

Der Fremde ist ein Nomade: Der Skythe Anacharsis

Charlotte Schubert

Abstract: The Scythian Prince Anacharsis, a nomad, is mentioned for the first time in Herodotos' work (5th century B. C.). The figure of Anacharsis has a history of 2500 years, reaching from Herodotos to Joseph Beuys, and his name is encountered throughout all epochs of European culture. Anacharsis plays an essential role in the discussion of the "invention of the other". The various constructions of identity and otherness, which were a major focus in antiquity and have undergone a renaissance since the discovery of America, label him as one of the so-called "noble savages". The special feature of the Anacharsis-story is that he is a nomad (and not only a barbarian), and Herodotos tells his story within the context of the Scythian logos, which is the paradigm of the sedentary Greeks and the nomadic Scythians. In particular, Herodotos sees the military success of the Scythians as resulting from their specific nomadic lifestyle: without boundaries, without towns, without walls and without agriculture. Later Aristotle describes this kind of freedom as a basic condition for democracy! Herodotos is the first to pose the Anacharsis-story in this context, and he gives Anacharsis a special feature, namely the same kind of wisdom as Thales, Solon and other famous wise men of the Greeks. The figure's special configuration, combining wisdom, nomadism and freedom, is much more complex than the concepts of the "noble savage" or the barbarian. The figure of the nomad Anacharsis calls into question traditional assumptions about the Greek categorization positing the dichotomy between civilised Greeks and primitive barbarians.

Der Skythe Anacharsis ist mit der 2500jährigen Überlieferungsgeschichte, die von Herodot bis zu Joseph Beuys reicht, eine der antiken Figuren, die in fast allen Epochen der europäischen Kultur begegnen. Er wird in der neueren Diskussion um die ‚Erfindung des Fremden‘,¹ die verschiedenen Identitäts- und Alteritätskonstruktionen² in die Reihe der ‚edlen Wilden‘ aufgenommen, die seit der Entdeckung Amerikas die Ethnographie, die Anthropologie und die Literaturwissenschaft beschäf-

¹ Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer* und Gander, *Vertrautheit und Fremdheit* zu der Betrachtung von Text und historischem Kontext als einem einheitlichen Text, vgl. dazu auch Ellrich, *Verschriebene Fremdheit*, S. 337ff.; zu dem methodischen Hintergrund: Schubert, „Res factae und res factae“, oben in diesem Band S. 17–41.

² Vgl. hierzu die zahlreichen und grundlegenden Beiträge in der Publikationsreihe „Identitäten und Alteritäten“ des SFB 541, bes. Fludernik/ Gehrke, *Grenzgänger*, Fludernik/ Haslinger/ Kaufmann, *Alteritätsdiskurs*, Fludernik/ Gehrke, *Normen*.

tigen.³ Im Unterschied aber etwa zu Zalmoxis, einer anderen antiken Figur des ‚Fremden‘, dessen Spuren als Gott, Sklave oder Mensch in mythisch-rituellen Handlungen und Legenden bis in heutige rumänische Volkstraditionen des 20. Jahrhunderts zu verfolgen sind,⁴ ist Anacharsis eine Figur der rein literarischen Überlieferung, die eine von der Antike bis heute fast ununterbrochene Kontinuität aufweist.

Der skythische Nomadenprinz Anacharsis wird zum ersten Mal bei Herodot (5. Jahrhundert v. Chr.) erwähnt.⁵ Er ist der Fremde, der nach Griechenland kommt, sowohl um zu lernen als auch – da selbst ein Weiser – um anderen ein Lehrer zu sein. Bei Herodot ist die nomadische Lebensform der Skythen das herausragende Differenzkriterium, da sie die Skythen in spezieller Weise unbesiegbar macht und sie daher, wie später nur die Athener, den fast übermächtigen Persern widerstehen können. In der Überlieferung des 4. Jahrhunderts v. Chr. gehört Anacharsis zum Kreis der Sieben Weisen, wird aber in diesem Kreis als skythischer Nomade einerseits deutlich von den anderen Weisen (Solon, Thales, Bias, Perianther etc.) abgegrenzt, andererseits als Kulturbringer beschrieben, dem die Griechen zivilisatorische Errungenschaften wie den Blasebalg, die Töpferscheibe und den doppelten Anker verdanken.⁶ Im Hellenismus und in der kaiserzeitlichen Literatur wird dieses Bild umkodiert und Anacharsis ist nun der Vertreter einer einfachen, naturverbundenen Lebensweise, die Elemente aus der Nomadencharakteristik wie Mobilität, Besitzlosigkeit, Ernährung von Milch und Käse etc. zu einer vorbildlichen, idealen Lebensweise zusammenfügt.⁷ Aber auch eine doppelte Umkodierung findet sich: Ein Anacharsis, der zentrale Elemente der griechischen Kultur aus dem

³ Khazanov, *Nomads*, S. 1: „edler Skythe“; Toral-Niehoff, „Beduine“, S. 293 weist daraufhin, dass die Abgrenzung der Denkfiguren des Edlen Wilden, Edlen Beduinen, des Edlen Barbaren und auch des Edlen Nomaden noch ausstehe. Fludernik, *Alteritätsdiskurs*, S. 23f. betont, dass der ‚Edle Wilde‘ eine spezifische Figur der europäischen Neuzeit sei, die als Projektionsfläche mit den unterschiedlichen Funktionalisierungen für Zivilisationskritik, romanisierende Reminiszenz, Utopie, Herrschaftskritik, Introspektion und auch Werteaffirmation gedient habe und diene. Vgl. Todorov, *Eroberung Amerikas*, Fink-Eitel, *Philosophie*, Dihle, *Griechen*; Nippel, *Griechen*, S. 30ff. hat v. a. darauf hingewiesen, dass in den sich mit der Entdeckung Amerikas herausbildenden Narrationsmustern die antiken Interpretationsfiguren deutlich zu erkennen seien.

⁴ Hdt. 4,94ff.; ausführlich dazu Eliade, *Zalmoxis*; vgl. Leake, *Beowulf*.

⁵ Hdt. 4,46 und 4,76. – Die Abkürzungen antiker Autoren und Werke folgen dem Abkürzungsverzeichnis in: Cancik, H./ Schneider, H. (Hgg.): *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 1. Stuttgart/ Weimar 1996, S. XXXIX–XLVII.

⁶ Plat., rep. 600a; Aristot. an. post. 78b; eth. Nic. 1176a 30ff, b 31ff.; Ephoros (bei Strab. 7,3,9 [302]).

⁷ Insbesondere bei Plut., conv. sept. sapt. 1ff. (= mor. 146a 1ff.); aus der Briefsammlung des Anacharsis: ep. 9 (= Reuters, Bonn 1963); vgl. Diog. Laert., vit. phil. mit dem Bios des Anacharsis.

Blickwinkel des Fremden ins Lächerliche zieht und die griechischen Ideale einer kompletten Destruktion unterzieht.⁸

Auch die spätantike und mittelalterliche Überlieferung kennt diesen Nomaden, wenngleich nur noch als Mitglied des Kreises der Sieben Weisen und ohne erkennbare weitere Ausgestaltung.⁹ Mit der Entdeckung Amerikas setzen die Beschäftigung mit dem und die Faszination durch den ‚Fremden‘ erneut ein und in dem seither immer wieder verwendeten Komplementärmythos vom ‚edlen‘ und vom ‚bösen‘ Wilden werden vielfältige Narrationsmuster für die Beschreibung von Identität und Alterität entwickelt.¹⁰ Auch Anacharsis wird wiederbelebt¹¹ und erhält in dem berühmten, 1788 erschienen Roman von J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du IV^e siècle avant l'ère vulgaire* mit dem ‚jüngeren Anacharsis‘ einen Enkel, der im Gefolge der von der Querelle des Anciens et des Modernes und J. J. Winckelmann ausgelösten Griechenlandbegeisterung, aber auch der moralisierenden Schriften Rousseaus einen beispiellosen Erfolg auslöst.

Für eine ganz andere Konfiguration nimmt man Anacharsis während der Französischen Revolution in Anspruch: Der deutsche Baron J.-B. Cloots bezieht sich mit seinem universalistischen und antireligiösen Freiheitsideal ausdrücklich auf den als Fremden nach Griechenland kommenden Anacharsis und nennt sich, insbesondere während seiner Mitgliedschaft im Nationalkonvent (seit 1792), ‚Anacharsis Cloots‘.¹² Diese Kontextualisierung des Skythen Anacharsis hat im 19. Jahrhundert ein vielfältiges literarisches Echo in zahlreichen Neuauflagen und Übersetzungen des Romans von Barthélemy gefunden.¹³ Im 20. Jahrhundert knüpft dann erstmals wieder Joseph Beuys an den Nomaden Anacharsis an, den er in der Annahme des Namens Josephanacharsis Clootsbeuys zu seinem Alter Ego erklärt und dem er –

⁸ Lukian., *Anacharsis – peri gymnasium* 18 und 39.

⁹ So z. B. in dem Cod. Pal. germ. 149: *Historia septem sapientum* („Sieben Weise Meister“), von Martinus Oppaviensis, um 1450.

¹⁰ Fludernik, *Alteritätsdiskurs*, mit Beispielen aus dem 17. bis 19. Jahrhundert., der modernen Psychoanalyse, der Antike, aus Lateinamerika und China.

¹¹ Erwähnungen finden sich bei Erasmus, Giovanni Pico della Mirandola, M. de Montaigne; vgl. z. B. auch O. Rudbeck: *Atlantica sive Manheim* (Uppsala 1696), der Hyperboreer und Skythen in Skandinavien lokalisiert, um seine Vorstellung von der dort liegenden Wiege der Kultur zu begründen. Auch in die enzyklopädische Literatur finden die Skythen als edle, naturnahe Wilde ihren Eingang und insbesondere Anacharsis als Gesetzgeber.

¹² Vgl. in seiner Schrift *L'Orateur du genre humain, ou Dépêche du Prussien Cloots au Prussien Hertzberg*: „Et pour remplacer les saints du calendrier, je trouve, parmi les philosophes de la Grèce, un étranger qui a bien mérité d' un peuple libre, et qui fut témoin d'une grande révolution: j'adopte son nom et je m'appellerai dorénavant Anacharsis Cloots.“

¹³ Die Erstausgabe der *Voyage* erschien Paris 1788 (4 Bde. mit Atlas) und wurde im folgenden Jahrzehnt sowie im 19. Jahrhundert. sehr oft wieder gedruckt, zuletzt 1881 (3 Bde.); deutsch erstmals von Biester, Berlin 1792–93 (7 Bde.), sowie von Fischer und Th. v. Haupt, 2. Ausg., Mainz 1836 (7 Bde.).

in Anknüpfung an die Freiheitsideale von Cloots – in verschiedenen Werken seine Reverenz erweist.¹⁴

In der althistorischen Forschung firmiert Anacharsis als Prototyp eines Barbaren und wird daher einerseits in den Kontext des antiken Barbaren-Diskurses gesetzt.¹⁵ Unter dem Einfluss der modernen Ethnographie wird aber andererseits auch hier die Figur des ‚edlen Wilden‘ zur Erklärung verwendet.¹⁶ Gerade die Herausarbeitung der diskurs- und kontextanalytischen Zugänge haben sehr deutlich gezeigt, dass Identität und Alterität ‚relationale Größen‘ sind, die sowohl der Abgrenzung als auch der Verschränkung dienen können. Formen von Koexistenz, Konvivenz, Nebeneinander und Pluralität zeigen, dass Grenzüberschreitungen und Übergänge in den Bezugnahmen auf ‚Nicht-Zugehöriges‘ der Traditionen vom Selbst und vom Fremden mindestens ebenso prägend sind wie die Formen der binären und exkludierenden Ausgrenzung. Die Antithese in dem Gegensatz von Hellenen und Barbaren ist eng geknüpft an die ethnische Selbstdefinition der Griechen,¹⁷ aber auch an den strukturellen Grundzug des Denkens in Polaritäten.¹⁸ Insofern sind gerade

¹⁴ Joseph Beuys hat sich ausdrücklich auf Baron von Cloots bezogen. Wenn Beuys von Cloots sprach, verwendete er immer die abgewandelte Namensform Anacharsis Cloots, etwa auch in einer Aktion am 30. Oktober 1972 in Rom (vgl. Schneede, *Joseph Beuys*, S. 383). Weitere Hinweise bei Angerbauer-Rau, *Beuys-Kompass*, wo unter den Nummern 118, 213, 242, 286 die Bezugnahmen von Beuys auf Anacharsis Cloots aufgeführt sind. Zu der Verarbeitung des Flugzeugabsturzes von Beuys auf der Krim während des Zweiten Weltkriegs und der Rettung durch Krimtataren vgl. Bocola, *Kunst der Moderne*, S. 503–540, bes. S. 519ff. mit einem Exkurs zum „Wesen des Schamanismus“, der sich v. a. auf die Untersuchungen von Mircea Eliade und Lévy-Strauss stützt. Bocola vertritt die These, dass Beuys seine Kriegserfahrungen und seine in den 50er Jahren erlebte Krankheit unter dem Eindruck der Lektüre von Eliade in eine schamanistische Selbstrepräsentation umgedeutet hat. Die von Beuys zelebrierte Ikonographie des Schamanen hat er offensichtlich in Anknüpfung an seine Heimatstadt Kleve mit Anacharsis verbunden. Schloss Gnadenenthal in Kleve war der Sitz von Jean-Baptiste Cloots und Beuys hatte öffentlich erklärt, dass in seiner Person die Linie von Anacharsis Cloots fortgeführt werde. Im Hinblick auf die politischen Aktivitäten von Beuys (dazu Bocola, *Kunst der Moderne*, S. 512ff.) ist der für ihn wohl entscheidende Anknüpfungspunkt für den Bezug auf Cloots die in dem Nomaden repräsentierte Verbindung von Freiheit und Schamanismus.

¹⁵ Zuletzt Mestre, „Anacharsis“, die jedoch Anacharsis als einen reinen Griechen versteht; vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*; vgl. Kindstrand, *Anacharsis*, von der Mühlh, „Anacharsislegende“, S. 480: „Vertreter einer einfachen, barbarischen Lebensweise“; von Khazanov, *Nomads*, ist darauf hingewiesen worden, dass es hier um den „edlen Skythen“ geht, den Mythos vom „edlen Nomaden“, der eine enge Verwandtschaft zu dem Mythos vom „edlen Barbaren“ habe.

¹⁶ Von der Mühlh, „Anacharsislegende“, S. 473 bezieht die Anacharsis-Figur auf den Kontext „barbarischer Völker“. In diesem Zusammenhang diskutiert er auch die ältere Literatur, von deren Position, die eine ältere – eher distanzierte – und eine jüngere – idealisierende – Variante unterscheidet, er sich distanzieret.

¹⁷ Cartledge, *Griechen*, S. 36 und Gehrke, „Identität“, S. 118; Bichler, *Barbarenbegriff*, S. 117ff., hat den griechischen Barbarenbegriff in seiner Struktur beschrieben. Dabei hat er vor allem auf die dem Barbarenbegriff inhärente Ambivalenz hingewiesen, die eine vielfältige Instrumentalisierung ermöglichte.

¹⁸ Lloyd, *Polarity*; Cartledge, *Griechen*, S. 39ff., der die Barbaren als „die Anderen“ identifiziert, jedoch keinen Unterschied zwischen Barbaren und Nomaden macht. Anders Gehrke, „Identi-

in der griechischen Historiographie die reflektierte Auseinandersetzung mit dieser Dichotomie und damit auch unterschiedliche Positionen zu erwarten.¹⁹ Selbst in der Abgrenzung zwischen Griechen und Barbaren zeigen sich immer wieder Konstellationen der Nähe und des Grenzgängertums von Figuren, die als wandernde Heroen wie etwa Herakles oder Telephos gemeinsame Deszendenzen von Griechen und Barbaren begründen.²⁰ In der Historiographie Herodots werden diese beweglichen Heroen zur Begründung von Ethnizität und zur Strukturierung des Vergangenheitsraumes genutzt.²¹

Insofern erstaunt es auch nicht, dass die Anacharsis-Figur in der antiken Überlieferung eine deutlich erkennbare Entwicklung durchläuft. Allerdings fällt auf, dass Anacharsis keineswegs als Barbar bezeichnet wird, sondern die Bezeichnung ‚Barbar‘ erst in den späteren Quellen, die hellenistisch oder sogar erst kaiserzeitlich sind, mit ihm verbunden wird.²² So wird in den Anfängen bei Herodot (5. Jahrhundert v. Chr.) Anacharsis keineswegs als Barbar bezeichnet oder dargestellt, sondern als Skythe mit den für Nomaden typischen Charakteristika. In der Ethnographie zumindest des 5. Jahrhunderts v. Chr. werden die Skythen zu den europäischen Völkern gerechnet, woraus sich ein weiteres Interpretationsmuster ergibt als es der üblichen Gegenüberstellung von Asien und Europa entspricht.²³ Die Verwendung des Barbarenbegriffs im Zusammenhang mit Anacharsis findet sich erst in der hellenistischen Überlieferung, in den pseudepigraphischen Briefen des Anacharsis.²⁴ Die Datierung dieser Briefe ist umstritten, möglicherweise haben sie ei-

tät“, S. 117ff., der die dichotome Struktur von einem grundsätzlichen Standpunkt her betrachtet. In der Figur des Grenzgängers (ibid., S. 123ff., 130) identifiziert Gehrke ein die dichotome Figur überwindendes Interpretationsmuster, das in der ethnischen Selbstdefinition der antiken Historiographie ein inkludierendes Element erkennen lässt und die z. B. von Cartledge, *Griechen*, S. 39 so stark gezeichnete Antithetik in der Entwicklung auch des Barbarenbildes relativiert.

¹⁹ Cartledge, *Griechen*, S. 59 zu der Toleranz Herodots in Bezug auf die Barbarenbräuche, die z. B. von Plutarch (mor. 857a), der Herodot auch als *philobarbaros* bezeichnet hat, heftig kritisiert worden ist. Im Unterschied auch etwa zu Xenophon und seiner *Kyroupädie* hat Herodot nach Cartledge, *Griechen*, S. 49 bewusst versucht, die symbolische oder kulturelle Bedeutung der „Polarität Griechen vs. Barbaren“ irgendwie zu schmälern“.

²⁰ Gehrke, „Identität“, S. 129f. mit Bezug auf Scheer, *Mythische Vorväter*, S. 110ff.

²¹ Zu Herodot: Gehrke, „Identität“, S. 123ff., 128, 130; Bichler, *Herodots Welt*, S. 101ff., 136ff., 226ff., 404ff.

²² 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*.

²³ Vgl. zu der Konzeption der Erdteile und ihrer Grenzen bei Herodot und in *De aeribus*: Schubert, „Konstruktionsprinzipien“ und ead., „Nomaden“. Vor allem die vielen Parallelen in der Beschreibung der naturräumlichen Charakteristik des Skythengebietes zwischen Herodot und *De aeribus* machen eine Zuordnung der Skythen zu dem Erdteil Europa auch bei Herodot plausibel.

²⁴ In den Briefen des Anacharsis (Reuters, *Briefe*) werden die Skythen konsequent als Barbaren bezeichnet (z. B. ep. 1 = 12,12ff. Reuters; ep. 2 = 14,1ff. Reuters), jedoch gleichzeitig als Vorbild für die Griechen dargestellt.

nen kynischen Hintergrund.²⁵ In den Erwähnungen des Anacharsis bei Herodot, Platon, Aristoteles und Ephorus (aus Strabon) gibt es keinerlei Verbindungen zu der Hellenen und Barbaren-Dichotomie. So liegt die Vermutung nahe, dass wir in der ältesten Schicht eine andersartige Figur erkennen können.

Bei genauerem Hinsehen deutet sich hier eine Differenz an, die dies zu erklären 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! Die Gleichsetzung mit dem Barbaren folgt dabei einem im Verlauf der antiken Tradition schon erkennbar entwickelten Muster, das jedoch nicht von Anfang an prägend für die Anacharsis-Tradition ist und auch nie zu einer wirklich prägenden Charakteristik wird. 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,²⁶ das wiederum in enger Verbindung zu seiner außergewöhnlichen Weisheit steht. Dieser ‚Spur‘ soll nun im Folgenden nachgegangen werden, um aus den Anfängen der Tradition des Anacharsis den epistemologischen Ort der Figur zu bestimmen. Es soll also im Folgenden untersucht werden, wie sich dieses Narrationsmuster des weisen Nomaden Anacharsis herausbildet und wo dabei die Grenzlinie zwischen dem Eigenen und dem Fremden angesiedelt wird. Dies ermöglicht sowohl eine genauere Bestimmung der späteren Verschiebung hin zum Barbarenbild, als auch eine Einordnung in die verschiedenen Alteritätsdiskurse.²⁷

²⁵ Die Datierung und Einordnung der Briefe ist umstritten: Während Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, S. 79ff. und Malherbe, *Cynic epistles*, S. 6ff. (vgl. dazu auch Reuters, *Briefe*, S. 6ff.) sie in einen eindeutig kynischen Kontext einordnen und somit auch eine „kynische“ Phase der Anacharsis-Figur daran knüpfen, vertreten Kindstrand, *Anacharsis*, 77ff. und von der Mühl, „Anacharsislegende“, S. 473, 477ff., die Ansicht, dass es keinen eigentlichen „kynischen“ Anacharsis gegeben habe: Von der Mühl führt sehr plausibel am Beispiel einiger für Anacharsis überlieferter Sprüche vor (S. 479: z. B.: *παίξειν ὄπως σπουδάζῃ* auch bei Aesop., Phaedr. 3,14), dass dies ihm zugeschriebenen *dicta* bereits im 5. Jahrhundert v. Chr. bzw. auch schon früher im Umlauf waren und insofern die – vermeintlich – kynischen Elemente sehr viel älter sind.

²⁶ Zu der Verengung der Barbarentopik auf die Perser Bichler, „Barbarenbegriff“, S. 119f., der diesen Prozess zu Herodots Zeiten schon als weiter fortgeschritten ansieht. Allerdings subsumiert auch Bichler, „Barbarenbegriff“, S. 121 ‚nomadisierende Lebensweisen‘ in den Historien Herodots generell unter den Barbarenbegriff; ob und wie die nomadischen Skythen, insbesondere die Figur des Anacharsis hier einem anderen Alteritätsmuster folgen, wird nicht thematisiert. Dieser Aspekt in der Figur des Anderen wird z. B. bei Shaw, „Eaters of flesh“, nicht gesehen, da er Nomaden und Barbaren grundsätzlich miteinander identifiziert: z. B. *ibid.*, S. 8, 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 ...“), S. 20.

²⁷ Gehrke, „Identität“, S. 13f.

Die Weisheit des Anacharsis

Die erste Erwähnung des Anacharsis findet sich bei Herodot im Skythenlogos. Herodot widmet ihm zwei längere Abschnitte (4,46 und 4,76–77), die die Figur unter einem jeweils anderen Aspekt in den Kontext des Skythenlogos setzen. Er wird im Zusammenhang einer generellen epistemologischen Beschreibung der Skythen eingeführt. Aus einer Aneinanderreihung von Negationen präsentiert Herodot in einer inversen Weise die Beschreibung der Skythen: Alle Völker nördlich des Pontos Euxeinos sind ungebildet (ἀμαθέστατα), haben keinerlei Weisheit (οὐδὲν ἔχομεν ... σοφίης) und es gibt dort auch keinen berühmten bzw. der Rede kundigen Mann (ἄνδρα λόγιον)²⁸ – aber offensichtlich gibt es dies bei den Skythen, die daher, wenn man die Negationen umkehrt, gebildet sind, über Weisheit verfügen und einen sehr gelehrten Mann unter sich haben, nämlich Anacharsis!²⁹

Das Besondere an den Skythen beschreibt Herodot allerdings auch wiederum nur einschränkend:

„Τῶ δὲ Σκυθικῷ γένει ἐν μὲν τὸ μέγιστον τῶν ἀνθρωπίνων προηγημάτων σοφώτατα πάντων ἐξεύρεται τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, τὰ μέντοι ἄλλα οὐκ ἄγαμαί.“ (Hdt. 4,46,2)

„Und auch hat das skythische Volk auf klügste Weise – soweit wir wissen – den größten Vorteil unter allen menschlichen Verhaltensweisen entdeckt, wenngleich ich es ansonsten nicht bewundere!“

²⁸ Nach den Manuskripten ABC ist λόγιον überliefert und so auch in die meisten Editionen übernommen worden. In PDRSV hingegen steht λόγιμον und dies ist auch in die Edition von Stein (⁴1896) eingegangen. Der ἀνὴρ λόγιμος (vgl. Hdt. 8,11,65, 126.; 9,16,24, 37, 64), der berühmte Mann, würde hier sowohl die Charakterisierung der Skythen als auffällig durch ihre Weisheit wie auch die Berühmtheit des Anacharsis viel deutlicher hervortreten lassen. In gleicher Weise will Kindstrand, *Anacharsis*, S. 27f. das Partizip ἀποδείξιμος in Hdt. 4,76 umdeuten: Es ist entweder auf ἀποδείκνυμι – Anacharsis zeigt seine Weisheit –, oder auf ἀποδέχομαι zurückzuführen, so dass hier Anacharsis seine Weisheit von den Griechen empfängt. Auch dies würde hier nicht unsinnig sein, allerdings sowohl die Charakterisierung der Skythen als auffällig durch ihre Weisheit wie auch die Berühmtheit des Anacharsis viel weniger deutlich hervortreten lassen. Von daher bietet sich folgendes Verständnis des Absatzes Hdt. 4,76,1-2 an: Ξεινικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οἱ αἰνῶς χρᾶσθαι φεύγουσι, μήτε τῶν ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἥμισα, ὡς διέδεξαν Ἀναχάρσις τε καὶ δευτέρα αὐτῆς Σκύλης. Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀναχάρσις, ἐπέτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδείξιμος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἧθεα τὰ Σκυθῶν, πλέων δὲ Ἑλλησπόντου προσέειπε ἐς Κύζιον, καὶ εἶρε γὰρ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνούς ὀρθὴν κάρτα μεγαλοπρεπέως, εἶξατο τῇ Μητρὶ ὁ Ἀναχάρσις, ἦν σῶς καὶ ὑγιὲς ἀπονοστήσει ἐς ἑωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνούς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν. „Gegen fremde Sitten haben auch sie einen wahren Abscheu; ganz besonders wehren sie sich gegen griechische Bräuche, wie Anacharsis und später wieder Skyles bewiesen haben. (2) Denn als Anacharsis zu den Wohnorten der Skythen zurückkehren wollte, nachdem er viele Länder gesehen und dabei seine große Weisheit gezeigt hatte – als er auf der Fahrt durch den Hellespont in Kyzikos landete (er fand nämlich das Volk dieser Stadt bei einem prächtigen Fest zu Ehren der Göttermutter) gelobte er der Göttin, wenn er wohlbehalten und gesund heimkehre, wolle er ihr in der Weise opfern, wie er es in Kyzikos gesehen habe und ihr ein nächtliches Fest gestalten.“

²⁹ Hdt. 4,46,1.

Es handelt sich hier um die Fähigkeit der Skythen, sich einerseits jedem Feind entziehen zu können und andererseits niemanden entkommen zu lassen. Diese ‚Entdeckung‘ hat ihre Gründe in der nomadischen Lebensweise ohne Städte, ohne Mauern, ohne Ackerbau, aber mit berittenen Bogenschützen und bodenvagen Behausungen (φερόεικοι ἑόντες) und Viehzucht. So werden die Skythen ἄμαχοί τε καὶ ἄποροι. Zwar sind die natürlichen Umstände günstig, also Land und Wasser ‚die Verbündeten‘ solcher Lebensumstände, aber sie sind die Entdecker bzw. Erfinder dieser Lebensweise, d. h. die ‚Einführung‘ wird als Ausdruck einer selbstbestimmten, verantwortlichen Handlung betrachtet.

Auch Thukydides führt die außerordentliche militärische Stärke der Skythen auf bestimmte spezifische Eigenschaften zurück, wenngleich er diese nicht ausdrücklich an ihre nomadische Lebensweise knüpft. Er schreibt ihnen jedoch ein Höchstmaß an Klugheit und Einsichtsfähigkeit zu, so dass sie besser als andere befähigt seien, sich in jeder Lage zu behaupten. Die σύνεσις und εὐβουλία der Skythen können durchaus als Verweis auf die Weisheitszuschreibung verstanden werden.³⁰

Während Thukydides die Skythen nur äußerst knapp beschreibt, bindet Herodot sie in eine komplizierte Konstruktion von Identität und Alterität ein. Er bewundert die Lebensweise der Skythen, aber so wie er diese Bewunderung nur aus der Negation heraus beschreibt, grenzt er sich gleichzeitig ab von anderen, die offenbar mehr an den Skythen bewundern als er selbst und weniger kritisch im Hinblick auf deren Lebensweise sind. Das kann nur bedeuten, dass Herodot lediglich diesen einen Punkt bewundert, der dazu führt, dass die Skythen unbesiegbar sind, alles andere der Lebensweise jedoch nicht.³¹ So fügt sich die einige Abschnitte später präsentierte extreme Abgrenzung der Skythen gegen Sitten und Gebräuche anderer bruchlos an. Genauso wie die besondere Weisheit in der Lebensführung der Skythen an die Figur des Anacharsis anknüpft, ist sein Schicksal das Paradigma für die Abgrenzung:³² Herodot beschreibt Anacharsis als einen Mann, der bei vielen Völkern seine Weisheit gezeit hat.³³ Bei seiner Rückkehr in die Heimat will er den Kult der Göttermutter, den er in Kyzikos kennengelernt hat, auch bei den Skythen etablieren. Vom skythischen König wird er deswegen mit einem Pfeil erschossen und fällt einer *damnatio memoriae* zum Opfer. Herodot führt als Beleg dafür, dass

³⁰ Thuk. 2,97,5–6. Vgl. bei Herodot 8,110 die Charakterisierung des Themistokles als ἀληθῶς σοφός τε καὶ εὐβουλός und v. a. bei Platon, rep. 428b–d die Charakterisierung der Polis als ‚weise‘, wenn sie auch εὐβουλὸν sei. Diese εὐβουλία ist die Umsetzung von Wissen und Erkenntnis, über das im platonischen Staat die Wächter verfügen.

³¹ Mit großer Distanz beschreibt Herodot 4,64 den Brauch, Feindesblut zu trinken, das Präparieren der abgeschlagenen Köpfe getöteter Feinde, die Verwendung der Körperhaut sowie 4,65 die Verwendung der Schädel als Trinkschale.

³² Hdt. 4,76–77.

³³ Zu ἀποδεξάμενος s. o. Anm. 28.

seine Quelle zuverlässig ist, obwohl die Skythen eine Kenntnis des Anacharsis ableugnen, den Bericht eines Skythen an, der über die Erläuterung der Abstammung des Anacharsis aus dem skythischen Königshaus Herodot eine Art Authentizitätsnachweis übermittelt hat.³⁴

Herodot berichtet noch eine andere Version,³⁵ die davon ausgeht, dass Anacharsis nicht als schon weiser Mann, sondern als Schüler zu den Hellenen kam und im Auftrag seines Königs in Griechenland unterwegs gewesen sei. Herodots unterschiedliche Versionen in 4,76 und 4,77 sowie seine Kritik an dieser Form der Abgrenzung wird in der Regel so gelesen, dass hier von ihm zwei unterschiedliche Stränge der Überlieferung nebeneinandergestellt werden, wobei er sich für den einen der beiden entscheiden würde. Herodot unterlegt der zweiten Variante allerdings ein gut zu erkennendes Schema. Anacharsis habe nämlich festgestellt, dass alle Griechen sehr geschäftig auf den Erwerb der Weisheit bedacht seien, lediglich den Spartanern sei es gegeben, daher in weiser Art Rede und Antwort stehen zu können. Dies kann sich nur auf die berühmte ‚lakonische Kürze‘ beziehen, die spartanische Brachylogia, die ihrerseits wiederum enge Verbindungen mit den durch ihre prägnanten Sprüche bekannten Figuren der Weisen hat.³⁶ Herodot lehnt diese Version mit dem Bezug auf Sparta als Erfindung der Griechen ab und bekräftigt noch einmal, dass die Ablehnung fremder Bräuche und strikte Abgrenzung die Ursache für den Tod des Anacharsis gewesen seien. In der Gegenüberstellung wird aber nicht auf unterschiedliche Arten, Fremdem gegenüber zu reagieren, Bezug

³⁴ Zur Frage der herodoteischen Methode: Vgl. Schubert, „Res fictae und res factae“, oben in diesem Band, S. 17–41; die Interpretation der herodoteischen Autopsie wird derzeit wieder etwas skeptischer beurteilt. Jedoch ist Vorsicht geboten, wenn der herodoteischen Darstellung zu schnell die Authentizität abgesprochen wird. Die von Herodot für Anacharsis 4,76 berichtete Episode von dem Fest für die Göttermutter lässt sich zumindest von der Rahmenhandlung her als authentisch nachweisen: Ein 1991 publizierter, in Olbia gefundener Grafitto aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. mit der Aufschrift eines Briefs erwähnt eine Opferhandlung in dem Gebiet der Ὑλαίη (Z. 6), dort befindliche Altäre, die – so offensichtlich der Anlass des Schreibens – erneut beschädigt worden seien. Als Götter, denen diese Altäre geweiht seien, werden die Göttermutter, Borysthenes und Herakles genannt. Immerhin deutet dies daraufhin, dass der Kult für die Göttermutter in dieser Zeit tatsächlich in das Skythengebiet gekommen ist und dass es eine Übernahme religiöser Bräuche gegeben haben kann. Die legendenhafte Ausschmückung wäre dann auch nicht weiter verwunderlich, da dies im Zusammenhang mit Kultetablierungen eher die Regel als die Ausnahme ist. Vgl. SEG XLII 10, S. 196f.; Dubois, *Inscriptions*, S. 57 datiert, anders als die Herausgeber den Grafitto auf die Zeit um 400 v. Chr.; demgegenüber beziehen sich die Herausgeber auf die Datierung des Gefäßfragmentes, dessen Stil archaisch ist und den ebenso archaischen Charakter der Buchstabenform; so auch Ivantchik, *Vorabend*, S. 102f. Vgl. den Votivgrafitto aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. bei Dubois, *Inscriptions*, S. 129–103, Nr. 81 und IOSPE I² 34, in denen das Gebiet der Hylaia ebenfalls erwähnt wird. Ivantchik, *Vorabend*, S. 102f. weist auf die Formulierung [Μητροὶ Θε]ῶν μεθεῶσ[η]ι Ὑλαί[η]ς („der Mutter der Götter, der Herrscherin der Hylaia“) hin, wobei μεθεῶν häufig auf Kultzentren hinweise.

³⁵ Hdt. 4,77.

³⁶ Das betont jedenfalls Plat., Prot. 342e 1ff. Zu den Sieben Weisen vgl. Zeller/ Althoff, *Sieben Weisen*; Busine, *Les sept sages*; Bollandsee, „Fact and Fiction“, S. 75ff.

genommen. Vielmehr wird in der zweiten Version die Besonderheit der Spartaner im Vergleich zu allen anderen griechischen Völkern hervorgehoben, da nur sie über die Kompetenz der weisen Art, Rede und Antwort zu stehen, verfügen: Sie können es einfach, während alle anderen Griechen ohne Unterlass bzw. ohne Muße – ἀσχόλους – danach streben müssen.³⁷ Auch wenn Herodot dies ironisch als eine Art Erfindung ablehnt,³⁸ so ist doch zu erkennen, dass hier zwei verschiedene Arten, eine bestimmte Sprachkompetenz zu erwerben, einander gegenübergestellt werden. Dies betrifft gar nicht allgemein alle Griechen, wie Herodot hier insinuiert, sondern die eine Version ist speziell auf die Spartaner gemünzt und die andere wohl eher auf die Athener. Denn der Bezug auf den Umgang mit Sprache und Bildung wird später von Thukydides als eine Besonderheit der athenischen Lebensweise hochstilisiert.³⁹ Hier bei Herodot ist eine spartanische Version dieser Art von Selbstcharakterisierung zu greifen, auf die sich später auch Platon bezieht, um zu belegen, dass die älteste und hervorragendste philosophische Tradition Griechenlands bei den Spartanern (und übrigens auch bei den Kretern) zu finden sei:

„τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἱ κατανεογήμασι καὶ τῶν πάλαι, ὅτι τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλον ἔστιν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἔστιν ἀνθρώπου.“
(Plat., Prot. 342e 2ff.)

„Eben dieses nun haben sowohl von den Neuere einige eingesehen als auch von den Alten, dass das Lakonisieren weit mehr in Liebe zur Weisheit besteht als in der Liebe zu den Leibesübungen, wohl wissend, daß solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist.“ (Übersetzung Schleiermacher)

Wenn nun die Spartaner Anacharsis als einen durch ihre eigene Lebensweise beeindruckten Skythen in diesen Diskurs um ihre eigene Repräsentation miteinbezogen haben, so passt dies gut zu den unterschiedlichen Versionen in der Geschichte anderer Figuren dieser Weisheitstradition. Ebenso wie Anacharsis hat etwa auch die Überlieferung zu dem Seher und Weisen Epimenides sowohl einen attischen als auch einen spartanischen Kontext. Epimenides, dessen Lebensgeschichte selbst geprägt ist von Rückzug, Askese, Wiedergeburtsvorstellungen und Wunderheilungen,⁴⁰ soll insbesondere Athen von einer Seuche gereinigt haben. Nach Platon hat sich dies zehn Jahre vor der Schlacht bei Marathon ereignet,⁴¹ andere Autoren rü-

³⁷ Hdt. 4,77,1.

³⁸ Hdt. 4,77,2: Ἄλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος ἄλλως πέπλαστοι ὑπ' αὐτῶν Ἑλλήνων: „Aber diese Geschichte wird von den Griechen selbst nur so ‚geformt‘“, wobei dieses Formen den spöttischen Unterton der Erfindung oder der Verstellung hat.

³⁹ Thuk. 2,40.

⁴⁰ Diog. Laert. 1,109–111.

⁴¹ Plat., leg. 642d.

cken ihn in die Zeit vor oder um Solon, also in die Jahre um 600 v. Chr.,⁴² wieder andere Indizien sprechen für einen Aufenthalt in Athen um 430 v. Chr., währenddessen er Athen von der damals wütenden Seuche entsühnte.⁴³ Epimenides soll verschiedenen Poleis in Griechenland, nicht nur Sparta, sondern auch Athen und Argos, die größten militärischen Niederlagen ihrer Geschichte vorausgesagt haben, und diese Sehertätigkeit ist es wohl, die ihn für die Spartaner interessant gemacht hat, weniger seine Philosophie oder seine Bautätigkeit.⁴⁴ In Sparta hat man an prominenter Stelle ein Grabmal für Epimenides errichtet: In der Nähe der Agora, innerhalb der Ephoreia, der ursprünglichen Amtsgebäude der Ephoren.⁴⁵ Seit wann die Spartaner ihn für sich in Anspruch genommen haben, ist unklar, jedoch zeigt die ganze Diskussion bei Platon, dass die Spartaner mindestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. einen sehr massiven Anspruch auf ihre Vorreiterrolle als Vertreter einer lebenspraktischen Weisheit erhoben haben.⁴⁶ Platon sagt sogar, sie seien alle Sieben Nacheiferer, Liebhaber und Schüler der lakonischen *paideia* gewesen und deshalb sei ihre Art von Weisheit auch in dieser sprachlichen Form von Sparta geprägt. Der von ihm als letzter der Sieben Weisen, mehr oder weniger ‚hinzugefügt‘ genannte Chilon hat diese Spruchweisheit in besonderer Weise verkörpert.⁴⁷ Auch Chilon wird schon bei Herodot mit allen Charakteristika, Anekdoten und Sprüchen der Weisen genannt.⁴⁸ Er soll als Seher in Olympia den späteren Vater des Peisistratos, Hippokrates, vor dem unheilvollen Sohn, der ihm geboren werden solle, gewarnt haben. Das hätte um 600 v. Chr. sein müssen, zu einem Zeitpunkt, als die Tyrannis des Peisistratos (561–527 v. Chr. nach herkömmlicher Datierung) noch gar nicht absehbar war. Diese Art der Rückprojektion gehört in die Epoche des 5. Jahrhunderts v. Chr. und hat einen eindeutigen spartanischen Hintergrund. Es war die Zeit, in der Sparta sich zum Protagonisten einer antityrannischen Politik in Griechenland erklärte.⁴⁹ Der Topos als solcher begründet sich

⁴² Ath. pol. 1. Zur Chronologie, insbesondere zu dem Zusammenhang mit der kylonischen Verschwörung in Athen s. Chambers, *Aristoteles*, S. 140f.

⁴³ Diog. Laert. 1,110, wo Nikias, Sohn des Nikeratos als Bote zu Epimenides erwähnt wird; es handelt sich zweifellos um den Strategen und Politiker aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges.

⁴⁴ Paus. 3,12,11.

⁴⁵ Paus. 3,11,11.

⁴⁶ Plat., Prot. 343a.

⁴⁷ Diog. Laert. 1,72. Sehr unkritisch geht Stibbe, „Chilon“ mit der Überlieferung um; anders: Thommen, *Sparta*, S. 59f.; zu den Sieben Weisen: Fehling, *Sieben Weisen*, S. 9–18: Fehling hält die Geschichte von den Sieben Weisen für eine Erfindung Platons, die ihren Ausgangspunkt in der antiken Überlieferung von der Protagoras-Stelle genommen habe. Anders: Snell, *Sieben Weisen*, S. 62–67 und Lloyd, *Revolutions*, S. 83ff.; White, „Principes Sapientiae“, S. 195–236. Vgl. unten Anm. 60 zu den unterschiedlichen Gruppen innerhalb des Kreises der Sieben Weisen und der Stellung des Epimenides.

⁴⁸ Hdt. 1,59.

⁴⁹ Thommen, *Sparta*, S. 60.

in der durch die Intervention der Spartaner bewirkten Vertreibung der Peisistratiden aus Athen 511/ 10 v. Chr. und erweist diese Überlieferung zu Chilon ebenso als Konstruktion wie das ihm zugeschriebene Diktum über die Insel Kythera und die von ihr für Sparta ausgehende Gefahr.⁵⁰ Diese ist in den Auseinandersetzungen zwischen Athenern und Spartanern im ersten (um 456 v. Chr.) und zweiten Peloponnesischen Krieg (431–404 v. Chr.) offensichtlich geworden, als die Athener die Insel besetzt hielten.

Einer der bekanntesten Sprüche der Sieben Weisen, μηδὲν ἄγαν, wird Chilon zugeschrieben.⁵¹ Dieser Spruch war, so Platon, an dem Apollo-Tempel in Delphi angebracht.⁵² Er bezeichnet ihn, ebenso wie das Γνώθι σαυτόν, als typisches Beispiel der βραχυλογία τις Λακωνική. Platon bezieht sich hier auf denjenigen Bau des Apollo-Tempels in Delphi, der nach einem Brand mit Hilfe der attischen Alkmeoniden, insbesondere des Kleisthenes, in den Jahren vor 511/ 10 v. Chr. wiederaufgebaut worden war. Vor allem die Alkmeoniden hatten dabei auf eigene Kosten dafür gesorgt, dass die Vorderseite des Tempels in parischem Marmor und nicht wie vorgesehen in Poros gestaltet wurde.⁵³ Diese Initiative der Alkmeoniden hatte ihnen einen großen Einfluss in Delphi gesichert, wobei damit nicht gesagt ist, dass sie sich eine Auswahl der am Tempel angebrachten Weisheitssprüche vorbehalten oder überhaupt einen Einfluss darauf genommen haben. Allerdings zeigen die vielfältigen Bezüge zwischen den Weisheitssprüchen, den Figuren der Weisen und ihrem jeweiligen Kontext, vor allem aber die Bemerkungen Platons über die Dominanz der spartanischen Brachylogie,⁵⁴ dass die Konstruktion dieser Figuren nicht von dem jeweiligen historischen Kontext getrennt werden kann. Im Gegenteil, wie an der Figur des Chilon ersichtlich wird, werden sie zur Projektionsfläche eigener Ansprüche.⁵⁵

⁵⁰ Diog. Laert. 1,71–72; Hdt. 7,235; vgl. 1,82 und Thuk. 4,53. Thommen, *Sparta*, S. 60 sieht in dieser Episode den Niederschlag der Erfahrung aus dem ersten und zweiten Peloponnesischen Krieg, als die Insel von den Athenern besetzt und zum Ausgangspunkt für Zerstörungen auf der Peloponnes wurde.

⁵¹ Schol. Eurip. Hipp. 264; Diog. Laert. 1,41. Rösler, „Sieben Weisen“, S. 359f.: Kritias DK 88 B7, der diesen Spruch Chilon zuschreibt. Vgl. Fehling, *Sieben Weisen*, S. 12 mit Anm. 6, der den Sieben Weisen jede Authentizität abspricht.

⁵² Plat., Prot. 343a 8–b 1 betrachtet die Sprüche als Ausdruck eines gemeinschaftlichen Werks; anders: Kritias in seiner Zuschreibung des Μηδὲν ἄγαν an Chilon; dazu Rösler, „Sieben Weisen“, S. 359f.; Thommen, *Sparta*, S. 59.

⁵³ Hdt. 5,62,3; dazu Schubert, *Athen und Sparta*, S. 3. Vgl. Rösler, „Sieben Weisen“, S. 362.

⁵⁴ Plat., Prot. 343b 5: ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική („weil das die Weise der Alten war in der Philosophie, die lakonische Kürze“).

⁵⁵ Ein anderes, ebenso auffälliges Beispiel für die Konstruktion einer Figur des „Weisen“ ist Aristodemos: Als Mitglied des Kreises der Sieben Weisen wird er nur bei Diog. Laert. 1,41 erwähnt und in einem Scholion zu Plin. Isth. 2,9, wo es heißt, dass er seinen Spruch in Sparta geäußert haben soll. Da allerdings nach Diogenes Laertios dieser Aristodemos ganz offensichtlich eine Einfügung in den Kreis der Sieben Weisen ist, die auf Dikaiarch von Messene zurückgeht, lässt sich in dem Namen nicht nur ein spartanischer König der Frühzeit vermuten. Es läge hier sogar

Für Chilon von Sparta ist ebenso wie etwa für Solon von Athen der Platz in dem Kreis der Sieben Weisen aus der jeweiligen Funktion für die eigene Polis zu erklären, vor allem aber sind Prominenz und Interesse der Öffentlichkeit ebenso wie der Überlieferung leicht zu erklären. Ganz anders ist dies bei dem Skythen Anacharsis, für den zwar die moderne Vorstellung vom ‚edlen Wilden‘ eine geläufige Konstruktion anbietet, mit der die antike Tradition jedoch nicht ohne weiteres erfasst werden kann.

Herodot betont, dass die Skythen wegen ihrer besonderen Art der Weisheit zu bewundern seien und nicht etwa wegen ihrer gelehrigen Übernahme griechischer Gebräuche. Ihre Art von Weisheit, ihr Besonderes, das sie in den Augen eines griechischen Betrachters auszeichnet, ist die nomadische Lebensweise. Die Heraushebung der gegenseitigen Abgrenzung – aus der griechischen Perspektive an der negativ formulierten Charakteristik bei Herodot 4,46 zu erkennen, aus der skythischen Perspektive an der konsequenten Ablehnung fremder Sitten (4,76–77) – wird von Herodot verwendet, um eine Dichotomie zu markieren. Diese ergibt sich nun nicht etwa aus der etwaigen kulturellen Überlegenheit der Griechen oder der Skythen. Die Griechen haben wohl eine größere Zahl an kundigen Männern als die Skythen, die nur Anacharsis haben. Aber über ihre jeweils eigene Art der Weisheit verfügen beide Völker und diese ist nicht auf Einzelne beschränkt.⁵⁶ Die Lebensweise, die die Skythen heraushebt, ist in den naturräumlichen Gegebenheiten ihres Landes begründet, wenngleich dies nicht der einzige und ausschlaggebende Grund für die nomadische Lebensweise der Skythen sein kann, da Herodot Nomaden auch in Regionen beschreibt, die naturräumlich anders charakterisiert sind, wie etwa die libysche Wüste⁵⁷. Jedoch wird kein anderes Nomadenvolk von Herodot mit dem Attribut der Weisheit ausgestattet. Die Vorstellung von Weisheit, die Herodot hier zugrunde legt, findet ihren sprachlichen Ausdruck in Rätseln, Sinnsprüchen und kontradiktorischen Formulierungen, zu denen die Skythen ebenso befähigt sind wie sie durch ihre nomadische Lebensweise eine unüberwindbare militärische Überlegenheit haben.⁵⁸

nahe, in ihm den im 7. Jahrhundert v. Chr. aus dem ersten messenischen Krieg überlieferten messenischen König Aristodemos zu sehen. Auch wenn Aristodemos eine „Erfindung“ der Messenier aus der Zeit nach ihrer Rückkehr nach Messene ab 370 v. Chr. gewesen sein sollte, so wäre der Bezugspunkt für die Konstruktion eines weisen Königs auch plausibel.

⁵⁶ Grundlegend zur Typologie von „Weisheit“: Assmann, *Weisheit*, S. 15ff. Zu der Verbindung von Weisheit und Nomaden als Strukturkomponente des antiken Nomadenbildes: Schubert, „Res fictae und res factae“, oben in diesem Band S. 17–41.

⁵⁷ Hdt. 4,188, 190ff.

⁵⁸ Zu der Entwicklung, die in der Übertragung der Weissagung göttlicher Herkunft in die menschliche Sphäre liegt und sich sowohl in der literarischen Weiterentwicklung des Rätsels in seiner kontradiktorischen Form als auch in der Ambivalenz von Figuren der „Weisen“ spiegelt: Schubert, „Res fictae und res factae“, oben in diesem Band S. 17–41. Dort auch zu Hdt. 4,126ff. und dem dort präsentierten Skythen-Rätsel, an dem der Perserkönig Dareios kläglich scheitert.

Andererseits kritisiert Herodot die Abgrenzung der Skythen gegenüber anderen Formen der Lebensweise mit anderen Sitten und Gebräuchen sehr heftig, wenngleich gerade diese Kritik die Tiefe dieses Wesensmerkmals erkennen lässt. Auch dafür ist die Figur des Anacharsis das Paradigma, da er – trotz seiner Berühmtheit, die auch von anderen Völkern anerkannt wurde – der weise Vertreter seines Volkes ist. Seine Weisheit liegt darin, dass er erkennt, welche Sitten und Gebräuche bei anderen für das eigene Volk einen Gewinn mit sich bringen würden, weshalb er sie nicht nur bei anderen bewundern, sondern sie auch dem eigenen Volk zugute kommen lassen will. Aber genau mit dieser ‚weisen‘ Erkenntnis wird er zum Opfer, weil er eines der Wesensmerkmale seines eigenen Volkes – die Ablehnung fremder Sitten – übersehen hat.

Die Figur des Anacharsis lässt erkennen, dass für Herodot die Weisheit des Skythen nicht von anderer Qualität ist als die der Griechen und dass das Besondere seiner Person, das ihm als Berühmtheit eine so herausragende Stellung bei Herodot eingetragen hat, darin begründet ist, dass er ein Nomade ist. Die Unterscheidungslineie zwischen einem Griechen, der als Weiser, Wanderer und Seher charakterisiert wird und Anacharsis, dem Skythen, ist also die nomadische Lebensweise. So wie für den Hellenen und Barbaren-Gegensatz gezeigt werden kann, dass er auf die direkte Wahrnehmung der Unterschiede in Sprache, Herkunft und Sitte zurückgeht,⁵⁹ so ist auch im Hinblick auf die Nomaden der Ausgangspunkt die Differenz. Allerdings wird die nomadische Lebensweise, bei aller Andersartigkeit, als in spezifischer Weise überlegen akzeptiert. Diese Art der Überlegenheit erweist sich an der Grenze des eigenen Landes: Niemand, der die Grenzen überschreitet, kann den Skythen entkommen und niemand, der sie stellen will – d. h. niemand, der die Grenzen in kriegerischer Eroberungsabsicht überschritten hat –, kann sie finden.

Auch die Charakterisierung des Anacharsis als Weiser, wenngleich noch nicht explizit als Mitglied eines festumrissenen Kreises der Sieben Weisen,⁶⁰ jedoch schon mit den Merkmalen der überregionalen Bekanntheit ausgestattet, vor allem der besonderen, in der Öffentlichkeit verschiedenster Völker anerkannten und im Zen-

⁵⁹ Gehrke, „Identität“, S. 123, vgl. Timpe, „Barbar“, S. 203ff.

⁶⁰ Diog. Laert. 1,41–42 nennt 17 Anwärter auf einen Platz in diesem Kreis (nach Hermippos aus Smyrna, 3. Jahrhundert v. Chr.); weitere Namen nannten Hippobotos und Dikaiarch (beide 3. Jahrhundert v. Chr.), das Kyrillosglossar (5. Jahrhundert n. Chr.) und auch im Verzeichnis der ined. Bibliothec. Patmiac. STHG sind zahlreiche Namen aufgeführt. Insgesamt findet man 27 Namen. Eine feste Gruppe unterscheidet Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, S. 53ff., besonders S. 53 (mit Anm. 1) für die ersten vier der Sieben Weisen: Solon, Bias, Pittakos, Thales; für Platz fünf und sechs werden Kleobulos, Chilon, Myson und Periander genannt. Anacharsis gehört zu der Gruppe, die für den siebenten Platz gehandelt wird, zusammen mit Epimenides, Pherekydes, Akusilaos u. a. Vgl. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, S. 54ff. zu der Frage, ob Plat., Prot. 342e–343b sich auf einen Kreis der Weisen bezieht oder – so Fehling – hier eine phantasievolle Konstruktion erfindet (vgl. oben Anm. 45 und 53). Ungefehr-Kortus, *Anacharsis* hat jedoch zurecht darauf hingewiesen, dass Plat., Tim. 20d ebenfalls diese Gruppe der Sieben Weisen nennt, wo die These vom Scherz wenig Sinn machen würde.

trum der Weisheit, dem Orakel von Delphi,⁶¹ auch präsentierten Rätselsprache,⁶² zeigt aber, dass Herodot die Figur bewusst aus ihrem Kontext des Nomadenvolkes herauslöst. Es geht dabei nicht um die Projektion eigener Merkmale oder Ideale in einen Fremden,⁶³ sondern um die ‚metaphorische Umarmung‘⁶⁴ des Fremden, der auf diese Weise in die eigene Kultur integriert werden kann. Hier zeigt sich, dass die Konstruktion der Dichotomien nicht so geradlinig und vor allem nicht so eindeutig polar verläuft, wie die sprachliche Konstruktion es in ihrer Antithetik vermittelt. Wie durch das Konzept der Verwandtschaft über mythische Heroen wie Herakles oder Perseus als Stammväter die Grenzen zwischen Hellenen und Barbaren parallel zu der Ausgestaltung der eigentlichen Antithese wieder verwischt werden konnten,⁶⁵ so wird durch die Aufnahme des Nomaden in die Reihe der Weisen die eigene, kulturelle Identität ausgeweitet.⁶⁶ Hier zeigt sich ein strukturelles Element dieser Dichotomie, die vergleichbar ist mit dem Grenzgängertum der Heroen, die trotz aller ethnozentristischen Vorstellungen den Fremden auch in den eigenen Kulturbereich einschließen konnten.⁶⁷

Die Perserkriege und die Freiheit

Der historische Erfahrungsraum, in den Herodot die Anacharsis-Geschichte setzt, ist derjenige, der für sein gesamtes Werk bestimmend ist und auf die Perserkriege und ihre Vorgeschichte führt: τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.⁶⁸ Es geht Herodot hier um Griechen und Perser, die er bereits im Eingangssatz seines Werkes als Hellenen und Barbaren einander gegenüberstellt und deren ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά nicht in Vergessenheit geraten sollen. Die αἰτίαι beginnen von Anfang an mit Übergriffen in die Sphäre des jeweils anderen, d. h. je nach Per-

⁶¹ Meier, „Autonome Intelligenz“, S. 85ff. mit der Betonung der starken Rationalität, die sich in Delphi zu einem Zentrum des politischen Denkens entwickelte. Er verbindet dies sowie die damit zusammenhängende Tätigkeit der Sieben Weisen mit der Entstehung einer autonomen – nicht an Institutionen gebundenen – Intelligenz. Daneben sind jedoch (s. Schubert, „Res fictae und res factae“, oben in diesem Band S. 17–41) auch andere Elemente dieser Weisheitsvorstellung zu berücksichtigen, auf die insbesondere Colli, *Geburt der Philosophie* hingewiesen hat.

⁶² Schubert, „Res fictae und res factae“, oben in diesem Band S. 17–41; zu der Rätselsprache und der darin inhärenten Verbindung zur Weisheit: Colli, *Geburt der Philosophie*.

⁶³ So jedoch Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, S. 7.

⁶⁴ Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer*, S. 75.

⁶⁵ Gehrke, „Identität“, S. 122 ff.; Bichler, „Barbarenbegriff“, S. 121

⁶⁶ Ganz anders Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*, S. 75: „Im 4./ 3. Jahrhundert begeistert die Schlichtheit der Barbaren.“

⁶⁷ *Ibid.*, S. 36ff., 46ff.; vgl. Gehrke, „Identität“, S. 130 zu der Figur des Grenzgängers. Vgl. Sier, „Skythen“, S. 63–83.

⁶⁸ Hdt. 1,1: „Dies betrifft alles andere sowie die Ursache, weswegen sie gegeneinander Krieg führten.“ Ausführlich dazu Hartog, *Mirror*, Cartledge, *Griechen*, Bichler, *Herodots Welt*, Gehrke, „Identität“.

spektive mit Einfällen der Perser in Europa oder mit Einfällen der Griechen in Asien. Aus der klaren Abgrenzung der Erdteile mit ihren Zuordnungen zu Völkern und Sitten entwickelt Herodot ein detailreiches Geflecht von Bezügen, Parallelen und Analogien, die sowohl in den Narrationsmustern als auch in den Ereignissen selbst immer wieder diese anfangs dargelegte Struktur wiederholt.

Mit den Ereignissen der Perserkriege beginnt eine neue Phase in der Selbstdefinition der Griechen.⁶⁹ In dieser Zeit wird ein stereotypes, generalisiertes Bild des exotischen, sklavischen und unverständlich sprechenden Barbaren entwickelt. Inwiefern dieses Bild unter dem Eindruck der erfolgreichen Abwehr der Perser in die Identitätsbildung der Griechen integriert worden ist, wurde bereits vielfach untersucht.⁷⁰ Jedoch werden die Skythen hierin im Verlauf des 5. Jahrhunderts v. Chr., als die entscheidenden Muster geprägt wurden, jedenfalls nicht als ein weiteres Barbarenvolk subsumiert.⁷¹ Im Gegenteil, die Skythen, die als Volk Europas gelten, werden von Herodot über seine sonstige Methode in den ethnographischen λόγοι hinausgehend, zum Modellfall für den Sieg über den Perserkönig stilisiert.⁷² In einem dichten Netz solcher Parallelen und Analogien wird Dareios' Skythenexpedition (wahrscheinlich 513/ 12 v. Chr.) zum Paradigma für die erfolgreiche Abwehr des tyrannischen Despoten. Neben ganz offensichtlichen Parallelen von Kriegsverlauf und Kriegstaktik, wie dem Brückenbau über den Bosphorus durch Dareios, der sein Gegenstück in dem Brückenbau des Xerxes über den Hellespont hat, ist es insbesondere die Taktik der Skythen, dem Heer des Dareios ständig auszuweichen. Artabanos, der Ratgeber des Xerxes, weist ausdrücklich darauf hin, dass sich die Skythen Dareios nicht zur Schlacht stellten und damit am Ende den

⁶⁹ Hall, *Ethnic Identity*, S. 47f.

⁷⁰ Eine Synthese *ibid.*, S. 47ff., der dies unter dem Aspekt untersucht, wie sich das Konzept von Ethnizität herausbildet.

⁷¹ Vgl. zu der besonderen Rolle der Skythen bei Herodot, die sich sowohl in dem von Hartog herausgearbeiteten Interpretationsmuster zeigt wie auch in der Konstruktion eines naturräumlich und klimatologisch bestimmten Raumes: Schubert, „Nomaden“.

⁷² Das Verhältnis zwischen Herodot und *De aeribus* wird unterschiedlich gesehen: Als ein zeitlich und intellektuell gleichrangiges oder ein in beiderlei Hinsicht eher unbestimmtes: Vgl. Bichler, *Herodots Welt*, S. 70f.: Das ethnographische Leitbild Herodots im Skythen-Logos sei der Nomadismus. Hierbei bezieht er sich auch auf Hartog, *Mirror*, S. 20 mit Anm. 22, wonach Herodot es vermeide, die nomadischen Skythen Europa zuzuordnen. Vielmehr würden die nomadischen Skythen „bewusst als im Raum zwischen Europa und Asien hin- und herwandernd dargestellt.“ Anders: Diller, „Hellenen-Barbaren-Antithese“, S. 37–68, bes. 60, der eine zeitliche Differenzierung vorgenommen hat, nach der Herodot einer früheren Zeitstufe angehöre als der Autor von *De aeribus*. Müller, *Geschichte I*, S. 119ff. will bei Herodot sogar eine Abfolge von Kulturstufen erkennen, dagegen Nippel, *Griechen*, S. 21, der es als „problematisch“ bezeichnet, bei Herodot ein solches evolutionistisch konstruiertes Schema sehen zu wollen.

schmählichen Abzug des anfangs so übermächtig erscheinenden Perserkönigs bewirkten.⁷³

„Ἐγὼ δὲ καὶ πατρὶ τῷ σῶ, ἀδελφεῶ δὲ ἐμῶ Δαρεΐω ἠγόρευον μὴ στρατεύεσθαι ἐπὶ Σκύθας, ἀνδρας οὐδαμῶθι γῆς ἄστου νέμοντας· ὁ δὲ, ἐλπίζων Σκύθας τοὺς νομάδας καταστρέψεσθαι, ἐμοί τε οὐκ ἐπέθετο, στρατευσάμενός τε πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς τῆς στρατιῆς ἀποβαλὼν ἀπῆλθε.“ (Hdt. 7,10,2)

„Ich habe schon deinem Vater, meinem Bruder Dareios, abgeraten, gegen die Skythen zu ziehen, die nirgends eine Stadt bewohnen. Er hoffte aber, die nomadischen Skythen zu unterwerfen und folgte meinem Rat nicht, sondern kam zurück, nachdem er viele und edle Krieger seines Heeres verloren hatte.“

Genauso verteidigen die Athener nicht ihr Heimatland, sondern evakuieren ihre Bevölkerung auf die benachbarten Städte und vor allem auf ihre Schiffe.⁷⁴

Bei den Skythen ist es ihre spezifische, nomadische Lebensweise, die sie zum Sieg befähigt, ja sie unbesiegbar macht (s. o.). Aber die Griechen sind, so Artabanos, noch herausragender:

„Σὺ δέ, ὦ βασιλεῦ, μέλλεις ἐπ’ ἀνδρας στρατεύεσθαι πολλὸν ἔτι ἀμείνονας ἢ Σκύθας, οἱ κατὰ θάλασσαν τε ἄριστοι καὶ κατὰ γῆν λέγονται εἶναι.“ (Hdt. 7,10,3)

„Du aber, König, willst in den Krieg ziehen gegen Männer, die noch viel besser sind als die Skythen, die gleich gut sind zu Wasser und zu Lande.“

Insbesondere nennt Artabanos hier die Athener, die schon einmal mit einem Heer erfolgreich gegen die Perser gewesen waren.⁷⁵ Dass sie diesmal mit ihrer Flotte den eigentlichen Sieg davontragen würden, weiß der kundige Leser Herodots hier natürlich! Herodot sagt an anderer Stelle auch sehr deutlich, worauf er diesen großartigen Erfolg der Athener zurückführt:

„Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠῤῥηγντο. Δηλοῖ δὲ οὐ κατ’ ἐν μοῦνον ἀλλὰ πανταχῆ ἢ ἰσηγορίῃ ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιουσιότων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνονες, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρῶτοι ἐγένοντο. Δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελουσίαιον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐσωτῶ προεθιμέετο κατεργάζεσθαι.“ (Hdt. 5,78)

⁷³ Hartog, *Mirror*, S. 34ff.: Brückenbau: Hdt. 4,85f. (Dareios), 7,46 (Xerxes); Hdt. 4,142 (Ausweichtaktik der Skythen), 7,101 (Athener); die Rolle des Artabanos als Ratgeber und Mahner sowohl des Dareios als auch des Xerxes: 7,18.

⁷⁴ Hdt. 8,61; dazu Hartog, *Mirror*, S. 50. Hartog verweist auch auf die Formulierung des delphischen Orakels (Hdt. 7,140,1): Ἦ μέλει, τί κάθησθε; Λιπὼν φύγ’ ἐς ἔσχατα γαίης („Arme, was zögert ihr noch? Flieht bis ans Ende der Erde...). Damit habe die Pythia den Athenern die „skythische Strategie“ empfohlen.

⁷⁵ Vgl. Hartog, *Mirror*, S. 37ff.

„Die Athener jedoch wurden nun stark. Es ist aber deutlich und nicht nur aus einem Grunde, sondern überall das Recht der freien Rede eine wertvolle Sache, denn auch die Athener, solange sie unter Tyrannenherrschaft standen, waren keinem der benachbarten Völker im Krieg überlegen. Nachdem sie die Tyrannenherrschaft abgeschüttelt haben, sind sie bei weitem die ersten geworden. Daraus kann man erkennen, dass sie als Untertanen, während sie für den Tyrannen arbeiteten, absichtlich feige und träge waren. Seit sie aber befreit sind, arbeitet jeder gern zu seinem eigenen Nutzen.“

Herodot beschreibt hier den Übergang von der Tyrannis zur Demokratie in der kleisthenischen Phylenreform (507 v. Chr.), die den Athenern die ersten Schritte zur Demokratie ermöglichte.⁷⁶ Auch Aristoteles verwendet diesen Zusammenhang zwischen Lebensweise, politischer und militärischer Kompetenz.⁷⁷ Im 6. Buch der Politik, in dem er Freiheit und Gerechtigkeit als Grundlagen der demokratischen Verfassung definiert, beschreibt er die bäuerliche Gesellschaft, die von Landwirtschaft und Viehzucht lebt, als die am besten für die Demokratie geeignete. Die nächstbeste sei die nomadische Gesellschaft:

„μετὰ δὲ τὸ γεωργικὸν πλῆθος βέλτιστος δῆμός ἐστιν ὅπου νομεῖς εἰσι καὶ ζῶσιν ἀπὸ βοσκομημάτων· πολλὰ γὰρ ἔχει τῇ γεωργίᾳ παραπλησίως, καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλισθ' οὗτοι γεγυμνασμένοι τὰς ἕξεις καὶ χρήσιμοι τὰ σώματα καὶ δυνάμενοι θυραυλεῖν.“ (Aristot., Politik 1319a 19–24)

„Nächst dem Landwirtschaft treibenden Volk ist das beste dasjenige, das aus Hirtennomaden besteht und sich von der Viehzucht ernährt. Denn dieses ist einem Bauernvolk sehr ähnlich und für kriegerische Unternehmungen sind diese nach ihrer Verfassung am meisten geübt, körperlich tüchtig und leicht fähig, unter freiem Himmel zu leben.“ (Übersetzung nach Gigon)

Fast alle anderen Völker, in denen man demokratische Verfassungen findet, fallen demgegenüber ab:

„τὰ δ' ἄλλα πλῆθη πάντα σχεδόν, ἐξ ὧν αἱ λοιπαὶ δημοκρατίαι συνεστᾶσι, πολλῶ φαυλότερα τούτων· ὁ γὰρ βίος φαῦλος, ...“ (Aristot., Politik 1319a 24–26)

„Fast alle anderen Volkstypen, aus denen sich die übrigen Demokratien zusammensetzen, sind bedeutend schlechter als diese. Denn ihre Lebensweise ist schlecht ...“ (Übersetzung Gigon)

Die Nomaden werden einmal als grundsätzlich in einer demokratischen Verfassung lebend und zum anderen als für den erfolgreichen Krieg hervorragend geeignet beschrieben. In aller Kürze werden ihre wichtigsten Merkmale charakterisiert: die Lebensweise in bodenvagen Behausungen, d. h. ohne Städte und Mauern „unter

⁷⁶ Cartledge, *Griechen*, S. 91.

⁷⁷ Aristot., pol. 1319a 19ff.

freiem Himmel“, die Viehzucht im Gegensatz zum Ackerbau und die körperliche Fitness für militärische Aktionen, d. h. das Dasein als berittene Krieger. Die Zuspitzung auf Freiheit und Gleichheit, v. a. die Bezeichnung der politischen Verfasstheit als Demokratie ist ein Aspekt, der so vor Aristoteles in der Überlieferung für die Nomaden nicht zu finden ist, und der die Nomaden ganz deutlich von den Barbaren unterscheidet, die in der aristotelischen Konzeption der Politik als Sklaven von Natur aus beschrieben werden.⁷⁸ In der Verbindung von Freiheit und Demokratie wie sie sich bei Aristoteles in einer zu seiner Zeit schon lange verfestigten Form findet,⁷⁹ handelt es sich um eine Argumentationsfigur, die in der politischen Diskussion Athens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. entwickelt wurde.⁸⁰ Die in der Historiographie und der Tragödie erkennbare Entwicklung ist auf die demokratischen Prozeduren und Entscheidungsprozesse ausgerichtet,⁸¹ während in der Ethnographie und medizinischen Theorie, wie das Beispiel der Schrift *De aeribus* deutlich zeigt, das Streben nach Freiheit aus der Wechselwirkung zwischen den naturräumlichen-klimatologischen und den mentalen Gegebenheiten erklärt wird.⁸² Aus dem exklusiven Anspruch der Demokratie auf die ἐλευθερία-Konzeption⁸³ ebenso wie der dominanten Stellung Athens in der verfassungspolitisch ausgerichteten Demokratiedebatte ist dann erst später bei Aristoteles ein Zusammenhang konstruiert worden, der es auch ermöglichte, eine nomadische Gesellschaft als für die Demokratie prädestiniert zu bezeichnen. Der Ansatzpunkt, der Aristoteles die Eingruppierung der Nomaden in seine Lebensformtypologie ermöglichte, die die Grundlage des politischen Systems der Demokratie darstellt, ist die militärische Unbesiegbarkeit.

Die Dekontextualisierung der Anacharsis-Figur

Der bei Aristoteles zu beobachtende Umgang mit einzelnen Elementen aus dieser Diskussion und vor allem die Integration der Nomaden in die verfassungstheoretisch und anthropologisch konzipierte Politik des Aristoteles verweisen auf einen Umgang mit der Nomaden-Thematik, die sich auch für die Anacharsis-Figur beobachten lässt.

⁷⁸ Aristot., pol. 1252b 59.

⁷⁹ Aristot., pol. 1317a 35ff.

⁸⁰ Raaflaub, *Entdeckung*, S. 258ff.

⁸¹ *Ibid.*, S. 262f.: Etwa in den Hiketiden des Aischylos (463 v. Chr. aufgeführt) 365ff., 397ff., 483ff., 517ff., 523, 600ff., 940ff., 963ff. geht es um den Gegensatz zwischen autokratischem Königtum und der entscheidungsbefugten Volksversammlung aller Bürger einer Polis; vgl. Eurip., Hik. 352 (424 v. Chr. aufgeführt); Ps.-Xen., Ath. pol. 1,8 (um 420 v. Chr.).

⁸² Zu *De aeribus* 16,3 und 23,5 Raaflaub, *Entdeckung*, S. 260.

⁸³ *Ibid.*, S. 296ff.

Die weitere Ausgestaltung der Anacharsis-Figur ist im 4. Jahrhundert v. Chr. vor allem bei Ephoros zu finden, den Strabo ausführlich referiert.⁸⁴ Ephoros kritisiert seine Vorgänger, die ihren Lesern nur das Schreckenerregende und das Wunderbare präsentieren: Damit wiederholt er das Argumentationsmuster, das schon Herodot verwendet hat, der die kritiklose Bewunderung der Skythen abgelehnt hat. Ephoros lehnt eine simple Hervorhebung der negativen und furchterregenden Merkmale der Skythen ab, da er die dadurch hervorgerufene ästhetische Reaktion nicht billigt. Die einfache Verwendung der Gleichung des Eigenen mit dem Guten, des Fremden mit dem Schlechten oder auch der Umkehrung ist beiden Autoren zu undifferenziert. Mit dieser Kritik an der bei anderen Autoren verwendeten Abgrenzungsfigur widerspricht Ephoros einer Argumentationspraxis, die er, genauso wie Herodot, offenbar bei vielen Autoren gesehen hat. Insofern geht es hier nicht um die Verwendung der einfachen positiven oder negativen Stereotypen ‚guter Fremder‘/ ‚böser Fremder‘,⁸⁵ sondern um eine Dynamik, die aus der Verwendung solcher Abgrenzungsstrategien sowohl in der anderen Gesellschaft (Herodot) als auch der eigenen Gesellschaft (Ephoros) entsteht.

Denn Ephoros ist der Ansicht, nicht das Schreckliche solle berichtet werden, δεῖν δὲ τάναντία καὶ λέγειν καὶ παραδείγματα ποιῆσθαι („... sie sollten aber [vielmehr] das Gegenteil erzählen und zu Musterbildern machen.“ [Übersetzung Forbinger], Strabo 7,3,9 [302])! Dies sei seiner Ansicht nach die Beschreibung der Völker mit den gerechtesten Sitten. Ein solches vorbildhaftes Beispiel seien τινὰς τῶν νομάδων Σκυθῶν. Sie sollen also als Vorbild für die eigene Gesellschaft charakterisiert werden, so dass auch eine bewusst intendierte Wirkung aus der Beschreibung ihrer Sitten ermöglicht wird. Das zu Bestaunende und Wunderbare ist in diesem Fall eine Lebensweise, die Ephoros mit den schon aus Herodot bekannten Merkmalen der Nomaden charakterisiert, die sich aus der mit der nomadischen Lebensweise verbundenen gemeinschaftlichen Verfügung über Besitz ergeben:⁸⁶

„εἴτ' αἰτιολογεῖ διότι ταῖς διαίταις εὐτελεῖς ὄντες καὶ οὐ χρηματισταὶ πρὸς τε ἀλλήλους εὐνομοῦνται, κοινὰ πάντα ἔχοντες τὰ τε ἄλλα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὄλην συγγένειαν“ (Strab. 7,3,9 [303]).

„Dann gibt er als Ursache an, sie hätten eine von Einfachheit geprägte Lebensweise, führten untereinander keine Geldgeschäfte durch, verhielten sich wohlgeordnet zueinander, hätten alles gemeinsam wie Frauen, Kinder und die gesamte Gefährtschaft.“⁸⁷

⁸⁴ Strab. 7,3,9.

⁸⁵ So noch bei Shaw, „Eaters of flesh“.

⁸⁶ In εὐνομοὶ Σκυθῶν ist sicher auch ein Wortspiel enthalten, das einerseits auf die Eumonie, andererseits auf den Weiderechtum des Skythenlandes anspielt, da dieser die Voraussetzung der extensiven Herdenhaltung war.

⁸⁷ Vgl. Strab. 7,3,7 [301]: καὶ Αἰσχύλος δ' ἐμφαίνει συνηγορῶν τῷ ποιητῇ φήσας περὶ τῶν Σκυθῶν „ἄλλ' ἱππάρχης βρωτῆρες εὐνομοὶ Σκυθῶν“. („Auch Aischylos stimmt mit dem Dichter überein,

Die Lebensweise, die Strabo generell für die Nomaden beschreibt, ist hier voraussetzen:

„ἀλλὰ καὶ νῦν εἰσιν ἀμάξιοι καὶ νομάδες καλούμενοι, ζῶντες ἀπὸ θρεμμάτων καὶ γάλακτος καὶ τυροῦ καὶ μάλιστα ἰππέου, θησαυρισμὸν δ' οὐκ εἰδότες οὐδὲ καπηλείαν πλὴν εἰ φόρτον ἀντὶ φόρτου.“ (Strab. 7,3,7 [300])

„Aber auch jetzt noch gibt es Wagenbewohner und so genannte Nomaden, die von ihren Herden, von Milch und Käse und meistens Pferdekäse leben, weder jedoch von Vorratshaltung oder Kleinhandel außer dem Tauschhandel.“

Aber das Besondere an den Skythen ist – wie es auch von Herodot hervorgehoben wird –, dass sie „... den Äußeren gegenüber ... unbezwingbar und unbesiegbar“ bleiben.⁸⁸

Ebenso wie bei Herodot wird in diesem Zusammenhang auf Anacharsis verwiesen, der wegen seiner Weisheit zu dem Kreis der berühmten Sieben Weisen gezählt werde. Die ihn heraushebenden Eigenschaften sind εὐτέλεια (Einfachheit, Sparsamkeit, Genügsamkeit) σωφροσύνη (Besonnenheit, Klugheit, richtige Erkenntnis), σύνεσις (Beurteilungskraft, Verstand, Einsicht) (Strab. 7,3,9 [303]). Die σωφροσύνη und die σύνεσις sind eine begrifflich ganz andere Fassung der bei Herodot mit σώφρων ἀνὴρ und ἀνὴρ λόγιος beschriebenen Charakteristika des Anacharsis. Auch die Zuschreibung der verschiedenen εὐρήματα des Blasebalgs, der Töpferscheibe und des doppelten Ankers an den Nomaden als eines Kulturbringers für die griechische Zivilisation zeigt, dass die Figur ausgeweitet wurde.

Vor allem die εὐτέλεια ist bisher immer als ein neues Element in der Anacharsis-Legende betrachtet worden, das daher auch auf den Kontext eines anderen Diskurses verweisen würde.⁸⁹ Die εὐτέλεια heben Ephoros und damit auch Strabo ganz wesentlich (Strab.7,3,9 [303]: καὶ τὸν Ἀνάχαρσιν δὲ σοφὸν καλῶν ὁ Ἐφορος τοῦτου τοῦ γένους φησὶν εἶναι· νομισθῆναι δὲ καὶ τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἐπ' εὐτελείᾳ σωφροσύνη καὶ συνέσει·) hervor, um die Andersartigkeit der Nomaden hervorzuheben und auch nicht zu trennen von der spezifischen Lebensform.⁹⁰

Εὐτέλεια ist nun allerdings auch schon in früheren Zeiten ganz bewusst als Abgrenzungsbegriff verwendet worden: So betont der perikleische Thukydides im Epitaphios mit den Worten:

wenn er von den Skythen sagt: Aber ‚Pferdekäseesser‘, wohlgeordnet lebende Skythen“); Strab. 7,3,7 [301]: ἀπλουστάτους τε γὰρ αὐτοὺς νομίζομεν καὶ ἥμισυ κακεντρεχεῖς εὐτελεστέρους τε πολὺ ἡμῶν καὶ ἀταρχειστέρους. („Denn wir halten sie für die geradesten, am wenigsten arglistigen und viel mehr von der einfachen und unabhängigen Lebensweise geprägten Menschen als wir“).

⁸⁸ Strab. 7,3,9 [302]: ... πρὸς τε τοὺς ἐκτὸς ἄμαχοί εἰσι καὶ ἀνίκητοι.

⁸⁹ Kindstrand, *Anacharsis*, 63; anders Ungefehr-Kortus, *Anacharsis*.

⁹⁰ Vgl. auch Diog. Laert. 1,101 zu Anacharsis.

„Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.“
(Thuk. 2,40,1)

„Wir lieben das Schöne und bleiben schlicht, wir lieben den Geist und werden nicht schlaff.“ (Übersetzung Landwehr).

Das Besondere der Athener ist ebenfalls ihre Lebensweise, die sich durch εὐτέλεια, aber auch ihr σῶμα ἀταρκῆς auszeichne.⁹¹ Die Autarkie der Lebensweise ist, zumindest bei Strabo und Ephoros, ein typisches Merkmal der nomadischen Lebensweise.⁹² Vor allem aber spielt die εὐτέλεια eine Rolle für die Durchhaltefähigkeit der Athener unter dem Druck der existenzbedrohenden Krise nach der sizilischen Expedition.⁹³ In diesem Moment, so die Aufforderungen und Mahnungen, könnte die Beschränkung auf das Notwendige und Einfache ihnen die Basis für den immer noch möglichen Sieg verschaffen.

„ἀπὸ δὲ οἷας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ’ αὐτὰ καὶ μεθ’ οἷας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἷων μεγάλα ἐγένετο, ...“ (Thuk. 2,36,4)

„Aber aus welcher Gesinnung wir dazu gelangt sind, mit welcher Verfassung, durch welche Lebensform wir so groß wurden, ...“.

Die von Thukydides im Epitaphios verwendeten Vorstellungen sind in die ideologische Auseinandersetzung mit Sparta einzuordnen,⁹⁴ haben aber gerade in der Abgrenzung auch einen ganz klaren Bezug auf die Gegenüberstellung des Eigenen und des Anderen, indem sie die Lebensweise der Athener und deren Grundlagen belegen. Mit der spezifischen Bewährung der Lebensweise, u. a. auch im Krieg, argumentiert auch Aristoteles, der Demokratie, nomadische Lebensweise und Kriegserfolg in einem Kontext sieht.

Als Anhaltspunkt, um die einzelnen Stufen in der Entwicklung der Anacharsis-Legende zu rekonstruieren, scheidet die Zuschreibung der εὐτέλεια also aus. Andererseits zeigt dieser Begriff, dass es mindestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in verschiedenen Kombinationen Vorstellungen von Weisheit, Lebensweise und Überlegenheit gegeben hat, die – möglicherweise sogar schon beliebig – in unterschiedlichen Kontexten eingesetzt werden konnten. Da etwa für den Epitaphios

⁹¹ Zu der εὐτέλεια schreibt Gomme, *Thucydides*, S. 119ff., dass der Ausdruck eher einen Bezug zu wirtschaftlichen Dingen haben müsse, dies hier an dieser Stelle zusammen mit φιλοσοφεῖν jedoch nicht stimmig sei – andererseits hält er es auch für möglich, dass Thukydides den Begriff anders besetzt habe. Wenn εὐτέλεια jedoch aus dem Nomadendiskurs stammt, dann ist eine Interpretation, die die wirtschaftliche Seite des Begriffs im Sinne von mangelndem Geld bzw. Besitzlosigkeit in den Vordergrund stellt, nicht ganz unsinnig, insbesondere dann nicht, wenn man für diese Zeit noch eine positive Sicht der Nomaden annehmen kann.

