es gegeben, in vernünftiger Weise Rede und Antwort zu stehen. Aber diese Erzählung ist eine pure Erfindung der Griechen. Der Mann ist so ums Leben gekommen, wie ich erzählt habe.

Diesem erging es demnach so, weil er fremde Bräuche angenommen und mit den Griechen Umgang gepflegt hatte. Viele Jahre später erlitt Skyles, der Sohn des Ariapeithes, ein ähnliches Schicksal. Der Skythenkönig Ariapeithes hatte neben anderen Söhnen auch den Skyles. Dieser stammte von einer istrischen Frau, nicht von einer Einheimischen. Die Mutter lehrte ihn die griechische Sprache und Schrift. Einige Zeit darauf wurde Ariapeithes hinterlistig von Spargapeithes, dem König der Agathysen, ermordet; Skyles übernahm die Herrschaft und heiratete die Frau seines Vaters, ihr Name war Opoia. Diese Opoia war eine Einheimische

und hatte von Ariapeithes einen Sohn namens Orikos. Als König der Skythen fand Skyles keinen Gefallen an der skythischen Lebensweise; viel lieber war ihm nach seiner Erziehung die griechische Art geworden. Daher machte er Folgendes: Wenn er mit dem Skythenheer zur Stadt der Borystheniten zog (die Borystheniten behaupten, sie wären Milesier), sooft Skyles zu diesen kam, ließ er das Heer draußen in der Vorstadt, ging allein in die Festung und ließ die Tore schließen. Drinnen legte er sein skythisches Gewand ab und zog griechische Kleidung an. So verkehrte er auf dem öffentlichen Platz, ohne dass Leibwächter oder sonst jemand ihn begleiteten. Sie mussten die Tore bewachen, damit kein Skythe ihn in dieser Kleidung sehe. Auch sonst lebte Skyles nach griechischer Art; den Göttern opferte er nach griechischem Brauch. Wenn er aber einen Monat oder länger in der Stadt verweilt hatte, legte er wieder skythische Tracht an und entfernte sich. Das tat er oft. Er baute sich sogar ein Haus in Borysthenes und nahm eine Griechin aus dem Ort als Frau ins Haus.

Aber es sollte ihm [dem Skyles] schlecht ergehen, und es erging ihm so aufgrund eines Anlasses folgender Art: Eines Tages verlangte er, in die Mysterien des bakchischen Dionysos eingeweiht zu werden. Gerade als die Weihe vollzogen werden sollte, geschah ein großes Wunder. Er hatte nämlich in der Stadt der Borystheniten ein prächtiges Haus von großem Umfang, das ich auch schon kurz vorher erwähnt habe, da ringsherum Sphingen und Greifen aus weißem Stein standen. Dahinein sandte der Gott seinen Blitzstrahl und es brannte ganz ab, doch Skyles vollendete trotzdem seine Initiation. Die Skythen verspotteten die Griechen wegen des Bakchosdienstes; es habe nichts für sich, einen Gott in demjenigen zu finden, der die Menschen zur Raserei antreibt. Als aber Skyles dem Bakcheios geweiht war, sagte ein Borysthenit den Skythen höhnisch: „Skythen, ihr lacht über uns, dass wir dem Bakchos dienen und uns göttliche Raserei ergriffen. Nun hat der Gott auch euren König ergriffen; er rast wie wir und dient im Wahnsinn dem Bakchos. Wenn ihr es nicht glauben wollt, dann folgt mir; ich will es euch zeigen!“ Die vornehmsten Skythen folgten ihm. Da führte sie der Borysthenit heimlich auf einen Turm und ließ sie Platz nehmen. Als aber Skyles mit seinem ganzen Festschwarm vorüberzog und die Skythen ihn in seiner Bakchosraserei sahen, waren sie sehr bestürzt darüber; sie gingen fort und verkündeten dem ganzen Heer, was sie gesehen hatten.

