

Anacharsis: Der Weg eines Nomaden von Griechenland über Byzanz nach Europa

CHARLOTTE SCHUBERT

In dem Roman „Der Anacharsis des 13. Jahrhunderts. Ein Sittengemälde der Vorzeit“ präsentiert der Autor seinen Lesern die bemerkenswerte Idee, dem skythischen Nomaden Anacharsis ein ungarisches Alter Ego namens Boris zu geben, der im 13. Jh. eine Bildungsreise durch Deutschland, England und Frankreich unternimmt, die gleichzeitig auch einer Bestätigung und Festigung seiner Bekehrung zum Christentum dient. Wie Wilhelm Walter auf den Gedanken kam, einen solchen christlichen Anacharsis zu schaffen, erklärt er zu Beginn seiner Einleitung:

Wer die „Reisen des jungen Anacharsis in Griechenland“ mit Aufmerksamkeit liest, wird ohne Zweifel den Scharfsinn und die feine Beobachtungsgabe jenes Skythen bewundern, auch begreifen, warum eben Griechenland ihm den reichsten Stoff zu Bemerkungen darbieten musste. Die Heimath des Sokrates, Phydias, Herodot, Themistokles und so vieler Andern, deren Namen unsterblich geworden, ist der Gegenstand nicht bloß seines Nachdenkens, sondern auch seiner aufrichtigen Bewunderung, und sowohl aus einem im Ruf der Barbarei stehenden Volke, hat er doch einen hellen, für alles Schöne empfänglichen Geist, so dass die Berühmtesten der Griechen an seinem Umgange Freude finden und ihm den Zoll der Achtung und der Liebe spenden. Es wäre darum wohl keine unpassende Idee, wenn man einen zweiten, aber christlichen Anacharsis und zwar in einem Zeitalter auftreten ließe, dass eben so reich an hochbegabten Männern wie an interessanten Begebenheiten ist, nämlich die letzte Periode des dreizehnten Jahrhunderts.¹

Dieser 1845 erschienene Roman gehört zweifellos in die Tradition des historischen Romans, wie er sich im 19. Jahrhundert im Gefolge von Walter Scott entwickelt hat,² aber auch in diejenige der *Historia literaria*, wie sein dezidiert Bezug auf Jean-Jacques Barthélemy's 1788 erschienenen, siebenbändiges Werk „Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du IV^e siècle“ zeigt.³

1 Zitiert nach der Ausgabe W. WALTER, *Der Anacharsis des 13. Jahrhunderts. Ein Sittengemälde der Vorzeit*. Aachen 1845.

2 Insbesondere da Walter den Roman „Das Herz von Midlothian“ von Walter Scott übersetzt hat.

3 Das Programm einer solchen *Historia literaria* bei Francis Bacon in „Of the proficiencie and advancement of learning“ (1605). Ausf. dazu F. GRUNERT, F. VOLLHARDT (Hrsgg.),

Dieser Roman hat einen enzyklopädischen Charakter, gilt als Kompendium und Lehrbuch, gleichzeitig auch als Ausdruck einer eleganten Neu-Verortung einer aufgeklärten Wissensordnung.⁴

Demgegenüber ist dies für die an klassischen Texten wie etwa Herodot, Plutarch oder auch Lukian geschulten modernen Leser eine sehr ungewöhnliche Konstellation, kennen sie doch Anacharsis als Skythen, als Weisen und auch als Nomaden. Eine sehr moderne Version der langen Traditionsgeschichte, die Anacharsis in mehr als 2500 Jahren durchlaufen hat, findet sich noch bei Joseph Beuys: Auch er hat sich ein Alter Ego gewählt, nämlich Anacharsis, wiederum gepaart mit einem weiteren Alter Ego, nämlich dem in der französischen Revolution prominenten Anacharsis Cloots. So nannte sich Beuys zeitweilig Joseph Anacharsis Cloots Beuys.⁵ Die Bezugspunkte für Beuys, aber auch für Cloots, sind in einer aus der antiken Überlieferung stammenden Konstellation zu sehen, die die Vorstellung von der Freiheit des Nomaden paart mit dem aus der Aufklärung über Barthélemy und Cloots vermittelten Bild des Skythen Anacharsis, der den rheinischen Baron Johann Baptist Cloots zu seiner Konzeption einer Weltrepublik inspirierte, in der alle Völker befreit und nach dem Vorbild Frankreichs mit seiner neuen, republikanischen Haltung lebten.⁶

Historia literaria. Neuordnung des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert. Berlin 2007, VII.

- 4 G. NASCHERT, Wissensordnungen und ihre Narrativierung in Jean Jacques Barthélemy's Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, in: Historia literaria (wie Anm. 3), 231–261, hier 246 ff.
- 5 Die Rekonstruktion dieser verschiedenen Überlieferungsstränge ist Teil eines größeren Forschungsvorhabens, das aus dem Teilprojekt E7 „Antike Nomadenbilder“ des SFB 586 „Differenz und Integration“ entstanden ist. Aus der Arbeitsgruppe des Teilprojektes sind verschiedene Publikationen insb. zu Anacharsis hervorgegangen: B. FIETZ, Befund und Betrachtung der griechischen und lateinischen Erwähnungen des Skythen Anacharsis, in: Die Geburt der griechischen Weisheit, Leipzig 29.–31.10.2010 (Hrsgg. R. KATH, M. RÜCKER) [*Orientwissenschaftliche Hefte*]. Halle/Leipzig (im Druck); M. RÜCKER, Anacharsis in der Schule? Einsichten aus Papyri und Ostraka, in: ebd.; C. TAUBE, Der Skythe Anacharsis als weiser Nomade in der antiken Literatur, in: ebd.; DIES., Anacharsis. Ein weiser Nomade in der antiken Literatur, in: Nomadismus in der „Alten Welt“. Formen der Repräsentation in Vergangenheit und Gegenwart (Hrsg. L. PRAGER). Münster (im Druck); CH. SCHUBERT, Der Fremde ist ein Nomade. Der Skythe Anacharsis, in: Der imaginierte Nomade. Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren (Hrsg. A. WEISS) [*Nomaden und Sesshafte* 8]. Wiesbaden 2008, 157–184; DIES., A. WEISS, Weltbild und Geschichte: Das Beispiel des Skythen Anacharsis, in: FS S. Rieckhoff 2009, 231–242; DIES.: Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche. [*Leipziger Studien zur Klassischen Philologie*]. Tübingen 2010; DIES.: Anacharis – Skythe oder Grieche?, in: Die Geburt der griechischen Weisheit.
- 6 B. SCHMINNES, Anacharsis Cloots. Der Redner des Menschengeschlechtes, Ausstellungskatalog des städtischen Museums Koekoek. Kleve 1988, 25.

Demgegenüber nimmt sich der deutsche Roman von Wilhelm Walter sehr ungewöhnlich aus. Auch wenn man gerade den historischen Roman des 19. Jahrhunderts nicht unbedingt mit dem Bildungsroman der Aufklärung auf einer Ebene sehen will, obwohl sich Walter in seiner Einleitung sogar auf Barthélemy bezieht, so stellt sich doch die Frage, ob in dem christlichen Alter Ego des Anacharsis nicht doch mehr zu erkennen ist als eine bloße romanhafte Ausschmückung. Da der Roman bisher noch nie Gegenstand einer Untersuchung war, auch die Existenz eines christlichen Anacharsis bisher in der Forschung keine wesentliche Rolle spielte, wird hier im Anhang eine kurze Synopse gegeben, die die ‚Wissensordnung‘ dieses Romans darstellt. Gerade aus dieser Synopse zeigt sich, dass die Verflechtung von Räumen, Akteuren und Wissen in diesem Roman komplexer ist als es eine kurze Würdigung im beschränkten Rahmen zu analysieren erlaubt.

Im Folgenden soll nun ein erster Schritt unternommen werden, um nur den einen, aber für die Einordnung des Romans in die lange Tradition zu dem skythischen Weisen Anacharsis wesentlichen Aspekt, die Anbindung an das Christentum, in den verschiedenen Überlieferungssträngen herauszuarbeiten. Da bisher insbesondere aus der handschriftlichen Überlieferung der byzantinischen Zeit nur einige Corpora und Handschriftengruppen ediert sind, und auch die Verwendung der Anacharsis-Figur in der Literatur seit dem 16. Jahrhundert noch nicht untersucht wurde,⁷ muß auch dieser Versuch notwendigerweise ein vorläufiger bleiben. Gleichwohl ergeben sich, auch wenn die Grundlage bestenfalls exemplarischen Charakter hat, interessante Einblicke in die Ver- und Anverwandlung dieses skythischen Nomaden.

1. Anacharsis in der Antike: Das Paradigma eines weisen Nomaden

Die Geschichte des Anacharsis, eines skythischen Nomaden, beginnt mit seinem Auftritt bei Herodot: Im Rahmen des Skythen-Exkurses im vierten Buch seiner Geschichte der Perserkriege führt er Anacharsis ein, als einen Weisen, der Griechenland bereist habe, dort viel von seiner Weisheit demonstrierte und schließlich nach Skythien zurückkehrte. Dort fand er ein unglückliches Ende als sein eigener Bruder ihn bei einem, nach den Gebräuchen der Skythen verbotenen, Versuch ertappte, einen neuen Kult einzuführen. Schon Herodot kennt ihn als weisen Mann, der in Griechenland bekannt war, und weist ihm die für Weise übliche Rolle des Schlichters und Ratgebers zu.

