

Emotionen in Artemidors *Oneirokritika**

Gregor Weber

Gegen Ende des zweiten Buches seiner *Oneirokritika* behandelt Artemidor Träume, die den Tod und seine Umstände beinhalten und die für unser Thema einschlägig sind. Da heißt es: „Im Traum in den Hades hinabzusteigen und alles zu schauen, was dort nach unserer Vorstellung existiert, verkündet Leuten, denen es gut geht und die nach ihren Neigungen leben, fehlende Arbeit und Schaden; denn die Leute im Hades sind ohne Beschäftigung, gefühllos und gleichgültig. Aber den Leuten, die Furcht, Sorgen oder Kummer haben, prophezeit es Befreiung von Trübsal und Kummer, denn die Leute im Hades sind ohne Trauer und frei von jeder Sorge.“¹ Wie üblich gibt Artemidor bei seiner Interpretation des Traumes eine Deutung mit Blick auf die Folgen für den Träumenden (oder für eine andere Person), ebenso macht er seine Deutung mit einer in der Regel allgemeingültigen und vermutlich auch

* Ich danke allen Teilnehmern an der Diskussion für Ihre Anregungen, außerdem Sitta von Reden für einen wichtigen bibliographischen Hinweis und Sergej Kasper für seine Hilfe bei der Materialdurchsicht; die Thematik konnte auch beim althistorischen Kolloquium an der Universität Bonn zur Diskussion gestellt werden, wofür Winfried Schmitz und Konrad Vössing herzlich gedankt sei. Artemidor wird zitiert nach: Roger A. Pack: *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*. Leipzig 1963; die Übersetzungen sind entnommen aus: Gerhard Löwe: *Artemidor. Traumkunst*. Leipzig 1991.

¹ Artem. II, 55, 184, 4–10: Εἰς Ἄιδου καταβῆναι δοκεῖν καὶ τὰ ἐν Ἄιδου ὄραν, ὅσα ἐκεῖ εἶναι νενόμισται, τοῖς μὲν εὖ πράττουσι καὶ κατὰ προαίρεσιν ζῶσιν ἀπραξίαν καὶ βλάβην σημαίνει· ἄπρακτοι γὰρ οἱ ἐν Ἄιδου καὶ ψυχροὶ καὶ ἀκίνητοι. τοῖς δὲ εὐλαβουμένοις ἢ φροντίζουσιν ἢ λυπούμενοις ἀμεριμνίας καὶ ἀλυπίας προαγορεύει· καὶ γὰρ ἄλλοι καὶ πάσης ἐκτὸς φροντίδος εἰσὶν οἱ ἐν Ἄιδου. Dazu Gregor Weber: *Le rêve et la mort dans les Oneirokritika d'Artémidore*. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.): *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre 2012. S. 79–97, hier S. 91–92.

für seine Klienten – nicht unbedingt immer für uns – verständlichen Begründung plausibel. Der Text verweist auf emotionale Zustände, in denen sich die Personen vor bzw. während ihrer Träume befunden haben – genannt werden, an dieser Stelle in partizipialer Form, „Furcht“ (εὐλαβεῖσθαι), „Sorgen“ (φροντίζειν) und „Kummer“ (λυπεῖσθαι) –, und verwiesen wird auch auf solche, die sich nach dem Traum bzw. der Deutung eingestellt haben, nämlich das Fehlen von „Trübsal“ (ἀμεριμνία) und „Kummer“ (ἀλυπία). Bei den erstgenannten, eindeutig emotionalen Zuständen handelt es sich um offenkundige Prädispositionen, wenngleich nicht gesagt wird, ob sie auf das Traumgeschehen eine unmittelbare Wirkung ausgeübt haben. Eindeutig ist hingegen, dass Träume dazu angetan waren, den emotionalen Haushalt der Menschen zu verändern.² Indem Artemidor auf die Verstorbenen verweist und ihnen genau solche Zustände abspricht – sie seien „kalt/gefühllos“ (ψυχροί), vor allem „ohne Trauer“ (ἄλυποι) und „frei von jeder Sorge“ (πάσης ἐκτὸς φροντίδος)³ –, sieht er Emotionen als unmittelbar zum menschlichen Leben gehörig an. Das Erfahrungsspektrum in Artemidors Material reicht freilich noch weiter, wenn er einige Kapitel später formuliert: „Dagegen ist es nicht gut, beim Fliegen von einem wilden Tier oder Menschen oder Dämon verfolgt zu werden; es bringt große Besorgnisse und Gefahren, denn die Furcht war im Traum so groß, daß man die Erde für die Flucht nicht ausreichend hielt, sondern auf den Himmel auswich.“⁴ Die Passage lässt sich als Beleg dafür verstehen, dass entsprechende Emotionen, wie Artemidor in seiner Begründung ausführt, einem Träumenden auch *im* Traum selbst widerfahren konnten – im vorliegenden Fall ist es „große Furcht“ (φόβοι μεγάλοι).⁵

Aus diesen beiden Beispielen für Emotionen, die sich noch vermehren ließen, ergeben sich einige Fragen: Sind die genannten Zustände überhaupt als Emotionen zu verstehen bzw. arbeitet Artemidor hier mit klaren Definitionen? Was haben die Zeit-

² So auch explizit William V. Harris: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA/London 2009. S. 16.

³ An anderer Stelle (II, 39, 174, 13–14) heißt es noch, „Pluton und Persephone bringen den Ängstlichen Glück, denn sie herrschen (im Totenreich) über Leute, die sich nicht mehr fürchten“ (Πλούτων καὶ Περσεφόνη τοῖς φοβουμένοις εἰσὶν ἀγαθοί· ἄρχουσι γὰρ τῶν οὐκέτι φοβουμένων). II, 69, 196, 3–4: „Diejenigen aber, die weder hoffen noch fürchten sprechen natürlich die Wahrheit, und das sind besonders die Toten“ (οἱ δὲ μῆτε ἐλπίζοντές τι μῆτε φοβούμενοι εἰκότως ἀληθῆ λέγουσι. μάλιστα δὲ οἱ νεκροὶ εἰσι τοιοῦτοι). II, 49, 182, 2: „die Verstorbenen sind ohne Furcht und Kummer“ (ἄφοβοι γὰρ καὶ ἄλυποι οἱ ἀποθανόντες). Dazu Weber: *Le rêve* (Anm. 1). S. 92.

⁴ Artem. II, 68, 193, 16–21: διωκόμενον δὲ ὑπὸ θηρίου ἢ ὑπὸ ἀνθρώπου ἢ ὑπὸ δαίμονος ἵπτασθαι οὐκ ἀγαθόν· φόβους γὰρ μεγάλους καὶ κινδύνους ἐπάγει· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις τοσοῦτον ἦν τὸ δέος, ὥστε μὴ ἱκανὴν ἠγήσασθαι εἰς τὸ φυγεῖν τὴν γῆν ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιλαβέσθαι.

⁵ Der Gedanke an Alpträume legt sich hier durchaus nahe, die Artemidor aber als nicht mantisch relevant ausschließt, dazu Gregor Weber: *Die Alpträume der römischen Kaiser in Prinzipat und Spätantike. Definition – Begleitumstände – diskursive Kontexte*. In: Jean-Marie Husser/Alice Mouton (Hg.): *Le cauchemar dans les sociétés antiques*. Paris 2011. S. 113–125, hier S. 115–116.

genossen bzw. Klienten mit „Furcht“, „Neid“ oder „Zorn“ verbunden? Wird ein Zusammenhang zwischen der emotionalen Disposition und dem Traumerleben hergestellt? Spielen in Artemidors Material und bei seinen Begründungen bestimmte Emotionen eine besondere Rolle? Schließlich: Lassen sich Emotionen geschlechtsspezifisch, für soziale Gruppen oder individuell/kollektiv differenzieren oder wie ging man mit Emotionen in der Öffentlichkeit um?

Einen wirklichen Forschungsstand für diese Thematik bei Artemidor gibt es bislang nicht, nur sehr isolierte Hinweise in den Kommentaren.⁶ Dabei hat das Themfeld der Emotionen seit einiger Zeit auch die altertumswissenschaftliche Forschung erreicht:⁷ Es liegen inzwischen nicht nur umfangreiche Studien zu einzelnen Emotionen vor,⁸ sondern auch übergreifende Sammelbände.⁹ Vor allem aber ist die Monographie von David Konstan aus dem Jahre 2007 zu nennen,¹⁰ in der er – aus-

⁶ Artemidor findet sich nicht im Überblick über die literarischen Quellen bei Ed Sanders: *Beyond the Usual Suspects. Literary Sources and the Historian of Emotions*. In: Angelos Chaniotis (Hg.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012 (HABES. Bd. 52). S. 151–173.

⁷ Die Forschungen zum weiten Feld der Emotionen sind inzwischen stark angestiegen und kaum mehr überschaubar. Eine umfängliche Geschichte der Disziplin hat Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München 2012 vorgelegt. Ein Forschungsbericht bei Bettina Hitzer: *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*. In: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001.pdf>, in dem jedoch Arbeiten zur Antike fast völlig unbeachtet bleiben. Neue Forschungstrends bei Ute Frevert u. a. (Hg.): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2011, und Ute Frevert/Christoph Wulf (Hg.): *Die Bildung der Gefühle*. Wiesbaden 2012. Beide Bände offerieren Perspektiven, gerade hinsichtlich der Entstehung bestimmter, von einzelnen gesellschaftlichen Gruppen akzeptierter Gefühle, zeigen aber auch – gerade mit Blick auf vormodernes Quellenmaterial – klare Grenzen auf.

⁸ William V. Harris: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, MA 2001; David Konstan/Keith Rutter (Hg.): *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh 2003; Susanna Braund/Glenn W. Most (Hg.): *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge 2004; Kostas Kalimtzis: *Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*. London 2012. Ein Überblick bei Barbara Sidwell: *Introduction: Power and Emotions*. In: Dies. (Hg.): *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World*. Piscataway, NJ 2010. S. 1–22, hier S. 6–9. William V. Harris: *History, Empathy and Emotions*. In: *A&A* 56 (2010). S. 1–23, hier S. 19–20, plädiert nachdrücklich für Studien zu einzelnen Emotionen und deren Wirken in der Geschichte.

⁹ Diana Bormann/Frank Wittchow (Hg.): *Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität*. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23); Barbara Sidwell/Danijel Džino (Hg.): *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World*. Piscataway, NJ 2010; Dana LaCourse Munteanu (Hg.): *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity*. London 2011; Angelos Chaniotis (Hg.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012 (HABES. Bd. 52). Die „Transformation antiker Emotionsdiskurse“ (10) decken auch Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M. 2009 ab.

¹⁰ David Konstan: *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto 2007; zuvor bereits Ramsay MacMullen: *Feelings in History, Ancient and Mod-*

gehend von *dem* Schlüsseltext im zweiten Buch der aristotelischen Rhetorik¹¹ – die genannten Emotionen für die Literatur der archaischen und klassischen Zeit abhandelt. Gleichwohl lässt sich die Materialbasis noch erheblich verbreitern, zumal wenn die lateinische Literatur einbezogen wird,¹² doch geht die Forschung übereinstimmend von zwei Prämissen aus: Zum einen handelt es sich bei Emotionen stets um kulturell konstruierte und fixierte Reaktionen, die es entsprechend zu kontextualisieren gilt;¹³ deshalb macht es wenig Sinn, a priori z. B. das Konzept „Mitleid“ (ἔλεος) bei den attischen Rednern des 4. Jh.s v. Chr. mit demjenigen in der spätantiken Paenegyrik gleichsetzen zu wollen.¹⁴ Zum anderen geben unsere Quellen vornehmlich

ern. Claremont, CA 2003, ein Buch, das jedoch – so weit ersichtlich – kaum rezipiert wurde. Dies mag aber auch daran liegen, dass das erste Kapitel, überschrieben „History in the Roman Republic“, Abschnitte zu Thukydides, Polybios und Poseidonios, „Roman writers“ und „Augustan history“ enthält, das zweite Kapitel heißt „Scientific“, das dritte dann „Modern history“, sodass letztlich, auch ersichtlich an der Zusammenfassung, der Fokus nicht allein auf die Antike gerichtet ist und auch keinerlei begriffliche Arbeit geleistet wird.

¹¹ Die Grunddefinition lautet (Aristot. rhet. II, 1, 1378 a 20–23): ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία („Unter Emotionen verstehen wir das, durch dessen Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer und Vergnügen folgen, z. B. Zorn, Mitleid, Furcht und so weiter, sowie das Gegenteil davon“). Dazu Christof Rapp: Aristoteles. Rhetorik. Darmstadt 2002 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4.2). S. 540–558; Konstan: Emotions (Anm. 10). S. X–XI und S. 27–28; Plamper: Geschichte (Anm. 7). S. 22–26. Die Übersetzung nach Gernot Krapinger: Aristoteles. Rhetorik. Stuttgart 1999. Zur praktischen Relevanz vgl. David Konstan: Haben Gefühle eine Geschichte? In: Harbsmeier/Möckel: Pathos (Anm. 11). S. 27–46, hier S. 38, Anm. 16: „Daß Emotionen in der Antike primär in theoretischen Abhandlungen erörtert wurden, weist darauf hin, daß man sie als etwas argumentativ Beeinflussbares und somit dem Wesen nach Kognitives betrachtet.“

¹² Robert A. Kaster: Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome. New York 2005, behandelt vornehmlich die späte Republik und den frühen Prinzipat; zu diesem Ansatz Hitzer: Emotionsgeschichte (Anm. 7). S. 10–11; ein Überblick bei Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel: Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): Pathos (Anm. 9). S. 9–24, hier S. 16–18.

¹³ So u. a. Claudia Benthien/Anne Fleig/Ingrid Kasten: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln u. a. 2000. S. 7–20, hier S. 8; Claudia Janssen/Rainer Kessler: Emotionen. In: Frank Crüsemann u. a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009. S. 107–112, hier S. 108. Außerdem Angelos Chaniotis: Introduction. In: Chaniotis: Unveiling Emotions (Anm. 9). S. 11–36, hier S. 15: „As a social phenomenon emotions fulfil social functions and follow social rules“. Konstan: Emotions (Anm. 11). S. 27–46, hier S. 28–29, kritisch zu den auf Charles Darwin zurück gehenden Theorien, „Emotionen seien angeboren und universal“ (S. 28).

¹⁴ Harbsmeier/Möckel: Antike Gefühle (Anm. 12). S. 10–11. Michael Krewet: Die stoische Theorie der Gefühle. Ihre Aporien. Ihre Wirkmacht. Heidelberg 2013 (Studien zu Literatur und Erkenntnis. Bd. 4). S. 518 (und passim) hebt die enorme Wirkmächtigkeit der stoischen Gefühlslehren „durch ihr Denksystem und dessen erkenntnistheoretische Grundprämissen“ hervor und verweist für die „Interpretation des Phänomens ‚Gefühl‘“ auf „deutlich größere Kontinuitäten [...], als solche vielfach und wiederholt angenommen wurde(n).“

Einblick in die Diskurse über Emotionen innerhalb der Oberschicht, wobei wichtige Aspekte wie Gebärden, Mimik usw. freilich verborgen bleiben.

Die Beschäftigung mit dem von Artemidor zusammengestellten Material kann deshalb zumindest aus zwei Gründen erhellend sein: Einmal, weil aufgrund der Träume von und der Deutungen für verschiedene soziale Gruppen vermutlich ein breiterer Zugang zum Thema als sonst ermöglicht wird, sodann, weil die Forschung zu Emotionen in der Antike die durchaus ergiebige Literatur des 2. Jh.s n. Chr. bislang beharrlich umgangen hat; deshalb stellt eine Studie zu Artemidor auch einen Beitrag zu einer noch zu schreibenden Emotionengeschichte der Prinzipatszeit in West und Ost dar.¹⁵ Der Beitrag versteht sich als vorläufige Skizze und zeigt weder ein vollständiges Tableau aller Emotionen auf noch trifft er Aussagen etwa zur Häufigkeit einzelner Emotionen in Prozentzahlen.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile auf: Erstens soll die grundsätzliche Konzeptionalisierung und Terminologie von Emotionen bei Artemidor in den Blick genommen werden; zweitens ist zu untersuchen, in welcher Weise die emotionale Prädisposition des Träumenden einen Einfluss auf seine Träume ausgeübt hat; drittens geht es um die Emotionen innerhalb der Träume selbst; viertens sind die Auswirkungen der Träume auf den emotionalen Zustand der Träumenden zu analysieren. Was die Terminologie angeht, so ist der von mir hier verwendete Begriff der ‚Emotion‘ bekanntlich von keinem Pendant in einer antiken Sprache direkt abzuleiten.¹⁶ Ich benutze ihn vor allem deswegen, weil er gegenüber den gerne als synonym angesehenen Termini ‚Gefühl‘ und ‚Affekt‘ das Prozesshafte betont:¹⁷ Die-

¹⁵ Das weit gespannte Überblickswerk von Plamper: *Geschichte* (Anm. 7) zeigt, dass bei der Rezeption antiker Autoren stets nur auf die einschlägigen Texte (Thukydides, Platon, Aristoteles, Polybios, Tacitus, Augustinus) verwiesen wird (S. 22–27, 56–57). Chaniotis: *Introduction* (Anm. 13). S. 16 hält den Begriff Emotionsgeschichte für irreführend und sieht die Aufgabe des Historikers eher darin „to examine the very diverse significance of emotions in society and culture in their broadest definitions (including religion, law, politics, etc.), both diachronically and synchronically.“

¹⁶ Zum Übersetzungsproblem und zur Terminologie Konstan: *Emotions* (Anm. 10). S. X, S. 5–8 und S. 16: „one can achieve a proper understanding of these differences only through a close examination of emotional language in cultures foreign to one’s own“; Chaniotis: *Introduction* (Anm. 13). S. 14. „Emotionalität‘ dient [...] als Arbeitsbegriff, der verschiedene Felder und Ebenen (affektive Reaktionen, psychische Prozesse, Gefühlszustände) umfasst, ohne daß die Analysen einer vorschnellen Wertung oder einer unangemessenen Systematisierung unterworfen werden“, so Benthien/Fleig/Kasten: *Einleitung* (Anm. 13). S. 10. Vorbehalte gegen den Emotionsbegriff bei Gregor Vogt-Spira: *Emotionalität, in performance*. *Römische Rhetorik zwischen Macht der Worte und Macht der Bilder*. In: Diana Bormann/Frank Wittchow (Hg.): *Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität*. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23). S. 277–291.

¹⁷ Dazu Konstan: *Emotions* (Anm. 10). S. 24–25; vgl. auch Theodor Ebert: *Art. Affekte*. In: *Der Neue Pauly* 1 (1996). Sp. 213–214, der ‚Affekt‘ definiert als „emotionaler Zustand, der durch ein inter-

ses besteht darin, dass sich die kognitive Bewertung einer Person, eines Objekts oder eines Ereignisses in einer körperlichen Empfindung bzw. Reaktion niederschlägt.¹⁸ Im Griechischen entspricht dem am ehesten der bei Aristoteles und den Stoikern zentrale Terminus πάθος (Pl. πάθη).¹⁹

Konzeption und Terminologie von Emotion bei Artemidor

In den ersten Kapiteln seines Werkes und am Beginn des vierten Buches bei der erneuten Diskussion grundlegender Aspekte seiner Methodik geht Artemidor auf die verschiedenen Traumarten ein, die er bekanntlich fünffach klassifiziert: ὄνειρος, ἐνύπνιον, φάντασμα, ὄραμα und χρηματισμός.²⁰ Hierbei ist für Artemidor eine klare Abgrenzung unerlässlich,²¹ wobei wir die Frage beiseite lassen, ob diese

pretierendes Gewahrwerden von etwas (als z. B. furchterregend) ausgelöst wird und seinerseits wieder bestimmt körperliche Reaktionen verursacht.“ Zu problematischen Überlegungen, ‚Affekt‘ und ‚Emotion‘ zu unterscheiden, vgl. Konstan: Emotionen (Anm. 11). S. 43–44.

¹⁸ So definieren Christoph Demmerling/Hilge Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn. Stuttgart/Weimar 2007. S. 5, ‚Gefühl‘ in zweifacher Weise: „Zum einen beziehen wir uns mit diesem Begriff auf die gesamte Klasse der affektiven Phänomene: auf Empfindungen, auf Stimmungen, auf Emotionen. Zum anderen gebrauchen wir den Begriff des Gefühls auch in einem engeren Sinne und beziehen uns auf diejenigen Phänomene, die in der philosophischen und wissenschaftlichen Diskussion häufig auch mit dem Ausdruck ‚Emotion‘ bezeichnet werden.“ Zur Unterscheidung zwischen kognitiven und nicht-kognitiven Modi von Gefühlen: Krewet: Theorie (Anm. 14). S. 1–20. Es werden auch Unterschiede konstituiert, etwa von Norbert Fries: Gefühle, Emotionen, Angst, Furcht, Wut und Zorn. In: Wolfgang Börner/Klaus Vogel (Hg.): Emotion und Kognition im Fremdsprachenunterricht. Tübingen 2004. S. 3–24, demzufolge ein ‚Gefühl‘ „seelische Empfindungen“, „körperliche Wahrnehmungen“, „nicht genau erklärbare Ahnungen“ und „die Fähigkeit, etwas durch seelische Empfindung [...] zu erfassen“, bezeichnet, während ‚Emotion‘ sich nur auf „seelische Empfindungen“ bezieht.

¹⁹ Siehe unten S. 45–48. Ausgegangen wird im Folgenden stets von den griechischen Begriffen, wobei klar ist, dass die Übersetzung insofern ein Problem darstellt, als sie potentiell immer Nuancen verfehlt. Zum Prozesshaften im Emotionsverständnis bei Aristoteles: Michael Krewet: Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles. Heidelberg 2011 (Studien zu Literatur und Erkenntnis. Bd. 2). S. 28–29.

²⁰ Artem. I, 1 und bes. I, 2, 6, 13–17; in IV, prooem., 238, 20–239, 6 wird dann jedoch nur noch der Unterschied zwischen ὄνειρος und ἐνύπνιον behandelt, dazu ausführlich Daniel E. Harris-McCoy: Artemidorus’ *Oneirocritica*. Text, Translation, and Commentary. Oxford 2012. S. 422–424 und S. 524–526. Zur Klassifizierung und den damit verbundenen Implikationen auch Gregor Weber: Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike. Stuttgart 2000 (Historia Einzelschriften. Bd. 143). S. 31–34 und S. 40; Jovan Bilbija: The Dream in Antiquity: Aspects and Analyses. Diss. Amsterdam 2012. S. 146–147.

²¹ Polemisch dann auch I, 2, 6, 17–20: ἡμεῖς δ’ ἐκόντες παρήκαμεν τὴν περὶ αὐτῶν εἰς λεπτὸν ἐξήγησιν, ἐπεὶ ὧ γὰρ μὴ ἔστι καταφανῆ οἷά ἐστιν, τοῦτον ἡγοῦμαι μηδὲ ἐξηγουμένῳ τινὶ παρακολουθεῖν δύνασθαι.

Differenzierungen auf Artemidor zurückgehen, zumal die Termini im Sprachgebrauch der literarischen und nicht-literarischen Quellen vielfach synonym verwendet werden.²² Artemidor deutet allein die ὄνειροι, weil nur sie – und genauerhin von ihnen nur die allegorischen – die Zukunft ansagen; ἐνύπνια hingegen sind insignifikant, da sie sich strikt auf die Gegenwart beziehen.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Formen nimmt den größten Raum ein und so erklärt der Autor seinem Gegenüber:

„Klarer erkennst Du ihn [sc. den Unterschied] vielleicht folgendermaßen: Einige der Affekte (πάθη) sind so beschaffen, dass sie im Schlaf wieder auftauchen, sich der Seele darbieten und Traumerlebnisse hervorrufen. Es träumt zum Beispiel der Verliebte, mit seinem Lieblingssklaven zusammen zu sein, der Furchtsame zu sehen, wovor er sich fürchtet; der Hungerige wiederum vom Essen [...]. Daraus also kann man ersehen, dass Träume, denen Affekte (πάθη) zugrunde liegen, nichts über die Zukunft prophezeien, sondern nur an Gegenwärtiges erinnern. Bei diesem Sachverhalt erkennst Du wohl, dass die einen Affekte (πάθη) nur in den Bereich des Körpers, die anderen nur in den Bereich der Seele gehören, wieder andere dem Körper und der Seele gemeinsam sind, z. B. wenn der Verliebte träumt, mit einem Lieblingssklaven zusammen zu sein, der Kranke, behandelt zu werden und sich mit den Ärzten zu besprechen; bei diesen Fällen sind Körper und Seele gemeinsam beteiligt. Erbrechen und Schlafen und andererseits Trinken und Essen muss man in den Bereich des Körpers verweisen wie Freude und Kummer in den Bereich der Seele. Daraus wird klar, dass man körperliche Zustände aus Mangel oder Übermaß, seelische dagegen aus Furcht oder Hoffnung im Traum sieht.“²³

Artemidor verwendet hier wie Aristoteles und die Stoiker den Begriff πάθη,²⁴ weitet ihn aber aus: Er geht – anders als Aristoteles – nicht nur von der „seelisch-

²² Dies gesteht Artemidor auch zu, dazu Claes Blum: *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*. Diss. Uppsala 1936. S. 67–71. Christine Walde: *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf/Zürich 2001. S. 172, hält diese terminologische Unterscheidung „für eine besondere Leistung“ Artemidors. Eine Analyse von Artemidors Quellen, auch mit Blick auf die Terminologie, hat Miguel Ángel Vinagre Lobo: *Los libros griegos de interpretación de sueños*. Zaragoza 2011. S. 187–287, vorgelegt.

²³ Artem. I, 1, 3, 15–20.22–4, 9: σαφέστερον δ' ἂν μάθοις οὕτω. τὰ ποιά τῶν παθῶν προσανατρέχειν πέφυκε καὶ προσανατάσσειν ἑαυτὰ τῇ ψυχῇ καὶ τοὺς ὄνειρωγμοὺς ἀποτελεῖν. οἷον ἀνάγκη τὸν ἐρώντα ὄναρ ἅμα τοῖς παιδικοῖς εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν δεδιότα ὄραν ἃ δέδιε, καὶ πάλιν αὖ τὸν πεινῶντα ἐσθίειν [...] ἔστι τοίνυν ἰδεῖν ταῦτα καθυποκειμένων ἤδη τῶν παθῶν οὐ πρόρρησιν ἔχοντα τῶν μελλόντων ἀλλ' ὑπόμνησιν τῶν ὄντων. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἴδοις ἂν ἃ μὲν ἴδια σώματος μόνου ἃ δὲ ἴδια ψυχῆς – ἃ δὲ κοινὰ σώματι καὶ ψυχῇ –, οἷον ἐρώντα δοκεῖν ἅμα τοῖς παιδικοῖς εἶναι καὶ νοσοῦντα θεραπεύεσθαι καὶ συμμίσγειν ἰατροῖς· κοινὰ γὰρ ταῦτα σώματι καὶ ψυχῇ. ἐμείν δὲ καὶ καθεῦδειν καὶ πάλιν αὖ πίνειν τε καὶ ἐσθίειν ἴδια σώματος ἡγητέον, ὥσπερ ἴδια ψυχῆς χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι. σαφὲς δὲ ἀπὸ τούτων ὅτι τῶν σωματικῶν ἃ μὲν δι' ἔνδειαν ἃ δὲ διὰ περισσότητα ὄραται, τῶν δ' αὖ ψυχικῶν ἃ μὲν διὰ φόβον ἃ δὲ δι' ἐλπίδα. Dazu Harris-McCoy: *Artemidorus' Oneirocritica* (Anm. 20). S. 415–417.

²⁴ Zu Aristoteles grundsätzlich: Krewet: *Aristoteles* (Anm. 19), der sich bei allen konstatierten Widersprüchen (S. 609) dennoch für das Vorhandensein einer einheitlichen und konsistenten

körperliche[n] Doppelnatur der Emotionen“ aus,²⁵ sondern konstatiert auch separate ψυχικά πάθη wie φόβος und ἔλις sowie σωματικά πάθη. Er stellt sich im Sinne von Aristoteles die Entstehung dieser Träume wohl so vor, dass die πάθη tagsüber Sinnesreste produziert haben. Diese bewegen sich in den Schlafzustand hinein, nehmen auf die Traumbildungskraft der Seele Einfluss, sodass entsprechende Traumbilder produziert werden. Daniel Harris-McCoy hat mit Recht auf die Parallele zwischen der κίνεσις-Konzeption des Aristoteles und Artemidors elaborierten Verben προσανατρέχειν und προσανατάσσειν hingewiesen.²⁶ Von entscheidender Bedeutung ist freilich die Kongruenz zwischen Wachwelt und Traumwelt, d. h. eine bestimmte Emotion ruft eine entsprechende Traumsequenz hervor, sodass man von „offenen Wunscherfüllungen“²⁷ sprechen kann. Liegt eine solche Kongruenz vor, ist der Traum a priori bedeutungslos, was gelegentlich innerhalb der *Oνειροκριτικά* nochmals angesprochen wird, etwa am Beispiel der ἐπιθυμία in I, 78: „Mit einer bekannten oder befreundeten Frau zu schlafen, in die der Träumende verliebt ist und die er begehrt, das verkündet infolge der entfachten Begierde gar nichts.“²⁸

Es handelt sich bei der Stelle in I, 1 auch um die einzige in Artemidors Werk, an der der Zusammenhang mit dieser Terminologie hergestellt wird.²⁹ Im Proömium von Buch IV greift Artemidor den Grundgedanken bei der Beschreibung des ἐνύπνιον nochmals auf, insofern das ἐνύπνιον aus Übersättigung und Mangel, vor allem aber durch „unvernünftige Begierde oder übermäßige Furcht“ (ἐξ ἐπιθυμίας ἀλόγου ἢ

Theorie der Gefühle ausspricht, bes. S. 7–76 zum Forschungsstand; Christof Rapp: Aristoteles. Bausteine für eine Theorie der Emotionen. In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): Handbuch klassische Emotionstheorien, Von Platon bis Wittgenstein. Berlin/New York 2012. S. 45–68. Zu den Stoikern: Katja M. Vogt: Die stoische Theorie der Emotionen. In: Barbara Guckes (Hg.): Zur Ethik der älteren Stoa. Göttingen 2004. S. 69–93; Margaret R. Graver: Stoicism and Emotion. Chicago/London 2007; Friedemann Buddensiek: Stoa und Epikur. Affekte als Defekte oder als Weltbezug? In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein. Berlin/New York 2012. S. 69–93; bes. Krewet: Theorie (Anm. 14), der die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Positionen der alten (Chrysipp), mittleren (Poseidonios) und späten Stoa (Seneca).

²⁵ Rapp: Aristoteles. Rhetorik (Anm. 11). S. 552.

²⁶ Für eine sprachliche Analyse der Passage: Harris-McCoy: Artemidorus' *Oνειροκριτικά* (Anm. 20). S. 416–417.

²⁷ So Walde: Traumdeutung (Anm. 22). S. 174.

²⁸ Artem. I, 78, 88, 12–15: γυναικὶ δὲ γνωρίμη καὶ συνήθει μίγνυσθαι εἰ μὲν ἐρωτικῶς διακείμενός τις καὶ ἐπιθυμῶν τῆς γυναικὸς ἴδοι τὸν ὄνειρον, οὐδὲν προαγορεύει διὰ τὴν ἐπιτεταμένην ἐπιθυμίαν.

²⁹ Mehrfach wird πάθος im Sinne von „Leiden“ verwendet, ebenso die Verbform πάσχειν, etwa I, 2, 8, 3–6; II, 11, 119, 1–3; III, 43, 222, 21–223, 2, III, 45, 223, 11–13, III, 47, 224, 11–15, III, 66, 233, 25–234, 4; IV, 59, 284, 15–20. An zwei Stellen (I, 77, 84, 2–3 und II, 5, 107, 18–20) gebraucht Artemidor den für die Stoiker einschlägigen Begriff συμπάθεια im Sinne von „Affinität“ oder „Beziehung“, dazu Harris-McCoy: Artemidorus' *Oνειροκριτικά* (Anm. 20). S. 460 und S. 470–471.

ὑπερβάλλοντος φόβου) entsteht.³⁰ Für den Augenblick sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass Artemidor die Emotionen in ihrer Beschaffenheit bzw. ihrem Grad durchaus noch zu präzisieren vermag.³¹

Um jedoch beurteilen zu können, ob ein ὄνειρος oder ein ἐνύπνιον vorliegt, hatte sich der Traumdeuter während des Anamnesevorgangs über die Lebenssituation seiner Klienten möglichst genau zu informieren.³² Diese Pflicht beinhaltete nicht nur, wie Artemidor in I, 9 deutlich macht, Fragen zur Person, zum Besitz, zum Alter und zur körperlichen Verfassung des Träumenden, sondern auch zur seelischen Stimmung: „Alle Träume – und hier sind die ὄνειροι gemeint –, die etwas Schlechtes ankündigen, gehen weniger schlimm oder beinahe ohne Folgen aus, wenn die Seele des Träumenden in keiner unangenehmen Stimmung ist. Andererseits gehen Träume, die etwas Gutes verkünden, nicht in Erfüllung oder wenigstens in geringerem Maße, wenn die seelische Stimmung nicht gehoben ist. Deshalb soll man jeden einzelnen fragen, ob er in gehobener oder bedrückter Stimmung geträumt hat.“³³ Die entscheidenden Formulierungen sind ἡ [...] ψυχὴ [...] διατιθεμένη und ἡ τῆς ψυχῆς διάθεσις, wobei διάθεσις auch bei Aristoteles und den Stoikern mehrfach verwendet wird.³⁴ Zwar wird hier nicht von πάθος gesprochen, doch macht das am Schluss verwendete adverbiale Gegensatzpaar ἡδέως/ἀηδῶς deutlich, dass eine emotionale Grundstimmung oder Tendenz – hier entsprechend des dichotomischen Traumausgangs gut/schlecht – relevant ist. Diese Passage, die unmittelbar am Beginn von Artemidors Katalog der Traumsymbole in I, 13 steht, ist wichtig, weil sie zeigt, dass der emotionale Status des Träumenden für die *Deutung* durchaus maßgeblich war. Allerdings stellt Artemidor gerade *keine* direkte Verbindung zwischen der emotionalen Disposition und dem Trauminhalt her – etwa in dem Sinne, dass ein zorniger Träumender aufgewühlte oder aggressive Träume erhält, denn das wäre ein ἐνύπνιον.

Das Proömium von Buch IV enthält noch eine aufschlussreiche Präzisierung, wenn Artemidor seinen Sohn direkt anspricht: „Merke dir auch, daß Leute mit gutem moralischem Lebenswandel keine Träume (ἐνύπνια) oder andere sinnlose Trug-

³⁰ Artem. IV, prooem., 239, 1–6.

³¹ Siehe unten S. 50–51.

³² Dazu ausführlich und umfassend Walde: Traumdeutung (Anm. 22). S. 175–177 und S. 214–222, außerdem unten S. 55.

³³ Artem. I, 12, 21, 4–11: ὅσοι τῶν ὀνείρων κακόν τι σημαίνουσιν, ἐὰν ἡ τοῦ ὀρώντος ψυχὴ [τὸ ὄναρ] μὴ ἀηδῶς ἢ διατιθεμένη, ἐλάττωνα τὰ κακὰ γίνεται καὶ σχεδὸν ἀτελεύτητα· καὶ πάλιν αὖ ὅσοι τῶν ὀνείρων ἀγαθόν τι σημαίνουσιν, ἐὰν μὴ ἡ τῆς ψυχῆς διάθεσις ἡδεῖα ἢ, τὰ ἀγαθὰ ἀτελεύτητα γίνεται ἢ ἀνόνητα ἢ πάντως γε ἥττωνα. διὸ χρὴ ἐπερωτᾶν καθ' ἕκαστον εἴτε ἡδέως εἴτε ἀηδῶς τοῦτο ἑώρα.

³⁴ Nichts dazu bei André J. Festugière: *Artémidore. La clef des songes. Oneirocriticon*. Paris 1975; Robert J. White: *The Interpretation of Dreams. Oneirocritika by Artemidorus*. Park Ridge, NJ 1975 und Harris-McCoy: *Artemidorus' Oneirocritica* (Anm. 20).

bilder bekommen, sondern immer nur Träume (ὄνειροι), und zwar meist theorematistische; denn ihre Seele wird weder durch Befürchtungen noch durch Hoffnungen verwirrt, und dann beherrschen sie auch ihre sinnlichen Leidenschaften.³⁵ Artemidor stellt einen expliziten Konnex zwischen den ἐνύπνια und einem moralisch *nicht* integren Lebenswandel her. Damit folgt er Platon und Aristoteles: Menschen, die sich von ihren Leidenschaften leiten lassen, können nur trügerische Träume erhalten.³⁶ Mehr noch: Indem er für die positiv bewertete Klientel auf die nicht vorhandene Verwirrung der Seele und die gelungene Beherrschung der Leidenschaften verweist, bezieht er zu einem Lebensideal Stellung, nämlich zur stoischen ἀπάθεια sowie zur ἀταραξία Epikurs und der pyrrhonischen Skepsis.³⁷ Auch wenn Artemidor hier für „verwirren“ das seltene Verbum ἐπιθολώ verwendet, sind die ἡδοναί klar benannt. Der Bezugspunkt lässt sich insofern noch intensivieren, als Artemidor in sehr vielen Fällen bei einem schlechten Traumausgang ταραχαί prognostiziert.³⁸ Nun kann ταραχή „öffentliche Unruhe“/„Aufruhr“ wie „innere Erregung“/„Verwirrung“ bedeuten, doch spricht der Kontext der Belege für die zweite Variante.³⁹ Da-

³⁵ Artem. IV, prooem., 239, 14–19: Μένησο δὲ ὅτι τοῖς ἐνστάσει χρωμένοις ἀγαθῆ καὶ εὐπροαιρέτῳ ἐνύπνια οὐ γίνεται οὐδὲ ἄλλαι τινὲς ἄλογοι φαντασίαι, ἀλλὰ πάντα ὄνειροι καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον θεωρηματικοί· οὐ γὰρ ἐπιθολοῦται αὐτῶν ἡ ψυχὴ οὔτε φόβοις οὔτε ἐλπίσιν, καὶ μέντοι καὶ τῶν τοῦ σώματος ἡδονῶν ἄρχουσι. Zur Irrationalität von Hoffnung: Christian Böhme: Ängste und Hoffnungen. In: Peter Dinzelsbacher (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Stuttgart 1993. S. 275–285, hier S. 279–282.

³⁶ Dazu Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 525 mit Belegen. Mit Blick auf die Emotionen kann man auch auf Aristoteles verweisen, demzufolge der Charakter und die Einstellung einer Person wesentliche Voraussetzung für ein bestimmtes Gefühlsempfinden darstellen, dazu Krewet: Aristoteles (Anm. 19). S. 46.