Als darauf Skyles wieder heimzog, erhoben sich die Skythen gegen ihn und setzten seinen Bruder Oktamasades ein, den Sohn einer Tochter des Teres. Als Skyles erfuhr, was man gegen ihn plante und warum, floh er nach Thrakien. Auf diese Kunde hin zog Oktamasades gegen Thrakien zu Felde. Am Istros traten ihm die Thraker entgegen. Kurz vor Beginn der Schlacht schickte Sitalkes eine Botschaft an Oktamasades: „Warum sollen wir uns miteinander messen? Du bist doch der einzige Sohn meiner Schwester und hast meinen Bruder bei dir. Gib mir diesen heraus, dann werde ich dir deinen Skyles übergeben. Eine Schlacht aber wollen wir nicht wagen, weder du noch ich.“ Diese Nachricht ließ ihm Sitalkes durch

einen Herold überbringen. Bei Oktamasades lebte nämlich ein Bruder des Sitalkes als Flüchtling. Oktamasades ging darauf ein, lieferte dem Sitalkes seinen Onkel mütterlicherseits aus und erhielt dafür seinen Bruder Skyles. Und Sitalkes zog mit seinem Bruder ab; Oktamasades aber schlug dem Skyles auf der Stelle den Kopf ab. So fest halten die Skythen an ihren eigenen Sitten, und so hart strafen sie die, die fremde Bräuche annehmen. (Übers. nach Feix)

Abkürzungen

Aisop.	Aisopos
Phaidr.	Phaidros
Ail.	Ailianos
var.	varia historia
Aischyl.	Aischylos
Anacharsis	Anacharsis
Ep.	Epistulae
Anakr.	Anakreon
Anaxag.	Anaxagoras
Anth. Pal.	Anthologia Palatina
Apul.	Apuleius
flor.	florida
met.	metamorphoses
Aristot.	Aristoteles
an. post.	analytica posteriora
Ath. Pol.	Athenaion politeia
eth. Nic.	ethica Nicomachea
metaph.	metaphysica
poet.	poetica
Pol.	politica
rhet.	rhetorica
Aristoph.	Aristophanes
Eccl.	Ecclesiazusae
Equ.	Equites (ἑπείεις)
Athen.	Athenaios
BE	Bulletin épigraphique
Cic.	Cicero
Tusc.	Tusculanae disputationes
Clem. Al.	Clemens Alexandrinus
strom.	stromateis
Demetr.	Demetrios
Diels/Kranz (= DK)	Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hrsg.), <i>Fragmente der Vorsokratiker</i> , 3 Bde., 61951f., Ndr. Bd. 1, 1992; Bd. 2: 1985; Bd. 3: 1993
Diod. Sic.	Diodorus Siculus
Diog.	Diogenes von Sinope

Diog.	Diogenes
Ep.	Epistulae
Diog. Laert.	Diogenes Laertios
Dion Chrys.	Dion Chrysostomos
Dion. Hal.	Dionysios Halicarnasseus
rhet.	ars rhetorica
Ephor.	Ephoros von Kyme (FGrH 70)
Eur.	Euripides
Cycl.	Cyclops
Hipp.	Hippolytus
Eust.	Eustathios
Ex	Exodus = 2. Mose
FGrH	Jacoby, Felix: <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , 3 Teile in 14 Bden., 1923–58; Teil I: 21957.
Front.	Fronto
Ad Marc. Caes.	Ad Marcum Caesarem
Gal	Galaterbrief
Greg. Nyss.	Gregorius Nyssenus
Hdt.	Herodot
Hellan.	Hellanikos von Lesbos (FGrH 4)
Hes.	Hesiodos
theog.	Theogonia
Hesych.	Hesychios
Hippokr.	Hippokrates
Aer.	de aeribus
Hom.	Homer
Il.	Ilias
Od.	Odyssee
Isokr.	Isokrates
Krates	Krates
Ep.	Epistulae
Kol	Kolossierbrief
1 Kor, 2 Kor	Korintherbriefe
LIMC	Boardmann, John u. a. (Hrsg.), <i>Lexicon Icono- graphicum Mythologiae Classicae</i> , 1981ff.