⁹² Strab. 7,3,9 [303]; vgl. 7,3,18 [307].

⁹³ Thuk. 8,1,3, 4,1, 86,6.

⁹⁴ Gomme, *Thucydides*, S. 106: ἐπιτηδεύσεις „means the principles underlying Athenian life public and private, πολιτεία the constitution and the methods of public life generally ...“; zur σύνθεσις der Athener vgl. auch: Thuk. 1,75,1; 2,62,4.

kaum ein Anknüpfungspunkt zu dem Nomadendiskurs zu erkennen ist, deutet dies daraufhin, dass die Begriffe gerade in dieser Kombination nichts mit der realen Erfahrung oder Kenntnis einzelner Völker und wohl auch ursprünglich nichts mit der Figur des Anacharsis in dem Kontext, wie ihn Herodot beschreibt, zu tun haben können. Wenn aber Begriffe wie εὐτέλεια bei Ephoros offensichtlich mit den anderen Elementen des Nomadendiskurses in der Figur des Anacharsis kombiniert werden konnten, so zeigt dies, dass die Figur schon längst aus ihrem ursprünglichen historischen Kontext gelöst worden ist. Die Repräsentationspraxis, über eine zu bestaunende Besonderheit der Lebensweise des Anderen, des Fremden, die eigene kulturelle Identität zu verstärken, wird jetzt dafür verwandt, eine moralische Vorbildfunktion zu konstruieren. Insbesondere die Zuschreibung der prometheusähnlichen Funktion als Zivilisationsbringer weist auf eine Entwicklung hin, die den Nomaden ‚in Besitz‘ nimmt für die eigene kulturelle Identität, auch ein Aspekt, der schon bei Herodot erkennbar ist, hier jedoch erheblich ausgeweitet wurde.

So lässt sich also für diese älteste Schicht der Anacharsis-Figur klar herausstellen, dass ihre Besonderheit darin lag, dass es sich um einen skythischen Nomaden handelte. Der Anlass für die Ausgestaltung der Figur ist sehr wahrscheinlich der Erfolg der Skythen gegenüber den Persern gewesen, so dass Herodot die Gegenüberstellung von sesshaften Griechen und nomadischen Skythen zum Paradigma erheben konnte. Der Grund für diesen vor allem militärischen Erfolg wird in der spezifischen Lebensweise der Nomaden gesucht, die ohne Städte, ohne Mauern und ohne Äcker eine Form der Ungebundenheit und Autarkie entwickelt haben, die Aristoteles später ganz zwanglos mit Freiheit und Demokratie beschreiben konnte.

Herodot stellt die Anacharsis-Figur in diesen Zusammenhang, der bei ihm zum ersten Mal begegnet. Von da an wird die Figur durchgehend in der literarischen Überlieferung der Antike verwendet. Der skythische Nomade Anacharsis wird als Weiser und später auch prometheusähnlicher Zivilisationsbringer wie ein griechischer *culture hero* dargestellt, so dass er im 4. Jahrhundert v. Chr. auch Eingang in den Kreis der Sieben Weisen finden und in der moralisierenden Version als Vorbild dienen kann. Die in dieser Konfiguration im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. eingeschriebenen Grenzlinien zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Sesshaften und Nomaden, zwischen Griechen und Skythen boten bereits so vielfältige Anknüpfungspunkte, dass sie in der weiteren Überlieferung je nach Kontext verwendet oder ausgedeutet werden konnten. Das Besondere an dieser Figur ist jedoch die Verknüpfung von Weisheit und Nomadismus geblieben, die der Figur über die Gegensätze hinweg offenbar das verbindende Potential gegeben haben, die ihr erst das lange Nachleben ermöglichten.

Bibliographie

- Althoff, Jochen/ Zeller, Dieter (Hgg.): *Die Worte der Sieben Weise*. Hg., übers. und komment. von Jochen Althoff und Dieter Zeller. (Texte zur Forschung 89). Darmstadt 2006.
- Angerbauer-Rau, Monika: *Beuys-Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys*. Köln 1998.
- Assmann, Aleida (Hg.): *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*. München 1991.
- Bichler, Reinhold: „Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht“, in: Ingomar Weiler (Hg.): *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*. Graz 1988, 117–128.
- Id.: *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin 2000.
- Id./ Rollinger, Robert: *Herodot*. (Studienbücher Antike 3). Hildesheim [et. al.] 2000.
- Bocola, Sandro: *Die Kunst der Moderne. Zur Struktur und Dynamik ihrer Entwicklung von Goya bis Beuys*. München/ New York 1997.
- Bollansée, Jan: „Fact and fiction, falsehood and truth: D. Fehling and ancient legendry about the Seven Sages“, in: *Museum Helveticum* 56, 2 (1999), 65–75.
- Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10). Nürnberg 1962.
- Busine, Aude: *Les Sept Sages de la Grèce antique: Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris 2002.
- Cartledge, Paul: *Die Griechen und wir*. Stuttgart 1998.
- Chambers, Mortimer (Hg.): *Aristoteles: Staat der Athener*. Übers. u. erl. v. Mortimer Chambers. Darmstadt 1990.
- Colli, Giorgio: *Die Geburt der Philosophie*. Frankfurt/ M. 1981.
- Dihle, Albrecht: *Die Griechen und die Fremden*. München 1994.
- Diller, Hans: „Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege“, in: Hans Schwabl (Hg.): *Grecs et barbares: 6 exposés et discussions. Vandoevres-Genève, 4–9 sept. 1961*. (Entretiens sur l'Antiquité Classique 8). Vandoevres-Genève 1962, 37–82.
- Dubois, Laurent: *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*. Genf 1996.
- Eliade, Mircea: *Von Zalmoxis zu Dschingis Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*. Köln-Löwenich: 1982.
- Ellrich, Lutz: *Verschriebene Fremdheit. Die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*. Frankfurt 1999.

- Fehling, Detlev: *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie*. Bern [et. al.] 1985.
- Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg 1994.
- Fludernik, Monika/ Gehrke, Hans-Joachim (Hgg.): *Grenzgänger zwischen Kulturen. (Identitäten und Alteritäten 1)*. Würzburg 1999.
- Ead./ Haslinger, Peter / Kaufmann, Stefan (Hgg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden: Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos. (Identitäten und Alteritäten 10)*. Würzburg 2002.
- Ead./ Gehrke, Hans-Joachim (Hgg.): *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of identity‘. (Identitäten und Alteritäten 18)*. Würzburg 2004.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. (Inauguralvorlesung am Collège de France am 02. 12. 1970). München 1974.
- Gander, Hans-Helmuth: „Zwischen Vertrautheit und Fremdheit. Zur hermeneutischen Erfahrung der Geschichte“, in: Ingeborg Schüßler (Hg.): *Phénoménologie et herméneutique: Enjeux et actualité*. Lausanne 2001.
- Gehrke, Hans-Joachim: „Identität in der Alterität: Heroen als Grenzgänger zwischen Hellenen und Barbaren“, in: Monika Fludernik/ Hans-Joachim Gehrke (Hgg.): *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of identity‘. (Identitäten und Alteritäten 18)*. Würzburg 2004, 117–134.
- Gomme, Andrew W./ Andrewes, Antony A./ Dover, Kenneth J.: *A Historical Commentary on Thucydides*. 5 Bde. Oxford 1956–1981.
- Greenblatt, Stephen J.: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*. Darmstadt 1994.
- Hall, Jonathan M.: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge ²1998.
- Hartog, François: *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley/ London 1988.
- How, Walter W./ Wells, Joseph: *A commentary on Herodotus*. Vol. 1 (Books I–IV). Oxford/ New York ²1989.
- Ivantchik, Askold I.: *Am Vorabend der Kolonisation: Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.–7. Jahrhunderts v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte*. Moskau/ Berlin 2005.
- Khazanov, Anatoly M.: *Nomads and the Outside World*. Cambridge 1984.
- Kindstrand, Jan F.: *Anacharsis. The Legend and The Apophtegmata*. Uppsala 1981.
- Leake, Jane A.: *The Geates of Beowulf. A Study in the Geographical Mythology of the Middle Ages*. Madison, Wis. [et. al.] 1967.

Lloyd, Geoffrey E. R.: *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge 1966.

- Id.: *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley [et. al.] 1987.

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

Meier, Christian: „Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen“, in: id.: *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*. (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 15). Berlin 1989, 70–100.

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

Mühll, Peter von der: „Das Alter der Anacharsislegende“, in: id.: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hg. von Bernhard Wyss. Basel 1975, 473–481.

Müller, Klaus E.: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*. 2 Bde. Wiesbaden 1972–1980.

Nippel, Wilfried: *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Frankfurt/ M. 1990.

Raaflaub, Kurt A.: *Die Entdeckung der Freiheit*. München 1985.

Reuters, Franz H. (Hg.): *Die Briefe des Anacharsis*. (Schriften und Quellen der alten Welt 14). Berlin 1963.

Rösler, Wolfgang: „Die Sieben Weisen“, in: Aleida Assmann (Hg.): *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*. München 1991, 357–365.

Romm, James S.: *Herodotus*. New Haven, Conn. 1998.

Scheer, Tanja S.: *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*. München 1993.

Sier, Kurt: „Die Rolle des Skythen in den ‚Thesmophoriazusen‘ des Aristophanes“, in: Carl W. Müller [et. al.] (Hgg.): *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike: Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken*. Stuttgart 1992, 63–83.

Schmidt, Siegfried J.: *Geschichte & Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek bei Hamburg 2003.

Schneede, Uwe M.: *Joseph Beuys – Die Aktionen*. Ostfildern-Ruit bei Stuttgart 1994.

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

- Ead.: *Athen und Sparta in klassischer Zeit*. Stuttgart/ Weimar 2003.

- Ead.: „Zum problematischen Verhältnis von *res fictae* und *res factae* im Nomadendiskurs“, in diesem Band, 17–41.

- Ead.: „Nomaden in der Peripherie – Nomaden im Zentrum: Die Lokalisierung der Nomaden in griechischen Raumvorstellungen“, in: Roxana Kath/ Katharina Rieger (Hgg.): *Raum – Landscape – Territorium*. (Mitteilungen des SFB 586 Differenz und Integration). 2007 (im Druck).

Shaw, Brent D.: „Eaters of flesh, drinkers of milk‘. The ancient Mediterranean ideology of the pastoral nomad“, in: *Ancient Society* 13–14 (1982–1983), 5–31 (auch in id.: *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*. Aldershot 1995, VI).

Sonnabend, Holger: *Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*. Frankfurt/ M. [et. al.] 1986.

Snell, Bruno (Hg.): *Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen*. Erl. u. übertr. v. Bruno Snell. München 1971.

Stibbe, Conrad M.: „Chilon of Sparta“, in: *Mededelingen van het Nederlands historisch Instituut de Rome* 46 (1985), 7–24

Thommen, Lukas: *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis*. Stuttgart/ Weimar 2003.

Timpe, Dieter: „Der Barbar als Nachbar“, in: Christoph Ulf/ Ingomar Weiler (Hgg.): *Ideologie – Sport – Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft*. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 108). Innsbruck 2000, 203–230.

Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/ M. 2006.

Toral-Niehoff, Isabel: „Der edle Beduine“, in: Monika Fludernik/ Peter Haslinger/ Stefan Kaufmann (Hgg.): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden: Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. (Identitäten und Alteritäten 10). Würzburg 2002, 281–293.

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

Vernant, Jean-Pierre: *Die Entstehung des griechischen Denkens*. Frankfurt/ M. 1982.

White, Stephen A.: „Principes Sapientiae. Dicaearchus' Biography of Philosophy“, in: William W. Fortenbaugh/ Eckart Schütrumpf (Eds.): *Dicaearchus of Messana*, New Brunswick 2001, 195–236.

Abkürzungen

SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum

IOSPE = Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae