

Editorial Board:

Rismag Gordeziani – Editor-in-Chief

Valeri Asatiani

Lasha Beraia

Tina Dolidze

Levan Gordeziani

Sophie Shamanidi

Nana Tonia

ფასისი 1, 1999

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისნიკისა  
და ნეოგრეცისტისნიკის ინსტიტუტის  
ბერძნული და რომაული შტუდიები

© პროგრამა „ლოგოსი“, 1999

## ACKNOWLEDGEMENTS

Phasis – Greek and Roman Studies of the Institute of Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Studies of the Tbilisi Ivane Javakhishvili State University publishes papers in English, French and German languages. Volume 1 publishes one part of the papers of the participants of the International Conference Dedicated to the 100th Birth Anniversary of Simon Kaukhchishvili (Tbilisi. October 15-22, 1995) and International Conference Dedicated to the 125th Birth Anniversary of Grigol Tsereteli – *Ancient Greek Literature and Contemporaneity* (Tbilisi. September 7-14, 1996).

\*

The authors are requested to send their papers on CD or by E-mail (on *Microsoft Word for Windows* site using font *Times New Roman*, no more than 60 000 characters) and a laser-printed copy. In case of using some specific signs they must be given on the left margin next to the respective line.

Remarks should be numbered all from 1... till the last one and given in the footnotes (at the bottom of the respective text).

We suggest the following mode of giving bibliography:

In case of a periodical or of a collection of papers: author (initials and surname fully given), the title of the paper, the title of the periodical, number, year, pages (without p.);

For monographs: author (initials and surname fully given), the title of the work, publisher (name and city), year, pages (without p.).

The papers will be appreciated in the following languages: English, French, German.

Materials approved by reviewers will be published in the subsequent volume, without any editorial, stylistic or orthographic corrections of the original text. The author will be duly informed on the date of publishing the work. After the publication the author will receive 10 off-prints of the

paper. Please send us your exact whereabouts: address, telephone number, fax number, E-mail.

**Our address:**

Phasis

Institute of Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Studies

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

13 Chavchavadze ave.

380079 Tbilisi, Georgia

Tel.: (+995 32) 22 11 81/ 25 02 58

Fax: (+995 32) 22 11 81

E-mail: [logos@caucasus.net](mailto:logos@caucasus.net)

## CONTENTS

Acknowledgements	3
<b>Irine Darchia (Tbilisi)</b> For Compositional Organization of Plato's <i>Phaedo</i>	7
<b>Klaus Doering (Bamberg)</b> Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus	19
<b>Ursula Gärtner (Leipzig)</b> Die Bedeutung der Träume in den <i>Argonautica</i> des Valerius Flaccus	27
<b>Lewan Gordesiani (Tbilissi)</b> Zu den Bedeutungsänderungen von Δούλος	38
<b>Rismag Gordesiani (Tbilissi)</b> Die strukturellen Gesetzmäßigkeiten der Aufstiegs- und Niedergangsperioden in der altgriechischen Kultur	49
<b>Medard Haffner (Saarbrücken)</b> Tradition und Neuerung in der spätantiken Kultur. Eudokia – Kaiserin zwischen Paganismus und Christentum	64
<b>Bernd Kartes (Saarbrücken)</b> Argonautenzug und Amazonenmythos	74
<b>Richard Klein (Mainz)</b> Die Bedeutung von Basilius' Schrift „ad adolescentes“ für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur	85
<b>Richard Klein (Mainz)</b> Das Königreich Iberien während der römisch-persischen Auseinandersetzungen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts	103
<b>Eckard Lefèvre (Freiburg i. Br.)</b> Das Bild der Kolcher in Valerius Flaccus' <i>Argonautica</i> (5, 224-277)	120

<b>Ketevan Nadareischvili (Tbilissi)</b> Die Prinzipien der Individualisierung der Helden in der altgriechischen Tragödie (Antigone, Elektra, Medea)	129
<b>Ernst Günther Schmidt (Jena)</b> Quintus von Smyrna – der schlechteste Dichter des Altertums?	139
<b>Sophie Shamanidi (Tbilisi)</b> The Classical Tradition in G. Seferis' <i>Mythistorema</i>	151
<b>Nana Tonia (Tbilissi)</b> Das Phänomen von Sappho und Frauendichtung in der Antike	166
<b>Jürgen Werner (Leipzig)</b> „Ab ovo“ bis „Veni vidi Vicco“	190

Irine Darchia (Tbilisi)

## FOR COMPOSITIONAL ORGANIZATION OF PLATO'S PHAEDO

The individuality and the high artistic value of a literary work are determined by various important factors. The architectonic of a literary work, i.e. its structure, should be examined for the first. It's impossible to study thoroughly the art of any author without clearing up the structural peculiarities and certain composition principles of each work separately. For this purpose the newest direction of studies – structural analysis – is to be adopted.

Let us recall, that “The structural analysis methods have become quite fundamental in the classical philology. If we take Greek literature of the archaic and classical periods, one can notice that structural analysis touched all essential authors and works to a certain extent. The studies made of Greek epic poetry and of Homer first of all are especially fruitful and interesting. Of course, not all structuralistic studies have traced the classical philology perceptibly. But in our mind, we aren't false if we say that some of these studies give us new ways, new tendencies for a more objective and fundamental understanding of literary processes in Antiquity, for a clearer interpretation of the most important works”.<sup>1</sup>

Plato's heritage, namely the problem of his dialogues' compositional organization, isn't properly studied yet, but such a many-sided author's works, presumably, will give us exceptional and interesting material.

It should be mentioned, that Plato's dialogues' structure is usually studied not so much for clearing up their composition peculiarity and Plato's writing principles as for chronological purposes.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Гордезиани Р. В., Проблемы гомеровского эпоса, Тбилиси, 1978.

<sup>2</sup> Some scholars think, that earlier, the so-called Socratic dialogues are characterized by more simple structure, but then Plato complicates the structure gradually. On this prob-

There has been an attempt to study the structure of *Republic*, though independent from the chronological purposes, but it still doesn't aim to study this dialogue's composition. Namely, H. Kuhn in the II-X books of *Republic*, analyzing the relationship between Greek Tragedy and Plato, clears up the principle of the symmetrical distribution of information and uses it to make the aim and enthusiasm of the work clearer.<sup>3</sup>

Plato's dialogues are formally divided into two groups, according as the work has a direct dialogue shape or it represents the dialogue narrated by a certain personage. The two terms are used to designate them: indirect, reported, narrated, "dihegmatic" dialogue (it contains the dialogue reported by an imaginative author) and direct, dramatic dialogue (it reports the dialogue directly, without an imaginative author).

Such a classification of Plato's dialogues' structure is acceptable of course, but its aim is more to group the works formally than to understand the compositions fundamentally.

In my present work, I'll try to clear up the compositional peculiarity of *Phaedo* by analyzing its structure.

Discoursing on the composition of *Phaedo*, to my mind, we have to take into consideration one essential factor – the genre peculiarity of this work – the fact that *Phaedo* is a philosophical dialogue, that is, the dialogue, the conversation, the discourse (reasoning) is determinative, while the action is in the background at first sight.

Analyzing the composition of the work, the scholars single out so-called mental blocs, that is, they divide the passages proceeding from the reported philosophical content. This principle isn't always kept thoroughly and so, we receive the composition variants of *Phaedo* in which the so-called dialogue and descriptive parts, that is, discourse (reasoning) and action elements are mixed.

The scholars pay more attention to the discourse than to the action, but we should take into consideration both factors, because if we take notice of the philosophical reasoning only, we will not be able to understand what literary principles and writing devices determine the compositional integrity of the work. In my opinion, we should direct our attention to the less striking factor – to the development of the action first in order to understand the architectonic of the work better.

Analyzing this issue, we must choose the action development stages as the structural elements, that is, we have to pay more attention to what is happening than to what the personages are talking about. First we have to

lem see: Thesleff H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki – Helsingfors, 1982, 58 – 56.

<sup>3</sup> Thesleff H., *op. cit.*, 36 – 37.

deliberate the action development structure (the work's skeleton) – narrative frame, and then the philosophical part itself, the so-called discourse (reasoning) composition, i.e. by what principle and sequence are distributed the philosophical-mythological and ethical problems in the work.

The plot of *Phaedo*, according to the action development and to the characters, participating in it, can be divided into separate fragments.

1) The work begins with the conversation between Phaedo and Echecrates. Its course is determined by Echecrates' questions concerning Socrates' death and his last days spent in prison. (Echecrates wants to learn everything in detail: whether Phaedo was present at Socrates' death or not; why Socrates was not punished just as the sentence dictated; what he said when dying, how he behaved, from the friends who were with him...). This passage has the character of an exposition and we can conditionally call it: *Exposition. The First Conversation of Phaedo and Echecrates* (57a-59c7).

2) Phaedo begins to relate. First he describes, so to say, everyday details concerning Socrates in prison (How he and his friends used to visit Socrates; how that fatal day came and what the situation was in prison). Let's call this descriptive part of the work: *Socrates in Prison before the Philosophical Dialogue* (59c8-60b3).

3) Socrates begins the conversation and the descriptive part of the account moves gradually to the philosophical dialogue. Simmias and Cebes take part in the conversation mainly (There is the shade of the image of Crito delivering to Socrates the servant's message about having poison (63d5-e1; 63e3-5). Simmias and Cebes either agree or disagree with Socrates; they express their own position by short remarks, by several words or they discourse more widely and present their objections). Let's name this passage: *The Beginning of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue* (60b3-88c1).

It should be noted that C. Rowe picks out separately the lines 84c1-85e2 in this fragment and names them "Interlude"<sup>4</sup>. Here Simmias and Cebes confess to Socrates that his argumentation is not persuasive enough for them and the philosopher encourages them to express their contradictions. The passage, held by C. Rowe as an interlude, is placed by me separately in *Phaedo*'s so-called dialogue part, as I consider it to be a certain stage and inseparable part of the philosophical reasoning.

4) Phaedo comments on the existing situation, the doubts of Simmias and Cebes; tells us the thoughts and feelings of the personages followed

<sup>4</sup> Rowe C. J. (ed.), *Plato, Phaedo*, Cambridge University Press, 1993.

by the reciprocal reaction of Echecrates. The narration of Socrates' and his friends' dialogue is temporarily interrupted by the next conversation of Phaedo and Echecrates, that is a certain transitional step to further stage of the philosophical reasoning. Let's call this passage: *Interlude. The Second Conversation of Phaedo and Echecrates (The Comments on the First Part of the Philosophical Dialogue) (88c1-89a8)*.

5) Phaedo continues to narrate. First he relates us his conversation with Socrates by means of which the philosopher paves the way for further argumentation and later the discourse is again renewed (See the passage reported above: The Beginning of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue). Let's call this passage: *The Continuation of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue (89a9-102a1)*.

C. Rowe considers the lines 88c1-91c5 of this fragment to be an Interlude as well. The part 88c1-89a8 of this extract, that is, the second conversation of Phaedo and Echecrates I discuss separately as a unit with an independent meaning. I link the other lines 89a9-91c5, that is, the conversation between Socrates and Phaedo with the so-called dialogue part, as I consider them to be the preparative stage of Socrates' discussion in answer to Simmias and Cebes. I think them to be necessary attributes of the dialogue part.

6) Socrates exposes the contradictions of Simmias and Cebes, which is followed by Echecrates' reaction in return. The narration is interrupted again by the conversation with Phaedo, which marks a certain crisis in the argumentation. Let's call this passage: *Interlude. The Third Conversation of Phaedo and Echecrates (The Comments on the Second Part of the Philosophical Dialogue) (102a2-10)*.

7) Then Phaedo returns to Socrates' and his friends' dialogue, which comes to the philosopher's monologue gradually. Socrates tells us the ethical-cosmological myth. I don't distinguish this passage as a separate unit, because Socrates uses the mythos to support his argument and therefore, I discuss it in connection with the so-called dialogue part. Let's name this fragment: *The End of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue (102a10-116a)*.

8) Little by little the work comes to the end. Phaedo returns to the descriptive details of the narration. He describes in detail the last hours spent by Socrates in prison, the philosopher's and his friends' actions and in the end – Socrates' death. Let's call this passage: *Socrates' Last Hours Spent in Prison after the Philosophical Dialogue (116a2-118a14)*.

9) At the end Phaedo applies to Echecrates again. The work which began with the conversation of these characters ends with their appear-

ance again. Let's call this fragment: *Phaedo's Last Words to Echecrates* (118a15-17).

One can see that according to the development of the action in *Phaedo* nine parts can be distinguished and a certain regularity is obvious. Only a few characters figure in the work: Phaedo, whose narration is the basis of the whole creation; Echecrates, who sometimes appears as a participator in the dialogue with Phaedo and sometimes as a passive listener; Socrates himself, who actually holds the philosophical dialogue and proves the soul's immortality both from the philosophical and from the mythological point of view; Simmias and Cebes, who take part in the philosophical dialogue directly; Crito, the guard, and Xanthippe, Socrates' wife, who appears only episodically in *Phaedo's* so-called descriptive parts.

The development of the action is actually determined by the interchange of these characters. They are changing and the scene is changing accordingly – the conversation comes to the action, the action to the discussion and vice versa. Sometimes we listen to the dialogue taking place in Athens or in Phlius. Sometimes we watch the actions of the philosopher and his friends. The structure, consisting of nine parts, is made by the interchanging of these three “scenes”.

Actually, the play is performed before our eyes, where the “scene” of three types succeed each other. But by what sequence and principles do they interchange? If we consider each scene as an element of the work's structure and if we construct the scheme using them, we'll be able to clear up the principle by which structural elements are distributed. Let's mark each type of “picture” (scene) with the letters A, B, C accordingly.

A) Phaedo and Echecrates participate (Exposition A1, two Interludes A2, A3, Conclusion A4).

B) The description of Socrates' actions in prison before and after the philosophical dialogue (B1, B2) (the so-called descriptive part).

C) The philosophical dialogue between Socrates and his friends (its Beginning C1, Continuation C2, End C3) (the so-called dialogue part).

The unity of the A, B and C elements makes a structure with nine parts:

A) Exposition. The First Conversation of Phaedo and Echecrates

B) Socrates in Prison before the Philosophical Dialogue

C) The Beginning of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue

A) Interlude. The Second Conversation of Phaedo and Echecrates (The Comments on the First Part of the Philosophical Dialogue)

C) The Continuation of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue

A) Interlude. The Third Conversation of Phaedo and Echecrates (The Comments on the Second Part of the Philosophical Dialogue)

C) The End of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue

B) Conclusion. Socrates Last Hours Spent in Prison after the Philosophical Dialogue

A) Phaedo's Last Words to Echecrates.

As we see, the monolithic structure is made by the following repetition: element A four times, element B twice, element C three times. Element A as the exposition, two interludes and the conclusion makes a certain prop in the structure. Element A unites the whole dialogue, but at the same time breaks up the so-called dialogue part itself (which I've marked as C), which is represented by a triad accordingly.

By element B, inserted at the beginning and end of the structure, the spirit of symmetry is created, which is increased by elements CA rhythmically interchanging in the structure.

The so-called dialogue part with two interludes (that is, interchanging of the CA elements' whole complex – CACAC) makes a certain center, around which the A and B elements are symmetrically placed and the structure is counterbalanced by them. A certain mixture of the parallel division and circle symmetry is presented in the dialogue part itself (by the interchanging of philosophical discussion and interludes).

What is the length correlation between the structure-making elements? The beginning of Socrates' and his friends' philosophical dialogue (C1) exceeds its continuation (C2) and the end (C3), which are nearly the same length, twice over.

The exposition also outnumbered the interludes having the same quantity (A2,A3) and the conclusion (A4), which presents the shorter element. To the description of Socrates' actions and everyday details is given twice as much space after the philosophical dialogue than before it. The length of the dialogue part itself is about nine times greater than the total size of the other elements, which underlines the genre peculiarity of the work once more – the main role of the discussion, dialogue.

As the analysis shows, Plato provides the original, complicated and interesting structure, with its props, uniting and counterbalancing elements. The circle symmetry and parallel division principles are provided at the same time. Their original mixture is given here. The center of the structure is the whole complex of the elements distributed by the circle symmetry and parallel division principles (CACAC). One of the elements (A)

appears as a prop of the whole structure. At the same time around this circle (CACAC) the A and B elements are distributed according to the circle symmetry.

There is a close content, semantic and emotional connection between the passages of *Phaedo* (that is, between the structure-making elements). The structure of *Phaedo* can be imagined as a pattern and its constituting threads are closely connected to each other by the peculiar rule characteristic of this pattern only. Neither a phrase, nor an episode can be taken or shifted without destroying the composition pattern. Each passage arises from the foregoing one and inevitably needs the next one as well. Each episode continues the previous one and paves the way for the next passage. At the same time there is a logical connection within each fragment.

Let's discuss how the logical connection between the structure-making elements – exposition, conclusion, interludes, so-called dialogue and descriptive parts – is made.

The exposition, that is, the first conversation of *Phaedo* and Echechrates (A), paves the way for the events reported in the work and for the philosophical discussion. The author's aim is clarified in the exposition: It is to report Socrates' last day in prison – what the philosopher did (B) and what he said (C).

*Phaedo* begins to narrate. First he describes the atmosphere in prison. He relates the emotional state of the philosopher and his friends. To understand the reason for these contradictory sentiments, it's necessary to discuss the essence of the philosopher and his philosophy, which is logically connected to the soul's immortality and the proper philosophical problems. Accordingly, the descriptive part of the work (B1) gradually comes to the philosophical reasoning (C). The compositional peculiarity existing in this fragment itself, i.e. in the so-called dialogue part, that is, the distribution principle of the philosophical-mythological information and the function of the interludes (A2, A3) will be touched on below, in the discourse (reasoning) composition analysis.

After the soul's immortality has been showed up both from the philosophical and from the mythological-mystic point of view, the reader is psychologically and spiritually ready to learn about the death of Socrates. He will be able to appraise the philosopher's calmness before the punishment at its true worth, to see the philosopher's afterlife in its proper perspective.

The dialogue part of the narration (C) comes to the description of everyday details prison (B2), as it were. This fragment responds to the episode with the same content (B1) at the beginning of the work. *Phaedo* tells

us of Socrates' last hours, the philosopher's and his friends' spiritual state, their words and Socrates preparation for death (B2) in detail.

Finishing his narration, Phaedo applies to Echecrates again. The work begun by the conversation of these two personages (A1) ends by their imaginative conversation (A4) as well. The work is united and integrated.

I have made a structural analysis of the development of the action in *Phaedo*. But as I marked above, I'm going to lay the stress upon so-called dialogue part, the regularity of philosophical reasoning.

The discourse on the essence of the philosopher and the philosophy is directly connected to the problem of the soul and body interrelation. Its arguments are also connected to each other having a causal-resulting relationship. The philosophical conceptions of knowledge acquiring and the soul's internal circularity, the philosophical categories of the interchange of opposites and the equality of subjects, the theory of ideas, the mythological notions of Heaven, Earth and Nether World follow and distinct from one another and proceed from each other.

I'll shortly discuss how the mythological-mythic information is represented in *Phaedo*.

First we must note the principle of the distribution of the proofs of the soul's immortality, as there are many points of view on this issue in modern scholarship. The critics locate these proofs within the different limits<sup>5</sup>.

The first argument becomes localized in nearly the same part of the dialogue (70c4-72e2 C. Rowe, 69e6-72e1 D. Gallop, F. Schleiermacher, 70c-72e A. Losev).

The second argument gives rise to a certain problem. F. D. E. Schleiermacher calls it *additional argument* (72e-78a) and he marks out not four, but three pieces of evidence consequently and so he contradicts the majority of scholars. Other scholars place this argument nearly in the same limits (72e3-78b3 D. Gallop, 73a-78a A. Losev, 72e3-77a5 C. Rowe).

The third argument causes different points of view as well. F. Schleiermacher considers it to be the second argument (78b-82b), but A. Losev, unlike other scholars, places the doubts of Simmias and Cebes and their objections, that is, the soul harmony theory, in the limits of this argument (78b-96a). In my opinion, the other scholars' position is more acceptable. It's more justified to discuss this passage separately from the

<sup>5</sup> The localization of the arguments, made by other scholars see in the following editions: Gallop D. (ed.), Plato, *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 1975; Лосев А. Ф. (ред.), Платон, Сочинения, т. II, Москва, 1970; Rowe C. J., op. cit.; Platon, Werke, Band II. 3, in der Übersetzung von F. D. E. Schleiermacher, Berlin, 1987.

third argument, as it represents not so much the evidence-making element, as the preparatory stage and transitional step of the following argument (78b4- 84b8 D. Gallop, C. Rowe).

The localization of the fourth evidence is crucial as well. Within the fourth argument A. Losev places the fragment 96a-102a, where the soul harmony theory is exposed – opposing to the naturephilosophy and introducing the theory of ideas – that according to the correct indication of C. Rowe is its preliminary, not the fourth evidence part<sup>6</sup>. Proceeding from it, I consider the opinion of C. Rowe and other scholars to be more justified and logical and than that of A. Losev (102a10-107b10 D. Gallop, C. Rowe, F. Schleiermacher).

A decisive importance is attached to the arguments' distribution principle in the philosophical problems of *Phaedo*. In this case I held it to be necessary to express my standpoint on this issue in order to place the arguments with validity, while discussing *Phaedo's* so-called dialogue part (C), that is, the discourse composition.

In *Phaedo* the philosophical-mythological and ethical problems are represented as follows:

C1) *The Beginning of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue* (60b3-88c).

Two views of death

Soul and body from the point of view of Truth cognition (64b-70b)

Philosopher's living principle (67b-69e)

The first argument (70c4-72e2)

The second argument (72e3-77a5)

The conclusions on the fate of souls, importance of philosophizing (82c-84b)

A theory: the soul as a harmony (85e-86e)

C2) *The Continuation of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue* (89a9-102a1)

The unmasking of the theory: the soul as a harmony (89a-95a)

The thoughts of the naturephilosophers (95a-97b)

The teaching of Anaxagoras (97b-99d)

The theory of ideas (99d-102a)

C3) *The End of Socrates' and His Friends' Philosophical Dialogue* (102a10-116a)

The fourth argument (102a10-107b10)

The ethical conclusions on the living principles (107a-107d)

<sup>6</sup> Rowe C.J. (ed.), op. cit., 227.

The myth of the afterlife fate of souls (107d-108c)

The Earth description (108c-109b)

The True Earth description (110b-111c)

Hades, the system of the subterranean streams (111c-113c)

The afterlife fate of souls (113d-114c)

As mentioned above, the sequence of subjects in the dialogue fragments themselves is determined by the logic of philosophical reasoning, on the basis of which the issues are compositionally distributed in the narrative frame. Or rather, this frame itself is conformable to the discourse necessity.

As I indicated, the philosophical reasoning, by inserted two interludes, makes a certain triad (C1A2C2A3C3). Let's discuss this triad character and the function of the interludes.

Actually, the philosophical dialogue is twice interrupted. First when the theory of the soul as a harmony (A2) is introduced and later when Socrates expounds it and his rivals acknowledge their defeat (A3).

By inserting the conversation between Phaedo and Echeocrates (with two interludes) twice in the work (A2, A3), Plato concentrates the readers' attention upon the present stage of the discussion development. For the first time the "Interlude" is introduced when Socrates is at a deadlock and for the second time when he exposes triumphally his opponents' arguments.

The two interludes make the accent on the central dialogue part (C2), located among them. Here Socrates expounds the theory of soul harmony, provides the thoughts of naturephilosophers and introduces the theory of ideas. By inserting the conversation between Phaedo and Echeocrates (i.e. two interludes), is marked out the fragment where the old theory has been defeated and the new one has been founded. Accordingly, it shows the victory of the Socratic-Platonic philosophy.

What sense do the reasoning stages, i.e. C1C2C3 elements, bear?

In the beginning of the dialogue part (C1) the way is paved for the philosophical argumentation. Then come the first three arguments for the soul's immortality and their logical conclusions that are followed by the theory: the soul as a harmony.

At the next stage of the discourse (C2) the theory of the harmony of the soul is expounded, the naturephilosophy is criticized and the theory of ideas is introduced. This fragment is not only the center of the structure, but the culmination of the philosophical reasoning as well.

The fourth argument enters at the last stage of the discourse (C3). After reproducing all the evidence for the soul's immortality, the discussion

approaches its logical end. Then enters the concluding myth, that is the supporting material for the philosophical argumentation. By its content and aim the myth arises from the dialogue's ethical-philosophical problems and responds to them.

As we see, the thematic of the beginning of the dialogue (C1) is more various. The whole spectrum of the philosophical statements is shown up and the philosophical reasoning of proving enthusiasm is represented here. The continuation of the dialogue (C2) is more critical. The new ideas arise by the condemnation of old ones and the discourse approaches its culmination as well. At the end of the dialogue (C3) the philosophical discussion comes to an end and the concluding myth introduces the mythological-mystic ground.

Analyzing the structure of *Phaedo*, I tried to show what writing devices determine the architectonic peculiarity of the work, that is, how this dialogue's compositional integrity is made technically.

What can be said about the compositional organization of *Phaedo* as a result? The structural analysis of this work – the delimitation of its descriptive and reasoning (discourse) parts, the consideration of the compositions of the action and reasoning (discourse) separately – showed me that *Phaedo* can be seen as a triptych, as interchange of three pictures. It represents an original, complicated and interesting structure. There is a close logical connection between its composing elements, i.e. among exposition, conclusion, interludes and so-called reasoning, more precisely, the descriptive parts of *Phaedo*. On the basis of these elements the monolithic structure is constructed. The philosophical-ethical problems are distributed proceeding from the logic of the philosophical discourse and from the necessity of the arguments for the soul's immortality.

As my present work has shown, *Phaedo* refers to the so-called dramatic dialogue type and it's constructed not only according to the regularity characteristic of a philosophical treatise, but it represents a refined work of art by its compositional organization.

A certain narrative frame is presented in *Phaedo*, to which the philosophical reasoning seems to be submitted. Actually, this narrative frame is constructed to integrate and unite the philosophical discussion, to accentuate the proper passages and to mobilize the reader's attention.

The structure analysis of *Phaedo* once more showed that in this work Plato presents himself not only as a great philosopher, but as an excellent writer, as a master of the work's compositional organization as well. It's interesting how the compositional organization of Plato's other works shows his writing skills.

What can be said about the compositional peculiarity of other dialogues? Unfortunately, we aren't able to answer this question completely and to make a generalized conclusion, because this problem hasn't been studied properly yet. As for the future perspective, in my opinion, if we study the composition of Plato's other works by using the structural analysis methods, that will give us the possibility for a more thorough understanding and new interpretation of this philosopher's literary heritage.

Klaus Doering (Bamberg)

### KAISER JULIANS PLÄDOYER FÜR DEN KYNISMUS<sup>1</sup>

Im Abstand von nur drei Monaten verfaßte Kaiser Julian im Jahre 362 zwei Reden, in denen er mit den zeitgenössischen Kynikern ins Gericht ging. Beide Reden verdankten ihre Entstehung zunächst einmal äußeren Anlässen: Die frühere der beiden, die Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* (or. 7), einem Vortrag des in ihr attackierten Kynikers, in dem dieser in Gegenwart des Kaisers im Kontext eines Mythos bzw. einer Allegorie in höchst respektloser Weise über die Götter gesprochen und sich über den Kaiser selbst lustig gemacht hatte; die spätere, die Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* (or. 6), den abfälligen Bemerkungen, die ein namentlich nicht genannter, aus Ägypten stammender Kyniker über den Gründervater des Kynismus, Diogenes aus Sinope, gemacht hatte. Beide Reden begnügen sich jedoch nicht damit, den attackierten Kynikern die Verkehrtheit ihrer Äußerungen vor Augen zu führen und sie selbst zurechtzuweisen, sondern verfolgen ein erheblich weiter gestecktes Ziel: Julian will zeigen, daß wahrer Kynismus etwas ganz anderes ist als das, was die beiden Kyniker und mit ihnen die Mehrzahl derer, die sich als Kyniker bezeichnen, als Kynismus ausgeben. Konkreter gesprochen: Er will zeigen, daß die "ungebildeten Hunde", d. h. die ordinären Kyniker, die für die verbreitete Vorstellung vom Kynismus verantwortlich sind, Prinzipien und Lebensstil des Diogenes und der anderen alten Kyniker völlig aus dem Blick verloren, ja geradezu ins Gegenteil verkehrt haben und einen Kynismus praktizieren, der mit dem ursprünglichen allein noch den äußeren Habitus (lange Haare, Tribon, Bettelsack, Stock) gemeinsam hat: Die rationale Nüchternheit (ἀτρυφία) des Diogenes ist bei ihnen zu Dünkelhaftigkeit (τῦφος) und eitler Ruhmsucht (κενοδοξία) verkommen, seine Selbstgenügsamkeit (ἀντάρκεια) zu Bettelei und Schmarotzertum, ja,

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

schlimmer noch, Genußsucht, seine Selbstdisziplin (ἐγκράτεια) zur demonstrativen Pose und Wichtigtuerei, seine auf geistiger Souveränität beruhende Freiheit (ἐλευθερία) allen Menschen und ihren Gewohnheiten und Normen gegenüber zu Dreistigkeit, Unverschämtheit, Pöbelei und Unflätigkeit, seine heilige Scheu vor dem Göttlichen (εὐλάβεια) zu Respektlosigkeit, Freigeisterei und Gottlosigkeit (ἄθεότης).

Daß wahrer Kynismus etwas ganz anderes ist als das, was die “ungebildeten Hunde” dafür ausgeben, und daß Diogenes ganz anders war, als die, die ihm zu folgen vorgeben, behaupten, beweist Julian vor allem auf folgende Weise: Er greift aus dem Legendenkranz, der sich um die Person des Diogenes rankte, einzelne Episoden und Motive heraus und interpretiert sie so, wie sie seiner Meinung nach interpretiert werden müssen. Wie er dabei verfährt, will ich im folgenden an drei Beispielen zeigen.

Eine der Geschichten, die man vom Tod des Diogenes zu berichten wußte, besagte, er sei an den Folgen des Genusses eines rohen Polypen gestorben (SSR V B 90,2-3.93-95). Wie wir von Julian erfahren, hatte sich der anonyme Kyniker, gegen den sich die Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* richtet, über diese Geschichte lustig gemacht und sie mit der Bemerkung kommentiert, Diogenes habe mit dieser Aktion nur die Aufmerksamkeit der Menge auf sich lenken wollen und der Tod sei die verdiente Strafe für diese Torheit (ἄνοια) und eitle Ruhmsucht (κενοδοξία) gewesen (or. 6,181a). Julian wischt diesen Kommentar zunächst einmal mit leichter Hand als gleichermaßen eingebildet wie dumm zur Seite. Später kommt er auf die Sache als solche jedoch ausführlich zu sprechen. Immerhin konnte man die Frage, was Diogenes mit dem Essen des Polypen bezweckt habe, ja durchaus stellen. Plutarch hatte die Antwort gegeben, er habe den Polypen roh verspeist, weil er demonstrieren wollte, daß man kein Feuer brauche (SSR V B 90,2-3.93-95). Julians Antwort ist eine andere. Die Kyniker – so argumentiert er – streben die ἀπάθεια, den Zustand des völligen Freiseins von Emotionen, an. Nun hatte Diogenes an sich selbst beobachtet, daß er diesen Zustand zwar in jeder anderen Hinsicht erreicht hatte, daß jedoch die Vorstellung, einen rohen Polypen essen zu müssen, ihn irritierte und Ekel in ihm erregte, und dies nicht etwa aufgrund vernünftiger Überlegung (λόγῳ), sondern allein aufgrund einer nichtigen, weil zwar verbreiteten, aber ungeprüften Meinung (δόξη κενῆ), nämlich der Meinung, daß dasselbe Fleisch in gekochtem Zustand rein und genießbar, in ungekochtem Zustand dagegen ekelnerregend und ungenießbar sei. Getreu dem Auftrag des Gottes, alle gängige Münze, d. h. alle gängigen Meinungen der Menge aus dem Verkehr zu ziehen und die Dinge – wie Julian sagt – allein mit dem Maßstab der Vernunft und der

Wahrheit zu beurteilen (πᾶν μὲν ἐξελεῖν τὸ νόμισμα, λόγῳ δὲ καὶ ἀληθείᾳ κρῖναι τὰ πράγματα, 192c), konnte er es nicht ertragen, von der leeren Meinung geplagt zu werden, daß ungekochtes Polypenfleisch ekel-erregend und ungenießbar sei. Der Grund, daß er den rohen Polypen aß, war also der, daß er sich verpflichtet fühlte, die Wahrheit zu ermitteln (or. 6,192a-193c).

Die gerade referierte Argumentation ist ein typisches Beispiel dafür, wie Julian das Verhalten und Tun des Diogenes erklärt. Typisch ist sie nicht zum wenigsten dadurch, daß sie das Tun des Diogenes auf jene Ursache zurückführt, die für Julian gleichsam den Schlüssel für die Erklärung des gesamten Tuns des Diogenes an die Hand gibt: auf den Auftrag des Gottes, die Münze umzuprägen (παραχαράξαι τὸ νόμισμα). Dies führt uns zu jenem Teil der Diogenes-Legende, der davon handelt, wie Diogenes zum Philosophen wurde. Erzählt wurden zwei verschiedene Geschichten, die ursprünglich wohl unabhängig voneinander waren, dann aber miteinander verknüpft wurden. Die erste ist allseits bekannt. Berichtet wurde folgendes (mit zahlreichen Varianten im Detail, die hier beiseite bleiben können): Diogenes' Vater Hikesios sei Vorsteher der Münze von Sinope gewesen. In dieser Eigenschaft "habe er die Münze umgeprägt", d. h. den Wert von Münzen verfälscht (SSR V B 2,1-4.11-14 u. ö.). Sein Sohn sei deshalb aus Sinope verbannt worden. Nach Athen gekommen, habe er Antisthenes kennengelernt, sich für seine Philosophie begeistert und sich ihm deshalb als Schüler angeschlossen. Die zweite weniger bekannte Geschichte berichtete, Diogenes sei nach Delphi gekommen und habe dort von Apoll den Orakelspruch erhalten, "er solle die Münze umprägen" (SSR V B 2,6-11). Es kann kein Zweifel bestehen, daß Julian beide Geschichten kannte. Die erste übergeht er jedoch fast völlig; nur zweimal nimmt er beiläufig und ohne jede Erläuterung auf die Tatsache Bezug, daß Diogenes aus seiner Heimat verbannt worden war (or. 7,211d. 238b). Um so wichtiger nimmt er die zweite Geschichte, der er eine sonst, soweit ich sehe, nirgends zu findende Deutung gibt: In der Aufforderung des Gottes, "die Münze umzuprägen", sieht er eine speziell für Diogenes bestimmte Variante der berühmten Weisung "Erkenne dich selbst!", die, für alle Menschen bestimmt, im Heiligtum in Delphi inschriftlich angebracht war. Mit beidem – so Julian – fordere der Gott dazu auf, von den gängigen Meinungen Abschied zu nehmen und zur Wahrheit vorzudringen (or. 6,188ab; vgl. or. 7,211b-d.238d).

Auf die in diesem Sinne gedeutete Weisung des Gottes, die Münze umzuprägen, kommt Julian in beiden Reden immer wieder zurück, von ihr her deutet er das gesamte Tun des Diogenes: Was immer dieser tat,

sein Ziel war es, der an ihn ergangenen Weisung des Gottes gerecht zu werden. Mit dieser Interpretation geriet Julian nun freilich in einen nicht geringen Gegensatz zu dem, was man aus dem tradierten Material gemeinhin über den Umgang des Diogenes mit dem Göttlichen ablesen zu können glaubte. Bekanntlich gab es allerlei Anekdoten und Apophthegmen, die einen Diogenes zeigten, der sich in äußerst ironischer und respektloser Form über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der Menschen äußert (SSR V B 334 ff.). Daher war man gemeinhin denn auch mehr oder weniger fest davon überzeugt, daß Diogenes sich über alles Religiöse lustig gemacht habe, ja ein verkappter Atheist gewesen sei. Besonders propagiert hatte diese Seite des Kynismus im 2. Jhdt. n. Chr. der Kyniker Oinomaos von Gadara, wofür Julian ihn aufs heftigste tadelt. Julian selbst läßt sich sein Diogenesbild dadurch jedoch nicht trüben. Wie die respektlos klingenden Äußerungen des Diogenes richtig zu deuten sind, demonstriert er in exemplarischer Weise am Beispiel einer Anekdote, die auch bei Diogenes Laertios und Plutarch überliefert ist (SSR V B 339), und folgendermaßen lautet: Als jemand, der selbst in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht war, Diogenes einmal dazu bringen wollte, sich gleichfalls einweihen zu lassen, antwortete dieser: "Es ist doch lächerlich, junger Mann, wenn du glaubst, die Zöllner kämen dank dieser Weihe zusammen mit den Frommen in den gemeinsamen Genuß all der schönen Dinge im Hades, Männer wie Agesilaos und Epameinondas aber müßten im Schlamme (ἐν τῷ βορβόρῳ) liegen" (or. 7,238a). Julian erkennt an, daß die in seinem Sinne richtige Deutung, d. h. eine Deutung, die erkennen läßt, daß Diogenes auch mit einer Äußerung wie dieser nicht von seinen Grundsätzen abwich, nicht leicht ist. Er muß, um dies zu zeigen, beachtliche Interpretationskünste aufbieten. Seine Deutung lautet, auf das Wichtigste reduziert, so: Daß Diogenes sich in dieser auf den ersten Blick höchst despektierlich anmutenden Weise äußerte, hatte folgenden Grund: In die Mysterien konnte nur eingeweiht werden, wer athenischer Staatsbürger war. Diesem Zwang aber wollte sich Diogenes auf keinen Fall unterwerfen. Nicht der Einweihung in die Mysterien ging Diogenes aus dem Weg, sondern der dazu erforderlichen Unterordnung unter die Gesetze eines bestimmten Gemeinwesens. Hätte er anders gehandelt, hätte er der Weisung des Gottes in Delphi zuwider gehandelt, durch die er sich dazu aufgefordert glaubte, mit allen göttlichen Wesenheiten, die das All verwalten, in einer Gemeinschaft zu leben, nicht nur mit den partikulären Erscheinungen des Göttlichen in einem bestimmten Gemeinwesen (238c). Diesem höheren göttlichen Gebot fühlte er sich verpflichtet. Warum sagte er dies dann aber nicht offen, sondern gab die

erwähnte so despektierlich klingende und für Außenstehende leicht falsch zu deutende Antwort? Der Grund war der folgende: Er hatte erkannt, daß der, der ihn fragte, keineswegs den untadeligen Lebenswandel führte, den man von einem Eingeweihten fordern muß, sondern sich nur damit brüsten wollte, daß er selbst in die Mysterien eingeweiht war. Er wollte ihm daher eine Lehre zuteil werden lassen. Deshalb wies er ihn darauf hin, daß “die Götter denjenigen Menschen, die ein der Einweihung würdiges Leben geführt haben, den ungeschmälerten Lohn auch dann bewahren, wenn sie nicht eingeweiht worden sind, daß die Schlechten aber auch dann nicht profitieren, wenn sie ins Innere der heiligen Umfassungsmauern eindringen” (239bc).

Die drei beigebrachten Beispiele dürften hinreichend deutlich gemacht haben, wieviel Mühe Julian darauf verwendet, sein Bild des Diogenes mit den überkommenen Nachrichten in Übereinstimmung zu bringen, und wie er dabei verfährt. Warum aber – so ist nun zu fragen – übergeht Julian die von ihm zutiefst verabscheuten “ungebildeten Hunde” nicht einfach mit verächtlichem Schweigen, sondern verwendet so viel Mühe darauf, das schiefe und verfehlte Bild, das durch sie von Diogenes und vom Kynismus verbreitet wird, durch ein in seinem Sinne richtiges zu ersetzen? Angesichts der geradezu hektischen Aktivität, mit der sich Julian während seiner kurzen Zeit als allein regierender Kaiser (etwas mehr als eineinhalb Jahre) daran machte, die alte griechische Religion, Bildung und Kultur wiederherzustellen, um auf diese Weise das Christentum und die christliche Kirche zu verdrängen, darf, ja muß man doch wohl davon ausgehen, daß er mit den beiden Reden gegen die Kyniker Absichten verfolgte, die über das Ziel, das Treiben der zeitgenössischen Kyniker zu brandmarken, hinausgingen. Was für Absichten können dies gewesen sein?

Wie erwähnt, deutet Julian die Diogenes vom Gott in Delphi erteilte Weisung, die Münze umzuprägen (*παραχαράξαι τὸ νόμισμα*), als speziell für ihn bestimmte Variante der für alle Menschen bestimmten Weisung “Erkenne dich selbst”. Sehen wir uns den Kontext, in dem Julian diese Deutung vorträgt, etwas genauer an. Als Neuplatoniker in der Nachfolge Iamblichs (vgl. or. 6,188b) ist Julian überzeugt, daß die philosophischen Überlegungen aller jener Philosophen und philosophischen Richtungen, die sich ernsthaft um Einsicht in die Wahrheit bemüht haben, im Grunde genommen nichts anderes sind als Varianten einer und derselben Philosophie. In unterschiedlicher Weise haben sich alle darum bemüht, jene Aufforderung des Gottes in Delphi zu verwirklichen, die aller Philosophie als Basis zugrunde liegt: die Aufforderung “Erkenne dich selbst” (or. 6, 184c-

186a). Auch die alten Kyniker wußten sich dieser Aufforderung verpflichtet. Um dies zu erkennen, darf man freilich nicht auf ihre Schriften blicken, da sie diese zum größten Teil nur zum Scherz verfaßt haben, sondern muß sich ihre Lebenspraxis (ἔργα) ansehen (186b-187b). Tut man dies, dann erkennt man, daß die wahre kynische Philosophie, d. h. die Philosophie der ursprünglichen Kyniker, ihrem Wesen nach eine elementare, jedermann zugängliche Form der Philosophie ist, da sie ohne Gelehrsamkeit und Bücherstudium auskommt; “es genügt vielmehr, im Streben nach der Tugend und in der Abkehr vom Laster das Sittlichgute zu wählen”, oder anders ausgedrückt: “es genügt, allein auf diese beiden Weisungen des Pythischen Gottes zu hören: ‘Erkenne dich selbst’ und ‘Präge die Münze um’” (187d-188a; vgl. SSR V B 2,6-16). Diesen beiden Weisungen wußten sich die großen alten Kyniker Antisthenes, Diogenes und Krates verpflichtet: Sie “erblickten ihr Lebensziel und ihren Lebenszweck darin, sich selbst zu erkennen und die nichtigen Meinungen der Menge unbeachtet zu lassen und mit ihren ganzen Denken [...] nach der Wahrheit zu greifen” (188b). Sie taten damit im Prinzip nichts anderes als Platon, Pythagoras, Sokrates, die Peripatetiker und Zenon. So gesehen “betrieben Platon und Diogenes [...] offenkundig eine und dieselbe Sache” (188c), mit dem Unterschied freilich, daß Platon das beiden Gemeinsame auch in schriftlicher Form darlegte, Diogenes sich dagegen auf die praktische Ausführung beschränkte (189a).

Julian unterscheidet zwei grundsätzlich verschiedene Wege zur Wahrheit und zur Tugend. Der eine Weg ist der, den Platon ging und den zu gehen man aus seinen Schriften und denen der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker lernen kann; es ist dies der Weg über die Theorie, der, da er langwierige Studien verlangt, nur für vergleichsweise wenige gangbar ist. Der andere Weg ist der, den Diogenes vorgelebt und durch sein Beispiel der Menschheit als Alternative vor Augen gestellt hat; dies ist der Weg über die Praxis, der, da er allein den festen Entschluß erfordert, “im Streben nach der Tugend und in der Abkehr vom Laster das Sittlichgute zu wählen” (or. 6,187d), im Prinzip für jedermann gangbar ist. Die Tatsache, daß er im Prinzip für jedermann gangbar ist, besagt freilich nicht, daß er leicht zu gehen ist (vgl. or. 7,226c ff.). Wer dies meint, wird zwangsläufig in die Irre gehen. Zum Ziel führt dieser Weg allein die, die gelernt haben, ihn richtig zu gehen, und das heißt: ihn so zu gehen, wie Diogenes und die anderen alten Kyniker ihn gingen, mit rationaler Nüchternheit, einem Höchstmaß an Selbstdisziplin, Selbstbescheidung und Selbstgenügsamkeit und vor allem in heiliger Scheu vor dem Göttlichen (εὐλάβειά).

Julian hätte, so scheint mir, über den zweiten Weg nicht so ausführlich und geradezu beschwörend gesprochen, wenn er in ihm nicht eine echte Alternative zum Weg über die 'gelehrte' Philosophie gesehen hätte. Deshalb seine Empörung über die, die diesen Weg durch ihr Auftreten kompromittierten. Die Frage ist, wie er sich die Verwirklichung dieses Weges in seiner Zeit vorstellte. Hoch, wie die Anforderungen sind, kann er nicht daran gedacht haben, ihn als Weg für jedermann zu propagieren. Als philosophischer Weg kann er nur ein Weg für wenige sein. Julians Programm der Wiederherstellung der alten griechischen Religion, Bildung und Kultur wird gerne mit der Kurzformel gekennzeichnet, Julian habe die Absicht gehabt, an die Stelle der inzwischen alle Bereiche durchdringenden christlichen Kirche eine Heidenkirche (pagan church) zu setzen. Bei diesem Bemühen orientierte er sich in mancher Hinsicht an Institutionen und Organisationsformen, die die christliche Kirche ausgebildet hatte. So soll er etwa—um ein im gegebenen Zusammenhang besonders passendes Beispiel zu nennen—die Absicht gehabt haben, "Denkstätten" (φροντιστήρια), d. h. klosterartige Stätten philosophischer Reflexion für Männer und Frauen einzurichten (Greg. Naz., or. 4,111. Sozom. V 16,2). Bedenkt man dies, dann scheint die Vermutung naheliegend, Julian habe bei seinem Bemühen, den ursprünglichen Kynismus wiederherzustellen, eine Art paganes Mönchtum im Blick gehabt.

Wie mir scheint, gab es für Julian aber noch einen weiteren Grund, Wesen und Leistung des wahren Kynikers im allgemeinen und des Diogenes im besonderen herauszustellen. Um zu zeigen, wie ein wahrer Mythos auszusehen hat, trägt Julian in der Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* einen eigenen Mythos vor. In ihm berichtet er in leicht durchschaubarer allegorischer Verkleidung über sich selbst: daß die Götter ihn von Geburt an dazu ausersehen und, nachdem er erwachsen geworden war, in Form einer Weihe dazu berufen hätten, das Reich von den Übeln, die es wegen Konstantins Abfall von den alten und wahren Göttern heimgesucht hätten, zu befreien und zu den alten Göttern und zum alten Glanz zurückzuführen (or. 7,229c-234c). Vergleicht man damit, was Julian in den beiden Kynikerreden über die Weisung sagt, die Diogenes in Delphi erhielt (or. 6,188ab. or. 7,211b-d. 238d), dann drängt sich die Vermutung geradezu auf, daß Julian in seiner Berufung eine Parallele zur Berufung des Diogenes sah: Wie Diogenes versteht auch er sich als einer, der von Gott den Auftrag erhalten hat, die verbreitete falsche, wertlose Münze durch eine echte, wertvolle zu ersetzen. Konkret gesprochen heißt dies in seinem Fall: den verbreiteten verderblichen Irrglauben der Christen durch

den Glauben an die alten wahren Götter zu ersetzen. Ich halte es für sicher, daß Julian sich selbst als neuen Diogenes verstand.

Genau diese Annahme habe ich an einer Stelle wiedergefunden, an der man sie nicht so leicht vermutet: in dem monumentalen zweiteiligen Julian-Drama *Kaiser und Galiläer* des norwegischen Dramatikers Henrik Ibsen. Im 3. Akt des 2. Teiles dieses Werkes, in dem Ibsen vieljährige historische Vorarbeiten verarbeitete, findet sich eine Szene, in der Julian in Antiochien mit dem Kyniker Herakleios und seinem alten Freund, dem berühmten Rhetor Libanios, zusammentrifft. Julian schleudert seine Empörung über die Respektlosigkeit, Heuchelei und Verweichlichung des Herakleios und über die Gottlosigkeit, den Luxus und die Unterhaltungssucht der Bürger von Antiochien heraus. Libanios, der inzwischen Obmann der Stadtvorsteher von Antiochien geworden ist, bemüht sich, die Antiochener, die er vertritt, so gut es geht, in Schutz zu nehmen. Erregt hält Julian ihm entgegen, wie sehr er sich um eine Besserung der Bürger bemüht habe, ohne damit auch nur den mindesten Erfolg gehabt zu haben. Julian wörtlich: "Ach, die Götter müssen wohl ihre Hand von euch abziehen im Zorn über eure Torheit! Es gibt Weisheitslehrer genug in der Stadt; aber wo ist die Weisheit? Warum treten so wenige in meine Fußstapfen? Warum bleibt man bei Sokrates stehen? Warum geht man nicht ein Stückchen weiter und folgt Diogenes oder – wenn ich so sagen darf – mir, da wir euch doch zum Glück führen?" Bei Sokrates stehen bleiben heißt (so verstehe ich Ibsen): sich mit dem Aufdecken und Bezeichnen der Mißstände zu begnügen; das ist Ibsens Julian nicht genug. Gefragt ist das energische ändernde Zupacken des Diogenes. Ein neuer Diogenes muß aufräumen. Ihn sieht Ibsens Julian in Übereinstimmung mit dem historischen in sich selbst.

Ursula Gärtner (Leipzig)

## DIE BEDEUTUNG DER TRÄUME IN DEN ARGONAUTICA DES VALERIUS FLACCUS<sup>1</sup>

Diese Konferenz an diesem Ort läßt deutlich werden, auf wie vielfältige Art und Weise die Gestalten der Argonauten in Kunst und Literatur immer wieder zu neuen Bearbeitungen angeregt haben. Blickt man auf die Darstellungen aus dem Feld der klassischen Philologie, so wird man in der Regel an Apollonios Rhodios denken. Daß auch die lateinische Dichtung ein Epos ähnlichen Umfangs hervorgebracht hat, wurde lange Zeit eher mißachtet. Erst in den letzten zehn Jahren haben die *Argonautica* des Valerius Flaccus mehr interessierte Leser gefunden, obwohl sich Beurteilungen des Werkes als "Verstaubte Epik" und des Dichters als "Virgil without ingenium, an Ovid without art" bis heute halten.<sup>2</sup>

Daß Valerius diesen Sagenstoff durchaus neu und eigenwillig gestaltet hat und daß es sich daher lohnt, zu dieser Version zu greifen, möchte ich hier anhand eines eher traditionell epischen Motives zeigen: den Träumen.<sup>3</sup>

Traum und Traumdeutung sind in der Antike schon früh Gegenstand wissenschaftlichen Interesses gewesen.<sup>4</sup> Ausgehend von Artemidoros (I 1-

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

<sup>2</sup> Vgl. E. R. Curtius, *Das Schiff der Argonauten*, in: *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern <sup>2</sup>1954, 412-437, 437; D. W. T. Vessey, *Flavian Epic*, in: *The Cambridge History of Classical Literature. II. Latin Literature*, ed. E. J. Kenney & W. V. Clausen, Cambridge 1982, 558-596, 585.

<sup>3</sup> Ein Überblick findet sich bei Grillone, der sämtliche Träume der lateinischen Epik behandelt hat. A. Grillone, *Il sogno nell'epica Latina. Tecnica e poesia*, Palermo 1967, 105-117 u. 169.

<sup>4</sup> Eine Einführung gibt B. Manuwald, *Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike*, in: *Traum und Träumen. Inhalt. Darstellung. Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, hrsg. v. R. Hiestand, Düsseldorf 1994, 15-42; ausführlicher: R. G.

2) und unter Heranziehung von Macrobius (somm. I 3) hat Manuwald folgende Klassifizierung der Träume in der Antike zusammengestellt:<sup>5</sup> Es wurde in der Regel zwischen zwei Arten von Träumen unterschieden, dem ἐνόπιον, das keine Vorbedeutung hat, und dem Traum, der dem Träumenden die Zukunft offenbaren kann. Die erste Art, für deren Entstehen psychische oder psychosomatische Ursachen angenommen werden, galt als eher uninteressant.<sup>6</sup> Die zweite Traumart läßt sich in drei Gruppen unterteilen: ὄνειρος, der symbolisch ist und einer Deutung bedarf, ὄραμα, bei dem man deutlich das Kommende vorher sieht, und χρηματισμός in dem eine Person erscheint, die eine Voraussage, Erklärung oder einen Befehl äußert.<sup>7</sup> Wichtig ist, daß man nicht "Aufschluß über die Person des Träumenden" suchte, "sondern über sein zukünftiges Schicksal."<sup>8</sup>

Träume der zweiten Gruppe sind in der antiken Literatur, insbesondere im Epos, weit verbreitet. In den meisten Fällen wird vorausgesetzt, daß sie gottgesandt sind und daher die Zukunft unzweifelhaft anzeigen können. Als Bauelemente dienen dazu, neue Handlungsstränge einzuleiten oder zukünftiges Geschehen anzukündigen.<sup>9</sup>

A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht 1980. Vgl. ferner: Th. Hopfner, Art. Traumdeutung, in: RE VI, 2, 1937, 2233-2245; J. S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, ANRW 23.2, 1980, 1395-1427; E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*. Aus dem Englischen übersetzt von H.-J. Dirksen, Darmstadt 1991, bes. 55 ff.

<sup>5</sup> Manuwald [3] 24 ff. Vgl. A. H. M. Kessels, *Ancient Systems of Dream-classification*, *Mnemosyne* 22, 1969, 389-424; Dodds [3] 59.

<sup>6</sup> Es gehört dazu auch die Erscheinung im Halbschlaf – φάντασμα.

<sup>7</sup> Die lateinischen Bezeichnungen lauten nach Macrobius (somm. I 3, 2ff.): *insomnium* und *somnium*, *visio*, *oraculum*. Artemidoros unterteilt ὄνειροι ferner in θεωρηματικοί und ἀλληγορικοί (I 2). Dabei entspricht bei den ersteren das Erscheinungsbild im Traum vollkommen dem einer bekannten Person o. ä. Bei der zweiten Gruppe ist dies nicht der Fall, die Seele erkennt jedoch die eigentliche Bedeutung des Traumes. Zur Frage, ob Artemidoros und Macrobius auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, vgl. Kessels [4] 391ff. Kessels selbst lehnte dies ab. Zu weiteren Zuordnungen der lateinischen und griechischen Begriffe vgl. Kessels [4] 401f.

<sup>8</sup> Manuwald [3] 26. Vgl. A. H. M. Kessels, *Dreams in Apollonius' Argonautica*, in: *Actus. Studies in Honor of H. L. W. Nelson*, hrsg. v. I. Den Boeft & A. H. M. Kessels, Utrecht 1982, 155-173, 167.

<sup>9</sup> Vgl. Manuwald [3] 38f. Vgl. allg.: B. Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthum*, Berlin 1868; F. O. Hey, *Der Traumglaube in der Antike. Ein historischer Versuch*, Progr. d. Kgl. Realgymn. München 1908; J. G. Wetzel, *Quomodo poetae epici et Graeci et Romani somnia descriperunt*, Diss. Berlin 1931; J. B. Stearns, *Studies of the Dream as a Technical Device*. In *Latin Epic and Drama*, Diss. Princeton, Lancaster 1927; L. Binswanger, *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes*. Von den Griechen bis zu Gegenwart, Berlin 1928, 1-21; V. Ussani, *Insomnia*. Saggio di critica semantica, Rom 1955; A. H. M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Diss. Utrecht 1973; J.

Wenden wir uns nun einigen Traumschilderungen bei Valerius zu.

In der Nacht vor der Abfahrt aus Pagasae erscheint dem schlafenden Iason die dodonische Eiche (I 300ff.).<sup>10</sup>

<i>mox ubi victa gravi ceciderunt lumina somno</i>	300
<i>visa coronatae fulgens tutela carinae</i>	
<i>vocibus his instare duci: 'Dodonida quercum</i>	302
<i>Chaoniique vides famulam Iovis. aequora tecum</i>	308
<i>ingredior nec fatidicis avellere silvis</i>	303
<i>me nisi promisso potuit Saturnia caelo.</i>	
<i>tempus adest: age rumpe moras, dumque aequore toto</i>	305
<i>currimus incertus si nubila duxerit aether, iam</i>	
<i>unc mitte metus fidens superisque mihi que.'</i>	307
<i>dixerat. ille pavens laeto quamquam omine divum</i>	309
<i>prosiluit stratis.</i>	

Sobald sich die Augen, vom schweren Schlaf überwältigt, geschlossen hatten, schien die Schutzgöttin des bekränzten Schiffes strahlend mit diesen Worten den Führer dringlich zu mahnen: "Du siehst die dodonische Eiche und Dienerin des chaonischen Iuppiter. Ich fahre mit dir auf das Meer hinaus, und Saturnia konnte mich nur von den weissagenden Wäldern reißen, nachdem mir der Himmel versprochen war. Die Zeit ist da: Auf, verweile nicht länger! Und sollte, während wir eilig über das ganze Meer fahren, der unzuverlässige Himmel Wolken aufziehen lassen, so laß schon jetzt ab von der Furcht im Vertrauen auf die Götter und mich." So hatte sie gesprochen. Jener fürchtete sich, obwohl das Omen der Götter günstig war, und sprang von seinem Lager.

Latacz, Funktionen des Traums in der antiken Literatur, WJ 10, 1984, 23-39; Dodds [3] 55ff.; zu Homer z. B.: W. S. Messer, The Dream in Homer and Greek Tragedy, Diss. New York 1918; J. Hundt, Der Traumglaube bei Homer, Diss. Greifswald 1935 (Greifswalder Beiträge 9); zu Apollonios Rhodios z. B.: Kessels [7]; zu Vergil z. B.: M. Hélin, Le songe dans l'Enéide, MB 25, 1921, 197-208; A. Rapaport, De insomniis vergilianis, Eos 33, 1930-1931, 163-170; H. R. Steiner, Der Traum in der Aeneis, Diss. Bern 1952 (Noctes Romanae 5); P. Kragelund, Dream and Prediction in the Aeneid. A Semiotic Interpretation of the Dreams of Aeneas and Turnus, Copenhagen 1976; M. D. Northrup, 'Like Dreams that delude the Sleeping Senses': Aeneas' Moral Failure and Vergil's Imagery of the Insubstantial, Ramus 7, 1978, 26-37; A. Perutelli, Art. somnium/insomnia, in: Enciclopedia Virgiliana, Bd. IV, Rom 1988, 937-940.

<sup>10</sup> Den Zitaten liegt, wenn nicht anders vermerkt, folgende Ausgabe zugrunde: Gai Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros Octo recensuit W.-W. Ehlers, Stuttgart 1980.

Es ist zu vermerken, daß Valerius sich hier von seiner griechischen Vorlage löst und diese Szene hinzufügt.<sup>11</sup>

Die einleitenden Verse charakterisieren die Erscheinung deutlich als Traum (vgl. *gravi... somno | visa* 300f.).<sup>12</sup>

Wollte man diesen Traum in das oben skizzierte antike Schema einordnen, so müßte man ihn als χρηματισμός bzw. *oraculum* bezeichnen; d.h. als einen Traum, in dem Bilder auftauchen, die außerhalb des Träumenden existieren.<sup>13</sup>

Zur Bedeutung und Funktion: Die Worte der Eiche haben zunächst ihre Aufgabe innerhalb der Exposition.<sup>14</sup> Nachdem sie sich *als famula Iovis* vorgestellt hat, kündigt sie durch den Hinweis auf die ihr versprochene Verstärkung den sicheren Ausgang der Fahrt an (304f.). Die Eiche schließt ihre Rede mit der Aufmunterung, jetzt aufzubrechen und ihr und den Göttern zu vertrauen (305ff.).<sup>15</sup> Durch ihre positiven Aussagen stellt die Erscheinung einen Kontrast zu dem vorangegangenen traurigen Abschiedsgespräch Iasons mit seinen Eltern dar.<sup>16</sup>

Zur besseren Beurteilung der Verse ist ein Blick auf das Vorausgegangene wichtig. Nachdem Iason den Auftrag des Pelias erhalten hat (I 22ff.), erkennt er dessen Listen und weiß nicht, was er tun soll. Schließlich ist es *gloria*, die ihn zum Handeln treibt, und zwar sie allein: *tu sola animos mentemque peruris, | Gloria* (I 76f.). Erst danach festigt *religio* den Entschluß (*tandem* I 79f.). Erst nach seinem Entschluß versichert er sich der Hilfe Iunos (I 81ff.). Merkwürdig "unehrlich" ist er im Gebet zu Neptun, in dem er eingesteht, verbotene Wege zu gehen (*inlicitas temptare vias* I 197), zugleich aber – mit Aeneas' Worten – behauptet, er tue dies gegen

<sup>11</sup> Bei Apollonios Rhodios muntert die dodonische Eiche erst später alle Argonauten während der Ausfahrt zum Rudern auf (I 524f.). Zum Motiv der Eiche als Schutzgöttin des Schiffes vgl. P. Langen, C. Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libri Octo. Enarravit P. L., Berlin 1896-97, 60f.; Stearns [8] 18; J. Adamietz, Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus, München 1976 (Zetemata 67), 17.

<sup>12</sup> Obwohl sie als *fulgens* (301) bezeichnet wird, ist ihr genaues Aussehen nur schwer vorzustellen. Aus der dodonischen Eiche war nur ein Balken eingefügt worden. Die umstrittene Frage, ob man neben der Artemis als eigentlicher Schutzgöttin des Schiffes an eine zweite Figur einer Schutzgöttin oder an einen Balken zu denken hat, der irgendwie mit einem Antlitz versehen war, muß hier offen bleiben. Vielleicht ist dies von Valerius beabsichtigt, da der Traum somit eine nur vage Erscheinung bleibt.

<sup>13</sup> Hundt [8] 43

<sup>14</sup> Vgl. E. Lüthje, Gehalt und Aufriß der Argonautica des Valerius Flaccus, Diss. Kiel 1971, 27f.

<sup>15</sup> Anregung zu diesen Versen könnten die Worte des Tiber in seiner Traumerscheinung bei Aeneas gegeben haben (Verg. Aen. VIII 57ff.). Vgl. Grillone [2] 109.

<sup>16</sup> Vgl. J. E. Shelton, A Narrative Commentary on the Argonautica of Valerius Flaccus, Diss. Vanderbilt University 1971, 19f.

seinen Willen: *non sponte sequor* (I 198), obwohl es sein Ruhmstreben war, das ihn eigentlich bewegt hat.<sup>17</sup>

Seltsamerweise bleibt unklar, ob und von wem die Traumerscheinung geschickt ist. Sie nennt zwar selbst Iuppiter (308), Iuno (304) und die Götter (307), allerdings nicht als "Auftraggeber". Eine eindeutige Legitimation, wie man sie beispielsweise bei Homer oder Vergil findet, gibt es hier nicht.<sup>18</sup> Ferner ist ihre Vorhersage sehr vage, denn außer dem glücklichen Ende und der Verstärkung erfährt Iason nur, daß jetzt der günstige Zeitpunkt zur Abfahrt sei.

Anders als in der Aeneis, wo Merkur Aeneas erscheint und ihn zur Weiterfahrt auffordert (IV 554ff.), liegt hier keine Mahnung vor, sondern wie Iason sich erst nach seinem Entschluß der Unterstützung der Götter versichert hat, so folgt auch nun nachträglich eine Bestätigung von Iasons eigenem Wunsch; die Abfahrt war ja für diesen Morgen vorgesehen. Da im Traum das verkündet wird, was der Träumende sich wünscht, d. h. der Traum in einem psychologisch verständlichen Motivationszusammenhang mit der inneren Verfassung des Träumenden steht, würde man aus moderner Sicht von einem Wunscherfüllungstraum sprechen.<sup>19</sup> Eine solch moderne Interpretation ist vielleicht einseitig, da Valerius ein episches Motiv wählt; daß ein solcher Gedanke jedoch im Hintergrund steht, ist durchaus möglich und würde zur Zeichnung der Götter im ganzen Epos passen, die häufig nicht mehr als Symbole des menschlichen Inneren sind.<sup>20</sup>

Die beiden folgenden Träume können hier aus Zeitgründen nicht ausführlich besprochen werden. Es handelt sich um den Traum des Hercules am Ende der Hylas-Episode (IV 22ff.), der sehr traditionell gestaltet ist, und um einen Traum des Aetes (V 231ff.), in welchem ihm in unklaren

<sup>17</sup> Ähnliches läßt sich auch in der Opferszene erkennen. Vgl. Lühje [13] 5ff.; E. Lefèvre, Die Opfer-Szene im ersten Buch (I, 184-254) und das Iason-Bild in Valerius Flaccus' Argonautica, in: *Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, hrsg. v. M. Korn & H. J. Tschiedel, Hildesheim 1991 (Spudasmata 48), 173-180.

<sup>18</sup> Daß Iason die Erscheinung als gottgesandt ansieht und sich über das *laetum omen divum* (309) freut, liefert ebenfalls wenig Anhaltspunkte, da es sich um Iasons Interpretation handelt. Iason hatte schon zuvor ein Götterzeichen nach seinem Willen ausgelegt (I 156ff.). Vgl. Lühje [13] 14ff.

<sup>19</sup> Vgl. Grillone [2] 108, der das psychologische Element dieses Traumes zwar erkannte, ihn aber als rhetorischen Schmuck ansah. Dodds [3] 58f., 70.

<sup>20</sup> Vgl. U. Eigler, Monologische Redeformen bei Valerius Flaccus, Frankfurt 1988 (Athenäums Monografien. Altertumswissenschaft. Beiträge zur Klassischen Philologie 187), 164; P. Schenk, Cyzikus, Perses und das Eingreifen der Götter, in: *Ratis omnia vincet*, s. Anm. 16, 139-153, 147; U. Gärtner, Gehalt und Funktion der Gleichnisse bei Valerius Flaccus, Stuttgart 1994 (Hermes Einzelschrift 67), 270f.

Schreckensvisionen der Untergang seines Reiches angekündigt wird. Er ähnelt darin dem folgenden.

Wenden wir uns also den beiden letzten Träumen zu.

Bei ihrem ersten Auftritt sieht man Medea am Morgen zum Fluß gehen (V 329ff.), wo sie sich von unheilvollen Träumen der Nacht entschöhnen will (*horrendas lustrantia flumina noctes* (332)).<sup>21</sup> Ihre Angstträume werden ausführlich dargestellt.

*visa pavens castis Hecates excedere lucis,* 335  
*dumque pii petit ora patris, stetit arduus inter*  
*pontus et ingenti circum stupefacta profundo*  
*fratre tamen conante sequi. mox stare paventes*  
*viderat intenta pueros nece seque trementem*  
*spargere caede manus et lumina rumpere fletu.* 340

Es schien ihr, sie ginge ängstlich aus dem heiligen Hain der Hecate heraus, und während sie vor das Angesicht des teuren Vaters treten will, stand jäh dazwischen das Meer, und sie war entsetzt über die ungeheure Tiefe ringsum; dennoch versuchte der Bruder zu folgen. Bald hatte sie gesehen, daß Knaben voll Furcht vor dem drohenden Tod dastanden und daß sie selbst zitterte und die Hände mit Mordblut bedeckte und daß ihre Augen vor Weinen brachen.

Der geschilderte Traum könnte nach obiger Klassifizierung als *ὄραμα* bezeichnet werden, d. h. hier klärt keine Person über Vergangenes oder Zukünftiges auf, sondern künftige Ereignisse selbst erscheinen dem

<sup>21</sup> Die gesamte Begegnungsszene ist der zwischen Nausikaa und Odysseus nachgebildet (Od. VI 1ff.). Auch Nausikaa wird durch einen Traum veranlaßt, die Stadt zu verlassen (VI 20ff.). Der Traum unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von dem Medeas. In einem typischen *χρηματισμός* tritt Athene in Gestalt der Tochter des Dymas Nausikaa zu Häupten, verkündet dieser die nahe Hochzeit und fordert sie auf, am nächsten Tag am Fluß Wäsche zu waschen. Vgl. Grillone [2] 114; Gärtner [19] 137ff., mit weiterführenden Literaturangaben. S. Wetzel, Die Gestalt der Medea bei Valerius Flaccus, Diss. Kiel 1957, 58ff., verwies auf die Parallelen mit dem Traum der Kirke bei Apollonios (IV 660ff.). Kirke geht ebenfalls, durch Angstträume geschreckt, zum Strand, um sich zu reinigen. Auch sie kann das Geträumte nicht deuten; allerdings handelt es sich bei ihrem Traum m. E. allgemein um Schreckensgesichte, die auf Medeias Untaten hindeuten, und nicht wie in Medeas Traum um eine Ankündigung zukünftiger Ereignisse. Ferner ist die Wirkung auf die Gefühle bei weitem nicht so betont wie bei Valerius. Vgl. P. Händel, Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios, München 1954 (Zetemata 7), 119ff. Händel sah hier ebenfalls keine Prophezeiung; anders Kessels [7] 161ff., und Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome III. Chant IV. Texte établi et commenté par F. Vian et traduit par E. Delage, Paris 1981, ad. loc., die den Traum allegorisch ausdeuteten. So auch H. Fränkel, Noten zu den Argonautika des Apollonios, München 1968, 520, der allerdings zugestand, daß der Traum nicht in allen Einzelheiten mit den Tatsachen korrespondiert.

Träumenden. In dem vorliegenden Fall hat es damit aber seine besondere Bewandtnis. Medea, die die Geschehnisse in der zweiten Hälfte dieses Epos entscheidend mitbestimmen wird, tritt hier zum ersten Mal auf. Bevor der Leser sie selbst als Handelnde erlebt, erfährt er von den Träumen, die sie in der Nacht vor der ersten, schicksalhaften Begegnung mit Iason quälten. Auffällig ist dabei, daß Medea selbst das Gesehene nicht deuten, sondern nur als schreckend und frevelhaft erleben und – als Priesterin der Hecate ist sie religiös – sühnen kann. Schon das erste Bild, in dem sie sich aus dem Hain der Hecate gehen sieht (335), muß sie als etwas Unvorstellbares in Angst und Schrecken versetzen. Die folgenden Bilder steigern das Entsetzen noch: Sie, die ihrem Vater durch *pietas* verbunden ist,<sup>22</sup> scheint ihn zu verlassen, ein Meer tut sich zwischen ihnen auf, der Bruder versucht dennoch ihr zu folgen; schließlich erblickt sie die Jungen und sich selbst mit blutigen Händen.

Der Leser, der Medeas weitere Geschichte kennt, weiß natürlich, daß hier die Entwicklung bis zu dem Kindermord in Korinth vorgestellt wird. Für ihn wird Medea, die ganz anders auftritt als die mädchenhafte Medeia bei Apollonios, von vornherein mit der späteren Medea in Korinth in Beziehung gesetzt. Von Anfang an fällt ein unheilvolles Licht auf diese Figur, wodurch Brüche in der Charakterisierung vermieden werden.<sup>23</sup>

Medea selbst aber wird keine Möglichkeit gegeben, die Traumbilder zu deuten und sich im folgenden nach den Warnungen zu richten. Die Angstträume haben keine andere Funktion, als sie zu schrecken.<sup>24</sup> Wie sich diese Angst steigert, schildert der Dichter parallel zum Traumbericht.<sup>25</sup> Durch Zeichen verängstigt ist Medea bei ihren Entscheidungen ganz auf sich gestellt.

Ein letzter Traum sei hier vorgestellt. Nachdem Aeetes sich weiterhin weigert, Iason das Vlies auszuhändigen, obwohl dieser ihn im Kampf gegen Perses unterstützt und somit seinen Teil der Abmachung erfüllt hat, weiß Medea, die sich in Iason verliebt hat, nicht, zu wem sie halten soll. Der folgende Traum macht dies anschaulich (VII 143ff.).

*dixerat haec stratoque graves proiecerat artus,  
si veniat miserata quies, cum saevior ipse*

<sup>22</sup> Daher ist Aeetes hier als *pius pater* bezeichnet. Zur besonderen Rolle, die die *pietas* für die Medea bei Valerius spielt, vgl. Gärtner [19] 280ff.

<sup>23</sup> Vgl. Gärtner [19] 280ff.

<sup>24</sup> Vgl. F. Mehmel, Valerius Flaccus, Diss. Hamburg 1934, 91f.

<sup>25</sup> Vgl. *pavens* (335) – *stupefacta* (337) – *tremetem* (339) – *lumina rumpere fletu* (340). Vgl. S. Wetzel [20] 58ff.

*turbat agitque sopor; supplex hinc sternitur hospes,  
hinc pater. illa nova rumpitformidine somnos  
erigiturque toro. famulas carosque penates* 145  
*agnoscit, modo Thessalicas raptata per urbes: ...*

Dies hatte sie gesagt und die schweren Glieder auf dem Bett ausgestreckt, ob voll Erbarmen die Ruhe käme, als eben der Schlaf sie allzu wild aufwühlt und antreibt; bittflehend wirft sich auf dieser Seite der Fremde zu Boden, auf dieser der Vater. Jene fährt in neuer Furcht aus dem Schlaf und richtet sich im Bett auf. Sie erkennt die Dienerinnen und das liebe Haus, sie, die gerade durch thessalische Städte hinweggerissen worden war: ...

Wie der vorausgegangene Traum könnte dieser dem ὄραμα zugeordnet werden, zumal wenn man von Vers 146 ausgeht. Er unterscheidet sich jedoch auffällig von jenem. Im ersten Teil (143f.) wird der Träumenden nicht Zukünftiges vor Augen geführt, sondern ihre gegenwärtige Situation verdeutlicht. Das heißt, der Traum dient nicht als dichterisches Mittel der Vorankündigung weiteren Geschehens, sondern nähert sich einer modernen Auffassung des Traumes an, wobei der Traum aus der Innenwelt des Menschen hervorgeht.<sup>26</sup> Die betroffene Person – hier Medea – “verarbeitet” im Traum eine Situation bzw. ihre Probleme, die sie nicht bewältigen kann. Valerius hat hier mit psychologischem Einfühlungsvermögen gezeigt, wie die innere Verfassung Medeas im Traum ihren Ausdruck findet: Auf der einen Seite sieht sie ihren Vater, auf der anderen Iason um Hilfe flehen.<sup>27</sup> Der Dichter demonstriert dadurch ihren Zustand innerer Zerrissenheit. Der nachgetragene zweite Teil des Traumes (146) ist in gleichem Sinne zu interpretieren. Medea träumt bereits, durch thessalische Städte “gerissen” (*raptata*) zu werden. Dies kündigt nicht im Sinne eines ὄραμα ihr weiteres Schicksal in Griechenland an, sondern zeigt vielmehr, daß Medea, die zu diesem Zeitpunkt noch entschlossen ist, ihrer *pietas* zu folgen und bei ihrem Vater zu bleiben, in ihrem geheimsten Inneren schon mit dem Gedanken, Iason zu folgen, vertraut ist, wobei *raptata* das Moment der Freiwilligkeit ausschließen soll.

Für ein solch modern anmutendes Traumverständnis lassen sich wenig Beispiele in der epischen Dichtung finden. Im griechischen Epos ist eines jedoch besonders eindrucksvoll. In Valerius’ Vorlage Apollonios hat

<sup>26</sup> Vgl. Grillone [2] 115: “In questo sogno prevale la disposizione d’animo della dormiente.”

<sup>27</sup> Anregung zur Formulierung kann hier Ov. epist. XII 63 (ed. Dörrie) gegeben haben: *hinc amor, hinc timor est; ipsum timor auget amorem*. Vgl. Ussani [8] 97 Anm. 3.

Medeia an vergleichbarer Stelle ebenfalls einen Traum (III 616ff.).<sup>28</sup> Sie träumt, Iason wolle nicht so sehr das Vlies erringen, noch sei er deshalb nach Kolchis gekommen, sondern um sie als Gemahlin nach Griechenland heimzuführen. Sie selbst – so träumt sie – pflüge für ihn mit den Stieren, doch ihre Eltern wollten daher das versprochene Vlies nicht gewähren, da sie die Aufgabe Iason und nicht ihr gestellt hatten. Im aufkommenden Streit werde sie als Richterin eingesetzt, die sich sofort für den Fremden entscheide. Die Eltern schreien auf. Durch diesen Schrei wird Medeia aus ihrem Schlaf gerissen.

Der Traum kündigt bei Apollonios Rhodios eigentlich nicht zukünftiges Geschehen an, wie es sich wirklich ereignen wird – eine Richterszene findet ja nicht statt –, sondern scheint vielmehr aus gegebenem Anlaß Medeias Wunschdenken zu entspringen.<sup>29</sup> Er macht deutlich, daß Medeia schon bald nach der ersten Begegnung mit Iason sich in ihn verliebt und sich in ihrem Inneren für den Fremden entschieden hat, ja sogar Heiratsgedanken hegt, auch wenn sie sich darüber erst nach dem Traum in einer schlaflos verbrachten Nacht klar wird (633ff., bes. 741ff.). Dies ist, wie Manuwald gezeigt hat, mit psychologischer Einsicht dargestellt und gibt “ein geradezu modernes Traumverständnis zu erkennen”.<sup>30</sup> Gleichzeitig charakterisiert der Traum Medeia, da er ihre geheimen Wünsche schon hier offenbart und ihre folgenden Entscheidungsqualen in ein entsprechendes Licht setzt. Denn die Medeia des Apollonios erscheint mädchenhaft und hat eher mit dem Gefühl der Scham zu kämpfen, als daß sie – wie Medea bei Valerius – einen tiefen moralischen Kampf mit sich selbst führt.<sup>31</sup>

Apollonios ist der erste, der einen Traum, in dem die seelische Verfassung eines Menschen wirklichkeitsnah nachgezeichnet wird, in einem Epos vorgeführt hat.<sup>32</sup> Diese Traumschilderung ist in der lateinischen Literatur nicht ohne Nachwirkung geblieben. Schon Leo hat darauf verwiesen, daß in dem Traum der Ilia (frg I 29 Skutsch) bei Ennius “die Psy-

<sup>28</sup> Zur Interpretation des Traumes vgl. J. G. Wetzel [8] 24f.; Fränkel [20] 364; Kessels [7] 158ff.; M. Campbell, *Studies in the Third Book of Apollonius Rhodius' Argonautica*, Hildesheim 1983 (*Altertumswissenschaftliche Texte und Studien* 9), 37f.; Manuwald [3] 39ff.

<sup>29</sup> Vgl. Manuwald [3] 40f. Kessels [7] 158ff., sah hier eine Verbindung beider Auffassungen des Traumes, der alten homerischen als Prophezeiung und einer neuen psychologischen als Wunscherfüllung. Dies scheint mir nicht überzeugend, zumal er selbst einräumte, daß zwischen Erscheinung und Wirklichkeit eine Inkongruenz besteht (159).

<sup>30</sup> Vgl. Manuwald [3] 41f.

<sup>31</sup> Vgl. Gärtner [19] 198.

<sup>32</sup> Vgl. F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur*. Erster Band. Die archaische Literatur, Berlin 1913, 179 Anm. 2.

chologie und Bilderfolge des realistischen Traumbilds“ beschrieben wird.<sup>33</sup> Ennius hat wiederum – neben Apollonios – Vergil bei dem Traum der Dido (IV 465ff.) als Vorbild gedient.<sup>34</sup> Die Träume bei Vergil gleichen an sich den homerischen, nur in diesem Fall findet man eine lebensnahe Darstellung.<sup>35</sup> Tauchen auch an dieser Stelle keine wörtlichen Bezüge bei Valerius Flaccus zu Didos Traum auf, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß er sich mit diesem auffallenden Traum auseinandergesetzt hat.

Vergleicht man den oben aufgeführten Traum bei Valerius mit der apollonischen Vorlage, so ist offensichtlich, daß Valerius von diesen Versen ausgegangen ist, dann aber deutlich andere Akzente gesetzt hat.<sup>36</sup> Zunächst ist auffällig, daß er den ganzen Traum auf die Schiedsrichter-szene eingrenzt und diese selbst auf das Bild der zu beiden Seiten Bittflehenden reduziert hat. Dadurch rückt das Motiv der Entscheidung, die Medea zwischen ihrem Vater und Iason treffen muß, in den Mittelpunkt. Von großer Wichtigkeit ist, daß Medea nicht wie bei Apollonios schon jetzt im Traum einen Entschluß fällt, sondern daß die Situation offen bleibt. Die “römische” Medea, die ernster dargestellt ist als ihr griechisches Vorbild und die sich durch ihre *pietas* an ihre Familie – insbesondere den Vater – gebunden fühlt, hat einen qualvollen Weg der Entscheidungsfindung vor sich, der den der apollonischen an moralischer Tiefe weit übertrifft.<sup>37</sup> Valerius verwendet hier wie Apollonios einen Traum in modernem Verständnis zur psychologischen Charakterisierung. Indem er aber keine Wunschgedanken Gestalt annehmen läßt, sondern die gegenwärtige Situation in einem reduzierten Bild zum Ausdruck bringt, läßt er den Leser Medeas innere Verfassung der Zerrissenheit nachvollziehen, die sich, sofern dies möglich ist, noch steigern wird. Bei ihm handelt es sich nicht um einen Wunschtraum, sondern der Traum, in dem Medeas gegenwärtige Probleme verarbeitet werden, wird zum Spiegel ihrer Seele.

<sup>33</sup> Leo [31] 178ff.

<sup>34</sup> *agit ipse furem*  
*in somnis ferus Aeneas, semperque relinqui*  
*sola sibi, semper longam incommitata videtur*  
*ire viam et Tyrios deserta quaerere terra,...*

<sup>35</sup> Vgl. R. Heinze, Virgils epische Technik, Dalmstadt <sup>5</sup>1972, 313.

<sup>36</sup> Vgl. R. W. Garson, Some Critical Observations on Valerius Flaccus' Argonautica. II, CQ 15, 1965, 104-120, 106 Anm. 1.; Grillone [2] 1 15ff.; Stadler, H.: Valerius Flaccus, Argonautica VII. Ein Kommentar, Hildesheim 1993 (Spudasmata 49), 62ff.

<sup>37</sup> Vgl. Gärtner [19] 280ff., mit weiterführenden Literaturangaben.

Faßt man die oben gemachten Beobachtungen zusammen, so kann man folgendes zu den Träumen bei Valerius Flaccus festhalten.

Gemeinsam ist allen Träumen, daß sie an entscheidenden Punkten des Epos auftauchen, seien es Wendepunkte des Geschehens oder Neueinsätze. Falls es sich um einen *χηματισμός* handelt, ist die sprechende Person ferner immer auf besondere Weise mit dem Träumenden oder der gegenwärtigen Situation verbunden.

Der motivisch traditionellste Traum ist der Traum des Hercules (IV 22ff.).

Die beiden Träume des fünften Buches (V 231ff.; 335ff.) sind vor allem durch den Aspekt der Angst geprägt. Sie schrecken den Träumenden durch Bilder, die er selbst nicht deuten und gegen die er daher auch keine geeigneten Gegenmaßnahmen treffen kann. Der Mensch ist diesen Träumen hilflos ausgeliefert und wird mitunter zu Fehlentscheidungen getrieben; nur der Leser, der den Mythos schon kennt, wird dadurch angeregt, die Szene in den Gesamtzusammenhang einzuordnen, Querverbindungen durch alle acht Bücher zu ziehen und die Personen schon jetzt unter dem Eindruck der späteren Ereignisse zu beurteilen.

Der erste (I 300ff.) und der letzte (VII 143ff.) Traum des Epos erwiesen sich als besonders interessant. In beiden Fällen hält sich der Dichter äußerlich an den traditionellen Rahmen, beidesmal ist aber das zugrundeliegende Traumverständnis als 'modern' zu beurteilen. Wie im ersten Traum Iasons Wunsch Gestalt annimmt, so wird im Traum in Buch VII Medeas innere Verfassung deutlich. Daß Valerius darstellt, wie ein Mensch in einer verzweifelten Entscheidungssituation seine Probleme im Traum verarbeitet, ist ein Beispiel für die 'Modernität' dieses Dichters und sein psychologisches Einfühlungsvermögen.

Diese eigene Verwendungsweise eines an sich traditionellen Motivs in einem der bekanntesten Sagenkomplexe ließ – so hoffe ich – erkennen, wie die Argonautensage in der römischen Epik der Kaiserzeit durch Valerius Flaccus eine eigene Ausgestaltung erhielt.

Lewan Gordesiani (Tbilissi)

ZU DEN BEDEUTUNGSÄNDERUNGEN VON δούλος<sup>1</sup>

Eines der wichtigsten Probleme der antiken Sozialgeschichte ist die Sklaverei. Teilweise besteht das Problem in der Definition, besser gesagt, im Fehlen der von allen anerkannten Definition des Begriffes *Sklave*, *Sklaverei*. Es ist ein Paradoxon, daß die meisten auf den ersten Blick selbstverständlichen Begriffe nicht leicht zu definieren sind. F. Nietzsche meint sogar, das "definierbar ... nur das (ist), was keine Geschichte hat".<sup>2</sup> Die mit der genannten Problematik beschäftigten Forscher geben entweder gar keine Definition, oder jeder die seine. *Sklave* ist für alle unfrei, aber entsprechend der Ausgangsposition vereinigen sie unter diesem Terminus unterschiedliche Gruppen der abhängigen, unfreien Menschen. Z.B. war *Sklave* für die sowjetische marxistische Wissenschaft eine Klassenbezeichnung, wobei die Position in den Produktionsverhältnissen als Hauptkriterium galt. Selbst K. Marx hat sich hauptsächlich mit der amerikanischen Sklaverei beschäftigt, später wurden seine politisch bedingten Beobachtungen verallgemeinert und mechanisch der ganzen antiken Welt zugeschrieben.<sup>3</sup> Entsprechend wurde die ganze alte Welt *sklavenhalterisch* und jeder Unfreie in dieser Welt *Sklave* genannt.

Die Hauptfrage der Sozialgeschichte ist die Ungleichheit unter den Menschen in der Gesellschaft, in erster Linie die Ungleichheit der Rechte und des Vermögens.<sup>4</sup> Dieser Aspekt beinhaltet das reale Vermögen und

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz ist eine etwas überarbeitete vereinigte Version meiner Vorträge "Δούλος – von Mykene bis in die Spätantike" (an der Kauchtschischwili-Konferenz, 1995) und "Sklaverei in der homerischen Gesellschaftsordnung" (an der Tsereteli-Konferenz, 1996).

<sup>2</sup> Zitiert nach: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, 1, 1972, XXIII.

<sup>3</sup> W. Backhaus. Marx, Engels und die Sklaverei, Düsseldorf, 1974, 241ff.

<sup>4</sup> F. Gschnitzer. Griechische Sozialgeschichte, Wiesbaden, 1981, 5f.

das Eigentumsrecht, was in einer nach Ständen abgestuften Gesellschaft eng mit den politischen und persönlichen Rechten verbunden ist. Dementsprechend könnte man mit dem Terminus *Sklave* die in beider Hinsicht auf der untersten Stufe der sozialen Pyramide stehenden Menschen bezeichnen, die praktisch keine Rechte und kein Vermögen hatten und deren Person selbst Eigentum war. Sklaverei wird deshalb von der Leibeigenschaft (oder von den anderen Formen der Abhängigkeit), mit der kein Eigentumsrecht verbunden ist, unterscheiden.<sup>5</sup> In der modernen Wissenschaft konnte man zwei verschiedene Positionen bemerken: Für die Soziologie ist die reale Stellung der Person entscheidend, um sie als Sklave zu betrachten,<sup>6</sup> für die Geschichtsschreibung jedoch heißt *Sklave* derjenige, der in der Quelle so genannt wird, obwohl niemand den Unterschied zwischen den antiken und modernen Sklavenbegriffen ignoriert.<sup>7</sup>

Eine gute Möglichkeit, die antike bzw. griechische Sklaverei zu erforschen, besteht in der Analyse des Zusammenhangs, in dem der Terminus δοῦλος verwendet wird. δοῦλος wird traditionell mit *Sklave* übersetzt, hat aber auch andere Bedeutungen: *born bondman*,<sup>8</sup> *servant*.<sup>9</sup> Es gibt die Möglichkeit den Veränderungen seiner Bedeutungen von der mykenischen Zeit bis zur Spätantike zu folgen, außerdem ist δοῦλος die wichtigste, rechtliche Bezeichnung des unfreien Standes, die in der klassischen Zeit ein Gegenstück zu ἐλεύθερος in der logischen Opposition *frei-unfrei* bildet.

Die Etymologie ist unbekannt.<sup>10</sup> Hesich glossiert δοῦλος mit οἰκία, δολοδομεῖς mit οἰκογενεῖς, aber die Linear-B-Form *do-e-ro* spricht dafür, daß die ursprüngliche Form δοέλος, vielleicht, \**dowelo-* oder \**doselo-* sein sollte.<sup>11</sup> Ob diese letzte Form mit der indo-iranischen *dasa-* zu ver-

<sup>5</sup> Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 20, Mannheim, 1993, 356ff.

<sup>6</sup> Vgl. z.B.: Staatslexikon, hrsg. F. Kronberg, Bd. 7, Freiburg, 1962, 97ff.; The Encyclopedic Dictionary of Sociology. IV Ed. Ed. R. Lachmann, Guilford, 1991, 269; O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, 1982; C. Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt a.M., 1989.

<sup>7</sup> Vgl. N. Brockmeyer. *Antike Sklaverei*. Darmstadt, 1979; F. Gschnitzer. *Griechische Sozialgeschichte*, besonders F. Gschnitzer. *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, I-II, Wiesbaden, 1964, 1976.

<sup>8</sup> A Greek-English Lexicon. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott, Revised and augmented throughout by sir H.S. Jones, R. McKenzie, Oxford, 1978, 447.

<sup>9</sup> A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe, Oxford, 1982/6, 385. Diese Bedeutung ist hauptsächlich in den religiösen Kontexten bezeugt.

<sup>10</sup> P. Chantraine. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I, Paris, 1968, 294. Vgl. A. Tovar. *Indo-european Etymology of do-e-ro*. *Minos* 12, 1970, 318ff.

<sup>11</sup> E. Benveniste. *Indoeuropäische Institutionen*. Frankfurt, New York, Paris, 1993, 283.

binden ist, ist strittig.<sup>12</sup> In *do-e-ro* hat man auch den Namen der Dorier gesehen.<sup>13</sup> E. Benveniste meinte, daß dieser Terminus kleinasiatischer Herkunft ist,<sup>14</sup> aber dessen Zusammenhang mit dem luwischen *hutarli*<sup>15</sup> ist unklar.<sup>16</sup>

In den pylischen und knossischen Linear-B-Texten sind unter der Bezeichnung *do-e-ro* verschiedene Schichten Abhängiger vereinigt. Vor *do-e-ro* steht immer ein Wort im Genetiv – ein Name oder eine Statusbezeichnung des Herren. M.E. ist die Stellung eines Menschen durch die dem konkreten Stand oder Amt entsprechende Formel *do-e-ro von X* bedingt, nicht durch den Terminus *do-e-ro*.

1. Die *δοῦλοι* von Göttern und Priestern, vielleicht auch von hohen Beamten, scheinen nicht unbedingt unfreies Dienstpersonal vom Palast/Tempel zu sein. Sie bekamen vom Palast Landparzellen, die der Größe nach nur vom Besitz der Adligen unterschiedlich waren. Es ist nicht ganz klar welcher Natur ihre Abhängigkeit von ihren Herren ist – sozialer oder amtlicher. Der Text PY Ed 411 läßt glauben, daß die *te-o-jo do-e-ro* als eine Gruppe der Bevölkerung (d.h. keine Sklaven) zu betrachten sind.<sup>17</sup>

2. Die *δοῦλοι* der Privatpersonen arbeiteten für den Palast entweder zusammen mit ihren Herren oder allein und bekamen vom Palast den Lohn wie auch die Freien, aber sie sind in den Texten meist nicht mit ihren Eigennamen erwähnt, was für ihren niedrigen, abhängigen sozialen Stand spricht.

3. Die meist mit ihrer Tätigkeit bezeichneten Gruppen von Frauen und ihren Kindern passen am besten zu unseren Vorstellungen über Sklaverei, obwohl in den zahlreichen Texten der Terminus *do-e-ro* nur einmal auftaucht und dementsprechend manche Forscher den Sklavenstatus der Frauen bezweifeln.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Vgl. E. Benveniste. *Indoeuropäische Institutionen*. 284; F. Gschnitzer. *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, II, 7.

<sup>13</sup> O. Szemerényi. *The Origin of the Name of the Dorians*, in: *ΓΛΟΣΣΟΛΟΓΙΑ*, τ. 1, 1982, 73ff.

<sup>14</sup> E. Benveniste. *Indoeuropäische Institutionen*. 284.

<sup>15</sup> Laut E. Laroche (*Dictionnaire de la langue louvite*, Paris, 1959, 49) ist *hutarli* die luwische Lesung von *ἸR*.

<sup>16</sup> Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси, 1984, 479

<sup>17</sup> Я.А.Ленцман. *Рабство в микенской и гомеровской Греции*. Москва, 1963, 178.

<sup>18</sup> Vgl. z.B.: F.J. Tritsch. *The Women of Pylos*. in: *Minoica*. Berlin, 1958, 406ff.; Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*. Paris, 1982, 40.

Folglich ist *do-e-ro* der mykenischen Linear-B-Texten allgemein als *abhängig* zu übersetzen. Nur die *do-e-ro* der zwei letzten Gruppen konnte man auch als *unfrei* interpretieren, doch die Existenz eines strengen Gegensatzes *frei-unfrei* ist für die mykenische Zeit kaum zu beweisen, obwohl beide Termini vorhanden sind.

Es ist beachtenswert, daß die Linear-B Schrift, im Unterschied zur Keilschrift, die doch den Gegensatz *frei-unfrei* auf dem Niveau der Ideogrammen (LÚ-ÌR, SAL-GEME) kennt, nur ein Ideogramm für den Mann (\*100 – VIR) und ein für die Frau (\*102 – MUL) aller Sozialgruppen verwendet. Diese Beobachtung konnte wegen der Spezifik der Keilschrift nicht als ein Argument gelten, wenn nicht der Gebrauch der genannten Ideogrammen als Determinative. So z.B., eine Menschengruppe <sup>GIS</sup>TUKUL mit dem Determinativ LÚ gehört den freien Dienstleuten, ohne LÚ – den Knechten.<sup>19</sup>

Was den Terminus *e-re-u-te-ro* (ἐλεύθερος) betrifft, bezeichnet er in den Linear-B-Texten nur die vom Tribut befreite Gemeinde, nicht eine Person – für sie gab es andere Formulierungen.<sup>20</sup> Gleiches ist auch in den hethitischen Texten zu bemerken, wo *arawa-* (frei) ursprünglich nicht den sozialen Stand, sondern die Befreiung von Pflichten bezeichnete. Später taucht in den Texten ein davon entstandener Terminus *arawanni-* als eine Statusbezeichnung des freien Mannes auf.<sup>21</sup> In beiden Fällen scheint der Begriff *Freier* von dem *von den Pflichten befreiten* entstanden zu sein und nicht als Gegenstück zu *Unfreien, Sklaven*. Das scheint im Widerspruch zu sein gegen die Behauptung, daß der Gegensatz *frei-unfrei* für die i.-g. Völker charakteristisch ist<sup>22</sup> und der Tatsache, daß die Termini *arawa-*, ἐλεύθερος i.-g. Etymologie haben. Obwohl es keine gemeinindogermanische Bezeichnung für den Begriff *Frei, Freiheit* gibt, kennen die Sprachen dieser Gruppe nur wenige Möglichkeiten die Termini mit solchen Bedeutungen zu bilden, die "eine Rekonstruktion des ursprünglichen Begriffs der Freiheit als Zugehörigkeit zur Gruppe" erlauben.<sup>23</sup> Dementsprechend sollte der Begriff *frei* von der Zugehörigkeit zum Stamm, zur Gemeinde entstanden sein und nicht von der *Befreiung*. Als Bezeichnung des *Sklaven* sind in den i.-g. Sprachen fremde Namen oder Namen der Frem-

<sup>19</sup> Г.Г. Гиоргадзе. Вопросы общественного строя хеттов. Тбилиси, 1991, 87ff.

<sup>20</sup> L.Gordesiani. Zur mykenischen Gesellschaftsordnung. Tbilissi, 1995, 13.

<sup>21</sup> Darüber hat mich Prof. G. Giorgiaze aufmerksam gemacht. S. auch J. Puhvel. Hittite Etymological Dictionary, V.1. Berlin, New York, Amsterdam, 1984, 116ff.

<sup>22</sup> E. Benveniste. Indoeuropäische Institutionen. 253ff., Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. 476f.

<sup>23</sup> E. Benveniste. Indoeuropäische Institutionen. 253ff.

den,<sup>24</sup> Wörter, die von *fremd*, *arm* stammen,<sup>25</sup> verwendet. D. h., die Wege der Wörterbildung sind ähnlich, die Wörter selbst – verschieden. Es ist nicht nötig diesen Weg als nur für die Indo-germanen charakteristisch zu halten. Es gibt auch keine Beweise dafür, daß von den beiden Gliedern des Gegensatzes *eigen-fremd* gleichzeitig die Termini für den *Freien* und den *Sklaven* entstanden sind. Vom Begriff *fremd* wurden in den i.-g. Sprachen ganz verschiedene Wörter gebildet, auch *Freund* und *Feind*.<sup>26</sup> Deswegen sollten *frei* und *Sklave* nicht unbedingt als ursprünglich gegenübergestellte Termini auftreten. Im Fall der, so zu sagen, natürlichen sozialen Evolution eines Stammes unter anderen ähnlichen Stämmen konnten die Begriffe *Freier* und *Sklave* ungefähr gleichzeitig entstehen und bald den logischen Gegensatz bilden. Aber solche Entwicklung war sowohl den Hethitern als auch den Griechen fremd. Die beiden Völker kamen in die Gebiete mit hohen Zivilisationen, was ihre Entwicklung beschleunigte und in relativ kurzer Zeit haben sie die Reiche mit der mehrstufigen sozialen Hierarchie und starken monarchischen Macht geschaffen. In solcher Gesellschaft ist die *Freiheit* ganz relativ und nicht mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde, sondern mit der Position am Hof verbunden. Die Pflichten sind kein Privileg mehr, eher eine schwere Belastung. Entsprechend, *gut* ist die *Befreiung* von den Pflichten und der *Befreite* wird *Frei*. So konnte man die hethitische logische Folgerung *arawa-arawanni-* verstehen.

\* \* \*

Obwohl Homer den Terminus *δοῦλος* nicht erwähnt, ist es nicht strittig, daß selbst das Wort dem Dichter nicht unbekannt war. Um die Frage zu beantworten, warum Homer diesen Terminus ignoriert, wäre es nötig die Rolle der *Sklaverei* in der homerischen Gesellschaftsordnung allgemein zu besprechen.

Die Frage, zu welchem Zeitraum die bei Homer dargestellte Gesellschaft gehört, wurde viel diskutiert. Wahrscheinlich gibt es auch keine eindeutige Antwort. Die dichterische Phantasie verschmelzte ganz verschiedene Elemente aus mykenischer Zeit, den "dunklen Jahren" und der geometrischen Epoche in ungleichem Maße zu einzelnen Lebenssphären oder sogar zu einzelnen Teilen der Epen. In letzter Zeit findet man immer mehr Übereinstimmungen zwischen Epos und spätbronzezeitlicher Real-

<sup>24</sup> Ebenda, 281.

<sup>25</sup> Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. 479.

<sup>26</sup> E. Benveniste. Indoeuropäische Institutionen. 281f.

tät, was die historische Glaubwürdigkeit von Homer erhöht.<sup>27</sup> Doch sind nicht in allen Bereichen die chronologischen Schichten leicht voneinander zu trennen. Aber auch so ist Homer eine bedeutsame Quelle dafür, die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft von Mykene bis zur Klassik und die Tiefe des machmykenischen Bruches zu beurteilen.

Bei der Erforschung der untergeordneten, abhängigen Schichten, die gewöhnlich als *unfreier Stand*, als die *Sklaven* bezeichnet sind, scheinen mir, wie auch in manchen anderen Fällen, zwei unterschiedliche Richtungen erfolgversprechend:

a. Analyse der *Sklaventerminologie*, der Kontexte, wo Sklaven erwähnt sind, im Vergleich mit der mykenischen und den archaisch-klassischen Epochen.

b. Beurteilung der Rolle der *Sklaverei* in der ganzen Sozialstruktur. Dabei würde ein Vergleich mit älteren und jüngeren Zeiten auch hilfreich sein.

Ohne natürlich den Anspruch zu erheben, daß ich in diesen beiden Richtungen viel Neues zu sagen habe, möchte ich einige meiner Bemerkungen ausführen.

1. Die verschiedenen Sklaventermini sind keine Synonyme und gehören zu unterschiedlichen semantischen Bereichen:<sup>28</sup> das homerische, wie auch das klassische ἀνδράποδον ist Kriegesbeute, Teil des Vermögens, die homerischen δμῶς, ἀμφίπολος, οἰκεύς und die klassischen οἰκέτης, θεράπων bezeichnen meist Sklaven in verschiedenen Lebensbeziehungen, manchmal vielleicht auch freie Diener oder Hausangehörige. Terminologische Unterschiede zwischen Homer und späteren Zeiten sind nicht unbedingt mit den prinzipiellen institutionellen Änderungen zu erklären, wie es J. Lencman macht.<sup>29</sup> Demgegenüber hat F. Gschnitzer einen Mechanismus dieser Änderungen vorgeschlagen: Als tägliche Sklavenbezeichnungen wurden vor allem allgemeine Bezeichnungen der Hausangehörigen verwendet. Nachdem ein solches Wort die engere Bedeutung der eigentlichen Sklavenbezeichnung bekam, wurde es durch ein anderes semantisch ähnliches Wort abgelöst.<sup>30</sup>

2. Die soziale Abstufung im Epos hat mit den mykenischen Strukturen viel mehr Gemeinsames als mit den klassischen und sie konnte man schematisch folgendermaßen vorstellen:

ἄναξ – mykenischer "Großkönig" und Könige

<sup>27</sup> S. z.B.: Troia. Mythen und Archäologie, hrsg. v. H.D. Galter. Graz, 1997.

<sup>28</sup> F. Gschnitzer. Studien..., II, 107.

<sup>29</sup> Я.А. Ленцман. Рабство... 245.

<sup>30</sup> F. Gschnitzer. Studien..., II, 108ff.

βασιλεύς – Fürsten und Sippenadel (aber die Grenze zwischen den beiden Termini ist in den Linear-B-Texten viel deutlicher)

Unter diesen stehen einerseits die freien Landbesitzer (das Volk – λαός<sup>31</sup>) und andererseits die freien Dienstleute, teils auch adliger Herkunft, die bei Homer θεράπων genannt sind (vgl. die Bedeutung dieses Wortes in klassischer Zeit – *Sklave, Diener*). In Mykene bildeten sie keine einheitliche Gruppe und dementsprechend gab es auch mehrere soziale und amtliche Bezeichnungen.

Danach kommen landlose Leute: Spezialisten, Lohnarbeiter, Bettler. Unfreie Diener, Sklaven, gehören dem Haus des Herren und stehen in der Hierarchie unter den freien Dienstleuten, aber nicht niedriger als beliebige Freie. Hier konnte man sich z.B. an die Stellen erinnern, wo Achilleus dem König den "ungeachteten Fremdling" (Il. 9. 643, 16. 59) oder den Lohnarbeiter (Od. 11. 489ff.) gegenüberstellt, nicht den Sklaven.

3. Die Zahl von Sklaven in den Palästen der epischen Helden entspricht keiner historischen Epoche. Nach dem pylischen Archiv besaß der Staat ca. 1500 Sklaven, deren Hälfte sich im Palast befandete. Vermutlich hat der Dichter die Realität seiner Zeit übertrieben. Dafür spricht sowohl die Archäologie (es sind keine Paläste der geometrischen Epoche gefunden) als auch selbst der Text beider Epen, wo einerseits im Vergleich mit der Lebenszeit des Dichters die Heldenzeit viel schöner vorgestellt ist, andererseits die abgerundeten hohen Zahlen (nicht nur im Fall der Sklaven) metaphorisch verwendet zu sein scheinen. Nur einzelne Sklaven sind als handelnde Personen dargestellt, die meisten jedoch konnte man als ein Detail der Dekoration betrachten. Die Zahl der Sklaven war in Homers Zeit nicht groß genug, um von einer sozialen Schicht mit streng definierter Stellung zu reden und jeder Sklave war so geschätzt, wie er es auch persönlich verdiente bzw. wie ihn der Herr schätzte. Ausgehend davon konnte man nur staunen, daß es Homer gelungen ist einerseits die allgemeinen Fragen der Sklaverei, wenn man so sagen darf, die "Sklavenideologie" zu besprechen, andererseits die Vorbilder der Entwicklung der Sklaven- bzw. der Dienergestalt der Weltliteratur zu schenken.

4. Homerische Epen umfassen wichtigste Lebensbereiche und bieten uns dabei ein System. Sie sind gewissermaßen Enzyklopädie der Weltanschauung und des Wissens der geometrischen Epoche. Das Prinzip der sozialen Gliederung der Gesellschaft konnte man durch Homers Ideal – Tüchtigkeit im beliebigen Wettkampf, Reichtum, Macht (das alles ist ja

<sup>31</sup> Zur unterschiedlichen Deutung von λαός bei Homer vgl. H. van Effenterre. Laos, laoi et lawagetas. Kadmos, 16, 1, 1977, 35ff.

eng miteinander verbunden) – klarmachen. Wer tüchtig ist und reich, ist auch hochgeschätzt (ἄριστος), die Schwachen und Armen jedoch sind ungeachtet (ἀτίμητος) und *schlecht* (κακός). Natürlich sind diese Termini nicht als reine Statusbezeichnungen zu verstehen, aber die Tatsache, daß sie auch die soziale Bedeutung hatten, konnte man am besten am Beispiel von Aigisthos zeigen – in ethischer Hinsicht ist er schlecht, aber die meisten Epitheta, die ihn bezeichnen, sind positiv. In dieser Zuteilung gehören die Sklaven zu der Kategorie der *Schlechten*. Ein *guter* (δῖος) Sklave Eumaios ist edler Herkunft und er wird auch kein Sklave bleiben. Aber was ihm Odysseus verspricht und wovon er selbst träumt, heißt nicht "Freiheit", sondern "Haus, Hof und Weib" und höhere Stellung beim Herrscher. Das ist viel wichtiger als die Freiheit des Bettlers in der hierarchisch abgestuften, frühfeudalen Gesellschaft, wo der abstrakte Begriff von *Freiheit* noch nicht entstanden, oder wenigstens noch nicht wertvoll ist. Entsprechend ist ein grundlegender Gegensatz im homerischen Sozialsystem, falls es ihn überhaupt gibt, nicht *frei-unfrei*, sondern eher *Mächtige-Nichtshabende*, *König-Bettler*. Das sind aber nur die polaren Stufen einer vielstufigen Struktur.

Ausgehend davon, daß die Sklaverei kein bedeutendes Komponent der homerischen Gesellschaftsordnung war, ist es nicht erstaunlich, daß der Terminus δοῦλος als eine rechtliche Standesbezeichnung der Unfreien, Sklaven bei Homer nicht vorkommt. Einerseits interessieren die Sklaven den Dichter nur als Diener im Oikos des Herren, was durch die Termini δμῶς, ἀμφίπολος, οἰκεύς besser ausgedrückt wird. Andererseits stellt die Zahl der Sklaven in der Gesellschaft und ihre Position als der unvollberechtigten Hausangehörigen der Mächtigen sogar die Nötigkeit der Existenz einer gemeinen rechtlichen Bezeichnung dieser sozialen Schicht unter die Frage.

Wie schon gesagt, ist der Terminus δοῦλος bei Homer nicht direkt bezeugt, doch die von ihm abgeleiteten Termini (δοῦλη, δουλοσύνη, δούλιον ἡμαρ) sind nicht eindeutig zu interpretieren. δοῦλη konnte man auch als *Nebenfrau*,<sup>32</sup> δουλοσύνη, δούλιον ἡμαρ allgemein als *Unglück* verstehen. Die ähnlich gebildeten und inhaltlich gegenübergestellten Ausdrücke δούλιον ἡμαρ (*Tag der Versklavung*) und ἐλεύθερον ἡμαρ (*Tag der Freiheit*) lassen glauben, daß der Gegensatz *frei-unfrei* in Homers Zeit schon existierte.<sup>33</sup> Aber beide sind im Zusammenhang mit Ende des troianischen Krieges verwendet. Die Niederlage im Krieg konnte den

<sup>32</sup> W. Beringer. Die ursprüngliche Bedeutung von δουλοσύνην – ἀνέχεσθαι in Odyssee 22, 423. Athenaeum 38, 1960, 65ff., 81f.

<sup>33</sup> S. z.B. F. Gschnitzer. Studien..., II, 9.

Troianern wirklich nur Tod oder Versklavung bringen. Die Griechen bekamen im Fall ihres Sieges keine soziale Freiheit, sondern die Befreiung von der Not, vom Unglück des zehnjährigen Krieges. Folglich konnte man den Gegensatz ἐλεύθερον ἡμᾶρ – δούλιον ἡμᾶρ im Epos allgemein als *Glück-Unglück* interpretieren, nicht unbedingt im sozialen Sinn. Doch sollte δοῦλος auch in der geometrischen Epoche ein sozialer, vielleicht auch rechtlicher Begriff sein. Dafür spricht die Ähnlichkeit seiner mykenischen und klassischen Bedeutungen, Ähnlichkeit, nicht Identität – die mykenischen *do-e-ro* waren allgemein *abhängig*, nicht nur Sklaven.

\* \* \*

Die Bildung und Steigerung des Gegensatzes *frei-unfrei* steht in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der griechischen Demokratie, die einerseits die volle Freiheit der Bürger und andererseits die Unfreiheit der Abhängigen, Halbfreien und Sklaven hervorbringt. Zur Zeit Solons hatte dieser Gegensatz wichtige Bedeutung in Athen und auch manchen anderen Poleis gewonnen und wurde durch entsprechende Terminologie genau ausgedrückt.<sup>34</sup> Seitdem scheint δοῦλος fast völlig dem *Sklaven* im modernen soziologischen Sinn identisch zu sein.<sup>35</sup> Aber auch im klassischen Athen gab es Sonderformen der Unfreiheit, die man nur bedingt *Sklaverei* nennen kann. Z.B., die Truppen der staatlichen Sklaven skythischer Herkunft waren für die Ordnung in der Stadt verantwortlich, wie die moderne Polizei.<sup>36</sup> Das Weiterleben der breiteren Bedeutung von δοῦλος kann man sowohl in metaphorischer Verwendung als auch in den Fällen sehen, wenn Athener abhängige Schichten anderer Gesellschaften beschreiben, seien es Heloten von Sparta oder gesamte Bevölkerung der orientalischen Staaten.<sup>37</sup> Diese Tatsache ist dadurch zu erklären, daß δοῦλος in griechischer Sprache immer die Standesbezeichnung für alle Unfreie blieb und in manchen Staaten in bestimmter Zeit wegen Fehlen (oder geringer Zahl) der Unfreien anderer Typen für die Bezeichnung der Gruppe verwendet wurde, die moderne Wissenschaft *Sklaven* nennt. Die meisten Texte aber stammen eben daher, was für die moderne Sozialgeschichte etwas verführend ist und die Meinung verursacht, daß *Sklave* die Hauptbedeutung von δοῦλος ist. Infolgedessen wird δοῦλος auch in allen anderen Fällen als *Sklave* übersetzt, was nicht immer zutreffend ist.

<sup>34</sup> S. z.B. Y. Garlan. Les esclaves en Grèce ancienne. 51ff.

<sup>35</sup> M.I. Finley. Ancient Slavery and Modern Ideology. London, 1980, 88.

<sup>36</sup> Zu Sonderformen der antiken Sklaverei s. z.B., G. Alföldy. Antike Sklaverei. Widersprüche, Sonderformen, Grundstrukturen. Bamberg, 1988.

<sup>37</sup> S. z.B. Y. Garlan. Les esclaves en Grèce ancienne. 99ff.

Seiner breiten, eigentlicher Bedeutung nach entspricht δοῦλος dem in den Keilschrifttexten durch das Sumerogramm ÌR ausgedruckten Begriff mit dem Unterschied, daß die klassische Sklaverei dem Alten Orient fast völlig unbekannt war.<sup>38</sup> Wegen der verbreiteten, traditionellen Übersetzung von δοῦλος wurden auch die ÌR der Keilschrifttexten als *Skaven* interpretiert.

In hellenistischer Zeit beginnt sowohl in der Entwicklung der antiken Sklaverei als auch in den Transformationen der Bedeutung von δοῦλος ein gewissermaßen rückläufiger Prozeß, der in der Spätantike seinen Höhepunkt erreicht. Die rechtliche Stellung des Sklaven und der Gegensatz *frei-unfrei* existieren noch bei Justinian, aber mehr in der Rechtstheorie als klassisches Erbe.<sup>39</sup> Gesetzlich war die Sklaverei in der Antike nie aufgehoben, in Wirklichkeit aber war die Grenze zwischen freien Unterschichten und den Unfreien fast verschwunden, teilweise wegen der Verbesserung der Lage der letzteren. Als wichtigste Ursachen dafür kann man folgendes nennen:

1. Starke ständische Abstufung der Bevölkerung in hellenistischen Staaten, dann im römischen Weltreich, besonders seit der Tetrarchie. Typologisch hat diese Gesellschaft mit Mykene viel mehr Gemeinsames als mit klassischem Athen.

2. Nivellierung von den Entwicklungstendenzen und des Entwicklungstempo in verschiedenen Provinzen, was die für die *klassische Sklavengesellschaft* nötige Ungleichheit abschafft.

3. Bedeutende ideologische Veränderungen, vor allem siegreicher Gang vom Christentum.

Sklaverei im modernen Sinn ist für die Spätantike untypisch. Teilweise wurde die Sklavenarbeit durch die Arbeit von anderen Abhängigen, Unfreien, manchmal auch Halbfreien ersetzt. Selbst die rechtliche Lage der Sklaven wurde durch bestimmte Gesetze allmählich gesichert<sup>40</sup> und obwohl neben den neuen Bezeichnungen für verschiedene Schichten der Abhängigen auch alte Termini geblieben sind, war ihre genaue Bedeutung von der klassischen recht weit entfernt.<sup>41</sup> Ein bestes und gut bekanntes Argument dafür ist das Weiterleben der lateinischen Entsprechung von

<sup>38</sup> Zur zweistromländischen Sklaverei s. z.B., I.J. Gelb. Terms for Slaves in Ancient Mesopotamia. Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff. Warminster, 1982, 81ff. S. auch seine allgemeinere Arbeit: I.J. Gelb. Quantitative Evaluation of Slavery and Serfdom. Kramer Anniversary Volume = AOAT 25. Neukirchen, 1976, 195ff.

<sup>39</sup> Vgl. G. Alföldy. Römische Sozialgeschichte. Wiesbaden, 1984<sup>3</sup>, 167.

<sup>40</sup> Ebenda.

<sup>41</sup> S. z.B., Y. Garlan. Les esclaves en Grèce ancienne. 33.

δοῦλος – servus in den modernen europäischen Sprachen. Bekanntlich bedeutet es *Diener*. Für den Sklaven sind neue Termini entstanden, was dafür sprechen soll, daß die spätantiken Sklaven von den ins Römische Reich eingebrochenen Barbaren nicht als eigentliche Sklaven wahrgenommen wurden.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> S. z.B., I.J. Gelb. *Terms for Slaves...*, 93.

Rismag Gordesiani (Tbilissi)

**DIE STRUKTURELLEN GESETZMÄßIGKEITEN DER  
AUFSTIEGS- UND NIEDERGANGSPERIODEN IN DER  
ALTGRIECHISCHEN KULTUR**

Die Forschungen unter Verwendung von Methoden der strukturellen Analyse haben sowohl in den Naturwissenschaften als auch in der Sprachwissenschaft, Mythologie, Geschichte zu den interessanten Ergebnissen gebracht. Bescheidener sind diese Ergebnisse im Bereich der Kulturgeschichte. Und das ist leicht zu erklären: Die Geschichte der Kultur der Menschheit ist ein dynamisches bzw. diachronisches System, das sich in einem Prozeß ständiger Änderungen und Entwicklungen befindet und zahlreiche und multifunktionale Relationen enthält. Das macht große Schwierigkeiten bei der Aufdeckung der strukturellen Gesetzmäßigkeiten in diesem Gebiet.

Das Hauptziel dieses Aufsatzes ist es meine Beobachtungen betreffs der strukturellen Gesetzmäßigkeiten der Aufstiege und Niedergänge in der Altgriechischen Kultur darzulegen. Meine Beobachtungen sind Ergebnisse der langjährigen Arbeit an der dreibändigen Publikation in georgischer Sprache mit dem Titel: Griechische Zivilisation.<sup>1</sup>

Die Fortschritte in der Erforschung der Alten Welt haben in den letzten Jahren unsere Vorstellungen über den langen Weg der Entwicklung des Alten Griechenlands gewissermaßen geändert. So, z. B., ist es klar geworden, daß die Perioden der Aufstiege und Niedergänge in der griechischen Kultur zahlreicher sind, als wir früher vermuteten, und daß diese Perioden eigene Gesetzmäßigkeiten haben, die nicht immer in direktpro-

<sup>1</sup> R. Gordesiani. Griechische Zivilisation, Tbilissi, Bd. 1, 1988; Bd. 2, 1998; Bd. 3 (im Druck).

porzionalen Verhältnissen zum Niveau der sozialen, ökonomischen oder historischen Entwicklung stehen.

Mein Ausgangspunkt ist die Tatsache, daß im Kulturbereich solche Termini, wie Progreß, Aufstieg, Niedergang, Leistung einen wirklich spezifischen Sinn haben und daß sie durch die Gesetzmäßigkeiten determiniert sind, die nicht immer von der historischen Entwicklungsstufe einer bestimmten Region ausgehen.

Unter den zahlreichen Definitionen des Begriffs *Kultur*, ist meines Erachtens am passendsten die einfache Formel: Kultur ist die gesamte Art und Weise und das Produkt des menschlichen Schaffens.<sup>2</sup>

Diese menschliche Schaffenskraft kann sich auf drei Hauptebene realisieren: der künstlerischen, der kritisch-analytischen und der praktisch angewandten. Die erste – die künstlerische – ist am engsten mit der Sphäre des Intuitiven verknüpft und ist am wenigsten den Gesetzen der Evolutionslogik untergeordnet. In diesem Bereich der Geschichte der Menschheitskultur ist es schwer über die Tendenzen der Entwicklung in aufsteigender Linie zu sprechen. Der Logik der Entwicklung sind hier nur die Erscheinungen untergeordnet, die mit die Vollkommenung der künstlerischen Technik, mit der Analyse der schon angehäuften Information, mit den Neuerungen in der Reproduktion der Ergebnissen des künstlerischen Schaffens verbunden sind.

Was die Höhe der Produktion betrifft, hängt sie in erster Linie von der Ausdruckskraft des initialen schöpferischen Potentials ab.<sup>3</sup> Wie die Geschichte der Kultur zeigt, verwirklicht sich diese Kraft sehr unregelmäßig.

Die zweite s.g. kritisch-analytische Ebene nimmt eine transitive Position zwischen der ersten und der dritten Ebenen ein. Hier hat Bedeutung sowohl intuitive Ausdruck des schöpferischen Potentials als auch die Analyse der angehäuften Information. Weil die Intuition auch hier eine bedeutende Rolle spielt, können große Entdeckungen und Erhellungen in der kritisch-analytischen Sphäre auch auf der recht niedrigen Ebene der Informationsmengen, der Zahl der Beobachtungen und der analysierenden Fakten stattfinden.

Die dritte s.g. praktisch angewandte Ebene der Realisation des menschlichen Schaffens ist viel stärker der Gesetzmäßigkeiten der Evolution untergeordnet, weil das praktisch angewandte Potential der Menschheit in direkter Verbindung mit der Informationsmenge, mit dem empirischen

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. Москва, 1983, 292ff.

<sup>3</sup> Художественная культура в докапиталистических формациях. Ред. М.С. Каган. Ленинград, 1984, 26ff.

Wissen ist. Es bestimmt die sozial-ökonomische Lage einer beliebigen Gesellschaft, die technologische und alltägliche Lebenskultur und praktisch den materiellen Wohlstand verschiedener Gesellschaften. Eben darum versucht die Mehrzahl der Gesellschaften von bestimmten Epochen an dieses Potential maximal zu realisieren, was man faktisch gänzlich durch die Arbeitsamkeit und empirisches Wissen regulieren kann. Aber die Werte, die auf dieser Ebene produziert werden, sind vorübergehend, wie das Leben der Sterblichen selbst.

Infolgedessen werden sich die Kriterien der Bewertung des s.g. langlebigen Leistungen in der Kulturgeschichte im vorliegenden Aufsatz auf die Leistungen in der Sphäre des Künstlerischen und Kritisch-analytischen stützen. Wenn ich über Aufstiege und Niedergänge in der Kultur spreche, berücksichtige ich hauptsächlich diese zwei Ebenen des menschlichen Schaffens.

Vorläufig möchte ich einige Termini erklären, die ich bei der Beschreibung der griechischen Kultur als Systems verwenden werde.

*Zyklus* – dieser Terminus wird oft in der Historiographie gebraucht. Im Unterschied zu den Vertretern der s.g. zyklischen Theorie verwende ich diesen Terminus nur für die Bezeichnung der historisch-sozialen und kulturellen Einheit, die innerhalb eines bestimmten Abschnitts der Zeit formiert ist. In dieser Einheit kann sich die Zahl der Elemente, die sie bilden (so z.B. Völker, Regionen), wechseln, aber die Erblichkeit der Hauptformen, Ideen und Weltauffassung bleibt mehr oder minder stabil. In dieser Hinsicht kann man die ganze Antike Kultur als antiken Zyklus in der Kulturgeschichte bezeichnen. Dieser Zyklus fängt, nach meiner Meinung, um XX. Jahrhundert v. Chr. in Kreta an und geht um das V. Jahrhundert n. Chr. zu Ende.

*System* – Einheiten (d.h. die Kulturen der Völker und Regionen), die den Zyklus bilden. So z.B. kann man innerhalb der Antiken Kultur die minoische, griechische, etruskische, römische und, vielleicht, noch einige Kulturen als *Systeme*, die ihren Anfang und Ende haben, aussondern.

*Periode* – Jedes System ist seinerseits von *Subsystemen* gebildet, die bestimmte Perioden der Entwicklung einer Kultur darstellen. Natürlich ist bei der Absonderung der *Periode* notwendig, die Kriterien für solche chronologische Klassifikation zu besprechen. Nach meiner Meinung, ist die *Periode* ein solcher Abschnitt einer Kultur, innerhalb dessen eine konkrete, generelle und koordinierende Linie oder Tendenz dieser Kultur anfängt und zu Ende geht. Die Gestalt dieser Linie oder Tendenz ist faktisch die Tendenz der Kultur einer bestimmten *Periode* zum Selbstaussdruck durch eine bestimmte Art und Weise.

*Elemente* – Bestandteile der *Periode*, als Struktur, Einheiten (Erscheinungen, Arten der Kultur), die durch bestimmte Mittel (Wort, Kunst, Musik u s.w.) sich ausdrücken können.

*Kulminative Periode* – *Periode*, die im Überfluß die Werte produziert, die kulminativ sowohl in der Realisation der Haupttendenzen der *Periode* zum Selbsta Ausdruck durch bestimmte Formen, als auch in der Realisation des Geistes des ganzen *Zyklus* sind.

*Niedergangsperiode* – *Periode*, die nicht imstande ist, innerhalb eines *Zyklus* selbst, ohne bedeutende äußere Faktoren neue Kulminationsperiode zu formieren.

*Künstliche Periode* – *Periode*, die nicht aus der Entwicklung natürlicher Tendenzen einer bestimmten Kultur in einem bestimmten Zeitabschnitt resultiert, sondern Produkt eines von außen entlehnten oder künstlich formierten Modells ist.

*Kode* – Die Tendenz einer bestimmten *Periode* zum Selbsta Ausdruck durch eine bestimmte Form.

*Eigenschaft des Kodes* – Die konkrete, koordinierende Form, mit welcher der *Kode* eine bestimmte *Periode* versieht (ausstattet). Jeder *Kode* kann zwei völlig entgegengesetzte Impulse enthalten: *Vereinheitlichung* und *Differenzierung*.

*Impuls der Vereinheitlichung* – Die Tendenz des *Kodes* die *Elemente* so zusammenzubringen, daß sie sogar bei großer Verschiedenartigkeit (sowohl quantitativen als auch qualitativen Charakters) einheitliche Strukturen bilden können.

*Impuls der Differenzierung* – Die Tendenz des *Kodes* die *Elemente* so zusammenzubringen, daß sie bei großer Verschiedenartigkeit einheitliche Strukturen nicht bilden können.

*Einheitliche Struktur* – Struktur, die sogar bei einem starken Pluralismus in den Entwicklungstendenzen der *Elemente* alle diese *Elemente* der koordinierender Haupttendenz unterordnen kann.

Bevor wir nun diese Terminologie für die Beschreibung der griechischen Kultur als eines *Systems* benutzen, ist es natürlich notwendig, folgende Frage zu beantworten: Besitzen wir genug Information um diejenigen Strukturen der griechischen Kultur auszusondern, die objektive Gesetzmäßigkeiten zeigen können? Zum Glück haben wir im Falle der griechischen Kultur für jede Periode ihrer Entwicklung ausgewählte und systematisch geordnete Zeichen, die *notwendig* und *hinreichend* für die Erforschung der uns interessierenden Problematik sind.<sup>4</sup> Infolgedessen kann die

<sup>4</sup> Eben diese Tatsache gibt uns Möglichkeit sowohl die ganze griechische Kultur als auch

Tatsache, daß zahlreiche, für die altgriechische Kultur charakteristische Fakten nicht auf uns gekommen sind, uns bei der Feststellung der objektiven Gesetzmäßigkeiten nicht wesentlich behindern. Das alles berücksichtigend können wir die griechische Kultur als *System* beschreiben, ohne Angst, daß jede neue, unerwartete Entdeckung unsere Vorstellungen über dieses *System* zerstören kann.

Heute können wir mit Bestimmtheit sagen, daß innerhalb des s.g. antiken *Zyklus* dasjenige *System*, das wir als altgriechische Kultur bezeichnen können, nicht später als in der ersten Hälfte des II. Jahrtausends v. Chr. erscheint und ununterbrochen bis zum V. Jahrhundert n. Chr. existiert.

Als *System* umfaßt diese Kultur fast vollständig die Dauer des ganzen *Zyklus*. Sie ist die einzige, die innerhalb des *Zyklus* mit allen anderen *Systemen* in allen Phasen der Entwicklung der antiken Kultur koexistierte. Die griechische Kultur als *System* enthält nach meiner Meinung sechs *Subsysteme* bzw. *Perioden*.

Hier möchte ich die strittige Frage nach der Chronologie der Besiedlung der Ägäis durch griechische Stämme umgehen. Ich werde nur von dem ausgehen, was faktisch anerkannt ist: Die mykenische Kultur des II. Jahrtausends v. Chr. müssen wir mit den griechischen Stämmen verbinden. Nach den obengenannten Kriterien können wir in der mykenischen Kultur zwei *Perioden* unterscheiden: Die mykenische Periode selbst, die von Ende des XVII. Jahrhunderts bis zur Santorinkatastrophe und dem Niedergang des minoischen Kreta, also etwa bis 1500-1450 v. Chr. reichte und die achäische, die den Zeitraum ungefähr von 1450 bis 1150-1100 umfaßt.<sup>5</sup>

Die erste dieser *Perioden* können wir, nach meiner Meinung, als *künstlich kulminative Periode* bezeichnen. Sie verwirklichte sich am besten in Mykene. Und tatsächlich, zeigt sich die erste Kulmination ziemlich bald im XVI. Jahrhundert v. Chr. Das war das Ergebnis der künstlichen Übertragung der minoischen Impulse und Modelle nach Mykene und einige andere Regionen und ihrer Verbindung mit den griechischen Realitäten. Obgleich die raffinierte minoische Gesellschaft sich radikal von der kriegerischen und primitiveren mykenischen Gesellschaft unterschied, wurde allem Anschein nach im kontinentalen Griechenland das Talent der minoischen Demiurgen in den Dienst der mykenischer Wirklichkeit gestellt. Wie J. Chadwick bemerkt, [at that time] "all the refinements of civilisation on the mainland in arts and crafts seem to have been bor-

einzelne *Periode* und Erscheinungen als *Systeme* beschreiben.

<sup>5</sup> J. Chadwick. The Mycenaean World. Cambridge, 1976, XII; 4ff.

rowed from Crete".<sup>6</sup> Man kann sagen, daß die Einführung des minoischen *Kodes* die Bildung einer solchen *kulminativen* Struktur zur Folge hatte, deren Funktion und Geist mykenisch, Form und Stilistik dagegen minoisch waren. Eben die Verschmelzung dieser beiden Elemente – des Mykenischen und des Minoischen – führt im Rahmen der *künstlich kulminativen Periode* zum ersten Aufstieg in der Kultur, der seinen Ausdruck in der glänzenden mykenischen Produktion fand. Die Minoisierung der mykenischen Realitäten behinderte nicht die Tendenz dieser *Periode*, als System, zum Selbstaussdruck in einer bestimmten Form. Eben diese Tendenz und der *Impuls der Vereinheitlichung* haben ihr ihre konkrete Form und Einheit gegeben. Diese Periode dauerte ungefähr 150 Jahre.

Im XV. Jahrhundert wurde die minoische Kultur infolge der großen Katastrophen und, vielleicht, anderer Ursachen, die für uns jetzt nicht ganz klar sind, zerstört, und als *System* konnte sie nicht mehr als Quelle für neue Impulse im Mittelmeerraum fungieren.<sup>7</sup> Gleichzeitig verstärkte sich infolge der Diffusion der mykenischer Kultur und, vielleicht, neuer Wellen der Migrationen das griechische Element im kontinentalen Griechenland. Die Struktur der Kultur, die im XVI. Jahrhundert v. Chr. formiert wurde, verlor die frischen minoischen Impulse. Ihrerseits behinderte sie aber nicht die Veränderungsprozesse, die in den *Elementen*, die diese Struktur bildeten, natürlicherweise stattfanden. Alles das bereitete innerhalb des XV. und am Anfang des XIV. Jahrhundert die Basis für die neue Kulmination vor. Mit der Verbreitung der Achäer im Mittelmeerraum und mit deren Verwandlung in die führende schöpferische Kraft, erhalten die *Elemente* allmählich neue Entwicklungsimpulse, einen neuen *Kode*. Um die Mitte des XIV. Jahrhunderts kommt die Zeit der neuen Kulmination, die etwa 150 Jahre dauert.

Als sich innerhalb der Periode der s.g. achäischen Kultur der natürliche Übergang in eine neue Periode vorbereitete, geschahen im ganzen Mittelmeerraum Katastrophen, die viele Regionen der Zivilisation, unter ihnen auch die wichtigsten Zentren des achäischen Griechenlands, zerstörten. Infolgedessen hat die achäische Periode, als eine Struktur, die aus bestimmten Relationen bestimmter *Elemente* gebildet war, ihre Existenz hauptsächlich wegen äußeren Faktoren abgebrochen.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> J. Chadwick. Op. cit., 4.

<sup>7</sup> Zwischen Ursachen des Untergangs der minoischen Kultur war seit S. Marinatos die Katastrophe auf Thera als die wichtigste genannt. Zur Diskussion vgl. N. Marinatos, Kunst und Religion im alten Thera. Zur Rekonstruktion einer bronzezeitlichen Gesellschaft. Athen, 1987, 29f.

<sup>8</sup> Über das Ende der mykenischen Kultur vgl. F. Schachermeyr, Griechische Frühgeschichte.

Alles das, was danach folgte und was in der neueren Forschung mit der optimalen Formel *the dark Ages* bezeichnet wurde, kommt unseren Vorstellungen über die Anfangsetappen der Zivilisation in verschiedenen Regionen sehr nahe. Die mit dem geometrischen *Kode* versehenen *Elemente* bilden zum Anfang die Strukturen, die sich durch erstaunlich primitive Formen ausdrücken, als ob die große mykenische Vergangenheit überhaupt nicht existierte. Aber das ist nur der äußerliche Ausdruck. In Wirklichkeit beginnt in dieser Zeit die Entwicklung vieler bedeutender Tendenzen, was zu einem neuen Aufstieg führt. Der ganze Zeitraum zwischen 1100-700 v. Chr. ist richtig mit Begriff *geometrisch* bezeichnet, obwohl er zwei Phasen – die protogeometrische und die geometrische – hat. Den *kulminativen* Charakter bekommt diese *Periode* in den Jahren 850-700 v. Chr., was heute oft durch die Formel *geometrische Renaissance* bezeichnet wird.<sup>9</sup> Schon in der protogeometrischen Phase bekommt die geometrische Vision einen universalen Charakter, in der geometrischen Phase bekommt sie die Form des Systems. In allen Sphären der Kultur können wir folgende Gesetze der “Konstruktion” entdecken: Die *Elemente*, die sich durch quantitative und architektonische Vollkommenheit auszeichnen, bilden ihrerseits die Strukturen, die auf Grund ihrer streng symmetrischen, quantitativen Distribution gleichfalls die architektonische Vollendung bekommen. Hier unterscheiden sich die Gestalt und das geometrische Zeichen noch sehr wenig voneinander. Die geometrische *Periode* ist ein klares Beispiel dafür, wie *Elemente*, die mit *Kodes* versehen, die den *Impuls der Unifikation* haben, *einheitliche* große Strukturen bilden können. Die Tendenzen der *Periode* zum Selbstaussdruck bekommen hier einen *kulminativen* Charakter. Als Beispiele für das Obenerwähnte konnte man die Dypilonvasen und das homerische Epos nennen, in dem, wie die neuere Homerforschung zeigt, der Geist des Geometrischen ziemlich klar hervortritt.<sup>10</sup> Es ist interessant, daß im homerischen Epos die Methode der symmetrischen Verteilung der Elemente eine bedeutende Rolle sowohl auf den verschiedenen Ebenen der kompositionellen Organisation des Textes, als auch auf der Ebene der Individualisierung der handelnden Personen spielt. Wie die Analyse zeigt, verwendet Homer bei der Individualisierung der Helden zwei Hauptmethoden: die bewußte Wieder-

Wien, 1984, 155ff.; J.T. Hooker, *The End of Pylos and the Linear B Evidence*. SMEA 23, 1982, 209ff.

<sup>9</sup> J.N. Coldstream. *Geometric Greece*. London, 1977.

<sup>10</sup> Vgl. П. П. Погодин, П. П. Погодин, П. П. Погодин 1977, 277ff.; R. Gordesiani. *Kriterien der Schriftlichkeit und Mündlichkeit im homerischen Epos*. Frankfurt a.M., Bern, New York, 1986, 125ff.

bewußte Unterscheidung der Zeichen. Die homerischen Prinzipien der Individualisierung kann man als quantitativ-existential bezeichnen. Das ist aber eben dasjenige Prinzip, das so bestimmend für die geometrische *Periode* ist.<sup>11</sup>

Nach meiner Meinung ist diese *Periode* wichtig nicht nur wegen ihres *kulminativen* Charakters, sondern auch deswegen, weil sie imstande war den neuen Tendenzen den Weg für ihre Entwicklung zu ebnen und damit sich selbst zu überwinden. Die letzten Jahrzehnte der geometrischen Epoche waren zuerst auf der Ebene der *Elemente* und danach auf der Ebene der von ihnen gebildeten Strukturen durch die allmähliche Abschwächung des geometrischen *Kodes* und durch die Aktivierung der neuen Tendenzen zum Selbsta Ausdruck gekennzeichnet. Das hat den natürlichen Übergang in die neue *Periode* bewirkt.

Im Unterschied zu der in der modernen Historiographie herrschenden Tradition meine ich, daß wir in dieser *Periode* Archaik und Klassik vereinigen müssen, weil sie die miteinander organisch verbundenen Teile einer Struktur sind, die aus zwei aufeinander folgenden Etappen einer *Periode* entsteht. Für die gemeinsame Bezeichnung dieser *Periode* können wir den Terminus Poliskultur verwenden.<sup>12</sup> In der ersten Etappe dieser *Periode*, d.h. in der archaischen Zeit, hat die bildlich-sinnliche Vision die quantitativ-architektonische unterdrückt, aber innerhalb der Archaik konnte das Problem der Kombination dieser zwei Prinzipien und die Schaffung von vollkommenen großen Systemen auf dieser Basis nicht gelöst werden. Diese allgemeinen Tendenzen verwirklichten sich in verschiedenen Sphären der Kultur der Archaik. Z.B. wenn wir von dieser Seite die Frage nach den Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft, d.h. die Frage nach dem Funktionieren der Polis betrachten, ergibt sich folgendes Bild: Die Tendenz zur Vermögensdifferenzierung, zum aktiveren Auftreten der Persönlichkeit ruft den Konflikt zwischen den Individuen und der Polis, d.h. dem System, das sie vereinigt, hervor. Der Konflikt verursachte seinerseits den Zerfall der alten Formen der Organisation und das Suchen nach neuen Formen, die zur Übereinstimmung der Interessen verschiedener Schichten der Gesellschaft und der Individuen führen konnten. Das aber bedeutete die Desintegration der architektonischen Ganzheit der Polisstruktur und anstatt dessen Anfang eines ununterbrochenen Prozesses der Entstehung oder des Zerfalls zahlreicher Strukturen der Organisation des gesellschaftlichen Lebens, die sehr verschieden voneinan-

<sup>11</sup> Vgl. P. Гордесани. Проблемы..., 277ff.

<sup>12</sup> Bei der Verwendung dieser Bezeichnung gehe ich von der Tatsache heraus, daß 700-338 Jahre die Perioden der Formierung, Blüte und Krise der Polis umfassen.

der waren und ständig wechselten. Die Basis für deren Funktionieren waren immer öfter die von dem Individuum oder von der Individuengruppe vorgeschlagenen Programme, die Teilnahme der Bürger, als derjenigen Personen, die Stimmrecht besaßen, an der Lösung der Polisprobleme. Die Stärkung der persönlichen Rolle des Polisbürgers bedeutete in der Archaik die Bildung von qualitativ neuen Formen des gesellschaftlichen Lebens, die Entstehung neuer Polis, doch in dieser Periode konnten die optimalen Modelle für das Funktionieren der Polis, als eines Systems noch nicht formiert werden.<sup>13</sup>

Im Bereich der Literatur wurde das für das homerische Epos charakteristische Prinzip der Ansetzung der Elemente und die Tendenz auf diesem Grund die Strukturen verschiedener Ebene aufzubauen durch das Prinzip der Verflechtung der Elemente ersetzt. Das gab aber dem bildlich-sinnlichen Prinzip gegenüber dem architektonischen den Vorzug. Das machte die sinnlichen Beziehungen zwischen den Elementen selbständiger und tiefliegender und gleichzeitig wurden die kompositionellen Prinzipien mit der Inhaltslinie organischer verknüpft. Auf dieser Ebene, d.h. in der Poesie der archaischen Epoche, sind neue, den Änderungen in der künstlerischen Kultur entsprechende Prinzipien der kompositionellen Organisation noch nicht gefunden worden, Prinzipien, die die literarische Werke dieser Epoche in Systeme mit einer solchen logischen und architektonischen Perfektion transformieren konnten, wie sie für das homerische Epos charakteristisch war.<sup>14</sup>

In der griechischen Kunst wird die Reproduktion der Wirklichkeit durch die geometrischen Zeichen bzw. Figuren-Zeichen durch die bildliche Reproduktion der Wirklichkeit ersetzt. Aber in der archaischen Zeit ist das Bild noch nicht völlig frei von dem statischen Charakter, der für das geometrische Zeichen kennzeichnend ist; es erreicht noch nicht die Ebene des Gleichgewichts der *Elemente*, auf welcher das *System*, das aus den *Elementen* besteht, eine organische Ganzheit hätte erreichen können.<sup>15</sup>

Im Bereich des analytischen Denkens erschien der Geist der Archaik in Form der Autonomie des Denkens, was sich am klarsten in der Philosophie verwirklichte. Aber auch hier können bestimmte Gedanken, Folgerungen, Suchen noch nicht vollendete Systeme bilden.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Vgl. R. Gordesiani. Griechische Zivilisation. Bd. 1.

<sup>14</sup> Vgl. P. Гордесiani. Проблемы композиционной организации в раннегреческом эпосе (Сборник А.Ф. Лосеву). Тбилиси, 1983, 74ff.

<sup>15</sup> Vgl. R. Gordesiani. Griechische Zivilisation. Bd. 1, 233ff.; 309ff.

<sup>16</sup> Vgl. R. Gordesiani. Griechische Zivilisation. Bd. 1, 262ff.; 309ff.

Die in der Archaik ausgeprägte Tendenz der mit der neuen *Kode* versehenen *Elemente*, vollendete Systeme zu bilden, verwirklichte sich in der *kulminativen* Etappe der Polisperiode d.h. in der klassischen Epoche.

Die höchstmögliche Kombination des Bildlich-Sinnlichen und des Architektonisch-Quantitativen führte in allen Sphären der Kultur dieser Epoche zu Formierung großer, vollendeter Systeme. Der deutlichste Ausdruck davon in der Literatur ist die synthetische Gattung – das klassische Drama, in Sphäre des theoretischen Denkens – die klassische Philosophie, Geschichtsschreibung u.a., im Bereich der Kunst – die Entdeckung der Ponderation und der Kontrapost-Gesetze, sowie die Lösung des Problems des harmonischen Gleichgewichtes zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, in der Sphäre der politischen Organisation – die Bildung der stabilen Polisstrukturen.<sup>17</sup> Allerdings doch unterscheidet sich die Kulmination dieser *Periode* von der Geometrischen durch ein wichtigstes Merkmal. Die klassische bzw. Polisperiode überwand sich nicht selbst. Es entstand ein Gegensatz zwischen dem neuen *Kode*, zu dessen Annahme die *Elemente* neigten und dem Versuch des *Subsystems*, diese Bestrebung in den *Elementen* zu unterdrücken. Die Illusion von der Ewigkeit eigener Perfektion wurde die Ursache für die Verzögerung der natürlichen Bestrebungen der Kulturelemente. Das aber machte den Prozeß des Niedergangs irreversibel. Das *Subsystem* hatte die Fähigkeit verloren, selbständig, ohne tiefe Veränderungen, die von äußeren Faktoren hervorgerufen wurden, eine neue *kulminative Periode* in sich vorbereiten.

Und, in der Tat, war die folgende s.g. hellenistische *Periode* durch die Zerstörung der griechischen Kultur, als einer selbständigen Einheit der *Subsysteme*, und deren Verwandlung in einen Teil des größeren *Subsystems* gekennzeichnet. Dieser Prozeß war nicht Ergebnis des natürlichen Übergangs von einer Qualität in die andere. Er war dem Prinzip der drei Einheiten – der politisch-ökonomischen, kulturellen und sprachlichen – untergeordnet, das Alexander der Große dem Modell des neuen Weltreiches untergelegt hat. Dementsprechend ist der *Kode* dieser *Periode*, deren *Eigenschaft* und *Impuls* faktisch mit der Realisierung des theoretischen Modells verknüpft. Die *Periode* hat mit einer *Kulmination*, die etwa 150 Jahre dauerte, begonnen. Auf der Ebene der Staatsorganisation wurde das hellenische Polismodell, das auf dem Prinzip der Autonomie der Elemente beruhte, durch ein Modell, das auf dem Prinzip der Synthese der Elemente beruhte, ersetzt. Das mußte zur Bildung einer einheitlichen Weltreichsstruktur führen. Auf der Ebene der Kultur wurde die einfache

<sup>17</sup> Vgl. R. Gordesiani. Griechische Zivilisation. Bd. 2.

Synthese der Elemente ignoriert und als vereinigender Faktor der hellenische *Kode*, im weitesten Sinn dieses Begriffs, gewählt. Damit ist gemeint, daß die hellenische Kultur, als ein Ganzes, die Funktion des Hauptparadigmas oder Impulses im Prozeß der Vereinigung der verschiedenen und mannigfaltigen Elemente in einer Struktur bekommen hatte.

Auf der Ebene der Sprache wurde mittels der Nivellierung der griechischen Dialekte eine einheitliche literarische Norm – Koine – formiert, die die Funktion der Hauptsprache im Bereich der Kommunikation und Kultur bekam.<sup>18</sup>

Man kann sagen, daß von diesen drei Richtungen die erste praktisch keine feste Basis hatte. Die alte Welt war nicht bereit zur Vereinigung in einem einheitlichen staatlichen Organismus. Sie hatte bereits die Erfahrung von der Bildung großer, imperialer Strukturen mittels der Eroberungskriege, die ein starkes Staat führte, aber nicht der organischen Vereinigung verschiedener Staaten zu einer Struktur. Eben deshalb endeten Alexanders Pläne in dieser Richtung gleich nach seinem Tod, faktisch mit einem Fiasko.

Was die Bereiche der Kultur und der Sprache betrifft, erschien hier das hellenische Modell viel effektiver, was schon durch die Verbreitung der hellenischen Elemente im ganzen Mittelmeerraum in der Polisperiode vorbereitet war. Aber das Funktionieren des s.g. hellenischen *Kodes* hatte eine Eigentümlichkeit. Während in der ersten Phase der *künstlich gebildeten kulminativen Periode*, als sie sich aus dem Geist der Reinterpretation der hellenischen Werte und deren Vereinigung mit orientalischen Werten nährte, der Aufstieg offensichtlich war, kann man danach die klare Tendenz des Unterganges feststellen. Hauptursache dieser Tendenz ist nach meiner Meinung, daß die hellenische Kultur, d.h. derjenige Teil der hellenistischen Kultur, der die Anregung für das Funktionieren des *Subsystems* gab, selbst keine Möglichkeit für eine natürliche Entwicklung hatte. Was die anderen Teile des *Subsystems*, d.h. die Kulturen der anderen Völker des hellenistischen Kreises betrifft, konnten sie im *Subsystem* den Platz der hellenischen Kultur nicht übernehmen. Je mehr das *Subsystem* die Möglichkeiten der natürlichen Entwicklung verlor, desto mehr versuchte es sich mittels der Reanimation der schon überholten hellenischen *Kodes* und Stimuli zu retten. Das alles führte das *Subsystem* zum Niedergang.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Zur Charakteristik der einzelnen Sphären der hellenistischen Kultur vgl. Kleines Wörterbuch des Hellenismus, hrsg. von Hatto H. Schmitt und Ernst Vogt. Wiesbaden, 1988.

<sup>19</sup> Politisch wurde die hellenistische Periode am 1. August 30 v. Chr. mit der Einnahme Alexandriens durch Octavian abgeschlossen, aber kulturell weiterlebte sie mindestens noch

Als letzte *Periode* der griechischen Kultur innerhalb des antiken *Zyklus* ist in der modernen Historiographie die s.g. Epoche der römischen Herrschaft genannt. In dieser *Periode* wurde Hellas ein Teil der Struktur des römischen Reiches. Die griechische Kultur dieser Epoche konnte nicht mehr die *kulminative Periode* bilden. Und obwohl die griechische Kultur als *System* ihre Existenz fortsetzt, sind die *Kodes der Elemente*, die sie bilden, so vielgestaltig und in vielen Fällen kontrastierend, daß sie nicht mehr zu Vereinigung in einem *Subsystem* tendieren. Obwohl alle Sphären der Kultur weiter funktionieren, können wir sie in Rahmen des antiken *Zyklus* nicht als *kulminative* betrachten. Allmählich reifen die Prozesse, die letzten Endes die Negation der antiken griechischen Kultur als eines *Systems* bewirkt haben.<sup>20</sup>

Das obenbeschriebene Bild erlaubt uns, nach meiner Meinung, zu schlußfolgern, daß in der Geschichte der altgriechischen Kultur sechs Modelle der Relationen zwischen den *Elementen* und *Subsystemen* bzw. *Perioden* existieren, auf Grund deren wir generelle strukturelle Gesetzmäßigkeiten der Aufstiegs- und Niedergangsperioden formulieren können.

Ich werde versuchen jede dieser Gesetzmäßigkeiten sowohl verbal als auch mittels der Verwendung von Prinzipien der mathematischen Logik wiederzugeben, damit wir sie auch als Formeln wahrnehmen können.<sup>21</sup>

1.  $E_{1,2,3...n}(Cpu) \mapsto P \rightarrow P \mapsto Pc$
2.  $E_{1,2,3...n}(Cpd) \mapsto P \rightarrow P \mapsto Pc$
3.  $Pc \mapsto E_{1,2,3...n}(Cpu+1) \rightarrow Pc \mapsto Pc+1$
4.  $Pc \mapsto E_{1,2,3...n}(Cpu+1) \rightarrow Pc \mapsto Pc+1, Pc \mapsto O$
5.  $Pca \mapsto E_{1,2,3...n}(Cpu+1) \rightarrow Pca \mapsto Pc+1$
6.  $Pca \mapsto E_{1,2,3...n}(Cpu+1) \rightarrow Pca \mapsto Pc+1, Pca \mapsto O$

Diese Gesetzmäßigkeiten können wir als Paare gruppieren.

einen Jahrhundert. Vgl. H. Bengston. Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. München, 1969<sup>4</sup>, 523ff.

<sup>20</sup> Genauer über die Charakterzüge dieser Periode vgl. R. Gordesiani. Spätantike als Periode der Kulturgeschichte (wird im nächsten Phasis-Band publiziert) und R. Gordesiani. Griechische Zivilisation, Bd. 3.

<sup>21</sup> Die in den Formeln verwendeten Symbole, die den obenbehandelten Begriffen entsprechen: S= System; P= Periode; E= Element; c= kulminativ; Pc= kulminative Periode; O= Niedergang; a= künstlich; Pca= künstlich kulminative Periode; C= Kode; p= Eigenschaft; p+1= neue Eigenschaft; u= Impuls der Vereinheitlichung; d= Impuls der Differenzierung;  $\rightarrow$  Zeichen der materiellen Implikation (A  $\rightarrow$  B = wenn A, dann B);  $\mapsto$  Zeichen der Hinausführung;  $\mapsto$  Zeichen der Nichthinausführung.

Im ersten Paar betrachten wir zwei Typen der Relationen der *Elemente* und *Perioden*: a) wenn die *Elemente* eine *kulminative Periode* bilden und b) wenn die *Elemente* keine *kulminative Periode* bilden können. In beiden Fällen ist gemeint, daß die *Periode* ihre Entwicklung nach dem Niedergang beginnt.

Die erste Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *Periode* durch *Elemente* gebildet wird, die den *Kode mit dem Impuls der Vereinheitlichung* enthalten, dann wird diese *Periode* *kulminativ*. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N1 ausdrücken. Sie wurde in der geometrischen Periode realisiert.

Die zweite Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *Periode* durch *Elemente* gebildet wird, die den *Kode mit dem Impuls der Differenzierung* enthalten, dann wird diese *Periode* nicht *kulminativ*. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N2 ausdrücken. Sie wurde in der Periode der römischen Herrschaft realisiert.

Im zweiten Paar betrachten wir zwei weitere Typen der Relationen der *Elemente* und *Perioden*: a) Wenn sich aus einer *kulminativen Periode* natürlicherweise eine zweite *kulminative Periode* entwickeln kann und b) Wenn sich aus einer *kulminativen Periode* natürlicherweise eine zweite *kulminative Periode* nicht entwickeln kann.

Die erste Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *kulminative Periode* die *Elemente* nicht daran hindert, sich mit einem *Kode mit neuer Eigenschaft und dem Impuls der Vereinheitlichung* zu versehen, dann entwickelt sich aus ihr auf natürlichem Wege eine andere *kulminative Periode*. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N3 ausdrücken. Sie wurde beim Übergang von geometrischen zur Polisperiode realisiert.

Die zweite Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *kulminative Periode* die *Elemente* daran hindert, sich mit einem *Kode mit neuer Eigenschaft und dem Impuls der Vereinheitlichung* zu versehen, dann entwickelt sich aus ihr auf natürlichem Wege keine andere *kulminative Periode*; sie tendiert zu Niedergang bzw. geht unter. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N4 ausdrücken. Sie wurde in der Polisperiode realisiert.

Im dritten Paar betrachten wir zwei weitere Typen der Relationen der *Elemente* und *Perioden*: a) Wenn aus einer *künstlich kulminativen Periode* sich auf natürlichem Wege eine andere *kulminative Periode* entwickeln kann und b) Wenn aus einer *künstlich kulminativen Periode* sich auf natürlichem Wege keine andere *kulminative Periode* entwickeln kann.

Die erste Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *künstlich kulminative Periode* die *Elemente* nicht daran hindert, sich mit einem *Kode mit neuer Eigenschaft und dem Impuls der Vereinheitlichung* zu versehen, dann entwickelt sich aus ihr auf natürlichem Wege eine andere *kulminative Periode*. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N5 ausdrücken. Sie wurde beim Übergang von der mykenischen zur achäischen Periode realisiert.

Die zweite Gesetzmäßigkeit können wir folgendermaßen formulieren: Wenn eine *künstlich kulminative Periode* die *Elemente* daran hindert, sich mit einem *Kode mit neuer Eigenschaft und dem Impuls der Vereinheitlichung* zu versehen, dann entwickelt sich aus ihr auf natürlichem Wege keine andere *kulminative Periode*. Sie geht unter. Diese Gesetzmäßigkeit können wir durch Formel N6 ausdrücken. Sie wurde beim Übergang von der hellenistischen zur Periode der römischen Herrschaft realisiert.

Alles das in Betracht ziehend, können wir folgendes sagen: Solange eine bestimmte Kultur als *System* imstande ist, die *Elemente mit den Kodes, die die neuen Eigenschaften und Impulse der Vereinheitlichung* haben, auf natürlichem oder künstlichem Wege zu versehen, kann sie *kulminative Perioden* hervorbringen und dem Untergang entgehen; und, umgekehrt, wenn eine bestimmte Kultur als *System* nicht imstande ist, die *Elemente mit den Kodes, die die neuen Eigenschaften und Impulse der Vereinheitlichung* haben, auf natürlichem oder künstlichem Wege zu versehen, kann sie keine *kulminative Perioden* hervorbringen und geht unter.

Hier entsteht, natürlich, die Frage: wie universal diese Gesetzmäßigkeiten überhaupt für die Geschichte der Zivilisation sind. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Jetzt möchte ich nur folgendes bemerken. Sogar eine oberflächliche Beobachtung gibt uns die Möglichkeit, aber mit großer Vorsicht anzunehmen, daß diese sechs Modelle faktisch alle möglichen strukturellen Gesetzmäßigkeiten der Aufstiegs- und Niedergangsperioden ausschöpfen.

Nach meiner Meinung ist die altgriechische Kultur in dieser Hinsicht einzigartig, weil sie innerhalb ihrer langen Geschichte alle diese Modelle realisierte und sowohl die Stärken, als auch die Schwächen jedes dieser Modelle zeigte. Ein anderes demgleiches *System* ist in der Kulturgeschichte sehr schwer zu finden.

Unsere Aufmerksamkeit wird auch auf einige interessante statistische Angaben gelenkt. Die Dauer jeder *künstlich kulminativen Periode* beträgt etwa 150-200 Jahre, der auf natürlichem Wege *kulminativen* – etwa 400 Jahre, obschon der *kulminative Zeitabschnitt* selbst nur 150-200 Jahre umfaßt.

Wenn wir annehmen, daß die obenbetrachteten Modelle universalen Charakter für die ganze Geschichte der Zivilisation haben, dann wird es leicht, die Tendenz der Kreisläufigkeit in dieser Geschichte zu erklären, was, wie bekannt, die Anhänger der zyklischen Theorie zu beweisen versuchen. Wie es scheint, bewirkt nicht die Illusion der Kreisläufigkeit die Wiederholung der Geschichte, sondern die Realisierung der gleichen Modelle in den verschiedenen Perioden der Weltgeschichte. Dementsprechend wiederholen sich die Relationen zwischen den Elementen und Systemen, was, selbstverständlich, die systematische Wiederholung der typologisch gleichen Perioden und Erscheinungsabläufe hervorruft.

Am Ende meines Aufsatzes wäre es, natürlich, notwendig den Charakter dieser Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen – was ist die Grundursache für deren Funktionieren – Determinismus oder die Prozesse, die objektiv in der Gesellschaft sich stattfinden und die die Menschen regulieren können?

Hier konnte man endlos diskutieren. Ich schließe den Determinismus in globalen Prozeß der Entstehung und des ununterbrochenen Wechsels der Zivilisationen nicht aus, meine aber, daß die Regulierung des Mechanismus des Aufstiegs und Niedergangs im Grunde in menschlicher Hand liegt. Alles hängt davon ab, wie objektiv die Gesellschaft die strukturellen Hauptgesetzmäßigkeiten dieses Mechanismus bestimmen und sie in der Organisation ihres Lebens berücksichtigen wird.

Medard Haffner (Saarbrücken)

**TRADITION UND NEUERUNG IN DER SPÄTANTIKEN  
KULTUR. EUDOKIA – KAISERIN ZWISCHEN  
PAGANISMUS UND CHRISTENTUM<sup>1</sup>**

Für das Thema “Tradition und Neuerung in der spätantiken Kultur” ist das Verhältnis zwischen Christentum und Paganismus von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung. Im folgenden soll daher am Beispiel der Kaiserin Eudokia, der Gattin des Kaisers Theodosios II. († 460 n.Chr.), dargelegt werden, welche Rolle sie, eine Heidenchristin, in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Paganismus spielte.

Wenngleich kirchliche Auseinandersetzungen hinsichtlich christologischer Fragestellungen auch in der ersten Hälfte des 5. Jhs. n. Chr. das Hauptproblem der Religionspolitik des Ostriches darstellen<sup>2</sup> und demzufolge den Konflikt zwischen Christentum und Heidentum als sekundär erscheinen lassen, so führte dieser Konflikt dennoch nicht in jedem Falle ein latentes Schattendasein, sondern manifestierte sich bisweilen in einer Eskalation der Gewalt, die eine nicht zu unterschätzende Belastungsprobe für das Innere des Reiches dargestellt haben dürfte. Gut zehn Jahre nach der Einführung des Staatskirchentums durch Theodosios I. im Jahre 380 n.Chr. kam es seit etwa 390 zur Aufhebung der Toleranzpolitik gegenüber den Heiden. Von nun an boten die von Theodosios I. im Jahre 391 erlassenen Edikte gegen den Polytheismus, in denen der Besuch von Tempeln und alle kultischen Opferhandlungen, ja die Anbetung der alten Götter überhaupt verboten wurden,<sup>3</sup> die legislatorische Handhabe für die Übergriffe von Christen gegen Heiden. So kam es bereits im Jahre 391 n.

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

<sup>2</sup> A. Demandt, *Die Spätantike*, München 1989, 169.

<sup>3</sup> CTh 16,10,11; vgl. P. Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike, Der Weg zu einem “christlichen Imperium”*, dtv München 1995, 146.

Chr. zur Zerstörung des berühmten Serapis-Heiligtums in Alexandria durch den christlichen Mob. Weitere Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen waren nicht nur in Ägypten die Folge, sondern weiteten sich in den nachfolgenden Jahren im gesamten Mittelmeerraum aus.<sup>4</sup> Die rigorose Haltung des Theodosios wurde im Ostreich auch unter seinen Nachfolgern Arcadius<sup>5</sup> und Theodosios II. fortgesetzt. Es sei in diesem Zusammenhang nur noch an einen Kulminationspunkt des Konfliktes erinnert, den spektakulären Tod der heidnischen Philosophin und Lehrerin des Synesios, Hypatia, die im Jahre 415 n.Chr. in Alexandria von dem christlichen Pöbel grausam ermordet wurde.<sup>6</sup>

Obschon das numerische Verhältnis zwischen Heiden und Christen in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts kaum exakt zu ermitteln ist, so scheint es doch ein Euphemismus zu sein, wenn Isidor von Pelusion irgendwann in der ersten Hälfte des 5. Jhs. behauptet, daß “der heidnische Glaube von der Erde verschwunden” sei<sup>7</sup> und Theodosios II. am 9. April des Jahres 423 erklärt: “Die Gesetze, die früher erlassen worden sind, dienen dazu, alle noch existierenden Heiden zu unterdrücken, obwohl wir überzeugt sind, daß es inzwischen gar keine Heiden mehr gibt”.<sup>8</sup>

Diesen Behauptungen widerspricht nämlich die Tatsache, daß auch nach dem genannten Zeitpunkt die antiheidnische Gesetzgebung bisweilen erneuert bzw. fortgeführt wurde,<sup>9</sup> so daß kaum die Rede davon sein kann, daß der heidnische Glaube völlig verschwunden war. Man darf sicher davon ausgehen, daß die Heiden in den östlichen Provinzen des christlichen Reiches zu Beginn des Jahrhunderts bereits eine Minorität dargestellt haben, doch eine Minorität, die nicht leicht wegzudiskutieren war<sup>10</sup> und deren überzeugte Repräsentanten den Repressionen nicht zuletzt dadurch begegneten, daß sie den heidnischen Kult im Verborgenen pflegten.<sup>11</sup> Ferner bezeugen auf der intellektuell-literarischen Ebene mehrere antipagane Traktate nicht nur die Existenz von Heiden, sondern auch

<sup>4</sup> Brown 147f. W.E. Kaegi, *The fifth century twilight of Byzantine Paganism*, *Classica et Mediaevalia* 27 (1966) 251.256 (Konflikte in Ägypten), 257ff. (Konflikte in anderen Provinzen).

<sup>5</sup> Demandt 159f.

<sup>6</sup> Brown 149 ff

<sup>7</sup> Isidor v. Pelusion ep. 1.270; vgl. Brown 165f.

<sup>8</sup> CTh 16, 10, 22; vgl. Brown 166 (dort fälschlich 432 n. Chr.) u. Kaegi 243f.

<sup>9</sup> Kaegi 248.

<sup>10</sup> Kaegi 249 schätzt den Anteil der Heiden an der Gesamtbevölkerung zu dieser Zeit auf 10 – 30%.

<sup>11</sup> Kaegi 248f.

das Vorhandensein eines Konfliktpotentials.<sup>12</sup> Angesichts dieses Befundes erscheint der *prima specie* überflüssig anmutende Zusatz des Theodosios, er sei der Überzeugung, daß es gar keine Heiden mehr gebe, in einem etwas anderen Licht. Vermutlich läßt eine solche Aussage nämlich auf Detenebemühungen des Kaisers schließen, der radikale Christen durch die Zusage, es existierten keine Heiden mehr, von weiteren Übergriffen auf die Nichtchristen abhalten wollte. Diese Vermutung sehe ich durch die Tatsache bestätigt, daß Theodosios am 8.6.423 – zwei Monate nach seiner oben zitierten Verkündung – gesetzlich die Möglichkeit von Maßnahmen gegen fanatische Christen festsetzen ließ, die sich widerrechtlich an der Person oder den Gütern gesetzmäßig lebender Heiden vergangen hätten.<sup>13</sup>

Möglicherweise sah sich die Zentralgewalt folglich sowohl mit einer nicht zu unterschätzenden Dunkelziffer heimlicher Heiden einerseits und einem Mißbrauch christlicher Gewalt andererseits konfrontiert und faßte daher den Entschluß, neben den Repressionen eine weitere Taktik gegenüber der Renitenz obstinater Heiden einzuschlagen, die nicht so sehr auf Gewalt als vielmehr auf Überzeugung setzte.

Gleichwohl war der Kaiser für die Vermittlerrolle zwischen Christen und Nichtchristen kaum geeignet, wo sein Palast doch einem Kloster glich<sup>14</sup> und ihm vordringlich an der Sorge um die wahre Religion und der damit einhergehenden kompromißlosen Schaffung eines einheitlichen Glaubens gelegen war. Es bedurfte hierfür vielmehr einer Persönlichkeit, die als Identifikationsfigur sowohl für Heiden als auch für Christen akzeptabel war. So liegt m.E. die Vermutung nahe, daß die – freilich vorläufige – Abkehr vom harten antipaganen Kurs möglicherweise das Verdienst der Gattin des Theodosios, der Kaiserin Eudokia war.

Ihre Biographie läßt sich wie folgt skizzieren:<sup>15</sup>

Die spätere Kaiserin Eudokia wird etwa zu Beginn des 5. Jhs.<sup>16</sup> – wahrscheinlich in Athen<sup>17</sup> – als Tochter des Rhetoriklehrers Leontios geboren. Nach ihrem Geburtsort erhielt sie den Namen Athenais und die-

<sup>12</sup> So schreiben beispielsweise Theodoret von Kyrrhos, Kyrill von Alexandria, Nilus von Ankara und Isidor von Pelusion Schriften gegen die Heiden.

<sup>13</sup> CTh 16.10. 24.

<sup>14</sup> Demandt 161; Theodoret HE 5, 39; Sozomenos 9,3.

<sup>15</sup> Bei den biographischen Angaben stütze ich mich vornehmlich auf O. Seeck/L. Cohn, Eudokia, RE VI.1 (1907) 906 – 912 und H.-G. Beck, Eudokia, RAC VI (1966) 844-847.

<sup>16</sup> Wilson-Kastner, *A lost tradition. Women writers of the early church*, Lanham/NY/London 1981, 135.

<sup>17</sup> Anders H.G. Holum, *Theodosian Empresses*, Berkeley/ Los Angeles/ London 1982, 117f. (vgl. Anm. 48).

sem einen gewissen Lokalpatriotismus verratenden Namen eignet die klassisch-pagane Bildung, die der Vater seiner Tochter angedeihen ließ. Als junge Frau siedelt Athenais aus für uns nicht mehr erkennbaren Gründen<sup>18</sup> nach Konstantinopel über. Irgendwie erhielt sie dort Kontakt zum Kaiserhof. Der Kaiser heiratete Athenais jedenfalls am 7. Juni des Jahres 421 unserer Zeitrechnung, nachdem sie zuvor vom Patriarchen Attikos die Taufe und mit dieser ihren neuen Namen Eudokia erhielt. In das Jahr danach fällt die Geburt ihres ersten Kindes Licinia Eudoxia, wiederum ein Jahr später, am 2. Januar des Jahres 423, wurde sie zur Augusta erhoben. Im Jahre 438 pilgerte sie zur Erfüllung eines Gelübdes nach Jerusalem, von wo sie im folgenden Jahr mit den Reliquien des heiligen Stephanus nach Konstantinopel zurückkehrte. Etwa im Jahre 443 n. Chr. erfolgte die endgültige Übersiedlung nach Jerusalem, nachdem sie sich mit dem Kaiser überworfen hatte.<sup>19</sup> Fest steht, daß sie in Jerusalem immerhin noch über Mittel verfügte, ein geschäftiges kirchliches Bauprogramm zu realisieren. Einige Zeit lang förderte sie den Monophysitismus, wovon sie Papst Leo in einem Brief<sup>20</sup> abzubringen suchte. Im Jahre 455 fand sie wieder zur Orthodoxie zurück, am 20. Oktober des Jahres 460 n. Chr. starb sie in Jerusalem.

Unter welchen Umständen die junge Athenais Kontakt zum Kaiserhof erhielt, ist für uns nicht mehr greifbar. Daß die ältere Schwester des Kaisers, Pulcheria, gezielt auf Brautschau für ihren Bruder ging, die hochgebildete Athenerin als ideal erachtete und sie beim Kaiser einführte, ist möglicherweise der Fabulierlust der späteren Quellen zuzuschreiben. Kenneth Holum hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die zeitgenössischen Quellen (Socrates, Sozomenos, Olympiodor) von der Begünstigung der Athenais durch Pulcheria nichts wissen und diese Förderung aufgrund der bald entstehenden Rivalität der beiden Kaiserinnen sehr unwahrscheinlich ist. Es ist daher eine ansprechende Vermutung Holums, daß die Gegner der Pulcheria – womöglich einflußreiche Heiden und tolerante Christen – die Hochzeit ins Werk setzten, um am Kaiserhofe ein

<sup>18</sup> Daß der Grund der Übersiedlung ein Erbschaftsstreit war, den Athenais mit ihren Brüdern geführt haben soll, entstammt vielleicht byzantinischer Legendenbildung, daß der Ortswechsel aber auf die zunehmenden Barbareneinfälle zurückzuführen ist, mit denen sich Athen in dieser Zeit konfrontiert sah (so Wilson-Kastner 135), beruht auf reiner Spekulation.

<sup>19</sup> Möglicherweise aufgrund einer Intrige des Kämmerers und Vertrauten Theodosios II, Chrysaphios. Der Zeitpunkt ihrer endgültigen Abreise nach Jerusalem wird in der Forschung kontrovers diskutiert.

<sup>20</sup> Leo ep. 123.

Gegengewicht gegen den starken Einfluß der Pulcheria zu erwirken.<sup>21</sup> Daß diese Hochzeit aber überdies – wie oben angedeutet – die Beilegung der Spannungen zwischen Heiden und Christen zum Ziel hatte, mag vielleicht eine gewagte Hypothese sein, doch ist immerhin bemerkenswert, daß Asklepiodotos, Eudokias Onkel mütterlicherseits, zum Konsul des Jahres 423 ernannt wurde und von 423 – 425 als praefectus praetorio des Ostens amtierte. Eben dieser Asklepiodotos zeichnete folglich für den gemäßigeren Kurs gegenüber den Heiden mit verantwortlich.<sup>22</sup> Beachtungswürdig ist ferner eine Notiz des zeitgenössischen Historikers Priscus aus Panion, die darauf schließen läßt, daß Eudokia auch als Kaiserin den Namen Athenais noch benutzt hat.<sup>23</sup> Der doppelte Name Athenais-Eudokia ist vielleicht Programm, jedenfalls paßt zu ihm das literarische Werk der Kaiserin, mit dem sie – so meine Vermutung – Christen und Heiden gleichermaßen anzusprechen gedachte.

Das literarische Œuvre der Eudokia umfaßte wenigstens sechs Werke, von denen nur noch ein kleiner Teil erhalten ist. Verloren ist ihr vermutlich erstes literarisches Produkt, der Panegyrikos auf den Persersieg des Theodosios i. J. 422;<sup>24</sup> bis auf einen Vers verloren ist auch das Enkomion auf die Stadt Antiochia, die sie während ihrer ersten Reise nach Jerusalem besuchte, und wo ihr als Ehrenbezeugung eine Statue errichtet wurde.<sup>25</sup> Der Patriarch Photios las überdies noch eine episch-versifizierte Paraphrase der ersten acht Bücher des Alten Testaments<sup>26</sup> und der Propheten Zacharias und Daniel,<sup>27</sup> von denen ebenfalls nichts mehr erhalten ist. Die byzantinischen Gelehrten Tzetzes und Zonaras kennen Eudokia als Verfasserin der sogenannten Homercentonen,<sup>28</sup> in denen Erzählungen des NT über das Leben Jesu aus homerischen Versen (und Halbversen) zusammengestellt wurden.<sup>29</sup> Vergleichsweise am besten informiert sind wir

<sup>21</sup> Holum 120f.

<sup>22</sup> Holum 123ff.; Tony Honoré, *Some Quaestors of the Reign of Theodosios II*, in: J. Harris, I. Wood (edd.), *The Theodosian Code*, London 1993, 81.

<sup>23</sup> Prisc. fr. 14 p.290.37f. Blockley (= FHG 4, 94): ἸΑθηναῖς ἢ καὶ Εὐδοκία ἄμφοτέροις γὰρ ἐκαλεῖτο τοῖς ὀνόμασιν. Vgl. Holum 115, 11 8.

<sup>24</sup> Bezeugt von Socrat. hist. eccl. 7,21.

<sup>25</sup> Chron. Pasch. 585,7 Dind.; Euagr. hist. eccl. 1,20.

<sup>26</sup> Phot. cod. 183;

<sup>27</sup> Phot. cod. 184; Tz. hist. chil. 10,91.

<sup>28</sup> Tz. hist. chil. 10,92; Zon. ann. 13,23.

<sup>29</sup> Obwohl von diesem Werk weit über zweitausend Verse erhalten sind, wird man sie kaum alle der Eudokia zuweisen können, da die Kaiserin mit den Centones das Werk eines gewissen Patrikios fortsetzte und möglicherweise später auch andere an diesem Werk weitergearbeitet haben; vgl. Beck 846. Für die hier vorliegende Untersuchung ist aber nicht so sehr von Belang, welche der erhaltenen Verse aus der Feder der Kaiserin stammen als

schließlich über ein ebenfalls in epischen Versen abgefaßtes Werk, in dem das Leben des Märtyrers Cyprian in drei Büchern dargestellt war.<sup>30</sup>

Trotz dieses insgesamt relativ geringen Überlieferungsbefundes lassen sich doch zwei wichtige, dem ersten Anschein nach unvereinbare Gemeinsamkeiten der Schriften nicht verkennen: Der Inhalt der meisten dieser Werke zeugt offensichtlich von einer tiefen Internalisation des christlichen Glaubens. Ungewöhnlich sind jedoch die alle Werke bestimmende, durch das Metrum des daktylischen Hexameters gegebene, heroische Form im allgemeinen und die in den Homercentonen zitierten Homerverse im besonderen. Handelt es sich hier nur um ein literarisches Spiel der Kaiserin oder um ein bewußt durchgeführtes Programm, „die heidnischen Dichter durch christliche“ zu substituieren<sup>31</sup>, doch so, daß die klassisch-heidnische Literatur eben nicht einer ‚damnatio memoriae‘ verfällt, sondern christlichen Charakter annimmt? Es spricht einiges für die letztere Alternative.

Wenngleich sich nämlich die vergleichsweise junge Gattung des Cento einer gewissen zeitgenössischen Popularität erfreute und Eudokia z.B. in dem Cento der Proba ein lateinisches Vorbild hatte, so sollte man die Transformation biblischer Texte in homerische Verse nicht einfach als literarisches Spiel der Kaiserin abtun, sondern einem ernstgemeinten Interesse zuschreiben, das über die Absicht, „die Heilsgeschichte in einen möglichst kostbaren Rahmen“<sup>32</sup> zu fassen, wohl noch hinausgeht. Wenn Eudokia eine derart bedeutsame Thematik wie die biblische in homerischen Versen ausdrückt, so hat dies seinen tieferen Grund in der Überzeugung, daß klassisches Bildungsgut und christlicher Glaube miteinander kompatibel sind.

Das gleiche gilt für ihre Paraphrasen. Der Ursprung der Paraphrasenliteratur, also der Umsetzung biblischer Texte in daktylische Hexameter, fällt in die Zeit des Kaisers Julian. Julian verfolgte im Jahre 362 n. Chr. mit dem Erlaß seines Schulediktes die Absicht, die Christen dadurch von der dozierenden Tätigkeit fernzuhalten, daß er das Unterrichten paganen Bildungsgutes nur denjenigen erlaubte, die durch *mores* (vorbildliche Lebensführung) und *facundia* (Redegewandtheit) dazu qualifiziert wären. Ein Lehrer sei aber nur dann glaubwürdig, wenn das, was er sage, mit dem übereinstimme, was er glaube. Christen könnten es folglich

vielmehr die Tatsache, daß Eudokia zumindest als Mitverfasserin eines solchen Werkes zu gelten hat.

<sup>30</sup> Erhalten sind noch 322 Verse des ersten und 479 Verse des zweiten Buches.

<sup>31</sup> K.-H. Schelkle, Cento, RAC II (1954) 973.

<sup>32</sup> H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II, München 1978, 101.

mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren, Homer zu interpretieren. Als Julian den Christen durch diese Bestimmung die Lehrstühle genommen hatte, suchte wohl als erster Apollinari(o)s aus Laodikeia eine der hellenischen gleichartige christliche Literatur zu schaffen, indem er Teile der Bibel in Verse übertrug (Psalmenmetaphrase).<sup>33</sup> Während Apollinaris sich jedoch streng an den Text der Vorlage hielt, erlaubte sich im 5. nachchristlichen Jh. ein wenig jüngerer Zeitgenosse der Kaiserin, der berühmte Nonnos von Panopolis, in seiner Paraphrase des Johannesevangeliums (*Metabole*) die Freiheit, über das Original hinaus Erweiterungen vorzunehmen und daneben Entlehnungen aus der Profanpoesie erkennen zu lassen (Hesiod, Kallimachos, Apollonios Rhodios, u.a.).<sup>34</sup> Möglicherweise machte kurz zuvor schon Eudokia in ihren Paraphrasen von solchen Lizenzen Gebrauch.<sup>35</sup>

Der christliche Cento und die zur Zeit Julians aus einem Notstand heraus geborene Paraphrase schienen zum einen geeignet, dem intellektuellen Bedürfnis derjenigen Christen zu entsprechen, die der Aneignung der paganen klassischen Literatur gegenüber zwar aufgeschlossen waren, aber am Inhalt heidnischer Texte bisweilen Anstoß nahmen. Die von Eudokia vorgenommene "Zensur" ließ diese Bedenken weitgehend gegenstandslos werden. Auf der anderen Seite sollten auch intellektuelle Heiden für das Christentum gewonnen werden; sie sollten an dem vorbildhaften Beispiel der Eudokia erkennen, daß die Konversion zum Christentum nicht unbedingt einen Bruch mit klassischem Bildungsgut bedeuten mußte.

Das Motiv der literarischen Tätigkeit der Kaiserin, darin stimme ich Hans-Georg Beck und Alan Cameron zu, hat man daher nicht in paganisierenden Tendenzen zu suchen.<sup>36</sup> Das hohe Maß an Frömmigkeit, das für ihr Leben und Wirken nach der Taufe so bestimmend war und unbestritten ist, läßt eine solche Annahme kaum zu. Gleichwohl ist es eine entwicklungspsychologischen Gegebenheiten Rechnung tragende Vermutung, daß die Kaiserin auch nach ihrer Bekehrung und Taufe der klassischen Bildung nicht so ohne weiteres abzuschwören gedachte. Zu tief saß die Prägung ihrer Ausbildung, als daß sie mit den heidnischen Göttern

<sup>33</sup> Demandt 102.

<sup>34</sup> R. Keydell, Nonnos, RE 17.1 (1936) 918f.

<sup>35</sup> Der literarische Wert solcher Paraphrasen war in der Diskussion der ersten Hälfte des 5. Jhs. recht umstritten (vgl. Alan Cameron, *The empress and the poet: paganism and politics at the court of Theodosius II*, YCIS 27 [1982] 282f.), doch wird man hinter den Paraphrasen der Eudokia eben nicht nur ein nutzloses Spiel, sondern auch eine erzieherische Absicht vermuten dürfen.

<sup>36</sup> Beck 847; Cameron 284.

auch paganes Bildungsgut preisgegeben hätte. So wird man m.E. auch ihren Anteil bei der Einrichtung einer "Universität" in Konstantinopel im Jahre 425 n. Chr. nicht unterschätzen dürfen<sup>37</sup>. Es wurden zahlreiche Lehrstühle für griechische und lateinische Rhetorik und Grammatik eingerichtet, woraus ersichtlich wird, daß dort weiterhin klassisch-antike Kultur vermittelt wurde,<sup>38</sup> das Hochschulwesen also noch heidnisch bestimmt blieb<sup>39</sup>. Diese *Paideia* war als Grundausbildung unerlässlich und wurde daher wohl auch von vielen Christen als selbstverständliche Vorstufe zur "höchsten Philosophie", dem Christentum, angesehen.<sup>40</sup> Daß die Kaiserin aber auch darüber hinaus an heidnischer Literatur interessiert war, beweist ihre Bewunderung für die Dichtkunst ihres Günstlings Kyros von Panopolis.<sup>41</sup> Seine bedeutende politische Karriere unter Theodosios II. – er war seit dem Jahre 439 Praefectus Praetorio Orientis sowie Präfekt der Stadt Konstantinopel und im Jahre 441 Konsul – verdankte er der Protektion der Kaiserin.<sup>42</sup> Beim Volke war er aufgrund seiner Leistungen für die Stadt sehr beliebt, nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil er als erster Stadtpräfekt die Urteile in griechischer Sprache fällte, d.h. in der Sprache des Volkes.<sup>43</sup> Nachdem sich Eudokia jedoch mit dem Kaiserhof überworfen hatte, ließ auch der Sturz ihres Günstlings Kyros nicht lange auf sich warten.<sup>44</sup> Vermutlich fiel er einer Intrige zum Opfer, seine Neigungen zur traditionell-paganen Kultur genügten jedenfalls ihn des Paganismus zu bezichtigen, obwohl er z.Z. seines Sturzes selbst vermutlich schon zum Christentum konvertiert war.<sup>45</sup> Daß dem Zirkel um Eudokia und Kyros auch der heidnische Historiker Olympiodoros angehört hat, liegt deshalb im Bereich des Möglichen, weil er Leontios, dem Vater der Eudokia, den Lehrstuhl in Athen vermittelt hatte.<sup>46</sup> Die Dedikation seines Geschichtswerkes an Theodosios II. dürfte demzufolge in die Zeit fallen, als Eudokia und Kyros von ihren Positionen noch nicht suspendiert waren und sich die Zentralgewalt gegenüber den heidenfreundlichen

<sup>37</sup> Vgl. Demandt 367, Holum 125f.

<sup>38</sup> Averil Cameron, *Das späte Rom*, (deutsch) München 1994, 179.

<sup>39</sup> Demandt 373

<sup>40</sup> Brown 159.

<sup>41</sup> Suid. κ 2776.

<sup>42</sup> Holum 190.

<sup>43</sup> Holum 191.

<sup>44</sup> Suid. a.a.O. Zwar ist der Sturz des Kyros zeitlich nicht koinzident mit dem Fall der Eudokia, doch spricht dieser Umstand nicht dagegen, daß Kyros seine Stellung der Kaiserin verdankte.

<sup>45</sup> Holum 193 Anm. 79.

<sup>46</sup> Olympiodoros fr. 28; vgl. R.C. Blockley, *The fragmentary classicising Historians of the later Roman empire*, Liverpool 1981, 29f.

Kräften noch als tolerant erwies. Schließlich bestätigt ein weiterer paganer Literat die Vorliebe der Eudokia für das klassisch-pagane Bildungsgut. Während ihrer Reisen nach Jerusalem besuchte sie den Unterricht des Grammatikers Orion, der wie Olympiodor aus dem ägyptischen Theben stammte und zunächst in Alexandria, später im palästinensischen Kaisareaia lehrte. In Erinnerung hierfür widmete ihr Orion ein dem Florilegium des Stobaeus vergleichbares Gnomologion, welches durchweg pagane Sentenzen enthielt.<sup>47</sup>

Wie bescheiden sich nun der Ertrag zuverlässiger Fakten auch ausnehmen mag, so erlaubt er doch folgendes Resultat:

Unabhängig davon, ob man die Heirat zwischen Theodosios 11. und der Heidin Athenais als ein von der heidenfreundlichen Entourage des Kaisers ins Werk gesetztes Unterfangen erachtet oder aber als vom Kaiserhof zunächst selbst inszeniert beurteilt: Fest steht, daß die Kaiserin nach ihrer Konversion zu einer Repräsentantin des Kulturchristentums avancierte, die an dem für christliche Erziehung verwendbaren klassischen Bildungsgut in gleicher Weise festhielt wie etwa ein Basileios<sup>48</sup> oder Synesios. Sie verfolgte damit die Absicht zu zeigen, daß sich klassisches Bildungsgut und christlicher Glaube auf literarischer Ebene durchaus vereinbaren lassen. Ebenso überzeugt von der Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens wie von der "absoluten Überlegenheit der homerischen Epen über alle andere griechische Dichtung"<sup>49</sup> wollte sie mit ihren Werken den an der traditionellen Kultur interessierten Christen einen im christlichen Sinne zensierten, einen "christlichen Homer" präsentieren. Auf der anderen Seite sollten intellektuelle Heiden an dem Beispiel der Kaiserin erkennen, daß eine Konversion zum christlichen Glauben keine radikale Abkehr von der klassischen Tradition, wohl aber eine Abwendung von der obsolet gewordenen homerischen Götterwelt bedeutete. Wenngleich daher bei der frommen Kaiserin keinerlei paganisierende Tendenzen auszumachen sind,<sup>50</sup> so hat man doch berechtigten Grund zu der Annahme, daß ihrem Einfluß eine Reduktion antipaganer Maßnahmen zu verdanken ist.

Daß der Kaiserin überdies an der Solidarität mit ihren Untertanen überhaupt gelegen war, beweist der an den Gemeinschaftssinn appellier-

<sup>47</sup> Suid.ω 188.

<sup>48</sup> Vgl. Demandt 371f.

<sup>49</sup> Hunger 100.

<sup>50</sup> Holum Z4 unterstellt der Eudokia praktisch-opportunistische Motive, die sie zur Annahme des Christentums bewegt hätten. Das überaus fromme Leben nach ihrer Taufe bestätigt eine solche Vermutung jedoch nicht.

ende Vers, mit dem sie die im Jahre 438 in Antiochia vorgetragene Lobrede auf die Stadt beschließt:

ὁμητέρης γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.<sup>51</sup>

Von eurer Abkunft und eurem Blute rühme ich mich zu sein.

Auch hier ist es bezeichnend, daß die christliche Kaiserin sich eines Homerzitates bediente. Zwei Generationen nach der Rede des Heiden Libanios gab sie ihren Untertanen mit dieser Reminiszenz zu verstehen, daß sie mit ihnen neben der gemeinsamen Herkunft auch die Grundlage der traditionellen Kultur teilte.<sup>52</sup>

Die Kaiserin Athenais-Eudokia hat als Repräsentantin hellenischer Kulturtradition christlicher Prägung sicherlich auch der Kultur den Weg bereitet, die byzantinisch genannt wird.<sup>53</sup> Ihr Leben ist daher bestimmt von dem kaum eindeutig periodisierbaren Übergang von der Spätantike zur byzantinischen Zeit, einem Übergang, den sie selbst mitgeprägt hat.

<sup>51</sup> Euagr. Hist.eccl. 1.20; τούτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι lautet der Vers bei Homer (II. 6.211 [Glaukos] und 20.241[Aeneas]; G. Downey, A History of Antioch in Syria, Princeton 1961, interpretierte das Zitat als Hinweis auf die athenische Kolonisation Antiochias. Dagegen glaubte Holum 117 dieses Zitat wörtlich nehmen zu dürfen und wertete es als Zeugnis dafür, daß Eudokia in Antiochia geboren wurde, bevor ihr Vater Leontios nach Athen übersiedelte. Meiner Ansicht nach läßt sich beiden Erklärungsversuchen eine weitere hinzufügen: Aufgrund seiner prononcierten Stellung am Ende der Rede sollte der Vers eher im übertragenen Sinne verstanden werden. Eudokias Verhalten erscheint somit als eine *synkatábasis*, als eine der göttlichen Huld nachempfundene kaiserliche Zuwendung zum Volke, die sich in der Berufung auf eine gemeinsame Menschennatur offenbart. Vgl. Brown 195ff.

<sup>52</sup> Vgl. auch Holum 186.

<sup>53</sup> Vgl. Cameron 289.

Bernd Kartes (Saarbrücken)

### ARGONAUTENZUG UND AMAZONENMYTHOS<sup>1</sup>

Der Zug der Argonauten nach Kolchis und der Mythos von den Amazonen gehören zu den ältesten Motiven der Heroensage. Dieser Vortrag hat sich daher zum Ziel gesetzt, in einem ersten Schritt zu zeigen, wie unsere älteste literarische Quelle Homer in seinen Epen mit beiden Sagen umgeht. In einem zweiten Schritt soll dann untersucht werden, wie Apollonios Rhodios in seinen *Argonautika* den Amazonenmythos in den Handlungsablauf eingearbeitet hat, um dann in einem letzten Schritt darauf einzugehen, wie der Redner Lysias den Mythos von den Amazonen in seinem *Epitaphios* verwendet hat.

Zunächst also zum ersten Punkt, in welchem ich der Frage nachgehen möchte, wie Homer in *Ilias* und *Odyssee* den Argonautenzug und den Amazonenmythos verwendet. Aus der Art und Weise, wie Homer Bezug nimmt, erhellt dabei, daß schon für ihn beide Sagen in die Zeit einer früheren Generation gehören. Dies soll im folgenden an einigen Stellen belegt werden. Zwar wird an keiner Stelle der *Ilias* direkt Argonautisches erwähnt, indirekt aber findet sich Bekanntschaft mit diesem Mythos durch die Erwähnung des Euneos bezeugt.<sup>2</sup> Aus A. R. 1,609-914 wissen wir, daß Iason und die Argonauten auf ihrer Fahrt nach Kolchis in Lemnos Station machten und sich mit Ausnahme von Herakles und einigen wenigen Leuten, die auf der Argo blieben, in Liebe mit den Lemnierinnen ver-einten. Der Liebesverbindung Iasons mit Hypsipyle entspringt Euneos.

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

<sup>2</sup> Hom. II. 7,468f. und 23,747 nennen Euneos mit Namen, während II. 21,41 ohne Namensnennung vom "Sohn Iasons" die Rede ist. Daß es sich bei den Stellen, an denen Euneos erwähnt wird, um jüngere Stücke handelt, darf nach den Darlegungen von W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, Berlin <sup>3</sup>1966, Nd. Darmstadt 1987, bes. 97ff. als widerlegt gelten, worauf zuletzt P. Dräger, *Argo Pasimelousa*, Stuttgart 1993, 12, Anm. 2 hingewiesen hat.

Die Kenntnis dieser Episode des Mythos darf für Homer vorausgesetzt werden. Weit ergiebiger als die *Ilias* ist aber die *Odyssee*. Mit der Erwähnung des Aietes,<sup>3</sup> des verderbensinnenden Bruders der Kirke, und des Brüderpaares Pelias und Aison<sup>4</sup> nimmt auch dieses Epos nur indirekten Bezug auf den Argonautenmythos. Direkt wird auf diesen im zwölften Gesang angespielt. In diesem prophezeit Kirke Odysseus den weiteren Weg mit folgenden Worten:<sup>5</sup>

οἷη δὴ κείνη γε παρέπλω ποντοπόρος νηῦς  
 70 Ἴργω πασιμέλουσα, παρ' Αἰήταο πλέουσα  
 καὶ νῦ κε τὴν ἔνθ' ὄκα βάλε μεγάλας ποτὶ πέτρας,  
 ἀλλ' Ἴρη παρέπεμμεν, ἔπει φίλος ἦεν Ἰήσων.

“Einzig ein meerbefahrendes Schiff fuhr dort (sc. an den Planken, V. 61) vorbei: Argo, die alle in den Erzählungen beschäftigt, als sie von Aietes wegfuhr. Und auch sie hätte die Woge dort schnell an die großen Felsen geworfen, doch Hera geleitete sie vorbei, weil ihr Iason lieb war.”<sup>6</sup> Diese Anspielungen beweisen meines Erachtens, daß für Homer “nicht nur die Existenz eines voll ausgebildeten Argonautenmythos, sondern auch von *Argonautendichtung*”<sup>7</sup> vorausgesetzt werden muß.<sup>8</sup> welche, mündlich tradiert, Homer bekannt gewesen war.<sup>9</sup>

Ähnliches gilt auch für den Mythos von den Amazonen. Auch dieser erscheint in der Darstellung bei Homer als Geschehnis der Vergangenheit. Dies erhellt vor allem aus zwei Stellen der *Ilias*. Als während der Teichoskopie im dritten Gesang Helena, von Iris auf die Stadtmauer gerufen, ihrem Schwiegervater Priamos die einzelnen Führergestalten erklärt, die man im Feld sieht, erinnert sich dieser beim Anblick des Agamemnon und des gewaltigen Heeres der Achaier an ein Heerlager, dem er selbst in jüngeren Jahren als Verbündeter angehörte, “an dem Tag, als die männergleichen Amazonen kamen” (ἡματι τῷ, ὅτε τ' ἦλθον Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι).<sup>10</sup> Auch aus einer Episode des sechsten Gesangs geht das Alter

<sup>3</sup> Hom. Od. 10,137.

<sup>4</sup> Hom. Od. 11,254,259.

<sup>5</sup> Hom. Od. 12,69-72.

<sup>6</sup> Homer. Die Odyssee. Deutsch von W. Schadewaldt, Hamburg 1958, 156.

<sup>7</sup> Dräger (wie Anm. 1) 18.

<sup>8</sup> So auch Dräger (wie Anm. 1) 18.

<sup>9</sup> Aus thematischen Gründen muß darauf verzichtet werden, die literarische Überlieferung der Argonautensage zu untersuchen. Hierzu verweise ich auf die Darlegungen bei Dräger (wie Anm. 1), der sich eingehend mit der Überlieferungsgeschichte der Argonautensage beschäftigt hat und ein Literaturverzeichnis diesbezüglich erstellt hat.

<sup>10</sup> Hom. II. 3,189.

der Amazonensage hervor. Als sich nämlich Diomedes und der Lykier Glaukon im Feld gegenüberstehen, erkundigt sich Diomedes nach der Herkunft seines Widersachers. Innerhalb der Genealogie, die ihm Glaukon als Antwort auf die Frage gibt, kommt dieser auch auf den rechtlich denkenden kampfgesinnten Bellerophon zu sprechen, der die männergleichen Amazonen erschlug.<sup>11</sup> Priamos und Bellerophon sind also die Helden der homerischen Amazonomachie, die, wie die Stellen gezeigt haben, der Vergangenheit angehört. Eine Charakterisierung der Amazonen nach Herkunft und Wohnsitz erfolgt bei Homer nicht, und ihr Wesen wird ohne weitere Hinweise und Erklärungen lediglich durch das Epitheton *ἀντιάνειραι*, männergleich, angedeutet.<sup>12</sup> Ein weiteres läßt sich für Homer ebenfalls festhalten: Beide Sagen stehen bei ihm weder zum Handlungsablauf der Epen in einem direkten Zusammenhang noch untereinander, sondern je nach Anlaß nimmt er getrennt auf beide Bezug. Daß aber innerhalb des 'Epischen Kyklos' eine Anlehnung an die Amazonomachie existierte, zeigt das Scholion T zu II. 24,804, wo der Beiname des 'reisigen Hektor' am Versende weggelassen und stattdessen im Hexameterende ἦλθε δ' Ἰλίου Ἀμαζών untergebracht wurde.<sup>13</sup> So war ein fugenloser Übergang zur *Aithiopsis* erreicht worden, in welcher die letzten Taten des Achilleus dargestellt worden waren. Eine dieser Taten war der Sieg Achills über die Amazone Penthesileia.

Im Unterschied dazu hat Apollonios Rhodios den Mythos von den Amazonen in den Argonautika, der umfangreichsten, vollständig erhaltenen Darstellung des Argonautenmythos, in den Handlungsablauf eingearbeitet und so eine Verbindung beider Mythen geschaffen. Denn im zweiten Buch seines Epos läßt er Iason und seine Gefährten auf ihrem Zug nach Kolchis auch am Thermodon landen, wo die Amazonen wohnen.<sup>14</sup> Im zweiten Schritt dieses Vortrags will ich daher zunächst der Frage nachgehen, wie Apollonios diese Verbindung vorgenommen hat. Den Dreh- und Angelpunkt der Komposition bildet meiner Meinung nach die Person des Herakles, dessen Amazonenabenteuer, das ihn an den Thermodon führte, wo er den Gürtel der Amazonenkönigin raubte, Apollonios sicherlich bekannt war.<sup>15</sup> Obwohl die Figur des Herakles im Gesamtepos nur eine episodische Rolle hat, nimmt seine Gestalt einen

<sup>11</sup> Hom. II. 6,186.

<sup>12</sup> Hom. II. 3,189; 6,186.

<sup>13</sup> Schol T zu II. 24,804 bietet folgenden Text: ὃς οἱ γ' ἀμφίεπον τάφον Ἐκτορος ἦλθε δ' Ἀμαζών/ Ἰλίου θυγάτηρ μεγαλήτορος ἀνδροφόνου.

<sup>14</sup> A. R. 2,964-1000.

<sup>15</sup> E. H.F. 408ff.; Schol. zu Pi. N. 3,38; Apollod. 2,5,9; D. S. 4,16 geben uns eine jüngere Gestaltung dieser wohl alten Sagendichtung an.

besonderen Platz ein, insofern sie aufs beste geeignet scheint, als Verbindungsglied beider Sagen zu fungieren. Daß dieser 'kompositorische Kunstgriff' aber auch Probleme mit sich brachte, soll zugleich berücksichtigt werden. Das Ziel des Argonautenzuges war ja, das Goldene Vließ zurückzubringen, und der Protagonist dieses Unternehmens war Iason. Herakles scheidet in den meisten Versionen, die den Mythos behandeln, während der Fahrt aus.<sup>16</sup> Auch Apollonios Rhodios wollte die mythologische Überlieferung nicht antasten und läßt daher Herakles aus dem Zug ausscheiden. Damit laufen zwei konträre Handlungsstränge aufeinander zu. Im einen ist Herakles als 'heimlicher Anführer' Held und wichtiges Verbindungsglied zum Amazonenmythos, im anderen wird seiner Rolle ihre Bedeutung sukzessiv genommen. Dies führt in dem Augenblick zu einer Kollision im Handlungsablauf, in welchem beide Stränge miteinander verwoben werden, nämlich in der Amazonenepisode des zweiten Buches.

Als nämlich Apollonios Argonauten und Amazonen im Handlungsablauf zusammengeführt hat, beläßt er es eigentlich überraschenderweise dabei, einen Kampf zwischen den Argonauten und den Amazonen lediglich vor Augen zu stellen, ihn aber nicht zustande kommen zu lassen. Dies ist insofern überraschend, als sich die Amazonen, wie wir später im letzten Punkt des Vortrags sehen werden, hervorragend dazu eignen, den Hintergrund für eigenen erworbenen Ruhm abzugeben, und es stellt sich somit auch die Frage, wieso Apollonios die Episode bei den Amazonen nicht entsprechend nutzte.

Da ich meine, daß die Beantwortung auch dieser Frage an die Person des Herakles gebunden ist, erscheint es mir angebracht, den Handlungsablauf der Argonautika bis zur Amazonenepisode in aller Kürze nachzuzeichnen, wobei der Betrachtungsschwerpunkt auf der Person des Herakles liegt.

<sup>16</sup> Nach Herodorus (FGrHist 31 F 41a) nimmt Herakles nicht am Argonautenzug teil. Herodorus begründet dies mit der Knechtschaft bei Omphale. Nach anderen Zeugnissen nimmt er zwar an der Fahrt teil, wird aber zurückgelassen: Nach Pherekydes F 111 (FGrHist 3 F 111); Antimachos und Arist. Pol. 1284 a22ff. wird er in Aphetai zurückgelassen, weil er der Argo zu schwer ist. Nach Hes. Fr. 263 Merkelbach/West; Hdt. 7,193,2 wird er unabhängig in Aphetai zurückgelassen, ἐκβάντα ἐπὶ ὕδατος ζήτησιν. Nach Schol. Pi. P. 4,303b wird er in Mysien zurückgelassen, als er die Argo verläßt, um Wasser zu holen. Aus dem Wortlaut läßt sich schließen, daß die Zurücklassung des Herakles auch für Pindar anzusetzen ist, obwohl sie in P. 4 nicht thematisiert ist. Vgl. dazu auch Dräger (wie Anm. 1) 292, der dieses Scholion als ein noch nirgends aufgenommenes Pindar-Fragment ansieht. Auf Pindar geht wohl auch die Vorstellung von Herakles als Argonautenanführer zurück, die sich bei Dionysios Skytobrachion (FGrHist 32 F 14 = D. S. 4,41,3) findet.

Pelias hatte Iason den Auftrag gegeben, das Goldene Vließ zu holen, welches sich in Aia, der Hauptstadt der Kolcher, befand. Iason ging nach Delphi, um vom Orakel Auskunft über die Erfolgsaussichten des Unternehmens zu erhalten (1, 208ff.). Die Antwort war wohl ermutigend, denn Iason sammelte eine Schar von Helden um sich, mit denen er auf dem Schiff Argo das Unternehmen in Angriff nahm. Einer dieser Helden war auch Herakles. Im Heldenkatalog, den Apollonios in den Versen 23-228 anführt, nimmt er insofern eine zentrale Rolle ein, als seine Erwähnung ziemlich genau in die Mitte der Aufzählung gesetzt wurde. Die Zahlenverhältnisse des Heldenkatalogs ergeben eine symmetrische Anordnung um Herakles. Den 11 Versen, in denen Herakles mit seinem Begleiter Hylas eingeführt wird, gehen 98 Verse voraus und es folgen 96.<sup>17</sup> Diese Betonung der Person des Herakles entspricht auch seiner insgeheimen Bedeutung. Als nämlich Iason die versammelten Männer bittet, einen Anführer zu wählen, votieren sie einmütig für Herakles. Nur weil dieser die Ehre ablehnt und seinerseits den 'Neuling' Iason vorschlägt, erhält dieser den Oberbefehl über diese Expedition, wohl hauptsächlich, weil sie von ihm geplant worden ist.<sup>18</sup> Als später die Ruderplätze durch Los verteilt werden, nimmt Herakles an der Wahl nicht teil, da ihm von vornherein der Platz in der Mitte zugeteilt wurde, "wo sich der Ruderer am meisten anstrengen mußte"<sup>19</sup> (1,394-401). Die erste große Station der Reise ist Lemnos, welches von Hypsipyle regiert und nur von Frauen bewohnt wird (1,609-914). Da sie ihre eigenen Männer und deren thrakische Keksweiber aus Eifersucht getötet haben, leben sie in ständiger Furcht vor einer thrakischen Strafexpedition. Aufgrund der Angst, in der sie wegen ihrer 'Männerlosigkeit' leben, erteilt Hypsipyle zunächst den versammelten Frauen den Rat, die Fremden zu versorgen, sie aber nicht in die Stadt aufzunehmen. Ihre Amme Polyxo aber erkennt die Chance, die sich den Frauen durch die Ankunft der Helden bietet. In einer Rede vertritt sie daher die Überzeugung, daß es im Gegenteil besser sei, die Fremden in die Stadt aufzunehmen und an sich zu binden, damit sie als Schutz für die Stadt und die Frauen eintreten. Dieser Vorschlag überzeugt alle, und so läßt Hypsipyle den Helden durch Iphinoë eine 'erweiterte' Einladung übermitteln, welcher Iason und die meisten der Männer zunächst nach-

<sup>17</sup> 1,23-121 – 1,122-132 – 1,133-228. Rechnet man die Gestalt des Hylas nicht mehr zur Erwähnung des Herakles dazu, ergibt sich sogar eine idealere Verhältnis von 98: 10: 97.

<sup>18</sup> Die ambivalente Rolle, die Iason als Held – Antiheld im Epos spielt, kann hier nicht thematisiert werden.

<sup>19</sup> J. Rostropowicz, Das Heraklesbild in den Argonautika des Apollonios Rhodios, Acta Class. Univ. Scien. Debrecen. 34 (1990) 31-34, 31.

kommen. Nur Herakles bleibt an Bord der Argo zurück. Als so Tag um Tag verstreicht, ist es Herakles, der die Schar der Argonauten in einer Scheltrede an ihren eigentlichen Auftrag erinnert und zur Weiterreise drängt (1,866-874). Auch in dieser Situation ist also Herakles, nicht Iason als eigentlicher Anführer dargestellt. Diese Einschätzung des Herakles durch Apollonios führt aber dazu, daß sich die Rolle des Protagonisten verkehrt. Denn nicht Iason, sondern Herakles scheint der maßgebliche Held zu sein. Die Lösung dieses Dilemmas kann nur darin bestehen, Herakles aus dem Zug ausscheiden zu lassen.

Das Ausscheiden des Herakles wird nun von Apollonios in einem gegenläufigen Handlungsstrang geschickt inszeniert. Nachdem man Lemnos verlassen hat, gelangt man zu den Dolionen (1,936-1077). Deren König Kyzikos nimmt sie freundlich auf, bewirtet sie und gibt ihnen Auskunft über den weiteren Weg nach Osten. Während die meisten auf den Berg Dindymos steigen, um sich wegen der wohl unzureichenden Auskünfte des Kyzikos selber ein Bild vom Weg zu machen (1,985), wird Herakles und die jüngere Mannschaft von den Erdgeborenen angegriffen (1,989-1011). Im Verlauf der bereits erfolgreichen Abwehrschlacht des Herakles kommen die anderen Argonauten herbei, und gemeinsam besiegt man die Söhne der Erde. Zwar ist Herakles der überragende Held, den Ruhm muß er sich aber mit den herbeigeeilten Argonauten teilen. Die Rolle des Herakles ist damit an einem Wendepunkt angekommen. Von Kyzikos freundlich entlassen, werden sie in der Nacht durch widrige Winde zurückgetrieben und unerkant von den Dolionen angegriffen. Zwar können sie die Dolionen besiegen, der Irrtum, welcher dem Kampf vorausging, läßt diesen Sieg aber eher einer Tragödie als einer Ruhmestat gleichkommen. Im Verlauf dieses Kampfes tötet Iason den Dolionenführer Kyzikos. Dies ist in zweifacher Hinsicht interessant. Da der Kampf auf einem Irrtum basiert, kann ein Erfolg nicht eigentlich als solcher gewertet werden. Vielleicht erhält aus diesem Grund Iason diese zweifelhafte Ehre. Die Person des Herakles bleibt ohne Tadel. Er reiht sich mit seinem Sieg über Telekles und Megabrontes 'nur' in die Reihe der anderen siegreichen Argonauten ein (1,1040f.). Andererseits erweist sich Iason im Kampf aber als bedeutende Person, da er es ist, der den Anführer töten darf und damit von Apollonios als gleichrangig zu diesem hingestellt wird. In dieser Hinsicht bildet der Kampf gegen die Dolionen also einen Mosaikstein in demjenigen Handlungsstrang, der Herakles aus dem Zug ausscheiden lassen soll. Dieser Strang setzt sich fort.

Auf der Weiterfahrt zerbricht in der Gegend von Kios das Ruder des Herakles und zwingt die Argonauten zur Landung (1,1164-1171).

Während alle am Strande lagern und essen, geht Herakles in den Wald, um sich ein neues Ruder zu schnitzen (1,1187- 1206). Zur gleichen Zeit kommt sein Gefährte Hylas zu einer Quelle, deren Nymphen ihn zu sich hinabzogen. Seinen Angstruf hört allein Polyphemos, der Hylas zu Hilfe eilen will. Da er keine Spur von Hylas finden kann, nimmt er an, daß dieser von Räubern oder wilden Tieren verschleppt worden sei und eilt, um Herakles zu suchen. Als er diesen auf einem Pfad antrifft und ihm den Verlust des Hylas mitteilt, rennt Herakles außer sich durch die Wälder. Mit dem Verschwinden des Hylas ist auch das Ausscheiden des Herakles aus der Handlung erreicht. Denn in der Zwischenzeit sind die Argonauten abgesegelt, ohne in der Dunkelheit der Nacht das Fehlen der drei Männer bemerkt zu haben (1,1273ff). Erst als es hell wird, werden die Fehlenden vermißt, und es entbrennt ein heftiger Streit, in dessen Verlauf Telamon dem völlig überforderten Iason den Vorwurf macht, es komme Iason sehr gelegen, daß Herakles nicht mehr da sei. So könne nämlich der Ruhm des Herakles Iasons eigenen in Hellas nicht verdunkeln (1,1290-1295). Eine Umkehr, die ohne Zweifel durchgeführt worden wäre, verhindern die Boreassöhne Kalais und Zetes, die auf einer Weiterfahrt bestehen (1,1296-1302).<sup>20</sup> Daß diese Einflechtung nur einen sekundären Stellenwert hat, wird aus der Schwäche des Argumentes klar.

Damit das Ausscheiden des Herakles aber einen übergeordneten Sinn erhält, der zudem Iason von der Anschuldigung Telamons freispricht, läßt Apollonios den Seher Glaukos dem Meer entsteigen, um den Helden das ruhmvolle Los des Herakles, Polyphemos und Hylas mitzuteilen, welches Zeus ihnen bestimmte. So scheidet Herakles gleichsam durch höchste Instanz aus dem Zug aus, ohne daß Iason in ein negatives Licht gerät.<sup>21</sup> Dennoch behält die Gestalt des Herakles eine gewisse Bedeutung, da immer wieder auf sie angespielt wird.

Im weiteren Verlauf ihrer Fahrt gelangen die Argonauten ans bithynische Land zum Agenoriden Phineus. Als Gegenleistung dafür, daß die Argonauten Zetes und Kalais die Harpyien vertreiben, die Phineus quälen, gibt er den Helden Ratschläge für die weitere Fahrt. In diesem Zusammenhang erfährt Iason, daß er auch ins Land der Amazonen gelangen wird. Dem Rat des Phineus folgend segeln sie weiter und gelangen zu Lykos, der die Helden freundlich aufnimmt. Nur daß Herakles nicht

<sup>20</sup> Zur Rache werden sie auf der Heimkehr vom Wettkampf bei Pelias' Leiche im umfluteten Tenos von Herakles getötet (A. R. 1, 1304ff.).

<sup>21</sup> Herakles war ja mitten aus den Arbeiten, die er für Eurystheus zu erledigen hatte und ohne dessen Zustimmung zu den Argonauten gestoßen. Verständlich ist daher, daß Zeus für ihn ein anderes Los vorgesehen hat, nämlich die noch fehlenden Arbeiten zu vollenden.

mehr dabei ist, beklagt er. Diesen kannte er nämlich schon von früher. Herakles hatte nämlich, als er ausgezogen war, um den Gürtel der Hippolyta zu holen, Rast im Haus seines Vaters Daskylos gemacht und sich bei den Leichenspielen für seinen Bruder Priolas hervorgetan. Als sie im weiteren Verlauf der Fahrt zum Strom Kallichoros gelangen, erblicken sie das Grabmal des Sthenelos, der aus dem Krieg gegen die Amazonen, in dem er mit Herakles gezogen war, dorthin zurückgekehrt war.

Es ist, wie ich meine, deutlich geworden, daß Apollonios sehr gezielt den Mythos von den Amazonen in den Handlungsablauf eingewebt hat und die Person des Herakles der Dreh- und Angelpunkt ist. So ist es verständlich, daß Apollonios in dem Augenblick, in dem er die beiden Stränge miteinander verbunden hat, einiges über die Amazonen zu berichten weiß. Zunächst greift er nochmals das Amazonenabenteuer des Herakles auf, welches er zweimal angedeutet hatte (2,774-778 in der Lykosepisode und 2,911-913 bei der Erwähnung des Sthenelosgrabes). Im Anschluß daran erfolgt eine kurze Charakterisierung der Amazonen, die sich eng an die üblichen Topoi hält. Der unwirtlichen Gegend am Thermodon, mit dem kein anderer Fluß verglichen werden kann, entspricht das Wesen dieser Frauen. Das wilde ihrer Natur erhellt sowohl aus der Litotes οὐ μάλ' ἐπιτήδες (2,987) als auch aus der Tatsache, daß sie keinerlei Recht kennen, οὐδὲ θεμιστας τίουσαι (2,987f.). Einzig jammerbringende Hybris und die Werke des Ares liegen ihnen am Herzen (2,989). Daher bewaffnen sie sich auch, um den Argonauten in einem Kampf entgegenzutreten (2,995). Auch die Art, wie Apollonios einen eventuellen Kampf charakterisiert, οὐ κεν ἀναιμωτί γ' ἐπίδησαν (2,986) zeigt, daß die Amazonen ein außerordentlich ernstzunehmender Gegner sind. Doch der Westwind entführt das Schiff von der Biegung des Berges und vereitelt so einen Kampf (2,993ff.). Ihre wenig einladende Art erklärt sich aus ihrer Herkunft, denn Ares ist ihr Vater. In drei Stämme geteilt bewohnen sie drei Städte mit deren Umgebung, Themsikyra, Chadesia und Lykastia.

In der Amazonenepisode hat A. R. beide Handlungsstränge der Heraklesfigur miteinander verbunden, und ich glaube, daß Apollonios aus kompositorischen Gründen einen Kampf der Argonauten mit den Amazonen nicht hätte stattfinden lassen können. Seine Darstellung richtete sich ja zunehmend dahin, den strahlenden Helden Herakles aus der Handlung zu entfernen. Ein Kampf Iasons gegen die Amazonen hätte unvermeidlich an das kurz zuvor angeführte erfolgreiche Amazonenabenteuer des Herakles erinnert und einen Vergleich Iasons mit Herakles evoziert, in dem Iason eigentlich nur unterliegen kann. Zudem hätte ein solcher Kampf nur noch den Stellenwert einer Dublette. Als solcher war

er aber ungeeignet, Iason als Protagonisten des weiteren Verlaufs des Argonautenzuges zu profilieren.

Trotz alldem darf man nicht vergessen, daß letztendlich die Amazonenepisode in den *Argonautika* des Apollonios Rhodios nur eine untergeordnete Bedeutung hat und, obwohl sie kompositorisch geschickt eingebaut wurde, ohne weiterreichende Funktion im Handlungsablauf ist.

Im abschließenden Schritt soll nun gezeigt werden, wie der Amazonenmythos im *Epitaphios* des Lysias<sup>22</sup> verwendet wurde, den dieser wohl in den Jahren 392/1 v.Chr. verfaßte. Den Blick auch auf diese 'attisch-theseische Amazonensage' zu lenken, erfährt schon von daher seine Legitimation, weil bereits die Antike einen gemeinschaftlichen Zug des Herakles und des Theseus ins Land der Amazonen kannte.<sup>23</sup> Toepffer kam daher zu folgendem Schluß: "Der Zug des Theseus nach Asien und der Raub der Amazonenfürstin sind eine offenbare Doppelung des Heraklesabenteuers, doch ist es schwer zu entscheiden, welche der beiden Heldenfiguren die ursprüngliche ist, ob die Dorer die Sage den Ionern entnommen und auf ihren Herakles übertragen haben, oder ob Theseus als Erbe und Nachfolger des Herakles anzusehen ist. Es scheint, dass in der Fassung, die beide Heroen den Zug ins Amazonenland gemeinschaftlich unternehmen lässt, bereits ein Ausgleichsversuch der beiderseitigen Sagenrechte gemacht worden ist."<sup>24</sup> Dieser 'Kompromißlösung' Toepffers steht die überwiegende und offenbar ältere Überlieferung entgegen, nach der Theseus einen eigenen Amazonenzug unternommen hat, der später als der des Herakles anzusetzen ist.<sup>25</sup>

Die literarische Gattung der Gefallenenrede, ein Sonderfall des *genus demonstrativum*, kann man durchaus "als die publizistische Mogelpackung der attischen Demokratie bezeichnen".<sup>26</sup> In Athen hatte sich der Brauch entwickelt, die im Kampf Gefallenen mit einer Ehrung auf Staatskosten zu bestatten.<sup>27</sup> Dem Begräbniszeremoniell wurde später eine Grabrede als fester Bestandteil angeschlossen, die sich vor allem dadurch kennzeichnet, daß nicht die Gefallenen den Kern der Rede bilden, sondern vielmehr die Polis Athen eine Würdigung erfährt. Unter den wenigen

<sup>22</sup> Lys. 2,4-6.

<sup>23</sup> Paus. 1,2,1; Plu. Thes. 26ff.

<sup>24</sup> J Toepffer, *Amazones*, RE I (1894) 1754-1771, 1759f.

<sup>25</sup> Plu. Thes. 26; Pi. Fr.175 Schr. Sn., 158 B.; Pherekyd. Fr. 151 bei Paus. 1,2,1.; D. Chr. 11,47; Schol. Hom. II. 3,189. Vgl. H. Herter, Theseus, RE Suppl. XIII (1973) 1045ff., 1149-1157, dessen Ansicht ich folge.

<sup>26</sup> C W Müller, Platon und der "Panegyrikos" des Isokrates, *Philologus* 135 (1991) 140-156, 142.

<sup>27</sup> Th. 2,34.

erhaltenen Grabreden<sup>28</sup> interessiert uns ausschließlich diejenige des Redners Lysias, weil in ihr in größerem Umfang die Amazonensage gleichsam als Folie benutzt wurde, um die herausragende Tapferkeit der Verfahren der Athener nachdrücklich unter Beweis zu stellen. In der Darstellung bei Lysias finden sich die geläufigen Topoi der Amazonen. So erscheinen sie vor allem als ein kriegsfreudiges, auf Kampf und Expansion hin orientiertes Volk von Frauen, das am Thermodon wohnt. Gerade die Betonung ihres kriegerischen Wesenszuges ist verständlich. Je stärker nämlich die Amazonen erscheinen, desto größer kann die Tapferkeit der siegreichen Athener gepriesen werden. Aus diesem Grund gestaltet Lysias den ganzen Paragraphen 4 als eine 'Laudatio' auf die Kampfkraft der Amazonen. Ihre Abstammung vom Kriegsgott Ares evoziert ebenso kriegerische Stärke wie der Umstand, daß sie als einzige ihrer Nachbarn mit Eisen bewaffnet sind, *μόνοι μὲν ὄπλισμένοι σιδήρῳ τῶν περὶ αὐτάς* (4). Auch der Hinweis auf die Pferde, mit denen sie als erste von allen taktisch geschickt zu manövrieren verstehen, nährt die Vorstellung einer gewaltigen und gefährlichen Macht. Ebenso dient das Adverb *ἀνεπίστως* (4), mit dem Lysias die taktischen Einsatzmöglichkeiten der Pferde charakterisiert, diesem Zweck. Diesen eher äußerlichen Merkmalen entspricht aber auch eine innere Haltung, die Lysias zu dem Schluß kommen läßt, daß sie wegen ihres Mutes eher für Männer als aufgrund ihrer Natur als Frauen anzusehen sind. All diese Aussagen dienen bei Lysias einzig dazu, die Amazonen als eine ernstzunehmende Macht hinzustellen, um so die Stärke und den Ruhm der siegreichen Athener noch höher bewerten zu können.

Ruhmsucht und Gewinnstreben veranlassen die Amazonen, einen Feldzug gegen Athen zu unternehmen (5). Obschon sie nämlich über viele Völker gebieten und ihre Nachbarn bereits unterjocht haben, reizt sie der Ruf der Stadt Athen, der zu ihren Ohren drang, und veranlaßt sie zu dem Feldzug. Nach der Version bei Lysias befinden sich die Amazonen damit in der Rolle des Aggressors und zwingen die Athener zur Selbstverteidigung.<sup>29</sup> Der 'Etikettenschwindel' zeigt sich hier ganz deutlich. Keine Rede ist bei ihm davon, daß der Einfall der Amazonen in Attika als Rachezug für den Raub einer Amazone durch Theseus geführt wurde.

<sup>28</sup> Erhalten sind der Epitaphios, den Perikles bei Th. 2,34-46 auf die Gefallenen des ersten Kriegsjahres des Peloponnesischen Krieges hält, die Grabrede des Lysias, der *Menexenos* Platons, der *Epitaphios* des Demosthenes und die Rede des Hypereides auf Leosthenes und die im Lamischen Krieg Gefallenen. Von einer "Samischen Grabrede" des Perikles wissen wir aus Plu. Per. 28, und auch für Gorgias läßt sich eine Grabrede nachweisen (VS 82 B 5-6).

<sup>29</sup> Vgl. Plu. Thes. 26; Paus. 12 1

Dadurch, daß er dies verschweigt und die Amazonen zu den alleinigen Aggressoren macht, wird der Sieg über das Frauenvolk zu einem moralisch gerechten Sieg. Die Moralisierung der Amazonensage, die Lysias im *Epitaphios* vorgenommen hat, ist das eigentlich Neue seiner Darstellung.

Ziemlich genau in der Mitte des Paragraphen 5 ändert sich die Situation. Die Amazonen, denen sich zuvor kein Volk erfolgreich widersetzen konnte, haben sich in ihren Gegnern verschätzt, und in Umkehrung einer früheren Wendung charakterisiert Lysias nun die Amazonen in dieser Situation. Waren sie vorher Frauen, die wegen ihrer *εὐψυχία* eher für Männer gehalten wurden als wegen ihrer *φύσις* für Frauen, so entspricht nun ihr Mut ihrer Natur. In der jetzigen Situation scheinen sie mehr wegen der Gefahren als wegen ihrer Körper Frauen zu sein. Wie die *εὐψυχία* ihre Tapferkeit gesteigert hatte und sie im positiven Sinn zu 'Überfrauen' machte, so sind es hier die Gefahrenmomente, die sie im negativen Sinn als 'Überfrauen' erscheinen lassen, indem sie sich mehr als ängstliche Frau zeigen, als es eigentlich bei einer Frau zu erwarten wäre. Diese Umkehrung hat für die Amazonen fatale Folgen. Die Athener gestehen ihnen nicht die Möglichkeit zu, aus den begangenen Fehlern zu lernen und sich zu bessern, sondern lassen sie ihre Unvernunft mit dem Tode bezahlen. Dadurch verschaffen sie den Vorfahren der zu Bestattenden und der Polis Athen ein unsterbliches Andenken der Tapferkeit, *αὐτοῦ γὰρ ἀποθανοῦσαι, καὶ δοῦσαι δίκην τῆς ἀνοίας, τῆσδε μὲν τῆς πόλεως διὰ τὴν ἀρετὴν ἀθάνατον <τὴν> μνήμην ἐποίησαν, τὴν δὲ ἑαυτῶν πατρίδα διὰ τὴν ἐνθάδε συμφορὰν ἀνόνημον κατέστησαν* (6). Der Untergang der Amazonen ist nach Lysias daher der gerechte Lohn für ein unrechtes Streben nach dem Besitz anderer.

Richard Klein (Mainz)

**DIE BEDEUTUNG VON BASILIUS' SCHRIFT  
„AD ADOLESCENTES“ FÜR DIE ERHALTUNG DER  
HEIDNISCH-GRIECHISCHEN LITERATUR<sup>1</sup>**

Beurteilen wir heute ein Werk der antiken Literatur, so sehen wir nicht allein auf Eigenständigkeit, inneren Gehalt und angemessene Form, sondern wir fragen darüber hinaus nach der Rolle, welche es in der Zeit nach seinem Erscheinen spielte. Unter dem Gesichtspunkt des Weiterwirkens kann die heute bei klassischen Philologen, Kirchen- und Profanhistorikern wenig beachtete Schrift des Bischofs Basilius von Caesarea "An die Jugend", die er kurz nach 370 verfaßte, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Kein geringerer als Werner Jaeger nannte sie in seinem 1963 posthum herausgegebenen Buch "Das frühe Christentum und die griechische Bildung" eine Magna Charta aller christlichen höheren Bildung, der die oberste Autorität in der Frage nach dem Wert der klassischen Studien für die Christen in den späteren Jahrhunderten zugekommen sei.<sup>2</sup> Bedenkt man, daß das, was der Autor auf wenigen Seiten als Lektüre empfiehlt, nicht den gesamten Bildungskanon der damaligen Zeit umfaßt, sondern lediglich eine Reihe ausgewählter Dichter und Prosaautoren, welche ein junger Christ in der Schule des Grammatikers unbedenklich lesen durfte, so wird klar, daß die herausragende Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte nicht allein diesem aktuellen Anlaß entsprungen sein kann. Es muß vielmehr ein grundlegendes und überzeitliches Problem gewesen sein, das man darin angerührt sah. In der Tat, was hier in

<sup>1</sup> Vortrag an der Tsereteli-Konferenz.

<sup>2</sup> W. Jaeger: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, übersetzt von W. Eltester, Berlin 1963, 60, ders. ähnlich in dem Aufsatz: Paideia Christi, in: Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, hrsg. von H.-Th. Johann, WdF 377, Darmstadt 1976, 498.

knappen zehn Kapiteln über das unmittelbare Anliegen hinaus von Basilios aufgegriffen wird, ist das Werteverhältnis von christlichem und heidnischem Schrifttum, von Evangelium und Paideia insgesamt, also von zwei Größen, die erst in unserem Jahrhundert zu einem harmonischen Ausgleich gefunden haben.<sup>3</sup>

## I

Bereits im Neuen Testament läßt sich sowohl ein Gegen- als auch ein Miteinander von Glaube und heidnischer Bildung erkennen. Es ist bekannt, daß Jesus zum einen den Vater im Himmel preist, weil er seine Botschaft den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart habe,<sup>4</sup> während er andererseits in der bekannten Areopagrede in Athen für die von ihm vertretene natürliche Gotteserkenntnis auf stoische Quellen zurückgreift und den Dichter Arat sogar mit einem wörtlichen Zitat anführt.<sup>5</sup>

Wenn nun in den folgenden Jahrhunderten jene Antinomie immer wieder zum Vorschein kommt, sollte man die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß man es jeweils mit Antworten auf Stimmen der eigenen Glaubensgefährten oder auf Vorwürfe der Heiden zu tun hat. So empfand man in manchen christlichen Zirkeln ein sichtbares Unbehagen,

<sup>3</sup> Neue Ausgaben stammen von F. Boulenger: *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la maniere de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1965 (griech.-franz.); N.G. Wilson: *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975 (griech. Text mit sprachlich ausgerichteten Kommentar), Naldini -L. Bruni: *Discorsi ai giovani. Oratio ad adolescentes*, Florenz 1984; O. Callaghan: *Ad adolescentes quomodo possint ex gentiliu libris fructum capere* (griech.-span.), Barcelona 1985. (Veraltete) deutsche Übersetzungen stammen von A. Stegmann, in: *Basilios der Große. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, BKV<sup>2</sup>, München 1925, 445 ff. und J. Bach – A. Dirking: *Basilios' Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Text und Kommentar*, München<sup>2</sup> 1932. Auf eine Festlegung um das Jahr 370 weist der Hinweis des Autors auf die vielen Wechselfälle seines Lebens (II 3-8). Da das Schulgesetz Julians (vom J. 363) an keiner Stelle erwähnt wird, erscheint eine frühere Datierung, wie sie manche Interpreten annehmen, wenig wahrscheinlich.

<sup>4</sup> Matth. 11,25 (unter Rückgriff auf Jes. 29,14). Dieser Satz ist gewiß nicht nur als Polemik gegen die Schriftkundigen und Pharisäer zu verstehen (so A. Sand: *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 251), sondern als "Absage der Offenbarung an irdische Weisheit und Klugheit" (so P. Stockmeier: *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und heidnischer Antike*, in: *Erziehung und Bildung... (Anm. 1)*, 529; ähnlich bereits H. von Campenhausen: *Glaube und Bildung im Neuen Testament*, in: *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen 1960, 17 ff.).

<sup>5</sup> App. 17,28 nach Arat, *Phainomena* 5; ähnlich auch im Zeushymnus des Stoikers Kleantes (SVF I 528). Nach W.G. Kümmel liegt hier eine von Lukas komponierte "hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis" vor (Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg<sup>21</sup> 1983, 150); Ähnlich bereits M. Pohlenz: *Paulus und die Stoa*, Darmstadt 1964 (Nachdruck), 23ff.

als die seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts auftretenden griechischen Apologeten, allen voran Athenagoras und Justin, den Kaisern zu erklären suchten, daß zwischen der griechischen Philosophie und der eigenen Lehre kein grundlegender Unterschied bestehe.<sup>6</sup> Gegen eine solche noch wenig reflektierte Interpretation des Christentums als philosophische Schule neben vielen anderen gab es einen unüberhörbaren Einspruch griechisch wie lateinisch schreibender Autoren. Lehnt z.B. im Osten der Syrer Tatian in seiner "Rede an die Hellenen" die gesamte griechische Bildung, von der Philosophie über die Rhetorik bis zur bildenden Kunst und der Mythologie, als unnützlich und unmoralisch ab,<sup>7</sup> so fragt gleichfalls Tertullian, der erste lateinisch schreibende Verteidiger der neuen Religion, voller Entrüstung: "Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die platonische Akademie mit der Kirche?"<sup>8</sup> Nimmt man hinzu, daß die anstößigen Göttergeschichten selbst von führenden Geistern der Heiden seit den Tagen von Xenophanes und Platon eine heftige Kritik erfuhren, so ist es nicht verwunderlich, daß bereits im dritten Jahrhundert die Didaskalie der zwölf Apostel des Erlösers ein klares Verbot formulierte, heidnische Bücher zu lesen, damit ein Christ mit solchen Irrtümern und anstößigen Geschichten nicht in Berührung komme.<sup>9</sup>

Demgegenüber gilt es, die Entstehung und Rechtfertigung einer christlichen Paideia in der geistig äußerst regsamen ägyptischen Metropole Alexandria als wichtiges Pendant in gleicher Weise in den Blick zu nehmen. Ausgehend von dem Satz Justins, daß sich Christus als "keimhafter Lo-

<sup>6</sup> Zu Athenagoras, der im J. 177 eine "Bittschrift" an die Kaiser Marc Aurel und Commodus richtete, insbesondere über den Gebrauch der philosophischen Termini, vgl. J. Geffcken: Zwei griechische Apologeten, Hildesheim – New York 1970 (Nachdruck), 155 ff. und jetzt sehr ausführlich B. Pouderon: Athénagore d'Athènes. Philosophie chrétien. Théologie historique 82, Paris 1989. Zu Justin, dem Philosophen und Märtyrer, der mit seiner Theorie vom *λόγος σπερματικός* eine Brücke zwischen den alten Philosophen und dem Christentum zu schlagen versuchte (bes. apol. I 46), vgl. jetzt zusammenfassend O. Skarsaune: TRE 17, 1988, 471 ff. und P. Lampe: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen <sup>2</sup>1989, 78 ff., 219 ff., 297 ff.

<sup>7</sup> Z.B. or. ad Graec. 26,1-8; dazu allgemein M. Whittaker: Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments, Oxford 1982, IX ff. und P. Guyot – R. Klein (Hrsg.): Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft, Darmstadt 1994, 70 f., 283 f.

<sup>8</sup> Praesc. haer. 7,9 ff.; vgl. auch carn. christ. IV 5,1; dazu bes. J.-C. Fredouille: Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972 und G. Schöllgen: Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians, JbAC, Ergb. 12, Münster 1984, bes. 270 ff.

<sup>9</sup> Did. Apost. I 6,1 ff.; dazu kurz H.I.Marrou: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hrsg. von R. Harder, München <sup>2</sup>1977, 464. Zu Xenophanes Götterkritik jetzt C. Schäfer: X. von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie; München – Leipzig – Stuttgart 1996.

gos" nicht nur den Juden im Alten Testament, sondern auch manchen griechischen Philosophen wie Heraklit, Sokrates und Platon geoffenbart habe, sind die großen Denker, allen voran Clemens von Alexandria, bemüht, dem von den Griechen überkommenen Bildungserbe zumindest eine vorbereitende Bedeutung für die Erfassung des christlichen Glaubensgutes zuzuerkennen.<sup>10</sup> Die Unterordnung sowohl der heidnischen Philosophie wie der Einzelwissenschaften bleibt auch bei Origenes erhalten, der das gesamte Bildungsschema der *ἐγκύκλιος παιδεία* mit den geisteswissenschaftlichen Fächern Grammatik, Dialektik und Rhetorik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie als nützliche Vorstufe für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift den bildungswilligen Christen nahezubringen sucht. Natürlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die beiden Alexandriner jene Übernahme des heidnischen Bildungskanons nur in Auszügen, soweit jede Form des alten Götterglaubens ausgeschlossen war, und nur für die Gebildeten unter den Christen gelten lassen wollten. Für die einfachen Leute hielten sie dagegen den bloßen Glauben an die in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten weiterhin für ausreichend.<sup>11</sup> Dieses vorsichtige Zurückgreifen auf das überkommene Bildungserbe, jedoch stets in der propädeutischen Funktion für eine bessere Erkenntnis des Gotteswortes, wird in dieser frühen Zeit nirgendwo deutlicher als in jener Dankesrede, welche der junge Gregor der Wundertäter seinem Lehrer Origenes zum Abschluß seiner Studien im palästinensischen Caesarea halten durfte sowie in dem Antwortbrief des Lehrers an seinen Schüler. Immer wieder wird daraus das schöne Wort zitiert, daß man sich das Wissen der Heiden in der Weise aneignen sollte, wie die Israeliten beim Auszug aus Ägypten goldene und silberne Gefäße mitgenommen hätten, um sie selbst in besseren Gebrauch zu nehmen.<sup>12</sup> Freilich sollte die an die

<sup>10</sup> So z.B. strom. I 43 ff.; darüber grundlegend H. Chadwick: *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford <sup>2</sup>1984, 31 ff.; gute Bemerkungen bei L. Honnefelder: *Christliche Theologie als "wahre Philosophie"*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation*, hrsg. von C. Colpe – L. Honnefelder – M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, 55 ff.

<sup>11</sup> Z.B. contr. Cels. I 13; III 81. Hierzu speziell H. Fuchs: *Enkyklios Paideia* 5, 1962, 365 ff. und R. Klein: *Christlicher Glaube und heidnische Bildung (Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten)*, *Laverna* 1, 1990, 50 ff. Im weiteren Rahmen wichtig B. Neuschäfer: *Origenes als Philologe*, Bd. 1, Bern 1987, bes. 156 ff. und U. Neymeyr: *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989, 95 ff.

<sup>12</sup> Orig. ep. ad Greg. Thaum. 1 – 4; jetzt in: P. Guyot – R. Klein: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, Bd. 2, (Anm. 6), 86 ff.; 292 ff. Dazu auch H. Crouzel (éd.): *Gregoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène – Lettre d'Origène à Grégoire*, SChr

Person des begnadeten Lehrers Origenes gebundene Schule keine Weiterführung erleben.

Auch in der Folgezeit war der Gegensatz zwischen den beiden Lagern nicht verschwunden, im Gegenteil, er erlebte im vierten Jahrhundert eine bisher nicht gekannte Zuspitzung und setzte sich noch viele Jahrzehnte fort. Im Osten war es vor allem die aufkommende monastische Bewegung, dessen führendem Vertreter, dem ägyptischen Mönchsvater Antonius, sein Biograph Athanasius sogar mit lobenden Worten bescheinigte, daß er sich nicht durch irgendeine Kunst oder durch weltliche Weisheit, sondern allein durch seine Frömmigkeit ausgezeichnet habe. Hierzu sollte man sich überdies erinnern, daß die Mönche zumeist sozial niedrigen Schichten entstammten, so daß von vornherein eine gewisse Scheu vor jeder literarischen und wissenschaftlichen Betätigung gegeben war.<sup>13</sup> Aber wer denkt hier nicht an den aus der Tibermetropole in die Einsamkeit von Bethlehem übersiedelten Hieronymus, der im Traum dafür getadelt wurde, daß er aufgrund seiner bisherigen Lektüre eher ein Ciceronianer sei als ein Christ? Die Folge war, daß er Abschied nahm von Horaz und Vergil und dafür einen Katalog bedeutender christlicher Schriftsteller zusammenstellte, um zu beweisen, daß das Christentum nicht genötigt sei, sich Antworten bei Platon und Cicero zu holen. Dies bedeutet in der Tat eine weitgehende Aufgabe der überlieferten Bildung, da sie nun auch nicht mehr im Sinne einer bloßen Propädeutik im Hinblick auf die wahren Glaubenslehren für nötig gehalten wird.<sup>14</sup> Ebenfalls ein Rückschritt hinter die Alexandriner ist es, wenn im Westen Augustinus in seiner Altersschrift *Retractationes* bedauert, in früheren Jahren der vorbereitenden Wissenschaft so viel Raum gegeben zu haben.<sup>15</sup> So scheint es, daß am Ausgang der Antike die bildungsfeindliche Kom-

148, Paris 1969, 14 ff., 94 ff. sowie A. Knauber: Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea, *MThZ* 19, 1968, 182 ff. Speziell zu dem Vergleich H. Fuchs: *Bildung*, *RAC* 2, 1956, 358 und Ch. Gnlika: *XPHΕΙΣ*. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des "rechten Gebrauchs", Basel-Stuttgart 1984, 57 f. u. ä.

<sup>13</sup> Athan. vit. Ant. 93; dazu wichtig die Bemerkungen des jüngsten Herausgebers G.J.M. Bartelink; *Vie d'Antoine / Athanase d'Alexandrie*, *SChr* 400, 1994, 10 ff. und von B. Brennan: *Athanasius' Vita Antonii*. A Sociological Interpretation, *VChr* 39, 1985, 209 ff. Allgemein dazu K.S. Frank: *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1983, 20 ff.

<sup>14</sup> Ep. 22,30. Dazu ausführlich noch immer G. Grützmacher: *Hieronymus*. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, Bd. 1, Aalen 1986 (Nachdruck) 153 ff. und jetzt S. Rebenich: *Hieronymus und sein Kreis*, *Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, 37 ff. (mit neuer Literatur).

<sup>15</sup> *Retract.* I 3,4; vgl. auch schon *tract.* in *Ioh.* II 3. Ausführlich hierzu H.-I. Marrou: *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1982, bes. 237 ff.

ponente die Oberhand behalten sollte, gegenüber einer wenn auch vorsichtigen Respektierung der heidnischen Bücher; denn die Sorge, dadurch von dem verwerflichen Götterkult befleckt zu werden, war nicht nur in einfachen Kreisen weit verbreitet. Hätte man sich auf christlicher Seite wirklich daran gewöhnt, sich mit dem Wort Gottes zu begnügen, wie es in den Evangelien und den Apostelbriefen aufgeschrieben war, so ist nicht auszuschließen, daß der größte Teil der heidnischen Autoren beim Absterben des geregelten Schulbetriebs ohne Überlebenschance geblieben wäre.

## II

Auch den gebildeten Heiden, die zögerten, sich von den hochgeschätzten Klassikern zu trennen und dafür den sermo piscatorius der biblischen Bücher einzutauschen, blieb diese gefährliche Entwicklung nicht verborgen. Nur so wird die ungewöhnliche Resonanz verständlich, die Julians Rhetoren- und Unterrichtsedikt vom 17. Juni 362 hervorrief. Folgerichtig schloß der heidnische Kaiser die christlichen Lehrer vom Unterricht in den Grammatikerschulen aus, mit der Begründung, daß sie nicht an jene Lehren glaubten, welche sie unterrichteten. Da nach allgemeiner Ansicht von den meisten Bildungsinhalten der Glaube an die Götter nicht zu trennen war, war klar, daß Julian auf die Gewissensbisse der christlichen Lehrer abzielte, die heidnische Unterrichtsinhalte zu vermitteln hatten, denn er wußte, daß sie ihnen entweder völlig ablehnend gegenüberstanden oder lediglich einen propädeutischen Wert für die von ihnen allein beanspruchte Wahrheit zuerkannten. Eben jenen Zwiespalt hatte er im Auge, wenn er ihnen in seinem Begleitschreiben zuruft, sie sollten sich nicht mehr mit Homer und Hesiod, Herodot und Thukydides und anderen altgläubigen Schriftstellern befassen, sondern vielmehr in ihre eigenen Kirchen gehen, um dort Matthaeus und Lukas auszulegen. Julian glaubte zudem, seine Gegner besonders dadurch treffen zu können, weil diese mangels eigener christlicher Bildungseinrichtungen notgedrungen ihre Kinder in die heidnischen Schulen schicken mußten, wollten sie ihnen später einen der begehrten Posten im öffentlichen Leben sichern.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Das Gesetz ist überliefert CodTheod XIII 3,5; das Begleitschreiben Iul. ep. 55 Weis. Zur Interpretation R. Klein: Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz, RQA 76, 1981, 73 ff. und E. Pack: Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes, Brüssel 1986, 261 ff. Über die Gründe, weshalb die Christen keine eigene Schule begründeten, sehr breit E. Pack: Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer "christlichen" Schule in der römischen Kaiserzeit, in: Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff, hrsg. von W. Eck, Köln – Wien 1989, 185 ff.

Wie aber sollte die christliche Seite auf dieses Dilemma reagieren? Wollte man dem Vorwurf Julians entgehen, daß ausschließlich den Heiden Bildung und Wissenschaft gehörten, da sie allein die Götter verehrten, blieb zum einen der Ausweg, ein eigenes christlich geformtes Bildungswesen aufzubauen. Dies scheint in Ansätzen tatsächlich geschehen zu sein. So zeigten, wenn eine vereinzelte Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates zutrifft, die beiden christlichen Grammatiker Apollinaris, Vater und Sohn, letzterer der spätere Bischof im kleinasiatischen Laodicea, mit ihrer an klassischen Vorbildern z.B. an Euripides orientierten dramatischen Bearbeitung biblischer Stoffe oder mit christlichen Dialogen, die sie nach der Vorlage Platons schufen, daß man eine derartige Alternative wirklich versuchte. Wäre das Unternehmen gelungen, so wäre zwar der Anspruch auf die klassische Formensprache und Gestaltung erhalten geblieben, jedoch hätten die Inhalte ihre Bedeutung weitgehend verloren. Das hätte wiederum einen beinahe durchgehenden Verlust der antiken Autoren bedeutet.<sup>17</sup> Einen anderen Weg wählte der Kirchenvater Gregor von Nazianz, der in der ersten seiner beiden Invektiven gegen Julian auch auf dessen Schulgesetz zu sprechen kommt. Er leugnet zwar den engen Zusammenhang zwischen klassischer Bildung und Göttermythen nicht, möchte aber zumindest die Lektüre einzelner Werke zur sprachlichen Schulung der christlichen Zöglinge aufrecht erhalten. "Sprachhellenisten sind nicht zugleich Kulthellenisten", so ruft er dem Christenfeind entgegen. Die Sprache gehöre nicht nur ihren Erfindern und einer kleinen Elite von Göttergläubigen, sondern allen, die sich ihrer bedienen.<sup>18</sup> Auf diese Weise hätte zwar ein gewisser Teil der antiken Autoren Gnade gefunden, insbesondere Rhetoren und auch Philosophen, aus welchen sich zudem das literarische Rüstzeug gegen den Götterkult gewinnen ließ, aber gewiß nicht die Dichter, da ihre Werke fast durchwegs die alten Göttermythen zum Inhalt haben. So wäre selbst

<sup>17</sup> Sokr. hist. eccl. III 16 (und ihm folgend Soz. hist. eccl. V 18). Die schon früher geäußerten Zweifel an der Historizität der Nachricht jetzt wieder aufgenommen z.B. von P. Speck: *A more Charitable Verdict*, *Klio* 68, 1986, 617 ff. Aber es gab sicherlich Pläne für ein solches Unternehmen; vgl. auch K. Thraede: *Epos*, *RAC* 5, 1962, 999 und E. Packer: *Sozialgeschichtliche Aspekte* (Anm. 15), 255 ff. Zu verweisen wäre z.B. darauf, daß die Kaiserin Athenais/Eudokia zu Beginn des 5. Jh. poetische Paraphrasen des Alten Testaments (in 8 B.) und eine Leidensgeschichte Christi aus 2343 umgestellten Homerversen verfaßte (vgl. jetzt A. Demandt: *Das Privatleben der römischen Kaiser*, München 1996, 199).

<sup>18</sup> Greg. Naz. or. IV 102, wo er Julian ausrufen läßt: "Uns gehören Wissenschaft und Bildung; denn wir verehren die Götter. Für euch passen Dummheit und Rohheit. Euer oberster Grundsatz und euere Weisheit ist: Glaube"; dazu jetzt J. Bernardi: *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien*, *SChr* 309, Paris 1983, 249 ff. und A. Kurmann: *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian*. Ein Kommentar, Basel 1988.

bei diesem zweiten Weg das Urteil über den Großteil der griechischen Literatur gesprochen gewesen.

### III

In dieser prekären Situation schreibt Basilius von Caesarea seine berühmte Schrift πρὸς τοὺς νέους mit der er für alle Zukunft die heidnisch-griechischen Literatur auch bei seinem Glaubensgefährten rechtfertigte und damit die Möglichkeit eines Weiterlebens schuf.<sup>19</sup>

Bereits eingangs gewinnt der Verfasser eine sichere Ausgangsbasis, da er scheinbar nur Ratschläge für den Grammatikunterricht erteilt, nicht aber für den Hochschulunterricht oder gar für eine literarische Freizeitbeschäftigung. Er weiß, daß die jungen Leute – vielleicht sind es sogar seine Neffen<sup>20</sup> – Tag für Tag die Schule besuchen und mit den berühmtesten Männern des Altertums sich in ständigem Kontakt befinden. Ihnen möchte er die Skrupel nehmen, welche sie bei der Lektüre der antiken Werke noch immer hatten, ja noch mehr, er möchte ihnen zeigen, welchen Nutzen sie daraus für ihr Leben als Christen ziehen könnten. Dabei macht er gleich eingangs mit dem Rückgriff auf ein Hesiodzitat offenkundig, daß er keine zu enge Auswahl aus den ihnen vertrauten Autoren treffen will:<sup>21</sup> Schon im zweiten Kapitel gelangt er zu dem zentralen Punkt: Wie ist es zu erreichen, daß gegenüber dem ständig betonten Vorrang der heiligen

<sup>19</sup> Grundlegend hierzu noch immer E. Lamberz: Zum Verständnis von Basileios' Schrift "Ad adolescentis", ZKG 90, 1979, 75 ff. Wichtig zum christlichen Humanismus des Bischofs bes. M. Naldini: La posizione culturale di Basilio Magno, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, Bd 1, Messina 1983, 199 ff. und neuerdings W.F. Helleman, Basil's, "Ad adolescentis". Guidelines for Reading the Classics, in: dies. (Hrsg.), The Acceptance of a Heritage, Lanham 1990, 31 ff. Einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Rhetorenedikt Julians sieht A. Moffat: The Occasion of St. Basil's "Address to Young Men", Antichthon 6, 1972, 74 ff.

<sup>20</sup> Dies pflegt man aus dem einleitenden Ausdruck τῆ παρὰ τῆς φύσεως οἰκειότητι "dank unserer natürlichen Zusammengehörigkeit" zu schließen (I 8 f. so bes. E. Lamberz und M. Naldini); dem entspricht die Anrede ὁ παῖδες (z.B. II 1). Der Unterricht beim Grammatiker reichte gewöhnlich vom 15. bis zum 18. Lebensjahr, daher dürften die Angesprochenen ca. 15 oder 16 Jahre alt gewesen sein. Allerdings ist Basilius bestrebt, seiner Argumentation einen allgemeingültigen Charakter zu geben, da er selten auf den Unterricht der jungen Leute zu sprechen kommt.

<sup>21</sup> Hesiod, Erga 293-297. Zu diesem Dichter in der christlichen Literatur vgl. jetzt Th. Wolbergs: RAC 14, 1992, 1191 ff. Zur klassischen Bildung des Basilius, der nach dem Besuch der höheren Schule in seiner Heimatstadt Caesarea zunächst in Konstantinopel studierte, wo er den hochangesehenen Heiden Libanius hörte, dann sein Studium in Athen fortsetzte (bei den Christen Prohaeresios und Himerios) und schließlich kurze Zeit Lehrer für Rhetorik in Caesarea war (bis zu seiner Bekehrung), vgl. kurz W.D. Hauschild: Basilius von Caesarea, TRE 5, 1980, 301 ff. und P.J. Fedwick: Basil of Caesarea on Education, in: Basilio di Cesarea ... (Anm. 18) 581 ff.

Schriften auch die Bücher der Griechen einen legitimen Platz erhalten. Gewiß, auch er hält an der wahren Glückseligkeit fest, die ein Christ allein im jenseitigen Leben findet, ebenso betont er nach dem Vorbild der Alexandriner, daß der Weg hierzu am klarsten in den göttlichen Worten der Bibel enthalten sei. Entscheidend ist für ihn jedoch, daß die Schüler, die er anspricht, noch nicht jenen Reifegrad erlangten, um jetzt schon mit noch nicht einmal achtzehn Jahren jene geheimnisvollen Lehren in sich aufzunehmen. Wegen ihrer Jugend, so führt er aus, hätten sie zunächst ihr geistiges Auge an anderen Schriften zu üben, die ihnen gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen. Warum, so fragt er weiter, sollten nicht die alten Dichter, Geschichtsschreiber und Redner zur Förderung des Seelenheils von Nutzen sein, wenn man daraus das Rüstzeug für das spätere Verständnis der heiligen Schriften erwerben könne? Um dies anschaulich zu machen, wählt Basilius eine Reihe treffender Vergleiche, so etwa – nach dem Vorbild Platons<sup>22</sup> – die Tätigkeit des Färbers, der sorgfältig vorbereitet, wo er später einmal Farbe auftragen soll, oder das Aussehen eines stattlichen Baumes, der zu gegebener Zeit mit reifen Früchten prangt, aber nicht ohne den Schmuck des Laubes denkbar ist. Mit diesen Bildern, die seiner Argumentation Farbe verleihen, glaubt der Autor seinen Glaubensgefährten gezeigt zu haben, daß christliche Knaben guten Gewissens auch weiterhin die heidnische Schule besuchen und die Lehrinhalte bedenkenlos aufnehmen könnten und zwar nicht allein aus sprachlich-formalen Gründen wie es Gregor von Nazianz vorgeschlagen hatte. Freilich war Basilius damit noch nicht entscheidend über die Position der Alexandriner hinausgekommen, auch wenn er den Aspekt der Notwendigkeit für ein gewisses Alter stärker in den Mittelpunkt stellt. Eine eigenständige Wertschätzung neben den göttlichen Lehren war damit noch nicht erreicht.

Aber er findet einen Weg, der über die bisher gezogenen Grenzen hinausreicht und die heidnische Erziehung von ihrer dienenden Funktion gegenüber der Paideia Christi fast ganz befreit. Es gelingt ihm, weil er die klassische Literatur nicht nur von einem wissenschaftlichen oder ästhetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sondern das ethische Moment in den Mittelpunkt rückt. Wieviele Bücher der Griechen gibt es, so ruft er

<sup>22</sup> Platon Pol. 429 D, E (dort wird das Bild gebraucht für die Auswahl der Wächter im Idealstaat und ihre Erziehung durch Gymnastik und Musik, wodurch sie auf die "Einfärbung" durch die Gesetze vorbereitet werden sollen; vgl. auch Cic. Hortensius fr. 92 Grilli; Jambl. vit. Pyth. 75 f. und schließlich O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons "Staat", Bd. 1, Zürich 1976, 476 f. Zu den Bildern insgesamt bereits H. Fuchs: Die frühe Kirche und die antike Bildung, in: Das frühe Christentum im römischen Staat, WdF 267, hrsg. von R. Klein, Darmstadt <sup>2</sup>1982, 33 ff.

aus, die nur Reden und Handlungen guter Männer zeigen, welche wir lieben und nachahmen sollten. Er hält es sogar für eine Schande und groben Leichtsinns, wenn ein Schüler nicht wie ein guter Wettkämpfer vor den Siegeskränzen Mut beweisen und Entbehrungen auf sich nehmen würde, da er doch auf diese Weise wie einst Sokrates für die Reinheit seiner Seele sorgt.<sup>23</sup> Wenn er dabei auf die Bereitschaft des Moses anspielt, von der Wissenschaft der Ägypter zu lernen und auf Daniel, der die Weisheit der Chaldäer nicht verschmähte, so hat er sogleich zwei sehr frühe und dabei glaubwürdigere historische Belege zur Hand.<sup>24</sup> Warum aber sollte die vorbildliche Handlung eines Heiden, so ist zu folgern, weniger bedeutsam sein als die einer biblischen Gestalt? Hier kann es nur ein gleichwertiges Nebeneinander geben und jede Zweitrangigkeit gegenüber den exempla der heiligen Schriften war ausgeschlossen. Um eben diese gleiche Wertschätzung geht es Basilius, wenn er als Fazit einer langen Reihe von Philosophen und Dichtern, Rednern und Geschichtsschreibern jeweils eine Parallele aus der Bibel heranzieht. So wird die Weigerung des Sokrates, Schläge mit Schlägen zu vergelten, unmittelbar verglichen mit dem christlichen Gebot, daß bei einem Schlag auf die rechte Wange dem Angreifer auch die linke Wange darzubieten sei. Was sollte das mutige Verhalten von Perikles und Euklid, den Zorn eines Verfolgers gelassen zu ertragen, anderes sein als verwirklichte christliche Feindesliebe? Einen ähnlichen Vergleich zieht der Verfasser zwischen der Großmut Alexanders nach der Schlacht von Issus gegenüber den Frauen des Darius und dem aus Matthäus bekannten Jesuswort, daß man eine Frau mit begehrliehen Blicken nicht einmal ansehen dürfe. Schließlich verhielt sich der Pythagorasschüler Kleinias durch die Verweigerung eines Eides, mit dem er der Verurteilung zu drei Talenten hätte entgehen können, ebenso wie es – wiederum nach einer Matthäusstelle – von den Christen gefordert

<sup>23</sup> IV 1 f.; VIII 44 ff. (dort das Bild von den Siegeskränzen), IX 1 ff.; in diesem letzten Kapitel zahlreiche Anklänge an Platon (Phaidon, Phaidros, Politeia) sowie an Porphyrios, z.B. abst. I, 27 ff.; vgl. dazu E. Amand de Mendieta: *L'ascèse monastique de saint Basile, Maredsous 1949*, 194 ff. Über die große Anzahl platonischer Wendungen und Urteile, die B. im einzelnen übernimmt, vgl. auch W.M. Roggisch: *Platons Spuren bei Basileios dem Großen*, Diss. Bonn 1949, 79 ff.

<sup>24</sup> Zu Moses vgl. Apg. 7,22; wenn Basilius M. als hochgeachtet in aller Welt rühmt, so kann er sich z.B. auf Ps.-Longin *περὶ ὕψους* (IX 9: "M. nicht der erste beste Mann") berufen, aber auch auf Kyrill von Alex. (*apol. contr. Iul.*) berufen, wo mehrere heidnisch-griechische Autoren genannt werden, die Moses als Mann von Respekt zitieren, z.B. Diodor (PG 76, 525 A/B); zu Daniel vgl. Dan. I 4 f. Es ist bezeichnend, daß Basilius speziell diese Tradition aufnimmt, während die jüdischen und christlichen Apologeten umgekehrt Moses zum Lehrer der Griechen z.B. von Solon und Platon machen; darüber vgl. H. Chadwick, *Early Christian Thought* (Anm. 9) 13 f.

wird. Auch sie sollen nicht leichtfertig oder am besten überhaupt nicht schwören. Das Fazit aus jenen Beispielen zieht Basilius schließlich dort, wo er Worte des Paulus ohne jede Einschränkung mit gewissen Sätzen Platons auf eine Stufe stellt: Beide seien in ihrem Streben nach Weisheit darin einig gewesen, nicht einseitig für den Leib zu sorgen "zur Erregung der Leidenschaften".<sup>25</sup> Damit war offenkundig ein entscheidender Schritt über die Alexandriner hinaus getan. Hatten jene alles, was mittelbar oder unmittelbar mit dem ererbten Götterglauben zu tun hatte, von vornherein ausgeschlossen, so beschränkt sich Basilius lediglich auf die wenigen sitzlich anstößigen Stellen, die er den Schülern vorenthalten will. Schmähung, Streit und Spott, Erotik, Trunkenheit und Ausgelassenheit nennt er dabei beim Namen. Die heidnischen Götter sucht man in dieser Reihe jedoch vergebens.<sup>26</sup> Daher kann der Bischof seinen Schülern die Lektüre der homerischen Epen insgesamt empfehlen; denn er hält die ganze Dichtung Homers für einen Hymnus auf die Tugend; desgleichen gibt es bei ihm keine Reserven mehr gegenüber anderen Dichtern wie Hesiod und Solon, Theognis und Archilochos, gegenüber Philosophen wie Pythagoras, Platon und Diogenes, gegen Geschichtsschreiber wie Herodot, Thukydides und Xenophon, gegen Redner und selbst Künstler wie Phidias und Polyklet.<sup>27</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß er sich hierbei von Plutarch inspirieren ließ, der in seinen Schriften "De profectibus in virtute" und "De audiendis poetis" eine ähnliche ethische Ausrichtung propagierte.<sup>28</sup> Hier wie dort muß sich lediglich die Tragödie gewisse Ein-

<sup>25</sup> IX 64 f.: "Paulus sagt das Gleiche wie Platon" (ἐοικότα που λέγων Παύλω), mit Bezug auf Röm. 13,14 und Pol. 498 B: "Verachtung des Leibes". Im Einzelnen: Sokrates (nach Plut. lib. educ. VI 33), Perikles (Plut. Per. 5); Euklid von Megara (Plut. frat. am. VII 907; ira coh. VII 812) parallel zu Matth. 5,39. Alexander und die Frauen des Darius (Arrian, Anab. IV 19; Plut. Alex. 21) parallel zu Matth. 5,28. Kleinias (Diog. Laert. vit. phil. VIII 22; Jambl. vit. Pyth. 144 B) parallel zu Matth. 5,34 f. – Wenn Basilius IX 1 ff. die Sorge für die Seele als das Ziel alles christlichen Strebens bestimmt, so ist der unmittelbare Bezug auf den platonischen Sokrates mit Händen zu greifen (apol. 29 D/E).

<sup>26</sup> IV 3 ff.; auch hierfür konnte sich Basilius bereits auf Urteile heidnischer Autoren stützen (seit der Götterkritik von Xenophanes, B 11 und 12, und Platon); vgl. allgemein J.-C. Fredouille: Götzendienst, RAC 11, 1981, 828 ff. Bei der; "Vielheit und Uneinigkeit der Götter" dürfte B. wohl an die Theogonie Hesiods gedacht haben, welche bereits den frühchristlichen Apologeten seit Athenagoras (bes. suppl. 13 ff.) bei ihren Angriffen gegen Lügenhaftigkeit, Absurdität und Unmoral der alten Götter vor Augen stand (vgl. Th. Wolbergs, RAC 15, (Anm. 20)1201 ff.)

<sup>27</sup> Über die Auswahl von Geschichtsschreibern, Rednern und Philosophen in der Spätantike, wie sie etwa bei Ps.-Longin u.a. sichtbar wird (Herodot, Thukydides, Xenophon – Isokrates, Lysias, Demosthenes – Platon, Aristoteles usw.) vgl. jetzt ausführlich R. Nicolai: Storiografia nell'educazione antica, Pisa 1992, 323 ff.

<sup>28</sup> Hierauf wird aufgrund der zahlreichen Beispiele, die B. von Plutarch übernommen hat, bes. Wert gelegt von A. Pastorino: Il discorso ai giovani di Basilio e il "De audiendis po-

schränkungen gefallen lassen, aber die Zitate aus Sophokles und Euripides belegen, daß die Ablehnung bei weitem nicht so weit reicht wie bei Platon, der sie aus seinem idealen Wächter- und Philosophenstaat völlig verbannte. Jene umfassende Berücksichtigung der vorchristlichen Literatur im Grammatikerunterricht bedeutete aber auch, daß die Schüler sich nicht mit bloßen Sammlungen, bestehend aus ausgewählten, von allen Göttererzählungen gereinigten Exempla, begnügen mußten; sie konnten vielmehr die ihnen vorgelegten literarischen Schätze aus den Autoren selbst entnehmen.<sup>29</sup>

Gewiß, auch Basilius schließt nicht unerwartet seine kurze Abhandlung mit dem aus der Einleitung bekannten Satz, daß alle diese Lehren noch vollkommener aus den heiligen Schriften der Christen gewonnen werden könnten, da die Griechen nur einen Schattenriß der Tugend lieferten, aber wenn er am Ende sich dazu bekennt, daß sowohl das richtige und vernünftige Denken wie auch das stete Streben nach ἀρετή notwendige Zehrpennige für die Ewigkeit seien, so zeigt dies, daß er den Gedanken des minderen Wertes der heidnischen Paideia auch hier nicht mehr beibehält.<sup>30</sup> Wen sollte es noch verwundern, wenn Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Verfassers, zwar ebenfalls die heilige Schrift für die letzte Quelle und höchste Norm menschlicher Erziehung hält, aber der für ihn so charakteristische Gedanke des Fortschreitens der Seele auf eine τελεία ἀρετή als Ergebnis aller Erziehung weit mehr den Stempel des platonischen Phaidon als den des christlichen Erlösungsge-dankens trägt.<sup>31</sup> Dies zeigt, daß die Schrift des Basilius nicht mehr nur die

etis" di Plutarco, in: Basilio di Caesarea ... (Anm. 18) 199 ff. und E. Valgiglio: Basilio Magno "Ad adulescentes" e Plutarco "De audiendis poetis", RSC 23, 1975, 67 ff. Auch die Ähnlichkeit mit Gregorios Thaumaturgos, auf die M. Naldini großen Wert legt (Paideia Origeniana nella "Oratio ad adulescentes" di Basilio Magno, VetChr 13, 1976, 297 ff.) ist begrenzt, da dort zum einen nicht der ethische Aspekt derart in den Mittelpunkt gerückt ist, zum andern der stete Vorrang der heiligen Schrift nirgendwo angetastet wird. Von einer Gleichwertigkeit der Beispiele wie bei Basilius kann keine Rede sein.

<sup>29</sup> Hierzu trug ganz wesentlich die neue Buchform des Codex bei, in dem größere Werke zusammengefaßt werden konnten als in der bis dahin üblichen Buchrolle; vgl. E. Pöhlmann: Einführung in die Überlieferungsgeschichte und in den Textkritik der antiken Literatur I. Altertum, Darmstadt 1994, 87 ff. Von den Tragikern war besonders Euripides bei den Christen beliebt, da er mit seiner Götterkritik "ein Kronzeuge philosophischer Anschauungen war" (so H. Funke: Euripides, JbAC 8/9, 1965/66, 270).

<sup>30</sup> X 1 ff.: Bei den Griechen ein Schattenriß der Tugend (der gleiche Gedanke wie im Eingangskapitel); X 10 ff. Zehrpennige für die Tugend (mit der Anspielung auf die Mahnung des Bias an seinen Sohn: "Erwirb dir einen Zehrpennig für das Alter, nach Diog. Laert., vit. phil. I 88). Allerdings ist dieser Zehrpennig in christlicher Sicht nicht auf das irdische Leben des Menschen beschränkt.

<sup>31</sup> Dies bes. in der Schrift περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως διάλογος (Dialogus de anima et

als ein Leitfaden für die studierende Jugend angesehen wurde, sondern tatsächlich zu einer Programmschrift über den Wert des Studiums der alten Dichter und Philosophen geworden war, um noch einmal W. Jäger das Wort zu geben. Hatte Basilius selbst nicht schon darauf gehofft, als er zu erkennen gab, daß er eine Veröffentlichung im Auge habe?<sup>32</sup>

Faßt man zusammen, so könnte das Resümee aus diesem Kleinod griechisch-christlichen Schrifttums folgendermaßen lauten:

Mit der besonderen Hervorkehrung des ethischen Aspekts war die Einengung auf die bloß stilistisch-rhetorische Ebene aufgehoben, wie sie noch Gregor von Nazianz verlangte.

Aus dem gleichen Grund trat nunmehr beinahe die gesamte literarische Hinterlassenschaft der Antike gleichberechtigt neben die Lehren und exempla der Heiligen Schrift, zunächst für die christlichen Schüler im Grammatikunterricht, bald aber für die gebildeten Christen insgesamt, wie das Beispiel des Gregor von Nyssa zeigt. Alle Gewissenskrupel waren damit ausgeschaltet.

Schließlich war damit auch die noch von Julian pointiert hervorgehobene enge Verknüpfung insbesondere der griechischen Dichtung mit dem alten Götterglauben in den Hintergrund getreten. Als Ansporn für moralisches Handeln konnten fast alle Schriften der Alten bedenkenlos von den Christen gelesen werden.

Jene gewaltige Erweiterung des geistigen Horizonts hat sicherlich die Distanz der gebildeten Heiden (und Namenchristen) gegenüber der christlichen Religion erheblich schwinden lassen, zumal es einer ihrer führenden Vertreter war, der nicht mehr allein das Studium der sprachlich wenig attraktiven Bibel propagierte. Die alten Autoren, an denen man sich von Jugend an erfreute, durften sie auch als überzeugte Christen weiter pflegen.<sup>33</sup>

resurrectione), die man zu Recht einen "christlichen Phaidon" genannt hat (so jetzt wieder H. Dörrie, in: Gregor III (Gregor von Nyssa), RAC 12, 1984, 889 und ausführlich H. Merki: Ὁμοίωσιν θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952, 40 ff. Eine eingehende Interpretation dieser Schrift Gregors und ihrer Gedanken wiederum bei W. Jaeger: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, (Anm. 1) 65 ff.

<sup>32</sup> I 24 ff.; II 13-16 (Hinweis auf Zuhörer); hieran knüpft sich auch die Kontroverse, ob diese Rede vor einem größeren Publikum gehalten und nachträglich für eine Veröffentlichung überarbeitet wurde (so F. Boulenger 24 f. (Anm. 2) und M. Naldini: Sulla "Oratio ad adolescentes" di Basilio Magno, Prometheus 4, 1978, 36 ff.; dagegen A. Moffat: The Occasion of St. Basil's Address to Young Men, 80 f., (Anm. 18). Bereits die Tatsache, daß die Rede als Homilie des Bischofs überliefert ist, spricht für die Absicht einer Veröffentlichung.

<sup>33</sup> Zu diesen Namenchristen, etwa Ausonius, Claudian und vielen anderen, über welche sich die Bischöfe stets beklagen, vgl. W. Daut: Die "halben Christen" unter den Konvertiten

Damit war auch der Weg frei – und dies dürfte das wichtigste Ergebnis der toleranten Haltung des Basilius gewesen sein – gegenüber allen Bedenken mancher Kreise, die alten Schriftsteller zu erhalten, sie abzuschreiben und an die Nachwelt weiterzugeben.

#### IV

Die Hoffnung, daß die Stimmen der berühmten Männer des Altertums nicht verstummen mögen, hat Basilius nicht getrogen. Dies läßt sich bereits im byzantinischen Mittelalter beobachten, wo auffällt, daß die kleine Schrift des kappadokischen Bischofs vorwiegend zusammen mit heidnischen Texten, die bis ins 5. Jahrhundert reichen, überliefert ist. Man wies ihrem Verfasser nicht nur den ersten Platz in der Beredsamkeit zu, wie es schon sein berühmter Studiengefährte Libanius getan hatte,<sup>34</sup> sondern man las seit dem erneuten humanistischen Aufschwung in der Paläologenzzeit im 12. Jahrhundert seine Mahnungen an die Jugend in Elementar- und Klosterschulen. Dieses Phänomen ist zugleich als Verteidigung gegen konservative mönchische Kreise aufzufassen, die – aus ungebildeten Volksschichten stammend – noch immer die altgriechische Literatur als Hort heidnischen Unglaubens und gefährlicher Mythologien bekämpften.<sup>35</sup>

Das große Ziel des Basilius, seine Leser zu guten Christen und gleichermaßen zu kultivierten Menschen zu erziehen, verstand im Westen wohl am ehesten der Florentiner Humanist Leonardo Bruni, der wohl im Jahre 1402 die Schulrede erstmals unter dem Titel “ad adolescentes” ins Lateinische übersetzte.<sup>36</sup> Die Voraussetzung hierfür hatte der in diplomatischen Diensten mehrfach nach Venedig und Florenz gesandte byzan-

und Gebildeten des 4. und 5. Jh., ZMW 55, 1971, 171 ff.

<sup>34</sup> Lib. op. 11, 576 f. und 594 f. Foerster (auch PG 32, 1031; 1097 A/B). Insgesamt gibt es 26 Briefe, im Briefcorpus des Libanius (ep. 335 ff.), deren Echtheit allerdings noch immer bestritten wird, auch wenn man heute mehr der Echtheit zuneigt; vgl. dazu kurz W.D. Hauschild: Basilius von Caesarea, TRE 5, 1980, 302 und A. Dihle: Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit, München 1989, 516.

<sup>35</sup> Die älteste noch erhaltene Handschrift fällt in diese Zeit (in das J. 899). Einen Überblick über die Wirkung der Schrift gibt L. Schucan: Das Nachleben von Basilius Magnus “Ad adolescentes”. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genf 1973, 42 ff. Einiges auch in der Vorrede der Ausgabe von N.G. Wilson (Anm. 2), 13 ff.

<sup>36</sup> Über L. Bruni, den Hauptvertreter des Florentiner Frühhumanismus, der auch andere griechische Autoren übersetzte (Plutarch, Aristoteles, Demosthenes, Aischines, Plutarch u.a.) und als Staatskanzler von Florenz in der kleinen Schrift “De studiis et litteris” die Grundzüge seiner pädagogischen Philosophie und der von Salutati propagierten neuen Bildungsprinzipien entwickelte, vgl. H. Baron: From Petrarch to L. B., Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago 1968, 107 ff. und H. Harth: L. Brunis Selbstverständnis als Übersetzer, AK 50, 1968, 41 ff.

tinische Gelehrte Manuel Chrysolaras geschaffen, der mit seinen Griechischstudien bei dem Florentiner Staatskanzler Salutati regen Widerhall gefunden hatte.<sup>37</sup> Die Übersetzung des bisher unbekanntes Werkes löste auch einen heftigen Streit zwischen den für die klassischen Studien aufgeschlossenen Kreisen und ihren mönchischen Widersachern aus, unter welchen Giovanni Domenici und Girolamo Savonarola den Ton angaben. Noch immer hielten diese an der Unvereinbarkeit von wahrem Christentum und *studia humaniora* fest. Die Devise Savonarolas lautete, daß sich höchstens einige ausgewählte Köpfe mit der weltlichen Wissenschaft beschäftigen dürften, um die Ketzer zu widerlegen, während sich alle übrigen nach etwas Grammatik sofort dem Studium der heiligen Bücher zuzuwenden hätten.<sup>38</sup> Aber dafür war es bereits zu spät, denn die in der Übersetzung vorliegende Schrift des Basilius war rasch zum hochgelobten Programm aller Anhänger der klassischen Studien geworden. So trug sie entscheidend dazu bei, daß die heidnisch-griechische Literatur sich auch im Abendland einer zunehmenden Beliebtheit erfreute und bei den meisten Lesern religiöse Skrupel gegen das antike Schrifttum nicht mehr aufkommen ließ. Bruni glaubte nämlich die aufbrechende Vorliebe für alles Griechische dadurch gegen alle Einwände abgesichert zu haben, daß er sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung auf die anerkannte Autorität dieses Kirchenvaters berief, der schon in seiner Zeit das verkehrte Denken all jener getadelt habe, welche sich den humanistischen Studien entgegenstellten. Bald aber traten auch die geistlichen Vertreter eines christlichen Humanismus auf den Plan, allen voran als führender Repräsentant Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II. In seinem Traktat "De liberorum educatione", welchen er im Jahre 1450 dem jungen ungarischen König Ladislaus Postumus, dem Neffen des deutschen Kaisers Friedrichs III., widmete, rechtfertigte er seine humanistisch geprägte Weltsicht mit langen Sätzen aus dem Büchlein des Basilius. Was er dort fand, wurde ihm zum Vorbild für die geistige Ausbildung der jugendlichen Menschen, wofür er ebenso wie dieser eine Geringschätzung

<sup>37</sup> Zu Manuel Chrysolaras, dem Diplomaten und byzantinischen Gelehrten, der die Griechischstudien in Italien maßgeblich begründete, vor allem durch die Abfassung einer griechischen Elementargrammatik, und auf Initiative Salutatis vorübergehend auch eine Lehrtätigkeit in Florenz ausübte (1397 – 1400), vgl. R. Weiss: *Medieval and Humanist Greek*, London 1977, 233 ff. und kurz E. Gamillscheg, *LexMA* 2, 1983, 2052 f.

<sup>38</sup> Zitiert nach J. Schnitzer: *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, 2 Bde., München 1924, 768. Die Schrift des Savonarolavorgängers und -bewunderers G. Dominici, *Lucula noctis* (1403), in welcher dieser die Unvereinbarkeit zwischen christlichem Glauben und der Lektüre antiker Autoren verfißt, ediert von E. Hunt, *Notre Dame* (Ind.) 1940. Zu Dominicis Werdegang vgl. kurz W. Rüegg: *LexMA* 3, 1986, 1185 f.

der *cura corporis*, doch um so mehr die Hochschätzung von *virtus* und *institutio mentis* forderte, wie es einst schon bei Pythagoras über Platon bis Diogenes geschehen war. In dem „sermo de poetis“, der an den Krakauer Kardinal Olesnicki gerichtet war, feiert er wie Basilius vor allem die Dichtkunst der Alten mit dem Hinweis, daß in dieser viel christliches Gedankengut enthalten sei.<sup>39</sup> Nimmt man hinzu, daß noch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zwei Übertragungen ins Italienische folgten,<sup>40</sup> und unter den ersten zwölf griechischen Büchern, die damals in Italien gedruckt wurden, schon fünf Klassiker waren, an der Spitze Homer, aber auch die Erstausgabe von Basilius’ *ad adolescentes*’ – erschienen bei Lorenzo de Alopa in Florenz im Jahre 1495 –, so läßt dies wiederum deutlich werden, welche entscheidende Rolle den Ansichten des kleinasiatischen Bischofs in dieser streitgewohnten Zeit zugefallen war: Sie erhielten geradezu programmatische Bedeutung für die Wiedergeburt des klassischen Altertums, konkret gesprochen für den Druck, die Verbreitung und die Lektüre der heidnisch-griechischen Autoren in Schulen und in privatem Bereich.<sup>41</sup>

Es versteht sich beinahe von selbst, daß die Basiliusschrift auch im deutschen und niederländischen Raum rasche Verbreitung fand und dort in gleicher Weise zu einer von allen Skrupeln freien Beschäftigung mit griechischen Klassikern beitrug. Sie erschien in Leipzig in den Jahren 1499 bis 1521 in nicht weniger als 19 Auflagen im Druck. Im Elsaß und in holländischen Städten, in Köln und in Wien folgten weitere Ausgaben nach. Erasmus von Rotterdam, der Fürst der Humanisten nördlich der Alpen, bekannte sich in seinem „Handbüchlein des christlichen Streiters“ ebenso zur Klassikerlektüre nach dem Vorbild des Basilius wie der Schweizer Reformator Zwingli, der in seiner Abhandlung mit dem Titel „*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*“ auch Namen wie Isok-

<sup>39</sup> Die Zitate angeführt bei L. Schucan: *Nachleben* (Anm. 34), 103 ff. Auf den Brief an Ladislaus Postumus geht näher ein F.J. Worstbrock: Piccolomini, Aeneas Silvius (Papst Pius II.), in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hrsg. von K. Ruh u.a., Bd 7, 1989, 662 f.

<sup>40</sup> Die italienischen Übersetzungen (1470/1475), die nach der lateinischen Übertragung Brunis angefertigt wurden, stammen von den Florentinern A. Rudolfi und G. di Donato Cocchi; vgl. dazu E. Garin, in: *Storia della letteratura Italiana*, Bd. 3, Milano 1966, 238 ff.

<sup>41</sup> Außer Basilius wurden gedruckt die *Anthologia Graeca*, Apollonios Rhodios, Lukian, Euripides, Musaios und Kallimachos. Spiritus Rector bei Alopa war der Grieche Janos Laskaris, der eine Professur für Griechisch an der Universität Florenz innehatte, dann in französischen Diensten stand, bis er schließlich von Leo X. nach Rom berufen wurde, wo er das griechische Gymnasium gründete. Seine Bedeutung liegt neben seiner Lehr- und Editionstätigkeit in der Vermittlung griechischer Kultur in Italien, vgl. B. Knös: *Un ambassadeur de l'hellénisme – Janus Lascaris*, Uppsala – Paris 1945, 56 ff.

rates, Plutarch und Quintilian einbezogen wissen wollte. Ähnlich verfuhr Melanchthon, auch wenn er Basilius namentlich nicht erwähnt. Selbst der Reformator Martin Luther war keineswegs gegen die litterae saeculares eingestellt, wollte jedoch das Lesen von Klassikern lediglich zur Erlernung von Sprache und Grammatik gelten lassen.<sup>42</sup> In Nürnberg, einem Zentrum deutschen Geisteslebens seit der Zeit des Frühhumanismus, fand der Kappadokier ebenfalls eine Heimstätte, so bei Hartmann Schedel, dem Verfasser der ersten illustrierten deutschen Weltgeschichte, die im Jahre 1493 herausgegeben wurde. Den Bestand seiner mehr als 600 Bände umfassenden Bibliothek, die sich fast durchwegs aus frühen Drucken griechischer und lateinischer Schriftsteller zusammensetzte, glaubte er am ehesten mit einem Zitat aus Basilius über die dicta et facta excellentium virorum rechtfertigen zu können. Dies traf bereits für seinen Vetter, den in Augsburg als Stadtarzt wirkenden Hermann Schedel zu. Als man den frommen Mann aufforderte, vom weltlichen Wissenschaftsbetrieb Abstand zu halten, da dies der christlichen Mystik widerspreche, hatte er unverzüglich ein Zitat des berühmten Kirchenvaters zur Hand, das sein Gewissen beruhigte.<sup>43</sup> Die Basiliusrezeption setzte sich fort im englischen und französischen Humanismus und fand ihr Ende erst im 19. Jahrhundert, als man in Frankreich noch einmal gegen die Lektüre heidnischer Autoren aus dem Altertum Front machte. Wiederum sah man in ihr eine Gefahr für die christliche Erziehung und wollte sie aus den Studienplänen entfernen. Der sogenannte Klassikerstreit hat sich in nicht weniger als 23 Drucken der Basiliusschrift in den Jahren 1833 bis 1870 niedergeschlagen. Als jene klerikale Antiklassikerbewegung selbst über den Rhein nach Deutschland vordrang, erschienen als Antwort 1857 in Jena und 1858 in München die ersten zweisprachigen, kommentierten Schulausgaben.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ench. mil. christ. 2. Hervorzuheben ist, daß Erasmus als erster eine Gesamtausgabe der Schriften des Basilius besorgte (bei Froben in Basel, 1532). Die Angaben über Zwingli und Melanchthon nach L. Schucan, *Nachleben* (Anm. 34) 183 f. Zu Luther vgl. etwa Luther Deutsch, *Tischreden*, hrsg. von K. Aland, Stuttgart 1960, 7. Bd., 13: "Homer und Vergil sind altherrwürdige Bücher, aber nichts im Vergleich zur Bibel".

<sup>43</sup> Hermann Schedel, *Briefwechsel (1452 – 1478)*, hrsg. von P. Joachimsohn, Tübingen 1893, 135 f. Über Hartmann Schedels Werk vgl. E. Rücker: *Hartmann Schedels Weltchronik, Das größte Buchunternehmen der Dürerzeit*, München 1988, 12 ff. Zu seinen Quellen, darunter Basilius, vgl. R. Stauber: *Die Schedelsche Bibliothek*, Freiburg 1908. Über beide, Oheim und Vetter, vgl. jetzt B. Hernad / F.J. Worstbrock: "Schedel, Hartmann" und B. Schnell: "Schedel, Hermann", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* (Anm. 38), 1992, 609 ff. und 621 ff.

<sup>44</sup> Zusammenfassend dazu J. Dolch: *Lehrplan des Abendlandes*, Ratingen <sup>2</sup>1965, 337 ff. und wiederum L. Schucan: *Nachleben* (Anm. 34) 224 ff.

Rückblickend läßt sich resümieren, daß die wenigen Kapitel aus der Feder des Bischofs von Caesarea, die bereits in ihrer Zeit bahnbrechend waren für das Fortleben griechischen Geistes, ihre befruchtende Wirkung immer wieder neu entfalteten. Was hier ausgeführt wurde, steht für Offenheit und Toleranz gegen geistige Enge und Skrupelhaftigkeit. Wenn wir uns heute noch immer an den Gedichten eines Homer und Hesiod, an der Philosophie eines Platon und den Geschichtswerken eines Herodot und Thukydides erfreuen dürfen, dann ist dies nicht zum wenigsten das Verdienst des Basilius; denn er hat erstmals den *studia humaniora* gleichen Rang neben den *sacrae scripturae* zugewiesen und damit zu deren Erhaltung und Wertschätzung bis zum heutigen Tag ganz wesentlich beigetragen.

Richard Klein (Mainz)

**DAS KÖNIGREICH IBERIEN WÄHREND DER  
RÖMISCH-PERSISCHEN AUSEINANDERSETZUNGEN  
DES VIERTEN NACHCHRISTLICHEN JAHRHUNDERTS<sup>1</sup>  
(Politik und literarischer Reflex)**

Hatten einst Th. Mommsen und noch lange nach ihm bedeutende Althistoriker wie E. Kornemann oder A. Graf von Stauffenberg die These vertreten, daß das römische Kaiserreich zu allen Zeiten die Klientelrandstaaten mit unsichtbaren Grenzen angeschlossen und somit in einer de facto-Abhängigkeit gehalten habe,<sup>2</sup> so wurde diese Ansicht jedenfalls für die Spätantike in einer Reihe von Einzeluntersuchungen in jüngster Zeit deutlich widerlegt. Vor allem die Dissertationen von B. Stallknecht über die römische Außenpolitik der Spätantike und von U. Asche über Roms Weltherrschaftsidee in dieser Zeit im Spiegel der Panegyrici Latini haben gezeigt, daß der Kaiser zwar weiterhin etwa mit der Formel *victor omnium gentium* einen über die Reichsgrenzen hinausreichenden Herrschaftsanspruch erhebt, daß ein solcher Anspruch aber in der Regel nicht durch die Waffen der römischen Heere, sondern durch die Respektierung der *maiestas imperii Romani* aufrecht erhalten wird. Er ist jedoch keine-

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchschischwili-Konferenz.

<sup>2</sup> Th. Mommsen: *Römisches Staatsrecht III*, Tübingen 1952, 599 ff. (zum Röm. Reich gehören auch politische Gemeinschaften, die nicht in provinzieller Unterwürfigkeit stehen, sondern lediglich ein *foedus* mit ihm geschlossen haben oder als *civitates liberae* anerkannt sind – jedes Bündnis ist eine Unterwerfung!); ähnlich E. Kornemann: Die unsichtbaren Grenzen des römischen Kaiserreiches. Staaten, Völker, Welten, Männer, in: *Das Erbe der Alten*, 2. Reihe H. 24, 1934 und A. Graf Schenk von Stauffenberg: *Das Imperium und die Völkerwanderung*, München 1947, 35 ff. (auch in der Spätantike wird jeder Staat, mit dem ein Bündnis besteht, als reichsangehörig angesehen!).

swegs mit einer Minderung der tatsächlichen Souveränität in rechtlicher oder sonstwie gearteter Form verbunden.<sup>3</sup>

In die Reihe jener souveränen foederati, die als selbständige, jedoch mit den römischen Interessen eng verbundene Partner fungieren, gehört im 4. Jahrhundert das an der östlichen Peripherie gelegene Königreich Iberien. Seine Geschicke als Pufferstaat zwischen der römischen und persischen Einflußsphäre werden in den Quellen immer dann in besonderem Maße sichtbar, wenn sich zwischen den beiden Großmächten Machtverschiebungen ergeben, die den Zugriff der einen oder anderen Seite durch kriegerische Entwicklungen, Verträge oder Friedensschlüsse zur Folge haben. Für das kleine Königreich am Kaukasus ergeben sich drei aufschlußreiche Fixpunkte,<sup>4</sup> und zwar stets in Verbindung mit dem südlich angrenzenden größeren Königreich Armenien, das in gleicher Weise auf die Wahrung seiner rechtlichen und politischen Unabhängigkeit nach allen Seiten hin bemüht war.

Der *erste* Fixpunkt läßt sich zeitlich genau festlegen durch den siegreichen Abschluß des römisch-persischen Ringens zwischen Diokletian und dem Sassanidenherrscher Narses, das mit der Niederlage des letzteren und dem bekannten Vertrag von Nisibis 298 endete. Damals begnügte sich Rom nicht mit der Verschiebung der Euphratgrenze bis zum Tigris und noch darüber hinaus sowie mit der Ehrung des ihm ergebenen Armenierkönigs Tiridates, dessen Gebiet ebenfalls erweitert wurde. Es sicherte sich vielmehr auch die nördliche Flanke in der Weise, daß man die etwa hundertjährige feste Abhängigkeit des iberischen Herrschers von der persischen Einflußsphäre löste und sich mit der seit langem üblichen Geste der Diademverleihung den eigenen Machtanspruch durch ein

<sup>3</sup> Ein instruktiver Überblick über die Forschung findet sich bei B. Stallknecht: Untersuchungen zur römischen Außenpolitik in der Spätantike (306-395 n. Chr.), Diss. Bonn 1969, der zu Recht betont, daß sich im 4. Jh. Reichsangehörigkeit und Förderatenstatus vor dem Gotenvertrag von 382 ausschlossen, auch wenn die Römer die foederati noch immer als Teil des Imperiums ansahen. Noch deutlicher wird die Grenze gezogen von U. Asche: Roms Weltherrschaftsidee und Außenpolitik in der Spätantike im Spiegel der Panegyrici Latini, Diss. Bonn 1983, 144 ff. Sie beschränkt zu Recht das römische Imperium auf einen potentiellen Einflußbereich (nach eingehender Interpretation einiger Stellen aus den Panegyrikern und der Symmachusrede laud. in Val. II).

<sup>4</sup> Einen gedrängten Überblick bietet H. Treidler: RE Suppl. IX (1971) 1899 ff. (allerdings unter weitgehender Aussparung der Spätantike) sehr ausführlich jetzt D. Braund: Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasia 550 BC-AD 562, Oxford 1994 (mit ausführlichen Literaturangaben). Weniger ergiebig für den Historiker sind O.D. Lordkipanidze: Archäologie in Georgien von der Altsteinzeit bis zum Mittelalter, Weinheim 1991 und die kurzen einführenden Kapitel im Ausstellungskatalog: Unterwegs zum Goldenen Vlies. Archäologische Funde aus Georgien, Saarbrücken 1995.

Bündnis im Osten sicherte.<sup>5</sup> Man wird hierbei an die Zeit von Hadrian und Antoninus Pius erinnert, als der iberische König ähnliche Geschenke erhielt, weil man ihn angesichts der Bedrohung durch die Parther auf seiner Seite zu halten hoffte.<sup>6</sup> Die in Artaxata stehende Garnison war geeignet, dem neuen Bündnis den militärischen Rückhalt zu verleihen.<sup>7</sup> So beginnt die Geschichte Iberiens in der Spätantike damit, daß es nach einer langen erzwungenen Hinwendung zur persischen Macht zu einem wichtigen Vertragspartner Roms wurde und dies mit gewissen Schwankungen bis gegen Ende des 4. Jh. blieb. Freilich bedeutete dies nicht, daß sämtliche persönlichen, glaubens- und kulturbedingten Bindungen der Bewohner zum angrenzenden Sassanidenreich vollständig gelöst worden wären. Da jedoch das römische Imperium offiziell noch heidnisch war, ergaben sich auf dem Gebiet der Religion keine Reibungsflächen.

Einen *zweiten* Kristallisationspunkt in den Beziehungen Roms zu den Kaukasusstaaten bilden die letzten Jahre in der Regierungszeit Constantins des Großen. Zwar hatte sich Schapur, der junge Nachfolger des durch Diokletian so gedemütigten Narses, lange Zeit ruhig verhalten und somit die Einengung seiner Grenzen hingenommen, aber in der zweiten Hälfte

<sup>5</sup> Der Vertrag ist dem einzigen Satz zu entnehmen, der in einem Fragment des Petrus Patricius enthalten ist (FGH IV 189 fr. 14: τὸν δὲ Ἰβηρίας βασιλέα τῆς οἰκείας βασιλείας τὰ σύμβολα Ῥωμαίοις ὀφείλειν dazu grundlegend noch immer W. Enßlin: Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian, München 1942, 50 f., der bereits zu Recht eine Vasallenschaft des Königs ablehnt; neuerdings E. Winter: Die sassanidisch – römischen Friedensverträge des 3. Jh., Berlin 1988, 152 ff., und R. C. Blockley: East Roman Foreign Policy: Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius, Leeds 1992, 3 ff. Derselbe verbindet in einer früheren Studie (The Roman-Persian Peace Treaties of AD 299 and 363, Florilegium, Bd. 6, 1984, 33) mit dieser Diademverleihung den Anspruch der Souveränität durch die Römer, was aber keineswegs zutrifft; noch weniger ist hieraus ein Vasallentum des Iberers unter Armenien herauszulesen, wie M. L. Chaumont annimmt (Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume, Paris 1969, 127).

<sup>6</sup> Zu Hadrian, der sich durch die Weigerung des Königs Pharasmanes, zu einer Unterredung zu erscheinen, nicht abhalten ließ, ihm Geschenke zu übersenden, vgl. HA vit. Hadr. 13,9; 17,10 ff.; 21,13; vgl. D. Braund: Hadrian and Pharasmanes, Klio 73, 1991, 208 ff. Derselbe König erschien unter Antoninus Pius persönlich in Rom, wo er ein Opfer auf dem Kapitol darbrachte und eine Statue im Tempel der Bellona erhielt (Cass. Dio 69,15,3), aber auch dies bedeutete keine Minderung seiner Souveränität; dazu K. F. Stroheker: Die Außenpolitik des Antoninus Pius nach der Historia Augusta, BHAC 1964/65, Bonn 1966, 244 ff. und allgemein M. L. Chaumont: L'Arménie entre Rome et l'Iran. De l'avènement d'Auguste à l'avènement de Dioclétien, ANRW II 9,1, Berlin – New York 1976, 147 ff.

<sup>7</sup> Die römische Garnison kam im J. 298 mit dem von Rom zurückkehrenden König Tirdates in die armenische Hauptstadt (Mos. Chor. II 82); noch Ammian berichtet über deren Aufgabe, die Kaukasuskontrolle auszuüben (XXV 7,12); vgl. dazu G. Wirth: Die Mission des Katholikos. Zum Problem der armenisch-römischen Beziehungen im 4. Jh., JbAC 34, 1991, 29.

von Constantins Regierung werden manche Reibungsflächen sichtbar, die den christlichen Herrscher zu einem spektakulären Schritt veranlaßten. Er zeichnete seinen jungen Neffen Hannibalianus mit dem Titel *rex regum* aus und erweiterte seine Amtsbefugnisse auf Armenien und die umliegenden Völkerschaften.<sup>8</sup> Läßt man das komplizierte Problem Armenien einmal beiseite, das damals von einer Reihe rasch wechselnder, unter persischem Einfluß stehender Könige beherrscht wurde, so wird klar, daß mit dem Ausdruck *rex Ponticarum regionum* bzw. *Armeniam nationesque circumsocias* wiederum über die Reichsgrenzen hinausgegriffen wurde. Dabei kann es sich nur um Iberien, daneben wohl auch um die Gebiete Lazika und Albanien handeln, die damit zu einer Gemeinschaft koordinierter Interessen zusammengefaßt wurden.<sup>9</sup> Wenn nun nicht nur Armenien, sondern auch diesen Völkern ein Mitglied des römischen Kaiserhauses als König der Könige vorgesetzt wurde, so bedeutete dies in der Tat einen Gegensatz zu den Prinzipien der bisherigen Föderatenpolitik. Man könnte zunächst glauben, daß dieses *Novum*, welches doch recht deutlich an Formen römischer Provinzialverwaltung früherer Zeiten erinnert, als Provokation empfunden wurde; da aber in den Quellen nichts dergleichen zu erfahren ist, mag die Neuordnung von diesen Stämmen, darunter auch vom Ibererkönig, in der Tat nur als ein *Provisorium* angesehen worden sein, das durch eine außergewöhnliche Situation begründet war. Die Maßnahme kann in der Tat durch die Ermordung des romfreundlichen Armenierkönigs Tiridates im Jahre 330, die Blendung des Nachfolgers Tiran und die dadurch entstandenen Reibereien der beiden Großmächte Rom und Persien entstanden sein, aber auch durch den Einfall nördlicher Steppenvölker über die Kaukasuspässe, wobei ein Zusammenspiel mit dem ehrgeizigen Sassanidenherrscher nicht auszuschließen ist, weil er dadurch endlich die Fessel des Nisibisvertrages zu sprengen hoffte.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Anon. Val. 6,35: ... *regem regum et Ponticarum gentium constituit*; ähnlich Amm. XIV 1,2; Chron. pasch. 532 B; auch auf den Münzen erscheint die Aufschrift *rex* (Cohen VII 363 f.). Epit. Aur. Vict. XLI 20 nennt als Wirkungsbereich ... *Armeniam nationesque circumsocias (regendas habuit)*; Pont. Silv. 1,63 = Chron. min. I 522: *Hannibalianum regem regum Ponticarum gentium constituit*; zur Interpretation bes. I. König: *Origo Constantini*. Anonymus Valesianus. Text Kommentar, Trier 1987, 182 f. und B. Stallknecht: *Untersuchungen zur römischen Außenpolitik ...*, 110 ("In Frage kommen Iberien, Albanien, Lazika").

<sup>9</sup> Über die verwickelte Geschichte Armeniens in diesen Jahren noch immer wichtig P. Asdourian: *Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 150 v. Chr. bis 428 n. Chr.*, Venedig 1911; R. Grousset: *Histoire de l'Arménie dès origines à 1071*, Paris 1946 und wiederum P. Chaumont: *L'Arménie entre Rome et l'Iran ...*, 150 ff.

<sup>10</sup> Über die Vorgänge, die zu einer Invasion des Kaisersohnes Constantius II. führten, vgl.

Es gab jedoch neben der machtpolitischen Komponente für die Bindung der pontischen Völkerschaften an das römische Imperium noch einen weiteren Grund, der diese veranlaßt haben dürfte, einer vorübergehenden faktischen Einengung ihrer Souveränität zuzustimmen. Es war das gemeinsame christliche Bekenntnis, das nach der Bekehrung des armenischen Königs Tiridates wohl um das Jahr 302 und durch die tatkräftige Verbreitung der neuen Religion unter dem Katholikos Gregor in diesem Land noch unter Constantin auf die im Norden angrenzenden Länder auszugreifen begann.<sup>11</sup> Bekanntlich nahmen am ersten ökumenischen Konzil von Nicaea im Jahre 325 nicht nur zwei Vertreter des armenischen Episkopats, sondern auch ein Bischof namens Stratophilus von Pityus teil.<sup>12</sup> Daraus ist zu entnehmen, daß in dem kleinen Königreich der Laziken, also in den westlichen Landschaften des heutigen Georgien, die christliche Religion bereits seit längerer Zeit Fuß gefaßt hatte.<sup>13</sup> Was das eigentliche Iberien angeht, so liefert die bekannte Erzählung des Kirchenhistorikers Rufinus über die Bekehrung durch eine namentlich nicht genannte Gefangene auch klare historische Anhaltspunkte. Entkleidet man nämlich jenen Bericht über die in späteren Quellen als Nino bezeichnete Missionarin seines legendären Rankenwerks, so bleibt einmal

Faustus Byz. III 12, Mos. Chor. III 10, Theoph. Chr. I 20; zu dem Einfall der Nordvölker unter einem gewissen Sanesan (Hunnen, Massageten?) über die Kaukasuspässe, womöglich in Absprache mit dem Perserkönig Schapur II, vgl. Faustus III 6; eingehend dazu W. Enßlin: RE VI A (1957) 2246 ff. und jetzt G. Wirth: Hannibalianus. Anmerkungen zu einem überflüssigen König, BJB 90, 1990, 201 ff.

<sup>11</sup> Zur Christianisierung Armeniens und bes. zur Taufe des Königs durch Gregor den erleuchter – die Datierung schwankt zwischen 278 und 315 – vgl. Mos. Chor. II 91; Agathangelos § 154 Langlois u.a.; vgl. C. Toumanoff: Christian Caucasia between Byzantium and Iran. *New Light from Old Sources*, Traditio 10, 1954, 146 ff. und wiederum M. L. Chaumont: *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, 147 ff. Faustus III 6 f. und Mos. Chor. III 3 berichten übereinstimmend, daß der junge Grigoris, der Enkel Gregors des Erleuchteten, damals, d.h. in den dreißiger Jahren, begonnen habe, die nördlichen Königreiche der Iberer und Albaner zu christianisieren und dort viele Kirchen zu bauen. Er soll dabei den Märtyrertod gefunden haben; vgl. dazu G. Wirth: Hannibalianus, 219.

<sup>12</sup> Er wird zusammen mit zwei anderen Bischöfen Domnus von Trapezunt und Longinus von Neocaesarea genannt; vgl. Gelzer – Hilgenfeld – Contz: *Patrum Nicaenorum nomina Latine Graece Coptice Syriace Arabice Armeniace*, Leipzig 1898 (Nachdruck), Stuttgart – Leipzig 1995, 33; 65 und allgemein D. Braund: Georgia in Antiquity 264; über die frühchristlichen Basiliken von Pityus/Pizunda, die möglicherweise bereits in das 4. Jh. zu datieren sind, vgl. A. Lüning: Ausgrabungen in Georgien: Pizunda, *Georgica* 10, 1987, 84 ff.

<sup>13</sup> Darauf verweist z.B. die Bestrafung des Orentius und seiner sechs Brüder, die im Exil von Abgasia und Zichia während der diokletianischen Verfolgung lebten (bald nach 300); vgl. Act. Sanct. IV 809-11 (24. Juni). In den Küstenstädten gab es seit langem eine römische Bevölkerung und römische Garnisonen.

die Angabe über die Bekehrung des Königspaares einschließlich der an Constantin gerichteten Bitte um die Entsendung von Missionaren, zum andern die Beglaubigung durch einen einheimischen Regenten namens Bacurius, der später in römischen Diensten zu hohen militärischen Ämtern aufstieg.<sup>14</sup>

Selbst wenn man die ebenfalls legendär ausgeschmückten Berichte über ähnliche Bekehrungen durch ehrbare Frauen, etwa über Miwa, die Missionarin der Sarazenen, danebenhält und außerdem eine gewisse Wundertopik fast gleicher Art etwa bei der Konversion des Armenierkönigs durch Gregor den Erleuchter in Rechnung stellt, so bleibt der historische Gehalt jener Rufinuspassage doch weiterhin erhalten.<sup>15</sup> Er besagt, daß die Christianisierung jenes Landes, die in den östlichen Teilen wohl in erster Linie von Armenien aus erfolgt sein dürfte, ein zusätzliches Band religiöser Art zwischen dem Imperium Romanum und dem kleinen kaukasischen Königreich schuf. Daß diese Hinwendung zur christlichen Religion in der Tat eine wesentliche Stütze gegen die persische Bedrohung bedeutete, wird auch daraus ersichtlich, daß Constantin sich in jenem bekannten Brief an Schapur als Beschützer der Christen ausgab, die jenseits der Reichsgrenzen wohnten.<sup>16</sup> Daß sich eine solche Beschütz-

<sup>14</sup> Rufin. HE I 10 f.; davon abhängig Socr. HE I 20; Sozom. HE II 7; Theod. HE I 24; eine ausführliche Interpretation der beiden grundlegenden Kapitel, insbesondere im Hinblick auf die politische Bedeutung der Christianisierung bei F. Thelamon: *Histoire et structure mythique: la conversion des Ibères*, *Revue Historique* 247, 1972, 5 ff. und dies. *Paiens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l' "Histoire Écclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, 85 ff. (*captiva* = einheimischer Mythos von einer wundertätigen Kadag). Ein kurzer instruktiver Überblick bei J. Asfalg: *TRE* 12, 1984, 389 ff. Der Iberer Bacurius wird von Ammian (XXXI 12,16) als *tribunus sagittariorum* erwähnt, der in der Schlacht bei Adrianopel (378) teilnahm; ferner erscheint er in den Jahren 378/94 als *dux Palaestinae* und *comes domesticorum* (Ruf. *ibid.*) und schließlich als *magister militum* im Kampf gegen den westlichen Usurpator Eugenius (Zos. IV 57,3; Socr. HE eccl. V 25,13). Unklar ist, ob er sich auch hinter dem Empfänger des Libaniusbriefes (ep. 1060; vgl. auch ep. 1043 und 1044) verbirgt; vgl. PLRE I S. 144.

<sup>15</sup> Rufin. HE II 6, des weiteren F. Thelamon: *Paiens et chrétiens ...*, 124 ff. und G. Bowersock: *Mavia, Queen of the Saracens*, in: F. Vittinghoff (Hrsg.): *Studien zur antiken Sozialgeschichte*, Köln 1980, 127 ff. (auch sie war keine Gefangene, wozu sie eine spätere christliche Überlieferung machte). An weitere weibliche Missionare erinnert neuerdings auch G. Fowden: *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton – New Jersey 1993, 110 ff. Über Gregor den Erleuchter, den Apostel Armeniens, berichtet ebenso ausführlich Agathangelos bes. § 149 ff. Langlois (z. B. bei der Heilung des Königs von einer gefährlichen Krankheit).

<sup>16</sup> Euseb. VC IV 9-13; gleich zu Beginn betont der Verf., daß er, gestützt auf die Macht Gottes, von den äußersten Grenzen des Ozeans angefangen, den ganzen Erdkreis durch die sichere Hoffnung auf Rettung aufgerichtet habe. Die Expansion vollendet sich damit in der Mission; vgl. J. Straub: *Vom Herrscherideal der Spätantike*, Stuttgart 1939, 162 und speziell zum Schapurbrief T. D. Barnes: *Constantine and the Christians of Persia*, *JRS* 75,

errolle nicht allein auf Persien beschränkte, wo die Anhänger des neuen Glaubens zugleich als Parteigänger des römischen Kaisers galten, sondern sich auf alle jenseits des Imperiums wohnenden Christen erstreckte, also gewiß auch auf das schon längere Zeit bekehrte Armenien und das erst kürzlich zum neuen Glauben übergewechselte Königreich Iberien, geht auch daraus hervor, daß Constantin nach eigenem Verständnis sich als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός fühlte. Dies bedeutet nicht allein, als Bischof der außerhalb der Kirche stehenden, sondern auch außerhalb des Reiches lebenden Menschen. Schon in früheren Jahren hatte der englische Forscher N. H. Baynes weitere Selbstzeugnisse beigebracht, welche sowohl die Missionierungsabsicht des Kaisers als auch dessen Verantwortung für die in ihrem Glauben gefährdeten Christen jenseits der Grenzen unmißverständlich zum Ausdruck bringen. So verkündet der Sieger über Licinius in seinem Sendschreiben an die Orientalen vom Jahre 324 voller Stolz, daß er angefangen habe, die westlichen Länder von Britannien an zum "Dienst des heiligen Gesetzes" zu führen. Als Pendant für die östlichen Reichsgebiete dürfen neben dem Schreiben an Schapur einige Sätze aus dem Brief des Kaisers an die Bischöfe gelten, die sich im Jahre 335 auf der Synode zu Tyros zusammengefunden hatten, um Athanasius zu verurteilen. Hier schreibt der Autor, daß nun überall in der Welt Frieden eingekehrt sei und selbst die Barbaren den Namen Gottes preisen, denen bis jetzt die Wahrheit unbekannt geblieben sei. Welche Rolle das politische Moment dabei stets spielte, zeigt die folgende Bemerkung, daß diese Völker ebenso Gott kennen und verehren, wie sie ihn, den Kaiser, kennen und fürchten gelernt hätten.<sup>17</sup>

Damit war das christlich gewordene Iberien ebenfalls in das machtvolle Schutzverhältnis des römischen Kaisers einbezogen, das im Falle der erkennbaren politischen Bedrohung von verschiedenen Seiten um so dringlicher erschien. Darin mag auch der Grund zu suchen sein, daß gegen die Ernennung des Hannibalianus zum König der Könige und eine damit verbundene Minderung der eigenen Souveränität keinerlei Widerspruch erfolgte.

1985, 126 ff.

<sup>17</sup> Das Schreiben an die Orientalen Euseb. VC II 28; an die Synodalen, die in Tyros gewesen waren, Athan. apol. sec. 86,2 ff. und Gel. HE III 18,1 ff.; zu beiden vgl. H. Dörries: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954, 43 ff.; 119 ff. und mit besonderer Betonung des missionarischen Auftrags N. H. Baynes: Constantine the Great and the Christian Church, London 1972 (Nachdruck von 1934), 26 ff. (er denkt bes. an Armenien und damit auch an Iberien). Die Formulierung ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός bei Euseb. VC IV 24.

Ein dritter entscheidender Wendepunkt erfolgte nach dem Schlachtentod Julians im Sommer des Jahres 363. Da sich die für Rom seitdem recht ungünstig verlaufende Entwicklung schon seit längerer Zeit andeutete, bedarf es eines kurzen Rückgriffs auf die Zeit, als Constantius II. jene langwierigen, aber durchaus nicht erfolglosen Kriege an der stets bedrohten Ostgrenze gegen die Perser führte. Bis zu Beginn der sechziger Jahre ist nichts zu vernehmen von einer Änderung der Lage in Iberien, so daß insgesamt weiterhin von einer romtreuen Haltung des dortigen Herrschers auszugehen ist. Der Grund hierfür liegt in der Stabilität, welche Constantius dem wie ein schützender Puffer vor Iberien liegenden Königreich Armenien verleihen konnte. Zwar war der romtreue König Tiran in persische Gefangenschaft geraten und geblendet worden, jedoch gelang es seinem Sohn Arsakes mit römischer Hilfe bald das Königreich in seine Hand zu bekommen. Durch die Verbindung mit Olympias, der Tochter des einst mächtigen praefectus praetorio Ablabius und ehemaliger Verlobten des Westkaisers Constans, hatte sich Constantius ein wirksames Mittel geschaffen, diesen bis in seine letzten Lebensjahre an sich zu binden.<sup>18</sup> Als schließlich Schapur nicht nur zu einem Großangriff gegen die exponierten transtigritanischen Gebiete rüstete, sondern auch die Nordflanke in Armenien und Iberien bedrohte, bediente sich Constantius des gleichen Mittels, das einst Diokletian im Jahre 298 angewandt hatte. Da er bemerkte, daß das christliche Bekenntnis der beiden Herrscher Arsakes und Meribanes allein doch nicht jene Garantie für beständige Treue bot, wie er und sein Vater es erhofft hatten, schickte er ihnen prachtvolle Gewänder und vielerlei Geschenke. Sie hätten nämlich, wie Ammian besorgt hinzufügt, damals der römischen Sache durchaus Schaden bringen können.<sup>19</sup> Jene Befürchtung mag auch damit zusammenhängen, daß beide

<sup>18</sup> Für eine frühe Datierung (um 334) der Ereignisse um Tiran und Arsakes jetzt wieder G. Wirth: *Die Mission des Katholikos*, 48. Er meint damit Nerses, der etwa von 340 bis 370 das Christianisierungswerk Gregors des Erlösers fortsetzte, etwa durch Bistums- und Schulgründungen, und damit die weitere Voraussetzung für eine um so festere Bindung des Königreichs an Rom schuf; kurz dazu O. Klinge: *RAC I*, 1950, 686 f. Über die Verbindung von Arsakes und Olympias vgl. *Athan. hist. Ar.* 69; *Amm. XX* 11,3 und R. Klein: *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1978, 210 ff.

<sup>19</sup> *Amm. XXI* 6,7 f. Der Name des iberischen Königs wird dort mit Meribanes angegeben. Möglicherweise ist er identisch mit dem in den frühmittelalterlichen legendären georgischen Geschichtswerken "Leben der georgischen Könige" und "Bekehrung Kartlis (= Georgien)" angegebenen König Mirian, der von der hier Nino genannten Missionarin bekehrt wird; vgl. G. Patsch: *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien*, Leipzig 1985, 156 ff. Es dürfte vor allem um die weitere Sicherung der Kaukasuspässe im Interesse Roms gegangen sein (*Joh. Lyd. mag.* 3,52). Rein spekulativ bleibt die Deutung, daß damals dogmatische Streitigkeiten zwischen Arianern und Nicaenern eine Rolle spielten.

Grenzvölker noch lange nicht so vollständig für die christliche Religion gewonnen waren, wie es die römischen Quellen glaubhaft machen wollen. Der persische Einfluß auf die noch nicht bekehrten, stets recht selbständig sich bewegenden Adelsgeschlechter war ohne Zweifel noch ein erhebliches Gefahrenmoment. Noch aber hielten die Eckpfeiler der römischen Nordostfront, was auch aus der Beteiligung des Armeniers als treuer Bundesgenosse am Feldzug Julians hervorgeht.<sup>20</sup>

Der neuralgische Punkt war jedoch mit dem für Rom zwar unabweisbaren, aber ebenso demütigenden Jovianvertrag des Jahres 363 gekommen. Damals wurde nicht nur das Grenzland jenseits des Tigris, darunter die wichtige Grenzfestung Nisibis, aufgegeben, sondern der Friede auch durch den Verzicht auf römischen Einfluß in Armenien und weiter nordwärts erkaufte. Seitdem konnte man dort nicht mehr auf aktiven römischen Schutz gegen äußere Feinde rechnen. Zwar dauerte es eine Zeitlang, bis Schapur sich gegen die tapfer wehrenden Armenier durchsetzen konnte, aber im Jahre 369 hatte er nach harten Kämpfen nicht nur Arsakes, sondern auch dessen sich tapfer wehrende Gattin Pharantzem in seine Gewalt gebracht.<sup>21</sup> Zwar gab sich Roms tatkräftiger Kaiser Valens noch nicht mit der neuen Situation zufrieden und auch die folgenden Könige Papa und Varazdates wehrten sich mit einigem Erfolg gegen ein Abgleiten des Landes in eine feste Abhängigkeit von den Persern. Jedoch trug der innere Verfall des Landes durch den Streit zwischen König und Adel ebenso wie der Abzug der römischen Legionen (zur Stabilisierung der Donaugrenze gegen die Goten) dazu bei, daß seit etwa 387 unter der Herrschaft Theodosius' des Großen fast ganz Armenien auf lange Zeit in die Hand der Perser fiel.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Amm. XXIII 2,2; 3,5; XXV 7,12 (*amico nobis semper et fido!*); zur treuen Bundesgenossenschaft des Arsakes vgl. auch P. Barcelo: Roms auswärtige Beziehungen unter der constantinischen Dynastie (302-362), Regensburg 1981, 101 ff. Von einer starken antirömischen Opposition des armenischen Hochadels, die Persien zuneigte, geben die Quellen Kunde; vgl. G. Wirth: Jovian, Kaiser und Karikatur, in: Vivarium, Festschr. Th. Klauser, JbAC Erg. Bd. 11, 1984, 366. Dies war sicherlich auch in Iberien der Fall.

<sup>21</sup> Zum Jovianvertrag Amm. XXV 7,7 ff.; Zos. III 31; Oros. VII 31,1 und ausführlich G. Wirth: Jovian, 365 ff. (mit erheblichen Korrekturen an der Überlieferung). Zu den folgenden Ereignissen wiederum Amm. XXV 12,3 Blendung des Arsakes); XXVII 12,12 (Hinrichtung der Königin Pharantzem in Ktesiphon, Flucht des Königs Papa zu den Römern). Schapur begründete sein Eingreifen mit der Hilfe des Valens für Armenien; dazu zusammenfassend A. Demandt: Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr., HAW III 6, München 1989, 119.

<sup>22</sup> Faustus VI 1; Prok. aed. III 1,9; Epit. 48,5; über diese letzten Ereignisse bis zur Abtretung von vier Fünfteln des Landes an die Perser durch Theodosius wiederum B. Stallknecht: Untersuchungen zur römischen Außenpolitik ... 78 ff. und A. Lippold: Theodosius der Große, München <sup>2</sup>1980, 33 f.; 168.

Alles, was im Vertrag von 363 für Armenien festgelegt worden war, galt in gleicher Weise auch für das nördlich siedelnde Volk der Iberer. Wenn es heißt, daß Rom auf ernste Hilferufe der Armenier nicht reagieren durfte, so war klar, daß auch Iberien von jetzt an von jeder aktiven Hilfe aus dem Westen abgeschnitten sein sollte. Daran ist nicht zu zweifeln, auch wenn in der Übereinkunft Jovians mit den Persern die nördliche Schutzzone nicht eigens Erwähnung fand.<sup>23</sup> Nur mit dem Ausbleiben der römischen Hilfe ist es nämlich zu begründen, daß Schapur nach der Gefangennahme des Armeniers Arsakes auch den Ibererkönig Sauromaces verjagte, den einst römischer Einfluß an die Spitze seines Landes gesetzt hatte. Man brauchte auf persischer Seite nicht lange nach einem geeigneten Nachfolger zu suchen, denn hierfür stand bereits dessen Vetter Aspacures bereit. Wie auch die persischen Parteigänger in Armenien konnte dieser sich auf einen Teil des einheimischen Adels stützen, der traditionsgemäß noch immer nach Persien ausgerichtet war. Der persische Eroberer hielt sich im übrigen bei dem Belehungsakt recht genau an das römische Vorbild. Wie einst Diokletian und Constantius II. es mit ihren Schutzbefohlenen vorgemacht hatten, so sandte auch er dem neuen Regenten ein Diadem, wohl weniger, um seine Verachtung für die Autorität der Römer zu demonstrieren, wie es Ammian glaubhaft machen will, sondern um seinen Machtanspruch auf dieses Land mit dem gleichen Nachdruck zu unterstreichen. Daß diese ehrenvolle Bestellung des neuen Herrschers ganz freiwillig erfolgte, daran gibt es allerdings berechnete Zweifel; denn wenn es heißt, daß er seinen Sohn nach Persien schickte, so wird klar, daß er mit einer derartigen familiären Bindung fest auf persischer Seite gehalten werden sollte.<sup>24</sup> Aber noch war Rom nicht gesonnen, einen solchen Affront hinzunehmen, ebenso wie es sich nicht mit der Ver-

<sup>23</sup> Da Iberien im Vertrag nicht eigens erwähnt wird, ist anzunehmen, daß Schapur dort ebenfalls freie Hand gelassen wurde wie in Armenien; vgl. A. Christensen: *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen 1944, 238. Dies bedeutet aber nicht, daß Schapur das Land lediglich als Annex an Armenien betrachtet hätte (so die Folgerung von C. Toumanoff: *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963, 86); anders E. Chrysos: *Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations*, *Kleronomia* 8, 1976, 45 ff., der beschreibt, daß Jovian Iberien den Persern ausgeliefert habe, dabei aber der einschlägigen Nachricht Ammians glaubt (XXVII 12,1).

<sup>24</sup> Amm. XXVI 12,4; 16 (sein Sohn Ultra als Geisel). Die iberischen Ereignisse waren ohne Zweifel eine Folge der kriegerischen Verwicklungen in Armenien, die man vermeiden wollte. Der Hinweis Ammians, Schapur habe vornehme Armenier auf seine Seite gezogen, dürfte auch für Iberien zutreffen, zumal Aspacures ebenfalls ein Angehöriger des Königshauses war. Eine Mißachtung des Jovianvertrages, wie es Ammian glaubhaft machen will, war dies gewiß nicht. Das Prinzip der Teilung war in der Spätantike recht beliebt (eine Liste bei N. H. Baynes: *Rome and Armenia in the Fourth Century*, *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955, 206 f.).

treibung des Armeniers Arsakes und der Hinrichtung der Pharantzem abgefunden hatte. Der Kaiser Valens zeigte auch hier Entschlossenheit, indem er Terentius, dem *comes et dux Armeniae*, im Jahre 370 befahl, den Sauromaces mit der staatlichen Streitmacht von 10 Legionen in seine alte Stellung zurückzuführen.<sup>25</sup> Auch der Rhetor Themistius läßt in einer Preisrede auf Valens aus dem Jahre 373 keinen Zweifel daran, daß dieser noch einmal alles daran setzte, bei den Iberern und Albanern Fuß zu fassen, auch wenn die Vertragsbedingungen von 363 dagegen standen.<sup>26</sup>

Freilich mußte der Kaiser bald erkennen, daß diese Intervention sich in ihrem Erfolg in keiner Weise mit den weitreichenden Aktionen eines Pompeius oder Arrian vergleichen ließ. Um nicht mit seinen weit entfernt eingesetzten Truppen in eine langwierige Auseinandersetzung zwischen feindlichen Verwandten königlichen Geblüts hineingezogen zu werden, stimmte er einem Vorschlag des perserfreundlichen Aspacures zu, eine Teilung des Landes vorzunehmen. Dieser behielt für sich den an persische und albanische Gebiete angrenzenden östlichen Teil, während der Römergünstling Sauromaces die an Armenien und Lazien anschließenden Landesteile westlich des Flusses Kyros erhalten sollte. Dabei hatte er den Vorteil, in den Besitz eines wichtigen Passes zu kommen, der in römisch kontrolliertes Gebiet hinüberführte. Freilich hatte der Feldherr des Valens den Fehler begangen, diese Teilung ohne Zustimmung des selbstbewußten persischen Herrschers vorzunehmen, der darin zu Recht einen Bruch des Jovianvertrages sehen mußte.<sup>27</sup> Ammian bemerkt schließlich an der letzten Stelle, wo er auf Iberien zu sprechen kommt, daß Schapur im Jahre 377 die Römer bedrängte, entweder Armenien gänzlich aufzugeben oder zumindest die Teilung Iberiens rückgängig zu machen. Obwohl noch immer römische Truppenteile unter ihrem Anführer Terentius südlich des Kaukasus standen, ging Valens auf jenen zweiten Vorschlag ein und ließ Sauromaces fallen, allerdings unter der Bedingung, daß die restlichen Truppen einen sicheren Abzug erhalten sollten. Valens blieb damals, wie

<sup>25</sup> Amm. XXVII 12,16. Terentius bekleidete dieses Amt von 369 bis 374. Im gleichen Jahr hatte er bereits Papa als Herrscher von Armenien wieder eingesetzt (Amm. XXVII 12,10; Faustus IV 5; Mos. Chor. III 36). Im J. 373 war er wieder in Armenien tätig, wo er den Hinterhalt gegen den schwankenden Papa inszenierte und Valens bedrängte, einen anderen Großen als König einzusetzen; vgl. PLRE I, 881 (s. v. Terentius 2).

<sup>26</sup> Them. or. 11 p. 149 b. Danach muß Terentius im J. 373 auch wieder in Iberien tätig gewesen sein. D. Braund vergleicht dies – sicherlich übertrieben – mit dem Eingreifen von Pompeius und Arrian in früheren Jahrhunderten (Georgia in Antiquity, 260).

<sup>27</sup> Amm. XXVII 12,17; Die Verärgerung Schapurs darüber, daß er bei der Teilung nicht gefragt worden war, ging so weit, daß er zum Kriege rüstete (mit Hilfstuppen von den benachbarten Völkerschaften).

Ammian hinzufügt, keine andere Wahl; denn er benötigte seine Truppen an der unteren Donaugrenze, wo die Goten das Reich unmittelbar bedrohten. So erlebte Iberien im Grunde einen noch deutlicheren Positionswechsel als Armenien. Konnte Theodosius von diesem wenigstens noch einen kleinen Teil als römisches Einflußgebiet sichern, so mußte Iberien in jenen Jahren gänzlich aufgegeben werden. Schuld an der unheilvollen Entwicklung hatte letztlich das unüberlegte Vorwärtstürmen Julians gegen die Perser, das mit dem fatalen Jovianvertrag endete, welcher für jene treuen Bundesgenossen keine aktive Hilfe mehr erlaubte.<sup>28</sup> Gewiß, das inzwischen erstarkte Christentum bot die Gewähr, daß mit der militärischen und diplomatischen Ausschaltung der römischen Schutzmacht die Bindungen nicht völlig abrisen, die in den vergangenen 100 Jahren geknüpft worden waren. Indes, es sollte wiederum 100 Jahre dauern, bis diese Region unter dem byzantinischen Kaiser Justin erneut unmittelbare römische Hilfe erfuhr.<sup>29</sup>

Wie bereits angedeutet, war das Kaukasusgebiet seit der Zeit der Severer über das gesamte krisenreiche dritte Jahrhundert hinweg der römischen Einflußsphäre weitgehend entzogen. Bildeten früher Armenien und Iberien integrale Bestandteile der östlichen Grenzgebiete, wie auch archäologische Funde bezeugen, so haben beide sowohl in der grandiosen dreisprachigen Siegesinschrift Schapurs I. von Naqsh-i-Rustam aus dem Jahre 262 wie auch in der um 293 anzusetzenden Paikuli-Inschrift des Narses ihren Platz. Damit war ein unmittelbarer Besitzanspruch auf die beiden Länder trotz des Fortbestehens einer eigenen Herrscherdynastie in aller Klarheit zum Ausdruck gebracht. Eine Ergänzung hierzu bilden die Listen des persischen Magiers Kirdir aus der Zeit um 280, in welchen der Feuerkult und die zoroastrische Priesterschaft für alle Länder Irans und Nicht-Irans proklamiert werden, wozu auch Armenien, Iberien und Al-

<sup>28</sup> Amm. XXX 2,2-4; 8 (Schapur wollte die römische Streitmacht, die dem Sauromaces beigegeben war, in schlimmste Bedrängnis bringen; Abzug wegen der Gotengefahr in Thrakien). Eine eingehende Interpretation dieser Ammianstelle bei E. Chrysos: *Some Aspects of Roman-Persian Legal Relations*, 46 ff. und etwas zurückhaltend C. Toumanoff: *Studies in Christian Caucasian History*, bes. 460 ff. (er nimmt Schapur in Schutz).

<sup>29</sup> Im J. 522 begab sich Tzath, der christliche König von Lazika, nach Byzanz, wo er eine Römerin zur Frau und die Herrschaftsinsignien aus der Hand des Kaisers erhielt. Der Perserkönig Kabadès protestierte dagegen und suchte das christliche Iberien, das sich schon unter dem tatkräftigen König Gorgasal (447-502) gegen Persien erhoben hatte, zur Zarathustra-Religion zu bekehren. Beide, Justin und Kabadès, entsandten Truppen, ersterer errichtete die Festung Petra am Schwarzen Meer (Malalas 412 f; Theoph. chron. 6015). Die Kämpfe zwischen Byzanz und Persien um Iberien dauerten bis in die Mitte des 7. Jh., als die Araber das Emirats Tbilissi gründeten.

banien zählen.<sup>30</sup> Demgegenüber kann die vereinzelte Notiz in der Valerian-Vita der *Historia Augusta* kaum Bestand haben, wo es heißt, daß außer den Armeniern auch die Iberer, Albaner, Baktrier und Tauroskythen die stolzen Briefe Schapurs über die Gefangennahme des römischen Kaisers Valerian entrüstet zurückwiesen. Eher dürfte hier eine Rückspiegelung aus dem 4. Jahrhundert nachwirken.<sup>31</sup>

Es ist nunmehr bemerkenswert zu beobachten, daß jenem politischen Stellungswechsel der beiden Völker eine auffallend geringe Erwähnung im literarischen Bereich entspricht, ein Zustand, der sich im 4. und 5. Jahrhundert erstaunlich ändert.

Dies soll an wenigen Beispielen aus der patristischen Literatur vorgeführt werden. Im ersten Fall geht es um einen Vergleich zwischen den geographischen Angaben, welcher sich zwischen der Chronik des um 230 in Rom schreibenden Presbyters Hippolyt und dem im Jahre 403 gestorbenen Bischof Epiphanius aus dem cyprischen Salamis ergibt. Der letztere verfaßte eine antihäretische Schrift, die in ihren Einzelheiten ebenfalls zahlreiche zeitgenössische Anspielungen aufweist. Konkrete Anhaltspunkte für unseren Zusammenhang liefern die Angaben über die Aufteilung der Erde, welche dem Buch Genesis zufolge die Söhne Noahs nach dem Tode ihres Vaters vorgenommen haben. Hier zeigt sich nämlich, daß die Länderangaben bei Sem, Cham und Japhet in der Chronik Hippolyts spärlicher sind, während bei Epiphanius sofort ins Auge fällt, daß seine Völkertafeln nach eigenem Wissen aufgefüllt sind.<sup>32</sup> Bemerkenswert ist im einzelnen, daß Hippolyt zwar den Namen der nördlich an Armenien anschließenden Iberer gelegentlich gebraucht, jedoch, falls er ihn nicht aus vorgegebenen Listen übernimmt, höchst unsicher, an falscher Stelle oder in Verwechslung mit der iberischen Halbinsel im

<sup>30</sup> In der Siegerinschrift von Naqsh-i-Rustam (*Res Gestae Divi Saporis*; vgl. M. Back: *Die sassanidischen Staatsinschriften*, Leiden 1978, 292 ff. und jetzt J. Wiesehöfer: *Das antike Persien*, München 1994, 208 ff.) werden genannt Persia, Parthia, Susiana, Mesene, Assyria, Adiabene, Arabia, Atropatene, Armenia, Iberia, Machelonia, Albania, Balasagan u.a. (RGDS 2 f.); in der Paikuli Inschrift des Narses erscheint der König der Iberer neben anderen als Vertrauter und Ratgeber (vgl. P. O. Skjaervo: *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden 1983, 94 und jetzt H. Kettenhofen: *Trdat und die Inschrift von Paikuli*, Wiesbaden 1995). Zur Liste des Magiers Kirdir (über die Errichtung von Feueraltären in nichtiranischen Provinzen) vgl. P. Gignoux: *La liste des provinces de l'Iran dans les inscriptions de Shabuhr et de Kirdir*, *Act. Antiqu. Acad. Hung.* 19, 1971, 90.

<sup>31</sup> HA vit. Val. 4,1; die Tendenz liegt darin, daß der (heidnische) Verf. den über die Gefangennahme jubelnden Christen (bes. Laktanz) zeigen wollte, daß Inland und Ausland, ja sogar die Barbarenwelt den alten Kaiser retten wollten, den der eigene Sohn im Stich ließ; vgl. dazu G. Kerler: *Die Außenpolitik in der Historia Augusta*, Bonn 1980, 164.

<sup>32</sup> Darauf verweist schon K. Holl in der Ausgabe des Ancoratus (I. Epiphanius, GCS 25, Berlin 1915, p. 136).

Westen, als weitgehend romanisiertes Land bestens kennt. Der Grund kann nur darin liegen, daß das östliche Iberien infolge der politischen Verhältnisse spätestens seit dem Tode Caracallas weitgehend außerhalb seines Gesichtskreises lag. Zu erinnern wäre etwa daran, daß ihm andere östliche und nördliche Völker erheblich vertrauter sind, wie z.B. die Skythen oder die Sarmaten.<sup>33</sup> Anders verhält es sich dagegen bei Epiphanius; denn bei ihm ist deutlich zu spüren, daß seit Diokletian und Constantin die Kaukasusregion wieder in das Blickfeld römischer Interessenpolitik gerückt ist. Er fügt nämlich zu den Völkerschaften, welche die Kinder und Kindeskinde Sems nach immer neuen Aufteilungen erbten, bezeichnenderweise am Ende auch die Lazen und Iberer hinzu. Da er sein Werk Ancoratus um 375 verfaßte, dürfte ihm der letzte Versuch des Valens, den Jovianvertrag noch einmal zu revidieren und diese Gebiete wenigstens teilweise in römischer Hand zu behalten, sehr wohl bekannt gewesen sein. Wenn er zudem differenziert zwischen dem eigentlichen Iberien und dem westlichen Küstengebiet der Lazen, so zeigt dies an, daß er recht genaue Kenntnis besaß, zumal er sich durch ausgedehnte Reisen und gute Sprachkenntnisse persönlich informieren konnte. Wenig anfangen kann der Autor dagegen mit dem fabelhaften Land der Kolcher, das er den Nachkommen des Japhet zuteilt und weiter nördlich bei Skythen

<sup>33</sup> Die Chronik Hippolyts (ed. A. Bauer – R. Helm, GCS Hippol. 4, Leipzig 1929; Nachdruck Berlin 1955), welche die nach Jahren berechnete Naherwartung bekämpft, besteht zum einen aus der Aufteilung der Welt unter die Nachkommen Noahs (nach dem Vorbild der Genesis), dem διαμερισμός, und einer Küsten und Länderbeschreibung für Seefahrer, dem σταδιασμός; kurz dazu jetzt C. Scholten: RAC XV, 1990, 508 f. (s. v. Hippolyt); ausführlich A. Bauer: Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Graeci von O. Cuntz, Leipzig 1905. Das Werk wurde im J. 234 abgeschlossen, hat aber spätere Zusätze. Während im Stadiasmus die östlichen Völker überhaupt keine Rolle spielen, da er die Herrschaft des damaligen Römischen Reiches widerspiegelt (verfaßt nach 200; so A. Bauer: Die Chronik des Hippolytos, 249), läßt sich im Diamerismos folgendes beobachten: § 71: Von den Söhnen Japhets fehlt Thobel, von Tharsis stammen die Iberer und die Thyrsener ab (völlig unklare Vorstellungen); § 80: Unter den Japhetvölkern erscheinen Thyrsener, Gallier, Kelten, Ligustiner, Keltiberer, Iberer, Illyrer usw. (völlige Konfusion); § 84: Länder Japhets: Amazonien, Klein- und Großarmenien, Kappadokien, Paphlagonien, Galatien, Kolchis (Name bes. aus der Sage bekannt, da die Lazen bereits HA Ant. Pius 9,6 genannt werden), Indike, Sarmatia usw. (Iberien fehlt); § 200: Verzeichnis von 72 Völkern, deren Sprachen verwirrt wurden (Liste wohl übernommen): Hier erscheinen Kaspier, Albaner, Inder, Kappadokier, Armenier, Iberer, Skythen, Kolcher; § 224: Klima der unbekanntenen Völker (Liste wohl übernommen): Jenseits der Kappadokier auf der rechten Seite Armenier, Iberer, Beraner, links davon Skythen, Kolcher, Bosporaner. In der armenischen Chronik vom J. 686/7: Verwechslung der spanischen und kaukasischen Iberer. Als ältere Quellen wären jüdisch-hellenistische Autoren zu nennen, von denen Flavius Josephus und der Geograph Ptolemaios nähere Konturen gewinnen; vgl. A. Bauer: Die Chronik der Hippolytos, 151 u.ö.

und Sarmaten lokalisiert.<sup>34</sup> Diese Feststellung stimmt mit der Beobachtung überein, daß sich mit der von den Kirchenvätern Clemens von Alexandrien, Eusebius von Caesarea und Theodoret immer wieder erwähnten Fahrt Jasons ins Kolcherland keine konkreten geographischen Vorstellungen mehr verbinden. Die Argonautenfahrt ist jeweils nur ein Teil eines chronologischen Gerüsts, dessen einzige Aufgabe es ist, das höhere Alter der mosaischen Überlieferung gegenüber der griechischen Dichtung und Philosophie zu erweisen.<sup>35</sup>

Eine weitere Bestätigung für die veränderte politische Situation an der römischen Ostgrenze liefert ein Vergleich wiederum zwischen der Chronik Hippolyts und dem Jesaias Kommentar des Bischofs Theodoret von Kyrrhos, der dieses große Werk um das Jahr 431 verfaßte. Gewiß, um diese Zeit war der endgültige Verzicht des Theodosius auf den größten Teil Armeniens und alle weiteren Gebiete südlich des Kaukasus längst Wirklichkeit geworden, aber noch war der einst von Rom erhobene Anspruch nicht vergessen, außerdem hielten die von Iberien eintreffenden Wallfahrer bei Symeon dem Styliten den im Osten beheimateten, ebenfalls häufig zu Konzilien reisenden syrischen Bischof auf dem laufenden.<sup>36</sup> So werden auch seine konkreten Angaben gegenüber Hippolyt verständlich. Erwähnt dieser bei der Zuweisung der aus den Nachkommen der Noahsöhne hervorgegangenen Völker im Schlußkapitel des Jesaiabuches zwar eine Reihe unterschiedlicher Länder, unter anderem wiederum Iberien neben Spanien, so fehlt doch jeder weitere klare Hinweis. Bei einem Blick auf Theodoret zeigt sich dagegen, daß er bei der

<sup>34</sup> Anc. 113 (am Ende tauchen auf Sarmaten, Lazen, Mossynöker, Iberer, Phryger; als Nachfahren Chams werden u.a. genannt die Kolcher neben den Skythen, Tauriern, Thrakern usw.); vgl. dazu G. Hoberg: Die Genesis nach ihrem Literalsinn erklärt, Freiburg/Br. 1899, 96 ff. Unklar ist, was sich hinter dem Satz verbirgt, daß sich bei den Lazen, Iberern und Bosporanern unzählige Irrlehren finden (de fide 10,3); von Hippolyt ist Epiphanius wenig beeinflusst.

<sup>35</sup> Clem. strom. I 105 (mit Bezug auf Apollonios Rhodios, Argon. I 146 f.); ähnlich I 131,1; 134,4; 137,1; Euseb. praep. ev. X 12,18 f.; Theod. cur. aff. II 47. Zum Beweis des höheren Alters der alttestamentlichen Schriften gegenüber den griechischen Philosophen übernimmt man auf christlicher Seite ein Zahlengerüst aus Philon und Flavius Josephus, die bereits das höhere Alter ihrer jüdischen Lehren im Vergleich zu den griechischen Denkern zu erhärten suchten; vgl. dazu bereits J. Geffcken: Zwei griechische Apologeten, Hildesheim – New York 1970 (Nachdruck) XXIX ff. und W. Speyer: RAC IX, 1976, 1145 ff. (s. v. Genealogie). Bezeichnend ist, daß bei Eusebius (praep. ev.) mit Iberien noch ausschließlich Spanien gemeint ist (nach Megasthenes).

<sup>36</sup> Theod. hist. mon. XXVI 11; 13 (SChr 257,182; 190); vgl. dazu B. Kötting: Das Wirken des ersten Styliten. Missions- und Erbauungspredigten, ZMR 37, 1953, 187 ff.; zu Theodoret allgemein vgl. die ausführliche Einleitung von P. Canivet zur Ausgabe der Mönchsgeschichte I, SChr 234, Paris 1977.

Interpretation des Jesaja-Kapitels über die fernen Völker im Gegensatz zu den unklaren Angaben Hippolyts recht konkret Tharsis mit Karthago, Phoud mit den Lybiern, Loud mit den Lydern und Mosoch mit den Kappadokiern gleichsetzt.<sup>37</sup> Anders verfährt er bei dem Namen des Japhetsohnes Thobel. Während hier Hippolyt an die griechischen Thessaler als dessen Nachkommen denkt, weist Theodoret an dieser Stelle nach den Kappadokiern den Iberern ihren Platz zu. Ähnlich verfährt er übrigens mehrfach in seinem Ezechielkommentar, wo er in klarer Zuordnung die Iberer bei der Aufzählung östlicher Völker einfügt, etwa zwischen den Galatern und den Persern, andererseits die Spanier zur Unterscheidung vom Kaukasusvolk als die westlichen Iberer bezeichnet. Daraus wird ersichtlich, daß bei einer bloßen Nennung der Iberer immer an die Kaukasusbewohner zu denken ist.<sup>38</sup> Im übrigen läßt er bei der Erwähnung der fernen Pilger, deren Ziel der fromme Einsiedler Symeon war, noch größere Vorsicht walten, indem er den östlichen Iberern ihr westliches Pendant in der eindeutigen Namensform als Spanier gegenüberstellt.<sup>39</sup>

Jene letzte Nachricht läßt auch den Grund deutlich werden, weshalb nach dem erneuten politischen Verzicht auf die nordöstlichen Länder am Ende des 4. Jahrhunderts nicht noch einmal der gleiche Reflex in der zeitgenössischen Literatur eintreten konnte, wie dies im 3. Jahrhundert zu beobachten war. Es waren die seit Constantin zwischen jenen außerhalb der Reichsgrenzen und den innerhalb des Reichsverbandes lebenden Christen, welche den Kontakt weiterhin aufrecht erhielten. So wurde im Jahre 424 der Fürstensohn und spätere Klostergründer Petrus der Iberer als Geisel nach Konstantinopel an den Hof Theodosius II.' entsandt. Bereits sechs Jahre später gelangte er nach Palästina, wo er als hochangesehener Bischof von Maiuma einer ehrenvollen Beschreibung seines Lebens gewürdigt wurde.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Hippol. § 61: Von Thobel stammen die Thessalier ab; § 55: Von Tharsis stammen die Iberer und Tyrsener. Theod. comm. Is. 20,710 f. (mit Thobel verbindet er die Iberer).

<sup>38</sup> Comm. in Ez. P6 81,1137 B; 1204 und in Nah. P6 81,1805 A; vgl. auch in Is. 7,9 f.; 19,157 ff. Dazu allgemein G. W. Ashby: Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament, Grahamstown 1972, 17 ff.; 131 f. (über den Universalismus von Christi Königreich).

<sup>39</sup> S. oben A. 35.

<sup>40</sup> Zu diesen Angaben, die der Vita des Heiligen von Johannes Rufus entnommen sind (vgl. aber auch Zach. Rhet. HE 3,4; Ps.-Dionys. Chron. p. 160; Mich. Syr. 8-12), bes. D. Braund: Georgia in Antiquity, 285 f. und zusammenfassend PLRE II, 867. Bezeichnend ist z.B., daß damals Gobar, der König von Lazika, den Verdacht der Römer auf proiranische Neigungen damit zerstreut, daß er auf seine enge Bindung zum Christentum verweist (Petr. Patr. fr. 44); vgl. auch H. G. Beck: Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich, *settimani di studi di centro italiano di studi sull'alto medio evo* 14, Spoleto 1966, 661 ff.

Damit ist freilich der zeitliche Rahmen dieser Untersuchung erheblich überschritten. Was das 4. Jahrhundert betrifft, so sollte erkennbar geworden sein, daß aufs Ganze gesehen Rufins Bericht über die Konversion der Iberer den wesentlichen Aspekt von römischer Seite in der richtigen Weise herausgehoben hat. Für ihn und seine Zeitgenossen implizierte die Christianisierung zugleich eine gewisse Romanisierung, die auch einen politischen Wechsel nach sich zog. Ähnlich verstand den Wechsel Constantin der Große, der mit der Ernennung des Hannibalianus noch einmal auf frühere Abhängigkeitsformen zurückgriff, denen jedoch keine bleibende Wirkung mehr beschieden war. Was beide jedoch nicht bemerkten, war die Tatsache, daß das Heidentum, basierend auf sozialem Statusdenken, einen bemerkenswerten Widerstand entfaltete, der dazu beitrug, daß dieses Land wie einst im 3. Jahrhundert für längere Zeit dem persischen Machtstreben zum Opfer fiel. Trotzdem waren die gleichen Interessen, welche das Christentum geschaffen hatte, so stark, daß das Land ungeachtet seiner politischen Schicksale der christlichen Kultur für immer verbunden blieb.

Eckard Lefèvre (Freiburg i. Br.)

**DAS BILD DER KOLCHER IN VALERIUS FLACCUS'  
ARGONAUTICA (5, 224-277)<sup>1</sup>**

Kolchis, die Heimat des Königs Aietes, eines Sohns des Sonnengotts Helios, und seiner Tochter Medeia, war in der Mythologie zweimal mit den Griechen in Berührung gekommen. Auf der Flucht vor seiner Stiefmutter Ino war Phrixos auf einem goldenen Widder nach Kolchis gelangt, wo er Chalkiope, Medeias Schwester, heiratete. Das später in einem Hain des Kriegsgotts Ares aufgehängte Widder-Fell, das 'Goldene Vlies', war ein Stolz der Kolcher. Nach einer Reihe von Jahren erhielt Jason von seinem Oheim, dem König Pelias von Jolkos, den Auftrag, das Goldene Vlies nach Griechenland zurückzuholen. Er zog mit 50 Helden, den 'Argonauten', nach Kolchis, wo ihm die Liebe Medeias zufiel, die ihm half, gegen Aietes' List das Vlies zu gewinnen.

Das ist eine Geschichte, in der die Kolcher durch ihre Gastfreundschaft gegenüber Phrixos in eine schlimme Lage geraten. Es ist verständlich, daß sie nicht bereit sind, das Vlies ohne weiteres herauszugeben. Insofern liegen die Sympathien auf ihrer Seite. Umgekehrt ist Jason entschlossen, notfalls auch mit Gewalt vorzugehen. Insofern fällt ein Schatten auf die Seite der Griechen. Jedenfalls handelt es sich nicht von vornherein um eine Geschichte, in der die 'zivilisierten' Griechen mit den 'wilden' Kolchern oder gar die, guten' Griechen mit den 'bösen' Kolchern in Berührung kommen.

Diese Sage wurde im Hellenismus von Apollonios von Rhodos und in der frühen Kaiserzeit von Valerius Flaccus episch dargestellt. Auch bei ihnen begegnet keineswegs eine einseitige Konfrontation zwischen Westen und Osten. Sie haben vielmehr, was die Repräsentanten beider

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

Völker betrifft, Licht und Schatten gleichmäßig verteilt: Den helleren Gestalten Jason und Medeia stehen die dunkleren Pelias und Aietes gegenüber. Welche Rolle fällt den Kolchern dabei zu? Wie werden die Sympathien bzw. Antipathien der Leser gelenkt?

Bei Apollonios werden die Kolcher zu Anfang überhaupt nicht erwähnt, sondern erst am Ende des zweiten Buchs kurz vor der Landung der Argonauten in Kolchis durch Argos, einen Phrixos-Sohn. Ausdrücklich erzählt er, daß Aietes Phrixos einst aufgenommen und wohlwollend (εὐφροσύνησι νόοιο) mit seiner Tochter Medeia verlobt habe (2, 1147-1149). Doch antwortet er auf Jasons Bitte um Unterstützung gegen Aietes (2, 1202-1210):

ἀλλ' αἰνῶς ὀλοῆσιν ἀπήεισιν ἄρηρεν Αἰήτης· τῷ καὶ περιδείδια' ἀντίλλεσθαι. στευῖται δ' Ἑλίου γόνος ἔμμεαι, ἀμφὶ δὲ Κόλχων ἔθνεα ναιετάουσιν ἀπείρονα, καὶ δέ κεν Ἄρει σμερδαλέην ἐνοπήν μέγα τε σθένος ἰσοφαρίζοι. οὐ μὰν οὐδ' ἀπάνευθεν ἔλεῖν δέρος Αἰήταο ῥήϊδιον· τοῖός μιν ὄφισ περί τ' ἀμφὶ τ' ἔρυται ἀθάνατος καὶ ἄνπνος, ὃν αὐτὴ Γαῖ' ἀέφυσεν Καυκάσου ἐν κνημοῖσι, Τυφρονίη ὄθι πέτρῃ.	1205          1210
--	--

Aber Aietes' Sinn ist grausam, wild und verderblich.  
Darum erfüllt mich Furcht, an solche Seefahrt zu denken.  
Gibt er doch an, er sei ein Sohn des Helios. Kolcher  
Wohnen in großer Zahl ringsum. An schrecklicher Stimme  
Und an gewaltiger Kraft ist er wohl Ares vergleichbar.  
Nein, es wäre nicht leicht, selbst wenn es Aietes nicht wüßte,  
Wegzurauben das Vlies, so furchtbar bewacht es ein Drache  
Schlaflos und unsterblich, denn Gaia gebar ihn ja selber.

Die Helden sind gewarnt. Schließlich haben sie kein Recht auf das Vlies. Jason schlägt den Gefährten vor, jenes nicht mit Gewalt zu rauben, sondern Aietes um dasselbe zu bitten (3, 185-187). Dieser aber reagiert mit maßlosem Zorn (3, 375-381):

αὐτίχ' ὀμαρτήσαντες ἀφ' ἑλλάδος οὐδ' ἐπὶ κῶας, σκῆπτρα δὲ καὶ τιμὴν βασιληίδα, δεῦρο νέεσθε. εἰ δέ κε μὴ προπάρσιθεν ἐμῆς ἤψασθε τραπέζης, ἧ τ' ἄ ἀπὸ γλώσσας τε ταμῶν καὶ χεῖρε καέσσας ἀμφοτέρας, οἷοισιν ἀποπροέηκα πόδεσσιν, ὧ κεν ἐρητύοισθε καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι· οἷ δὲ καὶ μακάρεσσιν ἐπεψεύσασθε θεοῖσιν.	375       380
--	------------------------------------

Nicht um des Vlieses willen seid ihr von Hellas gekommen,  
 Nein, um mein königlich Amt und um mein Szepter zu rauben.  
 Hättet ihr nicht zuvor an meinem Tische gegessen,  
 Risse ich euch die Zungen heraus und kappte euch beide  
 Hände, und ließe allein euch eure Füße zum Flichen,  
 Daß euch solche Gelüste dann doch in Zukunft vergehen,  
 Weil mit Anruf der Götter ihr mich so übel belogen.

Jason versucht Aietes zu beschwichtigen und von der Ehrlichkeit ihrer Absichten zu überzeugen, ja er bietet die kriegerische Hilfe der Argonauten gegen Feinde der Kolcher, wie die Sauromaten, an (3, 386-395). Darauf bestimmt Aietes die erste Probe: den Kampf gegen die beiden Feuerstiere.

Das ist eine wilde Abenteuer-Geschichte, die die Argonauten im fernen Osten zu bestehen haben, so wie schon Odysseus die verschiedensten Gefahren überwinden mußte. Es kommt Apollonios nur auf den heldischen Charakter des Abenteurers an, ohne daß er die Haltungen der Beteiligten moralisch bewertet. Das gilt nicht nur für die Griechen, sondern ebenso für die Kolcher. Apollonios' Erzählung schwebt sozusagen im literarischen Raum der alten epischen Gattung, die keinen Zeitbezug mehr haben konnte.

Nicht anders führt Valerius Flaccus seinen Lesern das ferne Volk der Kolcher vor. Pelias schildert es schon zu Anfang des Epos, als er Iason zum Zug gegen Aeetes reizen will. Der wilde Aeetes am eisigen Phasis habe Phrixus beim Gastmahl ermordet, ohne der Griechen und der Götter zu achten. Nachts erscheine ihm des Toten Schatten im Schlaf und erhebe Klage (1, 41-50):

nostri de sanguine Phrixus  
 Cretheos ut patrias audis effugerit aras.  
 hunc feras Aeetes, Scythiam Phasinque rigentem  
 qui colit – heu magni Solis pudor! -, hospita vina  
 inter et attonitae mactat sollemnia mensae 45  
 nil nostri divumque memor. non nuntia tantum  
 fama refert: ipsum iuvenem tam saeva gementem,  
 ipsum ego, cum serus fessos sopor alligat artus,  
 aspicio, lacera adsiduis namque illius umbra  
 questibus et magni numen maris excitat Helle. 50

Das ist eine schlimme Schilderung des fernen Ostens und seines Herrschers. Sie stimmt mit dem tatsächlichen Bild, wie es später im fünften Buch geboten wird, nicht überein. P. Langen hat diesen auffallenden Um-

stand richtig erklärt: “Quae [...] profert Pelias de caede Phrixi et impietate singulari Aeetae, haec omnia fingit ad animum Iasonis ira inflammandum; de caede enim Phrixi nihil apud Valerium traditur, contra amice receptus in Colchide et usque ad mortem habitus est, cfr. I, 520 seqq.; V, 224 seqq.; Apollon. II, 1150 seqq. Sane aliter tradiderunt alii: amice quidem exceptum Phrixum et filiam Aeetae in matrimonium accepisse, sed postea a rege verito, ne regno ab genero privaretur, occisum esse, cfr. Hygin. fab. 3; schol. Stat. Th. II, 281; mythogr. Vat. I, 23; II, 136. Scite Valerius hoc mendacium Peliae finxit; apud Pind. Pyth. IV, 289 rex Iolci Phrixum sibi in somniis apparuisse dicit monentem, ut vellus aureum repeteretur, de caede tacet.” Es ist festzustellen, daß Valerius entweder zunächst einer anderen Tradition zu folgen beabsichtigte oder aber Pelias einfach als ‘turpissime mendax’ (Wagner) zeichnete. Auf jeden Fall wird den Lesern am Anfang ein negatives Bild der Kolcher vermittelt.

Ganz anders verläuft die Vorgeschichte im fünften Buch, in dem die Argonauten in Kolchis landen. Nach seinem Tod erscheint Phrixus eines Nachts Aeetes und erinnert ihn daran, daß er ihm Zuflucht gewährt und seine Tochter Medea zur Frau gegeben habe. Dann warnt er: Wenn das Vlies aus dem Hain einmal geraubt werden sollte, stehe dem Reich Sturz und Trauer bevor. Aeetes solle Medea einem auswärtigen Freier vermählen (5, 23 1-240):

quondam etiam tacitae visus per tempora noctis  
 effigie vasta socerumque exterruit ingens  
 prodita vox: ,<o> qui patria tellure fugatum  
 quaerentemque domos his me considerare  
 passus sedibus, oblata generum mox prole petisti,                   235  
 tunc tibi regnorum labes luctusque supersunt  
 rapta soporato fuerint cum vellera luco.  
 praeterea infernae quae nunc sacrata Dianae  
 fert castos Medea choros, quemcumque procorum  
 pacta petat, maneat regnis ne virgo paternis.'                   240

Der Sinn der Worte ist klar: Das Vlies ist das Unterpfang der Herrschaft, es geht um die Vermeidung von *regnorum labes luctusque*. Davon ist bei Apollonios keine Rede. Der Unterschied ist bezeichnend: Die ‘epische’ Welt des Griechen ist der ‘politischen’ Welt des Römers gewichen. Statt des Poeta doctus des Hellenismus spricht der römische Dichter der Kaiserzeit. Langen hat gut darauf hingewiesen, daß Aeetes durch Phrixus’ Rede einen Grund bekomme, Iason später die Herausgabe des Vlieses zu verweigern. Was Aietes bei Apollonios spontan als Bedrohung

des Throns empfindet (3, 375376), wird bei Valerius durch das Vaticinium religiös sanktioniert. Zu Valerius' literarischer Technik sei angemerkt, daß er bei Medeas Hochzeit auf Vergils Gestaltung im siebten Buch der *Aeneis* anspielt: Auch Lavinia soll einem auswärtigen Freier folgen (*externi venient generi*, 7, 98). Das ist eine eindeutige und heilsame Prophezeiung. Phrixus' Worte sind dagegen doppeldeutig, da Aeetes an Styru, der Leser aber an Iason denkt ein typischer Concetto des kaiserzeitlichen Dichters.

Welche Gesinnung spricht aus Phrixus' Rede? Spontan möchte man Dankbarkeit des einst gastfreundlich Aufgenommenen heraushören. Doch hat Langen kritisiert: Valerius "non recte fecit, quod ipsum Phrixum haec Aetae aperientem inducit suadentemque, ut Medeam ex regnis paternis amoveat; nam haec omnia Iasoni populari et consanguineo adversa erant." Sollte Phrixus mehr für Aeetes als für Iason sorgen? Oder ist Valerius nur ein schlechter Dichter, der sich über die Konsequenz dieser von ihm erfundenen Partie keine Gedanken gemacht hat? Das wird man nicht annehmen wollen. Offenbar ist Phrixus weder Griechenfreund noch als Kolchenfreund gezeichnet. Als er stirbt, erscheinen am Himmel Feuer und eine Sternformation in Gestalt eines Widders, die alle Wasser aufwühlt (5, 226-228):

illius extremo sub funere mira repente  
flamma poli magnoque aries apparuit astro  
aequora cuncta movens.

Das ist kein gutes, sondern gewiß ein schlechtes Omen, das metaphorisch auf 'Sturm' – und damit vielleicht auf die Argonauten – vorausweist. Der Widder und damit das Vlies bedeuten von vornherein Unglück. Dementsprechend ist die nächtliche Erscheinung des Schwiegersohns vor Aeetes nicht freundlich, sondern schrecklich: *socerumque exterruit ingens / prodita vox* (5, 232-233). Wenn es über das von Phrixus gleichsam dargereichte Vlies heißt: *visus [...] falso fusus ab auro / currere per summ. fulgor laquearia tecti* (5, 242-243), wird man *falso* nicht so gern mit Langen erklären: "quia per somnum apparuit", sondern eher an das deutsche Sprichwort denken: 'Es ist nicht alles Gold, was glänzt.' Schließlich ist zu beachten, daß Aeetes unmittelbar darauf 'zitternd' aus dem Bett springt: *membra toris rapit ille tremens* (5, 244). *tremens* ist Stichwort: Es bezeichnet die typische Haltung des Tyrannen, der um den Verlust der Macht fürchtet. Aeetes bittet sodann seinen Vater Sol und den Eigner des Hains, Mars, um Schutz für das Vlies. Überdies bestimmt er Medea zur Frau des Führers des albanischen Nachbarvolks, Styru. Das ist folgerichtig gehandelt. Aber die Formulierung des Gebets ist auffällig (5, 246-252):



Verhalten vor Augen lag. Ihm war der Tyrann 'krank' (*aegro corde*). Mar glaubt Seneca sprechen zu hören.

Perses, Aetes' Halbbruder, tritt für den Rat des Priesters ein. Seine Aktion ist heftig, heftig auch Aetes' Reaktion. Es kommt zum Krieg (265277):

tunc ordine regi	265	
proximus et frater materno sanguine Perses		
incredibile virum, sequitur duce turba reperto.		
ille furens ira solio se proripit alto		
praecipitatque patres ipsumque ut talibus ausis		
spem sibi iam rerum vulgi levitate serentem		270
ense petit. rapit inde fugam crudelia Perses		
signa gerens omnemque quatit rumoribus Arcton.		
iamque aderat magnis regum cum milibus urbi		
primaque in adversos frustratus proelia muros		
constiterat. datus et sociis utrimque cremandis		275
ille dies alterque dies, cum Marte remisso		
debitus Aeaeis dux Thessalus adpulit oris.		

Damit endet die Vorgeschichte. Die Aggressivität von Perses' Reaktion und die Tatsache, daß ihm sofort eine *turba* folgt, machen es wahrscheinlich, daß er nicht echter Ratgeber ist, sondern auch eigenem Interesse folgt. Lüthje hat das nachdrücklich betont: "Zur Haltung und zum Auftritt des Perses ist anzumerken, daß auch dieser nicht aus lauterer Motiven handelt. Gewiß, er steht auf der Seite der Priester, aber es geht ihm weniger um deren Forderungen, um die göttlichen Gebote und das Wohl des Landes als vielmehr vornehmlich um seine eigene Macht. Das verraten sein provokativer Ton (*incredibile virum* 267) und der aufständige Anhang, den er um sich geschart hat (*sequitur duce turba reperto* 267). So ist es kein 'heiliger' Krieg, sondern ein nur leicht verschleierter Machtkampf, der im folgenden unter den Brüdern ausbricht." Jedenfalls wird bei Perses kein ehrenhaftes Motiv für sein Handeln genannt. Auch Shelton kam zu der Feststellung, "that Perses is capitalizing on the discontent of the people in order to gain the throne for himself." Aetes sagt über seinen Angriff: *sceptri sic omnibus una cupido* (5, 536). Obwohl er gewiß nicht objektiv urteilt, dürfte dieser Ausspruch dennoch zutreffen. Aetes selbst ist als der vollendete Tyrann gezeichnet, der nach Gordesiani eine 'negative Funktion' erfüllt. Liegt schon bei *furens ira* der Bezug auf Senecas Caligula-Bild in *De ira* und damit auf die römischen Kaiser

nahe, ist das vollends bei *praecipitatque patres* der Fall: "*patres dicit Valerius seniores Colchorum ex similitudine senatus Romani, ea licentia usus, qua heroum tempora et conditiones accomodantur ad res et rempublicam Romanorum*" (Langen). Aber es handelt sich nicht einfach um eine poetische Lizenz, sondern um eine gezielte Anspielung. Es ist dieselbe Technik, wenn Vergil im Seesturm der *Aeneis* plötzlich von *seditio, ignobile volgus* und einem *pietate gravis et meritis vir* (1, 149-151), oder Ovid in der Götterversammlung der *Metamorphosen* unvermittelt von *Palatia caeli* oder *Augustus* spricht (1, 176 bzw. 204). In allen diesen Fällen liegt der Zeitbezug auf der Hand.

Perses ist Kolcher wie Aeetes. Es handelt sich somit auch vom Volk her um einen Bruder-Krieg. Es kommt hinzu, daß die an diesem Kampf beteiligten Griechen als 'Verwandte' der Kolcher bezeichnet werden. Iason beruft sich Aeetes gegenüber ausdrücklich auf die *medii sociatrix gratia Phruxi* sowie die *nostra geniti de stirpe nepotes* (5, 499-500), und Aeetes fordert die Argonauten zur Verteidigung der *cognatae sedes* gegen Perses auf (5, 538). Nimmt man die Bezüge auf die römischen Verhältnisse ernst, ergibt sich als natürliche Konsequenz, daß Valerius mit dem im sechsten Buch ohne jedes Vorbild dargestellten Kampf der Brüder und ihres Volks dasselbe Thema wie wenige Jahre vor ihm Lukan im *Bellum civile* und wenige Jahre nach ihm Statius in der *Thebais* zur Darstellung bringen wollte. Es fällt auf, daß er weder Aeetes noch Perses den endgültigen Sieg zusprach. Er ließ Iupiter verkünden, daß Perses zunächst unterliegen, dann jedoch Aeetes in die Verbannung gehen und dem Bruder den Thron überlassen, schließlich aber mit Unterstützung Medeas und eines *Graius nepos* (Medus) – so verflochten ist alles! – im Alter wieder herrschen werde (5, 680-689). Das sei der *ordo rerum*: ein ewiger Wechsel der Macht. In Valerius' Augen zerfleischte sich das römische Volk selbst, wobei den Führern die Hauptschuld zufiel.

Man wird sagen dürfen, daß das 'negative' Bild der Kolcher in den *Argonautica* ein Gleichnis für die negative Deutung der Römer durch Valerius Flaccus ist.

#### Literatur

Adamietz, J., Zur Komposition der *Argonautica* des Valerius Flaccus, *Zetemata* 67, 1976.

Courtney, E., *C. Valeri Flacci Argonauticon libri octo, rec.*, Leipzig 1970.

Ehlers, W.-W., *Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libros octo, rec.*, Stuttgart 1980.

Fränkel, H., *Apollonii Rhodii Argonautica, rec.*, Oxonii 1961.

Gordesiani, R., Die Entwicklungstendenzen der epischen Gattung in der Epoche des Prinzipats (1.-2. Jahrhundert, in: B. Kühnert / V. Riedel / R. Gordesiani (Hrsg.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, 18-24.

Langen, P., *C. Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo enarr.*, 2 Bde., Berlin 1896/97.

Lüthje, E., *Gehalt und Aufbau der Argonautica des Valerius Flaccus*, Diss. Kiel 1971.

Shelton, J. E., *A Narrative Commentary on the Argonautica of Valerius Flaccus*, Diss. Vanderbilt 1971.

Wagner, I. A., *Commentarius perpetuus in C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libros VIII*, conscr., Gottingae 1805.

Ketevan Nadareischvili (Tbilissi)

**DIE PRINZIPIEN DER INDIVIDUALISIERUNG DER HELDEN  
IN DER ALTGRIECHISCHEN TRAGÖDIE (ANTIGONE,  
ELEKTRA, MEDEA)**

Das Problem, künstlerische Figuren zu gestalten, ist eine der wichtigsten Fragen in Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft. In der klassischen Philologie ist die Frage nach der Gestaltung der künstlerischen Figur organisch mit dem Problem der Existenz des Charakters in der antiken Literatur verknüpft. Die Diskussion darüber, inwieweit es zulässig ist, von einem Charakter in der griechischen Tragödie zu sprechen, oder ob der Charakter in der altgriechischen Literatur überhaupt existiert, hat bekanntlich eine lange Geschichte.<sup>1</sup> Schon die Interpretation der mit dem Charakter zusammenhängenden Passage der "Poetik" des Aristoteles stellt die Forscher vor Schwierigkeiten. In der modernen Wissenschaft gibt es keine einheitliche Meinung darüber, welche Bedeutung Aristoteles in den Begriff ἦθος hineingelegt hat, der gewöhnlich mit dem Terminus "Charakter" übersetzt wird<sup>2</sup>. Die Literatur über den Charakter ist unüberschaubar. Folglich kann weder die Fragestellung, ob es den Charakter in der griechischen Tragödie gibt, noch die eindeutig positive oder negative Antwort auf diese Frage als Neuheit für eine Arbeit gelten. Das Neue

<sup>1</sup> Eingehend zur Diskussion s. Ярхо, В.Н.: *Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии*, Москва 1978; Bowra, С.М.: *The Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944; Conacher, D.J.: *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*, Toronto 1967; Easterling, P.E.: *Presentation of character in Aeschylus* (in: *Greece and Rome* 1973, Bd.20, Nr.1, S.3-19); Garton, C.: *Characterisation in Greek tragedy* (in: *Journal of Hellenic Studies*, 1957, Bd.77, Teil 2, S.247-254); Gellie, G.H.: *Character in Greek tragedy* (in: *AUMLA* 1963, 20, S.241-255).

<sup>2</sup> Zur Interpretation der "Poetik" des Aristoteles s. *Aristotle's Poetics: The Argument*, by G.F. Else, Cambridge 1963; *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, by S.H. Butcher, New York 1951 und besonders *Aristotle's Poetics*, by D.W. Lucas, Oxford 1978.

kann nur in der Wahl des Weges und der Argumentation bestehen, auf deren Grundlage ein Forscher zu einer dieser Antworten gelangt.

Das Studium der Fachliteratur brachte uns zu der Überzeugung, daß als Basis der Diskussion über den Charakter in erster Linie der Umstand dient, daß der Mechanismus der Individualisierung des Helden in der griechischen Tragödie unzureichend erforscht ist.

Für die Verneinung der Existenz des Charakters in der griechischen Tragödie genügen keinesfalls nur Erklärungen wie die Behauptung, die Struktur der Tragödie selbst bedürfe angeblich des Charakters nicht, oder bei den griechischen Dramatikern und bei den Griechen überhaupt könne es kein Interesse am literarischen Charakter gegeben haben u.ä.

Auch aufgrund von Analysen einer konkreten Handlung eines Helden kann man nicht zu verlässlichen Schlüssen gelangen, wie inkonsequent diese Handlung auch auf den ersten Blick scheinen mag, wenn nicht die Taten des Helden im Ganzen betrachtet werden.

Völlig unzureichend sind auch die Argumente, die bei der Untersuchung einzelner Tragödien seitens der Verfechter der Existenz des Charakters in dieser oder jener Weise angeführt werden. In solchen Fällen ist die Aufmerksamkeit der Wissenschaftler gewöhnlich darauf gerichtet, wie die Helden im allgemeinen dargestellt sind, oder daß man in diesem oder jenem Helden Züge ersehen kann, die von einem bestimmten Interesse des Dramatikers zeugen, einen Charakter darzustellen. Doch diese Züge allein, isoliert genommen, sind gleichfalls unzureichend für den Nachweis der Existenz des Charakters, wenn es nicht gelingt zu demonstrieren, daß sie ein bestimmtes System bilden.

In diesem Beitrag wollen wir versuchen, einige Aspekte bei der Erforschung der Prinzipien der Individualisierung von Helden anhand der Analyse dreier Frauengestalten der griechischen Tragödie, Antigone, Elektra und Medea, darzustellen. Unsere Ergebnisse stützen sich auf eine detaillierte Analyse des Textes. In erster Linie ist zu ermitteln, welche Charakterzüge bei der Analyse der künstlerischen Figur eines Helden in Erscheinung treten. Stellt es sich heraus, daß die Interessen des Dramatikers auf sogenannte verallgemeinerte Züge beschränkt sind, die eine ganze Klasse von Helden bezeichnen können, so meinen wir, daß man in solchem Fall schwerlich von den Absichten des Schriftstellers sprechen kann, die Individualität des Helden zu akzentuieren, doch wenn es sich erweist, daß die Interessen des Dramatikers weit über die Grenzen dieser verallgemeinerten Züge hinausgehen, erkennen wir an, daß der Tragiker interessiert war, die Individualität seines Helden darzustellen.

Nimmt man beispielsweise zur Illustration des Verhältnisses von Verallgemeinertem und Individuellem die Figur des Tyrannen, die in den griechischen Tragödien so intensiv realisiert wird, und bezeichnet mit dem Großbuchstaben "A" die Summe jener Merkmale, die für die Tyrannen überhaupt charakteristisch sind, mit den Kleinbuchstaben a,b,c... dagegen die Eigenschaften, die einzelne Tyrannen im griechischen Drama aufweisen, kann man behaupten, daß "A" so oder so in allen Tyrannen realisiert wird, während bei a,b,c... vermutlich wesentliche Unterschiede auftreten können. In dem einen Fall wird "A" durch die eine Gruppe von Zügen vervollständigt, in einem anderen durch eine andere, doch die Individualitätsstufe der Tyrannenfigur wird durch die Summe der verallgemeinerten und der individuellen Züge bestimmt.

Entsprechend der Spezifik des Motivs, das in der Tragödie realisiert wird, kann der Held Züge des verallgemeinerten Charakters irgendeines Typs tragen, die organisch mit der Struktur eines bestimmten Motivs verknüpft sind, oder diese verallgemeinerten Eigenschaften können im Helden schwächer ausgeprägt sein, da auch die Motivation des Handelns des Helden selbst in solchem Fall vielschichtig und minder verallgemeinert ist sowie auf ein Ziel gerichtet ist, das hauptsächlich mit den individuellen Interessen verbunden ist<sup>3</sup>. Die Beziehungen zwischen den verallgemeinerten und den individuellen Zügen der handelnden Helden können je nach Charakter der Motive unterschiedlich sein. So ist den Helden des Sophokles eine etwas einseitige Motivation der Taten eigen, die den hohen Idealen der Handlungen der Person entspricht, und folglich lassen sich in ihnen verhältnismäßig leicht verallgemeinerte Züge erkennen, die eine ganze Klasse von Helden charakterisieren könnten. Im Gegensatz zu ihm sind bei Euripides, der der Motivation, die von den persönlichen Interessen ausgeht, größere Bedeutung verleiht, in den Figuren der Helden verallgemeinerte Züge weniger klar vertreten.

Um die Züge, die für einen Helden charakteristisch sind, deutlicher herauszuarbeiten, gliederten wir die Entwicklung der Figur einer jeden von uns untersuchten Heldin in bestimmte Etappen, um zu zeigen welche ihrer Charakterzüge in jeder dieser Etappen in Erscheinung traten. Die Betrachtung der Figur der Antigone bei Sophokles gestattet unter diesen Gesichtspunkten folgende Schlüsse: Zählt man Antigone bedingt zur Gruppe der Helden, die gegen die Tyrannei kämpfen, so kann man ein-

<sup>3</sup> Für die Untersuchung der Motive und Figuren in der Weltliteratur verdienen folgende Arbeiten besonderes Interesse: Frenzel, E.: Stoffe der Weltliteratur: ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, Stuttgart 1981; Frenzel, E.: Motive der Weltliteratur, Stuttgart 1980.

erseits Charakterzüge und Handlungen feststellen, die zu den universellen Merkmalen gehören, die den Personen, die in dieser Gruppe vereint sind, allgemein eigen sind, und andererseits ihre individuellen Charakterzüge, die auch andere Aspekte der Persönlichkeit der Heldin verdeutlichen, d.h. solche, die nicht mit der Struktur des Motivs verknüpft sind.

a) Im Charakter der Antigone zeichnen sich Züge ab, die Helden, die gegen Tyrannei kämpfen, allgemein kennzeichnen.

b) In der Figur der Antigone sind auf der Ebene der individuellen Charakteristik auch klar Züge erkennbar, die in den Heldenbildern, die gegen Tyrannen kämpfen, auf ganz verschiedene Art erscheinen können.

c) Die Figur der Antigone ist nicht stark differenziert, und viele Charakterzüge, die sich im individuellen Plan zeigen, dienen einem Hauptziel: die standhafte kämpferische Heldin darzustellen.

d) Hinsichtlich der Entwicklung von Etappen im individuellen Plan der Antigone-Figur ist deutlich eine allmähliche Verminderung der Heftigkeit und Grobheit und dagegen ein Anwachsen ihrer Humanität und Weichheit des Charakters zu beobachten. Man kann behaupten, daß gerade die aufsteigende Linie ihrer Menschlichkeit die Sympathie des Zuschauers gegenüber der Antigone-Figur bedingt. In der Schlußszene steht eine Frau vor uns, ein Mensch, mit den Schwächen, die Menschen eigen sind.

Die Betrachtung der Figur der Medea bei Euripides gestattet es, folgende Schlüsse zu ziehen:

1. Die Welt der zentralen Heldin der Tragödie ist außerordentlich reich sowohl in emotionaler Hinsicht als auch aus der Sicht der Zahl der Charakterzüge. Aber trotzdem gelingt es Euripides, die Einheit des Charakters seiner Heldin zu bewahren, was in erster Linie durch die Wiederholung der wesentlichen Charakterzüge der Medea in der Mehrzahl der Etappen in der Entwicklung der Handlung erreicht wird. Diese Züge lassen sich bedingt um die koordinierenden Eigenschaften gruppieren, die sich nicht nur nicht gegenseitig ausschließen, sondern im Gegenteil der Schaffung eines einheitlichen Eindrucks dienen. Ausgangspunkt des Euripides ist die Originalität der Medea; sie unterscheidet sich von den anderen, was nicht nur im Endergebnis der Handlung zum Ausdruck kommt (dem Mord an den Kindern), sondern auch in der variierten Wiederholung dieser Eigenschaft in der Mehrzahl der Etappen (I,IV,VI,VIII,X).

Die Charakterzüge der Medea lassen sich bedingt um ein Hauptmoment gruppieren.

a) Eine der Haupteigenschaften ist der Rachedurst, auf den sich die Eigenheiten im Charakter der Medea beziehen, die mit ihrer aktiven kämpferischen Natur verbunden sind; unvereinbar mit dem Charakter der Medea ist die Untätigkeit (I,V); sie ist unfähig, sich zu unterwerfen (I,VI), offenbart Stolz und Standhaftigkeit bei einem gefaßten Entschluß; sie befolgt nicht den Rat der Freunde (I,VII); sie klagt an und verurteilt (VI), sie droht (VI); sie ist in gewissem Sinn kompromißlos sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere. Hierunter ist auch zu zählen, daß Medea keinen Spott seitens der Feinde erträgt, ein für sie sehr charakteristischer Zug (V,VIII,X,XII). Medea ist eine außergewöhnliche Unbändigkeit im Zorn eigen (I,VI). Die Begleitpersonen betrachten Medea "unzugänglich wie ein Fels oder eine Meereswoge", charakterisieren sie als Gestalt, "die das Böse nicht erträgt", "gefährlich in ihrer Natur" ist und "im Zorn falsch urteilt", sprechen davon, daß sie sich nicht leicht beruhigt (I), daß sie feindselig (IV) und mutig (V) ist, daß sie alle zugrunde richtet, ein wildes und grausames Wesen hat und keine Menschlichkeit zeigt (XII).

b) Als zweite koordinierende Eigenschaft fungiert die Fähigkeit der Medea, alle zu Gebote stehenden Mittel zur Erreichung des angestrebten Zieles zu nutzen: sowohl menschliche als auch übernatürliche. Zu den menschlichen Mitteln kann man Eigenschaften zählen wie flehentliches Bitten, Schmeicheln, die Fähigkeit, Mitleid zu erregen, Heuchelei, Redetalent und Diplomatie, Verschlagenheit, die Meisterschaft der Wortklauberei und die Fähigkeit, sich in der Gewalt zu haben; Medea zeichnet sich durch Weisheit aus, sie ist voraussehend. Nicht selten nutzt Medea auch ihre Eigenschaften als Zauberin (sie schickt Kreusa vergiftete Geschenke, die sie verbrennen; sie verspricht, Aigeus mit einem wunderwirkenden Trank von der Kinderlosigkeit zu heilen).

c) Als dritte koordinierende Eigenschaft ist Medeas Fähigkeit zu werten, eigenes und fremdes Handeln tiefgründig zu erfassen. Medea tritt als ausgezeichnete Kennerin der menschlichen Natur auf, sie verfügt über die ausgesprochene Fähigkeit, eine Situation real zu begreifen (V), sie ist in der Lage, ihr eigenes Unglück unvoreingenommen zu bewerten und das von ihr angerichtete Übel real zu erfassen, oft bedauert sie die Fehler, die sie im Leben begangen hat, schämt sich, daß sie ihren eigenen Bruder getötet und den Vater und die Heimat verraten hat (II).

2. Im Charakter der Medea ist eine große Vielfalt an emotionalen Zuständen zu beobachten; es gibt einen völligen Wechsel der Emotionen, und besonders fällt auf, daß Medea ein Mensch mit ungezügelter Reaktionen ist.

Von besonderem Interesse ist die Analyse der Figur der Elektra, die in den Tragödien des Aischylos, des Sophokles und des Euripides bearbeitet wird, was die Möglichkeit zu einem umfangreichen Vergleich bietet.

Die Analyse der Elektra-Figur des Aischylos führt zu folgenden Schlüssen: Die "Choephoren" des Aischylos verkörpern eine bedeutsame Etappe im Prozeß der dramatischen Interpretation der Elektra. Aischylos ist möglicherweise der erste Autor, der die Elektra so intensiv in die Tragödie einführte und sich bemühte, ihrer Gestalt eine gewisse Individualität zu verleihen. Der Dramatiker richtete seine Aufmerksamkeit auf jene Charakterzüge der Heldin, die in den einzelnen Episoden in Erscheinung treten. So erscheint Elektra z.B. als gottesfürchtig, für sie sind Zweifel charakteristisch, und es fällt ihr schwer, einen Entschluß zu fassen (in der ersten Etappe lenkt der Chor ihre Handlungen); sie charakterisieren auch Zaghaftigkeit und Schwankungen, und es ist nicht leicht, sie von etwas zu überzeugen. Elektra liebt ihren Bruder grenzenlos. Man kann auch von emotionalen Reaktionen der Elektra sprechen: sie ist erregt beim Anblick von Haarlocken, und daran erkennt sie ihren Bruder, in ihrer Seele findet ein unaufhörlicher Kampf zwischen Hoffnung und Verdacht statt; sie ist überglücklich über die Begegnung mit Orestes und erscheint in fürchterlichem Zorn im Kommos. Es ist ihrerseits auch ein Versuch zur Selbstbewertung zu verzeichnen. Sie nennt sich in der ersten Szene unerfahren (118), im Kommos aber sagt sie, sie habe eine grausame Seele, ähnlich einer wilden Löwin (410-11). Doch trotz all dessen ist ihr Charakter nicht aus einem Guß. Die Eigenschaften, die von Elektra in den verschiedenen Episoden offenbart werden, stehen in bemerkenswertem Gegensatz zueinander. Die Elektra, die in der Anfangsszene gezeichnet wird (hilflos, abhängig vom Chor), unterscheidet sich bedeutend von der betenden Elektra, die eingehend die Ursachen ihres Hasses darlegt (die Dreistigkeit der Mörder, ihre eigene unterdrückte Lage, die Verstoßung des Orestes). Noch selbständiger erscheint Elektra im Kommos, als sie bereits selbst Orestes aufstachelt, der anfangs in seinem Entschluß schwankte, der Mutter das Leben zu nehmen. Es versteht sich, daß es möglich wäre, all das zu erklären, wenn man in der Tragödie die charakterliche Entwicklung der Heldin annimmt. Doch wir meinen, daß der Kontrast zwischen der Elektra der Anfangsszene und der Elektra, die sich aktiv in die Handlung einschaltet, so unvermittelt ist, daß dies nicht durch eine einfache Entwicklung des Charakters zu erklären ist. All das bestätigt unseres Erachtens, daß Aischylos keinen ganzheitlichen, konsequenten Charakter gezeichnet hat. Wie das zu erklären ist, läßt sich schwer sagen: ob durch die Unvollkommenheit der Technik, Charaktere

zu schaffen, oder durch die Spezifik der Prinzipien des Aischylos. Außer Zweifel steht, daß Aischylos eine Elektra-Figur geschaffen hat, daß es ihm aber nicht gelungen ist, eine Person zu formen, die man als vollendeten Charakter werten könnte.

Zur Elektra des Sophokles kann man folgendes vermerken: Beim Studium der universalen Motive der Weltliteratur betrachtet man die Figur der Elektra in der Regel in den Grenzen des sogenannten Vergeltungsmotivs (Frenzel). Obwohl ein solches Herangehen auch vom Gesichtspunkt der Fabel als berechtigt gelten kann, denken wir, daß wir auch entsprechende Präzisierungen vornehmen müssen, da wir es mit einem konkreten dramatischen Werk zu tun haben. Schon in den "Choephoron" trat neben dem Motiv der Vergeltung auch die "Tyranenhaftigkeit" der Klytaimnestra und des Aigisthos in Erscheinung. Bei Sophokles ist dieses Moment noch stärker intensiviert, und neben dem Moment der Vergeltung wird auch die Natur jener gezeigt, gegen die die Rache gerichtet ist. Klytaimnestra wird in dunklen Tönen gezeichnet und ebenso wie Aigisthos als Tyrannin exponiert. All das bedingt unserer Meinung nach die Ähnlichkeit des Handlungsverlaufs der "Elektra" mit dem Schema, das für Tragödien spezifisch ist, die das Motiv des Kampfes gegen die Tyrannei bearbeiten.

Die Analyse zeigt, daß 1. ähnlich wie bei der Figur der Antigone auch hier besonderes Augenmerk auf die Darstellung verallgemeinerter Züge des Charakters der Heldin gerichtet wird und sich 2. die Elektra trotz der Ähnlichkeit mit Antigone doch bedeutend von ihr unterscheidet, da sie Charakterzüge aufweist, die für kämpferische Heldinnen nicht kennzeichnend sind: Beispielsweise ist Elektra das Gefühl der Dankbarkeit gegenüber demjenigen eigen, der mit ihr mitfühlt; sie besitzt einen analytischen Verstand und schämt sich, ihre Gefühle übermäßig zu zeigen. Obgleich sie streng zu ihrer Schwester ist, gibt sie ihr doch Ratschläge, unterweist sie und betrachtet die Möglichkeit der Rückkehr des Orestes optimistisch. Elektra wird als gute Kennerin der Natur des Menschen dargestellt, sie ist auffassungsfähig und besonnen. Sie ist fähig, den Gegner irrezuführen, sie kann auch verführen, wenn die Erreichung des Zieles das erfordert. Bisweilen ist sie höhnisch, unbarmherzig und unbeherrscht im Ausdruck der Gefühle. Diese Züge sind im Charakter der Antigone nicht zu beobachten.

Die Analyse zeigt, daß 3. die emotionalen Zustände Elektras unterschiedlich sind. Während in der Figur der Antigone emotionale Zustände verhältnismäßig selten vertreten sind, hat Sophokles in der Figur der Elektra eine überaus reiche Skala von Emotionen angelegt. Besondere Erwäh-

nung verdient der schroffe Wechsel emotionaler Reaktionen bei Elektra. Weiter verdeutlicht die Analyse, daß 4., während Antigone im Rahmen der Entwicklung der Handlung in der Tragödie allmählich immer mehr menschliche Schwächen erkennen läßt und ihr Charakter in der letzten Etappe faktisch nur in solchen Zügen erscheint, im Falle der Elektra ein gleichsam gegenläufiger Prozeß zu beobachten ist. In der letzten Etappe ist Elektra höhnisch, unbarmherzig, besonnen und fähig, zur Erreichung ihres Zieles zu verführen, und zweifelt zum Unterschied von Antigone nicht im mindesten an ihrem Recht.

Nach der Analyse der Elektra-Figur kann man bekräftigen, daß in ihrer Natur widersprüchliche Eigenschaften nebeneinander bestehen. Sie haßt die Mutter und Aigisthos, doch den Bruder und den getöteten Vater liebt sie sehr. Sie verurteilt Chrysothemis, doch sie ist zärtlich zu ihr, berät sie und richtet sie auf. Überhaupt ist Elektra klug und verständig, doch bisweilen inobjektiv. Bei Elektra ist das Schuldgefühl stark entwickelt, doch auch Motive persönlicher Art können sie zum Handeln veranlassen. So ist der Charakter der Elektra mit ganz verschiedenartigen Zügen vertreten, doch er ist gleichzeitig ganzheitlich, und die Kontrasteigenschaften, die der Darstellung der Vielschichtigkeit ihres Charakters dienen, beeinträchtigen seine Einheit in keiner Weise. Den Handlungen der Elektra liegen ihr tiefentwickeltes Schuldgefühl und die Ergebenheit gegenüber den Idealen des Edelmutts zugrunde.

All das bezeugt die ausgesprochen große Bedeutung, die Sophokles der individuellen Charakteristik der Heldin beimaß. In der letzten Etappe seiner schöpferischen Tätigkeit begann Sophokles offenbar großes Interesse am Charakter der Person zu zeigen, worauf auch eine Mitteilung Plutarchs hinweist, demzufolge sich "der Stil (des Sophokles) wandelte, er wurde in größerem Maß Ausdruck des Charakters und besser" (Plutarch, Zur Vervollkommnung der Tugend, .7,23). Was die Elektra des Euripides betrifft, gelingt es hier ebensowenig wie bei Medea, Züge allgemeiner Art zu erkennen, ist doch gerade in der Motivation der Handlungen Elektras das Element der Persönlichkeit ausgesprochen stark ausgeprägt. Euripides erzielt eine außerordentliche Verstärkung des Motivs der persönlichen Rache durch die Hervorhebung des "egoistischen" Moments in der Figur der Elektra. Elektra beklagt ständig ihr Los; das interessiert sie sogar mehr als die Rückkehr ihres Bruders und die Vergeltung. Wenn sie ihre Lage darstellt, trägt sie besonders dick auf. Dieser Zug erweist sich in fast jeder Etappe als richtungsweisend für die Handlungen der Elektra (I, II, III, IV, VI, VII). Bemerkenswert ist, daß auch die anderen Charakterzüge der Elektra gleichsam gesetzmäßig mit dieser ihrer Grundeigenschaft ver-

knüpft sind. So ist Elektra beispielsweise hysterisch (II,V), argwöhnisch (IV), haßt die Mutter (I,V), ist heimtückisch (IV), ist eine Respektperson und Rednerin (V9) und besitzt keine positiven Emotionen (IV,V). Im Charakter der Elektra sind auch Züge eines anderen Typs zu erkennen, die auch vermerkt werden müssen: Elektra ist ihrem Mann dankbar, der ihr Bett nicht entweiht hat, sie liebt ihren Bruder und ist ihm treu, sie nimmt das ganze Gewicht der Verantwortung für den Mord an ihrer Mutter auf sich, und sie gerät in Verzweiflung. Doch diese wenigen positiven Merkmale können in keiner Weise wesentlich den allgemeinen Eindruck beeinflussen, den die Figur der Elektra hinterläßt.

Die Persönlichkeitsmotivation in der Tragödie wird noch dadurch verstärkt, daß Klytāimnestra und Aigisthos in der Interpretation des Euripides bedeutend weniger tyrannisch sind als bei Sophokles. So wird die Vergeltung, die von Orestes und Elektra vollzogen wird, in der Tragödie des Euripides fast bis zu einer Rache aus persönlichen Motiven herabgewürdigt. Man muß sagen, daß Euripides ein Elektrabild geschaffen hat, das zu Recht als einer der vollendetsten euripidischen Charaktere anerkannt wird.

Für die Untersuchung der Frage nach der Stufe der bewußten Individualisierung der Heldinnen ist unseres Erachtens die semantische Erforschung der individuellen Züge von großem Interesse. In erster Linie stellen wir diejenigen Eigenschaften heraus, die mehr oder minder für alle von uns untersuchten Figuren gelten und die sie als Gestalten charakterisieren, die sich der entstandenen Situation nicht unterwerfen und für die Erreichung des gesteckten Zieles kämpfen. Dies sind im wesentlichen folgende Eigenschaften: Standhaftigkeit, anklagende Haltung, Unduldsamkeit gegenüber Untätigkeit, das Streben nach Verwirklichung des gesteckten Zieles (mit oder ohne Verbündete) und Kompromißlosigkeit. Eine freie Aufzählung der übrigen Züge verteilen wir auf die verschiedenen semantischen Gruppen (Unbotmäßigkeit und Hartnäckigkeit, Zuversicht und Unsicherheit, Analysevermögen, die Fähigkeit, alle zur Verfügung stehenden Mittel zur Erreichung des Zieles einzusetzen, Humanität und Inhumanität, das Verhältnis zu anderen, Vernunft, die Fähigkeit, Gefühle und Emotionen zu beherrschen u.a.) Diese Übersicht überzeugt uns davon, welche unterschiedlichen Sphären menschlicher, persönlicher Eigenschaften die genannten Züge wiedergeben können. Die Antigone, Medea und Elektra bei Sophokles und die Elektra des Euripides unterscheiden sich dadurch wesentlich voneinander, daß in einigen von ihnen in größerem, in anderen in geringerem Maße Charakterzüge einer bestimmten Gruppe vertreten sind. Entsprechend sind auch die

Summen der Charakterzüge, die die Individualität der Heldinnen der Tragödie ausmachen, ganz unterschiedlich.

Daraus ist zu folgern, daß in den analysierten Figuren der Heldinnen deutlich jene Prinzipien ersichtlich sind, mit deren Hilfe die Dramatiker versuchten, ihre Personen ganz bewußt zu individualisieren. Hier sind sowohl der Einsatz verallgemeinerter und individueller Charakterzüge als auch ihre individuelle Beziehung und die ganz bewußte Akzentuierung emotionaler Zustände und Reaktionen ein klares Bemühen zur Unterscheidung der Heldinnen durch die Gesamtheit ihrer Charakterzüge, durch ihre Semantik. Die Züge des Charakters sind hier nicht spontan vertreten, sondern bilden ein ganz bestimmtes System. Das zeugt davon, daß die griechischen Dramatiker nicht nur das interessierte, was ihre Heldinnen erleiden, mit welchen tragischen Konflikten sie es zu tun haben, sondern auch, wer sie sind und welche unterschiedlichen Individualitäten sie verkörpern. Folglich interessierten sich die Dramatiker auch für die Charaktere der Helden.

Ernst Günther Schmidt (Jena)

## QUINTUS VON SMYRNA – DER SCHLECHTESTE DICHTER DES ALTERTUMS?<sup>1</sup>

Die "Fortsetzung Homers" (Posthomerica), das griechische Epos, das vermutlich im 3. Jahrhundert n. Chr., ein gewisser Quintus aus Smyrna geschrieben hat,<sup>2</sup> zählt zu den umfangreicheren, aber auch wenigstbekanntesten und niedrigstbewerteten Dichtungen des Altertums.

Relativ umfangreich ist das Werk, insofern es nicht weniger als 14 Bücher mit etwa 8770 Versen umfaßt.<sup>3</sup> Zwischen den antiken Lang- und Kurzepen nimmt es einen beachtlichen Mittelplatz ein.

Welch geringen Bekanntheitsgrad es seit je hatte, zeigte sich nicht nur im späteren Altertum, wo es zwar benutzt, aber nie zitiert worden ist, sondern auch an einem drastischen Beispiel aus einer Zeit, in der die antike Literatur an sich wohlbekannt war – zumindest den Gebildeten: Im Jahre 1797 durch die Lektüre Homers und der Wolfschen "Prolegomena"<sup>4</sup> inspiriert, beschloß Goethe, eine Fortsetzung der Ilias zu schreiben und so wenigstens einen Teil der Lücke zwischen Ilias- und Odyssee-handlung zu schließen. Von einem mythologischen Lexikon aus, das sich

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz.

<sup>2</sup> So jetzt nach Vian (s. unten Anm. 12) u. a. A. Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit, München 1989, 435. Zu Biographie und Datierung R. Keydell, Quintus von Smyrna, RE 27. Halbband, Stuttgart 1963, 1271-1273; L. Ferrari, Osservazioni su Quinto Smirneo, Palermo 1963, 7-10; P. E. Easterling – B. M. W. Knox (Hrsgg.), The Cambridge History of Classical Literature, I: Greek Literature, Cambridge 1985, 715; durchweg noch mit der lange Zeit üblichen Ansetzung ins 4. Jh. n. Chr. Noch frühere Datierungen, etwa ins 2. Jh. n. Chr. (so G. W. Paschal, A Study of Quintus of Smyrna, Chicago 1904, 11-21), finden heute kaum noch Zustimmung.

<sup>3</sup> So der heutige Versbestand. Es ist mit Textlücken und anderen Unstimmigkeiten der Überlieferung zu rechnen, der ursprüngliche Umfang nicht exakt zu ermitteln.

<sup>4</sup> Fr. A. Wolf, Prolegomena ad Homerum (1795).

in seinem Besitz befand,<sup>5</sup> tastete er sich in das Arbeitsgebiet vor. Mit Freunden, insbesondere mit Schiller, beriet er sich über konzeptionelle Fragen. Schiller erkannte in Od. 8, 72 ff. einen Hinweis auf ein verlorenes altes Epos, teilte die Entdeckung Goethe mit, stärkte in diesem aber offenbar nur die Überzeugung, daß er für sein Vorhaben ohne nennenswerte Vorläufer sei.<sup>6</sup> Zwar nahm er Kenntnis davon, daß Autoren wie Dictys, Dares und Quintus Calaber, wie man ihn damals nannte,<sup>7</sup> über die Ereignisse, die ihn beschäftigten, ihrerseits bereits berichtet hatten, doch würdigte er nur Dictys eines eingehenderen Studiums. 1798 begann er sein eigenes Epos, die "Achilleis",<sup>8</sup> ohne sich mit Quintus auseinandergesetzt zu haben. Daß er vor allem zu ihm in Konkurrenz getreten war, ist ihm, scheint es, zeit seines Lebens nicht wirklich bewußt geworden.<sup>9</sup>

Was dem Weimaraner recht ist, ist anderen Autoren billig. So sei ohne jeden Tadel vermerkt, daß die heute wohl meistgelesene deutsche Erzählerin, Christa Wolf, an Quintus gleichfalls vorbeigegangen ist. Für ihren vielbeachteten "Kassandra"-Roman von 1983 trieb sie aufwendige Quellenstudien,<sup>10</sup> wurde aber nicht gewahr, daß die letzten Bücher der "Posthomerica" auch für ihre Titelgestalt Informationen bereithielten.

Wie wenig heute mit Nachfrage nach Quintus zu rechnen ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß zumindest in Deutschland von ihm zur Zeit weder eine Ausgabe noch eine Übersetzung auf dem Markt ist.<sup>11</sup> Wer ihn

<sup>5</sup> Benjamin M. Hederich, *Gründliches Lexicon Mythologicum*, Leipzig 1741 (auch andere Auflagen; Nachdruck 1996).

<sup>6</sup> Goethes Wirken und Schillers Anteil an dem Projekt nachgewiesen bei A. Fries, *Goethes Achilleis*, Phil. Diss. Berlin 1901; M. Morris, *Goethe-Studien*, Bd. 2, Berlin 2. Aufl. 1902, 129-173; Momme und Katharina Mommsen, *Die Entstehung von Goethes Werken in Dokumenten*, Bd. 1, Berlin 1958, 1-17; Chr.-Fr. Collatz, *Achilleis*, in: Regine Otto – Bernd Witte (Hrsgg.), *Goethe-Handbuch*, Bd. 1, Stuttgart-Weimar 1996, 537-540.

<sup>7</sup> Nach Kalabrien, dem Fundgebiet der einzigen Quintus-Handschrift, die das Mittelalter überdauert hatte. Zur Überlieferung vgl. die Notizen in den Ausgaben, unten Anm. 10-12.

<sup>8</sup> Von klassisch-philologischer Seite würdigten das Fragment O. Regenbogen, *Über Goethes Achilleis*, in ders., *Griechische Gegenwart*, Leipzig 1942, 5-42 und ders., *Kleine Schriften*, München 1961, 495-539; K. Reinhardt, *Tod und Held in Goethes Achilleis*, in: *Beiträge zur geistigen Überlieferung*, Godesberg 1947 und in ders., *Tradition und Geist*, Göttingen 1960, 285-308; W. Schadewaldt, *Goethe-Studien. Natur und Altertum*, Zürich-Stuttgart 1963, 283-395 (mit ausführlicher Rekonstruktion des Goetheschen Planes); E.-R. Schwinge, *Goethe und die Poesie der Griechen*, Stuttgart 1986, 50-57.

<sup>9</sup> Daß Goethe von Quintus nicht nur gewußt, sondern ihn womöglich gar gelesen habe (etwa in einer der lateinischen Übersetzungen, die älteren Ausgaben z. T. beigegeben waren), erwog nach dem Vorgang früherer Goetheforscher A. Fries, a. O., 13 f. Berechtigte Zweifel demgegenüber bei Schadewaldt, a. O., 496 Anm. 9.

<sup>10</sup> Siehe Chr. Wolf, *Kassandra. Vier Vorlesungen*, Berlin-Weimar 1983, 345 f. (Liste der in deutschen Übersetzungen zurate gezogenen antiken Autoren).

<sup>11</sup> So wurde die Quintus-Ausgabe der Bibliotheca Teubneriana von A. Zimmermann aus dem

kennenlernen will, ist auf Texte und Übertragungen aus dem vorigen Jahrhundert<sup>12</sup> oder auf die -- freilich hochwertigen -- Ausgaben angewiesen, die in den USA, in Frankreich und in Italien erschienen sind.<sup>13</sup>

Eine Wechselwirkung besteht selbstverständlich zwischen dem geringen Bekanntheitsgrad des Quintus-Textes und den Urteilen über seinen literarischen Wert. Eine Einschätzung wie die, daß Quintus durchaus auch "erfreue" -- durch "anschauliche Schilderungen, Einfachheit der Erzählung und schöne Gleichnisse" -, liegt weit zurück.<sup>14</sup> Die negativen Bewertungen herrschen vor. Bemängelt wird etwa "fehlende schöpferische Kraft",<sup>15</sup> "lack of variety, bookishness, undue striving for effect, and general dearth of ideas",<sup>16</sup> "empty of inspiration".<sup>17</sup> Auch ein insgesamt wohlwollenderer Kritiker hält Quintus Mangel an "Monumentalität" und "psychologischer Vertiefung" vor,<sup>18</sup> und der Philologe, der sein Werk in unserem Jahrhundert am gründlichsten studiert hat,<sup>19</sup> hat auch dessen Schwächen am schonungslosesten benannt: "Armut der Inspiration", "Kälte des Vortrags", "Monotonie des Stiles".<sup>20</sup> Er verstärkt die Vorwürfe durch die Annahme, die Nachteile des Werkes gründeten in Persönlichkeitsmängeln des Verfassers:<sup>21</sup> Quintus selbst sei ideenlos, kalt und monoton. Was für einen Mißgriff der Musen, daß sie, wie Quintus angibt,<sup>22</sup> ausgerechnet ihn zum Epiker beriefen, ihn, den -- so darf man die Meinungen wohl zusammenfassen -- schlechtesten Dichter des Altertums!

Jahre 1901 vom Teubner-Verlag Stuttgart und Leipzig nicht in das umfangreiche Nachdruckprogramm der letzten Jahrzehnte einbezogen.

<sup>12</sup> Bahnbrechend seinerzeit A. Köchlys Ausgabe, Leipzig 1850 (die Basis auch für Zimmermanns Text, s. oben Anm. 10). Deutsche Übersetzung von A. A. C. Donner, Stuttgart 1866. In 130 Jahren wurde sie weder nachgedruckt noch ersetzt.

<sup>13</sup> Ausgabe mit englischer Übersetzung von A. S. Way, Cambridge/Mass.-London 1913, letzte Auflage 1984. Standardedition jetzt: Quintus de Smyrne. La Suite d'Homere. Texte etablit et traduit par Francis Vian, Tome I. II. III, Paris 1963/66/69. Eine weitere Ausgabe legt G. Pompella vor: Quinto Smirneo, Le Postomeriche, Libri I-II, III-VII, Napoli-Cassino 1979/84 (mit italienischer Übersetzung).

<sup>14</sup> W. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians, 4. Aufl. München 1905, 814.

<sup>15</sup> H. Wagner, Über den griechischen Epiker Quintus Smyrnaeus, Programm Darmstadt 1866, 9.

<sup>16</sup> G. W. Paschal, a. O., 436.

<sup>17</sup> p E. Easterling -- B. M. W. Knox, a. O., 715.

<sup>18</sup> A Dihle, a O., 436

<sup>19</sup> Fr. Vian, Recherches sur les Posthomericas de Quintus de Smyrne, Paris 1959 (Etudes et commentaires 30).

<sup>20</sup> Fr. Vian, a. O., 250: pauvreté de l'inspiration, froideur du récit, monotonie du style.

<sup>21</sup> Fr. Vian, a. O., 250.

<sup>22</sup> Posth. 12, 308-313.

Freilich, hätte nicht schon der Umstand, daß Quintus die Ilias fortsetzte, seinem Werk Beachtung sichern müssen? War es nicht Goethe, der auch abgesehen von der "Achilleis" sein Glück mit Fortsetzungen suchte, dem "Faust I" den "Faust II", "Wilhelm Meisters Lehrjahre" "Wilhelm Meisters Wanderjahre" folgen ließ? Erlebten wir nicht erst kürzlich den raffiniert betriebenen Versuch, an Margaret Mitchells Welterfolg "Gone with the Wind" mit einem Nachfolgerroman anzuknüpfen? Sind Fortsetzungen nicht ein Erfolgsrezept? Und wußten das nicht schon im alten Griechenland die Verfasser der kyklischen Epen, deren Arbeiten freilich rasch außer Mode kamen, ja untergingen, so daß Quintus auf den Gedanken kommen konnte, die schon einmal erbrachte Leistung zu wiederholen? Warum aber blieb ihm der große, durchschlagende Erfolg versagt?

Gewiß, im 3. nachchristlichen Jahrhundert mag die historische Stunde für ein Vorhaben wie das seine bereits vorüber gewesen sein. Auch mag er nicht genug Neugier geweckt haben. Was sich vor Troja zugetragen hatte, wußte zumindest im groben ja jedes Kind: daß Achilleus gefallen, die Stadt erobert, die Flotte der heimkehrenden Griechen von den Göttern gestraft worden war. Doch so simple Faktoren allein erklären den relativ geringen Erfolg der "Posthomerica" nicht. Die Kritiker haben so unrecht nicht: Das Werk zeigt Mängel, und vor allem sie stehen einer stärkeren Wirkung im Wege.

Zu bedenken bleibt allerdings: Quintus selbst muß sich seiner Aufgabe gewachsen gefühlt haben, und es wäre falsch, ihm generelles Mißlingen zu unterstellen. Es besteht die Gefahr, ihn zu verkennen, d. h. von ihm zu fordern, was er nicht anstrebte, dagegen das, was ihm den Einsatz seiner Kräfte wert war, geringzuschätzen oder zu übersehen. Demgegenüber sollte die Quintusforschung vor allem die Absichten ermitteln, von denen der Verfasser der "Posthomerica" selbst sich leiten ließ. Auf dieser Linie sind, ansatzweise im vorigen Jahrhundert, verstärkt in den letzten Jahrzehnten, auch schon Ergebnisse vorgelegt worden, die Quintus in ein freundlicheres Licht rücken. So wird man ihm, so sehr er von den Quellen abhing,<sup>23</sup> heute Urteilsvermögen bei deren Auswahl und Kombination zuerkennen.<sup>24</sup> Die zahlreichen Gleichnisse der "Posthomerica" gelten

<sup>23</sup> Die Quellenfrage stand lange im Zentrum der Quintusforschung. Zu den Ergebnissen s. Fr. Vian, *Recherches*, 86-109; R. Keydell, a. O., 1273-1294. Zu vergleichen auch Keydells einschlägige Stellungnahmen in *Gnomon* 33, 1961, 278-284 und 37, 1965, 41-44. Ausführlich zum Problem ferner Marialuisa Mondino, *Su alcuni fonti di Quinto Smirneo*, Torino 1958 (die gleichen Resultate zuvor in einer Aufsatzreihe in der *Rivista di studi classici* 1956/57).

<sup>24</sup> Gute Beobachtungen hierzu bei Keydell, a. O., *passim*. Vgl. auch L. Ferrari, a. O., Kap. III: "Sulla originalità di Quinto Smirneo".

nicht nur als "schön",<sup>25</sup> sondern auch als wirklich kunstvoll gearbeitet und in nicht wenigen Fällen als der Niederschlag eigener Beobachtungen.<sup>26</sup> Unbestreitbar ist mittlerweile, daß Quintus der antiken Forderung nach Mimesis genügt, sich auf seine Aufgabe durch gründliche Homerstudien vorbereitet und auf diesem Gebiet Kennerschaft erworben hat.<sup>27</sup>

Im folgenden soll diese Betrachtungsweise auf Fragen der literarischen Form und damit eine Seite der "Posthomerica" ausgedehnt werden, die bislang besonders hartnäckig vernachlässigt worden ist. Ein Kritiker hat zwar davon gesprochen, daß Quintus auch unter dem Gesichtspunkt der Form gewürdigt werden müsse, unter diesem Stichwort aber einmal mehr zunächst nur die Gleichnisse genannt, also ein Moment mehr der stilistischen als der Form-Seite.<sup>28</sup> Als Kernstück dieses Untersuchungsgebietes soll stattdessen die *K o m p o s i t i o n* der "Posthomerica" einer Analyse unterzogen werden.

Vorausgesetzt werden kann, daß die antike Literatur insgesamt von einem starken Empfinden für Formen getragen war. So müßte es verwundern, wenn Quintus nicht zumindest versucht haben sollte, gerade auch in dieser Hinsicht den Erwartungen der gebildeten Leser, für die er schrieb, zu entsprechen. Genau daran aber ließ er es fehlen – dies die übereinstimmende Meinung der wenigen Philologen, die sich zur Formseite seines Werkes, durchweg nur beiläufig, geäußert haben.

Zuzugeben ist, daß sich Ansatzpunkte für einschlägige Kritik unschwer finden. Allein die Zahl von 14 Büchern scheint auf ein sorgloses Aneinanderreihen stofflicher Elemente zu deuten, entspricht sie doch weder dem für Bucheinteilungen größerer antiker Werke gern in Anspruch genommenen Hexagesimal- noch dem Dezimalsystem. In diesem Sinne schrieb Heinrich Wagner, der als erster über den Aufbau der "Posthomerica" nachdachte: "Den Stoff geistig zu beherrschen, dazu reichte des Quintus Kraft nicht aus; er konnte in seine Disposition keine Einheit bringen, überhaupt keine kunstreiche Anordnung im Ganzen und in den einzelnen Theilen."<sup>29</sup> Er fügte hinzu: "Fast jeder Gesang bildet ein kleines Epos für sich",<sup>30</sup> ahnte also, daß der von ihm kritisierte Autor auf kompositionelle Geschlossenheit einzelner Bücher Wert gelegt hatte, vermochte

<sup>25</sup> W. Christ, a. O. (wie oben Anm. 13).

<sup>26</sup> Den Auftakt zu den Untersuchungen gab K. A. Niemeyer, Über die Gleichnisse bei Quintus Smyrnaeus, 1. u. 2. Teil, Programme Zwickau 1883/84.

<sup>27</sup> Dies gezeigt zu haben, ist insbesondere das Verdienst von Fr. Vian, a. O. (Recherches).

<sup>28</sup> A. Dihle, a. O., 436.

<sup>29</sup> H. Wagner, a. O., 9.

<sup>30</sup> H. Wagner, a. O., 9.

aber erstaunlicherweise auch diesem Umstand keine gute Seite abzugewinnen. Als einige Zeit später George Washington Paschal in einer gründlicheren Studie die Frage nach der Struktur der "Posthomerica" stellte ("outline of poem"), wußte er sich keinen anderen Rat, als den Inhalt des Werkes Buch für Buch zu referieren.<sup>31</sup> Schließlich resümierte Rudolf Keydell, einer der besten Quintus-Kenner: "Die Eigenart des Stoffes hat dazu geführt, daß das Epos aus aneinandergereihten Episoden besteht."<sup>32</sup> Eine Ausnahme ließ er allerdings gelten: "Nur in dem großen, die Bücher VI-VIII umfassenden Mittelstück hat Qu.... eine Gliederung des Ganzen und eine Abstimmung der Teile zu dramatischer Wirkung versucht."<sup>33</sup> Hier klingt die Ahnung an, daß das untersuchte Werk ein Mittelstück aufweist – und demzufolge auch ein Anfangs- und ein Schlußstück. Die Gliederung wäre:

- 1) 5 Bücher (1-5)
- 2) 3 Bücher (6-8)
- 3) 6 Bücher (9-14)

Eine Dreiteilung, gewiß. Aber ohne Ebenmaß, ohne erkennbare Regel. Ist es glaublich, daß ein antiker Epiker seinen Stoff so disponiert hat?

Folgen die "Posthomerica" in dieser Hinsicht den Vorgängerdichtungen aus dem Umkreis der kyklischen Epen, den 5 Büchern der Aithiopsis, den 4 Büchern der Kleinen Ilias, den 2 Büchern der Iliupersis? Fehlte es auch diesen Texten an zwingender Gestaltung? Merkwürdige stoffliche Überschneidungen sprechen dafür: der Waffenstreit zwischen Odysseus und Aias am Ende der Aithiopsis und am Anfang der Kleinen Ilias, die Erzählung vom hölzernen Pferd am Ende der Kleinen Ilias und am Anfang der Iliupersis. Alle in Frage kommenden Dichter, die Kykliker wie Arktinos und Lesches auf der einen und Quintus auf der anderen Seite, scheinen gleichermaßen dem Verdikt des Aristoteles zu unterliegen, daß das bloße Anhäufen epischen Stoffes noch kein Epos mache.

Wirklich klärend ist der Vergleich zwischen den kyklischen Dichtern und Quintus allerdings nicht. Von den Gedichten des ersten Typs erreichte nur eines annähernd das Maß der "Posthomerica": die Kyprien (11 Bücher). Aber sie boten die Vorgeschichte zur Ilias, berührten sich also nicht mit dem Stoff, den Quintus wählte. Andererseits tendierten alle diejenigen Werke, die inhaltlich mit Teilen der "Posthomerica" überein-

<sup>31</sup> Das Stichwort "outline of poem" bei Paschal, a. O., 45. Die zugehörige Analyse des Textes S. 45-63. Ähnlich Ph. I. Kakridis, *Κόιντος Σμυρναῖος*, Athen 1962, 11-132 und Keydell, a. O., 1274-1293.

<sup>32</sup> Keydell, a. O., 1293.

<sup>33</sup> Keydell, a. O., 1293

stimmten, mit ihren im Höchstfall (Aithiopsis) 5 Büchern zum Typ der kürzeren oder gar Kurz-Epen. Selbst wenn Quintus das eine oder andere von ihnen gekannt haben sollte – was aber ungewiß ist<sup>34</sup> –, hätte er von ihnen für seine eigene kompositionelle Aufgabe wenig lernen können.

Sicher ist hingegen, daß Quintus zwei Großepen gründlich kannte: Ilias und Odyssee. Was lag näher, als daß er sie auch daraufhin prüfte, wie ein größeres Epos zu gestalten sei? Wenn er mit dieser Frage an die homerischen Gedichte herantrat, werden sie ihm nicht als die chaotischen Gebilde erschienen sein, die die moderne analytische Richtung der Homerforschung in ihnen sieht. Eher stellten sie sich ihm als die Grundmuster zweier Hauptmöglichkeiten epischer Form dar: die Ilias als das Urbild einer dreigeteilten, die Odyssee als der Typus einer zweigeteilten Handlung.

Besonders klar zeichnete sich diese Möglichkeit für die Odyssee ab. Daß sie aus zwei gleichlangen Teilen besteht, Irrfahrten und Heimkehr des Odysseus (wobei die Regelmäßigkeit des Aufbaus durch die antike Bucheinteilung, 12:12 Bücher, unterstrichen wird), ist unverkennbar:

Odyssee:

B. 1-12

B. 13-24

An der Ilias lassen sich am ungezwungensten die drei Abschnitte ausmachen, die unterschiedliche Phasen des Kampfes zwischen Griechen und Troern beinhalten und durch Auftritte des Achilleus wie durch Scharniere verbunden und zugleich getrennt sind. Der erste Abschnitt ist der der Aristien: Achills Kampfenthaltung veranlaßt die übrigen Führer der Griechen zu verstärkten eigenen kriegerischen Aktivitäten. Die Gesandtschaft an Achilleus im 9. Buch und ihr Scheitern markieren den Übergang zu dem Mittelstück, in dem ein Massenkampf entbrennt und die entscheidende Niederlage der Griechen droht. Mit Patroklos' Appell an Achilleus (16. Buch) tritt die Handlung in ihre Schlußphase ein, in der Achilleus auf das Schlachtfeld zurückkehrt und das Geschehen an seinen von Homer festgelegten Höhepunkt führt, die Tötung Hektors. Man kann diesen Ablauf so schematisieren, daß die Scharnierteile als selbständige Elemente fungieren:<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Vorherrschend die Ansicht, Quintus habe zu den kyklischen Epen keinen Zugang mehr gehabt, sondern aus Handbüchern geschöpft. So u. a. Keydell. a. O., 1273, mit abschätziger Kritik an A. R. Sodano, der in *Antiquitas* 2/3 (1947/48) 53 ff. und *Annali della Facolta die Lettere e Filosofia della Universita di Napoli* I (1951), 5573; II (1952), 175-195 als eine mögliche Quelle der "Posthomerica" u. a. die kyklische Aithiopsis in Betracht gezogen hatte. Vgl. jedoch A. Dihle a. O., 436: "Quintus hat den Kyklos vermutlich noch gekannt."

<sup>35</sup> Auf mehr ins einzelne gehende strukturelle Analysen der homerischen Epen wie die von C.

## Ilias (I):

B. 1-8

B. 9

B. 10-15

B. 16

B. 17-24

Hier wären das Anfangs- und Schlußstück gleichlang (je 8 Bücher), das Mittelstück kürzer (6 Bücher). Durch weitere Vereinfachung läßt sich das Schema aber auch auf eine dreiteilige Form mit gleichlangen Abschnitten reduzieren:

## Ilias (II):

B. 1-8

B. 9-16

B. 17-24

In der Aeneis folgte Vergil dem Modell der Odyssee.<sup>36</sup> Für Quintus erlangte es keine Vorbildfunktion. Dagegen entspricht sein kompositionelles Schema, wenn man es nur wahrzunehmen bereit ist, auffällig dem Aufbau der Ilias, besonders deren stärker schematisiertem zweiten Typ:

## Posthomerica (I):

B. 1-5

B. 6-10

B. 11-14

Homer überbietend, akzentuiert Quintus allerdings zusätzlich noch je ein Buch in diesen drei Handlungsdritteln, und er versucht die Einheit des Werkes dadurch zu gewährleisten, daß er die Akzentstellen in inhaltlichen Bezug zueinander setzt. Im ersten und zweiten Abschnitt haben die Akzente ihren Sitz im mittleren der jeweils 5 Bücher: Tod des Achilleus (Buch 3) und Sieg des Neoptolemos, des Sohnes des Achilleus, den Quintus zum gleichwertigen Stellvertreter seines Vaters aufrücken läßt, über Eurypylos, den neuen starken Bundesgenossen der Troer und Ersatz für Hektor (Buch 8). Da das letzte Drittel nicht fünf, sondern nur vier Bücher umfaßt, war die Akzentuierung eines mittleren Buches in diesem Fall nicht möglich. Einen Akzent gibt es aber auch hier, und wieder setzt ihn Neoptolemos: Er tötet Priamos. Gestaltet ist dieser Höhepunkt im 13. Buch, also wie im ersten und zweiten Handlungsdrittel im 3. Buch des Abschnitts. Damit ist ein größtmögliches Maß an Regelmäßigkeit im Aufbau erzielt. Keydells Ahnung, das Werk sei dreigeteilt, bestätigt sich. Nur wird über seine Annahme hinaus deutlich, daß der Stoff nicht planlos gehäuft, sondern systematisch

H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge 1958 und R. Gordesiani, *Kriterien der Schriftlichkeit und Mündlichkeit im homerischen Epos*. Frankfurt am Main 1986 ist hier nicht einzugehen; es gilt nur, den gewiß viel schlichteren Horizont des Homerverständnisses zu skizzieren, der für Quintus angenommen werden kann.

<sup>36</sup> Es genüge, daß ich zu der vielverhandelten Frage einen eigenen Beitrag zitiere: E. G. Schmidt, *Vergil und die Odyssee. Strukturfragen der Aeneis*, in ders., *Erworbenes Erbe*, Leipzig 1988, 306-318.

geformt ist. Selbst Elemente von Symmetrie zeigen sich, sowohl in der Gestaltung der Handlungsdrittel als auch in der Gesamtstruktur.

Ein Detail freilich widerstrebt einer solchen Analyse. Nach dem Höhepunkt im 13. Buch wird die Handlung überraschend zügig, in nur einem Buch, dem 14., zu Ende gebracht. Mißt man diesen Schluß des Werkes an der Art, wie dessen erstes und zweites Drittel gestaltet sind, kann es scheinen, als fehle ein letztes, ein 15. Buch. Das folgende Schema verdeutlicht den Befund:

Posthomerica (II): 1 2 3 4 5 | 6 7 8 9 10 | 11 12 13 14

Ein weiteres Moment verdient hier in Betracht gezogen zu werden. Die ersten beiden Handlungsblöcke der "Posthomerica" gipfeln nämlich nicht nur in zentral postierten Akzentstellen, sondern laufen auch auf wirkungsstarke Schlüsse zu. Im 5. Buch ist dies die Selbsttötung des Aias nach seiner Niederlage gegen Odysseus im Streit um die Waffen des Achilleus. Im 10. Buch ist es der Tod des Paris und der Selbstmord seiner ersten Frau Oinone, die er seinerzeit zugunsten von Helena verstoßen hatte. Paris, der zunächst nur verwundet ist, erhält die Weissagung, Oinone könne ihn heilen. Wenn der innere Konflikt zwischen ihr und ihm durch ihr Einlenken gelöst werde, könne er auch von der äußeren Verletzung genesen. Doch Oinone vermag sich nicht zu überwinden, Paris bittet vergebens, er stirbt, und jetzt erst erkennt Oinone ihre Schuld ihm gegenüber und stürzt sich in den Scheiterhaufen, auf dem seine Leiche verbrennt. Quintus hat sein Werk so gestaltet, daß die Selbsttötungen des Aias und der Oinone nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell einander entsprechen.

Am Ende des dritten Handlungsblockes scheint demgegenüber nicht nur ein Buch, sondern auch ein Zielpunkt zu fehlen, der als das genaue Gegenstück zu den Aias- und Oinone-Szenen gelten könnte. Zwar gibt es Tötungen zuhauf und am Schluß des 14. Buches den großen Sturm, der die Flotte der Griechen heimsucht. Aber man vermißt ein deutliches Signal, daß dieses Moment der Handlung, so sehr es auf Abschlußwirkung angelegt ist, nach Quintus' Absicht die Reihe der Drittelschlüsse im 5. und 10. Buch fortführt. Nun hat Quintus am Ende der "Posthomerica" nicht nur den Stoff der Iliupersis aufgebraucht,<sup>37</sup> sondern offenbar auch Anleihe beim Inhalt der Nostoi gemacht, die sich nach der alten kyklischen Gestaltung des Themas dort anschlossen. Sollte nach einer ursprünglichen Planung diese Anlehnung an das Heimkehrerepos über den Seesturm noch ein Stück hinausgeführt werden? So wäre nicht nur die Ilias fortgesetzt, sondern wo-

<sup>37</sup> Ob er auch die Iliupersis selbst gekannt hat, bleibe offen, vgl. die Stellungnahmen oben in Anm. 33.

möglich die gesamte Lücke zwischen ihr und der Odyssee geschlossen worden. Was vor allem noch zu berichten gewesen wäre, liegt auf der Hand: Agamemnons Heimkehr und sein Tod durch Klytainnestra. Gewiß, keine Selbsttötung wie in den Fällen Aias und Oinone, aber doch ein überzeugendes Gegenstück zu den Schlußepisoden des ersten und zweiten Blocks. In dem zügigen Erzählungsstil, der Quintus zu Gebote stand, hätte dieses Ereignis nicht mehr als ein zusätzliches Buch, das 15., erfordert, die Symmetrie des Werkes wäre zur Perfektion gelangt.

Erwägungen dieser Art führen auf Mutmaßung, die "Posthomerica" könnten unvollendet sein. Mit durchschlagenden Argumenten läßt sich ein solcher Schluß allerdings nicht stützen. So empfiehlt es sich, die Überlegungen auch in andere Richtung zu lenken, etwa auf die Frage: Kann es Quintus, nachdem er zwei Blöcke zu je fünf Büchern fertiggestellt hatte, als angemessen empfunden haben, den letzten Block auf nur vier Bücher zu berechnen? Gewiß wird er gespürt haben, daß der Seesturm das 14. Buch gut schloß, weitere Episoden also nicht vonnöten waren. Aber zu bedenken ist ebenso, daß gar zu freies Gestalten wohl doch nicht seine Sache war, daß es ihm willkommen sein mußte, wenn er sich auch bei der Formung eines kleineren Werkteiles an ein autoritatives Muster anlehnen konnte.

Nun gilt als erwiesen, daß einer der Autoren, die sich Quintus zum Vorbild nahm, Apollonios von Rhodos gewesen ist.<sup>38</sup> Dieser gestaltete die "Argonautica" in vier Büchern, legte den Handlungshöhepunkt ins dritte und nahm für die Heimkehr seiner Helden nur ein Buch, das letzte, in Anspruch. Die Übereinstimmung mit dem Schlußteil der "Posthomerica" ist auffällig:

	Hinführung zum	Höhepunkt	Höhepunkt	Heimfahrt
	Buch I	Buch II	Buch III	Buch IV
Argonautica	B. 1	B. 2	B. 3	B. 4
Posthomerica	B. 11	B. 12	B. 13	B. 14

Ein solches kompositionelles Schema gestattete es Quintus, bis zum vorletzten Buch im strukturellen Gesamtrahmen zu bleiben und sich erst mit dem letzten Buch daraus zu lösen, um die Handlung dann in angezogenem Tempo zu Ende zu bringen.

Nachdem die mutmaßlichen Anteile des Iliasdichters und des Apollonios am Aufbau der "Posthomerica" ermittelt sind, bleibt die Frage nach möglichen Vorbildern für die Blockbildung von fünf (bzw. verkürzt vier) Büchern. Zunächst ist festzuhalten, daß ein Schema von 15 Büchern, wie

<sup>38</sup> In dieser Frage sind die Quellenforscher (s. oben Anm. 22) weitgehend einer Meinung.

es dem spätantiken Epos zumindest potentiell zugrunde zu liegen scheint, in einer weiteren Dichtung verwirklicht war, die Quintus wahrscheinlich gekannt hat: in den "Metamorphosen" Ovids.<sup>39</sup> Sogar die Möglichkeit, daß dieses klassische Werk in seinem mittleren, dem 8. Buch einen Akzent trägt, wurde neuerdings in Erwägung gezogen.<sup>40</sup> Das wäre ein beachtliches Maß an Übereinstimmung mit den "Posthomerica", mit der Einschränkung, daß in diesen der Schluß verkürzt, gewissermaßen katalektisch ist. Zweierlei bedarf freilich weiterer Diskussion: ob Ovid sein *carmen perpetuum* wirklich so gegliedert hat und, falls ja, ob Quintus in der Lage war, das zu erkennen.

Mehr spricht für eine andere Annahme. Quintus kann die Aithiopis gekannt oder zumindest noch gewußt haben, daß sie fünf Bücher umschloß. Das mag ihn dazu angeregt haben, den Stoff, der im groben diesem kyklischen Epos entsprach, seinerseits in die gleiche Zahl von Büchern zu fassen. Das Schema übertrug er dann auf seinen Mittelblock, und auch im Schlußteil folgte er ihm drei Bücher lang, bis Buch 13.

Als Quintus' ausschließliches geistiges Eigentum bliebe die Akzentuierung in den Büchern 3, 8 und 13 sowie die starke, tragödienhafte Schlußwirkung der Bücher 5 und 10.

Eine letzte Frage ist, welche Hilfe Quintus an seinem Schema für die Lösung eines Problems fand, das mit der Stoffwahl der "Posthomerica" unausweichlich auf ihn zukam. Die Schwierigkeit ist, daß in dem Ausschnitt aus dem Trojageschehen, den er zu behandeln hatte, die wirkungsstärksten Momente gleich zu Anfang und dann erst wieder gegen Ende gehäuft sind: der Tod Penthesileias, Memnons, Achills auf der einen, die Eroberung und Zerstörung Trojas auf der anderen Seite. Hinzu kommt, daß von den Haupthelden, die in die Handlung der "Posthomerica" eintreten, ein weiterer, Aias, stirbt, noch ehe auch nur die Mitte des Geschehens erreicht ist. Der Iliasdichter hatte es mit peinlicher Sorgfalt vermieden, sein Personal zu verschleifen. Nur in wohlbedachter Dosierung gab er erst Patroklos und dann Hektor dem Tode preis. Im übrigen hielt er seine Hörer dazu an, sich an den Todesschicksalen der "kleinen Kämpfer"<sup>41</sup> schadlos zu

<sup>39</sup> Das Urteil der Quellenforscher ist in diesem Punkt weniger einhellig. Ich folge Keydell, a. O., 1273 und passim: Quintus kannte und benutzte Ovid (Keydell nennt auch die Hauptvertreter der gegenteiligen Ansicht).

<sup>40</sup> Vgl. Anna Crabe, Structure and Context in Ovid's 'Metamorphoses', in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 31, 4, 2274-2327. Ähnlich R. Gordesiani, Zu den Prinzipien der kompositionellen Organisation in Ovids Metamorphosen, Klio 67, 1985, 198-204; seine Auffassung von drei strukturellen Zentren der "Metamorphosen" kommt nahe an den hier unterbreiteten Vorschlag für den Aufbau der "Posthomerica" heran.

<sup>41</sup> Der Begriff nach Gisela Strasburger, Die kleinen Kämpfer der Ilias, Diss. Frankfurt am

halten. Der in den Hauptzügen vorgegebene Inhalt der "Posthomerica" erlaubte solche Zurückhaltung nicht. Mag schon für Homer das mittlere Drittel der Ilias am schwersten zu gestalten gewesen sein, so potenzierten sich die Schwierigkeiten für Quintus im entsprechenden Teil seines Werkes. Gewiß konnte er die Ersatzhelden Neoptolemos und Eurypylos einführen und Philoktet, dessen Bogen den Sieg über Troja garantierte, aus der Verbannung zurückführen. Aber würden seine Leser diesen Personen mit dem gleichen Interesse begegnen, das sie einem Achilleus oder Aias entgegenbrachten, sooft und in welcher Situation auch immer sie auftraten?

Angesichts solcher Schwierigkeiten waren die Möglichkeiten gezielter Formgebung für Quintus in der Tat hilfreich. Indem er in der Werkmitte den Aufbau des Werkanfangs wiederholte, gab er zu verstehen, daß die Handlung, die im 8. Buch zentriert war, mindestens von gleicher Bedeutung sei wie das Geschehen, das in Achilleus' letztem Auftritt im 3. Buch seinen Schwerpunkt besaß. Auch setzte er alle Kunstmittel, über die er verfügte, ein, um die Gestalten des Eurypylos und mehr noch des Neoptolemos in ein helles Licht zu rücken.<sup>42</sup> Er betonte die Kontinuität zwischen Achilleus und Neoptolemos: Im Sohne lebte der Vater auf, beide verwachsen nahezu zu einer Gestalt.

Goethe ist als Fortsetzer Homers gescheitert. Nicht so Quintus. Gewiß wird man bei dem Vergleich die unterschiedlichen Ansprüche in Rechnung zu setzen haben, die beide Dichter an sich stellten. Goethe hatte ein verlässliches Gespür dafür, ob er sich auf der Höhe Homers bewegte. Der sokratische Dämon warnte ihn vor einer Aufgabe, die letztlich nicht die seine war. Quintus hatte aus dem Zuspruch der Musen nur Ermutigung geschöpft, subjektiv sah er sich als den berufenen Erben Homers. Objektivere Urteile werden so günstig nicht ausfallen. Aber statt voreilig den Stab über ihn zu brechen, sollte man prüfen, welche Aufgabe er sich stellte, wie er sie anging und wieweit er sie löste. Ein Ergebnis solcher Analyse wird künftig zu lauten haben, daß er ein ausgewiesener Kenner poetischer Formgebung war und in der Formgeschichte des antiken Epos einen ehrenvollen Platz beansprucht.

Main 1954. Auf Quintus hat den Terminus (οἱ μικροὶ πολεμιστῆς) Ph. I. Kakridis übertragen, a. O., 146.

<sup>42</sup> Ein Ansatz zu einer Würdigung der Gestalt des Neoptolemos bei L. Ferrari, a. O., Kap. IV: "Personaggi di Quinto Smirneo".

Sophie Shamanidi (Tbilisi)

THE CLASSICAL TRADITION IN G. SEFERIS'  
*MYTHISTOREMA*

In respect of the creative interpretation of the classical tradition G. Seferis is among the most distinguished writers not only in Greek literature but in the XX century world literature as well. Considering the reflection of classical antiquity, Seferis' *Mythistorema* is regarded as one of the most remarkable poems. It suffices to look through his poem to notice richness of ancient images and contextual elements. *Mythistorema* is more concerned with ancient world than with the cultural heritage and symbolics of medieval and modern Europe.<sup>1</sup> Seferis himself called the above-mentioned work (which can be pertained to the genre of modern poem) "Odyssey but vice versa".<sup>2</sup> Of course, scholars have more than once paid attention to the creative interpretation of the classical tradition in Seferis' poetry.<sup>3</sup> But the extent of the influence of the classical tradition as an informational system on Seferis' above-mentioned work have not yet been thoroughly studied. In fact, the poem takes the most relevant impulses exactly from classical antiquity. Let's begin with the poem's title. Seferis himself comments on it as follows: "*Mythistorema* – it is two components that made me choose the title of this work: *mythos*, because I have used, clearly enough, a certain mythology; *istoria* (both history and story) because I have tried to express, with some coherence, circumstances that are

<sup>1</sup> We use the term *classical antiquity* to refer not only to the Classical period but to every aspect connected with Greek and Roman Civilization (mythology, literature, philosophy etc.).

<sup>2</sup> Γ. Σεφέρης, *Μέρες Α'*, Αθήνα, 1975, 15.

<sup>3</sup> Π. Μαστροδημήτρης, *Η αρχαία παραδόσις εις την ποιησιν του Γιώργου Σεφέρη*, Αθήνα, 1964. Ε. Κύλη, *Μύθος και Φωνή στη σύγχρονη ελληνική ποίηση*, Αθήνα, 1987. Δ. Μαρωνήτης, *Η ποίηση του Γιώργου Σεφέρη, Μελέτες και Μαθήματα*, Αθήνα 1989. Δ. Μαρωνήτης, *Διαλέξεις*, Αθήνα, 1992. D. Ricks, *Η σκιά του Ομήρου*, Αθήνα, 1993, etc.

as independent from myself as the characters in a novel".<sup>4</sup> So, the title unites two meanings – mythos and history. Mythos – as the world of eternal symbols of the past and history – as the real events endured by the mankind.

The poem is divided into 24 parts, which reminds us of Homeric tradition to divide epics into 24 books.<sup>5</sup> We may say that the work as a whole is a remarkable synthesis of certain elements of *Odyssey*, *Argonautica* and Greek tragedy. As it is known, Aristotle traced a number of drama details in Homeric epics and considered Homer one of the stimuli of the drama formation.<sup>6</sup>

*Mythistorema* begins with the clear statement: "The angel/three years we waited for him .../so that the age-old drama could begin again".<sup>7</sup> This reminds us of the prologue to Greek tragedies. With respect to the majority of Greek tragedies, especially those by Euripides, we may draw a parallel with the messenger who declares the most crucial and tragic episode.<sup>8</sup> In the same way, the ending of *Mythistorema* bears an interesting resemblance to the majority of *exodoi* which in Greek tragedies sum up past events and make a certain generalization: "Here end the works of the sea, the works of love". And still, the beginning and the ending of Seferis' poem resemble not only tragedies but also the principle of the beginning and the ending of Homeric poems. The starting point is the statement of the principle motive or theme, as for the ending, it is not the ending in the general meaning of the word as it implies a further continuation of the action.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> George Seferis, *Complete Poems*, Translated, edited and introduced by Edmund Keely and Philip Sherrard, London, 1995, 277.

<sup>5</sup> see: A. Αργυρίου, *Δεκαεπτά κείμενα για τον Γιώργο Σεφέρη*, Αθήνα, 1990, 124.

<sup>6</sup> see: Aristotle, *Poetics*, 1448<sup>b</sup>36..., for interpretation of the Aristotle's text, see: Aristotle, *Poetics*, Introduction, commentary and appendix by D.W. Lucas, Oxford, 1978, 77, 92 etc.

<sup>7</sup> In the article we use Keely-Sherrards' translations of Seferis' poems. Different translators translate the Greek word "ἄγγελος" in different ways. Keely-Sherard's English translation offers the word "angel". Ch. Enzensberger's German translation has it as "Bote", which corresponds to English "messenger". Rex Warner also translates it as "messenger". To our mind, "messenger" is more appropriate here as afterwords the author calls our attention to "age-old drama". see also: A. Αργυρίου, *Δεκαεπτά κείμενα*, 130. As for the "three years" it is considered to be an interim period between *Eroticos logos* and *Mythistorema*, see: Mario Vitti, *Φθορά και Λόγος*, Εισαγωγή στην ποίηση του Γ. Σεφέρη, Αθήνα, 1989, 70.

<sup>8</sup> see: A. Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen, 1972; A. Brown, *A New Companion to Greek Tragedy*, London and Canberra, 1983, 125.

<sup>9</sup> It is admitted that the action in *Iliad* and *Odyssey* tends to go on even after the formal ending of the epics, see: P. Гордезиани, *Проблемы гомеровского эпоса*, Тбилиси, 1978. As for the termination of the action in *Mythistorema* see: Mario Vitti, *Φθορά και Λόγος*, 72.

The principle theme, that runs through out the poem is a voyage with an interesting synthesis of the pathos of *Argonautica* and *Odyssey*. As it is known, classical philology admits that a probable epic on Argonauts which has not survived to our times influenced *Odyssey*. The latter, in its turn, had an influence on *Argonautica* by Apollonius Rhodius.<sup>10</sup> Thus, *Odyssey* and *Argonautica* linked to each other already in ancient Greece. They are united by what the travellers had experienced, what might have been most exciting and encouraging. But the most remarkable is that, as in case of *Odyssey*, the travellers better felt the insignificance of the border between death and life, hope and despair. We may say that this pathos is fully reflected in *Mythistorema*, but in the latter the voyage is carried rather in chronological than in geographical area.

In the first poem (A') the above-mentioned lines destroy the distance in time: the past and the present actually converge and all what happened within the frameworks of "the age-old drama" is old in essence and, at the same time, goes on up to the present. The following lines point out the travel and the roaming, so familiar to Hellenic world starting with *Argonautica* and *Odyssey*. There are no exact time indications for the voyage. It seems to be a travel started in the past and still going on.

The following lines attract our attention: "...strangers /plunged into mist by the immaculate wings of swans that /wounded us". A debate was held among the poet and the scholars about these lines.<sup>11</sup> To our mind, the phrase "the immaculate wings of swans that /wounded us" provokes associations with the Stymphalian birds which, shot out their feathers, tipped with steel so as to resemble arrows, at strangers.<sup>12</sup>

The poem B' is saturated with ritual spirit. It presents quite an old symbol that of a "well" and a "cave" which indicated the gates to the under-world. As we know, "caves" are mentioned several times in *Argonautica* as well in *Odyssey*. Thus, the usage of these symbols may be called a certain poetic ritual as they help to abolish distance in time and link the present and the past.

The epigraph to the poem (Γ') "Μέμνησο λουτρῶν οἷς ἐνοσφίσθης" is a quotation from the Aeschylus' tragedy *The Libation Bearers*, 491 where

<sup>10</sup> The issue of the correlation between *Odyssey* and *Argonautica* is specified in K. Meuli *Odyssee und Argonautica*, Berlin, 1921.

<sup>11</sup> Some scholars admit that the line "the immaculate wings of swans" is consciously or unconsciously determined by Herodotus IV, 31-32 and presents a poetic image of snow, see: Π. Μαστροδημήτρης, *Η αρχαία παραδόσις εις την ποιησιν του Γιώργου Σεφέρη*, Αθήνα, 1964, 10-11. But Seferis himself did not agree with such an interpretation.

<sup>12</sup> Ap. Rhod. II, 1020...

Orestes in his speech at Agamemnon's tomb reminds his father of the bath where he had been killed by his wife Clytemnestra.<sup>13</sup> The address "πάτερ" is omitted from the quotation on purpose. The epigraph is organically related to the text of the poem. Here the poet speaks about the feelings of the narrator who is presented "with the marble head in ... hands". The phrases "I look at the eyes: neither open nor closed /I speak to the mouth which keeps trying to speak /I hold the cheeks which have broken through the skin" arouse associations with the sufferings of murdered Agamemnon: his mouth could never say what he wanted to, his eyes could never see the children who came here to revenge. But the narrator can change nothing about it: "That's all I'm able to do".

This poem can provoke different associations. We may identify the narrator with the Greek nation itself, which restored its links with its roots comparatively late because of its endless capture. After the liberation, "awaking" the nation found itself with its vigorous past – "with the marble head in my hands" which exhausts ("it exhausts my elbows...") and puzzles him ("...I don't know where to put it down"). A modern Greek wants to hear a voice of his great ancestor, the voice he was unable to hear: "I speak to the mouth which keeps trying to speak".

The ancient spirit is fully introduced in the poem *Argonauts* (Δ'). In the very first line the author originally attempts to insert in the structure of his poem Plato's prosaic text without any changes using an interesting principle of deviding Plato's sentences into lines. However, in this case we are more interested in the function of these lines in this concrete poem and in *Mythistorema* as a whole than in the way of transforming Plato's prosaic text into a poetic one. The quotation is from Plato, *Alcibiades*, 133b, where it is discussed how to interpret the famous exhortation carved on the Delphian temple "Know thyself" ("γνώθι σεαυτόν").<sup>14</sup> Here Plato states through Socrates' words: "καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτὴν εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον...". We think this is the key phrase for the whole poem, because *Odyssey* as well as *Argonautica* can be considered a travel maintained for self-knowledge. In this case it may refer to the most concrete (Argonauts, Odysseus, the poet himself), more general (the Greek nation) as well as the most general (the mankind). In our opinion, this way of starting the poem unambiguously points out the principle pathos of *Mythistorema*. After the quotation from Plato's *Alcibiades* there comes a very interesting line: "the stranger and enemy, we've seen

<sup>13</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 315.

<sup>14</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 315.

him in the mirror".<sup>15</sup> Here, we believe, Seferis means that it's impossible to know yourself unless you know your opposition – "the stranger and enemy". After the above-mentioned lines the narration is carried on in Seferis' way of synthesizing concrete and general. Seferis speaks about companions who "...didn't complain /about the work or the thirst or the frost /they had the bearing of trees and waves... they sweated at the oars with lowered eyes /breathing in rhythm /and their blood reddened a submissive skin". These lines are exactly nurtured by classical world and echo *Argonautica* and *Odyssey*, but they also may express the Greek people's striving. The following lines show that the poet seems to be beyond the chronological frameworks: "Sometimes disconsolate women wept /lamenting their lost children /and others frantic sought Alexander the Great /and glories buried in the depths of Asia". Here, as it is generally admitted, the Asia Minor catastrophe is reflected.<sup>16</sup> Alexander the Great is the symbol of what the Greeks wanted to achieve and what brought them to the catastrophe. Our attention was attracted by an interesting gradation: at first, the theme of *Argonautica* is more conspicuous in the poem, then there is a synthesis of the themes of *Argonautica* and *Odyssey*, and in the end *Odyssey's* spirit prevails. It is a common knowledge that the phrases "The companions died one by one, /with lowered eyes. Their oars /mark the place where they sleep on the shore" corresponds with *Odyssey* (XI,75-78).<sup>17</sup> The shadow of Elpenor asks Odysseus to plant his oar on his grave to perpetuate his memory. To our mind, the poem *Argonauts* reflects the main body of the whole poem, because there is a beginning of an endless voyage, a definite aim, the voyage full of danger and the inevitable end: "Their oars /mark the place where they sleep on the shore." The poem ends with the poet's remark: "No one remembers them. Justice".<sup>18</sup>

There is no reference to antiquity in the fifth poem (E'), but it comes to be a certain continuation of the last line of the poem Δ': "No one remembers them. Justice". This is, chiefly, a hesitation, whether they really knew their friends or not, whether it was all hopes or reality. This hesitation is well represented by the opposition of the lines: "We didn't know them", "we'd known them since early childhood".

<sup>15</sup> It is interesting that the "mirror" is a relevant detail in *Alcibiades* respective passages: 132e, 133a.

<sup>16</sup> Δ. Μαρωνήτης, Η ποίηση του Γιώργου Σεφέρη, Φιλέταιρος Οδυσσεύς, 60-62.

<sup>17</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 316

<sup>18</sup> for the interpretation of the last line of *Argonauts* see: Δ. Μαρωνήτης, Φιλέταιρος Οδυσσεύς, 61, Mario Vitti, Φθορά και Λόγος, 84-85

The next poem (ΣΤ') comes to be an interlude. The initials M.R. are those of Maurice Ravel.<sup>19</sup> The poem represents a brilliant impressionistic inset, where only the line "...the broken /statues and the tragic columns" reminds us of the ancient world.

Considering the reflection of the classical tradition, *South wind* (Ζ') seems to imply no direct reference to classical antiquity. Everything depicted here concerns the narrators themselves, but the poem seems to be quite a natural, integral part of *Argonautica* and *Odyssey*. The title *South wind* itself speaks to the same, as it implies clear indications for the sailors.

In the poem Η' Seferis once again comes back to the theme of searching souls: "What are they after, our souls, travelling /on the decks of decayed ships". He most interestingly introduces a tragic picture of misery of women and children refugees. And, though there is no answer to the question what the souls seek, there is an obvious striving for search. It leads us to what is combined with pain. The poem raises a number of associations. We may consider it the reflection of the catastrophe of the "Great Idea", the criticism of a vain striving for the "... country that is no longer ours /nor yours. "

The theme of the narrator's loneliness beautifully links the poem Θ' to classical antiquity. Some remarkable symbols enter in the poem. On the one hand, it is the image of Odysseus, which emerges in the narrator's consciousness along with the night's stars ("The night's stars take me back to Odysseus"). He is alone like Odysseus "among the asphodels" facing the souls of the dead (*Odyssey*, XI, 539). On the other hand, the following lines refer to another ancient image. Now the narrator's aim is "...to find among the asphodels /the gorge that knew the wounded Adonis".

The following poem (Ι') carries on the theme of loneliness, aloofness, but the loneliness of a man transforms into the limits of a place, topos. Seferis introduces a mythopoetic image of "black Symplegades", evidently taken from Euripides *Medea* (1-2).<sup>20</sup> Though there is an obvious correspondence with Euripides, we should say, that the image of black Symplegades is typical of ancient sources. Sometimes they are referred to by a synonym "Κυάνας".<sup>21</sup> Here the image of black Symplegades, on the one hand, revives the theme of *Argonautica* and, on the other hand, ac-

<sup>19</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 316.

<sup>20</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 317.

<sup>21</sup> W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Bd. II, 1911<sup>3</sup>, Braunschweig, 1458.

quires a new function, as Seferis presents them as the limits of the place or the country.

After the brilliant surrealistic poem IA', which has a function of an interlude, the poet comes back to the theme of the poem I'. In the IB' (*Bottle in the sea*) the travellers' intention to "moor the ship" and "splice the...oars" as well as the phrase "the youngest", who "won it and disappeared" take us back to the world of *Odyssey* and *Argonautica*. It is generally admitted that the word "the youngest" refers to Elpenor (Homer uses the epithet "νεώτατος" for Elpenor, *Odyssey*, X, 552).<sup>22</sup> To our mind, there is a very interesting synthesis of the information of *Odyssey* and *Argonautica*. The phrase "Here we moored the ship to splice the broken oars, / to drink water and to sleep" reminds us of the episode from *Argonautica*, when Heracles broke his oar and the Argonauts had to land to splice a new one and the phrase "The youngest won it and disappeared" provokes associations with Hyllas, who was sent to bring water, was pulled down by the water-nymph into the pool and was never seen again.<sup>23</sup>

The poem *Hydra* (II') arouses associations with the events relating to the battles for the independence of Greece. It is a common knowledge that the island substantially contributed to naval forces that helped to win independence for Greece.<sup>24</sup> The only thing that connects the poem with the theme of voyage are the following lines: "White sails and sunlight and wet oars / struck with a rhythm of drums on stilled waves".

After the poem *Hydra* there comes a four-line poem (ID') which can also be considered an interlude, if there is no symbolics in the phrase "Three red pigeons". It can be associated with ancient literature only if we see in these words a certain reflection of the pigeon, let free by Argonauts in Symplegades.<sup>25</sup>

The epigraph to the poem IE' – *Quid πλατανών opacissimus?* is from Pliny, *Letters*, 1.3, where he asks his friend "What about that shadiest of plane trees?"<sup>26</sup> But Seferis makes one interesting alteration: the word "platanon" that entered in Latin from Greek, is presented in its original Greek form πλατανών.<sup>27</sup> The author seems to refer to the Greek origin of the Latin word which was quite rarely used even in ancient Greek lan-

<sup>22</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 317.

<sup>23</sup> Ap. Rhod. I, 1207-1208, I, 1257-1260.

<sup>24</sup> George Seferis, *Complete Poems*, 278.

<sup>25</sup> Ap. Rhod. II, 561-562.

<sup>26</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 317.

<sup>27</sup> Δ. Δημητράκης, *Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσας*, τ. Ζ, Αθήνα, 1964, 5857

guage. Its widely used form was πλάτανος or πλατάνιστος. What unites the epigraph and the poem itself? We believe the poem, which at first sight can be considered a love poem, has a bit more to express than a mere striving for an imaginary object, here a woman. As we had no opportunity to get acquainted with the comments on the point, we shall try to present some of our observations. To our opinion, the most noteworthy detail is the plane tree, which recurrently appears and can be duly considered a key element of the poem. If we come back to Pliny's letter, we shall see that Pliny calls upon his addressee to give up everyday routine, ask somebody else to take care of it and create something that will immortalize his name. Seferis underlines two aspects: 1) serenity brought by sleep, some sort of uncertainty and 2) ephemerality, oblivion, failure of dreams. In fact, the poem expresses dissatisfaction not of a concrete man, but the whole generation of mortals. Does it not resemble the opposition presented in Pliny's letter, the opposition of everyday routine and the creative heritage of a man that perpetuates his name, what Pliny's addressee failed to accomplish.

In the poem ΙΣΤ' there is an attempt to fully transformate the passage from Sophocles' *Electra*.<sup>28</sup> The aged servant of Orestes' tells Clytemnestra the fabricated story of Orestes' death. He begins his story with the description of Orestes' glorious victory in the chariot-races at Delphi: Ἀργεῖος μὲν ἀνακαλούμενος, ὄνομα δ' Ὀρέστης, τοῦ τὸ κλεινὸν Ἑλλάδος Ἀγαμέμνονος στρατεύμ' ἀγείραντός ποτε (693-696). The very formula ὄνομα δ' Ὀρέστης is used as an epigraph to Seferis' poem, which presents Orestes' monologue: Orestes describes the competition, but unlike Sophocles, the pathos of this poem is not a demonstration of joy caused by a victory. It expresses the pain, torture, feeling of helplessness experienced by the "first" man: "and I feel my knees give way over the axle/ over the wheels, over the wild track/ knees buckle easily when the gods so will it...". It is remarkable that what in Sophocles' tragedy is supposed to be fabricated (Orestes' participation in the competition), Seferis presents as a real story making Orestes his contemporary character.<sup>29</sup> In the end of the poem Seferis introduces one more mythical image – the Eumenides – which is organically linked to the myth about Orestes. Seferis applies the epithet "black" to the Eumenides, i.e. former Erinyes transformed by Goddess Athena, though it hardly fits the Eumenides any more.<sup>30</sup> This

<sup>28</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 317.

<sup>29</sup> Δ. Μαρωνίτης, Η ποίηση του Γιώργου Σεφέρη, Γραφή και Ανάγνωση, 78.

<sup>30</sup> for the interpretation of Aeschylus *Eumenides* see: A. Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972, 126-134.

may lead us to the thought that to Seferis' mind the essence of the Erinyes never changes, and even their transformation into the Eumenides did not help.

The poem called *Astyanax* (IZ'), where a proper name appears only in the title, presents quite an interesting symbol of a child which becomes a victim of warriors, lustful of battles. As it is known, Astyanax, a naive child, son of Hector and Andromache, was killed by Achaeans after the fall of Troy.<sup>31</sup> The poem consists of three parts. The first one (1-6) arises associations with the Trojan war. The symbol of the plane tree again appears here. In our opinion, it may allude to the plane-tree, by which the Achaeans were warned about Gods' oracles on the date of terminance and the outcome of the Trojan war. (*Iliad*, II 284...). Seferis finds an interesting way of relating this event to the birth of the boy. "The boy who saw the light under that plane tree, /one day when trumpets resounded and weapons shone /and the sweating horses /bent to the trough to touch with wet nostrils /the green surface of the water". It is interesting that Calchas' oracle at Homer is based on the horrible image of the Dragon eating a newly born nestling (νήπια τέκνα) from the plane tree (*Iliad*, II 311...). The second part of the poem (7-11), to our mind, is the generalization of the lamentations and wars that sacrificed the generations of ancestors and, on the other hand, caused so much joy and so many supplications. The third part is a certain warning for other children to avoid Astyanax's lot. Let's consider the poet's words: "take with you the boy who saw the light /under the leaves of that plane tree /and teach him to study the trees".

The poem IH' has a double function: on the one hand, it refers to the theme of destruction (which we may associate with the destruction started with Troy and ended with the Asia Minor catastrophe) – "Whatever I loved vanished with the houses /that were new last summer /and crumbled in the winds of autumn", on the other hand, it is a certain intermedium to precede an extremely lyric poem (IΘ'). In the latter it is difficult to see any concrete allusion to classical antiquity. Though the last phrase "they're a burden for us/ the friends who no longer know how to die" may be considered a repercussion of the theme of the "companions", "friends", developed in previous poems.

The poem K' [Andromeda] without any nomination introduces the image of Andromeda, who, according to the myth of Perseus, was res-

<sup>31</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 318.

cued by the hero from terrible tortures.<sup>32</sup> If we consider the myth, we may easily connect the lines with the pain experienced by a sacrificed woman. The quotation from Aeschylus *Agamemnon* (958) "The sea, the sea, who will be able to drain it dry?" from the speech of Clytemnestra justifying Agamemnon's treading on the purple carpet leading into palace, also attracts attention.<sup>33</sup> The function of this quotation in the poem is particularly interesting. As it is known, the image of the inexhaustible sea in *Agamemnon* is used by Clytemnestra to illustrate the wealth of their palace. As for Seferis' poem, in our opinion, the quotation has two planes: on the one hand, it may refer to the emotions of a man chained to the seaside cliff and facing the violent sea, and on the other hand, the quotation may serve to generalize the idea of inexhaustible pain, lamentation, grief. It is remarkable that Seferis presents Andromeda's mythical image only when she is being tormented and says nothing about her rescue or even her hope. The impression is that counter to the traditional myth about Perseus, Seferis emphasizes the inexhaustibility of her grief.

The theme of the following poem (KA') is "death", "silence", "smile", which seem so incongruous with each other. The poem presents an integral link between the past and the present, the death and those alive.

The poem (KB'), in our opinion, beautifully illustrates difficulties in the formation of self-awareness among the Greek (or generally in the mankind) as viewed from the present. The phrases: "wandering among broken stones, three or six thousand years / searching in collapsed buildings that might have been our homes / trying to remember dates and heroic deeds" obviously point out that long is the period and numerous are the events and symbols which should be perceived if one wishes to know oneself.

The next to the last poem (KΓ') is a certain approach to the ending, which, according to this poem, tends to be "optimistic": "a little farther, / let us rise a little higher."

The last poem (KΔ') is the exodus of this truly great drama of *Argonautica* and *Odyssey*. The past and the present are again united, the image of asphodels, the idea of perpetuating the past is again introduced as an eternal circulation. There is even a certain wish, a will for those who are bound to come in future: "let them not forget us, the weak souls among the asphodeles". And, in the end, the poet calls for serenity: "We who had nothing will school them in serenity".

<sup>32</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 318.

<sup>33</sup> Ποιήματα, Σημειώσεις, 318.

The brief comments presented above unambiguously testify that the influence of the classical tradition prevails in Seferis' poem. We may say that, if the composite *Μυθιστόρημα* is split into its constituents "μύθος" and "ιστορία", in terms of a concrete orientation the privilege is definitely given to mythos. With respect to the classical tradition Seferis reveals an unusual depth, in its creative interpretation the poet demonstrates rare colourfulness and exalted attitude towards classical antiquity (so uncommon with the European literature of the same age). To make the above-mentioned more evident, we shall make an attempt to sum up the intensity of reflecting the classical tradition from different aspects. Let us start with the ratio of the terms related to the classical tradition that occur in the poem (proper names, certain notions, etc). Eight proper names out of the ten used in the poem are connected with the classical world ('Αργοναῦτες, Μεγαλέξανδρος, 'Οδυσσεύς, 'Αδωνις, 'Ορέστης, 'Αστυάναξ, [Ἄνδρομέδα], Εὐμενίδες). As for geographic names, they are scarcely specified in the poem. All the four mentioned geographic names ('Ασία, Συμπληγάδες, Ὑδρα, Μαραθῶνας) are more or less related to the ancient tradition and two of them directly aim at reflecting classical antiquity (Συμπληγάδες, Μαραθῶνας). The same is true about the level of notions. In our opinion, the notions that enter into the poem from antiquity are: ἄγγελος, πανάρχαιο δράμα, ἀσφοδίλια, ἔρεβος, πλάτανος etc. The choice of epigraphs is also interesting. Below their poetic function will be discussed in detail. Here we shall only state, that there are four epigraphs in *Mythistorema*, three of which are borrowed from ancient sources (Μέμνησο λουτρῶν οἷς ἐνοσφίσθης, Quid πλατανῶν ορακισσimus?, ὄνομα δ' 'Ορέστης). But the citation of ancient authors goes further. Seferis quotes Plato's *Alcibiades* (133 b), he also presents a free interpretation of line 958 from Aeschylus *Agamemnon* in modern Greek. The paraphrases of the information from ancient sources are typical of Seferis. As mentioned above, there are two implicit allusions to Elpenor (Δ', IB'), we also believe the same is true about Stymphalian birds (A'), the plane tree, by which the Achaeans were warned about the oracle of Gods (IZ'), and Hyllas, who went out for some water and disappeared (IB').

Of course, while dwelling our attention on the classical tradition, we should bear in mind that ancient names, symbols and notions embrace quite a long epoch starting with so called Age of Heroes up to the Late Antiquity. While reflecting the classical tradition, it is interesting to find out the period Seferis concerns himself with. It is obvious that in *Mythistorema* Seferis refers to the Mythological epoch. The majority of the characters and nominated events is related to the themes of mythology.

Another point of interest is the emphasis on the mythological past at the level of heroes in the poem dedicated not only to mythology but to history as well. To our mind, two aspects are of special relevance: first, the most vivid images of sea roaming and travel are *Argonautica* and *Odyssey* and, secondly, it is very important for Seferis to raise his images to many-sided symbols. Evidently, the poet attached much more importance to mythos than to concrete historical personalities or events.

Which cycles of myths or local legends prevail in the poem? As we know, the author uses the cycle of Argonauts, the Trojan cycle and Andromeda's episode from the myth about Perseus. What attracts our attention is the total absence of the Theban cycle, so productive in the modern European literature. On the other hand, there is certain reanimation of Elpenor's image, which after Homer was not considered a relevant status-symbol for the interpretation of the classical tradition neither in the ancient nor the following period.

The selection of quotations from classical sources requires special attention. The author chooses the quotations which had caused no special interest in the European literature. In the poem they serve to render quite a concrete poetic conception. We are by no means mistaken to say that the epigram of the third poem "Μέμνησο λουτρῶν οἷς ἔνοσφίσθης" became no source of inspiration either in the ancient or the following period. In this phrase Seferis saw much more than a mere meaning of the sentence. In *The Libation Bearers* the function of this phrase is to remind the reader of the murder of Agamemnon in the bath. In this case the quotation itself acquires a symbolic meaning in the poem. It may refer to the tragic lot of Agamemnon (the noblest King of the Heroic epoch of Greece) as well as of his fatherland.

The way of quoting Plato is also very interesting. Seferis does not paraphrase the quotation to fit his poem. He inserts the exact phrase from Plato's prose into the structure of his poem. So far we have not come across any other author who would pay so much attention to the mentioned phrase from Plato's *Alcibiades*.<sup>34</sup> However, Seferis chose a truly suitable quotation to express the spirit felt throughout *Mythistorema*.

In this respect the epigram of the poem IE' is also noteworthy. It is a citation from Pliny which in the original bears no other function than that of a mere greeting formula. Seferis charged this seemingly ordinary phrase with the meaning of a phrase-symbol (especially by means of replacing the Latin "platanon" with the Greek πλατανῶν). His "shadiest of plane

<sup>34</sup> Of course, with the exception of Plato's commentators.

trees" might be a symbol very close to the understanding of a plane tree in the old Greek world, where it was considered a tree of sorrow and grief.<sup>35</sup>

The epigram of poem  $\text{I}\Sigma\text{T}' - \delta\nu\omicron\mu\alpha \delta' \text{'}\text{O}\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$  – originates from Sophokle's *Electra*. The phrase in *Electra* is used in rather an ordinary context. In our opinion, Seferis created quite an interesting symbol out of this phrase. We may call it the symbol of a winner, the first man. The pathos of the poem is determined by musing over his lot and actual abilities.

There is another case of citation in the poem *Andromeda*. As mentioned above, the author cites a phrase from Aeschylus *Agamemnon*. If we consider the aphoristic nature of this phrase in *Agamemnon*, it will be interesting to observe to what extent the initial meaning of the phrase is preserved after the citation. In our opinion, Seferis definitely altered the purpose of the phrase. In *Agamemnon* the sea is a general image of inexhaustibility, which Seferis skilfully fitted to a concrete situation depicted in *Andromeda*. The poet preserved the meaning of inexhaustibility of the sea, but denied it its function to refer to endless wealth. We believe Seferis attached to it a more general meaning and made it closely related to the actual context.

With respect to Seferis' creative interpretation of the classical tradition, the most remarkable, to our mind, is his using the ancient information as a subtext for his poem. Subtext underlies the whole poem *Mythistorema*, but there are cases when each part of the poem has its own subtext.

If we consider the poem as a whole, the subtext of its carcass is obviously the model of an ancient tragedy with its prologue, episodes and exodoi. However, it is structured with respect to Homeric epics, traditionally divided into 24 books.

As for the imaginary and quite relative "action" of the poem, its subtext is definitely *Argonautica*, on the one hand, and *Odessey*, on the other. The combination of these two informational sources is certainly motivated. The imaginary ship of *Mythistorema* and its crew are very relevant, as relevant as *Argo* and its crew were. On the other hand, Seferis' companions share *Odessey's* lot starting with ship wrecks and catastrophes and ending with the loneliness of *Odysseus*.

<sup>35</sup> see: J. C. Cooper, *Lexikon Alter Symbole*, Leipzig, 1986, 144. In the Ancient world the symbol of the plane tree was quite relevant. On the one hand, it indicated sorrow and on the other hand, it was an indispensable attribute of a sacred place: Herod. V 119, VII 27, 31.

As we have already mentioned, not only the poem as a whole and its subtext are important to the poet, but certain key parts and their subtexts as well. We shall point out three poems that seem relevant in this respect: *Astyanax*, *The name is Orestes* and *Andromeda*.

The subtext of *Astyanax* is not only the Homeric epics, but the whole Greek tradition on the violent murder of Astyanax. It was reflected in other genres too. We may find it in epics as well as in Euripide's *Trojan women*. It is noteworthy that Seferis raises Astyanax's image to the symbol of a helpless child and makes a small amendment to the ancient plot, while relating the birth of the child to the plane tree. Seferis attaches even more importance to the plane tree than it is shown in Iliad, and the phrase "take with you the boy who saw the light / under the leaves of that plane tree / and teach him to study the trees" may be understood as a certain warning to make children safe.

The subtext of *The name is Orestes* is definitely Orestes' aged servant's story from Sophokles *Electra*. As mentioned above, the aged servant of Orestes tells Clitemnestra a fabricated story of Orestes' victory and his death. Seferis changes the falsehood into reality. More than that, this false story is transformed in Orestes' monologue. The aim of this transformation is to reveal not the pride brought by victory, but the helplessness of a man in the face of global, universal laws.

The subtext of the poem *Andromeda* is a myth about Perseus. It is remarkable that Seferis refers only to that episode of the myth, which shows Andromeda's hopeless state. Thus he alters the whole pathos of the myth, and what ends well in the Greek tradition becomes a symbol of endless, inexhaustible pain and sorrow.<sup>36</sup>

So, considering the creative interpretation of the classical tradition we may maintain that Seferis is among the most remarkable poets. The poem which illustrates the fate of mankind and Greece in particular throughout centuries, is chiefly orientated on classical tradition, though the plot and motivation of the poem offered a wide range of other symbols as well, so numerous in the history of civilization.<sup>37</sup>

It is noteworthy that, unlike other literary men of his age, Seferis makes no attempt to modernize terms, symbols, images related to the classical tradition and to present them in the frameworks of everyday life.

<sup>36</sup> In our opinion, it's not ruled out that in this case Seferis refers to the preserved fragments of Euripides' *Andromeda*, namely the prologue to the tragedy, which presents feelings of the woman chained to the cliff.

<sup>37</sup> A brilliant example of such literary work is the poem of T. Eliot *The Waste Land*.

More than that, Seferis generalizes them in almost a classical way and thus comes closer to the spirit of classical culture.

And, finally, what captures our attention are the organic links between the remote past and the present. Two planes run through out the poem: what it was (and, as already mentioned above, it is chiefly confined to classical antiquity) and what it is (of course, often merged with the author's glance into the future, realized with nothing but dreams and best wishes). Seferis succeeded in his attempt to fit the classical tradition as an integral part to his modern poetry and thus he revived ancient symbols and notions.

Nana Tonia (Tbilissi)

## DAS PHÄNOMEN VON SAPPHO UND FRAUENDICHTUNG IN DER ANTIKE<sup>1</sup>

Die Rolle der Frau in der Kulturgeschichte blieb nie außer Interesse. Strittig sind folgende Fragen: welchen Platz nimmt die Frau neben dem Mann in der Gesellschaft ein? Wieweit und in welchen Gebieten kann die Frau dem Mann gleichkommen? Ist die Ungleichheit in der Gesellschaft von Anfang an gegeben? oder hat sie sich im Laufe der Zeit auf einer bestimmten Etappe entwickelt? Ziemlich lange galt es für Sozialhistoriker als selbstverständlich, daß in der Geschichte der Formierung der Zivilisation auf eine ganze Epoche des Matriarchats hingewiesen werden kann, die später von Patriarchat ersetzt wurde.<sup>2</sup> In letzter Zeit wurde für die alte Welt (das gilt mindestens für Mittelmeerraum) ein Konzept vorgeschlagen, das zwei Hauptphasen in der Entwicklung der Menschheit unterscheidet: für die frühere sog. matri-lineare Phase ist das Streben nach einem friedlichen Leben charakteristisch, für die spätere sog. patrilineare – nach der Agressivität und Krieg.<sup>3</sup>

Die antike Gesellschaft hat im Gebiet der Mann -und Frau Beziehungen zwei diverse Richtungen angenommen: die erste zeichnet sich einigermaßen durch die Gleichstellung von Frau und Mann aus. Die zweite richtet sich auf die Beschränkung der Rollen und Rechte von Frauen. Infolgedessen kann man in der antiken Gesellschaft, die eigentlich Fortsetzung der patriarchalen Phase darstellt, auch matri-lineare Elemente

<sup>1</sup> Kursfassung der Habilarbeit : N. Tonia, Das Phänomen der Sappho und die Frauendichtung in der Antike, Tbilissi, 1993.

<sup>2</sup> Zum Überblick vgl. S. B. Pomeroy, (with r. S. Kraemer and N. Kampen), Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity, WAW, 345.

<sup>3</sup> R. Gordeziani, Das Vorgriechische und Karthwelische (in der georgischen Sprache), Tbilissi, 1985, 134.

entdecken. In der Hinsicht ist zu beachten, daß man in der antiken Gesellschaft bis zur späteren Zeit solche Poleis und Länder vorfindet, wo die Stellung der Frau ziemlich beachtenswert ist.

Auch wenn die antike Gesellschaft von Anfang an sehr patriarchalisch war, zeigen sich darin die Tendenzen der Emanzipation, die durch verschiedene Prozesse bedingt waren. Das für das heutige Europa selbstverständliche Ideal der gesellschaftlichen und persönlichen Freiheit nimmt seinen Anfang von dem antiken Griechenland. Obwohl sie sich weiterhin der Frau gegenüber patriarchalisch verhielten, machten sich die Zeichen der Frauenemanzipation nicht nur im täglichen Leben bemerkbar, sondern auch auf der Ebene des theoretischen Denkens. Das hatte natürlich auch ihre realen Folgen.<sup>4</sup>

Wie wichtig der Weg ist, den in der antiken Gesellschaft die Idee der Feminisation bzw. Frauenemanzipation gemacht hat, zeigt auch das wachsende Interesse an diesem Problem in der modernen Altertumswissenschaft. In der letzten Zeit gibt es zu diesem Thema zahlreiche Veröffentlichungen, unter ihnen Monographien und spezielle Sammlungen, es werden internationale Symposien veranstaltet. Das alles zeigt deutlich die Aktualität des Problems heute, einerseits in der Zeit der Frauenemanzipation im Westen und andererseits während der Unterdrückung der Frauenrechte in verschiedenen religiösen und politischen Gesellschaften. Auf diesem Gebiet kann die Antike viele Fragen beantworten, die heute aktuell sind.

In diesem Zusammenhang verdient die Frage des Phänomens der antiken Frau als Dichtungsschöpferin in der antiken Dichtung besondere Aufmerksamkeit. Selbstverständlich gibt es in der Klassischen Philologie Untersuchungen zu diesem Thema, aber es gibt keine ausführliche Abhandlung über die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der Frauendichtung in der Antike im Allgemeinen. Offen bleibt die Frage, wie es in der Epoche, als die Frauenemanzipation wichtig wurde, zum Niedergang der Frauendichtung kam. Es ist auch noch nicht geklärt worden, warum diese Dichtung die ganze Palette von Gattungen der griechischen Literatur nicht aufnahm und es ist auch nicht ganz klar, ob man überhaupt von den spezifisch "weiblichen" Merkmalen in der antiken Dichtung sprechen kann. Diese Untersuchung hat den Zweck, diese Lücke in der Philologie teilweise zu füllen. Sie beabsichtigt nicht nur die Betrachtung des Schaffens von einzelnen Dichterinnen, sondern möchte den Weg nachgehen,

<sup>4</sup> Zu diesem Thema ist das Buch von S. B. Pomeroy interessant: *Frauenleben im Klassischen Altertum*, Stuttgart, 1985.

den diese Dichtung in der antiken Zivilisation ging und seine Haupttendenzen und spezifische Merkmale aufzeigen.

### Frauendichtung von Heldenepoche bis Homer

Nach den archäologischen Ausgrabungen im 19. Jhr. steht das Existieren der vorgriechischen und griechischen Kulturen in der Heldenepoche als historische Realität außer Zweifel. Heute können wir ohne Bedenken sagen, daß die ägeische Zivilisation von der minoischen Kreta bis zur Epoche von Homer einen langen und interessanten Weg ging, der einigermaßen Spuren in der Formierung der gesellschaftlichen Rolle der Frau hinterließ. Wenn die zahlreiche Information der Wandmalerei und Plastik berücksichtigt wird<sup>5</sup>, so kann man sagen, daß die Frau in der Gesellschaft von Kreta einen sicheren Platz hatte und eine aktive Rolle in der Kunst – Musik oder Dichtung – spielte. Wenn es auf der Kreta wirklich die schriftliche Literatur gegeben hat (es gibt indirekte Argumente für diese Vermutung),<sup>6</sup> dann liegt es nahe, daß auf der minoischen Kreta auch Dichterinnen tätig waren. Weniger wahrscheinlich wäre die Annahme, daß es auch in dem mykenischen Griechenland schriftliche Literatur gegeben hat, aber anhand der archäologischen Funde sind uns zahlreiche Frauenreigen bezeugt, die dort stattfanden.<sup>7</sup> Obwohl die Gesellschaften der mykenischen und geometrischen Zeit deutlich patriarchalisch waren, hatte wohl die Frau in der Kunst eine aktive Rolle. Es genügt auch, wenn wir die Vasenmalerei der geometrischen Epoche oder homerischen Epoche uns anschauen. Man sieht auf dem ersten Blick, daß hier Frauenchöre und-reigen üblich sind. Über das öffentliche Leben der Frauen berichtet uns auch "Ilias" von Homer. Dort sind konkrete Rituale und Feste genannt, an denen Frauenchöre teilnahmen ("Ilias" XVI, 180), Homer beschreibt auch Sologesänge der Frauen ("Odyssee" VI, 102).

Noch interessanter ist die Darstellung der Frau in der Kunst (nämlich in der Poesie) bei den griechischen Epikern. In dieser Hinsicht ist vor allem die Stellung der Epiker zu den Musen beachtenswert. Die Analyse der zahlreichen Stellen von "Ilias" und "Odyssee" macht es deutlich, welche Rolle die Epiker in ihrer Kunst und Inspiration den Zeus's Töchtern – Musen zukommen ließen (vgl. "Odyssee" VIII, 488; "Ilias" II,

<sup>5</sup> F. Schachermeyer, Die minoische Kultur des alten Kreta, Stuttgart, 1963.

<sup>6</sup> Vgl. R. Gordeziani, Die griechische Zivilisation, I, Tbilissi, 1988, 35 (in der georgischen Sprache).

<sup>7</sup> Zum Überblick vgl. T. B. L. Webster, The Greek Chorus, London, 1970

595). Den Musen, als Inspiratoren gegenüber, zeigt auch Hesiod, der erste Misogyn, großen Respekt (vgl. Theogonie; 1-115).

Aber der Glaube der Epiker über den weiblichen Anfang der Poesie ist noch umfassender.<sup>8</sup> Nach ihrer Meinung, und so ist es vermutlich in der ganzen mythopoetischen Tradition, sind es die weiblichen göttlichen Sängerinnen, deren Gesang am süßesten, zauberhaftesten und verführerisch klingt. In diesem Zusammenhang ist die Information von Homer über die Sirenen wichtig ( "Odyssee" XII, 39-55; XII, 184-192). Beachtenswert erscheint es mir, daß wenn Homer die Kraft ihrer Musik beschreibt, besonders ihre Weiblichkeit betont. Diese Weiblichkeit zeigt sich letzten Endes darin, daß diese Gesänge nicht nur süß, sondern auch bezaubernd sind. Es gibt auch weitere Beispiele im griechischen Epos und in der mythopoetischen Tradition im Allgemeinen, die die Zauberkraft des Frauengesanges oder Wortes bezeugen. Unter denen sind Kirke und Medea besonders zu beachten.

Auf die genauso alte Tradition dürfte das Phänomen der Mainaden oder Bakchen deuten. In der dionysischen Ekstase ziehen sie in der wilden Raserei mit Tanz und Musik in die Berge. Das aus den mykenischen und geometrischen Epochen bekannte Bild der Frauenreigen dürfte auf die Mainadentradition zurückgehen und Illustration ihrer Prozession sein.

Als Zusammenfassung kann man sagen, daß das aktive Auftreten der Frauendichtung in der Archaik eine natürliche Weiterentwicklung war. Trotzdem können wir bis zur Archaik keine Dichterin nennen, deren Name oder das Werk uns erreichen konnte. In der Geschichte der europäischen- und vielleicht Weltliteratur kann man über die Dichterinnen nur seit der griechischen Archaik reden.

## Das poetische Modell von Sappho im Kontext der Archaik

### 1. Archaik und Frauendichtung

Im archaischen Griechenland unterscheidet man zwei Gruppen der Regionen: die erste, wo Frauenrechte berücksichtigt werden und sie mit ihrer Rolle in der Gesellschaft dem Mann nahekommt (Sparta, später Argos, Theben), und die zweite, wo den Frauen gegenüber patriarchales und sogar misogynies Verhältnis herrscht (Athen)<sup>9</sup>. In der Archaik vermehrten sich solche frauenfeindliche Tendenzen auch in der Kunst (Hesiod, Si-

<sup>8</sup> K. Marot, *Die Anfänge der griechischen Literatur, Vortragen*, Budapest, 1960, 19.

<sup>9</sup> S. B. Pomeroy, *ibid* s. 52

monides von Argos usw.). In solcher Situation, die in dem ganzen Griechenland dominierend war, zeigte sich in der Frauengesellschaft das Streben nach der Verbesserung ihres Ansehens. Darauf folgte die Suche nach einem anderen Weg der Emanzipation, der der Frau erlauben würde, in irgendeinem Gebiet dem Mann gleichzukommen. Anscheinend war dafür die Dichtung, vor allem die Lyrik und andere musischen Gattungen am angemessensten. Seit dieser Epoche tauchen in der Geschichte der griechischen Zivilisation die Namen der Frauen auf, die durch ihre Kunst einen sicheren Platz in der griechischen Kultur eingenommen haben. Die wichtigste von denen ist Sappho. Es wäre falsch zu behaupten, daß sie die einzige Dichterin in der Archaik war. Aber sie war von ihren Zeitgenossen und auch in der ganzen Spätantike die am meisten anerkannte Dichterin. Die Untersuchung der sapphoischen Dichtung erlaubt uns eine Vorstellung über die poetischen Kreise auf dieser Insel zu bilden.

Im VII Jhr. v. Chr. schreibt der griechische Dichter Alkman, der in Sparta ein berühmter Chorführer war, in seinem *Parthenion* über die Agonen und Chöre der Frauen, auch über die Frauen, die sich durch ihre Begabung und äußerliche Schönheit auszeichneten. Die Untersuchung dieser Frage erlaubt mir zu schließen, daß es in der Archaik, besonders auf Lesbos eine Mehrzahl der musischen Kreise und Chöre der Frauen gab. Aber von diesen vielen Dichterinnen, deren Namen uns erhalten sind, besitzen wir nur die Fragmente der Gedichte von Sappho. Es gibt viele Gründe dafür. Vor allem aber ist ihre Popularität zu nennen und ihr Einfluß auf die folgenden Jahrhunderte. Ihre Dichtung wurde zum Vorbild, sozusagen, zu einem Modell für die dichterische Tätigkeit der Frauen in der Antike.

2. Das poetische Modell von Sappho. Selbst die Tatsache, daß hier der Begriff Sappho – Modell eingeführt wird, weist nicht nur darauf hin, daß in dieser Arbeit Sappho einen besonderen Vorrang bekommt, sondern auch darauf, daß sie als poetisches Vorbild für ihre zahlreichen Nachfolger und Nachahmer angesehen wird.<sup>10</sup>

Das poetische Modell kann nur als Einheit der a) äußerlichen und b) der innerlichen Merkmale betrachtet werden. Das äußerliche umfaßt alles, was auf der Oberfläche des Kunstwerkes liegt und was ohne tieferes Durchschauen wahrgenommen werden kann. In diesem Fall sind die Thematik, Versmass, Gattung und Dialekt gemeint. Was die zweite, innerliche Ebene anbetrifft, so ist sie mit gefühlvollsten Momenten der Besonderheiten der poetischen Phantasie verbunden. In diesem Fall ist die

<sup>10</sup> Über das Leben und die Kunst von Sappho vgl. N. Tonia, Die poetische Welt von Sappho, (in der georgischen Sprache) Tbilissi, 1991.

Ausdrucksform des lyrischen "Ichs", die Bildhaftigkeit, sprachliche Organisation, Zeitgefühl usw. gemeint. Genau dieser Bereich bestimmt am meisten das Wesen der dichterischen Kunst. Die Untersuchung der Poesie von Sappho unter diesem Gesichtspunkt erlaubt mir folgende Schlussfolgerung: sie konnte den Geist der Epoche am besten begreifen und im Alltäglichen und Gewöhnlichen das Erhabene und Schöne sehen. Das ermöglichte ihr aus den Grenzen einer bestimmten Epoche, einer Polis und politischen Ereignissen hinauszugehen und hat sie an allgemeingültigen Werten näher gebracht. Daraus folgt, daß wenn man den Objektkreis, den Sappho einerseits dichterisch gestaltete und andererseits die dichterische Tiefe, Feinheit und den Grad der Verallgemeinerung (was die Eigenart der Dichterin ausmachte), auseinandernimmt, so wird folgendes deutlich: diese Elemente, die man auf der sog. äußerlichen Ebene der sapphischen Dichtung absondern kann, besitzen nicht die Kraft als die wichtigen, der weiteren Entwicklung und Nachahmung (auch wenn nur in der Frauendichtung) ausgesetzten Faktoren zu dienen.

Außerdem drückt sich in ihrer Dichtung die Weiblichkeit, im höchsten und zugleich im spezifischsten Sinne dieses Wortes, am besten aus. Man kann sagen, daß es kein Gedicht oder Fragment von Sappho gibt, das nicht hinter sich eine Frau und ihre Welt vermuten lassen würde. Hier werden einige Hauptaspekte abgesondert: Bei Sappho ist die Orientierung der älteren dichterischen Tradition geändert. In diesem Fall ist das Verschwinden der Orientierung auf das politische Leben, Zurücktreten des Kriegspathos, des Strebens nach dem Herrschen, der Heroisierung mit Hilfe der Verwendung von mythischen Themen usw. gemeint. Dagegen trat die von einer Frau gesehene Welt hervor: a) Freundschaft der Freundinnen, Hochzeit, eigenartige Wahrnehmung der Unsterblichkeit der Liebe, Schönheit, Poesie und selbst Dichter, Betonung der Frauenrolle im Gottesdienst usw. b) Die emotionelle Wahrnehmung der Realität bekommt die ihr früher nicht eigene Schärfe und Feinheit. c) In der Dichtung von Sappho finden die Weiblichkeit und Feinheit ihren Platz. Sie macht auf die Sachen aufmerksam, die das Auge des Mannes nicht beachtet oder es gar nicht bemerken kann. Sie freut sich über die Ereignisse, die den Dichtern außer Acht blieben. d) Zuhörer der Dichtung von Sappho waren meistens Frauen. Sie fanden dort die Themen, die sie ansprachen: die Sakralität der Hochzeit, außergewöhnliche Liebe zum Kind usw.

Also, in der Dichtung von Sappho ist die Frauenwelt mit der ihr eigenen Sakralität gesehen. Doch schafft die Dichterin diesen weiblichen Blick bis zur höchsten Poesie zu verallgemeinern. Diese Welt mit ihrer

gesamt menschlichen Bedeutung kann neben den von Männern gestalteten Kosmos nicht nur ihren Platz nehmen, sondern übertrifft ihn auch mit der Tiefe und Bedeutung. Das alles ist nicht nur das Verdienst einer Dichterin, sondern auch ein gelungener Versuch der Frau sich in der Poesie zu verwirklichen. Darauf folgte die Gestaltung des poetischen Modells der Dichterin im Allgemeinen, das auf die Entwicklung der Dichtung und vor allem Frauendichtung in der späteren Zeit wichtige Spuren hinterließ.

## Klassische Epoche und Frauendichtung

### 1. *Klassik und gesellschaftliche Stellung der Frau*

In der klassischen Epoche, als die Entwicklung der griechischen Zivilisation ihren Höhepunkt erreicht hat, wurde in vielen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens sicherer Boden für eine psychologische und weltanschauliche Umwandlung geschaffen. Haupttendenzen der Entwicklung der griechischen Gesellschaft zeigten sich besonders gut im demokratischen Staat von Athen.<sup>11</sup> Besonderes Interesse verdient die Rolle der Frau in dieser Epoche.<sup>12</sup> Man kann sagen, daß es während des 5. und Anfang des 4. Jhr.v. Chr. in Athen eine Gegenüberstellung zwischen der Theorie und der Realität im öffentlichen Leben der Frau gab. In der Realität blieb die Frau genauso in ihren Rechten beschränkt, wie in der Archais. Nur einzelne Ausnahmen (wie z. B. Aspasia, Diotima) konnten die Situation nicht ändern. Andererseits hat in der Klassik, wie nie zuvor, die Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau an Aktualität gewonnen. Ein deutliches Beispiel dafür ist die griechische Tragödie. Für sie ist das Darstellen der Frauen -Leidenschaft und das Auftreten der Frauenprotagonisten charakteristisch. In Hinsicht der Freiheit der Darstellung ist die attische Komödie besonders wichtig. Dort wurde nicht nur die Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau verspottet, sondern auch die utopische Gesellschaft, in der die Frauen dominieren. In der klassischen Epoche wird das Problem der Stellung der Frau in der Gesellschaft häufig philosophisch analysiert.<sup>13</sup> Platon hat die klassische sog. Feminisationstheorie systematisiert. Beachtenswert ist es, daß wenn Platon in seinen früheren Werken eigentlich zur Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau neigt (Staat V, 455 d,e; V, 456b; 457 b. ff), später zur Schlußfolgerung kommt, daß diese Gleichheit auch aus biologischer Sicht

<sup>11</sup> T. B. L. Webster, *Athenian Culture and Society*, Berkeley, 1973, 206. R. Gordeziani, *ibid.* s. 140.

<sup>12</sup> S. B. Pomeroy, *ibid.* s. 119.

<sup>13</sup> D. Wender, *Plato: Misogynist, Phaedophile and Feminist*, WAW, 213-229.

unmöglich ist und deshalb bestimmte Bereiche festgelegt werden müssen, die als weibliche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens bezeichnet werden können, d. h. Bereiche, wo ihre biologischen und angeborenen Fähigkeiten den Frauen erlauben, sich höchstmöglich zu verwirklichen (Gesetze VII, 805 e; 806a, b; 802 d-e). Entsprechend kann man sagen, daß obwohl es im praktischen Leben in Hinsicht der Frauenrolle eigentlich keine Änderungen gab, es deswegen auf der theoretischen Ebene wichtige Umwandlung gegeben hat.

Das sog. feministische Programm im Laufe der 5.-4. Jhr.v.Chr. ist einen interessanten Evolutionsweg gegangen. Diesen Weg können wir uns als folgende Etappen vorstellen:

1. Streben nach Verbesserung der Stellung der Frau in der Gesellschaft. Protest gegen Ungleichheit.

2. Der theoretische Versuch der Angleichung der Rechte von Männern und Frauen mit der Berücksichtigung der Möglichkeit der Frau und Befreiung von jeglicher Reglamentierung.

3. Anerkennung dessen, daß die Frau sich biologisch so sehr von dem Mann unterscheidet, daß das Weibliche sich auch in der Kunst ausdrücken sollte.

Meiner Meinung nach haben solche Tendenzen im alten Griechenland sehr stark die künstlerische Fähigkeiten der klassischen und der späteren Zeit beeinflusst.

## *2. Literarische Gattungen der klassischen Periode und Frauendichtung*

Die Änderungen in der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins in der klassischen Epoche haben natürlich wichtige allgemeine Neuerungen in allen Bereichen der Kunst gebracht. Es entstanden neuere Literaturgattungen, neue poetische und prosaische Formen, die ihrerseits die Rolle der traditionellen Genres minderten. Hauptsächlich betraf es die Lyrik, die in der klassischen Epoche neben dem Drama mindestens von der zweiten Hälfte an, ein wenig verblaßte. Was die literarische Tätigkeit anbetrifft, so kann man sagen, daß diese Änderungen sich darin fast nicht reflektierten. Die Dichterinnen bevorzugten poetische Formen. Das hat natürlich seinerseits bei der Formierung der Gesetzmässigkeiten mitgewirkt, die wir in der Entwicklung der Frauendichtung bemerken. Je mehr wir uns zeitlich von Sappho entfernen, desto geringer wird die Zahl der Dichterinnen, denen die Antike bestimmte dichterische Neuheiten zuschrieb und deren Dichtung man für wichtig hielt.

Die klassische Periode liegt an Sappho zeitlich am nächsten. Die antike Tradition weist mehrmals auf die dichterischen Neuerungen in dieser Epoche hin.

Myrtis. Über sie wissen wir recht wenig,<sup>14</sup> und erhaltene Informationen erlauben folgende Rückschlüsse:

- a) Myrtis, Korinna und Pindar waren Zeitgenossen;
- b) Die Kunst von Myrtis wurde von ihren Zeitgenossen hochgeschätzt;

c) Myrtis wagte mit Pindar zu wetteifern, weshalb ihr Korinna Vorwürfe machte (Frg.15D). Die Analyse der antiken Quellen macht deutlich, daß in der Zeit, als Myrtis lebte, der poetische Wettkampf zwischen Mann und Frau ohne weiteres möglich war. Das dürfte den Drang der Frauen widerspiegeln, den Männern gleichzukommen. Beachtenswert ist es auch, daß die Linie der Dichtung von Myrtis aus dem Modell von Sappho hinausging und sich durch die spezifischen Merkmale der Thebaischen Dichterinnen auszeichnete.

Korinna. Über ihre Person und Kunst sind wir besser informiert als im Falle von Myrtis. Dennoch sind fast alle wichtigen Fragen um sie unentschieden. Nämlich, streitig ist die Frage nach der genauen Bestimmung ihrer Schaffungs- und Lebenszeit. Hier trifft man auf zwei gegensätzliche Positionen: nach der traditionellen Datierung lebte Korinna nicht später als das 5. Jhr. v. Chr. Nach den Anhängern der zweiten jüngeren Datierung dürfte Korinna nicht früher gelebt haben als die hellenistische Zeit.<sup>15</sup> In meiner Habilarbeit vertrete ich die Meinung der Traditionalisten. Dort sind noch weitere Argumente gegen die Argumenten der Anhänger der anderen Position hinzugefügt: 1. Die Tatsache, daß der Name von Korinna in antiken Quellen nicht bis bestimmter Zeit erwähnt ist, kann man damit erklären, daß in der Antike ihre Bedeutung als Dichterin wegen der Thematik ihrer Werke sich nur lokal beschränkte: sie bezog sich auf die böotischen Sagenswelt. Deshalb bekam sie in ihrer Zeit keine große Bedeutung, zumal der Blick der Gesellschaft zu solcher Poesie gerichtet war, die die allgemeineren Problemen der Griechen ansprach. Die Namen der vielen Dichter der klassischen Periode, die sich mit der lokalen Thematik beschäftigten, hat man schnell vergessen. In der hellenistischen Epoche, als das Interesse zu den unbekanntem Autoren größer wurde, tauchten die schon vergessenen Namen auf. Unter denen war wahrscheinlich auch Korinna, die die Aufmerksamkeit auf sich zog

<sup>14</sup> A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, München, 1971 (2), 167-169; 155.

<sup>15</sup> Zum Überblick vgl. W. Schmid/Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, T.I, Bd.I; A. Lesky, *ibid.* 167.

und an Popularität gewann, so daß sie in die Liste der besten Dichter eingetragen wurde. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß das Auftauchen ihres Namens reiner Zufall ist. Wir besitzen keine Quellen über ihr Leben. 2. Die Annahme, daß Korinna den stilistischen und sprachlichen Einfluß von Euripides hatte ist schwer zu nachvollziehen. Näher liegt die Vermutung, daß sie sich auf die gleiche Tradition bezogen. 3. Nicht sehr glaubenswürdig erscheint mir auch das Argument, das besagt, daß in der Entstehung der Tradition um Korinna poetische Fiktion die größte Rolle spielte. Die Aufmerksamkeit verlangt die Tatsache, daß die Antike, die nicht einmal im Fall der Datierung von der Schaffenszeit Homer's sichere Daten nennen kann, die Datierung von Korinna's Leben ohne Bedenken nimmt. Es ist schwer vorstellbar, daß in der hellenistischen Zeit niemand gegen diese Fiktion auftrat. Dazu kommt noch das künstlerische Modell von Korinna, das sich nicht auf das Modell von Sappho richtet, was für die Dichterinnen der hellenistischen Zeit ausserordentlich war. Daraus kann man schließen, daß Korinna, sowie auch Myrtis, in der Epoche tätig war, als das sapphoische Modell noch keine Einwirkung auf die griechische Poesie hatte, d. h. in der späteren archaischen und frühen klassischen Periode.

Die Analyse der Fragmente von Korinna erlaubt, wenn man auch die Besonderheiten der Textfixierung, der sprachlichen und stilistischen Formen berücksichtigt, folgende Schlußfolgerung: Das Hauptthema der Lieder von Korinna ist die Verherrlichung der Heldinnen und Helden. Sie richtet ihren Blick meistens auf die Gestalten, die in ihrer Heimatstadt – Theben populär waren. Deshalb bekommt ihr Werk einen regionalen Charakter. Meistens spricht sie ihre Stadt oder ihre Mitbürger an. Korinna versteht in vollem Maße die Bedeutung ihrer Werke für eigene Zuhörer. Der lokale Charakter der Mythen, die Bewahrung der deutlichen Spuren des böotischen Dialekts in ihrer Sprache macht verständlich, warum ihr Name in der Antike nicht über die Grenzen der Zuhörer und der Stadt hinausging. Nur dann, als solche Lokalitäten die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich zogen, wurde das Werk von Korinna im gesamten griechischen Raum populär.

Die Sprache von Korinna weist keine Besonderheiten auf. Sie kann man kurz als eine nicht bildhafte Narativität bezeichnen: ihr Still ist klar und bündig, Gedichte sind erzählenden Charakters. Entsprechend hat ihre poetische Welt nichts mit der Bildhaftigkeit von Sappho zu tun. Das ist auch der bewußte Zeichen der Eigenständigkeit ihrer Kunst. Ihr Hauptzweck war anscheinend nicht die Bildhaftigkeit und Verziertheit, sondern eine einfache Vermittlung der Information.

Die prinzipielle Frage ist folgende: was macht die Spezifik der Werke von Korinna aus? Meines Erachtens findet man in ihren Werken mehrere solche spezifische Elemente: 1. Regionale Beschränktheit. 2. Thematische Beschränktheit. 3. Interesse nicht nur an Helden sondern auch an Heldinnen. 4. Orientierung auf die Frauengesellschaft als Zuhörer.

**Telesilla.** 5. Jhr. v.Chr. 1. Hälfte. Zeugnisse über sie sind recht spärlich: wir besitzen nur ihren Namen und Äußerungen der anderen Autoren über ihr Werk.<sup>16</sup> Mit Berücksichtigung dieser Informationen können wir folgendes schließen: ihr Werk konnte die Aufmerksamkeit der antiken Autoren nicht auf sich lenken, obwohl Pausanias und andere Schriftsteller sie loben. Aber der Lob betrifft mehr ihren heroischen Geist als ihre Dichtung. Anscheinend zeichnete sie sich durch ihre Heldenhaftigkeit und Heimatliebe besonders. Telesilla liebte ihre Stadt und den Männern gleich sorgte für ihren Frieden. In diesem Fall ist für uns interessant, daß Telesilla's Werk in sich die Besonderheit der klassischen Epoche trägt, die oben erwähnt wurde: es ist der Versuch der Angleichung der Möglichkeiten des Mannes und der Frau.

**Praxilla.** Dichterin des 5. Jhr.v. Chr. Von ihrer Dichtung haben wir nur kleine Fragmente erhalten.<sup>17</sup> Aufgrund ihrer Analyse und der Berücksichtigung der anderen antiken Zeugnisse wird es angenommen, daß Praxilla in der altgriechischen Frauendichtung bemerkenswerten Ruhm genoß. Das bezeugt auch der Name eines Versmasses, der nach ihr benannt wurde.

Praxilla ist die letzte Dichterin der klassischen Periode. Der Eindruck, den die Untersuchung der obengenannten Autoren vermittelt, entspricht der Realität der klassischen Antike. Nämlich, aufmerksamkeitswert ist die Tatsache, daß die sog; "Weiblichkeit", die man in den betrachteten Fragmenten aufzeigen kann, nicht über die Grenzen des Äußerlichen hinausgeht. In diesem Fall ist gemeint: 1. Thematischer Horizont, Beschränkung auf die regionale, lokale Interesse; 2. Orientierung auf Frauen als Zuhörer; 3. Ignorieren des politischen Lebens der Polis; 4. Einbeziehen sich selbst in die dichterische Prozesse.

Dementsprechend kann man sagen, daß erhaltene Fragmente keine spezifische "weibliche" Merkmale aufweisen. Gemeint ist gewisse Vernachlässigung der Gefühle von Frauen, ihres inneren Zustandes, alles, was bei Sappho größere Bedeutung gewann. Infolgedessen liegt es nahe, daß die Dichterinnen der Klassik, bewußt oder unbewußt, sich von der Poesie

<sup>16</sup> Vgl. W. Schmid/Stählin, *ibid.* TI, Bd. I, 449. P. Maas, *Telesilla*, RE 2. Reihe 9. Halbbd. 1934, Sp. 384-5; A. Lesky, *ibid.*, 170-1

<sup>17</sup> W. Aly, *Praxilla*. RE XXII, Sp. 1762 ff, 1954; A. Lesky, *ibid.*, 170.

der Sappho trennen und sich keine Mühe geben, um das Streben nach dem spezifisch Weiblichen in ihrer Dichtung zu zeigen. Das alles entspricht ziemlich gut, meines Erachtens, dem Geist der klassischen Periode in der Sphäre der Beziehungen von Mann und Frau. Dementsprechend kann man sagen, daß in der klassischen Dichtung der Prozeß der Frauenemanzipation sich in denselben Eigenschaften ausdrückte, die in meiner Arbeit schon im Rahmen des feministischen Programms dieser Epoche (hauptsächlich in der ersten und teilweise in der zweiten Etappe) gezeigt wurden.

Was die dritte Etappe anbetrifft, so entspricht ihr meines Erachtens die Dichtung von den Frauen, die auf der Wende der klassischen und hellenistischen Epochen und später tätig waren. Die erste von dieser Dichterinnen ist Erinna. Diese Periode in der Frauendichtung zeichnet sich durch das Wiederbeleben der sapphoischen geistigen Welt.

## Zurück zu Sappho

### *1. Frau in der spätklassischen und hellenistischen Welt*

Seit dem 4. Jhr.v.Chr. fängt in der Entwicklung der griechischen Welt die Periode an, die in der Altertumswissenschaft als die Zeit des Niedergangs der Ideologie von Polis bezeichnet wird.<sup>18</sup> Im Grunde genommen zeichnete sich diese Krise dadurch aus, daß das Polis-Prinzip der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, das die griechische Kultur und sog. Stadtstaaten in der archaischen und klassischen Periode zu großem Erfolge brachte, sich nach dem peloponesischen Krieg allmählich ausschöpfte. Das wurde auch gewissermaßen im Verhältnis zu den aktuellen politischen Prozessen, die für die damalige Welt charakteristisch waren, zum gewissen Anachronismus.

Obwohl die hellenistische Welt im Unterschied zu Griechenland auf dem Gebiet der politischen Freiheiten zurückblieb, war sie in Hinsicht der gesellschaftlichen Individualisation viel fortgeschrittener. Das zeigte sich sowohl in der Kunst, als auch in der Philosophie und überhaupt in allen Bereichen der gesellschaftlichen Entwicklung.<sup>19</sup> Diese Ereignisse haben natürlich auch Frauengesellschaft beeinflusst. In den Vordergrund traten die Herrscherinnen und auch besondere Frauen-Persönlichkeiten, die in den verschiedensten Gebieten des gesellschaftlichen Lebens tätig waren.

<sup>18</sup> Zum Überblick vgl. H. Bengtson, Griechische Geschichte, München, 1969; H. Bengtson, Die hellenistische Weltkultur, Stuttgart, 1988.

<sup>19</sup> Т.В. Блаватская, Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени, Москва, 1983

Keine der vorangehenden Epochen war so reich an solch ausgeprägte Frauenpersönlichkeiten in den obersten Schichten, wie die spätklassische und hellenistische Zeit. Es genügen schon die Namen von Olympia, Arsinoe II, Berenike, Kleopatra zu nennen. Näheres Betrachten ihres Lebens zeigt uns, daß die optimale Selbstverwirklichung der Vertreter des weiblichen Geschlechtes nur in den bestimmten Rahmen möglich war, die das antike Denken für sie feststellte. In der hellenistischen Epoche nahm die Rolle der Frau im gesellschaftlichen Leben wesentlich zu. Die Frauen waren aktiv im religiösen Leben. Es wird von der Wohltätigkeit der Frauen und über ihr Auswählen zu Ehrenbürgern usw. erzählt. Die Tendenzen der Emanzipation der Frau machten sich auch in der Erziehung und im Sportleben bemerkbar. Es ist auch bekannt, daß in mehreren Fällen das Programm der Ausbildung der Frau nicht von dem des Mannes unterschied.

Solche Vielseitigkeit der Frauen war auch der Grund dafür, daß die Frauen angefangen haben, männliche Tätigkeiten auszuüben. Darüber gibt uns ein Papyrus aus Aegypten Auskunft.<sup>20</sup> Hierbei ist besonders zu beachten, daß in dieser Epoche die Frau zum intellektuellen Partner des Mannes wurde. Seit dem 4. Jhr.v.Chr. und später traf man emanzipierte, ausgebildete, meistens künstlerisch begabte Frauen – Hetären häufiger.

Das aktive Auftreten der Frau im Wirkungskreis des Staates spiegelte sich in gewisser Hinsicht auch in der Philosophie ab. In der spätklassischen und hellenistischen Epoche haben die verschiedenen philosophischen Strömungen versucht, sich über die Rolle der Frau im gesellschaftlichen Leben zu äußern.

In dieser Periode nimmt die Zahl der Texte zu, meistens des philosophischen Inhalts, deren Ziel die Äußerung der Belehrungen über Lebensregeln war. Diese Texte werden verschiedenen Frauen zugeschrieben, die großen Ruhm genossen. Als Autorin eines solchen Textes<sup>21</sup> gilt die Mutter von Platon – Periktione. In dem Text, die in meiner Übersetzung für georgische Leser vorhanden ist, findet man die Konzeption der harmonischen Frau. Der Text ist m. E. aus verschiedenen Gründen interessant: vor allem weil er die Meinung einer Schicht der Gesellschaft über die ideale Frau beinhaltet.

Die Tatsache selbst, daß ein Bedürfnis der Suche nach der idealen, harmonischen Frau entsteht, spricht für sich und deutet auf die zunehmende Rolle und Funktion der Frau in der hellenistischen Welt hin.

<sup>20</sup> S. B. Pomeroy, *ibid.* 208.

<sup>21</sup> H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo Akademi, 1965, 142.

## 2. Dichterinnen in der spätklassischen und hellenistischen Epoche

Wie wichtig auch die Rolle der Frau auf den verschiedensten Gebieten des menschlichen Handelns in der Spätantike und hellenistischen Epoche erscheinen mag, ist es deutlich, daß sich unter den weiblichen Persönlichkeiten besonders Dienerinnen der Musen auszeichneten. Es wurde schon bemerkt, wie eng sich der Prozeß der Emanzipation mit der Betonung der weiblichen Eigenschaften verbunden hat und was für einen langen Weg das gesellschaftliche Denken gegangen ist, bis es entdeckte, daß die Feminisation gar nicht im Streben der Frauen bestand, Verpflichtungen und Tätigkeitsbereiche der Männer zu übernehmen. Im Gegenteil, es wurde klar: die Frau kann sich nur in einer Gesellschaft dem Mann gleichgewachsen fühlen, wo sie sich als Frau verwirklichen kann und das mit den ihr angeborenen und üblichen Charakterzügen wie Charme, Gutmütigkeit und Barmherzigkeit schafft. Das hat sich einseitig in der Tendenz abgespielt, was man die sog. Rückkehr zu Sappho nennt. Was heißt das eigentlich? Wie schon gesagt wurde, gelang es Sappho in ihrer Poesie alles das zu verallgemeinern, was wir als die Welt der Frau bezeichnen können.

Die Produktivität und die Wichtigkeit dieses Weges für die Frauendichtung von der Spätantike bis zum Hellenismus hat sich schon bei der ersten Dichterin bemerkbar gemacht. Ihr schreiben wir auch das Wiederbeleben des sapphoischen Geistes in der Dichtung zu. Sie bereicherte die Literatur ihrer Epoche mit der Seele der wahren Poesie. Diese Dichterin war Erinna.

Erinna. Sie ist die einzige in der antiken Literatur, die trotz der Kürze ihres Lebens eine sehr wichtige Rolle spielen konnte (sie ist mit 19 gestorben).<sup>22</sup> Erinna war in der zweiten Hälfte des 4. Jhr.v.Chr. tätig. Schon in der Antike wurde ihr große Ehre zuteil. Besonders groß ist die Zahl ihrer Verehrer in der modernen Altertumswissenschaft (vgl. A. Lesky, A. Dihle usw), nach dem man Fragmente von ihrem Werk der *Spindel* entdeckte. Der Drang nach dem Neuen, charakteristisch dem Geiste von Erinna zeigt sich in der erstaunlichen Synthese der epischen Form (geschrieben mit dem daktylischen Hexameter) und der elegischen Stimmung. Das Fragment erzählt über die Kindheitserinnerungen und beklagt die nicht stattgefundenene Hochzeit ihrer Freundin, die vorzeitig gestorben ist.

<sup>22</sup> E. Crusius, Erinna, RE II, Halbband, 1907, Sp. 455; K. Latte, Erinna, Nachtr. Der Akad. Wiss. Göttingen, Philo.-Hist. Kl. 1953, 79.; F. Scheidweiler, Erinna's Klage, Philologus 100, 1956, 40; A. Lesky, ibid. 589

Was die im Aufsatz besprochenen Probleme anbetrifft, verdient dieses Fragment in vielen Hinsichten unsere Aufmerksamkeit: 1. Bewußt oder unbewußt kehrt sie zu der künstlerischen Welt von Sappho zurück: das ist die Welt der Freundinnen. 2. Bezeichnend ist es, daß sie Erinnerungen an Freundin Baukis und an die gemeinsame Zeit mit ihr und Sehnsucht danach verallgemeinert und zu solcher Höhe führt, daß man von einem System der Beziehungen sprechen kann, wo die schöne Vergangenheit und die traurige Gegenwart ständig wechseln. Das erreicht die Dichterin auch mit Hilfe des sog. lyrisch-epischen Stills und das ist ein wichtiger Moment in ihrer Neuerungssucht. Das blieb auch dem antiken Leser nicht außer Acht (vgl. AG IX, 190). 3. Bemerkenswert ist es auch, daß Erinna wahrscheinlich als die erste in der antiken Literatur Kindheitserinnerungen und Bilder in die Dichtung brachte.

Die Untersuchung der lyrischen und poetisch einfachen Epigrammen erlaubt mir zu schließen, daß Erinna die Frauendichtung zu einer Welt zurückbrachte, die man als Weiblich bezeichnen kann und dessen poetisches Modell größtenteils bei Sappho formiert wurde. Es heißt aber nicht, daß diese Dichtung bloß auf eine Nachahmung aufgebaut wurde. Erinna fand in dieser Frauenwelt ihren Platz und auf diese Weise hätte sie auch berühmte Dichterin werden können, wenn ihr Leben nicht so kurz gewesen wäre. Und doch, trotz der Kürze ihres Lebens hinterließ Erinna eine Dichtung, die mit ihrem künstlerischen Wert andere Dichtungen ihrer Zeit übertraf.

**Nossis.**<sup>23</sup> Orientierung auf Sappho in der Dichtung der Zeit nach Erinna zeigt sich deutlich in Epigrammen ihrer jüngeren Zeitgenossin Nossis. Erhalten sind ungefähr zwölf Epigramme. Zu ihren Hauptwürden zählte man erstens ihre Weiblichkeit (vgl. AG IX, 26) und zweitens die Sappho ähnliche Fähigkeit die Liebe in voller Kraft darzustellen. Nossis misst sich selbst stolz mit Sappho (AG VII, 718).

**Anyte**<sup>24</sup>. Dichterin des 3. Jhr.v.Chr. Griechische Anthologie überliefert uns 21 Epigramme von ihr, die man in zwei Gruppen gliedern kann. Die erste Gruppe bilden die Epigramme über tote Tiere. Zum ersten Mal sind in der Dichtung von Anyte Tiere und Menschen und ihre Beziehung so sehr deutlich ans Licht gekommen. In der zweiten Gruppe merkt

<sup>23</sup> W. Schmid/O. Stählin, 155; A. Lesky, 675; G. Luck, Dichterinnen der griechischen Anthologie, Museum Helveticum, IX-XI, 1954, 182.

<sup>24</sup> vgl. Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters, Zweisprachige Textausgabe, eingeleitet, übersetzt und mit bibliographischen Anhang versehen von Helene Homeyer, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 87.

man leicht die in der griechischen Dichtung nicht sehr übliche Darstellung der Schönheit der Natur, ihre Idylle. Das schenkt der Epigramme gewisse Gemütlichkeit und Ruhe, die später der bukolischen Dichtung eigen waren. Anyte richtet ihren Blick auf die tote Tiere aus der Position einer Frau. Sie merkt das, was den Männern außer Acht blieb. In der griechischen Epigramme trifft man hier zum ersten Mal die der bukolischen Poesie charakteristischen Merkmale und die idyllische Art der Darstellung der Natur. In ihrer Dichtung zeigt sich klar der sapphoische Einfluß.

Moiro (Myrro)<sup>25</sup> lebte um 300 v. Chr., die Zeugnisse über sie sind spärlich. Sie wird als Verfasserin von Elegien und Werke des epischen Charakters gepriesen (Pausanias IX, 5, 8). Eines von diesen Werke hieß *Mnemosyne*. Wir besitzen nur 10 hexametrische Versen. Ihr gehört auch Hymne auf Poseidon, eine weitere Fluchdichtung und Epigramme. Die Spärlichkeit der erhaltenen Fragmente erlaubt uns nicht über ihr Zusammenhang zu Sappho 's poetischem Modell zu reden. Trotzdem kann man denken, daß wenn Meleager von Gadara ihre Gedichte mit weissen Lilien vergleicht, so unterstreicht er ihre Weiblichkeit und Reinheit (AG IV, 1, 6). Moiro ist auch in Canon der Dichterinnen erwähnt (AG IX, 26). Meines Erachtens findet man bei Moiro gewisse Mischung des heroischen Geistes, der für die Frauen der klassischen Epoche charakteristisch war, mit der Lyrismus, der ihr pure Weiblichkeit verlieh.

Hedyle. Sie lebte in 2.-3. Jhr.v.Chr. Von den Antiken Autoren besitzen wir nur ungentügende Vorstellung über diese Dichterin.<sup>26</sup> Das einzige erhaltene Fragment war, wie es aussieht, nur ein Teil einer elegischen Dichtung *Skylla*. Sie erhielt Platz weder in Canon der Dichterinnen, noch in *Kranz* der Meleager oder in der Epigramme von Christodoros aus Koptos. Wahrscheinlich war in der Antike die Zahl der Dichterinnen, die in keinen Quellen fixiert sind, sehr groß.

Melinno.<sup>27</sup> Dichterin des 2.-1. Jhr.v. Chr. ist uns nur bekannt, weil Stobaios den Namen von Rom mit dem griechischen -rome- "Kraft" zu erklären versuchte. Das Gedicht von Melinno ist eigentlich der Lob auf Rom. Darin ist das Sapphoische mit dem nicht Sapphoischen gut vermischt. Sapphoisch ist bei ihr der Versmaß, nichtsapphoisch dagegen – der Pathos des Liedes. Anscheinend war es auch der Grund dafür, daß die Dichtung von Melinno keinen großen Platz in der Frauendichtung des alten Griechenlands einnahm. Ihrem Pathos fehlte vielleicht an das

<sup>25</sup> W. Schmid/O. Stählin; 147, 155; G. Luck, 181; A. Lesky, 679, 684, 692.

<sup>26</sup> Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters...96.

<sup>27</sup> Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters...97

Hauptkriterium bei der Aufwertung der Frauendichtung: Weiblichkeit und Lyrismus.

In der Reihe der Dichterinnen der spätklassischen und hellenistischen Epoche, die hier besprochen wurden, sind deutlich zwei Gruppen zu trennen: die erste Gruppe ist sehr nah zu dem sog. sapphoischen Modell. Die andere, zweite, versucht aus dem Rahmen hinauszugehen und sich in der sog. heroischen Gattung zu probieren. Also zeichnet sich das folgende Bild: die erste Gruppe stellt die für die hellenistische Epoche typische Tendenz dar, die andere dagegen kann nicht als typisch für die Dichterinnen dieser Epoche bezeichnet werden. Dementsprechend können wir über gewisse Neuerung im Werk jener Dichterinnen der hellenistischen Epoche sprechen, die zu der ersten Gruppe gehören. Hier muß man noch unterstreichen, daß für die Dichterinnen dieser Zeit die Nähe zu der sog. äußerlichen Ebene des sapphoischen Modells sehr charakteristisch ist. Was die innerliche Ebene dieses Modells anbetrifft, war sie in der Regel für die Dichterinnen der hellenistischen Epoche undurchschaubar. Eine Ausnahme bildete nur Erinna. Sie blieb einerseits im Rahmen der antiken Vorstellungen über die Frauendichtung, was mehr oder weniger im Zusammenklang mit der äußerlichen Ebene des Sappho-Modells bestand. Andererseits konnte sie auf der innerlichen Ebene den eigenen Weg des dichterischen Ausdrucks finden, der uns so sehr an Sappho erinnert und der doch so sehr Erinna gehört.

## Dichterinnen in der römischen Welt

### 1. Frau in der römischen Gesellschaft

Der Prozeß der Frauenemanzipation in Rom war viel fortgeschrittener als in Griechenland. Es gibt mehrere Gründe dafür.<sup>28</sup> Bemerkenswert ist a) die Episode der Sabinerinnen.<sup>29</sup> Sie bringt in der legendären Geschichte von Rom die besondere Rolle der Frau im Prozeß der Formierung und Difusion des Staates hervor. Daraus folgt es, daß in der Psychologie der Römer nicht die einzelnen erfolgreichen Frauen, sondern die ganze Frauen-Gesellschaft als würdige Partner der Männer auftreten. b) Faktor der Pelasgen. Lange vor der Einwanderung der lateinsprechenden Stämmen, bevölkerten den italischen Raum die mit mediterranen Traditionen organisch verbundenen Stämme von Pelasgen. Wie bekannt nahm die

<sup>28</sup> vgl. K. Christ, *Die Römer, Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation*, München, 1984 (II)

<sup>29</sup> S. B. Pomeroy, *ibid.* 269

Frau in dem mediterranen Raum besonderen Platz ein. Natürlich wurde diese Tradition auch auf das italische Kontinent übernommen. c) Faktor der Etrusker. Bekanntlich entwickelte sich die etruskische Kultur der römischen Zivilisation synchronisch. Der Grad der Freiheit der Frauen in der Gesellschaft der Etrusker erstaunte selbst erfahrene Griechen und Römer. Das beeinflusste sicherlich das Hervortreten des Status der Frauen in der römischen Gesellschaft.<sup>30</sup>

Das erhaltene reiche Material weist auf den Aufstieg des Prozesses der Frauenemanzipation in der römischen Gesellschaft hin.<sup>31</sup> Wenn man das hohe Niveau der Frauenbildung wenigstens in den höheren Schichten der römischen Gesellschaft berücksichtigt und die Tatsache wahrnimmt, daß die Frauen dieser Kreise an dem geistigen und "bohemischen" Leben teilnahmen und dazu große Freiheit genoßen, könnte man erwarten, daß die römischen Frauen auf verschiedenen Gattungen der Literatur und Kunst ihr Wort sagen würden. Aber in dieser Hinsicht sind sie den griechischen Frauen, die viel weniger Freiheiten besaßen, weit unterlegen.

Natürlich braucht diese Tatsache eine Erklärung. Es ist klar, daß je emanzipierter die römische Frau wird, desto weniger ist ihr Anteil an der römischen Dichtung. Wenn die römischen Dichterinnen bis zum Ende der augusteischen Epoche einigermaßen neben ihren männlichen Kollegen bedeutend waren, verblaßte ihre Dichtung in der zweiten Phase des Prinzipats deutlich.

## 2. Elegische Muse

Römische elegische Dichtung brachte die künstlerischen Gestalten der Dichterinnen besonders gut zum Ausdruck. Wenn man die in der römischen Tradition erhaltene Information über die Dichtenden in Acht nimmt, so kann man sie in zwei Gruppen verteilen: a) Dilettante, die nicht für professionelle Dichter gehalten werden können und deren Tätigkeit sich auf den Zufall oder Rezitation der Werke von Anderen beschränkt; b) die quasi professionellen Dichterinnen, die in den römischen Quellen als dichterisch begabte wahre Künstlerinnen betrachtet werden.

Hier werden den Dichterinnen die Aufmerksamkeit gewidmet, die von Anfang der Entwicklung der römischen Zivilisation bis zum Ende der augusteischen Epoche tätig waren. Meines Erachtens sind die Prozesse, die sich in der folgenden Epoche bemerkbar machen, anderer Art und

<sup>30</sup> vgl. А.И. Немировский, Этрусски. От мифа до истории, Москва, 1983.

<sup>31</sup> J. Heurgon, Die Etrusker, Stuttgart, 1971

bedürfen spezieller Betrachtung. In diesem Fall wird es auf sechs Frauen aufmerksam gemacht, deren Namen in den römischen Quellen gewissermaßen dem Gebiet der Poesie nah stehen. Drei von diesen Namen (Memmia Timotheo, Sempronia und Cornificia) sind in sehr unterschiedlichen Stellen bezeugt und man kann ihre Fixierung nicht als Verdienst der römischen Elegiker betrachten. Was die anderen drei anbetrifft (Cynthia, Perilla, Sulpicia), die sich besonders auszeichneten, ist das Erhalten deren Namen v. a. mit der künstlerischen Tätigkeit der drei römischen Elegiker: Propertius, Ovid und Tibull verbunden.

**Cynthia.** Ihr sind der große Teil der besten Elegien von Properz gewidmet, die uns Auskunft über diese Frau geben: sie ist schön, kann sich mit den berühmtesten legendären Frauen messen (I, 45). Zugleich ist sie Künstlerin. Properz sagt, daß die Muse Kaliope sie mit der "aonischen Lyre", Phoibos "mit Liedern" beschenkte (I, 2, 27). In der dritten Elegie des zweiten Buches sagt der Dichter direkt, daß Cynthia "in eolischer Plektre" schrieb (d. h. nach der Art von Sappho), besser als berühmte Korinna. Bei der Bewertung der künstlerischen Fähigkeiten von Cynthia weist Properz auf zwei Vorbilder hin. Das sind einerseits die aeolische Lyrik, gemeint ist Sappho, und andererseits – Korinna. Beachtenswert ist es, daß Properz Cynthia's Dichtung mit der Frauendichtung vergleicht. Wenn Cynthia nicht das Ergebnis der poetischen Phantasie von Properz ist, dann kann man annehmen, daß sie mit der Sprache und dem Charakter ihrer Dichtung der griechischen Lyrik nahestand.

**Perilla** ist Adressat der traurigen Elegien von Ovid (III, 7). Wie der Dichter sagt, Schicksal und Natur verliehen ihr die dichterische Begabung. Sie schrieb gelehrte Gedichte im Gegensatz zu der üblichen Tradition. Das Thema dieser Gedichte ist die Liebe. Ovid erinnert Perilla daran, daß wenn für sie weiter die Flamme der Poesie nicht gelöscht wird, sie niemand außer Sappho übertreffen kann. In dieser Elegie sind zwei Momente für uns interessant: a) Perilla schreibt gelehrte Gedichte auf Griechisch (11-12); b) Bei der Einschätzung ihrer Poesie ist Sappho das wichtigste Kriterium und nicht irgendein anderer Dichter.

**Sulpicia**<sup>32</sup>. Die einzige römische Dichterin, die bis zum 1. Jhr. n. Chr. tätig war. Unter ihrem Namen sind einige Elegien erhalten. Zugleich mit den Elegien des Tibull, in denen er die Liebe des Cerinthus und der Sulpicia behandelte, sind Gedichte überliefert, die einer Sulpicia zugeschrieben werden. Wir unterscheiden zwei Gruppen von Elegien: eine umfaßt

<sup>32</sup> vgl. M. Schenz-C. Hosius, Geschichte der römischen Literatur bis zur Gesetzgebung des Kaisers Justinian. 4 Bände I (4 Auflage) 1927 II (4 Auflage) 1935; III (3 Auflage) 1923; IV (1. 2. Auflage) 1914; IV, 2 1920.

fünf Elegien und stellt hohe Poesie dar, wo mal der Dichter, mal Sulpicia als Erzähler auftreten; Die zweite Gruppe dagegen umfaßt sechs relativ kurze Elegien, als Autorin deren Sulpicia genannt wird. Die Hauptfrage betrifft selbst Sulpicia's Persönlichkeit. Hier kann man zwei Meinungen vorstellen: a) Sulpicia hat wirklich gelebt. b) Sie ist eine poetische Fiktion. Heute stimmt die Mehrheit der Forscher der Meinung zu, daß Sulpicia als Dichterin wirklich existierte. Und doch zeigt uns näheres Betrachten, daß beide Gruppen der Elegien informativ stark zusammenhängen, wenn sie Höhepunkte der Liebe von Sulpicia und Cerinthus darstellen. Wir können nur annehmen, daß es um die gut ausgedachte poetische Fiktion handelt und der Dichter der Elegien der beiden Gruppen dieselbe Person ist. Trotz Fraglichkeit ihrer Existenz ist die Tatsache sicher, daß diese Dichtung die Welt der Frau zeigt. Wenn das auch poetische Fiktion ist, werden hier menschliche Gefühle auf einer Weise geäußert, wie das eine Frau empfinden würde. Das weist darauf hin, daß das Intime und Salonhafte, die ihren Anfang bei Sappho nimmt, ein breites Feld in den Gedichten der Sulpicia fand, obwohl es ihnen an die Tiefe und dichterische Kraft ihres genialen Vorläufers fehlte.

Also, man kann sagen, daß die römischen Elegiker uns mehrere Frauengestalten erhalten haben, die von den Musen reich mit der poetischen Gabe beschenkt waren. Trotz der Frage nach der Realität ihrer Existenz, ist eines klar: besonders in der römischen Gesellschaft der augusteischen Epoche im 1. Jhr. v. Chr. waren die begabten emanzipierten Dichterinnen üblich.<sup>33</sup> Wichtig ist, daß es zur damaligen Zeit eine klare Vorstellung über die Spezifik dieser Dichterinnen gab. Als Kriterium für die Einschätzung ihrer Dichtung dienten große griechische Dichterinnen, vor allem Sappho.

Es wurde als natürlich angesehen, daß Dichterinnen nicht aus den Grenzen hinausgingen, die der Tätigkeit der Frauen schon Platon gesetzt hat und die so gut im Rahmen des Modells von Sappho passen.

### 3. Dichterinnen der Epoche des Prinzipats

Die Periode von dem Tod des Augustus bis zur Regierungszeit des Hadrianus (14-117 n. Chr.) war für die römische Kultur sehr wichtig.<sup>34</sup> In dieser Zeit wurde die römische Kultur des Prinzipats wesentlich formiert, die die Merkmale der Blüte und des Niederganges in sich vereinigte. Obwohl

<sup>33</sup> J. P. Hallet, *The Role of Women in Roman Elegy: Counter-Cultural Feminism*, WAW, 241-253.

<sup>34</sup> K. Christ, *ibid.* С.И. Ковалев, *История Рима*, Ленинград, 1986, 503.

man nicht sagen kann, daß der Prozeß der Frauenemanzipation im Prinzip auf Hindernisse stieß, treten keine Dichterinnen mehr hervor, deren Kunst irgendwie wichtig wäre.<sup>35</sup> Für einen Ausnahmefall wird die Tätigkeit der Sulpicia gehalten,<sup>36</sup> deren Namen der römische Schriftsteller Martial erwähnt.<sup>37</sup> Nach seiner Information lebte diese Dichterin im 1. Jhr.n.Chr. Sie schrieb auf Latein und was für uns besonders interessant ist, vergleicht Martial ihre Zeitgenossin mit der Sappho (X, 35).

Mit der Epoche von Hadrian sind Namen von zwei Dichterinnen verbunden: Julia Balbilla<sup>38</sup> und Caecilia Trebulla.<sup>39</sup> Neben denen ist auch eine Dichterin Namens Demo zu erwähnen,<sup>40</sup> von der nur vier Versen erhalten sind. In 2.-4. Jhr.v.Chr. war noch eine Dichterin Theosebeia tätig.<sup>41</sup> In der griechischen Anthologie findet man vier Verse unter ihrem Namen.

Man kann sagen, daß im Fall dieser Dichterinnen vor uns keine Dichtung von großem künstlerischen Wert liegt. Die Aufmerksamkeit verdient hier die Tatsache, daß die Künstlichkeit im Hof von Hadrian die Entwicklung der römischen Literatur von den natürlichen Prozessen wegbrachte. Das verursachte die Schematisierung der Werke der Künstler um Hadrian. Faktor der Inspiration war in diesem Fall nicht sehr wichtig, wie der Wunsch, Interesse und Neigungen von Hadrian und seiner Frau zu berücksichtigen. Auf jeden Fall ist es von den Fragmenten der oben genannten Dichterinnen anschaulich. Beachtenswert ist auch die Sprache dieser Gedichte. Sie sind auf Griechisch geschrieben. Darin kann man den Einfluß der charakteristischen literarischen Tendenzen um Hadrian merken. Interessanter erscheint mir die Tatsache, daß diese Dichterinnen, so wie auch andere Dichter, die Hadrian zum Memnon-Koloß begleiteten, ihre Inschriften für Säulen und Denkmäler im lesbischen Dialekt schrieben. Davon sind bis heute über hundert erhalten. Die Tendenz, den lesbischen Dialekt, auch die Verwendung der elegischen Distichen oder jambischen Trimeter zu bevorzugen, hat das große Interesse an der Dichtung von Sappho verursacht. Es scheint wahr zu sein, daß auch für die Dichterinnen um Hadrian Sappho Vorbild blieb und daß die Würden dieser Dichterinnen durch die möglichst große Annäherung ihrer

<sup>35</sup> vgl. L. Bieler, Geschichte der römischen Literatur, I-II, Berlin... 1980.II.

<sup>36</sup> M. Schanz- C. Hosius, *ibid.* II-II, 164.

<sup>37</sup> L. Bährens, *De Sulpicie quae vocatur Satira*, Jena, 1873.

<sup>38</sup> A. et E. Bernard, *Les inscriptions Greques et Latines du Colossee de Memnon*, Paris, 1960, 80-98

<sup>39</sup> A. et E. Bernard, *ibid.* 187

<sup>40</sup> A. et E. Bernard, *ibid.* 179

<sup>41</sup> vgl. Dichterinnen des Altertums und des frühen Mittelalters... 110.

Poesie an die Schönheit der lesbischen Dichtung bestimmt war. Diese Tendenz bremste die Entwicklung der Frauendichtung, denn, wenn auch die Vorliebe zur griechischen Sprache und Sappho's Dichtung groß war, konnte der Dichter, der auf lesbischem Dialekt des Griechischen schrieb, nicht zum organischen Teil der römischen Literatur werden. Ein solcher Versuch hatte den Anschein des Künstlichen, sowie auch zahlreiche literarische Versuche von Hadrian.

Im Fall der von mir besprochenen Dichterinnen erscheint mir interessant auch die Tatsache, daß sie sich in der Zeit des Prinzipats nicht von der Tradition befreien konnten, die die Frauendichtung in Grenzen des sapphoischen Modells hielt. Dieser Weg führte ihre Kunst schon in dieser Zeit zu voller Degradierung.

### Zusammenfassung

Zusammenfassend kann hier gesagt werden, daß der Weg der Entwicklung der Frauendichtung in der Antike in vollem Maße den Prozeß widerspiegelt, der als Geschichte des Schaffens der poetisch begabten Frauen genannt werden kann. Das erste literarisch bezeugte Auftreten der Dichterin Sappho wird zu einer wegweisenden Funktion für die Entwicklung der Frauendichtung der späteren Zeit. Das poetische Modell von Sappho wird zum Hauptvorbild der Kunst der antiken Dichterinnen und bestimmt jahrhundertlang den Weg der Entwicklung der Frauendichtung.

Und wirklich, obwohl in der archaischen Literatur der Einfluß des Epos immer noch stark war, große Chorgesänge geschaffen worden sind und die Griechen den Zauber des Philosophierens entdeckten, war die Aktivität der Frau auf diesen Gebieten sehr gering. Die Übergangsperiode von der Archaik auf die Klassik kann als die Periode des Aufstiegs der neuen literarischen Gattungen bezeichnet werden. In dieser Zeit nehmen Drama, Rhetorik, Historiographie ihren Anfang, die philosophische Prosa erreicht ihre Höhe und tauchen Namen von Dichterinnen wieder auf. Aber weder die Spezifik des gesellschaftlichen Lebens (die Rolle der Frau ist streng festgelegt), noch die in der Gesellschaft verbreiteten Vorstellungen über die Grenzen der künstlerischen Tätigkeit der Frauen, konnte die Frauendichtung nicht über die Grenzen des Regionalen und Intimen hinausbringen. Und mehr noch: wenn die ersten Dichterinnen dieser Zeit (Myrtis, Korinna und Telesilla) eine gewisse Unabhängigkeit von dem sapphoischen Modell zeigen, erfährt später die Frauendichtung eine gewisse "Wiederkehr" zu Sappho. Das wird auch durch die argu-

mentierten Konzeptionen der griechischen Philosophen (Platon, Aristoteles) der damaligen Zeit unterstützt, die sich über die Fähigkeiten der Frau äußerten. Die wahre Krönung dieses Prozesses stellt das Werk der hellenistischen Dichterinnen dar, insbesondere die Dichtung der Erinna, die im Rahmen des sapphoischen Modells blieb und doch eine neue weibliche und anziehende Dichtung schaffen konnte. Trotzdem bleibt Sappho auch in der hellenidistischen Epoche das Hauptkriterium für die Aufwertung der Frauendichtung.

In Hinsicht der gesellschaftlichen Stellung der Frau zeigt die römische Zivilisation mit ihren Frauenrechten ein von dem griechischen unterschiedliches Bild, das sich durch das höhere Niveau der Freiheiten auszeichnete. Rom erlaubte den Frauen die Teilnahme an vielen solchen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens, die für die Frauen im alten Griechenland unzugänglich blieben. Man könnte eine neue Etappe in der Frauendichtung erwarten, besonders in der Zeit, als die römische Literatur mit Hilfe der Aneignung der griechischen Traditionen neue Höhepunkte zu erreichen versuchte. Es gibt auch ein paar Dichterinnen im 1. Jhr. v. Chr., die die Aufmerksamkeit und das Lob der Dichter verdienten, aber trotzdem überzeugt einen darin die erhaltene Information, daß die Frauendichtung nicht dem Modell der Sappho ausweichen konnte und einen eigenen Weg nicht fand. Wenn es auch im 1. Jhr.v. Chr. noch einigermaßen ging, weil das Interesse an der griechischen Sprache und Kultur zu gewissen Ergebnissen führte, hat sich seit dem Anfang 1. Jhr n. Chr. die Situation geändert.

Nach der Regierungszeit des Augustus versuchte die römische Gesellschaft sich von dem großen Einfluß der griechischen Kultur zu befreien und die Griechenvorliebe blieb nur für den Hof des Regierenden oder für bestimmte literarisch-philosophische Kreise charakteristisch. Vermutlich kamen wegen dieses Prozesses die Dichterinnen in Widerspruch: auf einer Seite stand Sappho mit ihrer poetischen Welt, ihrer Sprache und dem Dialekt, auf der anderen Seite dagegen die neue Epoche, die neuen literarischen und philosophischen Tendenzen, die sich nicht mehr für die in der Literatur traditionell als weiblich gehaltenen Merkmale interessierten. Darauf folgte der Niedergang der Frauendichtung, wobei der Emanzipationsprozeß im gesellschaftlichen Leben intensiver wurde. Also kann man sagen, daß es in der antiken Literatur eine paradoxe Situationentstand: die Dichterin, die am besten die künstlerischen Fähigkeiten der Frau in der Dichtung zeigte und eine poetische Welt schuff, die von den besten Lyrikern und Denkern gewissermaßen für den Muster der lyrischen Poesie gehalten wurde, verursachte zuerst die einseitige Entwicklung der

Frauendichtung in der antiken Literatur und dann ihren Niedergang. Sappho, das Symbolbild der Dichterin, wurde zur Ursache der Absonderung ihrer Nachfolger von den Haupttendenzen der literarischen Entwicklung. Darauf folgte eine extreme Einschränkung der Frauendichtung und seit der Epoche des Prinzipats ihr voller Niedergang.

Jürgen Werner (Leipzig)

„AB OVO“ BIS „VENI VIDI VICCO“<sup>1</sup>

Antike ist in den neuen Bundesländern seit 1989/90, wie man etwa bei der Lektüre von Zeitungen feststellen kann, wieder in, so wie Christliches und Kirchliches wieder in sind, auf jeden Fall verbal, vielleicht also mehr an der Oberfläche – m. E. ist beides weithin eine Mode -, aber immerhin. Die Redakteure besinnen sich auf ihre in größerem oder meist kleinerem Umfang vorhandenen Lateinkenntnisse („der Corpus“, „nolens volens“ auf einen Plural bezogen) und werfen mit lateinischen Brocken um sich: Sie sagen nicht mehr „von Anfang an“, sondern „ab ovo“ (bekanntlich lobt Horaz Homer, daß er den Trojanischen Krieg nicht „vom Ei der Leda an“ besingt: Zeus, in Gestalt eines Schwans, hat eine Affäre mit Leda; Ergebnis dieses Tête-à-Têtes sind zwei Eier, aus denen die Dioskuren und die „Schöne Helena“ hervorgehen, die den Anlaß zum Trojanischen Krieg gibt). Die Redakteure sagen nicht mehr „ausführlich“, sondern „in extenso“, nicht mehr „Verfahrensweise“, sondern „modus procedendi“ oder noch lieber „das Prozedere“, mit z und mit großem P (das ist auch bei Wissenschaftlern außerordentlich beliebt), und sie sagen nicht mehr „Der Wolf ist dem Menschen ein Wolf“ (ein Gedanke, der in der hinter uns liegenden Ära zu der Prägung „Wolfsgesetz des Kapitalismus“ führte), sondern „Homo homini lupus“. Dieses Sprachgut hat es immer schon gegeben, aber zumindest in den DDR-Medien war es nicht sehr verbreitet. Um so mehr jetzt auch im Ostteil Deutschlands.

Wir haben es mit Redeschmuck zu tun, mit lateinischen Zitaten aus der Antike oder aus späteren Zeiten bzw. mit Geflügelten Worten. „Geflügelte Worte“ nannte 1864 Georg Büchmann sein Lexikon von Zitaten aus der gesamten Weltliteratur. Er griff die Homerische Prägung  $\epsilon\pi\epsilon\alpha$

<sup>1</sup> Vortrag an der Kauchtschischwili-Konferenz. Der Vortragscharakter ist beibehalten. Literatur wird nur in Auswahl zitiert.

πτερόεντα auf, gesagt von Wörtern, die, erst einmal ausgesprochen, wie gefiederte Pfeile dahinfliegen.<sup>2</sup> Büchmanns Name dient inzwischen metonymisch zur Bezeichnung seines immer wieder aufgelegten Buches: „der Büchmann“, so wie „der Duden“, nach dem bekannten Orthographen Konrad Duden. Die DDR schuf sich übrigens aus Valuta- und ideologischen Rücksichten ihren eigenen, nicht schlechten Büchmann, der allerdings aus urheberrechtlichen Gründen nicht „Büchmann“ heißen durfte, sondern nur, mit einem Sachtitel, „Geflügelte Worte“ (Leipzig 1981 u. ö.). – Wenn bei Spruchgut, das Erfahrungen oder daraus abgeleitete Mahnungen von gewisser Allgemeingültigkeit in sprachlich, rhythmisch, gegebenenfalls metrisch einprägsamer Form präsentiert (oft auch in bildlicher Form), der Verfasser nicht/nicht mehr bekannt ist, so bezeichnen wir es bei in sich geschlossenen Aussagen in Form von (z. T. elliptischen) Sätzen als Sprichwort („Homo homini lupus“), bei Syntagmen je nachdem als sprichwörtliche Redensart („ab ovo“), sprichwörtlichen Vergleich („melle dulcior“) usw. Ist dagegen der Verfasser bekannt, sprechen wir von einem Geflügelten Wort. Die Grenze ist nicht immer leicht zu ziehen. Einerseits greifen Dichter / Schriftsteller auf bereits in einer Sprachgemeinschaft umlaufende Sprichwörter zurück, deren Urheber nur eben nicht mehr bekannt sind (ein Engländer hat das Sprichwort deshalb definiert als „The wit of one, the wisdom of many“), andererseits werden von Dichtern geprägte Sätze bzw. Wendungen aufgrund der genannten Charakteristika zu Sprichwörtern, die jeder benutzt, weithin ohne sich dessen bewußt zu sein, daß sie etwa aus Schillers „Wilhelm Tell“ stammen wie der Blankvers „Die Axt im Haus erspart den Zimmermann“, ein Vers, der seinerseits auf ein wesentlich älteres Sprichwort zurückgehen mag. (Für das Verhältnis des Blankverses zur nichtmetrischen Alltagsrede gilt, was Aristoteles für das ἰαμβεῖον festgestellt hat.) Für das Sprichwörtlichwerden spielen übrigens außer der sprachlichen und sonstigen Formung, die bei Schiller in hohem Maße gegeben ist, noch andere Faktoren eine Rolle, so, gerade im Fall Schiller, seine Bekanntheit als Schul- und als Bühnenautor! – Wenn die Abgrenzung von Sprichwort und Geflügeltem Wort nun schon bei einer heute von etwa 100 Millionen Menschen täglich benutzten Sprache so kompliziert ist, wie kompliziert ist sie erst bei einem zwar noch als Kirchensprache u. ä. lebenden, aber seit anderthalb Jahrtausenden nicht mehr von einer ganzen Sprachgemeinschaft verwendeten Idiom: In der Regel kennen wir antik-

<sup>2</sup> S. Latacz, ἄπτερος μῦθος – ἄπτερος φάτις: ungeflügelte Worte?, in: Glotta 46, 1968, 27 ff., jetzt auch in: Joachim Latacz, Erschließung der Antike. Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer, Stuttgart und Leipzig 1994, 605 ff.

lateinisches Spruchgut ja überhaupt nur aus römischen Autoren; da ist es schwierig, sauberlich zwischen Sprichwort und Geflügeltem Wort zu scheiden. Eine annähernd einheitliche und damit aussagekräftige Terminologie für "Sprichwort", "Zitat" usw. gab es übrigens weder im Lateinischen noch im Altgriechischen. Die Klassische Philologie ist da schlechter dran als die überwiegend auf Neuzeitliches gerichtete, außerordentlich anregende und ertragreiche internationale Sprichwortforschung, wie sie vor allem durch Wolfgang Mieder (Burlington, Verm.) unter anderem mit der von ihm herausgegebenen sehr nützlichen Zeitschrift "Proverbium" repräsentiert wird (zuletzt Bd. 12/1995).

Standardwerk für das Lateinische ist noch immer A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890. Dazu publizierte Reinhard Häussler "Nachträge [...]" (Darmstadt 1968); Häussler bereitet mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft eine Neufassung des "Otto" vor. Speziell für das Juristische gibt es Detlef Liebs, Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, 4. überarb. Aufl. Darmstadt 1986, und Rolf Lieberwirth, Latein im Recht, 3. durchges. Aufl. Berlin, München 1993. Mehr an den Nichtfachmann wenden sich Klaus Bartels, Veni vidi vici. Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen, 8. Aufl. Zürich und München 1990 (Neudruck der grundlegend erneuerten 7. Aufl. von 1989), Karl Bayer, Nota bene, Das lateinische Zitätenlexikon, Zürich 1993 (Neudr. 1994) und Christian Helfer, Crater ditorum. Lateinische Sprich- und Schlagwörter, Wahlsprüche und Inschriften des 15.-20. Jahrh., Saarbrücken 1993, 2. Aufl. 1995. -

Der Titel von Bartels Buch ist selbst ein Geflügeltes Wort: Mit "Veni vidi vici" berichtete Caesar über einen erfolgreichen Feldzug in Kleinasien in sprachlich und rhythmisch unüberbietbar einprägsamer Form: dreimal die gleiche grammatische Form (1. Sing. Ind. Perf. Akt.) und damit die gleiche Endung; gleiche Silbenzahl; Alliteration. (Die von Plutarch überlieferte griechische Fassung – das muß ich als Gräzist in diesem Fall leider sagen – ist längst nicht so eindrucksvoll: ἤλθον, εἶδον, ἐνίκησα □ Caesars lateinisches Diktum in italienischer Aussprache übrigens in einem Lied von Erika Pluhar, die einen italienischen Lover so zitiert: Veni vidi vitschi.) Bartels, seinerzeit einer der Herausgeber des Lexikons der Alten Welt, jetzt Publizist, bietet in diesem Büchlein wie in anderen Veröffentlichungen ("Eulen aus Athen", "Sokrates im Supermarkt") sachkundige, eingängige Information, in "Veni vidi vici" über ausgewählte antike Zitate. Das Buch von Bayer mit dem anspruchsvollen Untertitel ("Das lateinische Zitätenlexikon") hält nicht, was Umfang (ca. 600

Seiten) und Preis (ca. 100 DM) versprechen<sup>3</sup>. Hier sei kurz das Buch von Helfer vorgestellt,<sup>4</sup> das besonders für die Neuzeit wichtig ist, für die uns Otto usw. meist im Stich lassen. Die in seinen Lemmata artikulierten Sachverhalte bzw. Gedanken stammen zwar vielfach schon aus dem Altertum, doch ist die von Helfer mitgeteilte Fassung durchweg nachantik. Helfer bietet an Zitate in Satzform z. B.: „Natura non facit saltum“ (heute ist bekannter die Fassung des Botanikers Linné mit Akkusativ Plural „... saltus“); „Naturalia non sunt turpia“; „Solamen miseris socios habuisse malorum“, „Ignoramus et ignorabimus“ (Schlagwort seit dem Physiologen Dubois-Reymond, 19. Jh., der damit aber nicht einem absoluten Agnostizismus das Wort reden wollte, ebensowenig wie Sokrates mit dem ihm zugeschriebenen Apophthegma „Ich weiß, daß ich nichts weiß“);<sup>5</sup> „Nemo contra Deum nisi Deus ipse“ (das Motto des 4. Buches von Goethes „Dichtung und Wahrheit“); „Introite, nam et hic dii sunt“ (Motto von Lessings „Nathan der Weise“; geht auf Heraklit zurück); „Cuius regio, eius religio“ (Formel des Augsburger Religionsfriedens von 1555 im Gefolge der Reformation: Die Territorialherren bestimmten die Konfession ihrer Untertanen); die nach Papstwahlen übliche Formel „Habemus Papam“; „Dat Galenus opes, dat Iustinianus honores“ mit verschiedenen Pentameter-Fortsetzungen, von denen ich eine ganz aktuelle nenne: „Pauper Aristoteles cogitur ire pedes“, wobei wir den Philosophen getrost für die Geisteswissenschaftler insgesamt setzen dürfen; „Mundus vult decipi, ergo decipiatur“; „Divide et impera“ als Charakterisierung der britischen Kolonialpolitik z. B. in Indien (geht vielleicht auf Ludwig XI. von Frankreich zurück; übrigens schrieb schon Bacon an Jakob I. von England: „Separa et impera“); „Gaudeamus igitur“. Hochaktuell das in Deutschland seit 1989 vieldiskutierte „Nullum crimen/Nulla poena sine lege“ (es geht darum, ob ein früherer DDR-Bürger für Dinge bestraft werden kann, die nach BRD-Gesetzen strafbar waren, nicht aber nach DDR-Gesetzen), und „Semper sexus masculinus etiam femininum continet“ (das feministische Problem 'politischer Korrektheit' gesonderter Nennung oder Nichtnennung movierter femininer Formen bei Titeln etc.: Muß man „Professoren und Professorinnen“ sagen bzw. – Ladies first – umgekehrt, oder ist beim Maskulinum das Femininum mitgemeint? In

<sup>3</sup> Dazu demnächst im *Cnemon*. – Noch nicht zugänglich war mir Renzo Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche. 10000 citazioni dall' antichità al Rinascimento nell' originale e in traduzione [...]*, Mailand 1991, 10. Aufl. 1994. (Winfried Bühler bewertete das Buch in einem Telefonat sehr positiv.)

<sup>4</sup> Dazu ausführlicher im *Anzeiger f. d. Altertumswissenschaft*.

<sup>5</sup> J. Werner, Brecht und das Erbe: der Fall Sokrates, in: *Klio* 60, 1978, 593 ff.

einzelnen Fällen kann man ja auf geschlechtsneutrale Bezeichnungen ausweichen, so bei "Studenten und Studentinnen" auf "Studierende", und bei schriftlicher bzw. gedruckter Form mag etwa in bezug auf Hochschul-lehrer "ProfessorInnen" mit großem I genügen, aber oft genug bleiben raum-, zeit- und nervenstrapazierende Probleme).

An sprichwörtlichen Redensarten usw. gibt Helfer z. B. das auf feudale Gebräuche zurückgehende "ius primae noctis" (im Mittelalter das Recht des Gutsherren, bei Verheiratung weiblicher Höriger als erster mit ihnen zu schlafen); das unter anderem als Titel einer Streitschrift Ulrichs von Hutten und als Motto der 2. Auflage von Schillers "Räubern" bekannte "in tyrannos"; "Orbis pictus" (uns in dieser verkürzten Form als Titel einer Schrift von Comenius und neuerdings eines Buches von Hermann Koller geläufig: "Orbis pictus Latinus", zuletzt 1988; es handelt sich um eine Art lateinischen Bilder-Duden); "Citius altius fortius" (Motto der Olympischen Spiele der Neuzeit); "in/ad usum delphini" (so sagte man früher bei Büchern für jugendfreie Fassungen, wie sie zur Benutzung durch den Dauphin, lat. "delphinus", den Kronprinzen von Frankreich hergestellt wurden); "LTI" bzw. "Lingua tertii imperii" (Titel von Victor Klemperers Buch über den Jargon von Hitlers "Drittem Reich"; auch für diesen Jargon selbst gesagt); "sub omni canone", in Deutschland gewöhnlich in der nur scherzhaft zu nehmenden Form "unter aller Kanone" zitiert: Es gehört zu griech. κανών "Maßstab" und hat nichts mit Artillerie zu tun. Gerhart Hauptmann hat in seinem Drama "Rose Bernd" noch eins draufgesetzt, indem er formulierte: "so gemein, so unter aller Kanallje". Eine hübsche Anwendung, deren Kenntnis ich einem Aufsatz Barbara Wotjaks mit dem ebenso hübschen Titel "Fuchs, die hast du ganz gestohlen" verdanke:<sup>6</sup> Der Dirigent Hans von Bülow sagte von einem Tenor, über den er sich geärgert hatte: "Früher war er Artillerieoffizier, jetzt singt er unter aller Kanone." – Reizvoll auch die von Helfer verzeichnete, auf alten Landkarten auftretende lapidare Bezeichnung unerforschter Teile Afrikas "Hic sunt leones".

Helfer gibt einige der zahlreichen Verwendungen von bekannten lateinischen Zitaten bzw. Anspielungen auf sie, so zu "Et in Arcadia ego", das vor allem als Motto von Goethes "Italienischer Reise" bekannt ist (dort steht es allerdings nur in der Erstausgabe, nicht in der Ausgabe letzter Hand, so daß es in vielen Leseausgaben fehlt). Ergänzt sei aus dem schönen Buch meines latinistischen Kollegen Ekkehard Stärk "Kampa-

<sup>6</sup> In: Barbara Sandig (Hg.), Studien zur Phraseologie und Parömiologie. Europhras 92. Tendenzen der Phraseologieforschung., Bochum 1994, 619 ff., das Zitat: 623.

nien als geistige Landschaft“ (1995)<sup>7</sup> die Kapitelüberschrift „Et in Campania ego“. Zu dem vielzitierten „Ex oriente lux“, das auf die Vulgata-Übersetzung des Propheten Ezechiel zurückgeht, sei hingewiesen auf die Formel, die in der mit der Sowjetunion verbündeten DDR geprägt wurde: „Ex oriente pax“. Eine Anspielung auf den Bibelspruch liegt auf jeden Fall im Titel des Buches von Adolf Deißmann „Licht aus dem Osten“ (1923) vor, vermutlich auch in dem Titel eines neuen Buches des ägyptischen Ideologen Mohammed el-Ghasali „Zalam min el-gharb“, „Finsternis aus dem Westen“. Besonders hübsch die Weiterführung bei dem polnischen Aphoristiker Stanislawlec, der leidvolle Erfahrungen mit der östlichen Mangelgesellschaft wie folgt formulierte: „Ex oriente lux, ex occidente luxus“.

Auch Varianten von bereits Antikem verzeichnet Helfer, so zu Senecas ironischem „Non vitae, sed scholae discimus“ den wohl von einem neuzeitlichen Schulmeister stammenden 'aufbauenden' Spruch „Non scholae, sed vitae discimus“.

Ich sprach von einprägsamer sprachlicher und metrischer Form bei Zitaten bzw. Sprichwörtern. Vieles bei Helfer hat die Form von Anagrammen (Umstellung von Wörtern, Wortgruppen, Sätzen zu anderen sinnvollen Wörtern usw.), so „Obit anus, abit onus“, „Die Alte stirbt, weg ist die Last“: Schopenhauer hatte eine Näherin aus dem Haus geworfen; sie brach sich den Arm, und Schopenhauer wurde verurteilt, ihr bis zu ihrem Tod eine Rente zu zahlen. Helfer gibt z. B. auch Palindrome: Wörter usw., die vor- und rückwärts gelesen von den Vokalquantitäten abgesehen den gleichen Wortlaut ergeben wie: „Ablata at alba“, „Ich bin hingerichtet worden, aber unschuldig“; dies soll Maria Stuart vor ihrer Hinrichtung an die Wand ihres Kerkers geschrieben haben. – Mit Wortwiederholung wird gearbeitet in dem wohl erst mittelalterlichen „Sunt pueri pueri, pueri puerilia tractant“, mit dem Doppelsinn eines Wortes in der Inschrift eines Gefallenen-Denkmal „Invictis victi victuri“, wo das letzte Wort sowohl diejenigen bedeutet, die leben werden, als auch die, die siegen werden, zu „vivere“ und zu „vincere“. – Fälle sinnträchtiger Worttrennung: „Si cum Iesuitis, non cum Iesu itis“ (vgl. „Jesuiten/Jesuwider“) und der im Hinblick auf den gelehrten und draufgängerischen Martin Luther geprägte Spruch auf den noch gelehrteren, aber nicht kämpferischen Reformator Erasmus von Rotterdam: „Dum leo Martinus [in Formen wie „leo“ kann der Wortausgang o prosodisch lang oder kurz sein], tu solum doctus eras mus/Erasmus“. – Als der Poetik-

<sup>7</sup> Dazu J. Werner, Universität Leipzig 7/1995, 26.

Professor Taubmann (18. Jh.) angeheitert nach Hause ging, dichtete er unterwegs noch: "Sta pes, sta mihi pes, sta pes, nec labere, mi pes, / ni mihi stes, mi pes, lectus erunt lapides". (Es ist der gleiche Taubmann, der, von einem Anbieterer hochtrabend mit "O Taubmanne, vates", [hier mit kurzem a] angesprochen, den Vers aus dem Stegreif als gereimten Pentameter zu Ende führte: "tu mihi lambe nates"). – Einst sandten Oxforder Philologen an ihre Cambridger Kollegen einen aus nur zwei Wörtern bestehenden Hexameter: "Conturbabantur [auch: Perturbabantur/Consternabantur] Constantinopolitani"; die Cantabrigenser sollten ihn zu einem vollständigen Satz und zugleich zu einem Distichon ergänzen, und sie taten es mit einem ebenfalls nur zweiwortigen Pentameter: "innumerabilibus sollicitudinibus". – H. hat auch Merkverse, so für Zeus' sexuell bedingte Metamorphosen: "Fit cycnus, taurus, satyrus, fit Iupiter aurum / ob Ledam, Europen, Antiopen, Danaen."

Man vermißt, gerade als Leipziger, bei Helfer etwa "Hic gaudet mors succurrere vitae" und "Anatomia clavis et clavus medicinae" (beides steht in Leipzig am Anatomischen Institut; zuweilen übersetzen medizinische Tirones "clavus" mit "Hühnerauge", was es ebenfalls heißen kann, nur eben nicht hier), darüber hinaus den päpstlichen Segen "urbi et orbi" für die ganze Welt und insbesondere für die Stadt Rom, in den 80er Jahren beim Besuch des sowjetischen Staatsoberhauptes im Vatikan unpointiert zu "orbi et Gorbi". – Aufnahme verdient hätte auch "non olet". Sie kennen die Story von Kaiser Vespasian, der von seinem Sohn Titus Vorwürfe gemacht bekommt, daß er neuerdings eine Urinsteuer erhebt (wohl eine Abgabe, die von Handwerkern für die gewerbliche Verwertung von Urin aus öffentlichen Toiletten erhoben worden ist), und der nach der ersten derartigen Steuererhebung dem Titus Münzen unter die Nase hält und fragt, ob ihm am Geruch des Geldes etwas auffalle bzw. ihn störe; als Titus verneint, weist Vespasian triumphierend darauf hin, daß es sich um die Einnahmen aus der Urinsteuer handelt. Die Geschichte steht bei Sueton, allerdings nur mit auf Titus bezogenem "illo negante". Wer das Ganze zu dem knappen "Non olet" bzw. "Pecunia non olet" umgeformt hat, ist nicht bekannt. Das gilt auch für das eingangs erwähnte "Homo homini lupus" (bei Plautus heißt es: "Lupus est homo homini"), für "Nomen e(s)t omen" (vgl. bei Plautus: "Nomen atque omen", im "Faust": "Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen gewöhnlich aus dem Namen lesen"); für "Omnia vincit labor", die nichtmetrische Inschrift am Kroch-Hochhaus in Leipzig, die aus zwei Vergil-Passagen kontaminiert ist: aus "Omnia vincit amor" (Eklogen 10,69) und "Labor omnia vi(n)cit" (Georgika I,145); für das von Franz Joseph Strauß gern zitierte "Pacta

sunt servanda“, das auf eine ähnliche Formulierung Ulpians im Codex iuris civilis zurückgeht: Strauß, obwohl entschiedener Kommunistengegner, war unbedingt dafür, daß diese juristische Maxime z. B. auf Verträge zwischen BRD und DDR angewandt wurde. Überhaupt liebte es dieser Bajuware, der sehr gut Latein konnte, mit Zitaten aus dieser Sprache um sich zu werfen, und so ist es kein Zufall, daß die Besprechung eines Dokumentarfilms über Strauß in der Süddeutschen Zeitung vom 21. 10. 95 wie folgt beginnt: „Man muß sich zwar ungefähr zehn Minuten gedulden, bis er das erste lateinische Zitat – ‘in statu nascendi’ – hervorstößt, also gewissermaßen eine seiner rhetorischen Duftmarken setzt, aber auch vorher schon ist er völlig er selbst: Franz Josef Strauß.“ – Umformungen Geflügelter Wörter haben wir ja auch im Griechischen (und in anderen Sprachen): Die auf Sokrates zurückgeführte Äußerung „Ich weiß, daß ich nichts weiß“ steht, ich wies schon darauf hin, in dieser Form nirgends bei Platon oder Xenophon usw., nur sinngemäß; trotzdem wird sie gern als Paradigma für den *NcI* benutzt: *Οἶδα οὐδέν / οὐκ εἰδώς*. Damit sind wir bei einer der grundsätzlichen Fragen, die das Material von Helfer aufwirft.

Scheinbar nur eine Umstellung von Satzgliedern (Subjekt/Prädikatsnomen) liegt vor in „Res severa verum gaudium“, heute gewöhnlich im Sinn von „Etwas ernsthaft zu betreiben bringt Lustgewinn“ gesagt; Seneca meint dagegen mit „Verum gaudium res severa est“, daß wahre Freude – an Wertvollem –, nicht oberflächliches Vergnügen zu empfinden etwas ist, was man gar nicht ernst genug nehmen kann. („Disce gaudere“ heißt es kurz zuvor). „Res severa verum gaudium“ sollte bei Helfer schon deshalb nicht fehlen, weil es seit Mendelssohn-Bartholdy das Motto des Gewandhauses in Leipzig ist; der abgewandelte Seneca-Spruch steht übrigens nicht nur im Saal an der Orgel-Empore, sondern darüber hinaus an anderer Stelle des Gebäudes, worauf mich mein Freund Albert Lindner hinweist, ganz unsenecaisch scherzhaft in zwei Teilen: Wo es zu den Büros der Intendanz geht, liest man „Res severa“, „Verum gaudium“ dagegen auf dem Weg zur Kantine.

Der – semasiologisch gesprochen – Bedeutungswandel, die – onomasiologisch formuliert – neue Verwendung eines Geflügelten Wortes ist oft dadurch bedingt, daß der Kontext weggelassen worden ist. „Mens sana in corpore sano“ zitiert man heute gern zumal in Sportlerkreisen als Bestätigung dafür, daß gute Muskelsubstanz für gute Hirnsubstanz bürgt – schön wär’s –; bei Martial ist es aber eine Bitte an die Götter: „Orandum est, ut sit ...“. – „Habent sua fata libelli“ wird meist auf die abenteuerlichen äußeren Schicksale der Überlieferung von Literatur der Vor-

Gutenberg-Zeit verstanden (Bibliotheksbrände etc.),<sup>8</sup> aber bei Terentianus Maurus geht der Spruch darauf, daß Rezeption von Literatur oft durch das geringe Auffassungsvermögen, die geringe geistige Kapazität des Lesers beeinträchtigt ist; der Vers beginnt: "Pro captu lectoris ...".

Daß eine Sprachgemeinschaft Geflügelte Wörter irgendwann bewußt oder unbewußt ganz anders verwendet als ihr Urheber, gibt es in allen Kulturen: Wenn in Deutschland vor 50 Jahren jemand gesagt hat (heute sagt es fast niemand mehr) "Ich kenne meine Pappenheimer", hat er etwas Negatives gemeint; wenn aber bei Schiller Wallenstein äußerte "Daran erkenn ich meine Pappenheimer", war dies ein hohes Lob für das ihm ergebene Regiment von Pappenheim. Und wenn es 1995 von Neonazis heißt: "Sie wittern Morgenluft", besagt dies so viel wie "Die Ratten verlassen ihre Löcher und gehen auf Beute aus"; dagegen gibt das königliche Gespenst im "Hamlet" mit "I scent the morning air" zu verstehen, daß die Geisterstunde vorbei ist, daß der Geist nicht länger herumgeistern kann, sondern sich zurückziehen muß.

Neben der unbewußten Umdeutung von Zitaten (mit oder ohne Umformung) gibt es die bewußte, meist scherzhafte, parodistische: So wird die Inschrift an der Uhr des Neuen Rathauses in Leipzig "Der Tod ist gewiß, die Stunde (des Todes) ist ungewiß", "Mors certa, hora incerta" interpretiert als "Tod-sicher geht die Uhr falsch" und die Inschrift an der Ostberliner Staatsbibliothek "Nahrung des Geistes", "Nutrimentum spiritūs", unter Vernachlässigung der Länge des letzten u, als "nutrimentum spiritus", was dann zu der Übersetzung führt: "Schnaps ist ein Nahrungsmittel".

Häufig ist die – stets scherzhafte – Travestie: Umformung mit Umdeutung; bei deutschen Sprichwörtern noch zur DDR-Zeit, auf Politbürokraten gemünzt, etwa in folgenden Beispielen: "Der Axen im Haus erspart den Sindermann", "Erich währt am längsten", "Walter schützt vor Torheit nicht", "Stoph bleibt Stoph". – Lateinisches: "In vino veritas" wird so zu "In vino feritas" oder im Hinblick auf die Darstellung eines Trinkers durch Harald Juhnke zu "In vino vanitas" ("Der Spiegel" 48/1995, 236). – Begrüßten die Gladiatoren beim Einzug in die Arena den Kaiser "Ave, Caesar, morituri te salutant", so schrieben Gymnasiasten ihrem langweiligen Lehrer an die Tafel "Ave, magister, dormituri te salutant". – Zu "Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se" fand der Aporistiker Georg Christoph Lichtenberg (der mit dem Bonmot "To bäh or not to bäh, this is the question"), noch aufschlußreicher sei oft, zumindest wenn es um Männer gehe, das "Noscitur ex socia ...". – Zu "Quod licet Iovi, non licet bovi" ("Was Jupiter darf, darf ein Ochse noch lange nicht") wurde im "Scheibenwischer" vom 18. 11. 95, als es

<sup>8</sup> Vgl. die Übersicht bei J. Werner, Zur Überlieferung der antiken Literatur, in: *Symbolae Philologorum Posnaniensium* 4, 1979, 57 ff.

um Machos ging, gebildet: „Quod licet Iovi, non licet Chauvi“. – „Ihre altehrwürdige Alma mater“ wollte Egon Krenz, die einstige Nummer Eins der DDR, sagen, als er eine Rede zum Jubiläum der TH Karl-Marx-Stadt (Chemnitz) hielt; er sagte aber, wohl weil ihm dies von Staatsbesuchen eher ein Begriff war: „Ihre altehrwürdige Alma Ata“. – Als Fürstin Gloria von Thurn und Taxis in – nach ihren Maßstäben – finanzielle Schwierigkeiten geriet und einen Teil ihres Schmuckes verkaufen mußte, kommentierte dies „Der Spiegel“ mit der Umformung von „Sic transit gloria mundi“ unter Rückgriff auf eine andere Bedeutung von „mundus“ wie folgt: „Sic transit Gloriam mundi“. – Einst waren bei dem polnischen Gräzisten Jerzy Łanowski GräzistInnen zu Gast, die sich mit Aristophanes beschäftigten. Seine Kollegin Komornicka begrüßte Łanowski, unter Umbiegung des dem Aristoteles zugeschriebenen Diktums „Amicus Plato, sed magis amica veritas“, wie folgt: „Amicus Aristophanes, sed magis amica Komornicka“. – Vor der letzten Bundespräsidentenwahl in Deutschland gab es eine Wählerinitiative zugunsten jenes multimedialen Künstlers mit dem Pseudonym „Loriot“ („Loriot for President“), und diese Initiative, der zumindest einige gebildete Persönlichkeiten angehört haben müssen, trug einen Namen, der auf den bürgerlichen Namen des Künstlers – Victor bzw. Vicco von Bülow – anspielte: „Veni vidi Vicco“. – Zu „Cogito, ergo sum“ – nachantik, von Descartes (Vergleichbares bei Cicero und Augustinus) – gibt es verschiedene Umformungen, so den Spontispruch aus der Zeit der Studentenbewegung Ende der 60er Jahre mit der damals immer größeren sexuellen Freiheit: „Coito, ergo sum“. – Veränderung des Wortlautes und eine kleine prosodische Lizenz führen von Ovids „Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas“ zu „Ut desint viri [erstes i kurz], tamen est laudanda voluptas“. – Mein letztes Beispiel für „Geprügelte Worte“ (so nannte 1957 Paul Rosié seine unernsten Zeichnungen zu Zitaten aller Art; 2., erweit. Aufl. Berlin 1980), also für je nachdem parodierte oder travestierte Zitate: Als ich das erste Mal, von Moskau und Leningrad bzw. jetzt St. Petersburg kommend (viel hübscher wäre eine Umbenennung in „St. Leningrad“ gewesen!), zu Gastvorlesungen in Georgien<sup>9</sup> war und der Dekan Akaki Urušadze mir Tbilissi zeigte, kamen wir an einem der Denkmäler des UdSSR-Gründers vorbei, wie es sie in jeder sowjetischen Stadt (und in jeder größeren osteuropäischen Stadt) gab, und da hat es den Dekan sehr amüsiert, als ich – das Apophthegma des hellenistischen Malers Apelles „Nulla dies sine linea“, „Kein Tag (vergehe) ohne Linie / Pinselstrich“ variierend – feststellte: „Nulla dies sine Lenin“.

<sup>9</sup> Zu den deutsch-georgischen Wissenschaftsbeziehungen auch auf dem Gebiet der Klassischen Philologie s. J. Werner, Zur Leipziger Neogräzistik in der 70er und 80er Jahren, in: Südosteuropamitteilungen 35, 1995, 79 ff., bes. 84.