Lukian.	Lukianos,
Anach.	Anacharsis – peri gymnasion
Scyth.	Scythes
Max. Tyr. (Dial.)	Maximos Tyrios, (dialexeis)
Men.	Menandros
NT	Neues Testament
P.Rain.Unterricht	Harrauer, Hermann / Sijpesteijn, Pieter Johannes: <i>Neue Texte aus dem antiken Unterricht</i> . Wien: Brüder Hollinek 1985. (MPER XV).
PCG	Kassel, Rudolf / Austin, C. (ed.): <i>Poetae Comici Graeci, Vol. VII Menecrates-Xenophon</i> . Berlin: de Gruyter 1989.
PG	Patrologia Graeca
Phalaridis	Phalaridis
Ep.	Epistulae
Phot.	Photios
Plat.	Platon
Hipp. mai.	Hippias maior
Hipparch.	Hipparchos
leg.	leges (νόμοι)
Men.	Menon
Prot.	Protagoras
rep.	de re publica (πολιτεία)
Soph.	Sophistes
Symp.	Symposion
Tht.	Theaitetos
Tim.	Timaios
Plin.	Plinius maior
nat.	naturalis historia
Plut.	Plutarch
Lykurg	Lykurgos
Mor.	Moralia
Per.	Perikles
Quaest. Conv.	Quaestiones Convivales
Sept. sap. Conv.	Septem sapientium convivium
Sol.	Solon
PMG	Page, Denys L.: <i>Poetae melici graeci</i> , Oxford: Oxford University Press 1962
Poseid.	Poseidonios

Ps.-Arist. probl. phys.	Pseudo-Aristoteles problemata physica
Ps.-Quint. Decl. Maior	Pseudo-Quintilian Declamationes maiores
Ps.-Skymn. per.	Pseudo-Skymnos periegesis
Quint. Inst.	Quintilian Institutiones
Röm	Römerbrief
SB	<i>Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten.</i> (Inschriften und Papyri) Bde. 1–2: Preisigke, Friedrich (Hrsg.), Wiesbaden 1913–22; Bd. 3–5: Bilabel, Friedrich, (Hrsg.), Wiesbaden 1926–34.
S. Emp. adv. math.	Sextus Empiricus adversus mathematicos
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
Sen. Ep.	Seneca epistulae morales ad Lucilium
Soph. Trach.	Sophokles Trachiniae
Stob.	Stobaios
Strab.	Strabon
Suda	Suda = Suidas
Theod. gr. aff. cur.	Theodoretos Graecarum affectionum curatio (Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων)
Theophr. de sensu	Theophrastos de sensu
Theokr.	Theokritos
Thuk.	Thukydidēs
Val. Fl.	Valerius Flaccus
Xen. Cyr. Mem.	Xenophon Cyrupaideia Memorabilia
Xenophanes	Xenophanes

Die Autoren

Anton Bammer: Geboren 1934 in Oberösterreich; 1953–1958 Studium der Architektur an der Technischen Universität in Wien (Dipl. Ing.); 1962–1966 Studium der Geophysik und Physik (Dr. phil: *Archäomagnetismus der Ziegel von Ephesos*); 1980 Habilitation an der Universität Wien für Klassische Archäologie. 1965–1994 Grabungen im Artemision von Ephesos; seit 1961 Forschungen und Publikationen zum Artemision von Ephesos; 1990–1997 Grabungsleitung von Aigeira / Achaia. Publikationen (Auswahl): *Die Architektur des Jüngeren Artemision*. Wiesbaden 1972; *Architektur und Gesellschaft*. Wien 1974 und 1985; *Architektur als Erinnerung*. Wien 1978; *Wohnen im Vergänglichen*. Graz 1982; *Das Artemision von Ephesos*. Graz 1984; *Ephesos, Stadt an Fluß und Meer*. Graz 1988; *Das Artemision von Ephesos*. Mainz 1996 (mit U. Muss); *Die Rückkehr des Klassischen in die Levante*. Mainz 2001.

Bolko Fietz: Geboren 1979 in Celle, dort Abitur am Gymnasium Ernestinum 1999; Studium an der Universität Leipzig auf Gymnasiallehreramt Geschichte und Latein, außerdem Politikwissenschaft und ev. Theologie, Staatsexamen 2008; seit Juli 2008 Wissenschaftliche Hilfskraft im Teilprojekt E7 „Antikes Nomadenbild - Antike Nomadenbilder“ des Sonderforschungsbereichs 586 „Differenz und Integration“; seit 2009 Promotionsstudium Alte Geschichte zum Thema „Dummheit“ und Mitglied der Research Academy Leipzig (RAL) in der Klasse „Kultureller Austausch“.

Martin Flashar: Studium der Fächer Klassische Archäologie, Lateinische Philologie, Philosophie und Pädagogik; 1991 Promotion in Klassischer Archäologie Universität Bonn; 1992–1993 Stipendiat der Fritz Thyssen Stiftung; 1993–1994 Wissenschaftlicher Angestellter der Stadt Dortmund (Ausgrabungsleitung); 1994–1996 Postdoc-Stipendium der Universität Freiburg; 1996–2000 wissenschaftlicher Angestellter am Sonderforschungsbereich 541 „Identitäten und Alteritäten“ Universität Freiburg; 2002–2003 Teilprojektleitung im BMBF-geförderten Pilotprojekt „F-MoLL – Freiburg Mobiles Lernen und Lehren“; 2002–2005 Stiftungskurator der Archäologischen Sammlung Universität Freiburg; 2003 Habilitation Universität Freiburg; 2005 Landeslehrpreis des Landes Baden-Württemberg; 2008–2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration“ Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: antike Skulptur, Überlieferung griechischer Mythen, Ikonographie und Ikonologie, Museologie, Wissenschaft und ihre Darstellung im öffentlichen Raum.

Roxana Kath: 1993–1998 Studium der Alten Geschichte, Kunstgeschichte, Germanistik und Soziologie an der TU Dresden; 2001–2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“; Projekt A2 „Der römische *mos maiorum* von den Anfängen bis in die augusteische Zeit. Öffentliche Rituale und soziopolitische Stabilität“ (Prof. Dr. Martin Jehne) an der TU Dresden; 2002 Vertretung einer C1-Assistentenstelle am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Universität Leipzig; 2003–2007 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration“, Projekt B5 „Flexibilität und Tradition: Römische Herrschaft in Nordafrika zwischen Sesshaftigkeit und Nomadismus“ (Prof. Ch. Schubert / Dr. A. Weiß) an der Universität Leipzig; 2007–2009 Vertretung der Juniorprofessur für Alte Geschichte an der Universität Leipzig; 2008–2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Verbundprojekt eAQUA: Extraktion von strukturiertem Wissen aus antiken Quellen für die Altertumswissenschaft (Förderung: BMBF); Teilprojekt 4.8: Mental Maps (Prof. Ch. Schubert / Dr. R. Kath); seit Juni 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin am BMBF-Projekt: eAQUA: Portal und Methoden-Dissemination. Forschungsschwerpunkte: Römische Republik; Athenische Demokratie; Römisches Nordafrika; Kollektive Erinnerung und antike Geschichtsschreibung; Wahrnehmung und Konstruktion von Räumen, Identitäten sowie Fremd- und Außenwahrnehmungen; Wissenstransfer und Konzeptwandel.

Carl Werner Müller: Studium der Klassischen Philologie, Germanistik, Philosophie und Archäologie; Promotion an der Universität Bonn. 1963 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Klassische Philologie der Universität des Saarlandes. 1970 Habilitation; 1972 Ernennung zum Wissenschaftlichen Rat; 1978 Professor für Gräzistik (Klassische Philologie) bis zu seiner Emeritierung Ende März 1999. Mitglied der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur sowie der Sächsischen Akademie der Wissenschaften; ordentliches Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts. Von 1992 bis 2007 Projektleiter der Arbeitsstelle des „Corpus Medicorum Graecorum et Latinorum“ bei der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Mitglied in deren Altertumswissenschaftlicher Kommission. Publikationen (Auswahl): *Kleine Schriften zur antiken Literatur und Geistesgeschichte*. Stuttgart / Leipzig 1999; *Euripides, Philoktet. Testimonien und Fragmente herausgegeben, übersetzt und kommentiert*. Berlin / New York 2000; *Legende. Novelle. Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike*. Göttingen 2006; *Nachlese. Kleine Schriften 2*, Berlin / New York 2009.

Michaela Rücker: Studium der Alten Geschichte und Ägyptologie an der Universität Leipzig; Promotion 2008 im Fach Alte Geschichte; 2008–2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Verbundprojekt eAQUA: Extraktion von strukturiertem Wissen aus antiken Quellen für die Altertumswissenschaft (Förderung: BMBF); Teilprojekt 4.8: Mental Maps (Prof. Ch. Schubert / Dr. R. Kath); seit Juni 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin am BMBF-Projekt: eAQUA: Portal und Methoden-Dissemination. Forschungsschwerpunkte: Römische Republik; Athenische Demokratie; Römisches Nordafrika; Kollektive Erinnerung und antike Geschichtsschreibung; Wahrnehmung und Konstruktion von Räumen, Identitäten sowie Fremd- und Außenwahrnehmungen; Wissenstransfer und Konzeptwandel.