³⁷ Zum Konzept der ἀπάθεια und der ἀταραξία: Katharina Held: Hedone und Ataraxia bei Epikur. Paderborn 2007. S. 155–179; außerdem Svavar Hrafn Svavarsson: Pyrrho and Early Pyrrhonism. In: Richard Bett (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge/New York 2010. S. 36–57, hier S. 53–55, und bes. Harald Thorsrud: *Ancient Scepticism*. Stocksfield 2009. S. 22–146 sowie Richard Bett: *Scepticism and Ethics*. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge/New York 2010. S. 181–194 mit einer Analyse der Aussagen bei Artemidors Zeitgenossen Sextus Empiricus; Plamper: *Geschichte* (Anm. 7). S. 25–26 mit Anm. 45. Graver: *Stoicism* (Anm. 24). S. 210 und Buddensiek: *Stoa* (Anm. 24). S. 90–91 verweisen mit Nachdruck darauf, dass die Stoiker durchaus auch πάθη kannten, die positiv bewertet wurden und dem stoischen Weisen zukamen; ausführlich zum Set von „guten Gefühlen“ (εὐπάθειαι) Krewet: *Theorie* (Anm. 14). S. 92–102: positiv verstanden werden χαρά, εὐλάβεια und βούλησις, negativ hingegen ἡδονή, φόβος und ἐπιθυμία. Eine solch konsequente Bewertung findet sich freilich bei Artemidor nicht.

³⁸ Z. B. Artem. I, 64, 68, 19, I, 73, 78, 23, I, 80, 97, 20; II, 8, 109, 13, II, 28, 150, 11, II, 31, 153, 18–20, II, 33, 156, 24–157, 3, II, 36, 164, 17–18, II, 37, 170, 6–12, II, 65, 189, 4–6, II, 68, 192, 11–15; III, 34, 218, 11–12, III, 62, 231, 17–18 etc., oft gekoppelt mit einem weiteren emotional einschlägigen, aber konkreten Begriff, etwa δυσθυμία oder φόβοι.

³⁹ Die oft gebrauchte deutsche Übersetzung von ταραχαί mit „Aufregungen“ trifft die beschriebene Implikation nicht ganz exakt.

mit bringt Artemidor zum Ausdruck, dass das Leben seiner Klienten auch emotional aus den Fugen geraten kann, ohne dass der genaue Grund oder die Ausprägung der Emotion genannt werden.⁴⁰ Die Auseinandersetzung mit den genannten philosophischen Konzepten scheint zu Artemidors Zeit, denkt man an Marc Aurel und insbesondere an Galen, unter den Intellektuellen seiner Zeit durchaus verbreitet gewesen zu sein,⁴¹ ebenso die Rezeption aristotelischen Gedankenguts.⁴² Artemidor selbst hat sich mehrerer Denkansätze, u. a. aus der Stoa, aus dem (Mittel)Platonismus und aus dem Pyrrhonismus, bedient.⁴³

Nun verbindet Artemidor den guten Lebenswandel mit den *meist* theorematistischen ὄνειροι, die nicht gedeutet werden müssen, sondern zu deuten sind bekanntlich allein die allegorischen. Wenn man diese Aussage ernst nimmt, folgt daraus, dass das Material der *Oneirokritika* von Personen stammt, deren emotionale Disposition eben nicht ganz so lupenrein erscheint. Hier scheint Artemidor von einem gewissen Spielraum auszugehen, denn er gibt in der Tat Deutungen auch für Träume, die von πανούργοι („Verbrechern“), einer liederlichen Frau oder Personen, die andere betrügen wollen oder sich mit Frechheit durch die Welt schlagen, stammen.⁴⁴

Welches Spektrum an Emotionen findet sich nun bei Artemidor? Über die behandelten Passagen hinaus gibt er keine weiteren Definitionen, weder konkreter oder mit Beispielen, sodass wir über keine Zusammenstellung verfügen, welche Emoti-

⁴⁰ Artemidor äußert sich nicht zur Beeinflussung von Gefühlen; zwar geht aus seinen Deutungen öfters hervor, dass sich der emotionale Status des Träumenden durch einen Traum geändert hat, aber dies ist nicht im Sinne einer stoischen bzw. epikureischen „Therapie der Affekte“ – so die Formulierung bei Buddensiek: *Stoa* (Anm. 24). S. 85; dazu ausführlich Richard Sorabji: *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford 2000 – zu verstehen. Siehe auch die folgende Anm. 41.

⁴¹ Vgl. die knappen Bemerkungen bei Plamper: *Geschichte* (Anm. 7). S. 26–27. Ausführlich Troels Engberg-Pedersen: *Marcus Aurelius on Emotions*. In: Juha Sihvola/Troels Engberg-Pedersen (Hg.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht/Boston/London 1998. S. 305–337, dort auch zu einer Typologie, die zwischen pathologischen und gesunden Emotionen unterscheidet. Zu Galen, der sich in stoischer Tradition auch zur Therapie von Emotionen geäußert hat, vgl. Harris: *Dreams* (Anm. 2). S. 64 und Christopher Gill: *Die antike medizinische Tradition: Die körperliche Basis emotionaler Dispositionen*. In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/New York 2012. S. 97–120, hier S. 104–117.

⁴² Krewet: *Aristoteles* (Anm. 19). S. 586–587.

⁴³ Vgl. grundlegend Brigitte Pérez-Jean: *Artémidore et la philosophie de son temps*. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.): *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre 2012. S. 53–77. Einzelbelege auch bei Harris-McCoy: *Artemidorus' Oneirocritica* (Anm. 20). S. 431–432 und S. 470–471.

⁴⁴ πανούργοι: Artem. II, 14, 131.4; III, 15, 210, 15. ἡ γυνὴ μαχλοτέρα καὶ ἑταιρική: III, 67, 290, 8. Betrüger: III, 2, 205, 15–17. Freche: I, 23, 30, 9–12.

onen aus seiner Sicht unbedingt dazugehören. Denn eine Auflistung wie in IV, 2 ist alles andere als konsistent: „Beispielsweise sind Freude, Trauer, Feindschaft, Freundschaft, Krankheit, Gesundheit, Ausscheidung und Nahrungsaufnahme, Schönheit, Hässlichkeit, Wachsen, Verschwinden, Geburt, Tod und alle ähnlichen Begriffe naturgemäß.“⁴⁵ Mit den ersten vier Begriffen (χαρά, λύπη, ἔχθρα und φιλία) benennt Artemidor Zustände, die in den Bereich der Emotionen fallen, stellt aber in der Passage weitere Sachverhalte zusammen, die natürlicherweise im Leben vorkommen.⁴⁶ Hier ist es nun hilfreich, Aristoteles heranzuziehen: Auch er führt Emotionen stets „durch Aufzählung, nicht durch Definition“⁴⁷ ein, und diese Kataloge in verschiedenen Schriften – z. B. in der *Nikomachischen Ethik*⁴⁸ oder die ausführlichen Diskussionen einzelner πάθη in der *Rhetorik*⁴⁹ – unterscheiden sich mitunter erheblich. Favoriten im Sinne einer Schnittmenge sind ὀργή („Zorn“), φόβος („Furcht“) und ἔλεος („Mitleid“). Aristoteles macht nun noch zwei wichtige ergänzende Angaben: Zum einen müsse man bei jeder Emotion unterscheiden, „worüber, wem gegenüber und in welchem Zustand man die Emotion empfinde.“⁵⁰ Zum anderen gehören, was mehrfach betont wird, ἡδονή („Lust“) und λύπη („Schmerz“) konstitutiv zu jeder Emotion, auch wenn Aristoteles hier nicht ganz konsequent bleibt.⁵¹ Dies bedeutet:

⁴⁵ Artem. IV, 2, 244, 6–11: οἷον χαρὰ καὶ λύπη καὶ ἔχθρα καὶ φιλία καὶ νόσος καὶ ὑγεία καὶ ἔκκρισις καὶ πρόσχησις σωμάτων καὶ κάλλος καὶ αἰσχροῦτης καὶ αὔξησις καὶ μείωσις καὶ γένεσις καὶ τελευτὴ καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ὅμοια κατὰ φύσιν πάντα. Dazu Festugière: Artémidore (Anm. 34). S. 221.

⁴⁶ Zum φύσις-Begriff: Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 527–528.

⁴⁷ Rapp: Aristoteles. *Rhetorik* (Anm. 11). S. 546.

⁴⁸ Aristot. eth. Nic. II, 4, 1105 b 21–23: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη („Unter Affekten verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Freundschaftlichkeit, Hass, Sehnsucht, Eifer, Mitleid, überhaupt alles, das Lust und Schmerz zur Folge hat“). Dazu Rapp: Aristoteles. *Rhetorik* (Anm. 1). S. 546. Konstan: *Emotionen* (Anm. 11). S. 41 weist darauf hin, dass für Aristoteles und die übrigen Philosophen „Glück“ (εὐδαιμονία) kein Gefühl, sondern „das Ziel menschlicher Existenz“ war. Zu den verschiedenen Katalogen vgl. Jakub Krajczynski/Christof Rapp: *Emotionen in der antiken Philosophie. Definitionen und Kataloge*. In: Harbsmeier/Möckel: *Pathos* (Anm. 9). S. 47–78, hier S. 64–65 und S. 71–78.

⁴⁹ Behandelt finden sich in rhet. II, 1, 1377 b 12–11, 1389 b 30 „Zorn“ (ὀργή) und „Sanftmut“ (πραότης), „Liebe“ bzw. „Freundschaft“ (φιλία) und „Hass“ (μῖσος), „Furcht“ (φόβος) und „Zuversicht“ (θάρσος), „Scham“ (αἰσχύνη) und „Schamlosigkeit“ (ἀναισχυντία), „Wohllwollen“ (χάρις), „Mitleid“ (ἔλεος), „Entrüstung“ (νέμεσις), „Neid“ (φθόνος), „Rivalität“/„Eifer“ (ζῆλος) und „Verachtung“ (καταφρόνησις).

⁵⁰ Rapp: Aristoteles. *Rhetorik* (Anm. 11). S. 547, nach rhet. II, 1, 1378 a 22–24 am Beispiel des Zorns. Dies setzt eine Wahrnehmung und eine Wertung einer Emotion voraus, dazu Harbsmeier/Möckel: *Antike Gefühle* (Anm. 12). S. 11.

⁵¹ Vgl. Aristot. rhet. II, 1, 1378 a 22, dazu die Diskussion bei Rapp: Aristoteles. *Rhetorik* (Anm. 11). S. 548–550; Konstan: *Emotions* (Anm. 10). S. 33–34. Siehe außerdem auch die folgende Anm.

ἡδονή und λύπη sind keine Emotionen an sich, sondern „die fühlbaren Aspekte einer jeden Emotion.“⁵²

Hier müssen wir wieder zu Artemidor zurückkehren: Er kann mit einem großen Spektrum, zumal an Begriffen, aufwarten, da sich immer wieder auch Varianten und Nuancen finden: So ist nicht nur von φόβος die Rede, sondern ebenso von δέος („Furcht“), von φροντίδες („Sorgen“) und δυσθυμία („Mutlosigkeit“), oder der „Zorn“ wird nicht nur mit ὀργή, sondern auch mit dem homerischen μῆνις oder mit dem seltenen σκυλμός wiedergegeben.⁵³ Nur Einzelbelege gibt es für θάρσος („Zuversicht“), αἰσχύνη („Scham“), χάρις („Wohllollen“), φθόνος („Neid“), ζῆλος („Rivalität“) und καταφρόνησις („Verachtung“), während das gesamte Wortfeld „Mitleid“ (ἔλεος) in der Welt von Artemidor und seinen Klienten offenkundig nicht vorkommt.⁵⁴ Spitzenreiter sind φόβος mit entsprechenden Varianten, sodann das Wortfeld der „Trauer“, also λύπη einschließlich πένθος und ἀνία, sowie „Freude“ und „Lust“ (χαρά, ἡδονή und ἀφροδίσια). Daraus lässt sich als Zwischenergebnis festhalten, dass Träume stark mit „Furcht“ als Lebens- oder Situationsgefühl verbunden und mit λύπη und ἡδονή die nach Aristoteles *unspezifischen* Ausdrucksformen von Emotionen häufig genannt werden. Ob man diesen Befund als Oberflächlichkeit oder gar Strategie Artemidors verstehen darf, bedarf noch der weiteren Diskussion. Betrachten wir nun die Situationen, in denen von Emotionen die Rede ist, im Einzelnen.

Die Prädisposition des Träumenden

Die mit Abstand häufigste emotionale Charakterisierung der Träumenden, wenn Artemidor überhaupt eine solche vornimmt, betrifft οἱ φοβούμενοι, also Menschen, die sich fürchten oder ängstlich sind. Bestimmte Traumsymbole – etwa ein Fleischer, der Fleisch hackt, oder Hanf – verstärken aufgrund der mit ihnen verbundenen Implikationen die Furcht.⁵⁵ Meist bleibt die Furcht unspezifisch, selten wird sie konkretisiert,

⁵² Rapp: Aristoteles. Rhetorik (Anm. 11). S. 548. Ausführlich dazu Jamie Dow: Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains. In: Michael Pakaluk/Giles Pearson (Hg.): Moral Psychology and Human Action in Aristotle. Oxford 2011. S. 47–74.

⁵³ Zu μῆνις bei Homer ausführlich Harbsmeier/Möckel: Antike Gefühle (Anm. 12). S. 9–22. Zum Zorn: Konstan: Emotionen (Anm. 11). S. 30–34.

⁵⁴ Hier wäre ein Ansatzpunkt gegeben zum Begriff der „emotionology“, der hauptsächlich von Peter N. Stearns/Carol Z. Stearns: Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: AHR 90,4 (1985). S. 813–830 geprägt wurde. Dabei handelt es sich um „Gefühlsnormen“, die „mit den ‚eigentlichen‘ Gefühlen der Akteure in einer ständigen Wechselbeziehung stehen“ sollten und die „bestimmten, welche Gefühle in welcher Gesellschaft oder Gruppe wie geäußert werden durften“ (Hitzer: Emotionsgeschichte [Anm. 7]. S. 7).

⁵⁵ Artem. III, 56, 228, 25–229, 1: τοῦτο καὶ τοῖς φοβουμένοις στερρότερον ἐπάγει τὸν φόβον; III, 59, 229, 21–22: Λευκέα τοῖς μὲν φοβουμένοις ἐστὶ πονηρά· στερρότερον γὰρ καὶ φορτικώτερον

etwa in der Angst vor Vertreibung oder in der Sorge vor der verweigerten Zulassung zum Wettkampf, wobei in diesem Fall – immerhin in Buch V mit den in Erfüllung gegangenen Deutungen – ein junger Ringkämpfer von Asklepios als Kampfrichter träumte: Hier hat sich die psychische Situation unmittelbar innerhalb des Traumgeschehens niedergeschlagen, was sonst Artemidor klar ausschloss.⁵⁶ Es gibt aber auch zahlreiche Traumsymbole, die eine für furchtsame Menschen bessere Entwicklung bedeuten, z. B. „Betrunkene sein [...], denn Betrunkene geben auf nichts acht und fürchten sich nicht“,⁵⁷ oder „Mauerfriese, Umfassungsmauern, Zäune, Palisaden und Grenzgräben sind für ängstliche Leute ein Zeichen von Sicherheit“, zweifellos aufgrund ihrer Schutzfunktion,⁵⁸ oder mit einem Wortspiel: „Artemis bringt ängstlichen Menschen Gutes, denn wegen des Wortes ἀρτεμές, das ‚gesund und munter‘ bedeutet, schützt sie die Betroffenen vor jeder Sorge.“⁵⁹ Markant ist auch der Gedanke der Befreiung für alle, „die in Sorge und Kummer leben“, wenn sie von einer Meerzwiebel träumen, wobei für den umgekehrten Fall ein negativer Traumausgang prognostiziert wird: „Menschen, die nicht in Not sind, brauchen keine Befreiung.“⁶⁰

Weitere Deutungen zeigen eine Eigenart, nämlich die Verbindung von Emotionen mit bestimmten menschlichen Organen. So bedeutet etwa „die Galle den Zorn, das Geld und die Frau“ oder „die Milz die Vergnügungen, das Lachen und den Hausrat“.⁶¹ Dies trifft auch für Emotionen vor dem Traum zu, z. B. mit Blick auf

ἐπάγει τὸν φόβον. Hanf oder auch Pfiemengras (Esparto) zeichnet sich durch eine sehr widerstandsfähige und gut fixierende Qualität aus, bildlich gesprochen hier sicherlich ab- oder einschnürend. Vgl. Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 516.

⁵⁶ Artem. II, 53, 183, 16–19; V, 13, 305, 4–6.

⁵⁷ Artem. III, 42, 222, 20–22: ἀγαθὸν δὲ τὸ μεθύειν τοῖς φοβουμένοις: ἀνεπιστρεπτοῦσι γὰρ καὶ οὐ φοβοῦνται οἱ μεθύνοντες. Weitere Symbole sind Esel (II, 12, 121, 5–7).

⁵⁸ Artem. II, 24, 143, 12–16: θριγκοὶ δὲ καὶ περίβολοι καὶ φραγμοὶ καὶ σκόλοπες καὶ οἱ περὶ τοὺς ὄρους γῦροι τοῖς μὲν φοβουμένοις ἀσφαλείας εἰσὶ σημαντικοί, πρὸς δὲ τὰς κινήσεις καὶ ἀποδημίας οὐ πάντη ἀρμόζουσι: κατοχὰς γὰρ σημαίνουσι διὰ τὸ ἀποκεκλεικέναι τὰ ἐντός. Ähnlich IV, 12, 250, 27–251, 3.

⁵⁹ Artem. II, 35, 159, 14–15: Ἄρτεμις τοῖς φοβουμένοις ἀγαθή· διὰ γὰρ τὸ ἀρτεμές, ὅπερ ἐστὶν ὑγιές, ἀφόβους αὐτοὺς διαφυλάττει. Zur Etymologie White: Interpretation (Anm. 34). S. 150, Anm. 102. Positiv sind auch abschüssige Wege (II, 28, 150, 10–14, 17–25), ein trüber Helios (II, 36, 162, 1–3), das Gefolge des Dionysos (II, 37, 170, 6–12), die Götter der Unterwelt (II, 39, 174, 13–14), nächtliche Feste und gute Laune (III, 61, 231, 5–10).

⁶⁰ Artem. III, 50, 225, 12–16: ἀγαθὴ δ' ἂν εἴη πᾶσι τοῖς ἐν φροντίδι καὶ λύπῃ οὔσι: καθάρσιος γὰρ εἶναι νερόμισται: τοῖς δὲ εὖ πράττουσι δειμάτων ἐπαγωγὸς καὶ φροντίδων οὔσα τετήρηται: οὐ γὰρ δεῖ καθαρμοῦ τοῖς μὴ ἐν περιστάσει τινὶ οὔσιν.

⁶¹ Artem. I, 44, 51, 5: χολή δὲ τὸν θυμὸν καὶ χρήματα καὶ γυναῖκα. I, 44, 51, 6: σπλὴν δὲ ἡδονὰς καὶ γέλωτα καὶ τὰ ἐπιπλα τῶν σκευῶν. Oder in einer konkreten Anwendung (I, 33, 42, 19–22): χολὴν δὲ ἢ φλέγμα ἐμείν τῷ μὲν ὄντι ἐν συμφορᾷ ἢ τινὶ ἀνία ἢ νόσῳ ἀνάπαυαν τῶν ἐνεστώτων σημαίνει κακῶν: πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἀποκριθέντα οὐκέτι ἐνοχλεῖ („Galle- oder Schleimauswurf bedeutet für einen Menschen, der in Unglück, Kummer oder Krankheit ist, eine Befreiung von den gegenwärtigen Leiden“).

den Traum, aufgeschnitten und innen leer zu sein: „Günstig ist es sicherlich nur für einen, der von vielen Übeln geplagt und bedrückt wird; es kündigt das Ende der gegenwärtigen Leiden an, denn wer die Organe verloren hat, die die Sorgen beherbergen, ist eindeutig ohne Kummer.“⁶² Auch andere Emotionen vor dem Traum werden genannt – die Feindschaft mit der Mutter, die sich in Zuneigung wandelt, die Hoffnung auf Heimkehr aus der Fremde bzw. *jegliche* Hoffnung.⁶³ Ebenso ist die emotionale Einstellung zu Personen in der Wachwelt, die man im Traum sieht, relevant für den Traumausgang.⁶⁴ Bei diesen Beispielen fällt auf, dass – was nur folgerichtig ist – Artemidor der emotionalen Disposition *vor* dem Traum *keinen* Einfluss auf die Traumbilder im Sinne einer direkten 1:1-Abbildung zumisst, sondern es kommt zu einer Verschlüsselung, weil es sich um allegorische Träume handelt. Dies wird an einer Stelle nochmals explizit gemacht: „Wenn er [gemeint ist der Träumende] vor jemandem Angst hat oder fliehen will, dann wird er nicht den Betreffenden im Traum sehen, sondern vermeinen, er entrinne einem wilden Tier, sprengt Fesseln, tötet Räuber, opfere den Göttern oder, was sonst die Menschen gewöhnlich im Traum tun, die Furcht und Aufregung entrinnen wollen.“⁶⁵ Dies zeigt, dass die emotionale Stimmung eines Träumenden in die Deutung unbedingt mit einzubeziehen ist, jedoch nicht als direkte Übertragung. Schließlich sieht Artemidor, was an die bekannte Passage in Theophrasts *Charakteren* (XVI, 11) erinnert,⁶⁶ gerade in einer Disposition, die von Furcht gekennzeichnet ist, genau

⁶² Artem. I, 44, 50, 22–25: ἀγαθὸν δ' ἂν εἴη μόνῳ τῷ ἐν πολλοῖς κακοῖς ὄντι καὶ ἀνωμένῳ τῶν γὰρ ἐν ποσὶ κακῶν παῦλαν προσημαίνει· ὁ γὰρ τὰ περιεκτικὰ τῶν φροντῖδων ἀπολέσας εἰκότως ἄλυπός ἐστιν. Für eine genauere Bestimmung der relevanten inneren Organe vgl. Festugière: Artémidore (Anm. 34). S. 53–54.

⁶³ Artem. I, 79, 92, 3–5: καὶ ὁ ἐχθρὸς ὧν τῇ μητρὶ εἰς φιλίαν <αὐτῇ> καταστήσεται διὰ τὴν μίξιν· καὶ γὰρ φιλότης καλεῖται. II, 36, 161, 11–12.15–19: καὶ τὸν ἀπόδημον ἐπανάγει, καὶ εἰ ἀπεγνωσμένος εἶη. [...] τοῖς δὲ λοιποῖς πρὸς πᾶν ἐγχείρημα καὶ πᾶσαν ἐλπίδα ἐναντίος καθίσταται καὶ τὰ κατὰ προαίρεσιν οὐκ ἔῃ τελεσθῆναι· τούτου γὰρ, ὡς εἰκός, τὴν ἐναντίαν φύσει κινουμένου κίνησιν νοσεῖ καὶ τὸ ὅλον καὶ τὸ ἐπὶ μέρος.

⁶⁴ Artem. IV, 8, 249, 18–22: Τῶν ἐν τοῖς ὕπνοις ὀρωμένων ἀνθρώπων ἀγαθὰς ἡμέρας ποιοῦσι τὰς ἐπιούσας οἱ ἥδιστοι ἢ οἱ φίλτατοι ἢ οἱ φιλοῦντες τοὺς ὀρώντας, κἂν ἀγνωῶσιν αὐτούς· κακὰς δὲ οἱ ἐχθιστοὶ ἢ οἱ μισοῦμενοι ἢ οἱ μισοῦντες τοὺς ὀρώντας, κἂν λανθάνωσιν („Von den im Traum geschauten Personen bringen diejenigen, die einem die angenehmsten und liebsten oder dem Träumenden zugetan sind, glückliche Tage in der folgenden Zeit, auch wenn er sie nicht kennt; schlimme Tage dagegen diejenigen, die einem ganz feindlich gesinnt und verhasst sind oder den Träumenden hassen, wenn auch nur im Geheimen“).

⁶⁵ Artem. IV, prooem., 240, 13–16: καὶ εἰ φοβοῖτό τινα ἢ φεύγοι, οὐκ αὐτὸν ἐκεῖνον ὄψεται, ἀλλὰ θηρίον ἐκφεύγειν νομίζει καὶ δεσμὰ διαρρήσειν καὶ ληστὰς ἀναιρεῖν καὶ θεοῖς θύειν καὶ ὅσα ἰδόντες οἱ ἄλλοι ἀνθρώποι ἐξω δέους καὶ ταραχῆς γίνονται.

⁶⁶ Dazu James Diggle: Theophrastus, Characters. Cambridge 2004 (Cambridge Classical Texts and Commentaries. Bd. 43). S. 368–369, dort (S. 350) auch zur Furcht als Grunddisposition. Paul C. Millett: Theophrastus and his World. Cambridge 2007 (Proceedings of the Cambridge Philo-

die Klientel, die zu ihm (und zu anderen mantischen Spezialisten) kommt: „Leute ohne Sorgen brauchen keine Weissagekunst.“⁶⁷ Mit dem Verweis auf die sehr zahlreichen Träumenden, aus deren Träumen Furcht resultiert, betreibt Artemidor zweifellos auch eine erhebliche Eigenwerbung.

Die Emotionen innerhalb der Träume

Bereits aus dem eingangs zitierten Beispiel ist hervorgegangen, dass Artemidor auch den Emotionen, die innerhalb der Traumsequenzen zutage treten, eine Bedeutung zumisst. Dies formuliert er am Beginn seines Werkes auch explizit: „Wie die Affekte, die während dem Traumerlebnis in der Seele entstehen, so werden notwendigerweise die Traumausgänge.“⁶⁸ Artemidor stellt sich somit auch die Traumbildung als ein prozessuales Geschehen vor, das παθητικαὶ διαθέσεις hervorbringt; er sagt freilich nicht, wie genau dieser Prozess gesteuert wird. Dem entspricht, dass er mit III, 43 ein eigenes kurzes Kapitel zur Emotion φόβος im Traum geschrieben hat – übrigens als einziges zu allen πάθη: „Furcht haben ist von keiner guten Vorbedeutung, weil der in Furcht Geratene in keinem Falle Widerstand zu leisten vermag, Seele und Körper preisgibt und sich allen Eindrücken leicht zugänglich macht, so dass er schneller ein Opfer dessen wird, was er am meisten fürchtet.“⁶⁹ Diese Begründung ist insofern aufschlussreich, als sie den Mechanismus erklärt, warum von einer furchtsamen Disposition Gefahr ausgeht. Dies entspricht der Ansicht des Aristoteles, demzufolge sich „zwingend die fürchten, die glauben, ihnen könne etwas widerfahren, und zwar von bestimmten Leuten ein bestimmtes Unglück zu einem bestimmten Zeitpunkt.“⁷⁰ Allerdings fallen die *innerhalb* des Traums vorhandenen emotionalen Reaktionen weitaus vielfältiger als diejenigen *vor* dem Traum aus: Es gibt etliche

logical Society. Supplementary Volumes. Bd. 33). S. 39, mahnt zur Vorsicht, Theophrasts mögliche Übertreibungen nicht überzubewerten.

⁶⁷ Artem. III, 20, 212, 5–6: οὐ γὰρ δεῖ μαντικῆς τοῖς μὴ φροντίζουσιν. Dazu Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 511.

⁶⁸ Artem. I, 5, 15, 1–3: οἷα γὰρ αἱ παθητικαὶ διαθέσεις γίνονται τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν θεῶν αὐτῶν, τοιαύτας ἀνάγκη καὶ τὰς ἀποβάσεις γίνεσθαι. Dazu Walde: Traumdeutung (Anm. 22). S. 184–185.

⁶⁹ Artem. III, 43, 222, 21–223, 2: Φοβεῖσθαι οὐδενὶ ἀγαθόν, ἐπειδὴ ὁ φοβούμενος ἀντέχειν μὲν πρὸς οὐδὲ ἔν δύνανται, καταπροδοὺς δὲ καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα πρὸς πάντα ἐπιτηδεϊότερον ἑαυτὸν παρέχει, ὥστε θάπτον παθεῖν ὃ ἂν μάλιστα φοβῆται. Furcht ist für Artemidor offenbar eine Emotion, die ganz im aristotelischen Sinne von Seele *und* Körper gebildet wird. Ein weiteres Beispiel bei Artem. II, 13, 128, 1.

⁷⁰ Aristot. rhet. II, 5, 1382 b 32–34: ἀνάγκη τοίνυν φοβεῖσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν ἄν, καὶ τοὺς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε. Zur Erklärung, in welchen Zuständen man sich fürchtet (vor furchterregenden Gegenständen und Personen sowie aus Furcht, etwas erleiden zu können), vgl. Rapp: Aristoteles. Rhetorik (Anm. 11). S. 625.

Passagen mit großem Lustempfinden beim Sexualakt, mit Trauer, aber auch mit Freude, Zorn, Hoffnung und Reue.⁷¹ Dabei greift Artemidor verschiedentlich auf sein bekanntes Deutungsprinzip des Gegenteils zurück: „Denn unsere Seele hat eine gewisse Affinität zu der umgebenden Atmosphäre und dem äußeren Luftkreis. Wie sich nun Atmosphäre und Luftkreis in den entgegengesetzten Zustand verwandeln, nämlich vom Sturm in heiteres Wetter und wieder vom heiteren Wetter zum Sturm, so verwandelt sich konsequenterweise unsere Gemütsstimmung von Trauer zur Freude und Vergnügen, dann wieder von Freude zur Trauer. Daher kündigt das Angenehme, ins Gegenteil umgeschlagen, Trauer an.“⁷² In welchen Fällen nun das Kriterium des Gegenteils zur Anwendung kommt und wann nicht, bleibt der Intuition des Deuters überlassen.⁷³

Eine Besonderheit muss noch erwähnt werden: Gerade in der Beispielsammlung in Buch V der *Oneirokritika* kommen bei den teilweise sehr detaillierten Beschreibungen der Traumsequenzen Emotionen recht oft vor – z. B. Freude über eingenommenes Geld, Zerschlagen eines Kruges im Zorn, Betrübnis über fehlendes Geld⁷⁴ – und gerade solche Details spielen für die Deutung eine besondere, wenn nicht entscheidende Rolle. Dies setzt freilich beim Träumenden eine gute Beobachtungsgabe voraus, vor allem aber eine intensive Anamnese durch den Deuter:⁷⁵ Die Wahrnehmung gerade dieser Emotionen, die für den Traumausgang wichtig sind, macht für die Deutungspraxis in Artemidors System ein hohes psychologisches Einfühlungsvermögen erforderlich – umso mehr, als bekanntlich schon in der Antike Schreckbilder im Traum als Alpträume verstanden worden sind und zu irrationalen Reaktionen geführt haben.⁷⁶

⁷¹ Freude und Lust: Artem. I, 80, passim, IV, 4, 248, 9–12. Trauer: II, 11, 119, 1–3. Freude: I, 2, 8, 13–14; I, 2, 9, 14–16; II, 13, 127, 17–19. Zorn: III, 26, 214, 22–24. Reue: I, 79, 93, 1–5.12–13. Hoffnung: III, 59, 230, 4–8.

⁷² Artem. II, 60, 187, 17–22: ἔχει γὰρ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ συγγενές τι πρὸς τὸ περιέχον καὶ τὸν ἀέρα τὸν ἔκτος, ὡσπερ οὖν τὸ περιέχον καὶ ὁ ἀήρ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἐναντίον, ἀπὸ χειμῶνος εἰς εὐδίαν καὶ πάλιν ἀπὸ εὐδίας εἰς χειμῶνα, οὕτως εἰκὸς καὶ τὴν ἡμετέραν γνώμην ἀπὸ λύπης εἰς ἡδονὴν καὶ χαρὰν τρέπεσθαι καὶ ἀπὸ χαρᾶς εἰς λύπην. ὅθεν καὶ τὸ χαίρειν εἰς τὸ ἐναντίον τρεπόμενον λύπην προαγορεύει.

⁷³ Dazu Gregor Weber: Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘. In: *Gymnasium* 106 (1999). S. 209–229, hier S. 216–217.

⁷⁴ Artem. V, 2, 302, 16–22, V, 38, 310, 8–11, V, 64, 316, 6–10, V, 69, 317, 22–318, 2.4–7, V, 78, 320, 12–13.17.19, V, 87, 323, 15–16, V, 88, 323, 17–20.

⁷⁵ Siehe oben Anm. 32.

⁷⁶ Eine weitere aufschlussreiche Thematik betrifft Emotionen und Tiere. Artemidor erwähnt an einer Stelle (III, 28, 215, 18–21) zwar im Traum fröhlich spielende Mäuse (πολλοὺς ἔνδον ἰδεῖν μᾶσας καὶ τούτους ἰλαροὺς καὶ παίζοντας), die große Freude (πολλὴν [...] εὐφροσύνην) ankündigen und Aristoteles gesteht Tieren durchaus Emotionen zu, so Krewet: Aristoteles (Anm. 19). S. 41 und S. 45, doch handelt es sich hier um eine Einzelstelle, und die emotionale Kodierung des Adjektivs ἰλαρός (sonst nur noch I, 5, 14, 15) ist eher blass.

Die Folgen für den emotionalen Zustand der Träumenden

Dass aus dem Traum eine emotionale Veränderung beim Träumenden resultiert, macht Artemidor vielfach deutlich. Das Belegmaterial hierfür übertrifft das der beiden bisherigen Situationen ganz erheblich.⁷⁷ Ein solcher Traumausgang ergibt sich meist direkt aus der Traumsymbolik, etwa bei Träumen von einem Löwen oder einem Elefanten, „denn das Tier erregt Furcht, besonders bei denen, die seinen Anblick nicht gewöhnt sind“, bei Furcht nach hohen Sprüngen im Traum aufgrund des erwarteten Absturzes oder bei schlechter Stimmung aufgrund einer dunklen oder trüben Lampe.⁷⁸ Vielfach basieren die Deutungen auf allgemeinen kulturspezifischen Praktiken, etwa im Bereich der Trauer,⁷⁹ in vielen Fällen lassen sich Themenkomplexe ausmachen, bei denen nach antiker Ansicht eine besondere Verbindung mit Emotionen besteht, z. B. bei Naturereignissen und Krankheiten, bei Vergehen gegen die Götter bzw. günstigen und ungünstigen Göttererscheinungen oder bei biologischen Gesetzmäßigkeiten.⁸⁰ Vielfach werden Tiere, aber auch innere Organe oder sogar Gla-

⁷⁷ Manchmal erschließen sich *uns* zumindest die Auslegungen nicht direkt, etwa Artem. III, 34, 218, 11–12; mitunter sind die Deutungen auch recht komplex, etwa wenn viele Eier als Traumsymbol für Kummer und Sorgen, zumal im Zusammenhang mit Prozessen, stehen (II, 43, 178, 2–5), „weil die aus den Eiern schlüpfenden Küken herumscharren und das Verborgene aufspüren“ (πολλάκις δὲ καὶ δικῶν, ὅτι τὰ ἐξ αὐτῶν γεννώμενα δι' ὅλου σκαλεύει καὶ τὰ κεκρυμμένα ἐρευνᾷ), einfacher dann „Gerichtsstätten, Richter, Rechtsanwälte und Rechtslehrer“ als Traumsymbole für „Aufregungen, Ärger und ungelegene Ausgaben, bringen Verborgenes ans Licht“ (II, 29, 150, 26–151, 1).

⁷⁸ Artem. II, 12, 123, 2–5 (φοβερὸν γὰρ τὸ ζῶον, καὶ μάλιστα τοῖς μὴ ἠθάσιν αὐτοῦ); I, 76, 82, 24–26; II, 37, 167, 3–4, II, 9, 114, 21–23. Weitere Symbole: II, 26, 145, 21–24, II, 28, 150, 10–14.17–25, II, 29, 150, 26–151, 1, II, 31, 153, 18–20, II, 33, 156, 24–157, 3, II, 36, 164, 17–18, II, 36, 166, 11–15, II, 43, 178, 2–5, II, 66, 189, 22–190, 7; III, 8, 207, 25–208, 2, III, 15, 210, 4–10, III, 27, 215, 8–10, III, 33, 218, 3–9, III, 47, 224, 11–15, III, 53, 226, 24–227, 3, III, 63, 232, 2–6.

⁷⁹ Artem. I, 2, 8, 3–6, I, 2, 9, 16–18, I, 15, 23, 13–19, I, 19, 27, 4–7, I, 22, 29, 16–18, I, 25, 32, 6–8, I, 28, 36, 6–9, I, 41, 47, 13–15, I, 68, 74, 4, I, 71, 78, 1–4; II, 8, 108, 16–17, II, 38, 173, 24–26; IV, 55, 278, 2–5. Dazu Weber: *Le rêve* (Anm. 1). S. 95–96.

⁸⁰ Naturereignisse: II, 8, 109, 13–14.16–19, II, 23, 140, 3–4, II, 28, 149, 2–7 etc. Trauer und Kummer: II, 39, 175, 8–18, II, 39, 176, 1–3; III, 45, 223, 11–13. Sexualität und Freude: I, 78–80, passim; V, 65, 316, 18. Mit ‚Phobos‘, ‚Deimos‘, dem Schrecken, und ‚Elpis‘ sind auch göttliche Personifikationen angesprochen (Artem. II, 34, 158, 7–9, II, 44, 179, 1–3), dazu Harris-McCoy: *Artemidorus' Oneirocritica* (Anm. 20). S. 487. Zu den Göttern: Artem. II, 12, 121, 2–5, II, 23, 141, 18–21, II, 26, 146, 25–147, 7, II, 33, 156, 1–2, II, 37, 167, 3–4.18–22, II, 37, 171, 16, II, 38, 174, 2–5 etc. Hier gibt Artemidor verbreitete und akzeptierte, somit kollektiv relevante Einschätzungen vom Wesen und Wirken bestimmter Gottheiten wieder, zumal mit Blick auf Furcht und Hoffnung, wobei es nicht um emotionale Reaktionen während der Kultausübung bzw. in der Kommunikation mit den Göttern geht (verschiedene Aspekte bei Alfred Kneppel/Dieter Metzler: Einleitung. In: Dies. [Hg.]: *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003. S. VII–XIII, hier S. XII–XIII; Angelos Chaniotis: *Emotional Community Through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World*. In: Ders. [Hg.]: *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*. Agen-

diatorentypen mit bestimmten Emotionen verbunden.⁸¹ Eine deuterische Eigenheit, meist durch Adjektive zum Ausdruck gebracht, besteht darin, dass sich die „Furcht“, die dem Träumenden prognostiziert wird oder in die er nach dem Traum gerät, so Artemidor, als „grundlos“ (κενός, μάταιος, ἀτέλεστος)⁸² erweise, ebenso „Hoffnungen“ als „trügerisch“ (ψευδεῖς);⁸³ denn – und hier zeigt sich die Komplexität in Artemidors Deutungspraxis⁸⁴ – es kann sich alles ins Gegenteil, zum Guten wenden:⁸⁵ Grund dafür ist nicht selten eine unsachgemäße Auslegung bzw. erste Schockreaktion, z. B. wenn man sich vor Blitz ohne den üblichen Donner fürchtet,⁸⁶ und mitunter lösen sich die Sorgen nach einiger Zeit auch auf.⁸⁷ Insgesamt werden „Furcht“ und „Trauer“ häufig genannt, doch auch „Hass“, „Feindschaft“, „Scham“, „Neid“ und „Eifersucht“, zumal im Bereich von Ehe und Familie, zeigen entsprechende Träume an.⁸⁸

Versucht man, das umfangreiche und zugleich heterogene Material noch weiter auszuwerten, sind drei Beobachtungen von Relevanz:

1. Emotionen stehen bei Artemidor vielfach nicht für sich allein als Folge aus einem Traum, sondern sie werden mit *konkreten*, materiell greifbaren Auswirkungen unmittelbar kombiniert: „Scham“ (αἰσχύνη) wird oft neben „Schäden“ verschiedenster Art genannt,⁸⁹ während die inneren Verwirrungszustände (ταραχαί), δυσθυμία oder auch φόβος gerne mit Gefahren (κίνδυνοι) zusammengebracht werden.⁹⁰ Letztere erfahren zwar nicht immer eine Konkretisierung, verweisen

cy, Emotion, Gender, Representation. Stuttgart 2011 [HABES. Bd. 49]. S. 263–290, hier S. 265–267), sondern um Deutungen auf die emotionalen Folgen für den Träumende.

⁸¹ Tiere: Artem. II, 14, 129, 3–7, II, 14, 131, 13–132, 3,7–9, II, 18, 134, 3–5, II, 20, 136, 18–20, II, 20, 137, 13–18; IV, 56, 280, 18–19. Organe: I, 44, 51, 5–6; III, 40, 221, 16–21. Gladiatoren: II, 32, 155, 9–19.

⁸² Artem. I, 56, 63, 4–5, II, 8, 109, 16–19. Genannt werden aber auch Emotionen im Übermaß, etwa „außergewöhnliche Sorgen“ (περί τινος φροντίδας), so Artem. III, 20, 212, 4–6.

⁸³ Artem. III, 26, 214, 24–215, 3.

⁸⁴ Zu erwähnen ist noch ein Beispiel für eine historisch überholte Deutung, nämlich der Traum vom Baden, dem von früheren Deutern – als es noch nicht viele öffentliche Bäder gab, dazu Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 452–453 – „Todes- und Seelenangst“ (ἀγωνίαν καὶ δεῖμα τῆς ψυχῆς) attestiert wurde (Artem. I, 64, 68, 19–23).

⁸⁵ Explizit Artem. II, 23, 141, 18–21 (τοῦναντίον εἰς ἀγαθὸν ἀπέβη); III, 65, 232, 16–20. Siehe oben Anm. 72.

⁸⁶ Eindeutig hingegen bei den Wetterphänomenen Artem. II, 8, 109, 13–14 und II, 23, 140, 3–4.

⁸⁷ Artem. III, 36, 219, 19–21.

⁸⁸ Artem. I, 14, 22, 23–24, I, 23, 30, 9–12, I, 67, 73, 9–11, I, 75, 81, 16, I, 79, 91, 11–15, I, 79, 92, 3–5; II, 23, 140, 25–141, 4, II, 26, 146, 15, II, 30, 153, 8–12, II, 31, 154, 10; III, 30, 217, 2–3, III, 37, 220, 1–2, III, 39, 220, 21–221, 1; IV, 20, 253, 23–254, 3, IV, 28, 263, 4–12, IV, 44, 271, 14–18, IV, 59, 284, 15–20, IV, 61, 285, 23–286, 1, IV, 61, 286, 2–3, 6–8; V, 64, 316, 12.

⁸⁹ Artem. I, 23, 30, 9, I, 30, 37, 10, I, 31, 40, 9 (mit ἀτιμία), I, 78, 87, 4–5 (mit ἀνάλωμα); II, 26, 146, 12, II, 26, 147, 16.

⁹⁰ Artem. II, 23, 140, 3–4, II, 36, 164, 17–18, II, 37, 167, 3–4, II, 37, 170, 6–12, II, 39, 175, 8–18; III, 34, 218, 11–12, III, 63, 232, 2–6.

jedoch klar in den Bereich äußerer Bedrohungen, wie sie andernorts mit Reisen, Krankheiten etc. angesprochen sind.⁹¹

2. Der Gender-Aspekt ist für unser Thema insofern von Interesse, als viele Gesellschaften eine „kulturelle Zuordnung bestimmter Gefühlszustände und Affektivität zu den Geschlechtern“ kennen, etwa dass in der Antike Frauen meist als „unkontrollierter und emotionaler“ galten und der Öffentlichkeitsbezug von Trauer gerne mit ihnen verbunden wurde.⁹² Auch hier muss man bei Artemidor unterscheiden zwischen den drei Situationen: Zunächst ist festzuhalten, dass mit Blick auf die emotionale Prädisposition so gut wie nicht zwischen Männern und Frauen differenziert wird; allerdings sind bei den Sexualträumen in I, 78–80 die Träumenden ausschließlich Männer, sodass es auch nur um deren Verhältnis zu den Sexualpartnern geht.⁹³ Dieses Themenfeld ist auch bei den Emotionen innerhalb der Träume relevant, wobei latent immer die Gefahr der Zuhälterei oder eines Ehebruchs durch die Frau mitspielt.⁹⁴ Größer ist das Spektrum bei den Folgen aus den Träumen: Bei den Traumsymbolen wird geschlechtsspezifisch differenziert, etwa zwischen großer Furcht beim Traum von einem Löwen und geringerer Furcht bei einer Löwin, während Träume von zürnenden Stiefmüttern schlimmer sind als von Stiefvätern.⁹⁵ Träume, freilich nur von Männern, von verschiedenen Gladiatorentypen werden auf Frauen unterschiedlichen Charakters gedeutet, die dann in der Wachwelt vielfach negative Emotionen ausleben, ebenso bestimmte Tiere, Organe wie etwa die Galle, die „den Zorn, das Geld und die Frau“ bedeutet, oder Götter wie Aphrodite, die den Hausfrauen, anders als den Hetären, Schande bringt.⁹⁶ Letztlich wird aber deutlich, dass Emotionen von und um Frauen im Unterschied zu Männern keine auffällige Rolle spielen, sondern die vergleichsweise wenigen Fälle sich allesamt im Bereich konventioneller Motive bewegen, sodass Artemidors Traummaterial nicht als Beleg für eine überbordende weibliche Emotionalität herangezogen werden kann. Diese Beobach-

⁹¹ Z. B. Gefahren für Schweine: Artem. I, 20, 27, 15–17. Gefahren für Kranke/von Krankheit: I, 22, 29, 5–7; II, 12, 122, 6–7. Feuergefahr: II, 12, 122, 9. Gefahr auf dem Wasser: II, 13, 128, 4. Gefahr für Seefahrer: II, 17, 133, 14–15.

⁹² So Benthien/Fleig/Kasten: Einleitung (Anm. 13). S. 9–10; vgl. außerdem die Einleitung in LaCourse Munteanu: Emotion (Anm. 9). S. 1–6, deren Beiträge vornehmlich Epos, Tragödie, Komödie und lateinische Dichtung abdecken.

⁹³ Artem. I, 78, 88, 12–17, I, 79, 92, 3–5.

⁹⁴ Artem. I, 79, 93, 1–5; II, 13, 127, 17–19; III, 26, 214, 22–24; V, 2, 302, 16–22, V, 64, 316, 6–10, V, 69, 317, 22–318, 2.4–7.

⁹⁵ Artem. II, 12, 122, 12; III, 26, 215, 3–4.

⁹⁶ Artem. II, 32, 154, 22–155, 21; ähnlich III, 8, 207, 25–208, 2. Falke: II, 20, 136, 18–20; fehlende Brüste: I, 41, 47, 13–15; Aphrodite: II, 37, 171, 16, II, 37, 172, 12. Das Zitat: *χολή δὲ τὸν θυμὸν καὶ χρήματα καὶ γυναικᾶ* (I, 44, 51, 5).

tung erfährt dadurch eine Bestätigung, dass in Buch V von den 95 Beispielträumen nur neun von Frauen geträumt wurden und in keinem einzigen Emotionen relevant sind.⁹⁷

3. Sucht man nach sozialhistorisch relevanten Informationen in Verbindung mit Emotionen, fällt zunächst auf, dass Artemidor gerne verallgemeinernde, unspezifische Angaben verwendet, etwa οἱ φοβούμενοι. Dies ist freilich nicht im kollektiven Sinne zu verstehen, sondern stets auf individuelle Emotionen bezogen,⁹⁸ wenngleich durchaus von kollektiven ὄνειροι gesprochen wird.⁹⁹ Daraus lässt sich folgern, dass für den Autor Emotionen ein allgemeines und erst einmal *kein* schichtenspezifisches Phänomen darstellen.¹⁰⁰ Mit einigen wenigen Symbolen ist ein emotionaler Traumausgang für bestimmte Bevölkerungsgruppen verbunden, etwa der personifizierte „Phobos“ für „Feldherrn, Soldaten, Gladiatoren, Räuber und alle Glücksspieler“,¹⁰¹ aber dies ist eher die Ausnahme.¹⁰² Dennoch lassen sich drei mit Emotionen verbundene Themenbereiche erkennen: Thematisiert werden die Angst vor Vertreibung aus der Heimat bzw. die Vertreibung als Folge eines Traums,¹⁰³ dann innerfamiliäre Beziehungen, die besonders vom gesamten Spektrum der Emotionen und daraus resultierenden Konsequenzen bestimmt sind.¹⁰⁴ Zahlreiche Belege finden sich auch für Emotionen im Kontext materieller Erfolge bzw. Misserfolge – etwa Freude über eine Erbschaft, Neid von Konkurrenten, Flaute in den Geschäften, Schande für unlauteren Gewinn –,

⁹⁷ Artem. V, 12, V, 30, V, 37, V, 53, V, 63, V, 72, V, 73, V, 80, V, 86.

⁹⁸ Deshalb greifen hier Überlegungen „zum kommunikativen Potential von emotionaler Performanz“ nicht, dazu Diana Bormann/Frank Wittchow: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23). S. 9–33, hier S. 17.

⁹⁹ Artem. I, 2, 7, 7–9: „Die kollektiven Traumgesichte, die – wie auch schon der Name sagt – das im Traum anzeigen, was wir zusammen mit irgendeinem guten Bekannten tun“ (ἃ δὲ κοινά, ταῦτα καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει τὰ μεθ' οὐτινοσοῦν γνωρίμου πρασσόμενα κατ' ὄναρ). Zur Einteilung grundsätzlich vgl. Walde: Traumdeutung (Anm. 22). S. 178–179.

¹⁰⁰ Explizit: Berge, Schluchten etc. sind für *jeden* mit Ärger, Furcht, Aufregungen verbunden (Artem. II, 28, 150, 10–14). In Buch V thematisiert Artemidor zwar für unseren Zusammenhang relevante Träume von Sportlern, die sicherlich nicht der Unterschicht angehört haben dürften (V, 13, V, 78), doch ergeben sich daraus keine weiteren Gesichtspunkte für die Auswertung.

¹⁰¹ Artem. II, 39, 175, 26–28 ([...] στρατηγῶν καὶ στρατιώταις καὶ μονομάχοις καὶ λησταῖς καὶ κυβευταῖς πᾶσι συμφέρουσι), außerdem II, 34, 158, 7–9; I, 44, 50, 15–16 (πλουσίῳ δὲ καὶ παντὶ τῷ λανθάνειν περιωμένῳ ἀσχημοσύνην καὶ ἔλεγχον μαντεύεται). Zum Phobos-Kult in Sparta: Sanders: Beyond (Anm. 6). S. 155–156.

¹⁰² Dies gilt auch für den Traum eines Reeders (Artem. II, 23, 141, 18–21) oder eines vornehmen Griechen (I, 73, 78, 20–24).

¹⁰³ Artem. I, 78, 88, 12–17, I, 79, 93, 12–13; II, 33, 156, 24–157, 3, II, 53, 183, 16–19.

¹⁰⁴ Artem. I, 2, 8, 3–6, I, 15, 23, 13–19, I, 79, 91, 11–15; III, 8, 207, 25–208, 2, III, 26, 214, 22–24, III, 47, 224, 11–15; IV, 8, 249, 18–22; V, 69, 317, 22–318, 2.4–7.

was wiederum dessen Relevanz für Artemidors Klientel verdeutlicht.¹⁰⁵ Die Deutungsmuster entsprechen gesellschaftlichen Konventionen, z. B. „bringt es aber nichts Nachteiliges, wenn Herrschende (ἄρχοντες) träumen, daß sie ihre Untertanen verachten.“¹⁰⁶ Hieraus wird ersichtlich, dass drei existentielle wichtige Lebensbereiche nicht nur mit Träumen und deren Deutungen verbunden sind, sondern auch mit Emotionen.

Zusammenfassung

Für Artemidor zählen Emotionen zu den Grundgegebenheiten menschlicher Existenz, die in mehrfacher Hinsicht relevant sind: Erstens durch die Prädisposition, wobei hier eine klare Grenze zu den Tagesresten gezogen wird, bei denen die jeweilige Emotion unmittelbar im Traum abgebildet ist; zweitens während des Traumgeschehens selbst, was für die Deutung Folgen nach sich zieht; drittens für die Deutung, insofern die Traumsymbole für bestimmte Emotionen stehen können. „Furcht“ und „Trauer“ weisen insgesamt die größten Anteile auf. Artemidor müht sich mitunter um Konkretion, wenn emotionalen Auswirkungen materielle Folgen beigegeben sind, konstatiert aber auch häufig emotionale Verwirrungszustände, die durch Träume angezeigt werden; eine Bewertung der Emotionen nimmt er nicht vor. Ein Mehr an Emotionen bei weiblichen Träumenden lässt sich nicht feststellen, ebenso wenig wie sich Emotionen für eine sozialhistorische Auswertung aufdrängen.¹⁰⁷ Die Wahrnehmung der Emotionen durch Artemidor und seine Klienten ist freilich nicht zum Wenigsten der auch sonst vielfach zu beobachtenden materiellen Perspektive verpflichtet.

Bleibt noch zum Abschluss die Frage nach den Emotionen des Autors selbst – freilich nicht vor, während oder nach einem Traum:¹⁰⁸ Artemidor, der über viele Seiten hinweg geduldig Material zusammengetragen, klassifiziert und ausgewertet hat, möchte, wie er in seinem Proömium ausführt – und dies ist durchaus polemisch: anders als in den Kreisen seiner Zunft üblich –, „ohne Gehässigkeit“ (ἀνεπιφθόνως) seine Forschungen betreiben und auf die übliche Verachtung von Wahrsagern auf

¹⁰⁵ Artem. I, 80, 97, 18–20; II, 12, 121, 2–5, II, 23, 141, 18–21, II, 28, 149, 2–7, II, 31, 153, 18–20, II, 33, 137, 13–18; III, 28, 215, 18–21, III, 40, 221, 16–21; IV, 61, 286, 2–3.6–8; V, 2, 302, 16–22, V, 38, 310, 8–11.

¹⁰⁶ Artem. IV, 44, 271, 14–18: τοὺς γε μὴν ἄρχοντας οὐδὲν κωλύει δοκεῖν τῶν ὑποτεταγμένων καταφρονεῖν. Allgemein zur Verachtung Konstan: Emotions (Anm. 10). S. 259.

¹⁰⁷ Die Bestimmung einer spezifischen „emotional community“ (oder gar mehrerer) nochmals innerhalb der Gesellschaft der kleinasiatischen Städte, wie Chaniotis: Introduction (Anm. 13). S. 16–17 sie mit Recht fordert, gelingt bei Artemidor nicht.

¹⁰⁸ Artemidor überliefert bzw. analysiert keine eigenen Träume, sieht man von den Hinweisen am Ende des II. Buches ab, denen zufolge der Autor mehrfach durch seinen Heimatgott Apollon zur Abfassung seines Werkes aufgefordert worden war (II, 70, 203, 8–10; IV, prooem., 236, 1).

den Märkten verzichten.¹⁰⁹ Dennoch ärgert er sich explizit über Kollegen, wenn sie mit dem Material nicht so differenziert umgehen wie er: „Ich ärgere mich nicht bloß über diejenigen, die solche Dinge oberflächlich behandeln, sondern halte es für einen allgemeinen Schaden, wenn man nicht jeden Punkt genau und bis ins einzelne darstellt.“¹¹⁰ Wenn er aber im Proömium zu Buch IV seinem Sohn zu begründen versucht, warum er noch zwei Bücher an die bisherigen drei anhängt, spricht er mehrfach durchaus sachlich von den Kritikern und deren möglichen Einwänden gegen die Aufbereitung und Auswertung des Materials,¹¹¹ nur der Verweis auf Μῶμος, die Personifikation der Kritiksucht und von den Göttern verstoßen, bringt eine emotionale Komponente mit ins Spiel.¹¹² Wenn er aber am Beginn von IV, 2 nun doch die Haltung der Kritiker als ἐπιφθόνως („mit Gehässigkeit“ oder „mit Feindschaft“) bezeichnet, schließt sich der Kreis zu seinem Eingangsstatement, demzufolge er eine solche Haltung ganz bewusst hat vermeiden wollen.¹¹³ Aber auch wissenschaftliches Arbeiten ist bereits in der Antike nicht völlig emotionslos geblieben.

¹⁰⁹ Artem. I, prooem., 1, 15. Festugière: Artémidore (Anm. 34). S. 15 und Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 408–409 verweisen auf die Usancen solcher Proömien; außerdem I, prooem., 2, 13–17: τοῦτο δὲ καὶ σφόδρα διαβεβλημένων τῶν ἐν ἀγορᾷ μάντεων, οὓς δὴ προίκτας καὶ γόητας καὶ βωμολόχους ἀποκαλοῦσιν οἱ σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὄφρῦς ἀνεσπακότες, καταφρονήσας τῆς διαβολῆς ἔτεισι πολλοῖς ὠμίλησα. Zum Sprachgebrauch: Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* (Anm. 20). S. 413.

¹¹⁰ Artem. I, 16, 25, 19–21: ἡμεῖς γὰρ οὐχ ὅτι μόνον τοῖς ἐπισύρουσι τὰ τοιαῦτα ἀχθόμεθα ἀλλὰ καὶ βλάβην κοινὴν νομίζομεν τὸ μὴ περὶ ἐκάστου ἀκριβοῦν καὶ ἐξονυχίζειν.

¹¹¹ Kritiker: Artem. IV, prooem., 237, 17–20.25–26, IV, prooem., 238, 11–12, IV, 2, passim. Bereits am Ende von Buch II werden in direkter Ansprache an Cassius Maximus, dem das Werk gewidmet war (dazu Christophe Chandezon: Artémidore: le cadre historique, géographique et social d'une vie. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon [Hg.]: Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves. Nanterre 2012. S. 10–26, hier S. 16–17; Harris-McCoy: Artemidorus' *Oneirocritica* [Anm. 20]. S. 409), verschiedene Einwände möglicher Kritiker prophylaktisch abgewehrt (II, 70, 202, 9–20 und 202, 25–203, 5).

¹¹² Momos: Artem. IV, prooem., 237, 14. Dazu White: Interpretation (Anm. 34). S. 220, Anm. 1.

¹¹³ So schon Festugière: Artémidore (Anm. 34). S. 220.

Bibliographie

- Claudia Benthien/Anne Fleig/Ingrid Kasten: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln u. a. 2000. S. 7–20.
- Richard Bett: Scepticism and Ethics. In: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge/New York 2010. S. 181–194.
- Jovan Bilbija: *The Dream in Antiquity. Aspects and Analyses*. Diss. Amsterdam 2012.
- Claes Blum: *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*. Diss. Uppsala 1936.
- Christian Böhme: Ängste und Hoffnungen. In: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1993. S. 275–285.
- Diana Bormann/Frank Wittchow (Hg.): *Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität*. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23).
- Diana Bormann/Frank Wittchow: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität*. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23). S. 9–33.
- Susanna Braund/Glenn W. Most (Hg.): *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge 2004.
- Friedemann Buddensiek: Stoa und Epikur. Affekte als Defekte oder als Weltbezug? In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/New York 2012. S. 69–93.
- Christophe Chandezon: Introduction: Artémidore: le cadre historique, géographique et social d'une vie. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.): *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre 2012. S. 11–26.
- Angelos Chaniotis: *Emotional Community Through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World*. In: Ders. (Hg.): *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart 2011 (HABES. Bd. 49). S. 263–290.
- Angelos Chaniotis (Hg.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012 (HABES. Bd. 52).
- Angelos Chaniotis: Introduction. In: Ders. (Hg.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012 (HABES. Bd. 52). S. 11–36.
- Christoph Demmerling/Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar 2007.
- James Diggle: *Theophrastus, Characters*. Cambridge 2004 (Cambridge Classical Texts and Commentaries. Bd. 43).

- Jamie Dow: Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains. In: Michael Pakaluk/Giles Pearson (Hg.): *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford 2011. S. 47–74.
- Theodor Ebert: Art. Affekte. In: *Der Neue Pauly* 1 (1996). Sp. 213–214.
- Troels Engberg-Pedersen: Marcus Aurelius on Emotions. In: Juha Sihvola/Troels Engberg-Pedersen (Hg.): *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht/Boston/London 1998. S. 305–337.
- Andr e J. Festug ere: *Artémidore. La clef des songes*. Onirocriticon. Paris 1975.
- Ute Frevert u. a. (Hg.): *Gef uhlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2011.
- Ute Frevert/Christoph Wulf (Hg.): *Die Bildung der Gefühle*. Wiesbaden 2012.
- Norbert Fries: Gefühle, Emotionen, Angst, Furcht, Wut und Zorn. In: Wolfgang B rner/Klaus Vogel (Hg.): *Emotion und Kognition im Fremdsprachenunterricht*. Tübingen 2004. S. 3–24.
- Christopher Gill: Die antike medizinische Tradition: Die körperliche Basis emotionaler Dispositionen. In: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/New York 2012. S. 95–120.
- Margaret R. Graver: *Stoicism and Emotion*. Chicago/London 2007.
- Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M. 2009.
- Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel: *Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M. 2009. S. 9–24.
- William V. Harris: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, MA. 2001.
- William V. Harris: *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA/London 2009.
- William V. Harris: *History, Empathy and Emotions*. In: *A&A* 56 (2010). S. 1–23.
- Daniel E. Harris-McCoy: *Artemidorus' Oneirocritica. Text, Translation, and Commentary*. Oxford 2012.
- Katharina Held: *Hedone und Ataraxia bei Epikur*. Paderborn 2007.
- Bettina Hitzer: *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*. In: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001.pdf>.
- Claudia Janssen/Rainer Kessler: *Emotionen*. In: Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff (Hg.): *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh 2009. S. 107–112.
- Kostas Kalimtzis: *Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*. London 2012.

- Robert A. Kaster: *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*. New York 2005.
- Alfred Knepper/Dieter Metzler: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003. S. VII–XIII.
- David Konstan: *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto 2007.
- David Konstan: Haben Gefühle eine Geschichte? In: Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M. 2009. S. 27–46.
- David Konstan/Keith Rutter (Hg.): *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh 2003.
- Jakub Krajczynski/Christof Rapp: Emotionen in der antiken Philosophie. Definitionen und Kataloge. In: Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M. 2009. S. 47–78.
- Gernot Krapinger: *Aristoteles. Rhetorik*. Stuttgart 1999.
- Michael Krewet: *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*. Heidelberg 2011 (Studien zu Literatur und Erkenntnis. Bd. 2).
- Michael Krewet: *Die stoische Theorie der Gefühle. Ihre Aporien. Ihre Wirkmacht*. Heidelberg 2013 (Studien zu Literatur und Erkenntnis. Bd. 4).
- Dana LaCourse Munteanu (Hg.): *Emotion, Genre and Gender in Classical Antiquity*. London 2011.
- Gerhard Löwe: *Artemidor. Traumkunst*. Leipzig 1991.
- Ramsay MacMullen: *Feelings in History, Ancient and Modern*. Claremont, CA 2003.
- Paul C. Millett: *Theophrastus and his World*. Cambridge 2007 (Proceedings of the Cambridge Philological Society. Supplementary Volumes. Bd. 33).
- Roger A. Pack: *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*. Leipzig 1963 (Bibliotheca Teubneriana).
- Brigitte Pérez-Jean: Artémidore et la philosophie de son temps. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.): *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Nanterre 2012. S. 53–77.
- Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München 2012.
- Christof Rapp: *Aristoteles. Rhetorik*. Darmstadt 2002 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.2).
- Christof Rapp: Aristoteles. Bausteine für eine Theorie der Emotionen. In: Hilge Landwehr/Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/New York 2012. S. 45–68.

- Ed Sanders: Beyond the Usual Suspects. Literary Sources and the Historian of Emotions. In: Angelos Chaniotis (Hg.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart 2012. S. 151–173.
- Barbara Sidwell/Danijel Dzino (Hg.): *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World*. Piscataway, NJ 2010.
- Barbara Sidwell: Introduction: Power and Emotions. In: Dies. (Hg.): *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World*. Piscataway, NJ 2010. S. 1–22.
- Richard Sorabji: *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford 2000.
- Peter N. Stearns/Carol Z. Stearns: Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: *AHR* 90, 4 (1985). S. 813–830.
- Svavar Hrafn Svavarsson: Pyrrho and Early Pyrrhonism. In: Richard Bett (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge/New York 2010. S. 36–57.
- Harald Thorsrud: *Ancient Scepticism*. Stocksfield 2009.
- Miguel Ángel Vinagre Lobo: *Los libros griegos de interpretación de sueños*. Zaragoza 2011.
- Katja M. Vogt: Die stoische Theorie der Emotionen. In: Barbara Guckes (Hg.): *Zur Ethik der älteren Stoa*. Göttingen 2004. S. 69–93.
- Gregor Vogt-Spira: Emotionalität ‚in performance‘. Römische Rhetorik zwischen Macht der Worte und Macht der Bilder. In: Diana Bormann/Frank Wittchow (Hg.): *Emotionalität in der Antike. Zwischen Performativität und Diskursivität*. Berlin 2008 (Körper. Zeichen. Kultur. Bd. 23). S. 277–291.
- Christine Walde: *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf/Zürich 2001.
- Gregor Weber: Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘. In: *Gymnasium* 106 (1999). S. 209–229.
- Gregor Weber: *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*. Stuttgart 2000 (Historia Einzelschriften. Bd. 143).
- Gregor Weber: Die Alpträume der römischen Kaiser in Prinzipat und Spätantike. Definition – Begleitumstände – diskursive Kontexte. In: Jean-Marie Husser/Alice Mouton (Hg.): *Le cauchemar dans les sociétés antiques*. Paris 2011. S. 113–125.
- Gregor Weber: Le rêve et la mort dans les *Oneirokritika* d’Artémidore. In: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.): *Études sur Artémidore et l’interprétation des rêves*. Nanterre 2012. S. 79–97.
- Robert J. White: *The Interpretation of Dreams. Oneirocritika by Artemidorus*. Park Ridge, NJ 1975.