⁷ Auch bei J.F. KINDSTRAND, *Anacharsis: The legend and the Apophthegmata*. Stockholm, 1981, finden sich nur einige ausgewählte und spärliche Beispiele.

Anacharsis wird anfangs keineswegs als Barbar bezeichnet, sondern die Bezeichnung ‚Barbar‘ für diesen skythischen Nomaden begegnet erst seit dem 4. Jahrhundert, und wird dann später natürlich in den hellenistischen und kaiserzeitlichen Quellen immer mit ihm verbunden.⁸ Herodot im 5. Jh. v. Chr. ist der erste, dem wir eine literarische Erwähnung verdanken. Bei ihm wird Anacharsis nun keineswegs als Barbar bezeichnet oder dargestellt, sondern als Skythe mit den für Nomaden typischen Charakteristika. Bezeichnend ist, dass in der Ethnographie zumindest des 5. Jh. v. Chr. die Skythen zu den europäischen Völkern gerechnet werden. Daraus ergibt sich schon ein anderes Interpretationsmuster, als es in der üblichen Gegenüberstellung von Asien und Europa bzw. Hellenen und Barbaren liegt.⁹

Erstmals findet sich die Verwendung des Barbarenbegriffs im Zusammenhang mit Anacharsis in den hellenistischen, pseudepigraphischen Briefen des Anacharsis.¹⁰ Die Datierung dieser Briefe ist umstritten, möglicherweise haben sie einen kynischen Hintergrund.¹¹ In den Erwähnungen des Anacharsis bei

8 In den Anacharsis-Briefen, v.a. ep. 2; sonst erst bei Lukian, *Anach.* 17, 25; *Scyth.* 3, 2 und 9, 7 sowie häufiger bei Fronto, *Ad Marcum Caesarem et invicem*.

9 Vgl. zu der Konzeption der Erdteile und ihrer Grenzen bei Herodot und in *De aeribus*: CH. SCHUBERT, Konstruktionsprinzipien des Weltbildes. Die Hippokratische Schrift *De aeribus* und die Suche nach der Mitte der Welt. *Medizinhistorisches Journal* 35 (2000) 201–218. und DIES., Nomaden in der Peripherie – Nomaden im Zentrum: Die Lokalisierung der Nomaden in griechischen Raumvorstellungen, in: *Raum-Landschaft-Territorium. Zur Konstruktion physischer Räume als nomadischer und sesshafter Lebensraum* (Hrsgg. ROXANA KATH, ANNA-KATHARINA RIEGER) [*Nomaden und Sesshafte II*]. Wiesbaden 2009, 251–276. Vor allem die vielen Parallelen in der Beschreibung der naturräumlichen Charakteristik des Skythengebietes zwischen Herodot und *De aeribus* machen eine Zuordnung der Skythen zu dem Erdteil Europa auch bei Herodot plausibel.

10 In den Briefen des Anacharsis (REUTERS 1963) werden die Skythen konsequent als Barbaren bezeichnet (z. B. ep. 1 = 12, 12 ff. REUTERS; ep. 2 = 14, 1 ff. REUTERS), jedoch gleichzeitig als Vorbild für die Griechen dargestellt. Bei Ephorus wird er als Nomade oder Weiser bezeichnet.

11 Die Datierung und Einordnung der Briefe ist umstritten: Während C. UNGEFEHR-KORTUS, *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*. Bern/Frankfurt am Main, 1996, 79 ff. und A.-J. MALHERBE, *The Cynic epistles. A study edition*. Atlanta 1986, 6 ff. (vgl. dazu auch Reuters [1963] 6 ff.) sie in einen eindeutig kynischen Kontext einordnen und somit auch eine „kynische“ Phase der Anacharsis-Figur daran knüpfen, vertreten KINDSTRAND, *Anacharsis*, 77 ff. und VON DER MÜHLL, *Das Alter der Anacharsislegende*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*. Basel 1975, 473–81, 473, 477 ff., die Ansicht, dass es keinen eigentlichen „kynischen“ Anacharsis gegeben habe: Von der Mühl führt sehr plausibel am Beispiel einiger für Anacharsis überlieferter Sprüche vor (479: z. B.: *παίρειν δ' ὄπως σπουδάσει* auch bei Aesop., *Phaedr.* 3, 14), dass diese ihm zugeschriebenen dicta bereits im 5. Jh. v. Chr. bzw. auch schon früher im Umlauf waren und insofern die – vermeintlich – kynischen Elemente sehr viel älter sind. Anders I. V. KULINKA, *Anacharsis*, VDI 117 (1971) 113–125.

Herodot, Platon, Aristoteles und Ephorus (in den Zitaten bei Strabon) gibt es keine Verbindungen zu der Hellenen und Barbaren-Dichotomie.¹²

In der ältesten Schicht der Überlieferung ist demnach eine andersartige Figur als ein Barbar oder auch – wie in der Überlieferung, die ihn in den Kontext der Sieben Weisen stellt – zu erkennen. Diese Vermutung führt auf eine Differenz, die es zu erklären und vor allem zu kontextualisieren gilt: Anacharsis ist in der antiken Überlieferung immer eher ein skythischer Weiser als ein Barbar und vor allem ist er – in Abgrenzung zu den ansonsten in der Antike ja nicht seltenen Weisen – ein Nomade! Diese Unterscheidung ist so bisher nicht in der Forschung gesehen worden, jedoch hat gerade die Perspektive, die sich mit den Wechselwirkungen zwischen Nomaden und Sesshaften befasst, nun auch zu diesen Überlegungen geführt.¹³

Die Gleichsetzung mit dem Barbaren folgt für Anacharsis erst später und wird auch nie prägend für ihn. Im Gegensatz zu der sich gerade im 5. Jahrhundert v. Chr. deutlich auf die Perser verengenden Barbarentopik ist das wirklich ‚Andere‘ des Anacharsis das Nomadische,¹⁴ das wiederum in enger Verbindung zu seiner außergewöhnlichen Weisheit steht.

- 12 Lediglich die aus Ephorus stammende Beschreibung (Ephorus FGGrHist 70 F 158; vgl. Ps.-Skymnos, *Periegesis ad Nicomedem regem* 835–859; vgl. *Periplus Ponti Euxini* 49) des ‚barbarischen Skythiens‘ könnte als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass bei Ephorus diese Gleichsetzung verwendet wurde. Allerdings schreibt er auch *Καὶ τὸν σοφὸν δὲ Ἀνάχαρσιν ἐκ τῶν Νομαδικῶν φησὶ γενέσθαι τῶν σοφώδρα εὐσεβεστάτων*. („Er [sc. Ephoros], CS) sagt auch, dass der weise Anacharsis von den bei weitem gottesfürchtigsten Nomaden stamme“). Hier wird eindeutig von Nomaden gesprochen und gerade nicht von den Barbaren.
- 13 Ausf. dazu und zur Diskussion um die Entstehung und Bedeutung des Barbarenbegriffs sowie seinem Verhältnis zu dem Nomadenbegriff: CH. SCHUBERT, *Nomads, Barbarians and Scythians: Idealisation and cultural difference*, in: *Greek Colonisation III* (Hrsg. G. TSETSKLADHZE). Leiden/Boston (im Druck).
- 14 Zu der Verengung der Barbarentopik auf die Perser vgl. R. BICHLER, *Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht*, in: *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum* (Hrsg. I. WEILER). Graz 1988, 117–128., 119 f., der diesen Prozess zu Herodots Zeiten schon als weiter fortgeschritten ansieht. Allerdings subsumiert auch BICHLER, 121 ‚nomadisierende Lebensweisen‘ in den Historien Herodots generell unter den Barbarenbegriff; ob und wie die nomadischen Skythen, insbesondere die Figur des Anacharsis hier einem anderen Alteritätsmuster folgen, wird nicht thematisiert. Dieser Aspekt in der Figur des Anderen wird z. B. bei B. D. SHAW, *Eaters of flesh, drinkers of milk. The ancient Mediterranean ideology of the pastoral Nomad*. *Ancient Society* 13–14 (1982–83) 5–31, nicht gesehen, da er – wie überhaupt die bisherige Forschung – Nomaden und Barbaren miteinander identifiziert: z. B. a. a. O. 8, a. a. O. 13 („Indeed, almost any instance of ‚barbaric‘ behaviour that surfaces in Greek society (e. g. drinking of wine unmixed) is confidently ascribed by Herodotos to the evil influences of the nomadic Scythians upon the Greeks....“), a. a. O. 20. Grundsätzlich jetzt dazu: CH. SCHUBERT, s. v. *Nomads*, in: *The Encyclopedia of Ancient History* (im Druck) und DIES., *Nomads, Barbarians and*

Anacharsis ist schon einige Male Gegenstand von Monographien und Aufsätzen gewesen, jedoch sind dabei bisher weder die Differenzierung zwischen Nomaden und Barbaren, die sich insbesondere bei Herodot noch in aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen lässt, und auch nicht die Rolle, die er als Nomade innerhalb antiker Weisheitsvorstellungen einnimmt, berücksichtigt worden.

Aber gerade sein Nomadentum scheint der Schlüssel dafür zu sein, dass gerade er – anders als die in der Antike viel prominenteren Weisen wie Solon, Thales, Chilon etc. – ein Nachleben hatte und hat, das immer wieder zu ganz erstaunlichen Wiederbelebungen geführt hat. Dies soll im Folgenden anhand einer Traditionslinie verfolgt werden, die bisher in der Forschung fast nicht beachtet wurde.¹⁵ Im Rahmen dieses Beitrages kann kaum ein vollständiger Überblick gegeben werden, für den sicher auch wesentlich umfanglichere Forschungen notwendig sein werden, doch sollen zumindest einige der Stationen, in denen die Eigentümlichkeit dieser Figur und deren Konnotationen sichtbar werden, aus dem breiten Strom des Materials hervorgehoben werden.

2. Anacharsis auf dem Weg von Griechenland nach Byzanz

Sicher seit dem 4. Jh. v. Chr. und ganz sicher seit dem Hellenismus und der Kaiserzeit lassen sich für Anacharsis zwei verschiedene, oft auch miteinander verschränkte Überlieferungsformen erkennen: Zum einen eine Einbindung in einen narrativen Kontext, die man bei Ephorus aus den Fragmenten vermuten, bei Plutarch und Lukian sehr deutlich erkennen kann, und zum anderen ein Auftreten im Rahmen von Spruchsammlungen. Letztere sind jüngst von Althoff und Zeller neu zusammengestellt und mit Platons Erwähnung eines Kreises der Sieben Weisen in einen Entwicklungskontext gerückt worden, der in Delphi beginnt, wo nach Platon in der Vorhalle des Tempels, den die Alkmeoniden vor 510 v. Chr. neu aufgebaut haben, Sprüche dieser Sieben Weisen sicht- und lesbar gewesen seien.¹⁶ Wann aus diesen Weisen, die wie Thales und Solon allesamt dem 6. Jh. v. Chr. angehören, eine fest umrissene Gruppe der Sieben geworden ist, lässt sich nur vermuten.¹⁷ Auf etwas sicherem Boden steht man hingegen,

Scythians: Idealisation and cultural Difference, in: Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlement Overseas Vol. III (Hrsg. G. TSETSKHLADZE). Leiden/Boston (im Druck).

15 Eine Ausnahme ist bisher nur in dem Werk Kindstrands zu sehen.

16 Plat. Prot. 343 a1-b3; dazu J. ALTHOFF, D. ZELLER, Die Worte der Sieben Weisen. Darmstadt 2006, 8. ALTHOFF, ZELLER verweisen in diesem Zusammenhang auf die von H. VON GAERTRINGEN, Inscriptiones insularum maris Aegaei (IG XII 3). Berlin 1898, Nr. 1020, beschriebene Steintafel aus Thera, die Sprüche solcher Weisen, nicht aber unbedingt der *Sieben Weisen*, enthalten habe.

17 Ausf. dazu SCHUBERT, Anacharsis der Weise, 69 ff.

wenn man die Konstituierung der Spruchsammlungen weiterverfolgt. So hat Demetrios von Phaleron in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Sammlung von Sprüchen angelegt, aus der wir 125 Sprüche kennen, aus der Sammlung eines nicht weiter bekannten Sosiades (viell. 4. Jh. v. Chr.) sind sogar 143 Sprüche bekannt.

Beide Spruchsammlungen in dem hier genannten Umfang finden sich im 3. Buch der Anthologia des Stobaios, die deutlich zeigt, dass diese Sammlungen unterschiedliche Darstellungs- und Gliederungsprinzipien hatten. Doch auch die von Platon erwähnten Sprüche können bereits Teil größerer Spruchsammlungen gewesen sein, da er sie als *Aparche* an Apollo in Delphi bezeichnet.¹⁸ Auch die inschriftlich erhaltenen Reste solcher Spruchsammlungen in Ai-Khanoum in Afghanistan und Miletupolis (4./3. Jh. v. Chr.)¹⁹ weisen darauf hin, dass es ganz unterschiedliche Bestände dieser Spruchsammlungen gegeben haben muss: die Inschrift aus Miletupolis enthält 56 Sprüche, von denen 28 identisch sind mit denen, die bei Stobaios aus der Spruchsammlung des Sosiades genannt werden.²⁰

Die reiche narrative Tradition in der antiken Literatur, die sich mit den Weisen befasst, später als die Sieben Weisen bezeichnet, beginnt mit Herodot und muss seit dem 4. Jahrhundert fast unübersehbar angeschwollen sein, wengleich die Beschäftigung mit diesem Thema heute für viele Autoren nur über Fragmente zu rekonstruieren ist.²¹ Schließlich hat Hermippos von Smyrna (3. Jh. v. Chr.) für die 7 Weisen immerhin in wundersamer Vermehrung schon 17 Namen zusammengestellt.²² Auch der Skythe Anacharsis wird als Figur

18 ALTHOFF, ZELLER, *Sieben Weise*, 7 mit Anm. 4. Vgl. *The Corpus Parisinum* (ed. D. SEARBY, Lewiston 2007 I, 51), der auf *Xen. Mem.* 1, 6,14 hinweist und O. OVERWIEN, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart 2005, 443 der Hippias von Elis als den ersten identifiziert, der *Spruchsammlungen* angelegt habe.

19 Ai-Khanoum: L. ROBERT CRAI 1968, 416–457, ALTHOFF, ZELLER, *Sieben Weise* 59 ff.; Miletupolis: *IVK* 26 Nr. 2/ ALTHOFF, ZELLER, 53 ff.

20 J. ENGELS, *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden*. München 2010, 20.

21 Zu Anacharsis: Hdt. 4,46. 76–77; zu Solon: Hdt. 1,32 ff.; zu Thales: Hdt. 1, 74 f.; Andron: *FGrHist* IV A 1, 1005; Ephoros: der z. B. in *FGrHist* 70 F 182 Anacharsis statt Myson von Chen hat; vgl. *FGrHist* 70 F 58 und v. a. m.; zu Aristoteles: D. M. SEARBY, *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition* [*Acta Universitatis Upsaliensis* 19]. Uppsala 1998; Theophrast, *Dikaiarch*: Fr. 30–32 WEHRLI, *Schule des Aristoteles I*; offensichtlich gab es die Sprüche auch in poetischer Form: Kallimachos, *Iamben I*, Fr. 191, Z. 65 ff. Pfeiffer = DL 1, 28–29; Hermippos von Smyrna: WEHRLI 1974, BOLLANSÉE 1999 a-b; besonders reichhaltig ist das gesamte erste Buch des Diogenes Laertios.

22 Hermippos Fr. 10 BOLLANSÉE; ausführlich zu der literarischen Überlieferung: ENGELS, *Sieben Weise*, 13–40.

immer weiter ausgestaltet, auf die pseudepigraphische Briefsammlung wurde bereits hingewiesen.²³

Eine besondere Blüte hat die narrative Entwicklung des Anacharsis in der zweiten Sophistik gehabt: Plutarch hat ihn in seinem *Convivium Septem Sapientium* in das Zentrum gerückt, auch in anderen Schriften wie den *Apophthegmata Laconia* und den *Regum et imperatorum apophthegmata* taucht er auf. Lukian hat ihn zum Sprecher dreier Dialoge gemacht und auch Maximus von Tyros lässt ihn in größeren Passagen zu Wort kommen. Die christlichen Autoren wie Clemens von Alexandria kennen ihn ebenfalls und berichten diverse Begebenheiten, in denen er eine Rolle spielt.²⁴ Diogenes Laertios, der sein erstes Buch den Sieben Weisen gewidmet hat, die er als Weise der archaischen Zeit im Unterschied zu der Entwicklung der Philosophie beschreibt, die in der Nachfolge der ionischen Naturphilosophie gesehen werden, bietet ein reiches Material an Anekdoten, Geschichten, aber auch zahlreichen Sprüchen. Er widmet Anacharsis einen eigenen in der Reihe seiner biographischen Abrisse. Bei Maximus und Sextus Empiricus werden Anacharsis lange Passagen in den Mund gelegt, die ihn als Philosophen und Denker zeigen.²⁵

Die antike Spruchüberlieferung hingegen weitet sich zu einer ganz anderen Form der Tradition: Vom Hellenismus bis ins byzantinische Mittelalter wurden Sprüche in vielfältigsten Formen (Chrien, Apophthegmata, Gnomon) und Sammlungen ganz unterschiedlicher Art (Florilegien, Anthologien) in einer heute fast unüberschaubaren Vielfalt zusammengestellt, die heute meist unter dem eigentlich nur eine reine Sammlung von Gnomon bezeichnenden Begriff der Gnomologien zusammengefasst werden.²⁶ Die beiden großen Sammlungen *Regum et imperatorum apophthegmata*²⁷ und *Apophthegmata Laconica*,²⁸ die

23 S. o. Anm. 11.

24 Dicaearch Frag. 32; Aristot. *Analytica prior. et post.* 78 b 30; Hermippus Frag. 6, 9; 14; Sosicrates Frag. 16; Diod. 9, 26; Strabo 7,3,9; Plut. Solon 5; *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 78 ff.; *De garrulitate* 505 a1. Sept. Sap. 148ff.; Dio Chrysost. Orat. 32, 44; Lukian, *Scytha*; Anacharsis; Maximus, *Dialexis* 15; Athen. *Deipn.* 4, 49; 10, 32. 50. 64; *Deipn.* (epitome). 2,1 p. 52,1, 2,2 p. 32, 27; Sext. Emp. *Adv. Math.* 7, 48. 55; Aelian, *Var. Hist.* 2,41; 5, 7; Clem. Alex., *Protrepticus* 2, 24, 1 Strom. 1, 14, 59–60. 15, 72, 1. 16, 77, 4; 5, 8, 44, 5. Bei Augustinus, *De civitate dei* 18, 24–25 begegnet schließlich die Siebenergruppe aus Thales, Solon, Pittakos, Chilon, Perinader, Kleobulos, Bias- nicht jedoch Anacharsis! ENGELS 2010, 78 ist der Ansicht, dass dies so aufgrund der Autorität des Augustinus an das lat. MA weitergegeben worden sei.

25 Maximus, *Dialexis* 15; Sext. Emp., *Adv. Math.* 7, 48.55.

26 O. OVERWIEN, *Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition* [*Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 4]. Göttingen 2001, 99–131, 99 f. mit einer Übersicht der Terminologie und der Klassifizierung von ‚Gnomologie‘ als „begriffliche Neuschöpfung moderner Herausgeber“; SEARBY, *Corpus Parisinum*, 52 ff. mit einer Übersicht zur chronologischen Entwicklung der verschiedenen Sammlungstypen.

27 Plut. *Mor.* 172 ff.

28 Plut. *Mor.* 208 ff.; *Lacaenarum apophthegmata* 240 c ff.

unter Plutarchs Namen überliefert sind, aber auch Diogenes Laertius und Aelian in der *Varia Historia* und vor allem Stobaios scheinen schon Gebrauch von vorliegenden Sammelwerken dieser Art gemacht zu haben und sind ihrerseits Quellen der späteren, byzantinischen Sammlungen.²⁹ Als älteste dieser byzantinischen Sammlungen ist uns das *Corpus Parisinum* erhalten, einer Kompilation aus der Zeit zwischen der Mitte des 7. Jh. n. Chr. und der Mitte des 9. Jh. n. Chr., die sich auf die verschiedensten Quellen, u. a. das *Florilegium* des Stobaios, aber auch durchaus frühere Sammlungen, stützt.³⁰ Die größte dieser byzantinischen Spruchsammlungen findet sich in dem sog. *Gnomologium Vaticanum*, dessen Tradition in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit gefunden hat.³¹

Die Sprüche der antiken Weisen begegnen in allen diesen Sammlungen und auch solche des Skythen Anacharsis, wenngleich nicht in auffälliger Prominenz. Spruchsammlungen speziell der Sieben Weisen als Gruppe in byzantinischen Kodizes finden sich ebenfalls in byzantinischen Sammelhandschriften. In späteren Sammlungen (14./15. Jahrhundert) scheint sich, im Unterschied zu den früheren Spruchsammlungen, ein narrativer Zusammenhang wieder neu ausgebildet zu haben, da die Sprüche der Sieben Weisen in den Kontext einer Zusammenkunft gestellt werden, die ähnlich dem *Convivium Septem Sapientum* gestaltet ist.

- 29 SEARBY, *Corpus Parisinum*, 54. Aus Stobaios sind z. B. im *Gnomologium Vaticanum* (GV) zahlreiche Sprüche, vieles ist auch mit der Überlieferung bei Diogenes Laertius verwandt, allerdings nicht direkt aus ihm entnommen; dies gilt auch in Teilen für das Verhältnis zu Stobaios, dazu SEARBY a.a.O. 56 f., SEARBY a.a.O. 57 ist der Ansicht, dass die Quellen des GV ebenso wie diejenigen der Wiener *Apophthegmensammlung* (WA) letztlich in die hellenistische Zeit zurückreichen.
- 30 *Cod. Parisinus Graecus* 1168; Edition des *Corpus Parisinum*: SEARBY 2007, die den bezeichnenden Untertitel trägt „A Medieval Anthology of Greek Texts from the Pre-Socratics to the Church Fathers, 600 B.C.–700 A.D.“; zu den Quellen des CP: SEARBY a.a.O. 50 ff. Übersicht der weiteren Rezensionen bei SEARBY a.a.O. 9 ff. Zu dem Weg der antiken Spruchüberlieferung durch die arabische Tradition: D. GUTAS, *The life, works, and sayings of Theophrastus in the Arabic tradition*, in: *Theophrastus of Eresus. On his life and work* (Hrsgg. W. FORTENBAUGH, u. a.). New Brunswick, NJ 1985; OVERWIEN, *Diogenes für die Sprüche des Diogenes und Gutas* 1985 zu den Sprüchen des Theophrast und DERS. 2000. Diese arabische Überlieferung scheint in Teilen auch unabhängig von der byzantinischen Tradition zu sein, wie OVERWIEN, *Diogenes*, 23 am Beispiel der Sprüche des Diogenes zeigt.
- 31 OVERWIEN, *Diogenes* 54, 76, 88, 163 zu den von ihm rekonstruierten Wegen: er rekonstruiert eine von ihm als GV-WA-Tradition benannte Gruppe (anders als SEARBY, *Corpus Parisinum*, 84 f. und bes. 92 mit Anm. 183). Diese GV-WA-Gruppe besteht nach Overwien aus dem *Gnomologium Vaticanum* (GV), der Wiener *Apophthegmensammlung* (WA) sowie weiteren Sammlungen: *Appendix Vaticana I* (AVI), *Cod. N.*, *Florilegium Monacense* (FM), *Florilegium Leidense* (FL), *Appendix Gnomica* (AG), *Cod. K.* Editionen des GV: L. STERNBACH, *Wiener Studien* 9 (1887) 175–206; 10 (1888) 1–49; 211–260; 11 (1889) 43–64, 192–242; wiederabgedruckt mit Einf. von O. LUSCHNAT, *Texte und Kommentare* 2. Berlin 1963.

tium die Erzählsituation eines Symposiums evozieren, im Fall der ‚Münchener‘ Redaktion ausdrücklich bei Solon in Athen lokalisiert.³² Die Handschriften aus der Gruppe der sog. Münchener Redaktion aus dem 14./15. Jahrhundert sind besonders aufschlussreich,³³ da sich aus ihnen, insbesondere im Vergleich zu den ihm namentlich zugeordneten Sprüchen in der als *Gnomologium Vaticanum* bekannten Spruchsammlung und auch im Vergleich zu der Sammlung des *Corpus Parisinum*, doch immerhin ein Hinweis darauf gewinnen lässt, wie man mit der Figur des Anacharsis in der späteren byzantinischen Zeit umgegangen ist, wenngleich dies nur ein vorläufiges und noch nicht belastbares Ergebnis sein kann.

Im *Gnomologium Vaticanum* (Cod. Vaticanus Graecus 743, 14. Jh.) mit 577 Sprüchen sind immerhin 14 Sprüche unter dem Namen des Anacharsis erhalten, im *Corpus Parisinum* (Mitte 7. – Mitte 9. Jh.) hingegen finden sich 4 Sprüche des Anacharsis (3.119. 535–36; 4. 81 Searby). In den Sprüchen der Sieben Weisen der von Tziatzi-Papagianni edierten ‚Münchener‘ Redaktion und der ‚Pariser‘ Redaktion (13./14. Jh.) ist es lediglich ein Spruch. Interessanterweise steht dieser eine Spruch des Anacharsis nun auch nicht einmal unter seinem Namen, sondern ist in drei Teilen unter demjenigen des Solon vermerkt:³⁴

Solon 51 Tziatzi-Papagianni 382: γαστρὸς κράτει

Solon 53 Tziatzi-Papagianni 382: γλωτταν χαλίνου

Solon 54 Tziatzi-Papagianni 383: ἀπὸ γυναικῶν ἄπεχε

Dieser Befund lässt an sich wenig erkennen, allerdings zeigt der in der Edition von Tziatzi-Papagianni unter Solon aufgeführte Spruch doch eine Eigentümlichkeit. Wie Tziatzi-Papagianni betont, so greift diese byzantinische Redaktion an einigen Stellen direkt auf die antike Überlieferung zurück, wahrscheinlich auf

32 M. TZIATZI-PAPAGIANNI, *Die Sprüche der sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen. Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar.* Stuttgart 1994, 22: Die ‚Münchener‘ Redaktion hat dies als Prolog, die ‚Pariser‘ als Subskription und wahrscheinlich in Delphi. Vgl. den Text bei TZIATZI-PAPAGIANNI 365 und ALTHOFF, ZELLER 79 sowie BÜHLER 1989, 13.

33 W. BÜHLER, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen*, *Nachr. Akad. d. Wiss. Gött. Phil.-hist. Kl.* 1989, Nr. 1,1–36 und M. TZIATZI-PAPAGIANNI haben die These zweier „Redaktionen“ aufgestellt, vgl. dazu ALTHOFF, ZELLER 79. Die ‚Pariser‘ Redaktion umfasst aufeinanderfolgende Sprüche der Sieben Weisen (daraus bisher ediert zwei Handschriften aus dem 14. Jh.: Parisinus Gr. 1630 und Atheniensis B.N. 1070); die ‚Münchener‘ Redaktion aus 14./15. Jh. nach TZIATZI-PAPAGIANNI 337 umfasst 5 Handschriften (Monac. Gr. 507 und 495; Neap. Gr. II C 33; Vt. Urbin. 76 und Parisinus Gr. 2594; eine lat. Übersetzung der Münchener Redaktion: Cod. Vat. Chis. Lat. E IV 123).

34 Nr. 53 und Nr. 54 TZIATZI-PAPAGIANNI 356 f.; diese sind auch nur in der ‚Münchener‘ Redaktion enthalten, nicht in der ‚Pariser‘ Redaktion.

Diogenes Laertius 1,104.³⁵ Dies wird auch dadurch bestätigt, dass dieser Spruch nicht im CP enthalten ist, jedoch im späteren GV als Nr. 136 in der Zählung von Sternbach, aber auch hier wieder ohne die in der antiken Version bei Diogenes und Plutarch enthaltenen Bezug auf die Schamteile:³⁶

Ὁ αὐτὸς ἐπῆνει τὸν γλώσσης καὶ κοιλίας καὶ αἰδοίων κρατοῦντα καὶ μάλιστα γλώσσης· ὅπερ δὴ καὶ ἐν τῷ ὑπνοῦν ἐδείκνυεν· ἐστιαθεὶς γάρ ποτε παρὰ Σόλωνι καὶ καθεύδων ὄφθη τὴν δεξιὰν χεῖρα ἔχων ἐπὶ τοῦ στόματος, τὴν δὲ ἀριστερὰν ἐπὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα, ταύτη δηλῶν, ὡς πολλῶ μείζον ἐστὶ γλώσσης κρατεῖν ἢ τῶν ὑπὸ γαστέρα.

Dieser [Anacharsis] lobte den, der Zunge, Bauch und Geschlecht beherrsche, vor allem die Zunge. Dies zeigte er auch im Schlaf. Als er einst bei Solon saß und eingeschlafen war, sah man, wie er die rechte Hand auf den Mund, die linke auf den Bauch hielt und damit klar machte, dass die Herrschaft über die Zunge wichtiger sei als über den Magen.³⁷

Bei Diogenes Laertius heißt es, dass die Bildsäulen des Anacharsis folgende Inschrift getragen hätten:

γλώσσης, γαστρὸς, αἰδοίων κρατεῖν.

Beherrsche die Zunge, den Bauch, die Schamteile!

Demnach wäre dieser Spruch der bekannteste gewesen, den man in der Antike Anacharsis zuschrieb und daher auch für die bildliche Repräsentation verwendete. Es ist naheliegend, vor allem in dem als Solon 54 in die ‚Münchner‘ Redaktion eingegangenen Spruch ἀπὸ γυναικῶν ἄπεχε, eine von christlichen Schamvorstellungen geprägte Beschönigung zur Vermeidung des Ausdrucks αἰδοῖα und μόρια zu sehen.³⁸ Die christliche Tradition scheint die Weisheit anders, jedenfalls gerade im Hinblick auf Schamvorstellungen ‚gereinigter‘ verstanden zu haben als die pagan-antike Tradition.³⁹

³⁵ TZIATZI-PAPAGIANNI 24 f.

³⁶ GV 136 STERNBACH (mit den Testimonien) = WA 68 = App. Gnomica 12 = KINDSTRAND A21 I; vgl. die Parallelstellen bei TZIATZI-PAPAGIANNI, insb. aus der sog. Maximus-Tradition; zur Maximus-Tradition: OVERWIEN, Diogenes, insb. a.a.O. 88 mit Stemma; etwas anders SEARBY, Corpus Parisinum, 84 f.

³⁷ DEMANDT 1998, 115.

³⁸ TZIATZI-PAPAGIANNI 357. Vgl. Plut. De Garrul. 7 = 505 a1: ὅθεν Ἀνάχαρις ἐστιαθεὶς παρὰ Σόλωνι καὶ κοιμώμενος ὄφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκεκμημένην ἔχων· ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾗετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὁρθῶς οἰόμενος. Vgl. CP 1.97 (Searby 444) und 1.109 (Searby 461).

³⁹ Vgl. Jakobus 3,1–18 und dazu R. BAUCKHAM, New Testament Readings. London 1999, 28–111 und E. BAASLAND, Der Jakobusbrief als neutestamentliche Weisheitsschrift. StTh 36 (1982), 119–139. Außerdem, etwas skeptischer H. VON LIPS, Weisheit/Weisheitsliteratur 4.4 TRE 35 (2003) 508–15, 514 (freundlicher Hinweis von Herrn A. Gerstaecker). Aufschlussreich auch Anacharsis in der Schedel'schen Weltchronik 60r: „Item gefragt was an dem menschen gut und böß wer. antwortet er die zung.“

Diese christliche Umformung ist nun an sich nicht weiter bemerkenswert für die byzantinischen Autoren, aber sie lässt sich mit einem anderen Element der Anacharsis-Tradition verbinden. Einige der Anacharsis zugeordneten Sprüche in den byzantinischen Spruchsammlungen enthalten eine Kritik am maßlosen Trinken, mit der Betonung der schädlichen Folgen.⁴⁰ Dies ist ein charakteristischer Zug der antiken Anacharsis-Überlieferung, die in engem Zusammenhang zu seiner skythischen Herkunft steht, die durch diesen Bezug auch immer wieder in Dialogen – meist in witziger Brechung – evoziert wird.⁴¹ Schon Herodot berichtet so oft und auch an so wichtigen Stellen über einen skythischen Brauch des extremen Weintrinkens,⁴² dass hier ein komplexerer Zusammenhang zu vermuten ist. Da die Skythen nicht selbst Wein angebaut haben, muss Herodot dies entweder gewusst haben und dann handelt es sich bei seinen Geschichten vom skythischen Weingenuss um eine Konstruktion, die den Spiegel des Fremden dem Eigenen gegenüberstellen soll. Wenn er es nicht wusste, sondern aus Berichten entnommen hat, dann sind die Geschichten von den weintrinkenden Skythen trotzdem ein Indiz für den regen Austausch zwischen Skythen und Griechen bzw. anderen weinanbauenden Völkern. Denn grundsätzlich setzt der Weinanbau eine mindestens halbsesshafte Lebensweise voraus und ist von daher mit dem Nomadenleben wenig kompatibel.⁴³ Weinanbau mit den daran geknüpften Aktivitäten ist auch eine zivilisatorische Er rungenschaft des sesshaften Lebens, auch mit zentralen kulturellen Bereichen wie Kult und Ritus verbunden. Wenn nun gerade das Thema des Weinanbaus, des Weingenusses sowie damit zusammenhängender Tätigkeiten wie der Verwendung des Holzes der Rebstöcke zur Herstellung von Flöten mit dem skythischen Nomaden verbunden wurde,⁴⁴ so liegt darin eine metaphorische ‚Umarmung‘ des vollständig Fremden, dessen Gegensätzlichkeit durch eine Zuschreibung des Eigenen nicht etwa gespiegelt, sondern in das eigene integriert werden konnte.

40 CP 3. 535; 4.81 SEARBY = A 27; KINDSTRAND mit den Parallelüberl., u. a. Maximus confessor, Loci Communes 30,21 (Sargologos). Weitere Belege s. u. Anm. 44.

41 Vgl. hierzu D. BRAUND, Scythians in the Cerameikos, Lukians Toxaris, in: Pontus and the Outside World (Hrsg. CHR. TULPIN). Leiden 2004, 17–24.

42 Hdt. 4,62,3; 4,66; 4,70 und vor allem im Hinblick auf Kleomenes: 6,84.

43 Wegen des dazu notwendigen Anbaus von fruchtetragenden Obstbäumen, den notwendigen Gärungsprozessen bei weinhaltigen Getränken aus fruchtzuckerhaltigen Grundstoffen etc.

44 Vgl. A23–32 KINDSTRAND: Aristot. Anal. post. 1.13 78 b29–31; Strab. 15,1,22; Plut. Sept. Sap. 5 = Mor. 150 d; Maximus Or. 17,4; Diog. Laert. 1,104 = WA 59; Eustath. Ad Il. 1,9; Athen. Deipn. 10, 428 d-e; Ps.-Dion. Hal. Ars Rhetorica 11,4 = 387,13–14 USENER-RADERMACHER; Diog. Laert. 1,103 = WA 55; Stob. Flor. 3,18,25 = CP 4.81 SEARBY; Diog. Laert. 1,103 = WA 57; Stob. Flor. 3,18, 34 = CP 3.535 SEARBY; Diog. Laert. 1,105 = GV 133 = WA 65; Athen. Deipn. 10,445 e-f; Eustath. Ad Od. 20,362; Diog. Laert. 1,104 = WA 58.

Ein weiteres Element findet sich auch bei Tzetzes⁴⁵, wo Anacharsis – wie in der narrativen Tradition der antiken Literatur – der Fremde ist, der von Solon weggeschickt wird. Die antike Tradition, die ihn immer als Fremden ansah, wengleich nicht immer auch explizit als Nomaden, war in der byzantinischen Literatur bekannt und wurde entsprechend verwendet. Vor diesem Hintergrund ist die in den byzantinischen Spruchsammlungen festgestellte, christliche Umformung eines berühmten, wenn man Diogenes Laertius glauben kann, des berühmtesten Anacharsis-Spruchs durchaus interessant, weil sie das bisher einzige erkennbare Bindeglied darstellt, das eine Verbindung zu der später im 19. Jahrhundert auftretenden Figur eines christlichen Anacharsis erlaubt.

3. Bedeutung des ‚Anderen‘ als einer Figur mit hohem Integrationspotenzial

Einen regelrechten Aufschwung nimmt die Verwendung der Figur des Skythen Anacharsis erst im 18. Jahrhundert mit dem Erscheinen des Romans von Jean-Jacques Barthélemy und dem rheinischen Baron Cloots, der während der französischen Revolution den Namen des Skythen Anacharsis angenommen hatte.

Der Name, den sich Cloots selbst gegeben hatte, lautete ‚Anacharsis Cloots‘. Cloots war ein niederrheinischer Baron aus Kleve, getauft auf den Namen Johann Baptist Cloots, französisch erzogen in den besten Schulen seiner Zeit.⁴⁶ Eine wichtige Rolle in seiner Erziehung, aber auch später als Berater und Briefpartner spielte sein Onkel Cornelis de Pauw, Kanonikus in Xanten und berühmt als Mitarbeiter an der *Encyclopédie* Diderots. Mit seinem Werk „Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner“ (*Recherches philosophiques sur les Américains*), das de Pauw schrieb, obwohl er nie in Amerika gewesen und keinen indianischen Menschen auch nur gesehen hatte, setzte er damals einen heftigen Wissenschaftlerstreit über die „Natur der Amerikaner“ in Gang. In seinem Werk und zahlreichen Folgeschriften beschrieb er die Indianer als degeneriert, impotent, schwach, geistig beschränkt und daher den Europäern unterlegen und die Kolonisation Amerikas als unnatürlich und verwerflich.

Mit diesen Themen setzte sich Cloots, der seit den 70er Jahren in Paris lebte und auch als Publizist an den öffentlichen Diskussionen teilnahm, selbst intensiv auseinander. In seinen politischen Vorstellungen, die er seit 1789 als Mitglied des Jakobinerclubs propagierte, vertrat er einen radikalen Säkularismus

⁴⁵ Tzetzes 1. Brief (ed. P. A. M. LEONE), *An Diakonos: ΠΕΡΙ ΑΠΟΠΙΕΜΨΕΩΣ ΤΗΣ ΑΝΑΧΑΡΣΙΔΟΣ ΦΙΛΙΑΣ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΣΟΛΩΝΟΣ* θ', wo Tzetzes angibt, dass er dies aus Plutarchs *Solonvita* habe.

⁴⁶ SCHMINNES, *Anacharsis Cloots*, 13 f.

und die Ideale der Revolution, vor allem aber seine Konzeption einer Weltrepublik, in der alle Völker befreit und nach dem Vorbild Frankreichs mit seiner neuen, republikanischen Haltung lebten.⁴⁷ Cloots wurde in den Nationalkonvent gewählt und nannte sich „Redner des Menschengeschlechts“ (*orateur du genre humain*), unterlag er jedoch 1793 in einem Streit mit Robespierre und fand 1794 den Tod durch die Guillotine.

Als sichtbares Zeichen seiner Hinwendung zu den neuen politischen Idealen der Revolution hatte er bereits 1790 seinen christlichen Vornamen abgelegt und einen anderen angenommen: Anacharsis. Nicht nur die Erziehung anhand der klassischen Literatur, der Einfluss seines humanistisch gebildeten Onkels, sondern sicher in besonderer Weise der seit 1788 in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen erschienene Roman von Jean-Jacques Barthélemy „*Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du IV^e siècle*“ haben hier ihre Spuren hinterlassen. In der Biographie des Skythen – eines Enkels des gleichnamigen Anacharsis –, der nach Athen kommt, dort die Demokratie und auf Reisen zwischen 363 und 337 v. Chr. die griechische Kultur kennenlernt, fand Cloots sein Alter Ego. Er selbst formulierte dies 1791 so:

Ich schicke meinen Namenspatron Johannes den Täufer zurück nach Palästina, nachdem ich meine Schränke nach Preußen zurückgeschickt habe ... und um die Kalenderheiligen zu ersetzen, finde ich unter den Philosophen Griechenlands einen Fremden, der sich um ein freies Volk sehr verdient gemacht hat und der Zeuge einer großen Revolution war: ich nehme seinen Namen an, und ich werde mich in Zukunft Anacharsis Cloots nennen.⁴⁸

Dieser Roman, fiktive Reisebeschreibung, narrative Enzyklopädie umfassender Materialien und Quellen hat nicht nur in Frankreich für Aufsehen gesorgt, auch in Deutschland. Bereits 1789 erschienen die ersten deutschen Übersetzungen von Daniel Jenisch und Biester, auch Kurzfassungen kamen auf den Büchermarkt. Weitere Auflagen, gekürzte Ausgaben für den Schulgebrauch, in Frankreich bis ins 20. Jahrhundert, bezeugen den anhaltenden Erfolg dieses

47 SCHMINNES a.a.O. 25.

48 SCHMINNES a.a.O. 25 Übers. aus SCHMINNES, Jean-Baptiste, Baron de Cloots du Val-de-Grâce dit Anacharsis Cloots, *Oeuvres III, Ecrits et discours de la période révolutionnaire*. Paris = Reprint München 1980, 246: „J’inviterai donc tous les hommes senés qui connaissent l’influence pernicieuse de la religion chrétienne, de ne perdre aucune occasion de convertir leur frères égarés: & puisque l’exemple s’agit efficacement sur les humains, je ne balance pas à me débaptiser, comme je n’ai pas balancé à me déféodaliser. Et pour qu’il ne soit plus question ni de baptême ni de baronnie, je renvoie mon patron, Jean-Baptiste, en Palestine, après avoir renvoyé mes armoires en Prusse. Je prends le contrepied des anabaptistes, & parvenu à l’âge de raison, j’abjure les fourberies de Pierre & de Paul. Et pour remplacer les saints du calendrier, je triuve parmi les philosophes de la Grèce, un étranger qui a bien mérité d’un peuple libre, & qui fut témoin d’une grande révolution: j’adopte son nom, & je m’appellerai dorénavant Anacharsis-Cloots.“

Werkes.⁴⁹ Die Wirkung in der deutschen Literatur war beträchtlich: Schiller widmete dem Thema Anacharsis in den Xenien ein Distichon, das das Schicksal des antiken Anacharsis mit dem des Baron Cloots verband:⁵⁰

Anacharsis der Zweite

Anacharsis dem Ersten nahm ihr den Kopf weg, der Zweite
Wandert nun ohne Kopf klüglich, Pariser, zu euch.

Aber auch Christoph Martin Wieland,⁵¹ Friedrich Hölderlin, Christian Gottlob Heyne, Friedrich Schlegel kannten den Roman, rezipierten ihn und haben – in ganz unterschiedlicher Weise – von ihm Gebrauch gemacht.⁵²

Barthélemys Roman ist jedoch nicht einfach als eine Art Reader's Digest zu sehen,⁵³ der in seiner umfassenden Präsentation der antiken Quellen deren Wissen handlich wie in Kompendienform zugänglich machte. Vielmehr wird das Wissen in einen geschichtlichen Zusammenhang eingebettet, der dieses Wissen an Orte, Räume und Zeiten bindet und in einer Form anordnet mit einer Rekonstruktion des Milieus, die dieses historisiert.

In diese Tradition stellt sich auch Wilhelm Walter, in dem er explizit zu Beginn seines Romans auf genau diese Konzeption des Romans von Barthélemy Bezug nimmt (s. obiges Zitat aus der Einleitung). Wie stark die Prägung durch Barthélemy ist, lässt sich daran ablesen, dass, ebenso wie man das Wissensgerüst der „Voyage du jeune Anacharsis“ als eine Wissensordnung darstellen kann, die nach Zeit, Raum und Akteuren gegliedert ist, dies sich unschwer auch auf den „Anacharsis des 13. Jahrhunderts“ übertragen lässt (s. Synopse im Anhang).⁵⁴

Allerdings geht Walter in seiner Absicht, das Bildungserlebnis in das Mittelalter zu verlagern und auch das religiöse Empfinden des bekehrten Alter Ego Boris/Anacharsis herauszustellen, in eine Richtung, die völlig von der Anacharsis-Rezeption im Gefolge Barthélemys abweicht. Der explizit als Programm des Romans konzipierte ‚christliche Anacharsis‘ greift auf eine ganz andere historische Konzeption zurück, die mit der Verherrlichung des Mittelalters eine

49 Wilhelm HEINSE, Die Aufzeichnungen: Frankfurter Nachlass (Hrsgg. M. BERNAUER, G. BUNGARTEN u. a.). Bd. 4. München u. a. 2005, 294 f.

50 Vgl. die Erwähnung der Lektüre des Romans von Barthélemy in dem Brief an Lotte v. Lengefeld und Caroline v. Beulwitz v. 15. 11. 1789. Vgl. P. A. ALT, Schiller. Leben – Werk – Zeit. München 2000, Bd. 1, 473.

51 Zu der Diskussion, ob Wielands *Agathon* von Barthélemy beeinflusst war, vgl. ablehnend K. WILDSTAKE, Wielands *Agathon* und der französische Reise- und Bildungsroman von Fenelons *Telemach* bis Barthélemys *Anacharsis*. Murnau 1933.

52 NASCHERT, Wissensordnungen, 253 ff.

53 So HEINSE, BERNAUER a. a. O.

54 Vgl. die Synopse zur Reise des jungen Anacharsis durch Griechenland im Anhang der Untersuchung von Guido NASCHERT über die Wissensordnungen und ihre Narrativierung in Barthélemys *Anacharsis*: Die hier im Anhang gegebene Synopse zum *Anacharsis* des 13. Jahrhunderts ist dieser Darstellung Nascherts nachgebildet.

Vision umfassender religiöser Ordnung entwickelte mit einem an der universellen katholischen Kirche orientierten Gesellschaftsideal.⁵⁵

Aber dass Walter aus dem Bildungshelden Anacharsis einen Christen macht, erklärt sich hieraus noch nicht. Als Vermutung sei hier geäußert, vor dem Hintergrund der byzantinischen Überlieferung des Anacharsis, dass die Spur eines ‚christlichen‘ Anacharsis in den Spruchsammlungen dieser Epoche begonnen hat. Immerhin zeigt Walter etwa im siebten Kapitel des ersten Teils in der Beschreibung eines Disputs zwischen seinem Boris/Anacharsis und einem dem Weingenuss zugewandten Ritter, dass ihm die Mahnungen vor einem exzessiven Trinken bekannt waren, die man in der antiken und byzantinischen Literatur mit dieser Figur verband. Wenn in dieser Szene Boris dem Ritter auf dessen Ansicht hin, dass ein ordentlicher Ritter trinken können müsse, entgegnet, dass nur der mäßige Genuss von Gottes Gaben Freude bringe, so erkennt man, dass ihm die gerade Anacharsis zugeschriebene Tradition einer besonderen Mäßigung gegenüber dem hemmungslosen Weintrinken nicht unbekannt war.

Zwar fehlen allzu viele Zwischenglieder, um dieser Vermutung ein stärkeres Gewicht zu geben, doch sind zumindest Anhaltspunkte herausgearbeitet, die die Idee eines christlichen Anacharsis in eine Traditionslinie stellen.

Eine solche Traditionslinie ist hier die Figuration des Fremden, der sich in eine andere Kultur begibt, jedoch gleichzeitig das Eigene repräsentiert. In den Veränderungen der Konfigurationen im Kontext historischer Transformationsprozesse und über die Einordnung der über die historischen Dimensionen hinausreichenden Aspekte lassen sich bestimmte Strukturen erkennen, die eine Konstanz haben: dies sind die Abgrenzung von Eigenem und Fremdem sowie die Verwendung in einem interkulturellen Zusammenhang. Darüber hinaus weist gerade die Figur des skythischen Nomaden Anacharsis darauf hin, dass das Bild des Nomaden für das Bild *des Fremden* wesentlich sein muss – warum sonst hat er dieses erstaunliche Nachleben und nicht ein anderer Fremder oder ein anderer der Sieben Weisen?

55 V. GROEBNER, *Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen*. München 2008, 78.

Anhang:
Synopsis zu dem „Anacharsis im 13. Jahrhundert“ von Wilhelm
Walter

VON OLIVER BRÄCKEL

Band 1:

	Topographie	Themen	Personen
Vorwort	–	Gründe für das Schreiben dieses Romans (3)	–
Einleitung	Ungarn Ungarn (Pressburg)	Ungarn als „Geißel Europas“ und deren Bekehrung zum Christentum, aber immer noch vereinzelt Heiden (13) Tod der Verlobten des Protagonisten (31), Bekehrung zum Christentum (20,33), Beginn der Reise (36)	Heinrich I. Otto I. Andreas (ungar. König) Boris (Stephan) Einsiedler Hegesilla Adalbert
1. Kapitel	Ungarn/ Kloster	Einkehr in Benediktinerkloster (20), Geschichte zur Entstehung des Klosters (49), Eintracht und Mäßigkeit der Mönche (54)	Stephan Abt Alter Gärtner Ritter
2. Kapitel	Ungarn/ Kloster	Geschichte des heiligen Severinus und der Bekehrung einiger Römer zum Christentum (59), Feindesliebe (68),	Stephan Abt Severinus Cornelius
3. Kapitel	Wien	Einkehr in Dominikanerkloster (81), Geschichte des heiligen Dominikus (82), Darstellung eines „edlen Fürsten“ (95), Religion als erste Priorität im Staat (98), Kontakt mit einem Templar (99)	Stephan Vorsteher Dominikus Friedrich II. (Herzog) Leopold Brian von Cortenay
4. Kapitel	Nürnberg	Geschichte vom „Alten vom Berge“ (107), Islam als Leiter von Herrschaft und Tyrannei (114), Retten eines Kaufmannes vor Räubern (116)	Stephan Brian von Cortenay Aloaddin Tannheimer

Band 1: (Fortsetzung)

	Topographie	Themen	Personen
5. Kapitel	Nürnberg	Besuch des Kaufhauses (126), Kaiser Friedrich als Widersacher der Kirche (129), Blinde als Beispiel für Frömmigkeit (134)	Stephan Brian von Cortenay Tannheimer De Bineis Friedrich II. (Kaiser) Klara
6. Kapitel	Mainz	Geschichte des heiligen Bonifacius, Bekehrung und Martyrium (148) Christliches Fest, Enthaltensamkeit beim Trinken (155)	Stephan Priester Bonifacius Ritter
7. Kapitel	Mainz/ Burg	Gott als Urheber der Natur (162), Besuch auf einer Ritterburg (165), Streitigkeiten unter Rittern(167), Geschichte eines Kreuzfahrers (171), Altern und Tod (178)	Stephan Otto von Hohenfels (Ritter) Vater des Ritters Saladin
8. Kapitel	Paris	Besichtigung der Stadt (184), Treffen mit dem König (189), Verachtung des Heidentums (196)	Stephan Brian von Cortenay Joinville Ludwig IX.
9. Kapitel	Paris	Geschichte der Königskapelle und deren Entstehung (205) → Neid, Eifersucht und Gier nach Ruhm als schlechte Eigenschaften – Reue und Buße	Stephan Joinville Robert von Dancourt Thomas von Aquin Baumeister (Antonius)
10. Kapitel	Paris	Fortsetzung der Geschichte, Gehorsamkeit gegenüber Gott	Thomas von Aquin Antonius Jakob von Montreuil Peter von Montreuil

Band 1: (Fortsetzung)

	Topographie	Themen	Personen
11. Kapitel	Paris	Fortsetzung der Geschichte, Reue und Buße ziehen die Verzeihung Gottes nach sich	Thomas von Aquin Peter von Meontreuil Antonius Stephan
12. Kapitel	Paris (Antiocheia)	Wissenschaften in Paris (253), Geschichte der Belagerung von Antiocheia (256) Geschichte des „Engels vom Louvre“ → Dankbarkeit und Treue (263)	Stephan Boemund von Tarent Phirous Philipp August Wilhelm Graf von Flandern

Band 2:

	Topographie	Themen	Personen
1. Kapitel	Paris	Geschichte vom Kloster „vom Walde“ (3), Gedanken über den Tod (20)	Stephan Priester Philipp August
2. Kapitel	England	Reise nach England (22), Gott als Schutz der Menschen (24), Bescheidenheit, Glaube an Gottes Vorsehung (26)	Stephan Widern Peter
3. Kapitel	England/ Newstadt- Abbey	Gerechtigkeit der Kirche (35) Geschichte der Bekehrung der Engländer (37)	Stephan Abt Gregor (Papst) Augustin Ethelbert
4. Kapitel	England	Geschichte Englands (45), Barmherzigkeit (51), Sieg mit Glauben an Gott (53)	Egbert Alfred
5. Kapitel	England	Schlacht bei Hastings (57), Meineid als Verbrechen (59)	Harald Wilhelm der Eroberer

Band 2: (Fortsetzung)

	Topographie	Themen	Personen
6. Kapitel	Canterbury	Konflikt Kirche – Adel/Kaiser (81), Religion siegt über Gewalt (83)	Stephan Edmund Rich Friedrich (Kaiser)
7. Kapitel	England	Geschichte des heiligen Thomas, Konflikt Kirche – Adel (88) Märtyrertum (104)	Gilbert Becket Thomas Heinrich II.
8. Kapitel	Canterbury	Wissenschaft ordnet sich der Religion unter (110)	Stephan Edmund Rich Roger Baco
9. Kapitel	Spanien	Christentum im Gegensatz zum Islam (121)	Stephan Kaufmann Mouza Chorafin
10. Kapitel	Spanien/ Zamora	Treffen mit dem König (133), Herabsetzung des Islam → Koran verbietet Frieden (135)	Stephan Brian von Corteny Alfons Mouza Chorafin
11. Kapitel	Spanien	Geschichte des heiligen Isidor (150)	Stephan Brian von Corteny Isidor
12. Kapitel	Toledo/ Spanien	Untergang des Westgotenreiches (163)	Stephan Brian von Corteny Roderich Romano Julian
13. Kapitel	Spanien/ Lusitanien	Fortsetzung der Geschichte (188), Sünden, Reue und Buße (189)	Roderich Julian Romano
14. Kapitel	Valencia	Geschichte des Ritters Alpuente und seines Sohnes, Feindesliebe und Vertrauen auf Gott (200)	Stephan Brian von Corteny Abt Alpuente Fernando

Band 2: (Fortsetzung)

	Topographie	Themen	Personen
15. Kapitel	Spanien Palästina	Fortsetzung der Geschichte	Alpuente Fernando Enrico Aben Hamid Abdallah
16. Kapitel	Spanien Palästina	Fortsetzung der Geschichte, Reue, Buße und Verzeihung (249)	Alpuente Fernando Enrico Aben Hamid Abdallah
17. Kapitel	Rom	Christenverfolgungen (261) und Märtyrertum (269)	Stephan Nero Domitian Marc Aurel
18. Kapitel	Rom Ungarn	Stadtführung (278), Schlacht an der Milvinischen Brücke (279), Geschichte von Papst Gregor dem Großen (290), Treffen mit dem Papst (294), Heimkehr (294)	Stephan Priester Maxentius Konstantin Gregor der Große Gregor X.
Schluss	–	Zusammenfassung und Lehre, Christentum als die wahre Religion (297)	–

Literatur

- P. A. ALT, Schiller. Leben – Werk – Zeit. München 2000.
 J. ALTHOFF, D. ZELLER, Die Worte der Sieben Weisen. Darmstadt 2006.
 R. BAUCKHAM, New Testament Readings. London 1999.
 R. BICHLER, Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Bar-
 baren-Topik in politisch-ideologischer Absicht, in: Soziale Randgruppen und Au-
 ßenseiter im Altertum (Hrsg. I. WEILER). Graz 1988, 117–128.
 D. BRAUND, Scythians in the Cerameikos, Lukians Toxaris, in: Pontus and the Outside
 World (Hrsg. CHR. TULPIN). Leiden 2004, 17–24.
 W. BÜHLER, Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der Sieben Weisen,
 Nachr. Akad. d. Wiss. Gött. Phil.-hist. Kl. 1989, Nr. 1,1–36.
 A. DEMANDT, Sokrates antwortet. Antike Lebensweisheiten. Frankfurt 1998.
 J. ENGELS, Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden. München 2010.

- B. FIETZ, Befund und Betrachtung der griechischen und lateinischen Erwähnungen des Skythen Anacharsis, in: Tagungsband zu: Die Geburt der griechischen Weisheit, Leipzig 29.–31.10.2010 (Hrsgg. R. KATH, M. RÜCKER) [*Orientwissenschaftliche Hefie*]. Halle/Leipzig (im Druck).
- E.J. VAN DER GRINTEN u. a., Joseph Beuys, Rudolf Schoofs: Stiftung Museum Schloß Moyland, Sammlung van der Grinten, Staatsgalerie Stuttgart, grafische Sammlung.[anlässlich der Ausstellung Joseph Beuys, Zeichnung und Plakat – Rudolf Schoofs, Zeichnung und Malerei, Kunstverein Ellwangen in Zusammenarbeit mit der Stadt Ellwangen, Schloss ob Ellwangen, Residenz, 19.9. bis 31.10.2004, Galerie Stadt Sindelfingen, 20.11.2004 bis 23.01.2005]. Galerie der Stadt Sindelfingen. Sindelfingen 2004.
- V. GROEBNER, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen. München 2008.
- F. GRUNERT, F. VOLLHARDT (Hrsgg.), *Historia literaria. Neuordnung des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin 2007.
- J.F. KINDSTRAND, *Anacharsis: The legend and the Apophthegmata*. Stockholm 1981.
- I.V. KULINKA, *Anacharsis*, VDI 117 (1971) 113–125.
- A.J. MALHERBE, *The Cynic epistles. A study edition*. Atlanta 1986.
- G. NASCHERT, Wissensordnungen und ihre Narrativierung in Jean Jacques Barthélemy's Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, in: F. GRUNERT, F. VOLLHARDT (Hrsgg.), *Historia literaria. Zur Ordnung des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin 2007, 231–261.
- O. OVERWIEN, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart 2005.
- B. POTTHAST, *Die Ganzheit der Geschichte: historische Romane im 19. Jahrhundert*. Göttingen 2007.
- L. ROBERT, CRAI 1968, 416–457.
- M. RÜCKER, Anacharsis in der Schule? Einsichten aus Papyri und Ostraka, in: Tagungsband zu: Die Geburt der griechischen Weisheit, Leipzig 29.–31.10.2010 (Hrsgg. R. KATH, M. RÜCKER) [*Orientwissenschaftliche Hefie*]. Halle/Leipzig 2011 (im Druck).
- B. SCHMINNES, *Anacharsis Cloots. Der Redner des Menschengeschlechtes*, Ausstellungskatalog des städtischen Museums Koekoek. Kleve 1988.
- DEERS., Jean-Baptiste, Baron de Cloots du Val-de-Grâce dit Anacharsis Cloots, *Oeuvres III, Ecrits et discours de la période révolutionnaire*. Paris = Reprint München 1980.
- CH. SCHUBERT, Der Fremde ist ein Nomade. Der Skythe Anacharsis, in: *Der imaginierte Nomade. Formel und Realitätsbezug bei antiken, mittelalterlichen und arabischen Autoren* (Hrsg. A. WEISS) [*Nomaden und Sesshafte* 8]. Wiesbaden 2008, 157–184.
- DIES., *Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche*. [*Leipziger Studien zur Klassischen Philologie*]. Tübingen 2010.
- DIES., Anacharis – Skythe oder Grieche?, in: Die Geburt der griechischen Weisheit, Leipzig 29.–31.10.2010 (Hrsgg. R. KATH, M. RÜCKER) [*Orientwissenschaftliche Hefie*]. Halle/Leipzig (im Druck).
- DIES., Konstruktionsprinzipien des Weltbildes. Die Hippokratische Schrift *De aeribus* und die Suche nach der Mitte der Welt. *Medizinhistorisches Journal* 35 (2000) 201–218.
- DIES., Nomaden in der Peripherie – Nomaden im Zentrum: Die Lokalisierung der Nomaden in griechischen Raumvorstellungen, in: *Raum-Landschaft-Territorium. Zur Konstruktion physischer Räume als nomadischer und sesshafter Lebensraum*

(Hrsgg. R. KATH, A.-K. RIEGER) [*Nomaden und Sesshafte 11*]. Wiesbaden 2009, 251–276.

DIES., A. WEISS, Weltbild und Geschichte: Das Beispiel des Skythen Anacharsis, in: FS S. Rieckhoff 2009, 231–242.

DIES., Nomads, Barbarians and Scythians: Idealisation and cultural difference, in: Greek Colonisation III (Hrsg. G. TSETSKLADHZE). Leiden/Boston (im Druck).

D. M. SEARBY, Aristotle in the Greek Gnomological Tradition [*Acta Universitatis Upsaliensis 19*]. Uppsala 1998.

DERS. (Ed.), *The Corpus Parisinum*. Lewiston 2007.

B. D. SHAW, Eaters of flesh, drinkers of milk. The ancient Mediterranean ideology of the pastoral Nomad. *Ancient Society* 13–14 (1982–83) 5–31.

M. TZIATZI-PAPAGIANNI (Ed.), *Die Sprüche der sieben Weisen: zwei byzantinische Sammlungen*. Stuttgart 1994.

C. UNGEFEHR-KORTUS, Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung. Bern/Frankfurt am Main 1996.

is Nobel Committee. His extensive literary work comprises about thirty-five novels and collections of essays. He made his debut in 1946 together with a friend. This was a slender volume of late-modernist poems entitled *Corvus obliquus*. It was intended as a joke but cheated all of the Swedish literary critics. Gyllenstein made a more serious second debut, however, with a book entitled *Modern Myth* (*Moderna myter* 1949), followed by several novels in the 1950's and 60's, where the roles he explored were related to historical, allegorical and mythical characters such as Abraham, Cain, Orpheus, Socrates, Oedipus, Don Juan and Faust. Then, in the 1970's, Gyllenstein unexpectedly turned to Byzantium.

Byzantine motifs taken from art, court life and warfare may be found in modern fiction and poetry across the whole of Europe, not to mention the Byzantine world revealed by popular culture, for example in fantasy and science fiction, as well as in computer and board games. Gyllenstein does not primarily make use of Byzantine motifs, however. Whenever he refers to the problems of Byzantine theological thought, he does so in order to articulate his own poems as a writer as well as to explore what reality and human life actually are, or might be.

He never forgets the philosophers and writers who had caught his attention as a young man – Kierkegaard, Schopenhauer and Pascal. But he began to use early

1. Gyllenstein, *Heretikerna*, *Samtal* 1 och 2 (The small book *Nobel in two parts*). Stockholm 1946, 258.

2. Gyllenstein was member of the Swedish Academy from 1966, its permanent secretary 1977–86, and chair of its Nobel Committee 1987–93.

3. J. Victorin (speaking for T. Gagneur and L. Gyllenstein), *Corvus obliquus*, Stockholm 1946.

4. L. Gyllenstein, *Moderna myter*, *Heretikerna*, *Samtal*, Stockholm 1949, Cf. J. Stenroos, *Lars Gyllenstein, en biografi*, *Stockholm Heltaget och Antikvariska Sällskapet*, Lund 2007, Stockholm 2007, 29.