riertem Wissen aus antiken Quellen für die Altertumswissenschaft (Förderung: BMBF); Teilprojekt 4.6: Papyri (Prof. Scholl) an der Universität Leipzig; seit Juli 2008 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 586 „Differenz und Integration“, Projekt E7 „Antikes Nomadenbild – Antike Nomadenbilder“ (Prof. Ch. Schubert / JProf. Dr. A. Weiß); seit Juni 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin in der F-AG 4: Altertumswissenschaften des Projektes CLARIN-D. Forschungsschwerpunkte: Athenische Demokratie, Magie, Mythos und Religion, Griechische Nomaden, Fremdvölker, Papyrologie.

Charlotte Schubert: Professorin für Alte Geschichte an der Universität Leipzig; seit 2001 im Sonderforschungsbereich 586 (Teilprojekt E7: „Antikes Nomadenbild – Antike Nomadenbilder“); 2008–2011 Koordinatorin des BMBF-Forschungsverbundes eAQUA (zus. m. G. Heyer). Forschungsschwerpunkte: Entwicklung der Demokratie, das antike Athen, Medizin- und Wissenschaftsgeschichte, Ackergesetze und Landverteilung in der Antike. Publikationen (Auswahl): *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.* (Historia Einzelschriften 77). Stuttgart 1993; *Land und Raum in der römischen Republik: Die Kunst des Teilens.* Darmstadt 1996; *Athen und Sparta in klassischer Zeit.* Stuttgart 2003; zusammen mit W. Leschhorn: *Hippokrates. Ausgewählte Schriften* (Reihe Tusculum), Düsseldorf / Zürich 2006; *Der hippokratische Eid. Medizin und Ethik von der Antike bis heute.* Darmstadt 2005; *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe.* Tübingen 2010.

Kurt Sier: Geboren 1955, Studium der Klassischen Philologie, Germanistik, Philosophie und Indogermanistik in Saarbrücken und Zürich. Promotion 1986; Habilitation 1996. Von 1981 bis 1994 wissenschaftlicher Mitarbeiter, Akademischer Rat und Oberrat an der Universität des Saarlandes; seit 1996 Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Universität Leipzig. Seit 2000 ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz; seit 2002 Mitglied der Kommission für das „Corpus Medicorum Graecorum et Latinorum“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Antike Philosophie, Griechisches Drama, Hellenistische Dichtung, Antike Literaturtheorie.

Pirmin Stekeler-Weithofer: Geboren 1952; Studium der Mathematik, Philosophie, Theoretischen Linguistik und Literaturwissenschaft in Konstanz, Berlin, Prag und Berkeley. Promotion 1984; Habilitation 1987. Seit 1992 Professur für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig.

Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Sprache, der Handlung, des Geistes, der Mathematik und exakten Wissenschaften, ferner zu Platon, Kant, Hegel und Nietzsche. Publikationen (Auswahl): *Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft*, Berlin 1986; *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn 1992; *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn 1995; *Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik*, Berlin 2008.

Christine Taube: 1998–2005 Studium der Alten Geschichte, Klassischen Archäologie und Kommunikations- und Medienwissenschaft in Leipzig; 2005–2008 wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Alte Geschichte in Leipzig; seit 2008 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 586 im Teilprojekt E7 „Antikes Nomadenbild – Antike Nomadenbilder“; Promotion zum Thema „500 Ziegen für Artemis. Historische Aitiologie Attischer Feste“.

Alexander Weiß: 2002 Promotion im Fach Alte Geschichte an der Universität Bonn; seit 2003 Juniorprofessor für Alte Geschichte an der Universität Leipzig; seit 2004 Mitarbeiter des Projektes „Forschungen zur antiken Sklaverei“ der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur; 2004–2008 zusammen mit Charlotte Schubert Leiter des Projektes B5 „Römische Herrschaft im Maghreb zwischen Sesshaftigkeit und Nomadismus“ am Sonderforschungsbereich 586, seit 2008 Leiter des Projektes E7 „Antikes Nomadenbild – Antike Nomadenbilder“ ebenfalls mit Charlotte Schubert; 2007–2009 Feodor-Lynen-Forschungsstipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Macquarie University Sydney.

HERAUSGEBER

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien –
Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg