

KONGRESS DES DEUTSCHEN ALTPHILOLOGENVERBANDES
BERLIN, 29. MÄRZ – 2. APRIL 2016

GREGOR WEBER • AUGSBURG

Neue Forschungen zu Traum und Traumdeutung
in der Antike

Bilanz und Perspektiven*

Abstract

Der Beitrag stellt zunächst aktuelle Tendenzen in der modernen Forschung zu Träumen in der Antike und zur Traumdeutung, vornehmlich zum Traumdeutungsbuch des Artemidor von Daldis, vor: Jenseits eines in den letzten Jahren stark intensivierten Interesses an Thematik und Autor wurden die Deutemethodik und die Ausgestaltung des Werkes sowie zahlreiche Sachthemen, die sich mit Hilfe des reichhaltigen Fundus an Symbolen und Deutungen erschließen lassen, in den Blick genommen; außerdem sind Untersuchungen über Bezugspunkte zu anderen Gattungen aus der griechischen Literatur und in benachbarten Kulturen erschienen, aus denen sich auch klare Grenzen für weitere Vergleiche ergaben. Außerdem werden Perspektiven für die künftige Forschung entwickelt, die insbesondere in einer noch stärkeren Kontextualisierung Artemidors in seiner Zeit und in der Untersuchung verschiedener Rezeptionsstränge gesehen werden.

I. Einführung

Artemidor, der Verfasser des einzigen aus der Antike erhaltenen Traumdeutungsschlüssels, der Ὀνειροκριτικά, vom Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, stellt in seinen fünf Büchern einen umfangreichen Katalog an Traumsymbolen zusammen.¹ Unter diesen Symbolen befin-

* Den Herausgebern der Zeitschrift ‚Gymnasium‘ danke ich herzlich für die Einladung, den auf dem DAV-Kongress 2016 in Berlin gehaltenen Vortrag zu veröffentlichen. Der Vortragsduktus ist weitgehend beibehalten; Nachweise und Literatur sind angefügt.

¹ Zum Autor zuletzt Chr. Chandezon, Artémidore: le cadre historique, géographique et social d'une vie, in: J. du Bouchet/Chr. Chandezon (Hrsgg.), Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves, Nanterre 2012, 10–26. Artemidor wird zitiert nach: R. A. Pack, Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V, Leipzig 1963. Die Übersetzungen sind aus G. Löwe, Artemidor. Traumkunst, Leipzig 1991, entnommen.

den sich auch Lehrer – zwar keine Latein- oder Griechisch-Lehrer, aber immerhin allgemein διδάσκαλοι:

Zu den zuverlässigen Gewährsleuten, deren Worten man Glauben schenken und folgen soll, zähle ich erstens die Götter, denn das Lügen ist Göttern fremd. Zweitens die Priester, denn sie genießen bei den Menschen dieselbe Ehre wie die Götter. Drittens die Herrscher und Regierenden, denn ‚Herrschaft hat Gottes Macht‘. Viertens die Eltern und die Lehrer, denn sie sind den Göttern gleich, und zwar die einen, indem sie uns das Leben schenken, die anderen, indem sie uns zur rechten Lebensweise anleiten. Fünftens die Weissager, allerdings nur diejenigen, die nicht Betrüger und Lügenpropheten sind.²

Auf die verschiedenen Personengruppen wird noch eingegangen. Artemidor zufolge gab es verschiedene Arten von Träumen, doch interessierten ihn für die Deutung *allein* die auf die Zukunft bezogenen ὄνειροι, von diesen wiederum nur die allegorischen, also die symbolisch verschlüsselten Träume. *Eine* der Kompetenzen des erfolgreichen Traumdeuters musste folglich darin bestehen, die konkrete Traumart zu bestimmen. Denn die Deutung zielte darauf ab, die Relevanz eines Traums für das zukünftige Leben des Träumenden zu ergründen, nicht dagegen Einsichten in sein eigenes Ich oder in Prägungen aus der Vergangenheit zu vermitteln. Genau hier liegt der entscheidende Unterschied zu einem modernen psychoanalytischen Traumverständnis, in dem die Traumdeutung auf die Erfassung der Prägungen des Träumenden in der Vergangenheit ausgerichtet ist.³ Denn bestimmten Träumen wurde ein prognostischer Wert zugebilligt, nämlich denjenigen, die eine göttliche Botschaft über-

² Artem. 2,69,195,3–12: Τῶν δὲ ἀξιопίστων λεγομένων, οἷς λέγουσι τι [κατ’ ὄναρ] πιστεύειν χρὴ καὶ πείθεσθαι, φημί πρῶτους εἶναι θεοῦ: ἀλλότριον γὰρ θεοῦ τὸ ψεύδεσθαι. ἔπειτα ἱερεῖς: τῆς γὰρ αὐτῆς τοῖς θεοῖς παρὰ ἀνθρώποις τετυχήκασι τιμῆς. εἶτα βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας: τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ. εἶτα γονεῖς καὶ διδασκάλους: καὶ γὰρ οὗτοι ὅμοιοί εἰσι θεοῖς, οἱ μὲν εἰσάγοντες εἰς τὸ ζῆν, οἱ δὲ ὅπως χρὴ τῷ ζῆν χρῆσθαι διδάσκοντες. εἶτα μάντις, μάντεων δὲ τοὺς μὴ ἀπατεῶνας μηδὲ ψευδομάντις. Dazu D. E. Harris-McCoy, Artemidorus’ Oneirocritica: Text, Translation, and Commentary, Oxford 2012, 495–497. „Lehrer“ werden nur an dieser Stelle genannt, wobei es weitere Belege für „Grammatiklehrer“ und „Rhetoren“ gibt (Artem. 4,1,242,6–8), für letztere auch in Form von Hinweisen auf einzelne Personen.

³ Zur Entwicklung des Umgangs mit Träumen seit der Aufklärung vgl. den Ausblick bei C. Gantet, Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2010, 429–472, außerdem P.-A. Alt, Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit, München 2002, 127 ff. Allerdings ging der Zukunftsbezug von Träumen, an denen man mit der entsprechenden Deutung seine Handlungen ausrichtete, nie ganz verloren – bis hin zur ungebrochenen Konjunktur von Traumdeutungsschlüsseln in den sog. ‚Esoterik-ecken‘ der Buchhandlungen („Träume von A bis Z ...“).

mittelten. Deshalb waren Tagesreste (ἐνύπνια), die physiologische Ursachen haben konnten, für Artemidor nicht signifikant.

Der Deuter zerlegte eine ihm berichtete Traumsequenz in ihre Hauptbestandteile, die einzeln zu deuten waren und bei denen ein leitender Aspekt herausgefiltert wurde.⁴ Für die Deutung lässt sich eine einfache Formel aufstellen, die bei Artemidor hundertfach zur Anwendung gelangt: ‚Wenn einer ‚x‘ träumt, dann wird ‚y‘ eintreten, weil ‚z‘ gegeben ist‘, angewandt auf unser Beispiel: Wenn jemand von einem Lehrer träumt (x), ist alles, was mit ihm im Traum verbunden ist, glaubwürdig (y), weil Lehrer gottgleichen Status besitzen, nicht lügen und positiv auf das Leben einzuwirken versuchen (z). Hieraus erwächst eine wesentliche Erkenntnis, nämlich die prinzipielle Übertragbarkeit von Gesetzmäßigkeiten aus der Wachwelt in die Traumwelt: „Die Traumdeutung ist nichts anderes als ein Vergleichen von Ähnlichkeiten“,⁵ formuliert Artemidor explizit. Gerade die Begründungen für die Deutung – oft differenziert nach Männern und Frauen, Armen und Reichen, Sklaven und Freien etc. – waren im gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungsschatz verankert, denn sie mussten den Klienten einigermaßen plausibel erscheinen. Deshalb sind Artemidors Begründungen für (sozial-)historische Fragestellungen wertvoll, denn sie liefern reichhaltiges Material für Einsichten in antike Mentalitäten und in zentrale Bereiche des Alltagslebens,⁶ mögen sie auf uns noch so willkürlich oder banal wirken. Ebenso sind die Traumbilder und die Deutungen von Interesse, geben sie doch Auskunft über Ängste und Hoffnungen gesellschaftlicher Gruppen wie die der Freigelassenen oder Sklaven, für deren Befindlichkeiten sonst kein derart umfangreiches Quellenmaterial vorliegt.⁷ Allerdings wäre es ein Trugschluss, zu meinen, dass die ὄνειροκριτικά einen unmittelbaren und direkten Zugang zum realen Leben der antiken Zeitgenossen ermöglichen: Ein solcher Zugang wird durch die völlige Kontextlosigkeit vieler Deutungen oder deren assoziativen Charakter verhindert, sodass die moderne Interpretationsleistung mehr denn je gefragt ist. Vor allem aber ist es bei einer solchen

⁴ Eine anschauliche „Rekonstruktion einer Klientenberatung Artemidors“ findet sich bei Chr. Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf/Zürich 2001, 218–222.

⁵ Artem. 2,25,145,11 f.: καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίου παράθεσις. Zum weiteren Kontext vgl. Harris-McCoy (Anm. 2), 482.

⁶ Ansätze bei I. Hahn, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle, Konstanz 1992.

⁷ Zur Bedeutung der Emotionen in Artemidors ὄνειροκριτικά vgl. G. Weber, *Emotionen in Artemidors Oneirokritika*, in: Ders. (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren*, Berlin/Boston 2015, 39–65.

Auswertung geboten, diese zwei Ebenen – Traumwelt und die Wachwelt mit Deutungen und Begründungen – strikt zu unterscheiden.

Für eine erfolgreiche Interpretation des Traumes musste sich der Deuter genau über den Träumenden, dessen Lebensumstände und kulturelle Prägungen informieren, also eine ‚Anamnese‘ durchführen.⁸ Dies impliziert jenseits biographischer Details eine Prüfung der Gewohnheiten des Träumenden und eine Erkundung der Stimmung, in der sich dieser zur Zeit des Traums befand. Denn ein Traum für die *gleiche* Person konnte in *verschiedenen* Situationen etwas *anderes* bedeuten, wie auch derselbe Traum für verschiedene Personen unterschiedlich zu deuten war – konkret: Wenn einem Lehrer dieses Traumbild erscheint, wäre dies wohl ein Tagesrest, während die Deutung vermutlich für einen Sklaven anders ausfallen würde als etwa für einen Kaiser. Um diesen Anforderungen zur Differenzierung zu genügen, nahm Artemidor für sich in Anspruch, über ein großes Allgemeinwissen sowie langjährige Erfahrung und eine ausgeprägte Beobachtungsgabe zu verfügen.⁹ Damit musste es gelingen, die Unsicherheit, die aus der Bedeutungsvielfalt der Bilder herrühren konnte, durch Kohärenz einzudämmen.

Freilich liegt nicht nur in den Ὀνειροκριτικά umfangreiches Traummaterial vor, sondern die antike Literatur in fast allen Gattungen, ebenso Inschriften und Papyri sind voll davon – wobei man gerne darüber hinwegliest. Träume im Epos oder in der Historiographie konnten, wie Joachim Latacz und Christine Walde gezeigt haben, unterschiedliche Funktionen, etwa zur Lesersteuerung, einnehmen.¹⁰ Sogar auf Weihereiefs und auf Münzen sind entsprechende Darstellungen zu finden.¹¹ Ein seltenes Beispiel ist der träumende Alexander der Große auf einer Bronzemünze aus Smyrna aus der Zeit um 147 n. Chr.: Dies bezieht sich wohl auf eine von Pausanias (und nicht durch die Alexanderhistoriker) überlieferte Begebenheit, derzufolge die Nemesis-Göttinnen dem unter einer Platane schlafenden Alexander erschienen seien und ihm die Neugrün-

⁸ Artem. 1,9,18,16–19,4. Zum Deutevorgang ausführlich und übersichtlich Walde (Anm. 4), 200–217.

⁹ Zum Wissensaspekt D. Harris-McCoy, Artemidorus' Oneirocritica as fragmentary encyclopaedia, in: J. König/G. Woolf (Hrsgg.), *Encyclopedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2013, 156–177. Zur Bedeutung der *πεῖρα* für Artemidor vgl. G. Weber, Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘, *Gymnasium* 106, 1999, 209–229, hier 220.

¹⁰ J. Latacz, Funktionen des Traums in der antiken Literatur, *WJA N.F.* 10, 1984, 23–39. Chr. Walde, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, München/Leipzig 2001.

¹¹ Zu bildlichen Darstellungen von Träumen vgl. immer noch F. T. van Straten, *Diakrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications*, *Bulletin antieke Beschaving* 51, 1976, 1–38.

derung von Smyrna befohlen hatten.¹² Von einem solchen Verweis auf die neuerliche Ktisis konnte sich Smyrna eventuell einen Prestigevorteil im Konkurrenzkampf zwischen den kleinasiatischen Poleis erhoffen, nicht zuletzt um die Gunst des *princeps*.¹³

In den letzten Jahren wurden die Forschungen zu Träumen und Visionen stark intensiviert, was sowohl für Artemidor als auch für die demotische und byzantinische Traumdeutung gilt. Außerdem hat man sich mit der Rezeption Artemidors im 19. und 20. Jahrhundert, etwa im Werk Sigmund Freuds oder in der Malerei befasst. Im Folgenden möchte ich eine Bestandsaufnahme vornehmlich der Artemidor-Forschung vorstellen, die aktuellen Tendenzen und Defizite benennen und dann neue Perspektiven skizzieren.

II. Aktuelle Tendenzen

Artemidor ist weder ein gängiger noch ein einfacher Autor. Dass den *Ὀνειροκριτικά* seitens der Forschung bislang nicht die gebührende Aufmerksamkeit zukam, lässt sich auf mehrere Gründe zurückführen: Zum einen verströmen die seitenlangen Auslassungen mit Deutungen einzelner Traumsymbole mitunter eher Langeweile, zumal die (unvollständigen!) Kataloge und Differenzierungen auf nicht weniger als 324 Teubner-Seiten kein Ende zu nehmen scheinen und zur Lektüre nicht gerade einladen. Zum anderen enthält das Werk einen hohen Anteil an Spezialvokabular, etwa für mehrere Dutzend Meeresbewohner, deren Identifizierung nicht in allen Fällen gesichert ist, weshalb zu manchen Themen noch nicht einmal Grundlagenarbeit existiert. Sodann trägt die Anordnung des Materials innerhalb der fünf Bücher mit zwei Proömien und unzähligen Nachträgen, die jegliche Systematik aufheben, nicht dazu bei, dass sich die Ausführungen zu bestimmten Sachthemen, zur Traumtheorie und zur Methode des Deutens rasch und eindeutig erschließen lassen. Außerdem liegt bislang kein wissenschaftlicher Kommentar vor,

¹² Paus. 7,5,1–2, dazu G. Weber, Zur Einführung, in: Weber (Anm. 7), 7–16, hier 10f. mit Abb. 1.

¹³ Vgl. für die verschiedenen Aspekte und Möglichkeiten der Protagonisten F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)*, London 1977, 363–463. B. Burrell: *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden u. a. 2004. A. Heller, „Les bêtises des Grecs“. *Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a. C. – 235 p. C.)*, Paris 2006. S. Dmitriev, *The neokoriai of Ephesus and City Rivalry in Roman Asia Minor*, in: J. H. Richardson/F. Santangelo (Hrsgg.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart 2011, 529–552. B. Edelmann-Singer, *Koina und Concilia. Genese, Organisation und sozioökonomische Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich*, Stuttgart 2015.

der Sacherklärungen, eine traumtheoretische Einordnung und eine *historische* Kontextualisierung gleichermaßen verbindet.¹⁴ Schließlich ist im deutschen Sprachraum seit etlichen Jahren keine Übersetzung der *Ὀνειροκριτικά* mehr im Handel verfügbar;¹⁵ die verfügbaren französischen, englischen oder italienischen Übersetzungen enthalten hingegen nur knappste Fußnoten, die in der Regel Altbekanntes wiederholen.¹⁶ Die Teubner-Ausgabe von Roger Pack von 1963 bedarf dringend einer Revision, kamen doch in den letzten Jahrzehnten zahlreiche textkritische Varianten hinzu;¹⁷ zudem hat die bedeutende Tradition arabischer Artemidor-Übersetzungen, etwa von ad-Dīnawarī und ad-Damīrī aus dem 14. Jh., etliche Erweiterungen erfahren, die es zu berücksichtigen gilt.¹⁸ Anders als bei Zeitgenossen wie Aelius Aristeides oder Lukian von Samosata liegen also für Artemidor etliche Desiderate vor, von einer sachgemäßen historischen Auswertung ganz abgesehen.

Es gibt allerdings Lichtblicke, die auf einer internationalen Zusammenarbeit fußen. An der Université Paul-Valéry in Montpellier hat sich 2007 um den Gräzisten Julien du Bouchet und den Althistoriker Christophe Chandezon eine interdisziplinäre Forschergruppe konstituiert, die

¹⁴ Auch der Oxford-Kommentar von D. Harris-McCoy (Anm. 2) vermag hier nicht in allen Belangen zu überzeugen, dazu P. Thonemann, TLS 8. März 2013, 3f. J. Bilbija, in: *Gnomon* 86, 2014, 307–311. Chr. Chandezon, in: *Mitteilungen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte* 22, 2014, 125–130. G. Weber, in: *Klio* 97, 2015, 400–401.

¹⁵ F.S. Krauss/M. Kaiser, *Artemidor von Daldis*. Traumbuch, Basel/Stuttgart 1965. K. Brackertz, *Artemidorus von Daldis*. Das Traumbuch, Zürich/München 1979. Löwe (Anm. 1). Die aktuellen Rechteinhaber, Reclam und dtv, haben Anfragen zu einer verbesserten Neuauflage leider abschlägig beschieden. Stattdessen brachte man eine Auswahlammlung auf den Markt: M. Giebel, *Träume in der Antike*. Griechisch/Deutsch; Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 2006.

¹⁶ D. del Corno, *Artemidoro*. Il libro dei sogni. *Oneirocritica*, Mailand 1975. A.-J. Festugière, *Artémidore d'Ephèse*. La clef des songes, Paris 1975. R.J. White, *Artemidorus of Daldis*. The Interpretation of Dreams, Park Ridge 1975. E. Ruiz García, *Artemidoro*. La Interpretación de los sueños, Madrid 1989. J.-Y. Boriaud, *Artémidore*. La Clef des songes. *Oneirocritique*, Paris 1998; M. del Carmen Barrigón Fuentes/J.M. Nieto Ibáñez, *Artemidoro de Daldis*. El libro de la interpretación de los sueños, Tres Cantos 1999. Eine neue Oxford-Übersetzung aus der Feder von M. Hammond und P. Thonemann befindet sich in Vorbereitung.

¹⁷ Exemplarisch genannt seien die diversen Vorschläge des unlängst verstorbenen Wiener Gräzisten Hans Schwabl, etwa: Textkritische Nachlese zu Artemidor, in: *Museum Criticum* 25–28, 1990–1993, 343–367. Weitere textkritische Nachlese zu Artemidor, in: *ICS* 18, 1993, 249–262. Dritte textkritische Nachlese zu Artemidor, in: *WS* 109, 1996, 87–98.

¹⁸ Dazu Chr. Walde, *Art. Artemidor (Artemidoros)*, *Oneirokritika*, in: *DNP Suppl.* 7, 2010, 149–158, hier 152f. (9.-14. Jh.). Bes. T. Fahd, *Artémidore d'Ephèse*. Le Livre des songes, Damaskus 1964.

„Groupe Artémidore“, die aus Philologen, Historikern, Philosophen und Vertretern weiterer Disziplinen aus ganz Frankreich und weiteren assoziierten Mitgliedern besteht, sich bislang zu weit über 100 Arbeitssitzungen getroffen und 2016 die sechste Tagung veranstaltet hat.¹⁹ Das Ziel der Gruppe besteht in einer neuen Edition samt kommentierter Übersetzung des Artemidor-Textes, die im Jahre 2020 in drei Bänden in der renommierten „Collection Budé“ erscheinen und zweifellos zum Referenzwerk für künftige Forschungen werden wird. Diese Edition stellt den Schwerpunkt der wissenschaftlichen Bemühungen der Arbeitsgruppe dar. Zudem wurden bereits zwei Tagungsbände publiziert, die Artemidor und auch der Traumdeutung in benachbarten Kulturen – in Ägypten und im Vorderen Orient – sowie der ethnologischen Perspektive gewidmet sind; ein dritter entstand in einer deutsch-französischen Kooperation aus einer am Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg veranstalteten Tagung.²⁰ Dabei gelang es, große Teile der verstreuten und kleinen Community von Forschern zu Artemidor und zur antiken Traumdeutung zusammenzubringen.²¹

Außerdem besteht seit etlichen Jahren eine von mir betreute Datenbank („Dreams of Antiquity“), die Forschungsliteratur zu Träumen in der Antike, zur Traumdeutung und zum Nachleben bis in die Gegenwart enthält und jährlich aktualisiert wird.²²

Eigens zu erwähnen sind schließlich noch die zahlreichen Initiativen von Beat Näf, der die erste Monographie zum Thema seit längerer Zeit vorgelegt hat,²³ und von Christine Walde, die mit Publikationen und in-

¹⁹ Die Förderung erfolgt durch den Forschungsverbund „CRISES – Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences humaines et Sociales de Montpellier“ (EA 4424), weitere Informationen unter <http://crises.upv.univ-montp3.fr/programmes-anr-et-dfg/groupes-de-travail/groupe-artemidore/> (eingesehen am 30.9.2016).

²⁰ Du Bouchet/Chandezon (Anm. 1). Chr. Chandezon/J. du Bouchet (Hrsgg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014. Weber (Anm. 7).

²¹ Ein größeres gemeinsames deutsch-französisches Kooperationsprojekt zu Artemidor in seiner Zeit befindet sich derzeit in Vorbereitung.

²² <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/dreams/> (letztes Update vom 8. Juni 2016).

²³ B. Näf, Traum und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt 2004. Außerdem B. Näf, Der Körper in der Traumdeutung des Imperium Romanum, in: P. Michel (Hrsg.), *Symbolik des menschlichen Lebens*, Bern u.a. 1995, 101–120. B. Näf, Freuds ‚Traumdeutung‘ – Vorläufer in der Antike?, in: B. Boothe (Hrsg.), *Der Traum – 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, Zürich 2000, 59–79. B. Näf, Traumdeutung von der Antike bis zur modernen Schlafforschung, in: *Mitteilungen. Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg* 8, 2001, 45–71. B. Näf, Artemidor – ein Schlüssel zum Verständnis antiker Traumberichte?, in: E. Sciolli/Chr. Walde (Hrsgg.), *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa 2010, 185–209.

ternationalen Tagungen viel zum Verständnis von Artemidors Traumdeutetechnik sowie zu einem Brückenschlag zwischen Literaturwissenschaft und Psychoanalyse beigetragen hat. Einen wichtigen Akzent hat sie durch das Postulat gesetzt, Traum und Schlaf als *zusammengehörige* Phänomene zu sehen und der Nacht als literarischem Raum und Aktionsraum Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.²⁴

Was die Forschungsfelder im Einzelnen angeht, konzentriere ich mich auf drei Schwerpunkte, muss aber auch dort auswählen:

1. Die Deutemethodik und die Ausgestaltung des Werkes

In etlichen Kapiteln seiner *Ὀνειροκριτικά*, vor allem am Beginn der Bücher 1 und 4, aber auch in über das Werk verteilten Äußerungen reflektiert Artemidor über sein methodisches Vorgehen. Diese Ausführungen gaben Anlass zur Diskussion darüber, ob und woher sich wichtige Kriterien der Deutung (*στοιχεῖα*) ableiten lassen, etwa Artemidors Grundsatz, dass „alles, was im Einklang mit Natur, Gesetz, Sitte, Kunst, Namen oder Zeit geschaut wird, von guter Vorbedeutung ist, während das Gegenteil davon Verderben und Schaden bringt.“ Artemidor macht jedoch seinen Sohn darauf aufmerksam, dass „dieser Grundsatz nicht in jedem Falle absolut gültig ist, sondern nur in den meisten Fällen so eintrifft; denn viele Träume gegen das wahre Wesen der Dinge gehen glücklich aus, obwohl sie nicht im Einklang mit der Natur oder mit einer anderen Kategorie stehen.“²⁵

²⁴ Vgl. jenseits der in Anm. 4 und 10 genannten Monographien noch u. a. Chr. Walde, *Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams*, in: D. Shulman/G. G. Stroumsa (Hrsgg.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York/Oxford 1999, 121–142. Scioli/Walde (Anm. 23). A. Gerok-Reiter/Chr. Walde (Hrsgg.), *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, Berlin 2012. Chr. Walde/G. Wöhrle (Hrsgg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Schlaf und Traum*, Trier 2014. Chr. Walde/A. Krovoza (Hrsgg.), *Interdisziplinäres Handbuch zu Traum und Schlaf*, erscheint Stuttgart 2017. Außerdem ist Heft 3/2016 der Zeitschrift ‚Antike Welt‘ dem Thema „Traum und Traumdeutung“ gewidmet.

²⁵ Artem. 4,2,245,2–9: πάντα τὰ κατὰ φύσιν ἢ νόμον ἢ ἔθος ἢ τέχνην ἢ ὀνόματα ἢ χρόνον βλεπόμενα ἀγαθὰ, τὰ δὲ ἐναντία τούτοις πονηρὰ καὶ ἀλυσιτελῆ. μέμνησο δὲ ὅτι οὐ πάντως καθολικὸς οὗτος ὁ λόγος ἀλλ’ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον [μᾶλλον] οὕτως ἔχων· πολλὰ γὰρ καὶ παρὰ τὰς ὑποστάσεις τῶν πραγμάτων ἀνακολούθως τῇ φύσει καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τινὶ ὁρώμενα ἀγαθὰ γίνεται. Zu den einzelnen Kriterien vgl. Harris-McCoy (Anm. 2), 527f., mit weiteren Hinweisen; außerdem Artem. 1,3–5, dazu Chr. Walde, *Illness and Its Metaphors in Artemidorus’ Oneirocritica: A Negative List*, in: St. M. Oberhelman (Hrsg.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham 2013, 129–159, hier 130f.

Gerade dieses Prinzip des Gegenteils kommt bei den Deutungen vermehrt zur Anwendung – es ist auch so etwas wie ein ‚Hintertürchen‘ für den Deuter! Unlängst wurde herausgearbeitet, dass Artemidors Ausführungen zu den genannten sechs Kriterien in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, insbesondere Stoiker versus Skeptiker, und mit Grundprinzipien der Rhetorik zu sehen sind.²⁶ Aufschlussreich sind auch Überlegungen, welche die Perspektive des Lesers der *Ὀνειροκριτικά* stärker in den Blick nehmen, wenn man davon ausgeht, dass das Werk nicht allein für den Sohn und für Spezialisten als Arkanliteratur verfasst wurde, sondern tatsächlich Verbreitung gefunden hat. Die Bücher 4 und 5 versuchen nämlich den Leser und Anwender des Gesamtwerkes dazu zu bringen, eigenständig die Deutetechnik anzuwenden, die in den Büchern 1 und 2 dargestellt ist. Der Leser wird also direkt angesprochen, und die nicht-lineare Struktur erlaubt es ihm, seinen eigenen Leseweg durch den Text zu wählen und in der Interaktion mit ihm zu einer hilfreichen Hermeneutik des Traums zu gelangen.²⁷

2. Sachthemen

Artemidor erhebt den Anspruch, die Traumsymbolik umfassend zu präsentieren. Demgegenüber sind die Deutungen vielfach nur exemplarisch formuliert; hier Vollständigkeit anzustreben, hätte das Buch gänzlich unlesbar gemacht. Jedenfalls impliziert die Vielfalt der Symbole, aber auch die der Deutungen, dass eine Fülle an Themen behandelt wird, die es separat zu erschließen gilt, etwa menschliche Grundkategorien von der Geburt über Emotionen bis hin zu Tod und Jenseits.²⁸ Gerade hier liegen die Chancen für eine weitergehende sozialhistorische Auswertung; allerdings verbieten sich statistische Aussagen über die Verbreitung bestimmter Verhaltensweisen, da eben keine Vollständigkeit vorliegt und sich über die Quellen Artemidors *jenseits* des Materials aus der Literatur kaum etwas aussagen lässt; dieses kann wiederum Jahrhunderte älter

²⁶ Dazu J.-M. Flamand, *Recherches sur la causalité dans les Oneirokritika d'Artémidore: la 'théorie' des six stoikheia*, in: Chandezon/du Bouchet (Anm. 20), 107–137, vgl. zuvor bereits B. Pérez-Jean, *Artémidore et la philosophie de son temps*, in: du Bouchet/Chandezon (Anm. 1), 53–77.

²⁷ D. Harris-McCoy, *Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus Oneirocritica*, in: Weber (Anm. 7), 17–37. Dies setzt freilich voraus, dass man für Artemidors Werk auch von einer (gebildeten) Leserschaft ausgeht, wofür G.W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley u. a. 1994, 77–98 („The Reality of Dreams“), plädiert; dazu Weber (Anm. 9), 222–227.

²⁸ Vgl. Artem. 1,10,19,7–24 mit den Themenbereichen der Bücher 1 und 2, zu denen 3 und 4 dann erhebliche Nachträge und Ergänzungen aufweisen.

sein, aus ganz anderen Teilen oder von den Rändern der griechischen Welt stammen.²⁹

So wurde gezeigt, dass die *Ὀνειροκριτικά* das Spektrum damaliger Jenseitsvorstellungen und die Einstellungen zu verschiedenen Todesarten widerspiegeln.³⁰ Außerdem offenbart sich im Werk die Bandbreite juristischer Praktiken, die sich in den griechischen Städten des römischen Kleinasien finden, wo griechische und römische Rechtstraditionen nebeneinander existierten: Deutlich wird aus dem Material, mit welchen Orten, etwa der Agora, sich die Rechtspraxis verband, welche Rolle die lateinische Sprache dabei spielte und welche Rechtsfragen häufig auftraten. Bezeichnend ist, dass im Material eine städtische Perspektive vorherrscht, wiewohl immer wieder auch der ländliche Raum und seine Bewohner durchaus differenzierend in den Blick genommen wurden.³¹

Überraschende Ergebnisse erbrachte die Analyse der bei Artemidor vorkommenden Tierwelt, die sich auf einen domestiziert-kulturellen Bereich *und* auf die Wildnis bezieht. Ein scharfer Stadt-Land-Gegensatz, der für eine Entfremdung von der natürlichen Umwelt stünde, ist dabei nicht zu erkennen, sondern der Befund lässt sich mit der damals viel größeren Nähe zu den verschiedenen Tieren im täglichen Leben erklären. Vermutlich erfolgte eine direkte oder indirekte Rezeption von Aristoteles' *Historia animalium*, denn vielfach decken sich die Bezeichnungen, was auf denselben Raum, d. h. Kleinasien, schließen lässt.³²

Reichhaltiges Material bietet schließlich der Bereich von Religion und Mythos: Gespiegelt werden u. a. Feste für die Götter, die in der damaligen Lebenswelt Kleinasien einen nicht zu unterschätzenden Platz eingenommen haben müssen. Es zeigt sich aber auch, dass Artemidor nicht nur weit verbreitete und somit seinen Klienten geläufige Versionen der Mythen kannte, die er als Grundlage seiner Deutungen verwendete, son-

²⁹ Vgl. dazu die Analysen bei M. Á. Vinagre Lobo, *Los libros griegos de interpretación de sueños*, Zaragoza 2011.

³⁰ G. Weber, *Le rêve et la mort dans les Oneirokritika d'Artémidore*, in: du Bouchet/Chandezon (Anm. 1), 79–97.

³¹ H. Ménard, *Pratiques et représentations de la justice dans l'œuvre d'Artémidore de Daldis*, in: Weber (Anm. 7), 101–125. (Land-)wirtschaftliche Aspekte werden behandelt von Chr. Chandezon, *L'argent et le crédit dans le monde d'Artémidore*, in: du Bouchet/Chandezon (Anm. 1), 171–203. Chr. Chandezon: *La terre et les campagnes chez Artémidore: Mots, idées, réalités*, in: Weber (Anm. 7), 67–99. N. Tran, *L'identité sociale des artisans et des petits commerçants dans les Oneirokritika d'Artémidore de Daldis*, in: Chandezon/du Bouchet (Anm. 20), 255–279.

³² Ph. Monbrun, *Quand on rêve d'animaux: Place de l'animal et bestiaire du rêve dans les Oneirokritika d'Artémidore*, in: Weber (Anm. 7), 127–160. Zur Ernährung, ebenso zu den Fischen: A. K. Dalby, *La nourriture des rêves*, in: Chandezon/du Bouchet (Anm. 20), 191–205.

dern auch entlegene Varianten rezipierte. Zudem erfahren wir etwas über Artemidors Positionierung in der Diskussion über den Realitätsgehalt mythischer Erzählungen: Während ihm ‚historische‘ Berichte, etwa vom Troianischen Krieg, zuverlässig erschienen, fiel sein Urteil über Fabelwesen wie die Skylla negativ aus. Die Kenntnis mythischer Erzählungen spielt bei Artemidor somit eine zentrale Rolle, die vom Traumdeuter ein nicht unerhebliches Maß an Einarbeitung in die Materie verlangt hat.³³

3. Artemidor und Traumberichte/Deutungen aus der griechischen Literatur und in benachbarten Kulturen

Dieser Bereich ist insofern relevant, als die Überlieferungssituation keinen Text aus der Antike bereithält, mit dem Aussagen und Material der *Ὀνειροκριτικά* unmittelbar verglichen werden können. Betrachtet man Texte, in denen Träume überliefert sind, finden sich bemerkenswerte Eigenheiten. Zwar liegen nach eigenen Untersuchungen und denen von Gil Renberg zahlreiche Inschriften vor, in denen eine Handlung, z. B. eine Stiftung, mit einem Traum oder einer Vision begründet wird, doch erfährt der Leser fast nie den Traum als solchen, geschweige denn die dazugehörige Deutung.³⁴ Dies ist vermutlich weniger dem Kostenargument geschuldet, sondern es dürfte sich vor allem um Träume gehandelt haben, die nach Artemidors Klassifikation gerade *nicht* der Deutung bedurften, weil sie einen unmittelbaren und eindeutigen Auftrag einer Gottheit enthielten.

Wendet man sich der Biographie oder Historiographie, also etwa Sueton, Plutarch, Herodot oder Tacitus, zu, so sind dort Traumberichte zwar in großem Detailreichtum enthalten,³⁵ jedoch *nur* in Ausnahmefällen mit einer Deutung versehen, obwohl eine solche zum Verständnis mitunter

³³ F. Maffre, Artémidore, Daldis et les divinités locales sur les émissions provinciales romaines, in: du Bouchet/Chandezon (Anm. 1), 27–52. J. Bilbija/J.-J. Flinterman, Dreaming of Deities: Athena and Dionysus in the *Oneirocritica*, in: Weber (Anm. 7), 161–187. D. Auger, La place des mythes dans l’interprétation des songes d’Artémidore, in: Weber (Anm. 7), 189–218.

³⁴ G. Weber, Träume und Visionen im Alltag der römischen Kaiserzeit. Das Zeugnis der Inschriften und Papyri, in: Quaderni Catanesi di Studi Antiche e Medievali 4–5, 2005–2006, 55–121. G. H. Renberg, ‚Commanded by the gods‘. An epigraphical study of dreams and visions in Greek and Roman religious life, Diss. Ann Arbor 2003. G. H. Renberg, Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions, in: Scioli/Walde (Anm. 23), 33–62.

³⁵ Vgl. das Material bei G. Weber, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000, dort auch zu Texten, die die griechische Geschichte betreffen, außerdem G. Weber, Herrscher und Traum in hellenistischer Zeit, in: AKG 81, 1999, 1–33.

schon hilfreich wäre. Dieser Befund mag damit zusammenhängen, dass die Quelle des Autors keine Deutung enthielt, dass – plausibler – der Duktus der Passage bereits eine positive oder negative Tendenz vorgab oder dass es sich um ein modernes Verständnisproblem handelt, während dem antiken Rezipienten die Details geläufig waren.³⁶ In einem solchen Fall ist man versucht, diese Texte mit Hilfe von Artemidors Ὀνειροκριτικά zu deuten: In Einzelfällen oder von der Tendenz her mag dies gelingen,³⁷ aber eine Anamnese im Sinne Artemidors ist nur selten möglich, weil etliche für die Deutung notwendige Informationen fehlen oder aber bestimmte Symbolkonstellationen bei Artemidor nicht vorhanden sind. Hinzu kommt, dass in den genannten Gattungen die Träume vielfach Königen oder Kaisern bzw. Personen aus deren Umfeld zugeschrieben werden – eine Kategorie, die in den Ὀνειροκριτικά eben nicht eigens berücksichtigt wurde, und umso misslicher, als bei Artemidor der Sozialstatus des Träumenden für die Deutung eine, wenn nicht *die* entscheidende Rolle spielt.

Einen Sonderfall stellen Briefe (z. B. des jüngeren Plinius oder auf Papyrus) dar, in denen der Träumende seinen Traum berichtet und deutet, was auch ohne professionellen Hintergrund erfolgen kann; mitunter gelingt es auch, die persönliche Befindlichkeit des Träumenden weiter auszuleuchten.³⁸ Eine Ausnahmestellung in unserem Material nimmt ein Dossier aus dem Serapeion in Memphis aus der Zeit um 160 v. Chr. ein, in dem Träume (allerdings verschiedener Personen) mit starker Symbolik tagebuchartig, also mit Datum, in verschiedenen Papyrusblättern und auf Ostraka aufgelistet sind. Zwar fehlen die Deutungen, doch lassen sich manche Bezugspunkte aus der umfangreichen Korrespondenz der entsprechenden Personen näherungsweise erschließen. Das eigentliche Problem besteht aber darin, dass die Träume teils in griechischer, teils in demotischer Sprache gehalten sind, wie auch die Personen sowohl dem ägyptischen als auch dem makedonisch-griechischen Kulturkreis entstammten und in einem Mischmilieu lebten.³⁹

³⁶ Dazu G. Weber, With or Without Interpretation? Dream Narratives in Greek and Roman Historiography from Herodotus to Ammianus Marcellinus, erscheint in: B. Dieterle/M. Engel (Hrsgg.), *Historizing the Dream / Le rêve du point de vue historique*, Würzburg 2017.

³⁷ Vgl. Weber (Anm. 35) passim.

³⁸ Dazu G. Weber, Traum und Alltag in hellenistischer Zeit, in: ZRGG 50/1, 1998, 22–39, hier 27f. Für einen weiteren brieflich übermittelten Traum, diesmal eine griechisch-demotische Bilingue aus der 2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr., vgl. G.H. Renberg/F. Naether, ‚I Celebrated a Fine Day‘. An Overlooked Egyptian Phrase in a Bilingual Letter Preserving a Dream Narrative, in: ZPE 175, 2010, 49–71.

³⁹ Eine Neu- bzw. Gesamtausgabe aller Texte ist ein Desiderat; vgl. für die ältere Forschung Weber (Anm. 38) 29–33, außerdem B. Legras, Droit et culture dans le Sarapieion de Memphis: Les rêves d’Apollonios fils de Glaukias, in: R.W. Wal-

Dies führt zu einer weiteren Materialgruppe, den hieroglyphischen und demotischen Papyri und Ostraka aus Ägypten. Hier sind wir in der glücklichen Lage, dass in den Papyrussammlungen etliche Reste von Traumdeutungsbüchern vorhanden sind, deren Auswertung zuletzt erhebliche Fortschritte gemacht hat. Vor allem Joachim Quack (Heidelberg) und Luigi Prada (Oxford) haben sich dieses Materials angenommen.⁴⁰ Im Unterschied zu den *Ὀνειροκριτικά* treten hier kulturspezifische Symbole wie Bier oder Krokodil zutage, auch liegen erhebliche inhaltliche und stilistische Unterschiede vor, denn die demotischen Traumbücher stellen in fast enzyklopädischer Weise Listen auf, die den Traumgegenstand und die damit verbundene Folge für den Träumer aufführen. Festhalten lässt sich, dass Artemidor von diesen Deutungsformen offenkundig keine Kenntnis besaß, wie denn bei ihm auch Ägypten weder topographisch noch im Bereich der Religion (mit Ausnahme von Isis, Sarapis und Anubis) vertreten ist.⁴¹ Dennoch lassen sich die Texte zumindest ausschnittsweise kulturvergleichend heranziehen, auch wenn ihr genauer Sitz im Leben – vermutlich im Bereich der Tempel – nicht exakt bestimmbar ist.

Demgegenüber ist die byzantinische Traumdeutung, deren Erforschung Giulio Guidorizzi (Turin), Steven Oberhelman (College Station/Texas) und Andrei Timotin (Bukarest) in ihren Arbeiten vorangebracht

lace/M. Gagarin (Hrsgg.), *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 2005, 223–236. E. Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'Egitto antico*, Turin 2005. J. Ray, *The Dreams of the Twins in St Petersburg*, in: K. Szpakowska (Hrsg.), *Through a glass darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, Swansea 2006, 189–203. St. Kidd, *Dreams in Bilingual Papyri from the Ptolemaic Period*, in: *BASP* 48, 2011, 113–130.

⁴⁰ J.F. Quack, *Aus zwei spätzeitlichen Traumbüchern (Pap. Berlin P. 29009 und 23058)*, in: H. Knuf/Chr. Leitz/D. von Recklinghausen (Hrsgg.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 99–110. L. Prada, *Papyrus Berlin P. 8769. A New Look at the Text and the Reconstruction of a Lost Demotic Dream Book*, in: V.M. Lepper (Hrsg.), *Forschung in der Papyrussammlung. Eine Festgabe für das neue Museum*, Berlin 2012, 309–328. L. Prada, *Classifying Dreams, Classifying the World. Ancient Egyptian Oneiromancy and Demotic Dream Books*, in: H. Abd El Gawad u.a. (Hrsgg.), *Current Research in Egyptology 2011: Proceedings of the Twelfth Annual Symposium Which Took Place at Durham University, Oxford/Oakville 2012*, 167–177. L. Prada, *Visions of Gods: P. Vienna D 6633–6636, fragmentary pantheon in a demotic dream book*, in: A.M. Dodson/J.J. Johnston/W. Monkhouse (Hrsgg.), *A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W.J. Tait*, London 2014, 251–270.

⁴¹ L. Prada, *Oneirocritica Aegyptiaca: Artemidorus of Daldis, Egypt, and the Contemporary Oneirocritic Literature in Egyptian*, in: Weber (Anm. 7), 263–310.

haben,⁴² für einen Vergleich nicht so ergiebig. Denn dort sind den Deutungen keine Begründungen beigegeben und der Sozialstatus des Träumenden fand in aller Regel keine Berücksichtigung:⁴³ Offenbar hat sich eine eigenständige, aber viel einfachere Tradition entwickelt. Dass man es nun mit einer christianisierten Symbolwelt zu tun hat, von der sich in den ὄνειροκριτικά keinerlei Spuren finden lässt, verwundert nicht, finden sich doch nicht zuletzt in der Bibel prominente Beispiele von Traumdeutungen, was wiederum ein eigenes Thema wäre.⁴⁴

III. Perspektiven

1. Kontextualisierung

Bislang sind die ὄνειροκριτικά stark aus Sicht der *Traumforschung* wahrgenommen worden: Von Interesse war dabei, inwieweit Artemidors Grundansatz oder seine Unterteilung der fünf Traumarten auf Ideen von Vorgängern basierten oder originell von ihm stammen.⁴⁵ Die Frage ist deswegen schwer zu beantworten, weil die vorherige Traumtheorie zu-

⁴² G. Guidorizzi, *Pseudo-Niceforo, Libro dei sogni. Testo critico, introduzione, traduzione e commento*, Neapel 1980. St.M. Oberhelman, *The Interpretation of Dream-Symbols in Byzantine Oneirocritic Literature*, in: *Byz-Slav* 47, 1986, 8–24. St.M. Oberhelman, *The Oneirocriticon of Achmet. A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*, Lubbock, Texas 1991. St.M. Oberhelman, *Dreams, Dreambooks, and Post-Byzantine Practical Healing Manuals (Iatrosophia)*, in: Oberhelman (Anm. 25), 269–294. St.M. Oberhelman, *The Dream-Key Manuals of Byzantium*, in: Chr. Angelidi/G.T. Calofonos (Hrsgg.), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham 2014, 145–160. A. Timotin, *Techniques d'interprétation dans les clés des songes byzantines*, in: J. Carroy/J. Lancel (Hrsgg.), *Clés des songes et sciences des rêves de l'antiquité à Freud*, Paris 2016, 47–60.

⁴³ A. Timotin, *La réception d'Artémidore dans l'oniocritique byzantine*, in: Weber (Anm. 7), 311–326

⁴⁴ Das Verhältnis von Judentum und Christentum zu Traum und Traumdeutung ist wiederum ein eigenes Forschungsfeld. Hier stellte sich aus der Sicht der beginnenden kirchlichen Strukturen und angesichts zahlreicher charismatischer Strömungen die Grundfrage, inwieweit nach der ergangenen göttlichen Offenbarung, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt, *überhaupt* eine autoritative Traumoffenbarung möglich war. Zahlreiche Synoden erließen bis in das Mittelalter hinein immer wieder Kanones mit Verboten und Sanktionen, deren Wirksamkeit äußerst begrenzt gewesen sein dürfte: Träume ließen sich nicht verbieten! Vgl. dazu J. Le Goff, *Das Christentum und die Träume (2.–7. Jahrhundert)*, in: Ders., *Phantasie und Realität der Mittelalters*, Stuttgart 1990, 271–322 und 401–408. J.-C. Schmitt, *Les clés des songes au moyen âge*, in: Carroy/Lancel (Anm. 42), 61–71.

⁴⁵ Die Frage ist insofern von Interesse, als sich beobachten lässt, dass in der antiken Literatur, aber auch in Inschriften und Papyri die traumtheoretischen Reflexionen keinerlei Widerhall gefunden haben, sondern der individuelle Sprachgebrauch ei-

meist nur von Zitaten aus den Ὀνειροκριτικά selbst bekannt ist, somit so gut wie keine unabhängige Überlieferung existiert.⁴⁶

Nun geht es darum, Artemidor stärker in seiner Zeit zu kontextualisieren, wie es Louis Robert über die inschriftliche Tradition im kleinasiatischen Hinterland, also dem Raum zwischen Artemidors zentralen Bezugspunkten Daldis und Ephesos, bereits versucht hatte.⁴⁷ Damit gelangt man in das Umfeld des jüngst in die Kritik geratenen Begriffs ‚Zweite Sophistik‘:⁴⁸ Jenseits einer adäquaten Begriffsbestimmung wäre erst einmal zu klären, ob Artemidor überhaupt hierunter zu subsumieren ist. Zumindest gilt es, den Text viel stärker im intellektuellen Umfeld seiner Zeit insgesamt zu verorten sowie nach den rhetorischen, philosophischen und intertextuellen Bezugspunkten zu fragen.⁴⁹ Hierfür bieten sich besonders die ἱεροὶ λόγοι des Aelius Aristides an, denen in letzter Zeit zwar vermehrte Aufmerksamkeit zukam, jedoch vornehmlich mit Blick auf den religiösen Kontext.⁵⁰ Darüber hinaus erscheint eine intensive

nes Autors prävalent war bzw. Termini durchaus auch synonym gebraucht werden konnten, die in der Traumtheorie scharf unterschieden wurden.

⁴⁶ Diese Fragmente finden sich gesammelt bei D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Mailand 1969.

⁴⁷ L. Robert, *Retour à Magnésie avec Artémidore*, in: BCH 102, 1978, 395–543, hier 538–543. Grundlegende Überlegungen zu diesem Aspekt finden sich bereits bei Chr. Chandezon, *En guise d'introduction: Artémidore et la civilisation de son temps. La réception des Oneirokritika*, in: Chandezon/du Bouchet (Anm. 20), 11–29.

⁴⁸ Dazu G. W. Bowersock, *Artemidorus and the Second sophistic*, in: B. E. Borg (Hrsg.), *Paideia: the World of the Second Sophistic*, Berlin/New York 2004, 53–63. Außerdem S. Goldhill, *Introduction. Setting an agenda: ‚Everything is Greece to the wise‘*, in: Ders. (Hrsg.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001, 1–25. K. Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge 2012. T. Whitmarsh, *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley/Los Angeles/London 2013.

⁴⁹ Zu einigen Ansätzen s. bereits oben Anm. 26.

⁵⁰ Ch. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968. A. Petsalis-Diomidis, *Truly beyond wonders. Aelius Aristides and the cult of Asklepios*, Oxford 2010. I. Israelowich, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Leiden 2012. J. Stephens, *The dreams and visions of Aelius Aristides. A case-study in the history of religions*, Piscataway 2013. J. Downie, *At the Limits of Art. A Literary Study of Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, Oxford 2014. Ansatzpunkte für einen Vergleich bei D. Karambélas, *Transfers and tensions in the dreams of Graeco-Roman antiquity. Imperial appearances in Artemidorus Daldianus and Aelius Aristides*, in: B. Legras (Hrsg.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris 2012, 181–190. J. Downie, *Dream Hermeneutics in Aelius Aristides' Hieroi Logoi*, in: Oberhelman (Anm. 25), 109–127. U. Bittrich, *Traum – Mantik – Allegorie. Die ‚Hieroi Logoi‘ des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur*, Berlin 2016.

Auseinandersetzung mit dem Traummaterial im Kontext der Inkubation angebracht, der bei Artemidor kaum Beachtung geschenkt wird, die jedoch ein weit verbreitetes Phänomen gewesen zu sein scheint.⁵¹

Bislang kaum systematisch angegangen wurde die Untersuchung der „material culture“, etwa von Alltagsgegenständen, die im Werk Artemidors genannt werden, mit dem methodischen Zugriff der Archäologie.⁵² Hier liegt inzwischen reichhaltiges Material vor, das sich zu Vergleichszwecken heranziehen ließe.⁵³ Dies gilt in gleicher Weise für die spezifisch historischen Realitäten in Kleinasien, die zweifelsohne den primären Rahmen für Artemidor abgaben.⁵⁴ Zwar wurde verschiedentlich versucht, dem Text konkrete Bezugspunkte zu Artemidors Heimatort Ephesos abzugewinnen, doch wird man hier kaum auf ganz sicheres Terrain gelangen.⁵⁵ Dies gilt auch für das lydische Landstädtchen Daldis, dem

⁵¹ Zur Forschungsgeschichte, zum Material und dessen Auswertung vgl. die in Kürze erscheinende Monographie von G. Renberg, *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden/Boston 2016. Artemidor geht nur an zwei Stellen auf die inkubatorische Praxis ein: in 2,44,179,17f. spricht Artemidor von *μάλιστα συνταγὰς καὶ θεραπείας τὰς ὑπὸ Σαράπιδος δοθείσας* („besonders von Sarapis gegebene Anweisungen und Therapien“), die in Büchern von Geminus von Tyros, Demetrios von Phaleron und Artemon von Milet zu finden seien; in 4,22,255,9–16 werden medizinische Anweisungen, die im Traum von den Göttern ergangen sein sollen, scharf diskreditiert und als Einbildungen abgetan. Dies bezieht sich auf die Annahme, die Götter würden in diesem Kontext in Rätseln sprechen, während Artemidor hier von direkten Interventionen (*χρηματισμοί*) und allenfalls einfachen Rätseln ausgeht (dazu Harris-McCoy [Anm. 2], 492 und 534–536). Dies alles ist im Kontext einer Fundamentalkritik an verschiedensten Konkurrenten zu sehen, die an dieser Stelle in die Aussage mündet: *ἐν γὰρ οὐδὲ ἓν τοιοῦτον ἀληθῶς ὄραθ' ἐν εἰς ἡμᾶς ἦλθεν* („denn nicht ein einziges Beispiel eines wirklich so geschauten Gesichtes ist auf uns gekommen“, 4,22,256,7f.).

⁵² Vgl. bislang die umfangreichen Zusammenstellungen von S. Laukamm, *Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus*, in: *Angelos* 3, 1930, 32–71, die freilich nicht den methodischen Anforderungen neueren Zuschnitts genügen, vgl. dazu S. Hales/T. Hodos (Hrsgg.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge 2010.

⁵³ Vgl. etwa jenseits zahlreicher Einzelpublikationen F. A. Rojas, *Empire of Memories: Anatolian material culture and the imagined past in Hellenistic and Roman Lydia*, Diss. Berkeley 2010. J. Fischer (Hrsg.), *Der Beitrag Kleasiens zur Kultur- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike*, Wien 2014. Exemplarisch für die Auswertung: M. George (Hrsg.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*, Toronto 2013. S. R. Joshel/L. H. Petersen, *The material life of Roman slaves*, New York/Cambridge 2014.

⁵⁴ Vgl. die Ergebnisse bei G. Weber, *Le rêve et l'espace chez Artémidore*, in: *Chandezon/du Bouchet* (Anm. 20), 313–341.

⁵⁵ M.-T. Olszewski, *L'Éphèse d'Artémidor. La société des patients d'Artémidor*, in: H. Friesinger/F. Krinzing (Hrsgg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos*, Wien 1999, 275–282; H. Schwabl, *Nachrichten über Ephesos im Traumbuch des*

Artemidors Mutter entstammte und das archäologisch – abgesehen von einigen wenigen Inschriften- und Münzfunden – überhaupt nicht exploriert ist.⁵⁶ Hinter allem steht die Frage, woher Artemidors Traummaterial letztlich stammte, ob ältere Versatzstücke aus der Literatur dabei sind, ob sich regionspezifische Eigenheiten erkennen lassen usw.⁵⁷

2. Rezeption

Artemidor und sein Werk werden nur bei Galen, in der pseudolukianischen Schrift *Philopatris* und später in der *Suda*-Enzyklopädie erwähnt. Allerdings kann man davon ausgehen, dass Artemidor dem Autor des *somniale Danielis* (mit Manuskripten ab dem 9. Jh.) bekannt war, ebenso der byzantinischen Traumdeutungstradition. Die erste Abschrift der *Ὀνειροκριτικά*, die von Kreta nach Venedig gelangte, stammte aus der Zeit um 1454/55, eine weitere kam 1492 dazu, die erste Edition erfolgte dann 1518, ebenfalls in Venedig;⁵⁸ insgesamt liegt also keine sehr üppige Manuskripttradition vor.⁵⁹ Renaissance und Barock mit einer beachtlichen und gut untersuchten Artemidor-Rezeption übergehe ich⁶⁰ – nach der Mitte des 19. Jh. wird es dann aufschlussreich: 1864 hat Rudolf Hercher eine kritische Edition erstellt,⁶¹ darauf folgten dann Theodor Gomperz mit „Traumdeutung und Zauberei“ (1866) und Albert Bernhard Büchschütz mit „Traum und Traumdeutung im Alterthume“ (1868).⁶²

Artemidor, in: ebd. 283–287; F. Kirbihler, *Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du II^e siècle*, in: Chandezon/du Bouchet (Anm. 20), 53–103. Vgl. insgesamt die Ausgrabungsbefunde der österreichischen ‚Forschungen in Ephesos‘.

⁵⁶ Dazu Weber (Anm. 12), 11f.

⁵⁷ Vgl. etwa Artem. 1,64 zum Baden als Traumsymbol im Widerstreit epochenspezifischer Deutungen, außerdem J. du Bouchet, Postface, in: Weber (Anm. 7), 349–355, hier 350 mit Anm. 5, zum Umgang Artemidors mit der früheren Traumdeutung.

⁵⁸ Dazu Walde (Anm. 18); G. Weber, *Träume und ihre Deutung*. Kontinuitäten und Rezeptionen von der Antike zur Renaissance, in: P. Schmidt/G. Weber (Hrsgg.), *Traum und res publica*. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock, Berlin 2008, 27–56, hier 42f.

⁵⁹ Dazu du Bouchet (Anm. 57), 353.

⁶⁰ Vgl. L. Grenzmann, *Traumbuch Artemidori*. Zur ersten Übersetzung ins Deutsche durch W.H. Ryff, Diss. Göttingen 1965. C. Röhnert, *Traumbücher*. Eine gattungsgeschichtliche Betrachtung: Artemidor und seine Erben, Erlangen-Nürnberg 1995. Weber (Anm. 58), 38–45 sowie verschiedene Beiträge desselben Bandes.

⁶¹ R. Hercher, *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, Leipzig 1864.

⁶² Th. Gomperz, *Traum und Zauberei*. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens. Vortrag, gehalten zu Brünn am 9. April 1866, in: Ders., *Essays und Erinnerungen*, Stuttgart 1905, 73–86. B. Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868. Dazu G. Weber, *Das Wissen vom Traum*. (A.) Bernhard Büchschütz (1828–1922) als Archeget der antiken Traumforschung, in: M. Häberlein/

Allerdings bleibt bislang im Unklaren, was dieses neuerliche Interesse an Artemidor und der Traumliteratur insgesamt ausgelöst hat – hier wäre das intellektuelle Umfeld etwa im Berlin dieser Zeit noch deutlich stärker in den Blick zu nehmen.⁶³ Diese Arbeiten ermöglichten es jedenfalls Sigmund Freud, der Artemidors ὄνειροκριτικά gut kannte,⁶⁴ sich in eine lange Tradition zu stellen und gleichzeitig die antiken ‚Volkstraumdeuter‘ abzuwerten. Und: Artemidor und Freud wurden in der Forschungsliteratur vielfach in einem Atemzug genannt – und positiv wie negativ qualifiziert.⁶⁵

IV. Schluss

Die vorstehenden Ausführungen sollten durch eine Bestandsaufnahme der aktuellen Artemidor-Forschung deren Potential und Perspektiven aufzeigen. Auch wenn angesichts der Singularität von Artemidors ὄνειροκριτικά viele Detailspekte auch künftig offen oder ungelöst bleiben werden, lohnt sich die Beschäftigung mit diesem Text durchaus, zumal für die übergeordnete Frage, der man einen eigenen Vortrag widmen könnte, wie sich der Grieche Artemidor gegenüber der römischen Kultur positionierte und was sich hieraus für seine träumende Klientel ableiten lässt. Dass sein Werk auch Jahrhunderte später auf Interesse stieß, ist we-

St. Paulus/G. Weber (Hrsgg.), *Geschichte(n) des Wissens*. Festschrift für W.E.J. Weber zum 65. Geburtstag, Augsburg 2015, 637–654.

⁶³ Für ein instruktives Beispiel vgl. B. Näf, *Artemidor – antike Formen der Traumdeutung und ihre Rezeption*: Joseph Ennemoser (1844) und Sigmund Freud (1900), in: Weber (Anm. 7), 327–347. Dies gilt im Übrigen für die zeitgleiche Szenerie in Paris, etwa mit A. Maury (*Le sommeil et les rêves*, 1861). Näf (Anm. 23), 180–182, verweist in seiner Monographie noch auf ein weiteres Werk Maurys „*La magie et l’astrologie dans l’antiquité*“ (1877). Zu Maury S. Alexandrian, *Le surréalisme et le rêve*, Paris 1974, 24–36; jetzt J. Carroy/N. Richard (Hrsgg.), *A. Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l’homme au milieu du XIX^e siècle*, Rennes 2007, außerdem J. Carroy, *L’homme qui dort est-il un homme? L’émergence du rêve comme thème anthropologique*, in: J. Carroy/N. Richard/F. Vatin (Hrsgg.), *L’homme des sciences de l’homme. Une histoire transdisciplinaire*, Nanterre 2013, 47–63, hier 61, derzufolge der Traum im Laufe des 19. Jh. zum Thema der Psychologie wurde, zumal mit der Frage nach dem menschlichen Willen dabei.

⁶⁴ Dazu P. Traverso, ‚Psyche ist ein griechisches Wort ...‘ *Rezeption und Wirkung der Antike im Werk von Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 2003 (urspr. Genua 2000), 145–157, die eine starke Berücksichtigung Artemidors ab der 3. Auflage von 1911 konstatiert, während in der Erstaufgabe nur ein kurzer Hinweis zu finden ist.

⁶⁵ Vgl. H. Böhme, *Vergangenheit und Zukunft im Traum. Zur Traumhermeneutik bei Artemidor von Daldis und Ludwig Binswanger*, in: *ZGerm* 18, 2008, 11, 29. A. Mayer, *La Traumdeutung, clé des songes du XX^e siècle? Freud, Artémidore et les avatars de la symbolique onirique*, in: Carroy/Lancel (Anm. 42), 157, 181.

