



TEXTE ZUR FORSCHUNG

DION VON PRUSA

Menschliche
Gemeinschaft und
göttliche Ordnung:
Die Borysthenes-Rede

SAPERRE

Heinz-Günther Nesselrath/Balbina Bäbler
Maximilian Forschner/Albert de Jong

DION VON PRUSA
DIE BORYSTHENES-REDE

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

BAND VI

Herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath, Ulrich Berner,
Reinhard Feldmeier, Bernhard Heiningen
und Rainer Hirsch-Luipold

DION VON PRUSA

MENSCHLICHE GEMEINSCHAFT UND
GÖTTLICHE ORDNUNG:

DIE BORYSTHENES-REDE

Eingeleitet, übersetzt
und mit interpretierenden Essays versehen
von
Heinz-Günther Nesselrath, Balbina Bähler,
Maximilian Forscher und Albert de Jong

Das Projekt SAPERE wird von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2003 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

Sonderausgabe 2010
gedruckt von BoD, Books on Demand

Inhalt

SAPERE	7
Vorwort	8
A. Einführung in die Schrift	
Einführung in die Schrift (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	11
1. Zwischen Verbannung und Rückkehr in die Führungsschicht des Römischen Reiches: Zur Situierung und Datierung der Borysthene-Rede	12
2. Eine eigenwillige Rhetorik: Der Aufbau der Borysthene-Rede	15
3. Das große literarische Vorbild: Platon und seine Funktion in Dions Rede	18
4. Kosmische Ordnung und menschliches Zusammenleben: Parallele Motive in anderen Reden Dions	22
5. Kurze Hinweise zum Text	25
B. Text und Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	
Die Borysthene-Rede	28
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>) ..	66
C. Essays	
I. Der Schauplatz des <i>Borystheneitikos</i> : das antike Olbia (<i>Balbina Bäbler</i>)	95
1. Gründung und archaische Zeit (Mitte 7.–6. Jh. v. Chr.) ...	95
2. Die Blütezeit im 5.–3. Jh. v. Chr.	100
3. Niedergang (3.–1. Jh. v. Chr.)	106
4. Römische Zeit (1. bis Ende 3. Jh. n. Chr.)	108
II. Behoste Griechen im Skythenland: Erscheinungsformen und Wahrnehmung antiker Kultur in ihren Grenzbereichen (<i>Balbina Bäbler</i>)	113
1. Archäologischer Befund und literarische Stilisierung ...	113
2. Griechische Ethnizität in fremder Umgebung	121
III. Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im <i>Borystheneitikos</i> (<i>Maximilian Forschner</i>)	128
1. Dions Lebenswelt und politische Leitidee	128
2. Dion als philosophischer Mythopoiēt	132
3. Dion als stoisierender Platoniker	139
4. Dions Verpflichtung auf Polis und Reich	153

IV. Dions Magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie (<i>Albert de Jong</i>)	157
1. Einleitung	157
2. Zur Forschungsgeschichte: Franz Cumont und die hellenisierten Magier	159
3. Drei Quellen: Erfindung, Magier und die „Enzyklopädie“	163
4. Die Zoroaster-Vita (Dion, <i>or.</i> 36,40–41)	166
5. Die Magier und ihre „Mysterien“	169
6. Hymnen der Magier, <i>Yašts</i> , und die Symbolik des Vier- gespanns	171
7. Sintflutsage und Weltbrand	174
8. Der Hieros Gamos	176
9. Mögliche griechische Quellen	177
D. Anhang	
Literaturverzeichnis	181
1. Verwendete Abkürzungen	181
2. Textausgaben, Kommentare, Übersetzungen des <i>Borysthenitikos</i>	182
3. Weitere Literatur	183
Register (<i>Fabio Berdozzo</i>)	187
1. Stellenregister (in Auswahl)	187
Appendix: Iranische Quellen	196
2. Namen und Sachen	197

SAPERE

Griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.-4. Jh. n. Chr.) standen lange Zeit gegenüber den sogenannten 'klassischen' Epochen (5.-4. Jh. v. Chr. in der griechischen, 1. Jh. v. - 1. Jh. n. Chr. in der lateinischen Literatur) eher im Schatten. Dabei brachten die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte in beiden Sprachen eine Fülle von Werken hervor, die auch heute noch von großem Interesse sind, da sie sich mit philosophischen, ethischen und religiösen Fragen von bleibender Aktualität beschäftigen. Die neue Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, 'Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen') hat es sich zur Aufgabe gemacht, gerade jene Texte so zu erschließen, dass sie über enge Fachgrenzen hinaus ein interessiertes Publikum ansprechen können.

SAPERE möchte dabei bewusst an alle Konnotationen des lateinischen *sapere* anknüpfen – nicht nur an die intellektuelle (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), sondern auch an die sinnliche des „Schmeckens“; SAPERE möchte Leserinnen und Leser nicht zuletzt auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte bringen. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren als Gesprächspartner verständlich macht, die auch zu gegenwärtigen Fragestellungen interessante Antworten geben können.

Im Zentrum jedes Bandes steht eine bestimmte Schrift. Einleitend werden deren Autor und die Schrift selbst vorgestellt. Der textkritisch geprüfte Originaltext ist mit einer gut lesbaren und zugleich möglichst genauen deutschen Übersetzung sowie mit Anmerkungen versehen. An jedem Band sind entsprechend den Erfordernissen des Textes Fachleute aus verschiedenen Disziplinen – der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Archäologie, der älteren und neueren Philologien – beteiligt, die in Form von Essays das Werk aus ihrer jeweiligen Perspektive kommentieren. Vor allem durch diese Form einer interdisziplinären Erschließung unterscheidet sich SAPERE deutlich von herkömmlichen Textausgaben.

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis der fruchtbaren Zusammenarbeit einer Klassischen Archäologin, eines Philosophen, eines Religionswissenschaftlers und eines Klassischen Philologen. Zusammen mit den Herausgebern der Reihe SAPERE haben die vier Genannten in einem Kolloquium über das Thema des Bandes, das am 13.9.2002 stattfand, in ertragreichen Diskussionen die Fragestellungen und den Inhalt ihrer Beiträge weiter präzisiert und diesen dann in den anschließenden Monaten die endgültige Fassung gegeben.

Darüber hinaus bin ich Stephan Schröder, dem Ordentlichen Professor für Griechisch an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, für zahlreiche (auf postalischem, elektronischem und telephonischem Weg vorgetragene) kritische Beiträge zu Text und Übersetzung zu großem Dank verpflichtet; auch dort, wo ich – auf eigenes Risiko – seine Vorschläge nicht übernommen habe, habe ich stets von seinen Hinweisen profitiert. Daneben habe ich Reinhard Feldmeier und Rainer Hirsch-Luipold für nicht wenige förderliche Hinweise zu danken.

Zu danken ist ferner Herrn Dr. Michael Lurje, der kompetent und zügig für den gesamten Band das Layout hergestellt, und Herrn Fabio Berdozzo, der die Register erarbeitet hat.

Göttingen, im März 2003

Heinz-Günther Nesselrath

A. Einführung in die Schrift

A. Einführung in die Schrift¹

(Heinz-Günther Nesselrath)

„Bei der 19. Rede² gibt die Überschrift an, dass sie in Borysthene gehalten, in der Heimat aber [noch einmal] vorgelesen wurde. In ihr behandelt der Autor verschiedene andere Themen und gibt an, er habe in Nacheiferung Platons mit den Borystheniten über den Schöpfergott des Alls, über die Ordnung und Bewegung des Weltganzen und die in ihm enthaltenen Elemente gesprochen. Über die übrigen Reden hinaus strebt diese nach gewissem Glanz und Erhabenheit.“³

Für den byzantinischen Patriarchen Photios (etwa 810 - 893), von dem diese Sätze stammen, ragt der *Borysthenitikos* aus den übrigen Reden des *Corpus Dionium* deutlich heraus. Die starke Betonung des Kosmologisch-Theologischen in Photios' knapper Inhaltsangabe wird dem tatsächlichen Gehalt der Rede zwar nur zum Teil gerecht, doch deutet sie an, weshalb dieses Werk für den byzantinischen Kirchenmann vielleicht besonderes Interesse haben konnte: zum einen wegen seiner gelegentlich geradezu monotheistisch anmutenden Komponenten, zum anderen auch wegen seiner gelungenen rhetorisch-stilistischen Aufmachung, für die Photios als eine der literarisch gebildetsten Männer seiner Zeit ein feines Gespür hatte.

Warum aber sollte es heute noch lohnen, sich mit einer Rede zu beschäftigen, die vorgibt, ursprünglich für die Bewohner eines halbver-

¹ Auf eine allgemeinere Darstellung von Dions Leben und Schriften wird hier verzichtet, da eine solche im 2. Band der Reihe SAPERE von H.-J. KLAUCK (KLAUCK 2000, 9-25) vorliegt. Die hier gegebene Einführung konzentriert sich ganz auf die 36. Rede und ihr Umfeld.

² Zu dieser Nummerierung vgl. u. den Abschnitt '5. Kurze Hinweise zum Text'.

³ Phot. *Bibl. cod.* 209 p. 166b18-23: Τὸν δὲ ἰθ' μὲν ἔχει ἢ ἐπιγραφὴ ῥηθῆναι μὲν ἐν τῷ Βορυσθένει, ἀναγνωσθῆναι δὲ ἐν τῇ πατρίδι· ἐν ᾧ ἄλλα τε δίδεισιν ὁ συγγραφεύς, καὶ κατὰ τὸν Πλατωνικὸν συνομολογεῖ ζῆλον περὶ τε τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὅλων τοῖς Βορυσθενίταις διειλέχθαι τῆς τε τοῦ παντὸς διακοσμῆσεως καὶ κινήσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῷ στοιχείων. Ἔχειται δὲ τινος λαμπρότητος καὶ σεμνότητος οὗτος ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ὁ λόγος.

fallenen griechischen Außenpostens am Rand der antiken Zivilisation gehalten worden zu sein? Die folgenden Seiten wollen die Voraussetzungen dafür schaffen, dass Lesern auch des beginnenden 21. Jahrhunderts diese Lektüre lohnend erscheinen könnte.

1. Zwischen Verbannung und Rückkehr
in die Führungsschicht des Römischen Reiches:
Zur Situierung und Datierung der Borysthenes-Rede

In der o. zitierten Bemerkung hat Photios – mit ausdrücklichem Bezug auf den auch uns noch überlieferten Titel – bereits darauf hingewiesen, dass der *Borysthenitikos* den Anschein erweckt, er sei auf weite Strecken eine zweimal gehaltene Rede oder – etwas anders ausgedrückt – eine Rede, die im Wesentlichen eine bereits früher und an anderem Ort gehaltene Rede wiedergibt und nach dieser ursprünglichen Rede benannt ist.

Diese ursprüngliche Rede ist in der griechischen Stadt Borysthenes = Olbia⁴ am Nordrand des Schwarzen Meeres situiert, und Dion will sie dort in jener Periode seines Lebens vorgetragen haben, als er von Kaiser Domitian verbannt, d.h. als ihm das Betreten Roms und Italiens sowie seiner Heimatstadt Prusa und Bithyniens verwehrt war.⁵ Einen Hinweis auf diese Verbannung scheint, wenn nicht Kap. 1 (dazu u.), so auf jeden Fall das Ende von Kap. 25 zu geben, wo Dion den ältesten und angesehensten Olbiopoliten sagen lässt: „Jedoch glauben wir, dass diese Zeit (deines Aufenthalts) keine lange sein wird, und wir wollen dies auch nicht, sondern dass du Glück haben und möglichst schnell nach Hause zurückkehren wirst.“ Nimmt man diese Worte als das, was sie wohl auch sein sollen, nämlich als ein ‘vaticinium ex eventu’,⁶ so weisen sie recht deutlich auf das offenbar bevorstehende Ende von Dions Verbannung hin; sie wurde in der Tat nach dem Tod des Kaisers Domitian (September 96) aufgehoben. Daraus ergibt sich ein erster Hinweis auf die Zeit, in der Dion sich wohl in Olbia aufgehalten hat. Er selbst sagt, dies sei während der Sommermonate ge-

⁴ Zu den beiden Namen der Stadt vgl. u. Anm. 3 zur Übersetzung und BÄBLER u. S. 114.

⁵ Zu den verschiedenen Vermutungen, was Anlass und Hintergrund dieser Verbannung gewesen sein könnte, und den sich daraus ergebenden Unterschieden der Dauer der Verbannungszeit vgl. KLAUCK 2000, 13f.

⁶ Vgl. bereits VON ARNIM 1898, 302.

wesen (Kap. 1: ἐπιδημῶν ... τὸ θέρος); auf die im gleichen Kapitel stehende Angabe μετὰ τὴν φυγὴν ist sehr wahrscheinlich nichts zu geben, weil vieles dafür spricht, dass diese Worte nachträglich in den Text eingefügt wurden.⁷ So bleibt es bei dem zitierten Hinweis in Kap. 25.

Die bisherige Forschung hat sich jedoch noch nicht auf ein bestimmtes Jahr für Dions Aufenthaltszeit in Olbia einigen können: Einige neuere Interpreten haben – ausgehend von den gerade erwähnten Worten μετὰ τὴν φυγὴν in Kap. 1, die sie für echt halten – diesen Aufenthalt auf den Sommer des Jahres 97 datieren wollen.⁸ Dies steht jedoch in direktem Widerspruch zu Kap. 25 Ende (s.o.) unserer Rede, wo die wahrscheinlich richtige Deutung von Hierosons Worten voraussetzt, dass Dions Verbannung eben noch nicht zu Ende ist. Wollte man trotzdem beim Jahr 97 bleiben, würde dies bedeuten, dass die Nachricht von Domitians Ermordung sehr lange gebraucht hätte, um Dion zu erreichen; demgegenüber sollte man bedenken, dass auch ein griechischer Außenposten wie Olbia damals bereits über recht enge Kontakte zum Römischen Reich verfügte.⁹ Aufgrund dieser Gegebenheiten erscheint der Sommer 96 als Aufenthaltszeit Dions in Olbia als wahrscheinlicher.¹⁰

Hans von Arnim (1898, 305) möchte demgegenüber diesen Aufenthalt sogar noch ein Jahr früher (also im Jahr 95) ansetzen, um den Bericht Philostrats (*VS* I 8,3), Dion habe sich im römischen Feldlager in Moesien (Viminacium) befunden, als dort die Nachricht von Domitians Tod dort eintraf, mit Dions eigenen Angaben in Einklang zu bringen: Es sei nahezu unmöglich, dass Dion im gleichen Sommer von Olbia nach Moesien gelangt sein könnte; in *or.* 36,1 sei lediglich von Dions *Absicht* die Rede, durch das Skythenland zu den Geten (= Dakern?)¹¹ zu reisen, während dagegen aus *or.* 36,8 hervorgehe, dass

⁷ Vgl. u. Anm. 4 zur Übersetzung.

⁸ So JONES 1978, 135; ebenso A.R.R. SHEPPARD, «Dio Chrysostom, the Bithynian years», *AC* 53 (1984) 157-183 (hier: 158).

⁹ Vgl. BÄBLER u. S. 108f.

¹⁰ RUSSELL 1992, 171 nennt keine explizite Jahreszahl, möchte aber den „dramatic date“ des Olbia-Besuchs ebenfalls „probably during the exile“ ansetzen.

¹¹ Zur Gleichsetzung von Geten und Dakern vgl. u. Anm. 6 zur Übersetzung.

Dion von Olbia aus das Schwarzmeergebiet wieder zu Schiff verlassen habe (vgl. dort ἐκπλεῦσαι). Aber auch diese Schiffsreise ist in Kap. 8 lediglich als Absicht dargestellt, und es ist zumindest fraglich, ob ἐκπλεῦσαι wirklich ein direktes Verlassen des ganzen Schwarzmeergebiets bedeuten muss; man könnte ja auch an Zwischenhalte, z.B. an der Küste Moesiens, denken. Selbst unter Hinzunahme des Philostrate-Zeugnisses¹² wäre also immer noch denkbar, dass Dion im gleichen Sommer 96 von Olbia – und zumindest einen Teil des Weges zu Schiff – nach Moesien ins römische Heerlager gelangte.

In welchem zeitlichen Verhältnis steht nun zu diesem ‘Olbia-Kern’ die Rede, die laut der uns überlieferten Überschrift¹³ von or. 36 dann von Dion in seiner Heimatstadt Prusa gehalten wurde und in der er das, was er in Olbia vorgetragen hatte,¹⁴ u.a. in einen autobiographischen Rahmen stellte? Diese ‘zweite’ Rede ist chronologisch noch weniger genau zu bestimmen;¹⁵ sicher ist wohl nur, dass sie zwischen Dions Heimkehr aus seiner Verbannung nach Bithynien (also nach 96) und natürlich seinem Tod (wohl irgendwann zwischen 112 und 120) gehalten worden sein muss. Darüber hinaus empfiehlt sich jedoch die Annahme, dass die Rede wohl nicht allzu lange nach Dions Rückkehr nach Prusa gehalten wurde,¹⁶ denn mit zunehmendem zeitlichem Ab-

¹² Wobei offen bleibt, wie verlässlich dieses Zeugnis wirklich ist; skeptisch dazu KLAUCK 2000, 15f.

¹³ Die Form dieser Überschrift (vor allem die Verbform ἀνέγνω in der 3. Person Sing.) weist darauf hin, dass sie kaum von Dion selbst stammt, sondern wohl von einem Editor später hinzugesetzt wurde (vgl. KLAUCK 2000, 108). Deswegen müssen die in ihr enthaltenen Informationen noch nicht falsch sein; vgl. RUSSELL 1992, 19f.

¹⁴ Es fragt sich natürlich, wie viel von dem, was Dion nach eigener Darstellung den Bürgern von Olbia gesagt hat, dort tatsächlich vorgetragen wurde. Sicher wird man damit zu rechnen haben, dass Dion die Rede für seinen Auftritt in Prusa modifiziert, vielleicht auch erweitert hat (dies wäre gängige rhetorische Praxis in der Antike); eine völlige Fiktion anzunehmen, gibt es jedoch keine zwingenden Gründe.

¹⁵ Wohl deshalb hat z.B. RUSSELL 1992, 20 auch keine genauere Einordnung versucht („addressed to the citizens of Prusa some time after his return“).

¹⁶ Für eine solche Datierung G. SALMERI, *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa* (Catania 1982) 28 Anm. 88 und ders., «Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor», in: SWAIN 2000, 53-92 (hier: 81 Anm. 134).

stand vom Exil musste das Interesse von Dions Mitbürgern an einer solchen Evokation eines 'exotischen' Ortes wie Borysthenes / Olbia, den ihr heimgekehrter Mitbürger ihnen da vorführte, wohl eher abnehmen.

Demgegenüber glaubte von Arnim (1898, 485-488), die Entstehungszeit des *Borysthenitikos* in seiner vorliegenden Form viel genauer eingrenzen zu können, nämlich zwischen „der ersten Königsrede (vom J. 100) und der 40. Rede (vom J. 101)“ (488).¹⁷ Dabei hat von Arnim sehr zu Recht auf bemerkenswerte inhaltliche Parallelen zwischen diesen drei Reden hingewiesen, die für die Interpretation des *Borysthenitikos* sehr wichtig sind (vgl. dazu u. Abschnitt 4, S. 22-25); doch lassen sich inhaltliche Parallelen solcher Art so gut wie nie für die Konstruktion einer verlässlichen Chronologie verwerten.¹⁸ Es muss daher bei der Vermutung bleiben, dass der *Borysthenitikos* wohl nicht allzu lange nach Dions Heimkehr aus der Verbannung in Prusa gehalten wurde.

2. Eine eigenwillige Rhetorik: Der Aufbau der Borysthenes-Rede

Der *Borysthenitikos* ist als literarisches Gebilde außerordentlich vielseitig; er enthält autobiographische Erzählung, philosophischen ('sozialistisch-platonischen') Dialog sowie zwei Reden, von denen eine im wesentlichen aus einem Mythos besteht. Das Ganze soll eine Rede gewesen sein, die Dion als solche in seiner Heimatstadt vortrug (vgl. o.); man wird sich allerdings schwer tun, in dieser Rede einen 'schulmäßigen' Aufbau zu finden: Das eigentlich übliche *exordium* oder *prooemium* fällt weitgehend mit einer *narratio* zusammen, in der der Redner über seinen Aufenthalt am Ort der ursprünglichen Rede berichtet und in die mehrere Exkurse (*digressiones*) eingelegt sind. Gegen Ende der *narratio* erfolgt eine erste *propositio*: Dion bietet seinen Zuhörern an, „über die Polis“ zu sprechen (Kap. 15). Die Rede über dieses Thema wird dann (größtenteils als 'wörtliches' Zitat) in den Kapiteln 18 bis 23 dargeboten und lässt sich ihrerseits in ein *prooemium* (18-19) und eine dreigeteilte *argumentatio* (20-23) gliedern (eine *narratio* fehlt). Es kommt aber weder zum Abschluss dieser

¹⁷ Die beiden genannten Reden werden auch von JONES 1978, 138 noch in die gleichen Jahre datiert.

¹⁸ Gegen solche Versuche etwa bei Lukian hat überzeugend Jennifer HALL, *Lucian's Satire* (New York 1981) 44-63 argumentiert.

argumentatio noch der Rede überhaupt, weil sich jetzt der alte Olbiopolit Hieroson zu Wort meldet und gewissermaßen in einer kleinen Gegenrede (24-27) Dion um die Behandlung eines etwas anderen Themas bittet, nämlich der 'göttlichen Polis', die Dion in einer ersten Skizze in 22 hatte aufscheinen lassen. Dion geht darauf ein und beginnt in 28 mit seiner zweiten, viel längeren Rede (bis 61) über das von Hieroson erbetene Thema; auch diese hat wieder ein eigenes Prooemium (28) und gliedert sich dann in zwei längere *argumentationes*: Die erste, philosophische (daher auch in 38 als $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bezeichnet) knüpft zunächst an den Gedanken der 'Götter-Polis' aus 22 an und präzisiert diesen (29-30); in einem weiteren Schritt wird auf Gedanken aus 23 zurückgegriffen und die Vorstellung einer den gesamten Kosmos (und damit auch die Menschenwelt) umfassenden, von einem obersten göttlichen Herrscher gelenkten Polis entwickelt (31-32), die sich wie ein platonisches 'Urbild' zum Abbild des römischen Menschenreichs verhält.¹⁹ Nach einem Exkurs über die Dichter als mehr oder weniger unsichere Zeugen dieses Logos wird er in 36-38 abgeschlossen. Es folgt die zweite (erheblich umfangreichere) *argumentatio* (39-60), die in 39 ausdrücklich als $\mu\hat{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ zoroastrischer Magier eingeführt wird. Dieser Mythos gliedert sich nach einer Art eigenem doppeltem *prooemium* (40-41, *narratio*: exkursartige Vorstellung des Urhebers des Mythos, Zoroaster, und seiner Nachfolger, der iranischen Magier; 42-43a: eigentlicher Vorspann des Mythos mit *captatio benevolentiae* wegen seiner Seltsamkeiten) in drei Teile, die von einem 'krönenden Finale' abgerundet werden (das jedoch nicht mehr einen integralen Bestandteil des Magier-Mythos zu bilden scheint²⁰), in dem der (immer wieder) glänzende Neuanfang der Welt geschildert wird (55-60). Danach folgt nur noch ein ganz knappes Schlusswort des Redners (61, kaum als *peroratio* zu bezeichnen), und der Text ist zu Ende; vielleicht wollte Dion ganz bewusst den überwältigenden Schlusseindruck des Mythos nicht durch einen längeren 'Abspann' schmälern. Insgesamt zeigt dieser Aufbau einen souveränen, aber auch

¹⁹ Vgl. dazu FORSCHNER, u. S. 143-146.

²⁰ Das ist bisher immer anders gesehen worden (noch RUSSELL 1992, 231 bezeichnet die Kapitel 39-61 insgesamt als „Myth of the Magi“); in Kap. 55 gibt es jedoch deutliche Zeichen eines Neueinsatzes, vgl. die Anm. 207 und 208 zur Übersetzung.

recht eigenwilligen Umgang mit den Gliederungskategorien der Schulrhetorik.

Schematisch nimmt sich der Aufbau der Rede folgendermaßen aus:

Kap. 1a: *Narratio* ('Rahmenhandlung'): Dions Aufenthalt in Olbia

Kap. 1b-6: Exkurs I: Olbia und seine Umgebung, gegliedert in 3 Abschnitte:

Kap. 1b-3: die natürliche Umgebung der Stadt

Kap. 4-5: Olbias Geschichte

Kap. 6: Olbias derzeitiger Zustand

Kap. 7: Rückkehr zur 'Rahmenhandlung': Dion und die Borystheniten; Auftritt des Kallistratos

Kap. 8: Exkurs II: Kallistratos und die Homosexualität bei den Borystheniten

Kap. 9a: Beginn eines 'Sokratischen' Gesprächs mit Kallistratos

Kap. 9b: Exkurs III: die Homer- und Achill-Verehrung der Borystheniten

Kap. 10-15: Fortsetzung des Gesprächs: Vergleich von Homer und Phokylides

Kap. 16-17a: Fortsetzung der 'Rahmenhandlung': Dion und seine Zuhörer gehen zum Zeustempel

Kap. 17b: Exkurs IV: das Äußere der Borystheniten

Kap. 18-23: Dions 1. (Binnen-)Rede: Über die Polis, ihren Begriff und ihre Erscheinung in der Menschenwelt

Kap. 18-19: *Prooemium* dieser Rede: Notwendigkeit der Definition eines Redegegenstands

Kap. 20-21: *Argumentatio*, 1. Teil: Begriff der Polis und seine korrekte Anwendung in der Menschenwelt

Kap. 22: *Argumentatio*, 2. Teil: die himmlische Götterwelt als Polis

Kap. 23: *Argumentatio*, 3. Teil: die Gemeinschaft von Göttern und Menschen als Polis

Kap. 24-27: Intervention und Gegenrede des Hieroson

Kap. 24-25: *Prooemium*: *Captatio benevolentiae* (Appell an Dions Verständnis für die Unterbrechung)

Kap. 26: *Narratio*: die Wirkung von Dions erster Rede auf seine Zuhörer und deren intellektuelle Verfassung

Kap. 27: *Argumentatio*: Dion soll aufgrund der Wirkung seiner ersten Rede nun über die 'himmlische Polis' sprechen

Kap. 28: Dion geht auf Hierosons Wunsch ein und beginnt seine 2., umfangreichere (Binnen-) Rede über die göttliche Lenkung des Kosmos und die Weltperioden (- Kap. 61). Ihr interner Aufbau:

Kap. 28: *Prooemium*: *captatio benevolentiae* – Dions sieht sich außerstande, mit den großen Autoren Homer und Platon zu konkurrieren

Kap. 29-30: 1. (philosophische) *Argumentatio*, 1. Teil: Präzisierung des in 22 formulierten Gedankens der ‘Götter-Polis’

Kap. 31-32: 1. (philosophische) *Argumentatio*, 2. Teil: Anknüpfung an Gedanken aus 23 (‘Polis-Gemeinschaft’ von Göttern und Menschen) – der ganze Kosmos als göttlich gelenkte Polis

Kap. 33-35: Exkurs: die Dichter und ihr ‘Wissen’ von der göttlichen Weltordnung

Kap. 36-38: 1. (philosophische) *Argumentatio*, 3. Teil und Abschluss: der Kosmos als ‘Haus’ und ‘Polis’ unter der Leitung des göttlichen Weltherrschers

Kap. 39: Beginn der 2. (mythischen) *Argumentatio*: der göttliche Weltherrschers als Wagenlenker

Kap. 40-41: Exkurs: Vorstellung der Zeugen dieses Mythos: Zoroaster und seine Anhänger, die Magier

Kap. 42-54: Der Magier-Mythos

Kap. 42-43a: Einführung in den Magier-Mythos; Hinweis auf seine Seltsamkeiten (*captatio benevolentiae*)

Kap. 43b-47a: der Mythos, 1. Teil: Vorstellung der vier göttlichen Pferde am Weltenwagen: ‘Zeus-Pferd’ (43a-44), ‘Hera-Pferd’ (45), ‘Poseidon-Pferd’ (46a), ‘Hestia-Pferd’ (46b-47a)

Kap. 47b-50: der Mythos, 2. Teil: die ‘kleineren’ Katastrophen durch Feuer und Wasser, die durch die göttlichen Pferde des Weltenwagens hervorgerufen werden.

Kap. 51-54: der Mythos, 3. Teil: die periodische Auflösung des Weltenwagens im Feuer des ‘Zeus-Pferdes’

Kap. 55-60: Abschluss der 2. *Argumentatio*: Die Neuschaffung der Welt durch den im Feuer der Ekpyrosis präsenten göttlichen Geist

Kap. 61: Abbruch der vorangehenden Schilderung und kurze apologetische Abschlussbemerkung

3. Das große literarische Vorbild:

Platon und seine Funktion in Dions Rede

Wie bereits Photios – und dies sogar gleich zweimal²¹ – über Dion ausführt, ist das literarisch Auffälligste im *Borysthenitikos* der immer

²¹ Neben der eingangs (o. S. 11) zitierten Partie vgl. auch *Bibl. cod.* 209 p. 165b18-23: „Er hat vor allem Freude daran, seine Mahnreden mit mythologi-

wieder festzustellende Bezug auf Platon, der (auch dies hat bereits Photios festgestellt) über die Präsenz Platons in den meisten anderen Reden Dions erheblich hinausgeht.²²

Zum einen spielt dabei Platons Dialog *Phaidros* eine besondere (und in der Sekundärliteratur auch schon mehrfach gewürdigte) Rolle: Bereits die Eingangssituation hat vieles mit der des *Phaidros* gemeinsam.²³ Hier wie dort begegnet ein älterer Hauptredner (Sokrates / Dion) einem jüngeren Gesprächspartner (Phaidros / Kallistratos) vor den Toren der Stadt. Daneben verdankt vor allem die in Kap. 22 beschriebene Götterprozession wesentliche Anregungen ihrem Vorbild in *Phdr.* 246e4-247c2,²⁴ und die Vorstellung von dem auf zyklischer Bahn befindlichen göttlichen Wagengespann, das für den Magier-Mythos so bedeutsam ist, hat Pendanten – wenn auch bescheidenere – sowohl in dem in *Phdr.* 246a6-b4 und 253c7-254e8 beschriebenen ‘Seelenwagen’ mit seinen beiden sehr ungleichen Pferden und Lenker als auch im Zeus-Wagen von *Phdr.* 246e4f.²⁵

Daneben lassen sich aber auch bemerkenswert viele Parallelen zu Platons *Politeia* ausmachen, die bisher noch nicht in größerem Umfang zusammengestellt worden zu sein scheinen: Wie Dions Rede ist die *Politeia* eine (wenn auch erheblich umfangreichere) Ich-Erzählung²⁶ und enthält gerade am Anfang ausgedehntere ‘autobiographi-

schen Erzählungen zu verflechten; daher scheint er auch den einfach-kunstlosen Stil anzustreben. So ist es selten, dass man ihn einmal dabei findet, in Nacheiferung Platons Mythen zu verwenden, die der Rede Erhabenheit und Gewicht verleihen, wie im *Borysthenitikos*“ (Χαίρει δὲ μάλιστα καὶ μυθολογήμασι τὰς παραινέσεις συνδιαπλέκειν, διὸ καὶ τὸ ἀφελὲς διώκειν δοκεῖ· σπάνιον γὰρ εἶ τις εὐροὶ κατὰ τὸν Πλατωνικὸν ζῆλον τοῖς διάγραμμα καὶ ὄγκον ἐνεργαζομένοις τῷ λόγῳ, ὡσπερ ἐν τῷ Βορυσθενικῷ, μῦθοις αὐτὸν ἀποχρώμενον).

²² Vgl. vor allem TRAPP 1990, 147-155 und TRAPP 2000, 214-219.

²³ Vgl. TRAPP 1990, 150 und u. Anm. 45 zur Übersetzung.

²⁴ Vgl. u. Anm. 96. 190 zur Übersetzung.

²⁵ Vgl. u. Anm. 170. 197 zur Übersetzung.

²⁶ Während der *Phaidros* ein direkter, nicht durch eine Erzählung vermittelter, Dialog ist.

sche' Partien.²⁷ Wie Dions Rede enthält sie ferner sowohl dialogische Partien als auch längere Reden,²⁸ und ein Hauptthema des Gesprächs bzw. der Reden bildet in beiden Werken die Frage nach einer idealen Staatsform (wobei diese Frage freilich sehr verschieden angegangen wird).

Neben diesen mehr allgemeinen strukturellen und inhaltlichen Parallelen gibt es auch beachtliche speziellere: Am Ende des 4. Buchs der *Politeia* beginnt eine Diskussion über Entartungserscheinungen der idealen Polis-Form; aber die damit am Beginn des 5. Buchs verbundene Ankündigung, die vier Degenerationsformen im Einzelnen vorzustellen, kann der Hauptsprecher Sokrates (jedenfalls zunächst) nicht einlösen (erst viel später, im 8. Buch, kommt man darauf zurück): Als er sich nämlich zu ihrer genaueren Vorstellung anschickt, wird er überraschend von mehreren seiner Gesprächsteilnehmer daran gehindert; die wollen nämlich erst einmal Genaueres hören über das heikle Thema 'Frauen und Kinder der φύλακες' (zu dem Sokrates in IV 423e6-424a1 eine 'fahrlässige' Bemerkung gemacht hatte, die ihn jetzt einholt). In recht vergleichbarer Weise wird auch der Hauptsprecher Dion im *Borysthenitikos* von Hieroson unterbrochen (Kap. 24): Vorher ging es hier – eine bezeichnende Parallele auch inhaltlicher Art – ebenfalls um gute und weniger gute Staatsformen; und da Dion in diesem Zusammenhang (Kap. 22) von der vollkommenen Götter-Polis im Himmel gesprochen hatte, greift Hieroson dieses Stichwort auf und bittet ihn, mehr über dieses Thema zu erzählen. Der Vorgang ist strukturell völlig und inhaltlich zumindest weitgehend analog zu dem am Beginn von *Politeia* V.

Schließlich wird am Ende von Buch IX der *Politeia* festgestellt, dass es die ideale Polis nur als 'Modell' (παράδειγμα) im Himmel gibt. Diese Meinung hatte Dion ebenfalls bereits in dem erwähnten Kapitel (22) vertreten, und nachdem er (nach der Unterbrechung durch Hieroson) seine Rede wieder aufgenommen hat, bezeichnet er in Kap. 32 auch seinerseits die Himmelsherrschaft des höchsten Gottes als

²⁷ Vgl. bereits den allerersten Satz (I 327a1-3): „Ich ging gestern hinunter in den Piräus ..., um zur Göttin zu beten, und weil ich gleichzeitig auch das Fest anschauen wollte ...“.

²⁸ Was für sich genommen freilich noch nicht sehr signifikant wäre, denn diese Mischung ist auch in anderen platonischen Dialogen vorhanden.

παράδειγμα für eine gute Ordnung schlechthin (und damit auch für Herrschaftsformen auf der Erde).

Ungeachtet der Frage, welchen Quellen er letztlich entstammt,²⁹ darf auch der große Schlussmythos – in mehrfacher Hinsicht – vor allem als platonisches literarisches Erbe angesehen werden: Strukturell gibt es auch hier erneut Parallelen zur *Politeia*: Dort wie bei Dion bildet ein Mythos das Finale, und in beiden Fällen folgen auf das Ende des Mythos nur noch wenige Sätze. Der Mythos der *Politeia* handelt von einem Pamphylier namens Er, Sohn des Armenios; mit Pamphylien (östliches Kleinasien) sind wir dem iranischen Bereich, aus dem Dion seinen Mythos bezogen haben will, schon relativ nahe. Im pseudo-platonischen *Axiochos* steht – ebenfalls am Ende – sogar ein Mythos, den ein Magier namens Gobryes berichtet haben soll (371a). Auf die deutlichen inhaltlichen Parallelen in Dions Mythos zu den mythischen Bildern im *Phaidros* wurde bereits hingewiesen (vgl. o. S. 19).

²⁹ Vgl. dazu u. den Beitrag von DE JONG, u. S. 157-178. Eine sehr dezidierte Meinung dazu hat bereits 1778 C. MEINERS, ein frühes Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften (die damals noch 'Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen' hieß) geäußert. Vor allem auf den Seiten 64-66 wendet sich MEINERS Dions Zoroaster-Mythos zu und kommt dabei zu einem eindeutig negativen Ergebnis: „illud ... nunquam mihi persuaderi patiar, Persarum Magos, a Z[oroastre] edoctos, ipsum Jovem pro perfectissimo auriga habuisse, ejusque laudes in Mysteriis a Z[oroastre] conditis cecinisse ... Omnium enim, qui post Dionem floruerunt, summorum virorum silentium probat, opinionem illam de Jove auriga, et sacris huic Deo mysteriis, nunquam inter Persas invaluisse. Totius quoque sermonis compositio Graecum ingenium Platoni innutritum prodit ...“ (65f.). Ebenso eindeutig 71f.: „Quam ... Dio ... de Jove, ejus curru et equis narrat fabulam, ea quidem tantum a Persarum ingenio, et antiqua huius gentis indole abhorret, ut illam vel ab ipso Dione vel etiam ab alio umbratico Doctore inventam et Persarum Magis affectam esse quivis paulo doctior facile intelligere possit. ... Hic igitur declamator vel audierat forsitan vel legerat, Jovi et Soli inter Persas currus et equos sacratos esse, eamque igitur famam tanquam praeclaram dicendi materiam e manibus non dimittendam ratus fabulam inde composuit, qua vel Platonem, delicias suas, aequare, civiumque suorum .. animos in stuporem rapere posset. Equi enim currus Jovi atque Soli inter Persas sacri, Platonis ipsi μῦθος ... e Phaedro notum in mentem revocabat; hunc igitur sermonem cum Persarum consuetudine copulabat ...“.

Diese starke Präsenz Platons im *Borysthenitikos* (die von Dions Gesprächspartner Hieroson in Kap. 27 noch dazu explizit erbeten wird) hat sicher nicht nur rein literarische Gründe (d.h. die einer angestrebten Mimesis, wie sie für viele Autoren der Zweiten Sophistik charakteristisch ist). Dass es hier auch um Inhaltliches geht, legt gerade die Auswahl der platonischen Modelle nahe: Wie in der *Politeia* geht es um die Frage nach dem guten und möglichst sogar idealen menschlichen Staat, wie im Mythos des *Phaidros* geht es um die Einbindung des Menschen in ein größeres, d.h. kosmisches und von guten Göttern gelenktes Ganzes. Schon Platon musste zur Ergründung solcher Themen zu Mythen greifen, weil die kosmische Dimension dem rein menschlichen Logos nicht mehr ohne weiteres zugänglich war; bei Dion verhält es sich sichtlich nicht anders.

4. Kosmische Ordnung und menschliches Zusammenleben: Parallele Motive in anderen Reden Dions

So wie der Blick auf Platon klarer hervortreten lässt, um was für Fragen es Dion im *Borysthenitikos* vor allem geht, kann schließlich auch eine vergleichende Betrachtung anderer Reden aus Dions umfangreichem Oeuvre die Intentionen unseres Textes – und die Art und Weise, wie sein Autor sie umzusetzen versucht – besser verstehen lehren.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass von Arnim vor allem zwei andere Dion-Reden heranzog, um den *Borysthenitikos* genauer datieren zu können (o. S. 15): die erste Rede ‘Über das Königtum’ (or. 1) und die Rede ‘Über die Eintracht mit den Bürgern von Apameia, vorgetragen in der Heimatstadt’ (or. 40). So fragwürdig diese Methode ist, so richtig und erhellend sind die dabei herausgearbeiteten inhaltlichen Parallelen, denn sie lassen Einiges über die Verknüpfung bestimmter Vorstellungen in Dions Denken erkennen.

In or. 1,37-46 wird der höchste Weltengott als Vorbild und Mentor des guten irdischen Monarchen vorgestellt: Bereits in Kap. 37 wird er den irdischen Königen zur Nachahmung empfohlen, so wie seine Herrschaft auch im *Borysthenitikos* als Modell vorgestellt wird (Kap. 32); in Kap. 39f. erhält er (neben weiteren Bezeichnungen) auch das Attribut ‘Vater’, das ihm auch in unserer Rede (Kap. 32 und 35f.) verliehen wird. Schließlich wird in Kap. 42 ein Bild entworfen, in dem sozusagen das gesamte Weltall als auf einer zyklischen Reise durch die Zeit befindlich dargestellt wird, wie dies ähnlich auch der ‘Weltwagen’ des *Borysthenitikos* tut: „... wie das Universum selbst als

ein Glückliches und Weises sich stets auf der Reise durch den grenzenlosen Aion befindet, ohne Unterlass in endlosen Umläufen ...³⁰; noch im gleichen Kapitel wird auch die Gemeinschaft dieses kosmischen Ganzen mit den Menschen evoziert wird: „und (wie) es uns als gleichartige darbietet, die gemäß einer gemeinsamen Natur, die die seine und die unsere ist, unter ein und derselben gesetzlichen Ordnung stehen und am gleichen Staatswesen teilhaben“³¹ – dieses gemeinsame ‘Staatswesen’ der Menschen und kosmischen Mächte ist wiederum Thema im *Borysthenitikos* (Kap. 23. 31. 36f.). In Kap. 46 wird der schlechte König, der sich nicht nach dem Vorbild des höchsten Gottes richtet, mit dem ‘über die Stränge schlagenden’ Phaethon verglichen, und dieser wird als Negativbeispiel auch im *Borysthenitikos* (Kap. 48) herangezogen.³²

Im Schlusstück der 40. Rede parallelisiert Dion erneut die von Frieden und Eintracht bestimmten Verhältnisse im Kosmos³³ und in

³⁰ ὁποῖόν γε τὸ ζύμπαν αὐτό τε εὐδαιμον καὶ σοφὸν ἀεὶ διαπορεύεται τὸν ἄπειρον αἰῶνα συνεχῶς ἐν ἀπείροις περιόδοις ...

³¹ ... ἡμᾶς τε ὁμοίους παρέχεται, κατὰ φύσιν κοινὴν τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἡμετέραν ὑφ’ ἐνὶ θεσμῷ καὶ νόμῳ κεκοσμημένους καὶ τῆς αὐτῆς μετέχοντας πολιτείας.

³² Darüber hinaus lassen sich noch strukturelle Parallelen zwischen *or.* 1 und *or.* 36 ausmachen. Fast unmittelbar nach der o. besprochenen Kapitelfolge 37-46 leitet Dion in *or.* 1 in die Darstellung eines Mythos zur Illustrierung guter und schlechter Königsherrschaft über, so wie auch in *or.* 36 auf den Logos der Philosophen von Kap. 39 an der Magier-Mythos folgt. In *or.* 1 bietet Dion als Vorspann zum Mythos ein Stück autobiographischer Erzählung aus den Jahren seiner Verbannung (Kap. 50-56): Er habe auf seinen Wanderungen einmal in einer einsamen Gegend Arkadiens eine Seherin getroffen (hier dürfte die Diotima aus Platons *Symposion* Pate gestanden haben), welche ihm, bevor sie dann den Mythos erzählte, weissagte, er werde nicht mehr allzu lange in der Verbannung ausharren müssen – ganz ähnlich orakelt ja auch der alte Hieroson in *or.* 36,25. Wenn die arkadische Seherin dann auch noch zwischen wertvoller, nämlich göttlich inspirierter und wertloser, nämlich rein menschgemachter Dichtung unterscheidet (*or.* 1,57f.), so ist auch hier die Parallele zum Dichterexkurs in *or.* 36,33-35 mit Händen zu greifen.

³³ Kap. 35: „Seht ihr nicht des gesamten Himmels und der in ihm befindlichen göttlichen und glückseligen Wesen ewige Ordnung, Eintracht und Selbstbeherrschung ...?“ (οὐχ ὁρᾶτε τοῦ ζύμπαντος οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν

der Menschenwelt, so wie sie in letzterer jedenfalls sein sollten. Bei der Darstellung der himmlischen αἰώνιος τάξις wird in diesem Abschnitt dem Zusammenhalt und der Harmonie der vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer besonderes Augenmerk gewidmet (Kap. 35); würde diese Gemeinschaft gestört oder gar beseitigt (ταύτης ... τῆς κοινωνίας διαλυθείσης), müsste man – obschon dies eigentlich unglaublich (ἄπιστος) ist – sogar mit einer Vernichtung des Kosmos rechnen (Kap. 36). Im Magier-Mythos des *Borysthenitikos* sind die vier Pferde des Weltenspanns wenigstens zum Teil so gekennzeichnet, dass man sie mit den vier Elementen gleichsetzen könnte (vgl. *or.* 36,45-47). Aus dem Verhalten dieses Gespanns können zum einen 'kleinere' Feuer- und Wasserkatastrophen in der Welt entstehen (Kap. 47-50); zum anderen führt das periodische Überhandnehmen des äußersten 'feurigen' Pferdes zu einer Gesamt-Ekpyrosis (Kap. 51-53). Zwei sehr ähnliche Möglichkeiten werden in der 40. Rede für das Zusammenspiel der vier Elemente evoziert (Kap. 37): zum einen das „bei den Weisen so bezeichnete Überhandnehmen des Äthers“ (ἡ ... λεγομένη παρὰ τοῖς σοφοῖς ἐπικράτησις αἰθέρος), wobei die bestimmende Komponente in diesem Äther (ἐν ᾧ τὸ βασιλεῦον καὶ τὸ κυριώτατον) das Feuer ist; zum anderen „das Mehr-Haben-Wollen und der Streit der anderen“ Elemente (ἡ ... τῶν ἄλλων πλεονεξία καὶ διαφορά), der in gewisser Hinsicht Verderben bedeuten kann (ἔχει κίνδυνον ὀλέθρου), allerdings niemals für das Ganze des Alls (περὶ τῶν ὅλων οὐποτε ἐσόμενον). In Kap. 39 schließlich ist die Anordnung der vier Elemente genauso beschrieben wie die Anordnung der vier Pferde am 'Weltengespann' des Magier-Mythos (*or.* 36,45-47³⁴). Der Vergleich führt zu dem Schluss, dass Dion in beiden Reden den Aufbau des Kosmos in gleichartiger Weise darstellt, sich in der 40. Rede dazu aber lediglich der in der griechischen Philosophie seit langem heimischen Vier-Elemente-Lehre bedient, während er diese im *Borysthenitikos* noch mit dem Gespann-Bild des Magier-Mythos umkleidet.

αὐτῶ θεῶν καὶ μακαρίων αἰώνιον τάξιν καὶ ὁμόνοϊαν καὶ σωφροσύνην ...).

³⁴ In Kap. 30 des *Borysthenitikos* sind die vier Elemente explizit als Indiz für die Vielgestaltigkeit des ganzen Kosmos genannt, der zugleich von einem einigenden Prinzip durchwaltet wird.

In beiden hier zum Vergleich herangezogenen Partien ist sozusagen die ‘Referenzgröße’ die Vorstellung von einem sinnvoll strukturierten und unter der Lenkung eines guten Universalgottes stehenden Kosmos, doch wird diese Vorstellung jeweils verschieden eingesetzt: In der 1. Rede ist sie Modell (und zugleich Legitimation) des guten Reichsherrschers auf Erden, in der 40. soll sie die streitenden Bürger der beiden Nachbarstädte Prusa und Apameia dazu anhalten, über ihren Tellerrand hinwegzublicken und die im Kosmos sichtbare Eintracht auch in ihrem kleinen Bereich zum Vorbild zu nehmen. Im *Borysthenitikos* scheint beides zusammenzukommen: Die Bürger von Olbia – aber auch die Bürger von Prusa – dürfen sich bei aller Gefährdetheit, die schon jenseits ihrer schwachen Mauern beginnt, geborgen fühlen innerhalb einer größeren Ordnung, die zum einen die des göttlich gelenkten Kosmos ist, zum anderen aber auch die eines irdischen Reiches, das (im jedenfalls anzustrebenden bestmöglichen Fall) ein Abbild dieses Kosmos darstellen kann.

5. Kurze Hinweise zum Text

Photios (vgl. seine eingangs zitierten Sätze) hat den *Borysthenitikos* als „19. Rede“ bezeichnet; dass diese Nummerierung, weil auf ältere Überlieferungsfamilien³⁵ zurückgehend, die ältere darstellt, der man daher eher folgen sollte, hat vor über 100 Jahren von Arnim (1893, III-XL) zu erweisen versucht. Da aber alle nachfolgenden Ausgaben diesem Nachweis nicht gefolgt sind, ist auch hier die konventionelle Nummerierung, in der der *Borysthenitikos* Rede Nr. 36 darstellt, beibehalten.

Als Textgrundlage dient dem vorliegenden Band die Ausgabe von Russell 1992; auch wenn Russell selbst diese bescheiden als „not a critical edition“ bezeichnet, stellt sie die beste derzeit existierende Ausgabe unserer Rede dar. Die wenigen Stellen, an denen es Veranlassung gab, von Russells Text abzuweichen, sind im folgenden aufgeführt:

Kap. 3, Z. 1 ἐλώδης (ὕλώδης Russell)

Kap. 4, Z. 5 ἐάλωκε δέ) (von St. Schröder vorgeschlagen; ἐάλω δέ) Russell)

³⁵ Übersichtliche Darstellung dieser Überlieferungsfamilien zuletzt bei KLAUCK 2000, 21-25.

- Καπ. 5, Ζ. 3 καὶ ταῦτα πλείστων (καὶ τῶν πλείστων Russell)
- Καπ. 5, Ζ. 10 ἐμπόριον αὐτῶν κατασκευάσασθαι (ἐμπόριον αὐτῶν κατασκευάσασθαι Russell)
- Καπ. 14, Ζ. 1 (οἶσθ') (bei Russell im Apparat vorgeschlagen)
- Καπ. 22, Ζ. 2 [θνητὴν] (θνητὴν Russell)
- Καπ. 26, Ζ. 8 τῶν πολιτῶν (τῶν ποιητῶν Russell)
- Καπ. 32, Ζ. 1 εἴπερ δὴ (von St. Schröder vorgeschlagen; überliefert ist ὅπερ δὴ)
- Καπ. 33, Ζ. 2 ἀπὸ σκοποῦ (von Russell im Kommentar vorgeschlagen; überliefert ist ἀπὸ στόχου)
- Καπ. 44, Ζ. 6-8 ταῦτα δὲ — διαθέοντας vom Anfang des Kapitels an das Ende versetzt (bei Russell im Apparat vorgeschlagen)
- Καπ. 54, Ζ. 6 [ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις] (Vorschlag von St. Schröder; [οὕτως δὴ λέγομεν καὶ ἡμεῖς τιμῶντες καὶ σεβόμενοι τὸν μέγιστον θεὸν ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις] Russell nach Casaubonus)

B. Text und Übersetzung

ΒΟΥΡΥΣΘΕΝΙΤΙΚΟΣ ΟΝ ΑΝΕΓΝΩ ΕΝ ΤΗ ΠΑΤΡΙΔΙ

Narratio, 1. Teil: Dions Aufenthalt in Olbia (Kap. 1a)

1. Ἐτύγχανον μὲν ἐπιδημῶν ἐν Βορυσθένει τὸ θέρος, ὡς τότε εἰσέπλευσα [μετὰ τὴν φυγὴν] βουλόμενος ἔλθειν, ἐὰν δύνωμαι, διὰ Σκυθῶν εἰς Γέτας, ὅπως θεάσωμαι τὰ κεῖ πράγματα ὅποιά ἐστι. καὶ δὴ καὶ περιεπάτουں περὶ πλήθουσαν ἀγορὰν παρὰ τὸν Ὑπανιν.

Exkurs: Olbia und seine Umgebung (Kap. 1b-6)

ἡ γὰρ πόλις τὸ μὲν ὄνομα εἴληφεν ἀπὸ τοῦ Βορυσθένους διὰ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος τοῦ ποταμοῦ, κείται δὲ πρὸς τῷ Ὑπάνιδι ἢ τε νῦν καὶ ἡ πρότερον οὕτως ὠκεῖτο, οὐ πολὺ ἄνωθεν τῆς Ἰπολάου καλουμένης ἄκρας ἐν τῷ κατ' ἀντικρῦ.

2. τοῦτο δὲ ἐστὶ τῆς χώρας ὄξυ καὶ στερεὸν ὡσπερ ἔμβολον, περὶ ὃ συμπίπτουσιν οἱ ποταμοί. τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη λιμνάζουσι μέχρι θαλάττης ἐπὶ σταδίους σχεδὸν τι διακοσίους· καὶ τὸ εὖρος οὐχ ἦττον ταύτῃ τῶν ποταμῶν. ἔστι δὲ αὐτοῦ τὸ μὲν πλέον τέναγος καὶ γαλήνη ταῖς εὐδίαις ὡσπερ ἐν λίμνῃ γίγνεται σταθερά. ἐν δὲ τοῖς δεξιούσι φαίνεται ποταμός, καὶ τεκμαίρονται οἱ εἰσπλέοντες ἀπὸ τοῦ ρεύματος τὸ βάθος. ὅθενπερ καὶ ἐξίησι, διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ῥοῦ· εἰ δὲ μή, ῥαδίως ἂν ἐφράττετο τοῦ νότου πολλοῦ κατὰ στόμα εἰσπνέοντος.

3. τὸ δὲ λοιπὸν ἧῶν ἐστὶν ἐλώδης καὶ δασεῖα καλάμῳ καὶ δένδροις. φαίνεται δὲ τῶν δένδρων πολλὰ καὶ ἐν μέσῃ τῇ λίμνῃ, ὡς ἰστοῖς προσοικέναι, καὶ ἤδη τινὲς τῶν ἀπειροτέρων διήμαρτον, ὡς ἐπὶ πλοῖα ἐπέχοντες. ταύτῃ δὲ καὶ τῶν ἄλῶν ἐστὶ τὸ πλῆθος, ὅθεν οἱ πλείους τῶν βαρβάρων λαμβάνουσιν ὠνούμενοι τοὺς ἄλας καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ Σκυθῶν οἱ Χερρόνησον οἰκοῦντες τὴν Ταυρικὴν. ἐκδιδόασι δὲ οἱ ποταμοὶ εἰς θάλασσαν παρὰ φρούριον Ἀλέκτορος, ὃ λέγεται τῆς γυναικὸς εἶναι τοῦ Σαυροματῶν βασιλέως.

«Die borysthenitische Rede, die er in seiner Heimatstadt vortrug»¹

Narratio, 1. Teil: Dions Aufenthalt in Olbia (Kap. 1a)

1. Ich hielt mich gerade² zur Sommerszeit in Borysthenes³ auf; ich war nämlich damals⁴ dorthin gefahren, weil ich – falls möglich – durch das Land der Skythen⁵ zu den Geten⁶ gelangen wollte, um mir anzusehen,⁷ wie die Verhältnisse dort sind. Und so wanderte ich denn zur fortgeschrittenen Morgenzeit⁸ am Ufer des Hypanis⁹ entlang.

Exkurs: Olbia und seine Umgebung (Kap. 1b-6)

Die Stadt hat nämlich ihren Namen vom Borysthenes erhalten wegen der Schönheit und Größe dieses Flusses,¹⁰ sie liegt jedoch am Ufer des Hypanis;¹¹ nicht nur die jetzige, sondern auch die frühere hatte diese Lage, nicht weit oberhalb vom so genannten Kap des Hippolaos¹² auf der gegenüberliegenden Seite.

2. Dieser Teil des Landes ist spitz und fest¹³ wie ein Schiffsschnabel,¹⁴ um den herum die Flüsse zusammenströmen. Schon von hier an bilden sie bis zum Meer einen See, auf ungefähr zweihundert Stadien hin;¹⁵ auch die Breite der Flüsse ist an dieser Stelle nicht geringer. Der größere Teil davon ist seicht, und bei schönem Wetter kommt es wie auf einem stehenden Gewässer zu einer völligen Ruhe des Wassers; auf der rechten Seite dagegen erscheint es noch als Fluss, und diejenigen, die vom Meer hereinfahren, schließen von der Strömung auf die Wassertiefe. Auf dieser Seite¹⁶ auch befördert der Fluss sein Wasser ins Meer, aufgrund der Stärke seiner Strömung; ohne sie würde er leicht blockiert, weil der Südwind stark im Bereich der Mündung hinein bläst.

3. Das übrige¹⁷ ist sumpfiges¹⁸ und dicht mit Schilfrohr und Bäumen bestandenes Ufer. Viele von den Bäumen tauchen auch mitten aus dem See auf, so dass sie Schiffsmasten gleichen, und manche von den Unerfahreneren haben sich täuschen lassen, so als ob sie auf Schiffe zusteueren. Es gibt hier auch das Hauptvorkommen der Salinen,¹⁹ aus denen die Mehrzahl der Barbaren ihr Salz durch Kauf bezieht sowie von den Griechen und Skythen diejenigen, die die taurische Chersonnes²⁰ bewohnen. Die Flüsse münden ins Meer am Kastell des Alektor²¹, von dem es heißt, es gehöre der Gemahlin des Königs der Saurromaten.²²

4. ἡ δὲ πόλις ἢ τῶν Βορυσθενιτῶν τὸ μέγεθος ἐστὶν οὐ πρὸς τὴν παλαιὰν δόξαν διὰ τὰς συνεχεῖς ἀλώσεις καὶ τοὺς πολέμους. ἄτε γὰρ ἐν μέσοις οἰκοῦσα τοῖς βαρβάροις τοσοῦτον ἤδη χρόνον, καὶ τούτοις σχεδόν τι τοῖς πολεμικωτάτοις, αἰεὶ μὲν πολεμεῖται, πολλάκις δὲ καὶ ἐάλωκεν· (ἐάλωκε δὲ) τὴν τελευταίαν καὶ μεγίστην ἄλωσιν οὐ πρὸ πλειόνων ἢ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν ἐτῶν. εἶλον δὲ καὶ ταύτην Γέται καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἐν τοῖς ἀριστεροῖς τοῦ Πόντου πόλεις μέχρι Ἀπολλωνίας.

5. ὅθεν δὴ καὶ σφόδρα ταπεινὰ τὰ πράγματα κατέστη τῶν ταύτη Ἑλλήνων, τῶν μὲν οὐκέτι συνοικισθεισῶν πόλεων, τῶν δὲ φαύλως, καὶ ταῦτα πλείστων βαρβάρων εἰς αὐτὰς συρρύντων. πολλοὶ γὰρ δὴ τινες ἀλώσεις κατὰ πολλὰ μέρη γεγόνασιν τῆς Ἑλλάδος, ἄτε ἐν πολλοῖς τόποις διεσπαρμένης. ἀλόντες δὲ τότε οἱ Βορυσθενῖται πάλιν συνήκησαν, ἐθελόντων ἑμοὶ δοκεῖν τῶν Σκυθῶν διὰ τὸ δεῖσθαι τῆς ἐμπορίας καὶ τοῦ κατάπλου τῶν Ἑλλήνων. ἐπαύσαντο γὰρ εἰσπλέοντες ἀναστάτου τῆς πόλεως γενομένης, ἄτε οὐκ ἔχοντες ὁμοφώνους τοὺς ὑποδεχομένους οὐδὲ τῶν Σκυθῶν ἀξιούντων οὐδὲ ἐπισταμένων ἐμπόριον αὐτῶν κατασκευάσασθαι τὸν Ἑλληνικὸν τρόπον.

6. σημεῖον δὲ τῆς ἀναστάσεως ἢ τε φαυλότης τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τὸ συνεστάλθαι τὴν πόλιν ἐς βραχύ. μέρει γὰρ τινι προσφωκοδόμεται τοῦ παλαιοῦ περιβόλου, καθ' ὃ πύργοι τινὲς οὐ πολλοὶ διαμένουσιν οὐ πρὸς τὸ μέγεθος οὐδὲ πρὸς τὴν ἰσχὺν τῆς πόλεως. τὸ δὲ μεταξὺ συμπέφρακται κατ' ἐκεῖνο ταῖς οἰκίαις οὐκ ἐχούσαις ὅποια διαλείπει. τειχίον δὲ παραβέβληται πάνυ ταπεινὸν καὶ ἀσθενές. τῶν δὲ πύργων εἰσὶ τινες πολὺ ἀφεστῶτες τοῦ νῦν οἰκουμένου, ὥστε μηδ' εἰκάσαι ὅτι μιᾶς ἦσαν πόλεως. ταῦτά τε δὴ οὖν σημεῖα ἐναργῆ τῆς ἀλώσεως καὶ τὸ μηδὲν τῶν ἀγαλμάτων διαμένειν ὑγιᾶς τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς, ἀλλὰ ζύμπαντα λελωβημένα εἶναι, ὥσπερ τὰ ἐπὶ τῶν μνημάτων.

4. Was nun die Stadt der Borystheniten betrifft, so entspricht sie an Größe nicht mehr ihrem alten Ruhm, und zwar weil sie immer wieder erobert wurde und in Kriege verwickelt war. Sie liegt ja schon seit so langer Zeit inmitten der Barbarenvölker,²³ und dies auch noch inmitten der kriegerischsten, und so steht sie ständig in kriegerischen Auseinandersetzungen und ist auch schon oft erobert worden;²⁴ der letzten und verheerendsten Eroberung ist sie vor nicht mehr als hundertfünfzig Jahren erlegen.²⁵ Neben ihr eroberten die Geten auch die übrigen (griechischen) Städte in den nördlichen²⁶ Ufergebieten des Pontos bis hin zu Apollonia.²⁷

5. Infolge dieser Ereignisse erfuhr die Lage der hier lebenden Griechen denn auch einen beträchtlichen Niedergang: Ein Teil der Städte wurde gar nicht mehr wieder aufgebaut,²⁸ die anderen mehr schlecht als recht, und dabei²⁹ sind noch sehr viele Barbaren in sie eingeströmt.³⁰ Es hat nämlich viele Eroberungen in vielen Teilen der griechischen Welt gegeben, da sie sich auf viele Orte verteilt. Als die Borystheniten nun damals³¹ erobert worden waren, bauten sie ihre Stadt wieder auf; die Skythen waren – wie ich glaube – damit einverstanden, weil sie es nötig hatten, dass die Griechen mit ihnen handelten und mit ihren Schiffen hier landeten. Diese hatten nämlich nach der Zerstörung der Stadt aufgehört, hierher zu fahren, weil sie zu ihrem Empfang niemanden mehr hatten, der die gleiche Sprache redete, und weil die Skythen weder willens noch in der Lage waren, selbst³² einen Handelsplatz nach griechischer Art zu errichten.

6. Ein deutliches Zeichen der Zerstörung ist der schlechte Zustand der Gebäude und auch die Tatsache, dass die Stadt auf ein kleines Areal geschrumpft ist.³³ Sie ist nämlich an einen Teil des alten Mauerrings angebaut, dort, wo noch einige Türme verblieben sind – nicht viele jedenfalls im Vergleich zur (einstigen) Größe und Stärke der Stadt. Der dazwischen liegende Raum³⁴ ist in jenem Bereich³⁵ verbarrikiert durch die Häuser, die nichts haben, was wie auch immer einen Zwischenraum böte.³⁶ Davor³⁷ ist dort eine kleine Mauer hingesezt, die sehr niedrig und schwach ist.³⁸ Von den Türmen gibt es manche, die weit entfernt von dem jetzt bewohnten Gebiet stehen, so dass man gar nicht vermuten würde, dass sie einmal zu ein und derselben Stadt gehörten. Neben diesen ins Auge springenden Zeichen der Eroberung ist ein weiteres die Tatsache, dass keines von den Kultbildern in den Heiligtümern unversehrt geblieben ist, sondern alle samt und sonders Verstümmelungen erfahren haben, so wie³⁹ die Statuen auf den Gräbern.

Narratio, 2. Teil: Dion und die Borystheniten (Kap. 7-17)

7. ὅπερ οὖν ἔφην, ἔτυχον περιπατῶν πρὸ τῆς πόλεως, καὶ τινες ἐξήησαν ἔνδοθεν τῶν Βορυσθενιτῶν πρὸς ἐμέ, ὡσπερ εἰώθεσαν· ἔπειτα Καλλίστρατος ἐφ' ἵππου τὸ μὲν πρῶτον παρίπτειυσεν ἡμᾶς ἕξωθεν προσελαύνων, παρελθὼν δὲ ὀλίγον κατέβη, καὶ τὸν ἵππον τῷ ἀκολούθῳ παραδοὺς αὐτὸς πάνυ κοσμίως προσῆλθεν, ὑπὸ τὸ ἱμάτιον τὴν χεῖρα ὑποστείλας. παρέζωστο δὲ μάχαιραν μεγάλην τῶν ἱππικῶν καὶ ἀναξυρίδας εἶχε καὶ τὴν ἄλλην στολὴν Σκυθικὴν, ἄνωθεν δὲ τῶν ὤμων ἱμάτιον μικρὸν μέλαν, λεπτόν, ὡσπερ εἰώθασιν οἱ Βορυσθενῖται. χρῶνται δὲ καὶ τῇ ἄλλῃ ἐσθῆτι μελαίνῃ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ γένους τινὸς Σκυθῶν τῶν Μελαγχλαίνων, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσι, κατὰ τοῦτο ὀνομασθέντων ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων.

8. ἦν δὲ ὡς ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν ὁ Καλλίστρατος, πάνυ καλὸς καὶ μέγας, πολὺ ἔχων Ἴωνικὸν τοῦ εἶδους. ἐλέγετο δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸν πόλεμον ἀνδρείος εἶναι, καὶ πολλοὺς Σαυροματῶν τοὺς μὲν ἀνηρηκέναι, τοὺς δὲ αἰχμαλώτους εἰληφέναι. ἐσπουδάκει δὲ καὶ περὶ λόγους καὶ φιλοσοφίαν, ὥστε καὶ ἐκπλεῦσαι σὺν ἐμοὶ ἐπεθύμει. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδοκίμει παρὰ τοῖς πολίταις, οὐχ ἥκιστα δὲ ἀπὸ τοῦ κάλλους, καὶ εἶχε πολλοὺς ἐραστάς. πάνυ γὰρ δὴ τοῦτο ἐμμεμένηκεν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς μητροπόλεως, τὸ περὶ τοὺς ἔρωτας τοὺς τῶν ἀρρένων· ὥστε κινδυνεύουσιν ἀναπεῖθαι καὶ τῶν βαρβάρων ἐνίους οὐκ ἐπ' ἀγαθῷ σχεδόν, ἀλλ' ὡς ἂν ἐκεῖνοι τὸ τοιοῦτον ἀποδέξαιντο, βαρβαρικῶς καὶ οὐκ ἄνευ ὕβρεως.

9. εἰδὼς οὖν αὐτὸν φιλόμηρον ὄντα περὶ τούτου εὐθύς ἐπυνθανόμην. σχεδὸν δὲ καὶ πάντες οἱ Βορυσθενῖται περὶ τὸν ποιητὴν ἐσπουδάκασιν, ἴσως διὰ τὸ πολεμικοὶ εἶναι ἔτι νῦν, εἰ μὴ ἄρα καὶ (διὰ) τὴν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα εὐνοίαν· τοῦτον μὲν γὰρ ὑπερφυῶς τιμῶσι, καὶ νεῶν τὸν μὲν ἐν τῇ νήσῳ τῇ Ἀχιλλέως καλουμένη ἴδρυνται, τὸν δὲ ἐν τῇ πόλει· ὥστε οὐδὲ ἀκούειν ὑπὲρ οὐδενὸς ἄλλου θέλουσιν ἢ Ὀμήρου. καὶ τᾶλλα οὐκέτι σαφῶς ἐλληνίζοντες διὰ τὸ ἐν μέσοις οἰκεῖν τοῖς βαρβάροις ὅμως τὴν γε Ἰλιάδα ὀλίγου πάντες ἴσασιν ἀπὸ στόματος.

Narratio, 2. Teil: Dion und die Borystheniten (Kap. 7-17)

7. Wie ich also sagte,⁴⁰ spazierte ich gerade vor der Stadt für mich hin, und einige von den Borystheniten kamen aus der Stadt zu mir heraus, wie sie es gewohnt waren. Dann kam Kallistratos⁴¹ zu Pferd aus der Umgebung auf uns zu und ritt zunächst an uns vorbei, als er aber noch ein wenig weitergeritten war, stieg er ab, vertraute das Pferd seinem Diener⁴² an und kam dann selbst sehr höflich auf uns zu, nachdem er zuvor seine Hand unter dem Gewand verborgen hatte.⁴³ Er hatte am Gürtel ein großes Schwert – von der Art, wie es Reiter haben –, und er trug Hosen sowie auch die übrige skythische Tracht, dazu von den Schultern herabfallend einen kleinen schwarzen Umhang aus dünnem Stoff, wie es die Borystheniten gewohnt sind. Auch die übrige Kleidung, die sie tragen, ist in der Regel schwarz; dies kommt von einem Skythenvolk, das – wie ich glaube – deshalb von den Griechen auch ‘Schwarzmäntel’⁴⁴ genannt worden ist.

8. Kallistratos war etwa achtzehn Jahre alt;⁴⁵ er war sehr gut aussehend und groß und hatte viel Ionisches⁴⁶ in seinem Aussehen. Es hieß von ihm auch, er sei tapfer im Krieg und habe schon viele von den Sauromaten⁴⁷ teils getötet, teils im Kampf gefangen genommen. Er war aber auch an Rhetorik und Philosophie⁴⁸ interessiert und hatte von daher den Wunsch, mit mir zusammen auf Fahrt zu gehen. Wegen all dem stand er bei seinen Mitbürgern in hohem Ansehen, besonders jedoch aufgrund seines guten Aussehens, und hatte viele Liebhaber.⁴⁹ Dies nämlich ist noch in starken Maße von ihrer Mutterstadt⁵⁰ herhaften geblieben, die Liebesbeziehungen zwischen Männern, so dass sie sich sogar darauf einlassen, manche von den Barbaren zu solchen Beziehungen überreden zu wollen; dies führt aber kaum zu etwas Gutem, sondern dazu, wie eben jene eine solche Beziehung aufnehmen würden, das heißt in ungriechischer und durchaus frevelhafter Weise.⁵¹

9. Da ich nun wusste, dass er Homer sehr verehrte, stellte ich ihm zu diesem Thema sogleich eine Frage. Übrigens halten mehr oder weniger alle Borystheniten diesen Dichter sehr hoch, vielleicht weil sie auch heute noch von kriegerischer Art sind, vielleicht ja auch wegen ihrer großen Sympathie für Achill; ihn nämlich ehren sie über die Maßen und haben ihm zum einen auf der sogenannten Achilleus-Insel einen Tempel erbaut, zum anderen auch in der Stadt,⁵² und so wollen sie über keinen anderen als Homer überhaupt etwas hören. Und während sie im übrigen kein reines Griechisch mehr sprechen,⁵³ weil sie mitten unter Nichtgriechen wohnen, kennen sie gleichwohl fast alle die *Ilias* auswendig.

10. εἶπον οὖν προσπαίζων πρὸς αὐτόν, „Πότερόν σοι δοκεῖ, ὦ Καλλίστρατε, ἀμείνων ποιητῆς Ὅμηρος ἢ Φωκυλίδης;“ καὶ ὃς γελάσας ἔφη, „Ἄλλ’ οὐδὲ ἐπίσταμαι ἔγωγε τοῦ ἑτέρου ποιητοῦ τὸ ὄνομα, οἶμαι δὲ μὴδὲ τούτων μηδένα. οὐδὲ γὰρ ἠγούμεθα ἡμεῖς ἄλλον τινὰ ποιητὴν ἢ Ὅμηρον. τοῦτον δὲ σχεδὸν τι οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἀγνοεῖ. μόνου γὰρ Ὀμήρου μνημονεύουσιν οἱ ποιηταὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ποιήμασιν, καὶ ἄλλως μὲν εἰώθασι λέγειν, αἰεὶ δὲ ὁπόταν μέλλουσι μάχεσθαι παρακελεύωνται τοῖς αὐτῶν [ὥσπερ τὰ Τυρταίου ἐν Λακεδαιμόνι ἐλέγετο]. εἰσὶ δὲ πάντες οὗτοι τυφλοὶ καὶ οὐχ ἠγούνται δυνατὸν εἶναι ἄλλως τινὰ ποιητὴν γενέσθαι.“

11. „Τοῦτο μὲν“, ἔφην, „ἀπολελαύκασιν [οἱ ποιηταὶ αὐτῶν] ἀπὸ Ὀμήρου ὥσπερ ἀπὸ ὀφθαλμίας. τὸν δὲ Φωκυλίδην ὑμεῖς μὲν οὐκ ἐπίστασθε, ὡς λέγεις, πάνυ δὲ τῶν ἐνδόξων γέγονε ποιητῶν. ὥσπερ οὖν ἐπειδὴν τις τῶν ἐμπόρων καταπλεύσῃ πρὸς ὑμᾶς οὐ πρότερον (παρα)γεγονώς, οὐκ εὐθὺς ἠτιμάσατε αὐτόν, ἀλλὰ πρότερον γευσάμενοι τοῦ οἴνου, κἂν ἄλλο τι φορτίον ἄγῃ, δεῖγμα λαβόντες, ἐὰν μὲν ἀρέσῃ ὑμᾶς, ὠνεῖσθε, εἰ δὲ μὴ, ἔατε — οὕτως, ἔφην, καὶ τῆς τοῦ Φωκυλίδου ποιήσεως ἕξεστί σοι λαβεῖν δεῖγμα ἐν βραχεῖ. 12. καὶ γὰρ ἔστιν οὐ τῶν μακρὰν τινα καὶ συνεχῆ ποιήσιν εἰρόντων, ὥσπερ ὁ ὑμέτερος μίαν ἐξῆς διέξεισι μάχην ἐν πλείοσιν ἢ πεντακισχιλίους ἔπεσιν, ἀλλὰ κατὰ δύο καὶ τρία ἔπη αὐτῶ καὶ ἀρχὴν ἢ ποιήσιν καὶ πέρασ λαμβάνει. ὥστε καὶ προστίθησι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καθ’ ἕκαστον διανόημα, ἄτε σπουδαῖον καὶ πολλοῦ ἄξιον ἠγούμενος, οὐχ ὥσπερ Ὅμηρος οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως ὠνόμασεν αὐτόν.

13. ἢ οὐ δοκεῖ σοι εἰκότως προσθεῖναι Φωκυλίδης τῆ τοιαύτη γνώμη καὶ ἀποφάσει,

καὶ τὸδε Φωκυλίδου· πόλις ἐν σκοπέλω κατὰ κόσμον

οἰκεῦσα σμικρὴ κρέσσων Νίνου ἀφραϊνούσης.

ἀλλ’ οὐ πρὸς ὄλην Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν ταῦτα τὰ ἔπη ἔστι τοῖς μὴ παρέργως ἀκροαμένοις; ἢ μᾶλλον ὑμῖν ἀκούειν συνέφερε περὶ τῶν τοῦ Ἀχιλλέως πηδησέων τε καὶ ὀρουσέων καὶ τῆς φωνῆς, ὅτι μόνον φθηγξάμενος ἔτρεπε τοὺς Τρῶας; ταῦτα μᾶλλον ὠφελεῖ ὑμᾶς ἐκ

10. Ich sagte nun im Scherz zu ihm: „Kallistratos, scheint dir Homer ein besserer Dichter zu sein oder Phokylides⁵⁴?“ Und er lachte und antwortete: „Von dem anderen Dichter kenne ich jedenfalls ja nicht einmal den Namen, aber auch von den anderen hier niemand, glaube ich; ja, wir halten keinen anderen als Homer überhaupt für einen Dichter. Diesen aber kennen ja doch so gut wie alle: Allein Homer nämlich unter ihresgleichen⁵⁵ zitieren die Dichter in ihren Gedichten und pflügen ihn auch bei sonstigen Gelegenheiten zu nennen, stets aber dann, wenn sie ihre Mitbürger ermuntern, die sich anschicken, in den Kampf zu ziehen [wie die Gedichte des Tyrtaios in Sparta vorgetragen wurden].⁵⁶ Es sind aber alle diese⁵⁷ blind und glauben nicht, dass jemand auf andere Weise zu einem Dichter werden könne.“

11. „Diese Bescherung“, so sagte ich, „haben sie⁵⁸ von Homer wie von einer Augenkrankheit.“⁵⁹ Den Phokylides nun kennt ihr zwar nicht, wie du sagst, doch ist er einer von den ganz berühmten Dichtern. Nun macht ihr es ja auch folgendermaßen, wenn einer von den Händlern über See zu euch kommt, der vorher noch nicht da war: Ihr verachtet ihn nicht von vornherein, sondern kostet zuerst einmal von seinem Wein und nehmt auch von seiner übrigen Fracht – wenn er welche hat – eine Probe, und wenn sie euch zusagt, dann kauft ihr, wenn aber nicht, lasst ihr es bleiben: Auf die gleiche Weise“, sagte ich, „kannst du auch in aller Kürze eine Probe von der Dichtung des Phokylides nehmen. 12. Er gehört nämlich nicht zu denen, die eine lange, zusammenhängende Dichtung ausspinnen, so wie euer Homer eine einzige Schlacht schön der Reihe nach in mehr als fünftausend Versen behandelt,⁶⁰ sondern innerhalb von zwei oder drei Hexametern⁶¹ findet bei ihm die Dichtung sowohl Anfang als auch Ende. Daher setzt er auch seinen Namen bei jedem Gedanken hinzu, weil er ihn für gewichtig und wertvoll hält, und nennt sich nicht wie Homer nirgendwo in seiner Dichtung.

13. Oder scheint dir Phokylides nicht mit gutem Grund seinen Namen einem Gedanken und Ausspruch folgender Art⁶² hinzugesetzt zu haben:

*Auch dies ist ein Wort des Phokylides: Eine Stadt, auf einem Fels in guter Ordnung bewohnt, ist, auch wenn sie klein ist, besser als das unvernünftige Ninos.*⁶³

Sind diese Verse nicht genauso viel wert wie die ganze *Ilias* und *Odyssee*, jedenfalls für die, die sie mit Aufmerksamkeit hören? Oder bringt es euch mehr Vorteile, von dem Herumspringen⁶⁴ und dem Vorstürmen Achills zu hören und von seiner Stimme, dass er allein dadurch, dass er sie ertönen ließ, die Trojaner in die Flucht schlug?⁶⁵

μανθάνοντας ἢ ἐκεῖνο, ὅτι ἡ σμικρὰ πόλις ἐν τραχεῖ σκοπέλῳ κειμένη κρείττων ἐστὶ καὶ εὐτυχεστέρα κατὰ κόσμον οἰκοῦσα ἢ μεγάλη ἐν λείῳ καὶ πλατεῖ πεδίῳ, ἐάνπερ ἀκόσμως καὶ ἀνόμως ὑπὸ ἀνθρώπων ἀφρόνων οἰκῆται;“

14. καὶ ὃς οὐ μάλα ἠδέως ἀποδεξάμενος, „ὦ ξένε, εἶπεν, (οἶσθ') ὅτι ἡμεῖς σε ἀγαπῶμεν καὶ σφόδρα αἰδούμεθα· ὡς ἄλλως γε οὐδεὶς ἂν ἠνέσχετο Βορυσθενιτῶν εἰς Ὅμηρον καὶ Ἀχιλλέα τοιαῦτα εἰπόντος. ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἡμῶν ἐστίν, ὡς ὄρας, ὁ δὲ καὶ σχεδόν τι μετὰ τοὺς θεοὺς τιμᾶται.“ κἀγὼ πρᾶναι βουλόμενος αὐτόν, ἅμα δὲ ἐπὶ τι χρήσιμον ἀγαγεῖν, „Παραιτοῦμαί σε“, εἶπον, „καθ' Ὅμηρον συγγνώμην ἔχειν μοι, «εἴ τι κακὸν νῦν εἴρηται». αὐτίς γὰρ ποτε ἐπαινεσόμεθα Ἀχιλλέα τε καὶ Ὅμηρον ὅσα δοκεῖ ἡμῖν ὀρθῶς λέγειν. **15.** τὸ δὲ παρὸν σκεπτέον ἂν εἴη τὸ τοῦ Φωκυλίδου· ὡς ἐμοὶ δοκεῖ σφόδρα καλῶς λέγειν ὑπὲρ τῆς πόλεως.“ „Σκόπει“, ἔφη, „ἐπεὶ καὶ τούσδε ὄρας πάντας ἐπιθυμοῦντας ἀκούσαί σου καὶ διὰ τοῦτο συνερρηκῶτα δεῦρο πρὸς τὸν ποταμόν, καίτοι οὐ σφόδρα ἀθουρύβως ἔχοντας. οἶσθα γὰρ δήπου ὅτι χθὲς οἱ Σκύθαι προσελάσαντες μεσημβρίας τοὺς μὲν τινὰς ἀπέκτειναν τῶν σκοπῶν οὐ προσέχοντας, τοὺς δὲ ἐζωγρήκασιν ἴσως· οὐ γὰρ πῶ ἐπιστάμεθα διὰ τὸ μακροτέραν αὐτοῖς γενέσθαι τὴν φυγὴν, ἅτε οὐ πρὸς τὴν πόλιν φεύγουσιν.“

16. ἦν δὲ τῷ ὄντι ταῦτα οὕτως, καὶ αἶ τε πύλαι συγκέκλειντο καὶ τὸ σημεῖον ἦρτο ἐπὶ τοῦ τείχους τὸ πολεμικόν. ἀλλ' ὅμως οὕτως ἦσαν φιλήκοοι καὶ τῷ τρόπῳ Ἕλληνες, ὥστε μικροῦ δεῖν ἅπαντες παρήσαν ἐν τοῖς ὄπλοις, βουλόμενοι ἀκούειν. κἀγὼ ἀγάμενος αὐτῶν τὴν προθυμίαν, „Βούλεσθε“, ἔφην, „καθιζώμεθα ἰόντες ποι τῆς πόλεως; τυχὸν γὰρ νῦν οὐ πάντες ὁμοίως ἀκούουσιν ἐν τῷ βαδίζειν, ἀλλ' οἱ ὀπισθεν πράγματα ἔχουσι καὶ παρέχουσι τοῖς πρὸ αὐτῶν, σπεύδοντες ἐγγυτέρω προσελθεῖν.“

17. ὡς δὲ τοῦτο εἶπον, εὐθὺς ὥρμησαν ἅπαντες εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἱερόν, οὐπερ εἰώθασιν βουλευέσθαι. καὶ οἱ μὲν πρεσβύτατοι καὶ οἱ γῶ

Diese Dinge auswendig zu lernen bringt euch größeren Nutzen als jenes, dass die kleine Stadt, die auf rauem Fels liegt, besser und von Glück begünstigter ist – gesetzt den Fall, dass sie in guter Ordnung bewohnt wird – als eine große Stadt inmitten einer sanften und weiten Ebene,⁶⁶ wenn diese ohne gute Ordnung und in gesetzloser Weise von unvernünftigen Menschen besiedelt ist?“

14. Er nahm dies ziemlich ungnädig auf und erwiderte: „Fremder, du weißt,⁶⁷ dass wir dich schätzen und großen Respekt vor dir haben; denn sonst würde es keiner von den Borystheniten hinnehmen, wenn jemand derartiges gegen Homer und Achill sagte. Letzterer nämlich ist ein Gott bei uns, wie du siehst,⁶⁸ und ersterer kommt in seiner Ehre ziemlich bald hinter den Göttern.“ Ich nun – ich wollte ihn besänftigen und zugleich auf einen besseren Gedanken bringen – sagte darauf: „Ich bitte dich, mir zu verzeihen, ‘wenn’ – um es mit Homer auszudrücken – ‘jetzt etwas Übles gesagt wurde’.⁶⁹ Ein andermal werden wir Achill loben und auch Homer für all das, was er unserer Meinung nach in richtiger Weise zu sagen scheint. 15. Im Augenblick aber sollten wir das Wort des Phokylides näher betrachten; denn er scheint mir über die Polis⁷⁰ etwas außerordentlich Schönes zu bemerken.“ „Nun, so betrachte“, antwortete er, „du siehst ja, dass auch diese⁷¹ alle den Wunsch haben, dich zu hören und deswegen hierher an den Fluss geströmt sind, obwohl sie sich in ziemlich großer Unruhe befinden; denn dir ist ja wohl bekannt, dass die Skythen gestern um die Mittagszeit angegriffen und einige von unseren Posten, die unaufmerksam waren, getötet und einige weitere vielleicht auch gefangen genommen haben; wir wissen es noch nicht, weil sie einen längeren Fluchtweg hatten,⁷² da sie nicht zur Stadt hin flohen.“

16. In der Tat verhielt es sich so; auch waren die Stadttore geschlossen worden, und das Zeichen⁷³ hing auf der Mauer, das Krieg signalisierte. Dennoch aber waren sie so erpicht aufs Hören und so echte Griechen in ihrem Charakter,⁷⁴ dass nahezu alle – freilich in ihren Waffen – zugegen waren, weil sie zuhören wollten. Und voller Bewunderung für ihr Interesse sagte ich: „Wollt ihr, dass wir zu irgendeinem Ort in der Stadt gehen und uns dort hinsetzen? Denn jetzt hören vielleicht nicht alle gleich gut während des Umhergehens, sondern die Hinteren haben Schwierigkeiten und bereiten solche dann auch den vor ihnen Befindlichen, da sie sich ständig darum bemühen, näher heranzukommen.“

17. Als ich das gesagt hatte, setzten sich sofort alle zum Heiligtum des Zeus⁷⁵ in Bewegung, wo sie ihre Ratsversammlungen abzuhalten

ριμώτατοι καὶ οἱ ἐν ταῖς ἀρχαῖς κύκλω καθίζοντο ἐπὶ βάθρων· τὸ δὲ λοιπὸν πλῆθος ἐφεστήκεσαν. ἦν γὰρ εὐρυχωρία πολλὴ πρὸ τοῦ νεώ. πάνυ οὖν ἂν τις ἦσθη τῇ ὄψει φιλόσοφος ἀνὴρ, ὅτι ἅπαντες ἦσαν τὸν ἀρχαῖον τρόπον, ὡς φησιν Ὁμηρος τοὺς Ἑλληνας, κομῶντες καὶ τὰ γένεια ἀφεικότες, εἷς δὲ ἐν αὐτοῖς μόνος ἐξυρημένος, καὶ τοῦτον ἐλοιδόρουν τε καὶ ἐμίσουν ἅπαντες. ἐλέγετο δὲ οὐκ ἄλλως τοῦτο ἐπιτηδεύειν, ἀλλὰ κολακεύων Ῥωμαίους καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς φιλίαν ἐπιδεικνύμενος· ὥστε εἶδεν ἂν τις ἐπ' ἐκείνου τὸ αἰσχρὸν τοῦ πράγματος καὶ οὐδαμῆ πρέπον ἀνδράσιν.

Dions I. Rede (Kap. 18-23)

18. ἐπεὶ δὲ ἤσυχία ἐγένετο, εἶπον ὅτι δοκοῦσί μοι ὀρθῶς ποιεῖν, πόλιν οἰκοῦντες ἀρχαῖαν καὶ Ἑλληνίδα, βουλόμενοι ἀκοῦσαι περὶ πόλεως. „καὶ πρῶτον γε“, ἔφην, „ὅτι ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο ὑπὲρ οὗ ὁ λόγος γνῶναι σαφῶς· οὕτω γὰρ ἂν εἴητε ἅμα ἠσθημένοι καὶ ὁποῖόν τι ἐστίν. οἱ γὰρ πολλοί“, ἔφην, „ἄνθρωποι τὸ ὄνομα αὐτὸ ἴσασι καὶ φθέγγονται τοῦ πράγματος ἐκάστου, τὸ δὲ πρῶγμ' ἀγνοοῦσιν. **19.** οἱ δὲ πεπαιδευμένοι τοῦτο φροντίζουσιν, ὅπως καὶ τὴν δύναμιν εἴσονται ἐκάστου οὗ λέγουσιν. οἷον τὸ τοῦ ἀνθρώπου ὄνομα πάντες οὕτω λέγουσιν οἱ Ἑλληνίζοντες, ἐὰν δὲ πύθη τινὸς αὐτῶν ὅτι ἐστὶ τοῦτο, λέγω δὲ ὁποῖόν τι καὶ καθ' ὃ μηδενὶ τῶν ἄλλων ταυτόν, οὐκ ἂν ἔχοι εἰπεῖν ἄλλ' ἢ δεῖξαι μόνον αὐτὸν ἢ ἄλλον, ὥσπερ οἱ βάρβαροι. ὁ δὲ ἔμπειρος τῷ πυνθανομένῳ τί ἐστὶν ἄνθρωπος ἀποκρίνεται ὅτι ζῶν λογικὸν θνητόν. τὸ γὰρ τοῦτο εἶναι μόνῳ ἀνθρώπῳ συμβέβηκε καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ.

20. οὕτως οὖν καὶ τὴν πόλιν φασὶν εἶναι πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταύτῃ κατοικούντων ὑπὸ νόμου διοικούμενον. ἤδη οὖν δῆλον ὅτι τῆς προσηγορίας ταύτης οὐδεμιᾷ προσήκει τῶν καλουμένων πόλεων τῶν ἀφρόνων καὶ ἀνόμων. οὐκ οὐκ οὐδὲ περὶ Νίνου εἶη ἂν ὁ ποιητὴς ὡς περὶ πόλεως εἰρηκῶς, ἀφραϊνούσης γε αὐτῆς. ὥσπερ γὰρ οὐδὲ

pflegen. Die ältesten und angesehensten sowie diejenigen, die ein Amt bekleideten, nahmen ringsum auf den Tempelstufen Platz; die übrige Menge stand aufrecht dabei. Es gab nämlich eine große offene Fläche vor dem Tempel. Ein Philosoph hätte an dem Anblick eine große Freude gehabt, denn alle trugen nach alter Sitte – so wie Homer die Griechen beschreibt⁷⁶ – lange Haare und wallende Bärte; nur ein einziger unter ihnen war glatt rasiert, und den beschimpften und hassten sie alle. Es hieß, er tue das nicht einfach so, sondern weil er den Römern⁷⁷ schmeicheln und sein freundschaftliches Verhältnis zu ihnen⁷⁸ zur Schau stellen wolle. So konnte man an ihm sehen, wie schändlich – und keineswegs für Männer schicklich⁷⁹ – so etwas ist.⁸⁰

Dions 1. Rede (Kap. 18-23)

18. Nachdem Ruhe eingekehrt war, begann ich meine Rede damit, dass sie mir – als Bewohner einer altehrwürdigen⁸¹ griechischen Polis – recht zu tun schienen, wenn sie etwas über die Polis hören wollten.

„Und das Wichtigste jedenfalls⁸² ist“, fuhr ich fort, „sich klarzumachen, was das ist, worüber gesprochen wird;“⁸³ denn auf diese Weise dürftet ihr zugleich auch im Bilde darüber sein, was für Eigenschaften es hat. Die meisten Menschen nämlich“, so sprach ich weiter, „kennen zwar die Bezeichnung eines jeden Gegenstandes als solche und nehmen sie auch in den Mund, den Gegenstand aber kennen sie nicht.“⁸⁴

19. Die Gebildeten⁸⁵ aber sind darum bemüht, auch die Bedeutung eines jeden Gegenstandes zu kennen, über den sie reden. Zum Beispiel: Den Begriff ‘*anthropos* (Mensch)’ führen alle, die Griechisch reden, in dieser Weise im Mund; wenn man aber jemand von ihnen fragt, was er bedeutet – ich meine: welche Eigenschaften einen Menschen auszeichnen und in welcher Hinsicht er keinem anderen Gegenstand gleicht –, dann kann er es nicht sagen, sondern höchstens auf sich oder einen anderen zeigen, ganz wie die Barbaren dies tun.⁸⁶ Der Wissende aber antwortet dem, der danach fragt, was ein Mensch ist: ein mit Vernunft begabtes sterbliches Lebewesen,⁸⁷ dies zu sein nämlich kommt allein dem Menschen zu und keinem anderen.

20. Ebenso nun sagt man auch, dass die Polis eine Vielzahl von am gleichen Ort wohnenden Menschen ist, deren geordnetes Zusammenleben vom Gesetz bestimmt wird.⁸⁸ Damit ist bereits klar, dass ein Anrecht auf diese Bezeichnung keiner von den sogenannten Städten zukommt, die ohne Vernunft und ohne Gesetz sind. Folglich hätte der Dichter auch über Ninos wohl nicht wie über eine Polis gesprochen, da sie ja „unvernünftig“ war.⁸⁹ So wie nämlich auch jener kein

ἄνθρωπος ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ λογικόν, οὕτως οὐδὲ πόλις, ἧ μὴ συμβέβηκε νομίμῳ εἶναι. νόμιμος δὲ οὐκ ἂν εἶη ποτὲ ἄφρων καὶ ἄκοσμος οὕσα.

21. ἴσως οὖν ζητήσαι ἂν τις, εἰ ἐπειδὴν οἱ ἄρχοντες καὶ προεστῶτες ᾧσι φρόνιμοι καὶ σοφοί, τὸ δὲ λοιπὸν πλῆθος διοικῆται κατὰ τὴν τούτων γνώμην νομίμως καὶ σωφρόνως, τὴν τοιαύτην χρῆσιν καλεῖν σώφρονα καὶ νόμιμον καὶ τῷ ὄντι πόλιν ἀπὸ τῶν διοικούντων· ὥσπερ χορὸν ἴσως φαίμεν ἂν μουσικόν, τοῦ κορυφαίου μουσικοῦ ὄντος, τῶν δὲ ἄλλων ἐκείνῳ συνεπομένων καὶ μηδὲν παρὰ μέλος φθεγγομένων ἢ σμικρὰ καὶ ἀδήλας.

22. ἀγαθὴν μὲν γὰρ ἐξ ἀπάντων ἀγαθῶν πόλιν οὔτε τις γενομένην πρότερον οἶδε [θνητὴν] οὔτε ποτὲ ὡς ἐσομένην ὕστερον ἄξιον διανοηθῆναι, πλὴν εἰ μὴ θεῶν μακάρων κατ' οὐρανόν, οὐδαμῶς ἀκίνητον οὐδὲ ἀργὴν, ἀλλὰ σφοδρὰν οὕσαν καὶ πορευομένην, τῶν μὲν ἡγουμένων τε καὶ πρώτων θεῶν, (τῶν δὲ δευτέρων τε καὶ ἐπομένων) χωρὶς ἔριδος καὶ ἥττης· οὔτε γὰρ ἐρίζειν θεοὺς οὔτε ἡττᾶσθαι θέμις οὔτε ὑπ' ἀλλήλων ἄτε φίλων οὔτε ὑπὸ ἄλλων κρειττόνων, ἀλλὰ πράττειν ἀκωλύτως τὰ σφέτερα ἔργα μετὰ πάσης φιλίας αἰεὶ πάντων κοινῆς, τῶν μὲν φανερωτάτων πορευομένων ἐκάστου καθ' ἑαυτὸν - οὐ πλανωμένων ἄλλως ἀνόητον πλάνην, ἀλλὰ χορείαν εὐδαίμονα χορευόντων μετὰ τε νοῦ καὶ φρονήσεως τῆς ἄκρας -, τοῦ δὲ λοιποῦ πλῆθους ὑπὸ τῆς κοινῆς φορᾶς ἀγομένου μιᾷ γνώμῃ καὶ ὁρμῇ τοῦ ξύμπαντος οὐρανοῦ.

23. μίαν γὰρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν χρῆσιν καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἐάν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικόν περιλάβῃ τις, ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων, ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολῖται ὄντες, οὐ τῷ φρονεῖν τε καὶ πράττειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τῷ κοινωνεῖν τοῦ νόμου, ἀξύνετοι ὄντες αὐτοῦ. ἐκ δὲ τῶν ἄλλων πανταχοῦ πασῶν

Mensch ist, dem der mit Vernunft begabte Seelenteil⁹⁰ fehlt, so ist auch jene keine Stadt,⁹¹ der die Eigenschaft fehlt, eine gesetzliche Ordnung zu haben; eine solche aber wird sie niemals haben, wenn sie ohne Vernunft und ohne Ordnung ist.

21. Vielleicht könnte nun jemand fragen, ob man denn – falls die leitenden Amtsträger klug und weise sind und die übrige Menge sich nach deren Urteil in gesetzestreu und vernünftiger Weise regieren lässt – eine solche Stadt nach ihren Regierenden eine vernünftige und gesetzliche und eben wahrhafte Polis nennen soll;⁹² so wie wir wohl auch einen Chor als ‘musikalisch’ bezeichnen würden, wenn der Chorführer musikalisch ist und die anderen sich nach ihm richten und nichts – oder nur geringfügig und unbemerkt – gegen die Melodie erklingen lassen.

22. Denn eine gute Polis aus lauter guten Bürgern,⁹³ von der weiß weder jemand, ob es sie früher gab,⁹⁴ noch ist es der Mühe wert, sich vorzustellen, dass es sie jemals künftig geben wird; es sei denn eine Polis seliger Götter im Himmel,⁹⁵ ganz und gar nicht ohne Bewegung und in Ruhe, sondern voller Energie und voranschreitend, wobei die einen Götter führen und die ersten sind, die anderen die zweiten und folgen,⁹⁶ ohne dass es dabei zu Streit und Zurücksetzung kommt; denn weder dass Götter streiten noch dass sie den kürzeren ziehen, wäre recht,⁹⁷ weder untereinander – denn sie sind einander freundlich verbunden – noch gegenüber anderen stärkeren, sondern dass sie die ihnen zukommenden Werke ungehindert tun, innerhalb einer universellen Freundschaft, die stets allen gemeinsam ist; dabei ziehen die sichtbarsten je ihren eigenen Weg – doch schweifen sie nicht aufs Geratewohl in unverständiger Irrfahrt herum, sondern tanzen einen glückseligen Reigen,⁹⁸ der von Vernunft und klarem Denken begleitet ist –, während die übrige Menge vom gemeinsamen Schwung mitgezogen wird, wobei den ganzen Himmel ein einziges Urteilsvermögen und ein einziger Antrieb regieren.

23. Einzig diese nämlich soll man eine ungetrübt glückliche⁹⁹ staatliche Ordnung – oder auch Polis¹⁰⁰ – nennen, die Gemeinschaft der Götter untereinander, selbst dann,¹⁰¹ wenn man auch alles, was mit Vernunft begabt ist, zusammennehmen möchte, indem man die Menschen mit den Göttern zusammenzählt,¹⁰² so wie man sagt, dass Knaben zusammen mit erwachsenen Männern Anteil an einer Polis haben: Sie sind Mitbürger von Natur her, nicht jedoch dadurch, dass sie denken und die Aufgaben der Bürger erfüllen könnten, und auch nicht dadurch, dass sie Anteil am Gesetz hätten, denn sie verstehen es nicht.

σχεδὸν ἀπλῶς ἡμαρτημένων τε καὶ φαύλων πρὸς τὴν ἄκραν εὐθύτητα τοῦ θεοῦ καὶ μακαρίου νόμου καὶ τῆς ὀρθῆς διοικήσεως, ὅμως δὲ πρὸς τὸ παρὸν εὐπορήσομεν παράδειγμα τῆς ἐπιεικέστερον ἐχούσης πρὸς τὴν παντελῶς διεφθαρμένην, ὡς ἐν πάσι νοσοῦσι τὸν γ' ἐλαφρότατα διάγοντα τῷ κάκιστα διακειμένῳ παραβάλλοντες.“

Narratio, 3. Teil:

Intervention und Gegenrede des Hieroson (Kap. 24-27)

24. ἐγὼ μὲν οὖν πρὸς τι τοιοῦτον ὥρμων τῷ λόγῳ· μεταξὺ δὲ τῶν παρόντων εἰς ἐφθέγγατο εἰς τὸ μέσον, ὅσπερ ἦν πρεσβύτατος αὐτῶν καὶ μέγιστον ἀξίωμα ἔχων, εἶπε δὲ πάνυ εὐλαβούμενος, „Μηδαμῶς, ὦ ξένε, ἄγροικον μηδὲ βαρβαρικὸν ἠγήση τὸ τοιοῦτον, ὅτι μεταξὺ λέγοντί σοι ἐμποδὸν ἐγενόμην. παρ' ὑμῖν μὲν γὰρ οὐκ ἔθος ἐστὶ τὸ τοιοῦτο διὰ τὸ πολλὴν ἀφθονίαν εἶναι τῶν (ἐκ) φιλοσοφίας λόγων καὶ περὶ παντὸς ὅτου ἂν ἐπιθυμῇ τις ἐξεῖναι παρὰ πολλῶν ἀκούσαι· παρ' ἡμῖν δὲ ὡσπερ τέρας τι τοῦτο πέφηνε τὸ σὲ ἡμῖν ἀφικέσθαι. 25. τὸ δὲ λοιπὸν σχεδὸν τι δεῦρο ἀφικνοῦνται ὀνόματι Ἑλληνας, τῇ δὲ ἀληθείᾳ βαρβαρώτεροι ἡμῶν, ἔμποροι καὶ ἀγοραῖοι, ράκη φαύλα καὶ οἶνον πονηρὸν εἰσκομίζοντες καὶ τά γε παρ' ἡμῶν οὐδὲν βελτίω τούτων ἐξαγόμενοι. σὲ δὲ αὐτὸς ἡμῖν ὁ Ἀχιλλεὺς ἔοικε δεῦρο ἀπὸ τῆς νήσου διαπέμψαι, καὶ σὲ πάνυ μὲν ἠδέως ὀρώμεν, πάνυ δὲ ἠδέως ἀκούομεν ὅτι ἂν λέγῃς. οὐ μέντοι πολὺν τινα χρόνον ἠγούμεθα ἔσσεσθαι τοῦτον οὐδὲ βουλόμεθα, ἀλλὰ σε εὖ πράξαντα οἴκαδε κατελθεῖν τὴν ταχίστην.

26. νῦν οὖν ἐπεὶ ἦψα τῷ λόγῳ τῆς θείας διοικήσεως, αὐτὸς τε ἀνεπτέρωμαι δαιμονίως καὶ τούσδε ὀρῶ πάντας ὀργῶντας πρὸς ἐκείνον τὸν λόγον· καὶ γὰρ ἡμῖν ἔδοξας μεγαλοπρεπῶς καὶ τοῦ πράγματος οὐκ ἀναξίως ὅσα εἶπες εἰρηκέναι καὶ ὡς ἂν μάλιστα ἡμεῖς βουλοίμεθα ἀκούσαι. τῆς μὲν γὰρ ἀκριβεστέρας ταύτης φιλοσοφίας ἄπειροί ἐσμεν, Ὀμήρου δέ, ὡς οἴσθα, ἐρασταὶ καὶ τινες — οὐ πολλοὶ —

Während aber die übrigen¹⁰³ mehr oder weniger alle und überall einfach verfehlt und schlecht sind – jedenfalls im Vergleich zu der absoluten Vollkommenheit des göttlichen und glückseligen Gesetzes und seines idealen Waltens –, so werden wir aus ihrem Kreis gleichwohl für unsere gegenwärtigen Zwecke¹⁰⁴ mit dem Beispiel einer Staatsform dienen können, die gegenüber der ganz und gar verdorbenen einen besseren Zustand zeigt;¹⁰⁵ unter ausnahmslos Kranken stellen wir damit gleichsam denjenigen, dem es noch am besten geht, dem in der schlechtesten Verfassung gegenüber.“

Narratio, 3. Teil:

Intervention und Gegenrede des Hieroson (Kap. 24-27)

24. Ich also steuerte mit meinen Ausführungen auf einen solchen Punkt hin; mitten hinein aber meldete sich vor allen laut einer von den Anwesenden zu Wort; es war der älteste von ihnen und der mit dem größten Ansehen, doch sprach er sehr respektvoll: „Halte keineswegs, Fremder, ein solches Verhalten – dass ich dich mitten in deinem Sprechen hindere – für bäurisch oder barbarisch. Bei euch ist so etwas ja nicht Sitte, weil ihr ein reiches Angebot an philosophischen Reden habt und weil ihr über alles, was auch nur immer einer begehrt, von vielen hören könnt; bei uns jedoch ist dies – deine Ankunft bei uns – wie ein Wunderzeichen in Erscheinung getreten. **25.** Sonst aber kommen hier für gewöhnlich nur Leute an, die dem Namen nach Griechen sind, in Wahrheit aber noch ungriechischer als wir, Händler und Marktleute,¹⁰⁶ die üble Lumpen und schlechten Wein mitbringen, allerdings auch nichts von uns wieder mitnehmen, was in irgendeiner Weise besser als diese Dinge wäre. Dich aber scheint uns Achill selbst hierher von seiner Insel¹⁰⁷ geschickt zu haben, und wir sehen dich sehr gern und hören auch sehr gern, was immer du zu sagen hast. Jedoch glauben wir, dass diese Zeit (deines Aufenthalts) keine lange sein wird, und wir wollen dies auch nicht, sondern dass du Glück haben¹⁰⁸ und möglichst schnell nach Hause zurückkehren wirst.

26. Da du jetzt nun mit deiner Rede das göttliche Walten¹⁰⁹ berührt hast, so fühle ich mich dadurch selbst in eine ungeheure Erwartung versetzt¹¹⁰ und sehe ferner, wie auch alle diese hier ganz begierig auf jene Ausführungen sind. Denn wir haben den Eindruck, dass du alles, was du vortrust, in prächtiger Weise und dem Gegenstand völlig angemessen gesagt hast und genau so, wie wir es gerne hören würden. Denn in jener Philosophie, die alles so ganz genau nimmt,¹¹¹ sind wir nicht bewandert, Homer¹¹² aber, wie du weißt, lieben wir und manche

Πλάτωνος· ὧν δὴ κάμῃ ὄρας ὄντα, αἰεὶ ποτε ἐντυγχάνοντα τοῖς ἐκείνου ὅπως ἂν δύνωμαι· καίτοι ἴσως ἄτοπον βαρβαρίζοντα τῶν πολιτῶν μάλιστα τῷ Ἑλληνικωτάτῳ καὶ σοφωτάτῳ χαίρειν καὶ ξυνεῖναι, καθάπερ εἶ τις μικροῦ τυφλὸς τὸ μὲν ἄλλο φῶς ἀποστρέφοιτο, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν ἥλιον ἀναβλέποι. 27. ἔχει μὲν δὴ τὰ ἡμέτερα οὕτως. σὺ δὲ εἰ θέλεις πᾶσιν ἡμῖν χαρίσασθαι, τὸν μὲν ὑπὲρ τῆς θνητῆς πόλεως ἀναβαλοῦ λόγον, ἐὰν ἄρα σχολὴν ἡμῖν οἱ γείτονες παράσχωσιν εἰς αὖριον καὶ μὴ δέη προσγυμνάζεσθαι αὐτοῖς, ὥσπερ ἔθος ἡμῖν τὸ πολὺ· περὶ δὲ τῆς θείας εἴτε πόλεως εἴτε διακοσμήσεως φίλον σοι καλεῖν, εἰπὲ ὅπῃ τε καὶ ὅπως ἔχει, ὡς δύνασαι ἐγγύτατα τείνων τῆς τοῦ Πλάτωνος ἐλευθερίας περὶ τὴν φράσιν, οἷον δὴ καὶ ἄρτι ποιεῖν ἡμῖν ἔδοξας. εἰ γὰρ μηδενὸς ἄλλου, τῆς γε φωνῆς ξυνίεμεν ὑπὸ συνθηθείας ὅτι οὐ σμικρὸν οὐδὲ πόρρω τοῦ Ὀμήρου φθέγγεται.“

Dions 2. Rede (Kap. 28-60)

Prooemium (Kap. 28)

28. καγὼ σφόδρα γε ἦσθην τῇ ἀπλότητι τοῦ πρεσβύτου, καὶ γελάσας εἶπον, „ὦ φίλε Ἱεροσῶν, εἶ με ἐκέλευες χθὲς εἰσβεβληκότων ὑμῖν τῶν πολεμίων λαβόντα ὅπλα ὥσπερ τὸν Ἀχιλλέα μάχεσθαι, τὸ μὲν ἕτερον ἐπέισθην ἂν, πειρώμενος ἀμύνεσθαι ὑπὲρ ἀνδρῶν φίλων, τὸ δὲ ἕτερον οὐκ ἂν οἶμαι ἐδυνάμην, καίτοι σφόδρα βουλόμενος, ὁμοίως τῷ Ἀχιλλεῖ ἀγωνίζεσθαι. καὶ νῦν ὧν κελεύεις ποιήσω τὸ ἕτερον - προθυμήσομαι εἰπεῖν τὸν λόγον, ὡς ἂν ἐγὼ δύνωμαι κατ' ἐμαυτόν -, «ἀνδράσι δὲ προτέροισιν ἐρίζεμεν οὐκ ἐθελήσω», οὔτε Πλάτωνι οὔτε Ὀμήρῳ. οὐ γὰρ τοι οὐδὲ τῷ Εὐρύτῳ φησὶ συνενεγκεῖν ὁ ποιητῆς ὅτι ἤριζε πρὸς τοὺς κρείττονας. οὐ μέντοι σπουδῆς γε“, ἔφην, „οὐδὲν ἀπολειψομεν.“

– nicht viele – auch Platon. Von diesen siehst du einen auch in mir; ich lese stets in seinen Schriften, auf welche Weise ich es eben verstehe. Doch ist es vielleicht seltsam, dass jemand, der wie ein Barbar spricht,¹¹³ sich ausgerechnet am griechischsten und weisesten seiner Mitbürger¹¹⁴ freut und den Umgang mit ihm sucht – wie wenn ein nahezu Blinder das übrige Licht verschmähete, dagegen aber gerade zur Sonne hinaufblickte.¹¹⁵ 27. So also liegen die Dinge bei uns. Du aber, wenn du uns allen einen Gefallen erweisen möchtest, so verschiebe die Darlegung über die Menschen-Polis noch – für den Fall, dass unsere Nachbarn uns morgen eine Verschnaufpause gewähren und wir nicht gegen sie zu unserem ‘Training’¹¹⁶ antreten müssen, wie wir das so oft gewohnt sind – und sprich jetzt über die, wie du sie auch gerne nennen magst, göttliche Polis oder Ordnung, nämlich über ihre wahre Natur und Beschaffenheit,¹¹⁷ und halte dich dabei möglichst eng an Platons Freiheit im Stil,¹¹⁸ wie du es uns ja auch soeben zu tun schienst. Wenn wir nämlich auch nichts anderes verstehen, so doch seine Sprache: Wir sind mit ihr vertraut, weil er sich erhaben und nicht sehr verschieden von Homer¹¹⁹ ausdrückt.“

Dions 2. Rede (Kap. 28-60)

Prooemium (Kap. 28)

28. Ich nun freute mich außerordentlich über die einfache und direkte Art des alten Mannes und erwiderte lachend: „Lieber Hieroson,¹²⁰ wenn du mich gestern, als die Feinde bei euch eingefallen waren, aufgefordert hättest, die Waffen zu ergreifen und wie Achill zu kämpfen, hätte ich mich zu dem einen überreden lassen – ich hätte versucht, Freunde zu verteidigen –, das andere jedoch hätte ich, glaube ich, nicht gekonnt, auch wenn ich es sehr gewollt hätte, nämlich es dem Achill im Kampf gleichzutun. Auch jetzt nun werde ich von dem, wozu du mich aufforderst, das eine tun – ich werde gern die Darlegung vortragen, wie ich es auf meine eigene Weise kann –; „doch mit der Vorzeit Helden streb’ ich nicht nach Vergleichung“,¹²¹ weder mit Platon noch mit Homer.¹²² Denn auch dem Eurytos, so sagt der Dichter,¹²³ geriet es nicht zum Nutzen, dass er mit denen wetteifern wollte, die stärker waren. Dennoch“, so fuhr ich fort, „werde ich es an Eifer jedenfalls in keiner Weise fehlen lassen.“

1. (philosophische) *Argumentatio* (Kap. 29-38)

29. ταῦτα δὲ εἰπὼν πρὸς ἐκεῖνον οὐδὲν ἤττον ὑπεκίνουν καὶ ἀνεφερόμην τρόπον τινὰ ἀναμνησθεῖς Πλάτωνός τε καὶ Ὀμήρου.

„τὸ μὲν δὴ τῆς πόλεως οὕτως“, ἔφην, „δεῖ ἀκούειν ὡς οὐκ ἄντικρυς τῶν ἡμετέρων τὸν κόσμον ἀποφαινομένων πόλιν· ἐναντίον γὰρ (ἂν) ὑπῆρχε τοῦτο τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῆς πόλεως, (ἦν), ὡς περ οὖν εἶπον, σύστημα ἀνθρώπων ὠρίσαντο· ἅμα τε οὐκ ἦν ἴσως πρέπον οὐδὲ πιθανὸν κυρίως εἰπόντας εἶναι τὸν κόσμον ζῶον ἔπειτα φάσκειν ὡς ἔστι πόλις· **30.** τὸ γὰρ αὐτὸ πόλιν τε καὶ ζῶον οὐκ ἂν οἶμαι ῥαδίως ὑπομένοι τις ὑπολαβεῖν. ἀλλὰ τὴν νῦν διακόσμησιν, ὀπηνίκα διήρηται καὶ μεμέρισται τὸ πᾶν εἰς πολλὰς τινὰς μορφὰς φυτῶν τε καὶ ζῶων θνητῶν καὶ ἀθανάτων, ἔτι δὲ ἀέρος καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ πυρός, ἐν οὐδὲν ἤττον πεφυκὸς ἐν ἅπασιν τούτοις καὶ μιᾷ ψυχῇ καὶ δυνάμει διεπόμενον, ἀμηγῆτη πόλει προσεικάζουσι διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῇ γιγνομένων τε καὶ ἀπογιγνομένων, ἔτι δὲ τὴν τάξιν καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς διοικήσεως.

31. ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔμβραχυ ἐσπούδακε ξυναρμόσαι τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπειον γένος καὶ ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν, κοινωνίας ἀρχὴν καὶ δικαιοσύνης μόνην ταύτην ἰσχυρὰν καὶ ἄλυτον εὕρισκαν. πόλις μὲν γὰρ δὴ κατὰ τοῦτο ἂν εἴη λεγομένη μὰ Δί' οὐ φαύλων οὐδὲ μικρῶν τυχοῦσα ἡγεμόνων οὐδὲ ὑπὸ τυράννων τε καὶ δήμων καὶ δεκαρχιῶν δὴ καὶ ὀλιγαρχιῶν καὶ τινων ἄλλων τοιούτων ἀρρωστημάτων διαφορουμένη καὶ στασιάζουσα τὸν ἅπαντα χρόνον, ἀλλὰ τῇ σωφρονεστάτῃ καὶ ἀρίστῃ βασιλείᾳ κεκοσμημένη, τῷ ὄντι βασιλευομένη κατὰ νόμον μετὰ πάσης φιλίας καὶ ὁμοιοῦς, **32.** εἶπερ δὴ ὁ σοφώτατος καὶ [ὁ] πρεσβύτατος ἄρχων καὶ νομοθέτης ἅπασιν προστάττει θνητοῖς καὶ ἀθανάτοις, ὁ τοῦ ξύμπαντος ἡγεμῶν οὐρανοῦ καὶ τῆς ὅλης δεσπότης οὐσίας, αὐτὸς οὕτως ἐξηγούμενος καὶ παράδειγμα παρέχων τὴν αὐτοῦ διοίκησιν τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως· ὃν οἱ θεοὶ ποιηταὶ μαθόντες ἐκ Μουσῶν ὑμνοῦσιν ἅμα καὶ ὀνομάζουσι πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων.

1. (philosophische) *Argumentatio* (Kap. 29-38)

29. Trotz dieser Worte, die ich an ihn richtete, fühlte ich mich doch ein wenig bewegt und in gewisser Weise erhoben, während ich mich an Platon und Homer erinnerte.

„Was den Begriff ‘Polis’¹²⁴ betrifft“, begann ich, „so muss man ihn so verstehen, dass unsere Denker¹²⁵ das Weltall nicht einfach geradewegs zur Polis erklären; denn dies liefe auf einen Widerspruch zu ihrer Darstellung der Polis hinaus, welche sie, wie ich ja sagte,¹²⁶ als einen ‘Zusammenhang von Menschen’¹²⁷ definierten. Zugleich wäre es vielleicht auch nicht angemessen noch überzeugend gewesen, nachdem sie gesagt hatten, das Weltall sei ein Lebewesen,¹²⁸ später zu behaupten, es sei eine Polis. 30. Dass nämlich ein und dasselbe sowohl eine Polis als auch ein Lebewesen sei, eine solche Annahme dürfte, glaube ich, niemand leicht hinnehmen. Nein, es ist vielmehr die derzeit existierende¹²⁹ Weltordnung – da das All aufgeteilt und zergliedert ist in viele Gestalten: Pflanzen und Lebewesen, sterbliche und unsterbliche, ferner die Elemente Luft, Erde, Wasser und Feuer, wobei es jedoch gleichwohl von Natur aus eines ist in allen diesen und von einer einzigen Seele und Kraft durchwaltet wird –, es ist diese Weltordnung, die sie in gewissem Sinn mit einer Polis vergleichen wegen der Vielzahl dessen, was in ihr entsteht und wieder vergeht, ferner wegen ihrer Struktur und wohl geordneten Verwaltung.

31. Diese Darlegung¹³⁰ hat, kurz gesagt, das Ziel, mit dem Götter- das Menschengeschlecht zu verbinden und mit einem einzigen Begriff alles zu umfassen,¹³¹ was Vernunft hat, denn darin allein¹³² findet sie eine starke und unauflösliche Grundlage für Gemeinschaft und Gerechtigkeit.¹³³ Von einer Polis nämlich könnte man eben in dieser Hinsicht sprechen, von einer Polis, die – beim Zeus!¹³⁴ – keine schlechten und unbedeutenden Führer erlangt hat und die auch nicht von Tyrannen oder Volksmassen¹³⁵ oder auch Zehnerherrschaften¹³⁶ und Oligarchien oder irgendwelchen anderen Krankheitserscheinungen¹³⁷ solcher Art zerrissen und in ständiger innerer Zwietracht gehalten wird, sondern die sich durch die besonnenste und beste Königsherrschaft auszeichnet, da sie in Wahrheit von einem König nach Gesetz und in völliger Freundschaft und Eintracht regiert wird – 32. wenn denn in der Tat¹³⁸ der weiseste und älteste¹³⁹ Herrscher und Gesetzgeber über alle Sterblichen und Unsterblichen gebietet – er, der Führer des gesamten Himmels¹⁴⁰ und Herr allen Seins –, er selbst in dieser Weise den Weg zeigt¹⁴¹ und sein eigenes Walten über die glückselige und göttliche Welteinrichtung als Vorbild bietet.¹⁴² Ihn haben die göttli-

33. κινδυνεύει γὰρ οὖν δὴ τὸ ποιητικὸν γένος οὐ πάνυ ἄστοχον εἶναι τῶν ἱερῶν λόγων οὐδὲ ἀπὸ σκοποῦ φθέγγεσθαι τὰ τοιαῦτα πολλάκις, οὐ μέντοι οὐδὲ μεμῆσθαι καθαρῶς κατὰ θεσμόν καὶ νόμον τῶν μυσημένων οὐδὲ εἰδέναι τοῦ ξύμπαντος πέρι τῆς ἀληθείας σαφὲς οὐδέν, ὡς ἔπος εἶπείν· ἀτεχνῶς δὲ ἔοικεν ὁμοιον εἶναι τοῖς ἔξω περὶ θύρας ὑπηρεταῖς τῶν τελετῶν, πρόθυρα κοσμοῦσι καὶ βωμούς τοὺς ἐν τῷ φανερωῖ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα παρασκευάζουσιν, οὐδέ ποτ' ἔνδον παριούσιν. ὅθεν δὴ καὶ θεράποντας Μουσῶν αὐτοὺς ὀνομάζουσιν, οὐ μύστας οὐδὲ ἄλλο σεμνὸν ὄνομα. 34. οὐκοῦν, ὡς ἔφην, τοὺς πλησίον ἀναστρεφομένους τελετῆς τινος πρὸς ταῖς εἰσόδοις εἰκὸς τό γε τοσοῦτον (τῶν) ἔνδοθεν αἰσθάνεσθαι τινος, ἦτοι ῥήματος ἐκβουθέντος ἐνὸς μυστικῷ ἢ πυρὸς ὑπερφανέντος, καὶ τοῖς ποιηταῖς ἐνίοτε, λέγω δὲ τοῖς πάνυ ἀρχαίοις, φωνή τις ἐκ Μουσῶν ἀφίκετο βραχεῖα καὶ που τις ἐπίπνοια θείας φύσεώς τε καὶ ἀληθείας, καθάπερ αὐγὴ πυρὸς ἐξ ἀφανοῦς λάμπαντος· ἃ ἔπασχον ἐκ Μουσῶν καὶ κατεείχοντο Ὅμηρός τε καὶ Ἡσίοδος. 35. οἱ δὲ μετ' ἐκείνους ὕστερον ἐπίσκηνας καὶ θεάτρα τὴν αὐτῶν σοφίαν ἀγαγόντες ἀμύητοι ἀμύητους πολλάκις ἐξέφερον ἀτελεῖ παραδείγματα ὀργίων· θαυμαζόμενοι δὲ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπεχείρουν αὐτοὶ τελεῖν τὸν ὄχλον, τῷ ὄντι βακχεῖων τινὰς σκηνας ἀκαλύπτους πηξάμενοι ἐν τισὶ τραγικαῖς τριόδοις. οὗτοι δ' οὖν πάντες οἱ ποιηταὶ κατὰ ταῦτα τὸν πρῶτον καὶ μέγιστον θεὸν πατέρα καλοῦσι συλλήβδην ἅπαντος τοῦ λογικοῦ γένους καὶ δὴ καὶ βασιλέα.

36. οἷς πειθόμενοι οἱ ἄνθρωποι Διὸς βασιλέως ἰδρύνονται βωμούς, καὶ δὴ καὶ πατέρα αὐτὸν οὐκ ὀκνοῦσι προσαγορεύειν τινὲς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ὡς τοιαύτης τινὸς ἀρχῆς καὶ συστάσεως οὔσης τοῦ παντός. ὥστε ταύτη γε οὐδὲ οἶκον δοκοῦσί μοι ὀκνήσαι ἂν ἀποφήνασθαι τοῦ Διὸς τὸν ἅπαντα κόσμον, εἴπερ ἐστὶ πατὴρ τῶν ἐν αὐτῷ, καὶ νῆ Δία

chen Dichter von den Musen kennen gelernt und rühmen ihn bereits damit, wie sie ihn nennen: als «Vater der Götter und Menschen».¹⁴³

33. Es scheint nämlich das Dichtergeschlecht nicht gänzlich die heiligen Darlegungen¹⁴⁴ zu verfehlen¹⁴⁵ und auch nicht ins Blaue hinein¹⁴⁶ solche Wendungen¹⁴⁷ oft ertönen zu lassen; freilich scheint es auch nicht in ungetrübter Form – nach heiliger Satzung derer, die sich initiieren lassen – eingeweiht zu sein und ebenso wenig über das Weltganze sozusagen irgendetwas Sicheres von dem, was der wahre Sachverhalt ist, zu wissen. Vielmehr scheint es einfach den Dienern der Mysterienfeiern zu ähneln, die sich draußen an den Türen befinden: Sie schmücken den Eingangsbereich und richten die im Freien befindlichen Altäre und das Weitere dieser Art her, gehen aber niemals nach drinnen. Deswegen bezeichnen sie sich selbst ja auch als «Diener der Musen»,¹⁴⁸ nicht als Mysten oder mit einem anderen ehrwürdigen Namen. **34.** So ist es natürlich, dass diejenigen, die sich, wie ich sagte, nahe bei einer Mysterienfeier – bei den Eingängen – aufhalten, soviel jedenfalls von dem, was drinnen vor sich geht, mitbekommen, sei es den Ausruf eines mystischen Wortes oder das Hochflackern von Feuer;¹⁴⁹ und so gelangte manchmal auch zu den Dichtern – zu den ganz alten, meine ich – ein kurzes Wort von den Musen oder auch wohl ein Anhauch göttlicher Natur und Wahrheit, so wie der Glanz eines Feuers, das aus unsichtbarer Quelle aufleuchtet. Dies erfuhren von den Musen – und waren in ihrem Bann – Homer und Hesiod.¹⁵⁰

35. Die Dichter aber, die nach ihnen kamen,¹⁵¹ produzierten nur ihre eigene ‘Weisheit’ auf Bühnen und Theatern; selbst uneingeweiht, stellten sie ebenso Uneingeweihten oft Kostproben von heiligen Riten zur Schau, die mit wahrer Einweihung nichts zu tun hatten;¹⁵² doch wurden sie von der Menge bewundert und versuchten daraufhin selbst, die Masse einzuweihen, wobei sie jedoch in Wahrheit nur offene Bühnen für Bakchos-Riten¹⁵³ an irgendwelchen tragischen Straßenkreuzungen¹⁵⁴ zusammenzimmerten.¹⁵⁵

In jedem Fall¹⁵⁶ nennen alle diese Dichter¹⁵⁷ in gleicher Weise den ersten und größten Gott Vater des ganzen vernunftbegabten Geschlechtes insgesamt und eben auch seinen König.

36. Ihnen folgend, errichten die Menschen Altäre für ‘Zeus den König’, und manche zögern auch nicht, ihn in ihren Gebeten als ‘Vater’ anzureden,¹⁵⁸ da sie glauben, dass eine derartige Herrschaft und Ordnung des Alls existiert. Infolgedessen dürften sie, wie ich glaube, auch nicht zögern, das ganze Weltall zum Haus des Zeus zu erklären – wenn er doch der Vater derer ist, die in ihm leben – und, beim Zeus,

πόλιν, ὡσπερ ἡμεῖς προσεικάζομεν κατὰ τὴν μείζονα ἀρχήν. 37. βασιλεία γὰρ πόλει μᾶλλον ἢ οἴκῳ προπόντως ἂν λέγοιτο. οὐ γὰρ δὴ βασιλέα εἰπόντες τὸν ἐπὶ τῶν ὄλων οὐκ ἂν βασιλεύεσθαι τὸ ὄλον ὁμολογοῖεν, οὐδὲ βασιλεύεσθαι φήσαντες οὐκ ἂν πολιτεύεσθαι φαίεν, οὐδὲ εἶναι πολιτείαν [βασιλικήν] τοῦ παντός. πολιτείαν δ' αὖ συγχωροῦντες πόλιν οὐκ ἂν ἀποτρέποιτο ὁμολογεῖν ἢ τι τούτῳ παρὰ πλῆσιον τὸ πολιτευόμενον.

38. ὅδε μὲν οὖν ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος, ἀγαθὴν καὶ φιλόανθρωπον ἀποδεικνύς κοινωνίαν δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων, μεταδιδούς νόμου καὶ πολιτείας οὐ τοῖς τυχοῦσι τῶν ζώων, ἀλλ' ὅσοις μέτεστι λόγου καὶ φρονήσεως, πολὺ κρείττω καὶ δικαιοτέραν τῆς Λακωνικῆς νομοθεσίας εἰσηγούμενος, καθ' ἣν οὐδὲ ὑπάρχει τοῖς Εἰλωσι γενέσθαι Σπαρτιάταις· ὅθεν δὴ καὶ διατελοῦσιν ἐπιβουλεύοντες τῇ Σπάρτῃ.

2. (mythische) *Argumentatio* (Kap. 39-60)

39. ἕτερος δὲ μῦθος ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ὑπὸ μάγων ἀνδρῶν ἄδεται θαυμαζόμενος, οἷ τὸν θεὸν τοῦτον ὑμνοῦσιν ὡς τέλειόν τε καὶ πρῶτον ἠγίοχον τοῦ τελειοτάτου ἄρματος. τὸ γὰρ Ἥλιου ἄρμα νεώτερόν φασι εἶναι πρὸς ἐκεῖνο κρινόμενον, φανερόν δὲ τοῖς πολλοῖς, ἅτε προδήλου γιγνομένης τῆς φορᾶς. ὅθεν κοινῆς φήμης τυγχάνειν, ὡς ἔοικεν, ἀπὸ πρώτων σχεδόν τι τῶν ποιητῶν ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἐκάστοτε λεγόντων κατὰ ταῦτά πάντων ἐξηγουμένων ζευγνυμένους τε τοὺς ἵππους καὶ τὸν Ἥλιον αὐτὸν ἐπιβαίνοντα τοῦ δίφρου.

Der 'Magier-Mythos' (Kap. 40-54)

40. τὸ δὲ ἰσχυρόν καὶ τέλειον ἄρμα τὸ Διὸς οὐδεὶς ἄρα ὑμνησεν ἀξίως τῶν τῆδε οὔτε Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος, ἀλλὰ Ζωροάστρης καὶ μάγων παῖδες ἄδουσι παρ' ἐκείνου μαθόντες· ὃν Πέρσαι λέγουσιν

auch zur Polis, so wie wir¹⁵⁹ den Vergleich mit Blick auf die größere Herrschaftsform¹⁶⁰ ziehen. 37. Von 'Königsherrschaft' dürfte nämlich man eher bei einer Polis als bei einem Haus in geziemender Weise sprechen. Denn man kann wohl nicht von einem König über das Weltganze sprechen und dann nicht anerkennen, dass dieses Ganze von einem König beherrscht wird; sodann kann man wohl nicht sagen, es werde von einem König beherrscht, und dann behaupten, es werde nicht in einer ordentlichen Form regiert,¹⁶¹ oder, es gebe keine ordentliche Regierungsform des Weltganzen. Gesteht man aber diese Regierungsform zu, dann kann man wohl auch nicht vermeiden anzuerkennen, dass das, was da in ordentlicher Form regiert wird, eine Polis oder etwas diesem Phänomen Vergleichbares ist.

38. Dies also ist die argumentative Darlegung der Philosophen: Sie zeigt eine Gemeinschaft von göttlichen Wesen und Menschen auf, die etwas Gutes und den Menschen Wohlwollendes ist; sie bietet Teilhabe an Gesetz und staatlicher Ordnung nicht allen möglichen Lebewesen, sondern all denen, die Anteil an Vernunft und Denken haben; und sie führt damit eine viel bessere und gerechtere Gesetzgebung ein als die spartanische,¹⁶² nach der es nicht einmal¹⁶³ den Heloten möglich ist, Spartiaten zu werden; weshalb sie ja auch ständig Intrigen gegen Sparta schmieden.¹⁶⁴

2. (mythische) *Argumentatio* (Kap. 39-60)

39. Es gibt aber noch eine andere¹⁶⁵ Darlegung: einen bewunderten¹⁶⁶ Mythos,¹⁶⁷ der in geheimen Mysterienfeiern von Magiern¹⁶⁸ gesungen wird; sie besingen diesen Gott, als sei er der vollkommene und erste Wagenlenker des vollkommensten Wagens. Was nämlich den Wagen des Helios betrifft, so sagen sie, er sei – mit jenem verglichen – jünger und dazu der großen Menge sichtbar, da sich seine Fahrt in aller Öffentlichkeit vollziehe. Daher sei er ein Gegenstand allgemeiner Kunde geworden, und dies, wie es scheint, seit die Dichter, die damit wohl den Anfang gemacht haben, jedes Mal, wenn sie von Sonnenauf- und -untergängen sprechen, alle in gleicher Weise darstellen, wie die Pferde angeschirrt werden und Helios selbst auf den Wagen steigt.¹⁶⁹

Der 'Magier-Mythos' (Kap. 40-54)

40. Den starken und vollkommenen Wagen des Zeus¹⁷⁰ aber hat noch niemand von unseren hiesigen Dichtern in würdiger Weise besungen,¹⁷¹ weder Homer noch Hesiod;¹⁷² Zoroaster¹⁷³ dagegen und die Magier,¹⁷⁴ die es von Zoroaster gelernt haben, besingen ihn. Von ihm

ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὐτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν· ἔπειτα ἀφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος συνεχῶς τε κάεσθαι. τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἔλληλογιμωτάτοις Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, βουλόμενον εὐξασθαι τῷ θεῷ· καὶ τὸν ἄνδρα ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀπαθῆ, φανέντα δὲ αὐτοῖς ἴλεων θαρρεῖν κελεύσαι καὶ θῦσαι θυσίας τινάς, ὡς ἤκοντος εἰς τὸν τόπον τοῦ θεοῦ. 41. συγγίνεσθαι τε μετὰ ταῦτα οὐχ ἅπασιν, ἀλλὰ τοῖς ἄριστα πρὸς ἀλήθειαν πεφυκόσι καὶ τοῦ θεοῦ ξυνιέναι δυναμένοις, οὓς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς Ἕλληνες ἀγνοίᾳ τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας, ἐκεῖνοι δὲ τὰ τε ἄλλα δρῶσι κατὰ λόγους ἱεροῦς καὶ δὴ τῷ Διὶ τρέφουσιν ἄρμα Νισαίων ἵππων - οἱ δὲ εἰσι κάλλιστοι καὶ μέγιστοι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν -, τῷ δὲ γε Ἥλιῳ ἓνα ἵππον.

42. ἐξηγῶνται δὲ τὸν μῦθον οὐχ ὥσπερ οἱ παρ' ἡμῖν προφήται τῶν Μουσῶν ἕκαστα φράζουσι μετὰ πολλῆς πειθοῦς, ἀλλὰ μάλα αὐθάδως. εἶναι γὰρ δὴ τοῦ ξύμπαντος μίαν ἀγωγὴν τε καὶ ἠνιόχησιν ὑπὸ τῆς ἄκρας ἐμπειρίας τε καὶ ῥώμης γιγνομένην αἰεὶ, καὶ ταύτην ἅπαυστον ἐν ἀπαύστοις αἰῶνος περιόδῳ. τοὺς δὲ Ἥλιου καὶ Σελήνης δρόμους, καθάπερ εἶπον, μερῶν εἶναι κινήσεις, ὅθεν ὑπ' ἀνθρώπων ὀρᾶσθαι σαφέστερον· τῆς δὲ τοῦ ξύμπαντος κινήσεως καὶ φορᾶς μὴ ξυνιέναι τοὺς πολλούς, ἀλλ' ἀγνοεῖν τὸ μέγεθος τοῦδε τοῦ ἀγῶνος.

43. τὸ δὴ μετὰ τοῦτο αἰσχύνομαι φράζειν τῶν ἵππων πέρι καὶ τῆς ἠνιοχίσεως, ὅπως ἐξηγούμενοι λέγουσιν, οὐ πάνυ τι φροντίζοντες ὁμοίον σφισι γίνεσθαι πανταχῆ τὸ τῆς εἰκόνας. ἴσως γὰρ ἂν φαινοίμην ἄτοπος παρὰ Ἑλληνικά τε καὶ χαρίεντα ἄσματα βαρβαρικὸν ἄσμα ἐπάδων· ὅμως δὲ τολμητέον.

erzählen die Perser, er habe sich aus Verlangen nach Weisheit und Gerechtigkeit von den übrigen Menschen abgesondert und für sich auf einem Berg gelebt; dann sei der Berg in Flammen geraten, nachdem gewaltiges Feuer vom Himmel niedergefahren sei und habe in einem fort gebrannt. Da sei nun der König zusammen mit den angesehensten Persern in die Nähe des Berges gekommen, weil er zum Gott habe beten wollen, und da sei der Mann unversehrt aus dem Feuer herausgetreten, habe sich ihnen freundlich gezeigt und sie angewiesen, guten Mutes zu sein und bestimmte Opfer zu vollziehen, da der Gott an diesen Ort gekommen sei.¹⁷⁵ 41. Und danach habe er nicht mehr mit allen verkehrt, sondern nur noch mit denen, die die besten Anlagen zur Wahrheit hatten und den Gott verstehen konnten; die Perser nannten sie Magier,¹⁷⁶ weil sie sich auf die Verehrung des Göttlichen verstanden, nicht aber in der Weise, wie die Griechen aus Unkenntnis des Begriffs Menschen nennen, die Scharlatane sind. Jene vollziehen nach heiligen Überlieferungen nicht nur die übrigen Riten, sondern ziehen insbesondere auch ein Wagengespann mit nisaeischen Pferden¹⁷⁷ für Zeus auf – dies sind die schönsten und größten Pferde, die man in Asien findet –, dem Helios aber nur ein einziges Pferd.

42. Die Magier legen diesen Mythos aber nicht so dar, wie die bei uns amtierenden Propheten¹⁷⁸ der Musen alle Einzelheiten mit großer Plausibilität wiedergeben, sondern in einer sehr kompromisslosen Weise: Es gebe nämlich in Bezug auf das Weltganze ein einziges Führen und Wagenlenken, das stets von der höchsten Erfahrung und Stärke vollzogen werde, und dies ohne Unterlass in unaufhörlichen Umläufen während des Weltalters. Die Bahnen der Sonne und des Mondes seien – wie ich sagte – Bewegungen von Teilen (dieses Ganzen), weshalb sie von den Menschen deutlicher wahrgenommen würden; von der Bewegung und dem Dahinziehen des Weltganzen aber bemerke die große Masse nichts, sondern sei in Unkenntnis über die Größe dieses gewaltigen Prozesses.

43. Was nun das darauf Folgende betrifft, so habe ich große Bedenken wiederzugeben, wie sie in ihrer Darlegung über die Pferde und das Wagenlenken sprechen; denn sie kümmern sich überhaupt nicht darum, dass ihnen die Zeichnung ihres Gleichnisses in allen Details in sich stimmig gerät.¹⁷⁹ Vielleicht erscheine ich ja auch auf Abwege zu geraten, wenn ich neben Liedern griechischer Anmut nun noch einen barbarischen Gesang anstimme; gleichwohl: es muss gewagt werden.

φασὶ τῶν ἵππων τὸν πρῶτον ἄνωθεν ἀπείρω διαφέρειν κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ ταχυτήτι, ἅτε ἕξωθεν περιτρέχοντα τὸ μήκιστον τοῦ δρόμου, αὐτοῦ Ζηνὸς ἱερὸν· πτηνὸν δὲ εἶναι· τὴν δὲ χρόαν λαμπρόν, ἀυγῆς τῆς καθαρωτάτης· τὸν δὲ Ἥλιον ἐν αὐτῷ καὶ τὴν Σελήνην σημεῖα προφανῆ ὀράσθαι – ὥσπερ οἶμαι καὶ τῶνδε τῶν ἵππων ἐστὶ σημεῖα, τὰ μὲν μνηοειδῆ, τὰ δὲ ἄλλοῖα –, 44. ἰδίαν δὲ κίνησιν ἔχειν καθ' αὐτά. καὶ ἄλλα ἄστρα δι' ἐκείνου φαινόμενα καὶ ξύμπαντα ἐκείνου πεφυκότα μέρη τὰ μὲν περιφέρεσθαι σὺν αὐτῷ μίαν ταύτην ἔχοντα κίνησιν, τὰ δὲ ἄλλους θεῖν δρόμους. τυγχάνειν δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα μὲν ἰδίου ἕκαστον ὀνόματος· τὰ δὲ ἄλλα κατὰ πλῆθος ἀθρόα, διανενημένα εἰς τινὰ σχήματα καὶ μορφάς· ταῦτα δὲ ὑφ' ἡμῶν ὀράσθαι συνεστραμμένα, καθάπερ (ἐν) ἀυγῇ λαμπρῶ φλογὸς σπινθήρας ἰσχυροὺς διαθέοντας.

45. ὁ μὲν δὴ λαμπρότατος ἵππος καὶ ποικιλώτατος αὐτῷ τε Διὶ προσφιλέστατος, ὧδέ πως ὑμνούμενος ὑπ' αὐτῶν, θυσίας τε καὶ τιμὰς ἅτε πρῶτος εἰκότως πρῶτας ἔλαχεν. δευτέρος δὲ μετ' ἐκείνον ἀπτόμενος αὐτοῦ καὶ πλησιώτατος Ἦρας ἐπάνυμος, εὐήνιος καὶ μαλακός, πολὺ δὲ ἡττων κατὰ τε ῥώμην καὶ τάχος. χροῖαν δὲ τῇ μὲν αὐτοῦ φύσει μέλας, φαιδρύνεται δὲ ἀεὶ τὸ καταλαμπόμενον Ἥλιῳ· τὸ δὲ σκιασθὲν ἐν τῇ περιφορᾷ τὴν αὐτοῦ μεταλαμβάνει τῆς χροῆς ἰδέαν.

46. τρίτος Ποσειδῶνος ἱερός, τοῦ δευτέρου βραδύτερος. τούτου δὲ μυθολογοῦσιν εἰδῶλον οἱ ποιηταὶ γενέσθαι παρ' ἀνθρώποις, ἐμοὶ δοκεῖν, ὄντινα ὀνομάζουσι Πήγασον, καὶ φασιν ἀνεῖναι κρήνην ἐν Κορίνθῳ χαράξαντα τῇ ὀπλῇ. ὁ δὲ δὴ τέταρτος εἰκάσαι πάντων ἀτοπάτατος, στερεός τε καὶ ἀκίνητος, οὐχ ὅπως πτερωτός, ἐπάνυμος Ἔστίας. ὅμως δὲ οὐκ ἀποτρέπονται τῆς εἰκόνας, ἀλλὰ ἐνεζευχθαί φασι καὶ τοῦτον τῷ ἄρματι, μένειν δὲ κατὰ χώραν χαλινὸν ἀδάμαντος ἐνδακόντα. 47. συνερείδειν δὲ πανταχόθεν αὐτῷ τοῖς μέρεσι, καὶ τῷ δύο τῷ πλησίον ὁμοίως πρὸς αὐτὸν ἐγκλίνειν, ἀτεχνῶς ἐπιπίπτοντε

Sie sagen, das erste von den Pferden – am oberen Rand (des Gespanns) – zeichne sich durch unermessliche Schönheit, Größe und Schnelligkeit aus, da es in der äußeren Position den längsten Teil der Bahn durchlaufe, und sei Zeus selbst heilig. Es sei auch geflügelt und von leuchtender, reinsten Glanz verbreitender Farbe; Sonne und Mond könne man an ihm als deutlich sichtbare Zeichen sehen – so wie es auch, glaube ich, an unseren irdischen Pferden Zeichen gibt: die einen halbmondförmig, die anderen von anderer Gestalt –, 44. und sie hätten eine eigene Bewegung für sich. Auch die übrigen Sterne zeigten sich an jenem Pferd verteilt; und während alle zusammen von Natur aus Teile jenes Pferdes seien, liefen die einen zusammen mit ihm ihre Kreisbahn und hätten nur diese eine Bewegung, die anderen aber zögen andere Bahnen.¹⁸⁰ Bei den Menschen hätten letztere jeder einen eigenen Namen; die ersteren seien in größeren Mengen zusammengeballt und aufgeteilt in gewisse Figuren und Gestalten,¹⁸¹ und diese würden von uns als in engem Verbund befindliche gesehen, wie kräftige Funken, die im hellen Glanz einer Flamme ihre Bahn durchleiten.¹⁸²

45. Das am hellsten strahlende, am stärksten gemusterte¹⁸³ und Zeus selbst liebste Pferd wird also mehr oder weniger in dieser Weise von ihnen besungen und hat als erstes mit Fug und Recht auch die bedeutendsten Opfer und Ehren erhalten. Das zweite Pferd nach jenem – es berührt es und ist ihm am nächsten – ist nach Hera benannt,¹⁸⁴ es ist gefügig und zahm, aber viel schwächer an Kraft und Schnelligkeit. Was seine Farbe betrifft, so ist es zum einen von Natur aus schwarz, doch wird jeweils der Teil, der von der Sonne bestrahlt wird, hell erleuchtet;¹⁸⁵ der Teil dagegen, der beim Umlauf in den Schatten gerät, nimmt wieder seine ursprüngliche Farbe an.¹⁸⁶ 46. Das dritte ist das Pferd des Poseidon, (noch) langsamer als das zweite. Von ihm – so fabulieren die Dichter – habe es in der Menschenwelt ein Abbild gegeben, dasjenige Pferd, wie mir scheint, das sie Pegasos¹⁸⁷ nennen; und sie sagen, es habe in Korinth eine Quelle entstehen lassen, indem es mit seinem Huf die Erde aufriss.¹⁸⁸ Das vierte Pferd nun ist von allen am wenigsten stimmig in diesem Gleichnis unterzubringen: es ist fest und unbeweglich – geschweige denn, dass es Flügel hätte¹⁸⁹ – und nach Hestia benannt.¹⁹⁰ Dennoch geben sie das Gleichnis (des Pferdegespanns) nicht auf, sondern behaupten, auch dieses Pferd sei an den Wagen angeschirrt, bleibe aber an seinem Platz, während es in einen Zaum aus Stahl beiße. 47. Und es presse sich selbst mit seinen Teilen von allen Seiten fest zusammen,¹⁹¹ und in gleicher Weise neig-

καὶ ὠθουμένω· τὸν δὲ ἐξωτάτω [πρώτων] ἀεὶ περὶ τὸν ἐστῶτα ὡς
νύσαν φέρεσθαι.

τὸ μὲν οὖν πολὺ μετ' εἰρήνης καὶ φιλίας διατελοῦσιν ἀβλαβεῖς ὑπ'
ἀλλήλων· ἤδη δὲ ποτε ἐν μήκει χρόνου καὶ πολλαῖς περιόδοις ἰσχυρὸν
ἄσθμα τοῦ πρώτου προσπεσὸν ἄνωθεν, οἷα δὴ θυμοειδοῦς, ἐθέρμηνε
τοὺς ἄλλους, σφοδρότερόν γε μὴν τὸν τελευταῖον, τὴν τε δὴ χαίτην
περιέφλεξεν αὐτοῦ, ἧ μάλιστα ἠγάλλετο, καὶ τὸν ἅπαντα κόσμον.

48. τοῦτο δὲ τὸ πάθος ἅπαξ Ἑλληνας μνημονεύοντάς φασι Φαέθοντι
προσάπτειν, οὐ δυναμένους μέμφεσθαι τὴν Διὸς ἠνιοχσιν, τοὺς τε
Ἥλιου δρόμους οὐκ ἐθέλοντας ψέγειν. διό φασι νεώτερον ἠνιοχον,
Ἥλιου παῖδα θνητόν, ἐπιθυμήσαντα χαλεπῆς καὶ ἀξυμφόρου πᾶσι
τοῖς θνητοῖς παιδιᾶς, αἰτησάμενον παρὰ τοῦ πατρὸς ἐπιστῆναι τῷ
δίφρω, φερόμενόν τε ἀτάκτως πάντα καταφλέξει ζῶα καὶ φυτά, καὶ
τέλος αὐτὸν διαφθαρῆναι πληγέντα ὑπὸ κρείττονος πυρός.

49. πάλιν δὲ ὅταν διὰ πλειόνων ἐτῶν ὁ Νυμφῶν καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸς
πῶλος ἐπαναστῆ, παρὰ τὸ σύνηθες ἀγωνιάσας καὶ ταραχθεῖς, ἰδρῶτι
πολλῷ κατέκλυσε τὸν αὐτὸν τοῦτον ἅτε ὁμόζυγα· πειρᾶται δὴ τῆς
ἐναντίας τῆ πρότερον φθορᾶ, ὕδατι πολλῷ χειμαζόμενος. καὶ τοιοῦ-
τον ἕνα χειμῶνα διηγείσθαι τοὺς Ἑλληνας ὑπὸ νεότητός τε καὶ
μνήμης ἀσθενοῦς, καὶ [λέγουσι] Δευκαλίωνα βασιλεύοντα τότε
σφίσιν ἀρκέσαι πρὸ τῆς παντελοῦς φθορᾶς.

50. ταῦτα δὲ σπανίως ξυμβαίνοντα δοκεῖν μὲν ἀνθρώποις διὰ τὸν
αὐτῶν ὄλεθρον γίνεσθαι μὴ κατὰ λόγον μηδὲ μετέχειν τῆς τοῦ
παντὸς τάξεως, λανθάνειν δὲ αὐτοὺς ὀρθῶς γιγνόμενα καὶ κατὰ
γνώμην τοῦ σφίζοντος καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν. εἶναι γὰρ ὅμοιον
ὥσπερ ὅταν ἄρματος ἠνιοχος τῶν ἵππων τινὰ κολάζῃ χαλινῷ σπάσας
ἢ κέντρῳ ἀψάμενος· ὁ δ' ἐσκίρτησε καὶ ἐταράχθη, παραχρῆμα εἰς
δέον καθιστάμενος.

ten sich die beiden, die ihm nahe sind, zu ihm hin, indem sie geradezu auf es fielen und bedrängten; das zuäüßerst aber laufe stets um das stehende herum wie um eine Wendemarke in der Rennbahn.

In der Regel nun kommen sie in Frieden und Freundschaft miteinander aus und leiden voneinander keinen Schaden; doch ist schon einmal, innerhalb der ganzen langen Zeit und der vielen Umläufe, ein kräftiges Schnauben des ersten Pferdes auf die anderen niedergefahren und hat sie – weil es eben von starkem inneren Feuer erfüllt ist – erwärmt, dabei aber noch besonders heftig das letzte Pferd, und es setzte damit sowohl dessen Mähne in Brand, mit der es am meisten prunkte, als auch dessen gesamten Schmuck.¹⁹² 48. An dieses Ereignis – so sagen sie – erinnerten sich die Griechen ein einziges Mal und verknüpften es mit Phaëthon, da sie das Wagenlenken des Zeus nicht tadeln könnten und die Umläufe des Helios nicht tadeln wollten. Deswegen sagen sie, ein jüngerer Wagenlenker, ein sterblicher Sohn des Helios, habe Verlangen bekommen nach einem Spiel, das schwierig und für alle Sterblichen schädlich sein sollte; er habe von seinem Vater den Wagen erbeten und bestiegen, sei dann in chaotischer Weise dahingerast, habe alle Lebewesen und Pflanzen in Brand gesetzt und sei am Ende selbst umgekommen, niedergeworfen von einem noch stärkeren Feuer.¹⁹³

49. Wenn aber wiederum nach recht vielen Jahren das den Nymphen¹⁹⁴ und Poseidon heilige Pferd sich aufbäumt, da es wider seine Gewohnheit in Aufregung und Unruhe gerät, so überschüttet es eben das gleiche Pferd¹⁹⁶, da es sein Gespanngenosse ist, mit viel Schweiß,¹⁹⁷ und so erlebt dieses nun eine Katastrophe, die von entgegengesetzter Art zu der früheren ist: Es wird einer massiven Wasserflut ausgesetzt. Auch was einen solchen Wassersturm betrifft, erzählten die Griechen [so sagen die Magier] infolge ihrer Jugend und ihres schwachen Gedächtnisses¹⁹⁸ nur von einem einzigen; damals habe¹⁹⁹ Deukalion als König geherrscht und sie vor der völligen Vernichtung bewahrt.

50. Da diese Ereignisse sich aber nur selten zutragen, schienen sie den Menschen wegen ihres eigenen Untergangs nicht nach einer rational erklärbaren Weise einzutreten und auch nicht an der Ordnung des Weltalls teilzuhaben; doch sei ihnen damit verborgen, dass sie durchaus in rechter Weise und nach dem Willen dessen geschehen, der das All bewahrt und lenkt. Es sei nämlich ein ähnlicher Vorgang, wie wenn der Lenker eines Wagens eines von den Pferden züchtigt, indem er am Zaumzeug zieht oder es den Stachel fühlen lässt; dann bäumt

μίαν μὲν οὖν (λέγουσι) ταύτην ἠνιόχησιν ἰσχυράν, οὐχ ὅλου φθειρομένου τοῦ παντός. **51.** πάλιν δὲ ἐτέραν τῆς τῶν τεττάρων κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἐν ἀλλήλοις μεταβαλλομένων καὶ διαλλαττόντων τὰ εἶδη, μέχρις ἂν εἰς μίαν ἅπαντα συνέλθῃ φύσιν, ἡττηθέντα τοῦ κρείττονος. ὅμως δὲ καὶ ταύτην τὴν κίνησιν ἠνιοχήσει προσεικάζειν τολμῶσιν ἐλάσει τε ἄρματος, ἀτοπατέρας δεόμενοι τῆς εἰκόνας· οἶον εἴ τις θαυματοποιὸς ἐκ κηροῦ πλάσας ἵππους, ἔπειτα ἀφαιρῶν καὶ περιξῶν ἀφ' ἐκάστου προστιθεῖ ἄλλοτε ἄλλω, τέλος δὲ ἅπαντας εἰς ἓνα τῶν τεττάρων ἀναλώσας μίαν μορφήν ἐξ ἀπάσης τῆς ὕλης ἐργάζοιτο. **52.** εἶναι γε μὴν τὸ τοιοῦτο μὴ καθάπερ ἀνύχων πλασμάτων ἔξωθεν τοῦ δημιουργοῦ πραγματευομένου καὶ μεθιστάντος τὴν ὕλην, αὐτῶν δὲ ἐκείνων γίνεσθαι τὸ πάθος, ὥσπερ ἐν ἀγῶνι μεγάλῳ τε καὶ ἀληθινῷ περὶ νίκης ἐριζόντων· γίνεσθαι δὲ τὴν νίκην καὶ τὸν στέφανον ἐξ ἀνάγκης τοῦ πρώτου καὶ κρατίστου τάχει τε καὶ ἀλκῇ καὶ τῇ ξυμπάσῃ ἀρετῇ, ὃν εἶπομεν ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ἐξαίρετον εἶναι Διός.

53. τοῦτον γάρ, ἅτε πάντων ἀλκιμώτατον καὶ φύσει διάπυρον, ταχὺ ἀναλώσαντα τοὺς ἄλλους, καθάπερ οἶμαι τῷ ὄντι κηρίνους, ἐν οὐ πολλῷ τινι χρόνῳ, δοκοῦντι δὲ ἡμῖν ἀπεῖρῳ πρὸς τὸν ἡμέτερον αὐτῶν λογισμόν, καὶ τὴν οὐσίαν πάντων πᾶσαν εἰς αὐτὸν ἀναλαβόντα, πολλὴν κρείττω καὶ λαμπρότερον ὀφθῆναι τοῦ πρότερον, ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου θνητῶν οὐδὲ ἀθανάτων, ἀλλ' αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ νικηφόρον γενόμενον τοῦ μεγίστου ἀγῶνος. στάντα δὲ ὑψηλὸν καὶ γαῦρον, χαρέντα τῇ νίκη, τόπον τε ὡς πλείστον καταλαβεῖν καὶ μείζονος χώρας δεηθῆναι τότε ὑπὸ ῥώμης καὶ μένους.

54. κατὰ τοῦτο δὴ γενόμενοι τοῦ λόγου δυσωποῦνται τὴν αὐτὴν ἐπονομάζειν τοῦ ζῶου φύσιν. εἶναι γὰρ αὐτὸν ἤδη τηνικάδε ἀπλῶς τὴν τοῦ ἠνιόχου καὶ δεσπότου ψυχὴν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἡγούμενον αὐτῆς.

das Pferd sich auf und gerät in Unruhe, wobei es aber sogleich in den Zustand versetzt wird, in dem es sein soll.²⁰⁰

Dies ist daher die eine Art kraftvollen Wagenlenkens, von der sie erzählen, wobei das All nicht als ganzes zugrunde geht. 51. Wiederum eine andere aber ist die der Bewegung und Wandlung der vier Pferde, wenn sie sich in einander verwandeln und ihre Gestalten austauschen, bis alles – dem Stärkeren unterlegen – sich in einer einzigen Natur vereinigt hat. Dennoch aber erkühnen sie sich, auch diese Bewegung noch mit dem Lenken und Fahren eines Wagens zu vergleichen, wobei sie des Gleichnisses in noch abwegigerer Form bedürfen: etwa so, wie wenn ein Spielzeugmacher²⁰¹ aus Wachs Pferde formt und sodann von einem jedem (Wachs) wegnimmt und abschabt und bald diesem, bald jenem hinzufügt, schließlich aber alle vier verbraucht hat, um ein einziges zu schaffen, und so aus der ganzen Materie eine einzige Gestalt herstellt. 52. Doch sei dieser so geartete Vorgang nicht wie bei unbeseelten Figuren, wo der formende Handwerker²⁰² von außen eingreift und die Materie umformt, sondern jene Pferde erlebten ihn durch sich selbst, indem sie wie in einem großen und wahren Agon um den Sieg wetteiferten; dabei werde der Sieg und sein Kranz aber notwendigerweise demjenigen Pferd zuteil, welches das erste und beste an Schnelligkeit, wehrhafter Stärke und überhaupt jeglicher Vortüchtigkeit sei, von dem wir zu Beginn dieser Ausführungen sagten, es sei das auserwählte Pferd des Zeus.

53. Dieses Pferd nämlich, weil es das von allen wehrhafteste und von feuriger Natur sei, 'verbrauche' rasch die übrigen, so als seien sie tatsächlich, möchte ich meinen, aus Wachs – dies geschehe innerhalb einer Zeit, die nicht lang sei, uns aber, gemessen an unserem eigenen Verstand, unendlich scheine –, und nachdem es sämtliche Substanz von allen in sich aufgenommen habe, sei es in seiner Erscheinung noch viel besser und glänzender als in seiner früheren Gestalt und sei durch niemand sonst von den Sterblichen oder Unsterblichen, sondern ausschließlich durch sich selbst²⁰³ zum Sieger in diesem größten Wettstreit geworden. Und wie es da so erhaben und prangend stehe und sich an seinem Sieg freue, nehme es den größtmöglichen Platz ein und bedürfe zu diesem Zeitpunkt größeren Raumes infolge seiner Stärke und seines Mutes.²⁰⁴

54. An diesem Punkt ihrer Darstellung angelangt, haben sie nun doch Bedenken, die Natur dieses Lebewesens noch mit dem gleichen Namen zu benennen:²⁰⁵ Es sei nämlich nunmehr einfach die Seele des

Abschluss der 2. (mythischen) *Argumentatio* (Kap. 54 Ende-60):

Die Neuschaffung der Welt

οὕτως δὴ λέγομεν καὶ ἡμεῖς τιμῶντες καὶ σεβόμενοι τὸν μέγιστον θεὸν [ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις]. 55. λειφθεὶς γὰρ δὴ μόνος ὁ νοῦς καὶ τόπον ἀμήχανον ἐμπλήσας αὐτοῦ ἅτ' ἐπ' ἴσης πανταχῆ κεχυμένος - οὐδενὸς ἐν αὐτῷ πυκνοῦ λειφθέντος, ἀλλὰ πάσης ἐπικρατούσης μανότητος, ὅτε κάλλιστος γίνεται -, τὴν καθαρωτάτην λαβὼν αὐγῆς ἀκηράτου φύσιν, εὐθύς ἐπόθησε τὸν ἐξ ἀρχῆς βίον. ἔρωτα δὴ λαβὼν τῆς ἠνιοχήσεως ἐκείνης καὶ ἀρχῆς καὶ ὁμοιοῦς τῆς τε τῶν τριῶν φύσεων καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον, ἀπάντων τε ἀπλῶς ζῶων καὶ φυτῶν, ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν καὶ διανέμειν ἕκαστα καὶ δημιουργεῖν τὸν ὄντα νῦν κόσμον ἐξ ἀρχῆς πολὺ κρείττω καὶ λαμπρότερον ἅτε νεώτερον.

56. ἀστράψας δὲ ὄλος οὐκ ἄτακτον οὐδὲ ῥυπαρὰν ἀστραπήν, οἷα χειμέριος ἐλαυνομένων βιαιότερον πολλάκις τῶν νεφῶν διῆξεν, ἀλλὰ καθαρὰν καὶ ἀμιγῆ παντὸς σκοτεινοῦ, μετέβαλε ῥαδίως ἅμα τῇ νοήσει. μνησθεὶς δὲ Ἀφροδίτης καὶ γενέσεως ἐπράυνε καὶ ἀνήκεν αὐτόν, καὶ πολὺ τοῦ φωτὸς ἀποσβέσας εἰς ἀέρα πυρώδη τρέπεται πυρὸς ἠπίου. μιχθεὶς δὲ τότε Ἥρας καὶ μεταλαβὼν τοῦ τελειοτάτου λέχους, ἀναπαυσάμενος ἀφίησι τὴν πᾶσαν αὐτῷ παντὸς γονήν. τοῦτον ὑμνοῦσι παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς Ἥρας καὶ Διὸς εὐδαίμονα γάμον.

57. ὑγρὰν δὲ ποιήσας τὴν ὄλην οὐσίαν, ἐν σπέρματι τοῦ παντός, αὐτὸς ἐν τούτῳ διαθέων, καθάπερ ἐν γονῇ πνεῦμα τὸ πλάττον καὶ δημιουργοῦν, τότε δὴ μάλιστα προσεοικῶς τῇ τῶν ἄλλων συστάσει ζῶων, καθ' ὅσον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστάναι λέγοιτ' ἂν οὐκ

Wagenlenkers und Herrn, oder vielmehr sogar der denkende und führende Teil dieser Seele selbst.

Abschluss der 2. (mythischen) *Argumentatio* (Kap. 54 Ende-60):
Die Neuschaffung der Welt

In dieser Form bezeichnen nun auch wir ehrend und anbetend²⁰⁶ den größten Gott [mit guten Werken und frommen Worten].²⁰⁷ 55. Denn als nun²⁰⁸ der Geist allein übrig geblieben war und einen unfassbaren Raum mit sich selbst erfüllt hatte, da er in gleicher Weise nach allen Seiten sich verströmt hatte – nichts Verdichtetes war in ihm zurückgeblieben, sondern eine völlige Durchlässigkeit herrschte, da er so wunderschön wurde –, und da er jetzt die Natur angenommen hatte, die die reinste ist, aus unbeflecktem Glanz, so sehnte er sich nun sogleich wieder nach dem Leben, wie es am Anfang war. Und da ihn nun Verlangen ergriff nach jenem Wagenlenken und jener Herrschaft und nach der Eintracht der drei Naturen²⁰⁹ und der Sonne, des Mondes, und der übrigen Gestirne²¹⁰ und überhaupt einfach aller Lebewesen und Pflanzen, so ging er daran, zu zeugen und alles einzeln zu verteilen und herzustellen den jetzt existierenden Kosmos von Anfang an, aber als einen viel besseren und glänzenderen, da er jünger ist.

56. Und mit seinem ganzen Wesen ließ er einen Blitz hervorbrechen, nicht einen regellos dahinzuckenden oder mit schmutzigen Beimengungen – wie er oft im Gewitter durch die Wolken schießt, wenn sie allzu heftig gegeneinander getrieben werden –, sondern einen reinen und mit keinerlei Dunkel gemischten, und so vollzog er die Verwandlung leicht, im gleichen Augenblick wie ihre gedankliche Konzipierung.²¹¹ Da er sich aber an Aphrodite und die Zeugung erinnerte, besänftigte er und entspannte er sich selbst, löschte viel von seinem Licht und wandelte sich in feurige Luft, die aus sanftem Feuer besteht. Und nun vereinigte er sich mit Hera und hatte auf diese Weise teil am vollkommensten Hochzeitsbett; und da er mit ihr schlief,²¹² ließ er den ganzen Samen für das All strömen. Dies ist es, was die Weisen²¹³ in geheimen heiligen Feiern²¹⁴ als die glückselige Hochzeit der Hera und des Zeus²¹⁵ besingen.

57. Er machte seine ganze Substanz flüssig, zu einem einzigen Samen für das All, und bewegte sich selbst in diesem schnell in alle Richtungen, so wie der (zeugende) Hauch in der Samenflüssigkeit,²¹⁶ der formt und erschafft, und jetzt glich er am meisten der Zusammensetzung der anderen Lebewesen, insoweit man von diesen mit gutem Grund sagen könnte, dass sie aus Seele und Körper bestehen, und so

ἀπὸ τρόπου, τὰ λοιπὰ ἤδη ῥαδίως πλάττει καὶ τυποῖ, λείαν καὶ μαλακὴν αὐτῷ περιχέας τὴν οὐσίαν καὶ πᾶσαν εἴκουσαν εὐπετώσ.

58. ἐργασάμενος δὲ καὶ τελεώσας ἀπέδειξεν ἐξ ἀρχῆς τὸν ὄντα κόσμον εὐειδῆ καὶ καλὸν ἀμηχάνως, πολὺ δὴ λαμπρότερον ἢ οἷος ὁράται νῦν. πάντα γάρ που καὶ τᾶλλα ἔργα τῶν δημιουργῶν καινὰ ἀπὸ τῆς τέχνης καὶ τῶν χειρῶν παραχρήμα τοῦ ποιήσαντος κρείττω καὶ στιλπνότερα. καὶ τῶν φυτῶν τὰ νεώτερα εὐθαλέστερα τῶν παλαιῶν ὅλα τε βλαστοῖς εἰκότα. καὶ μὴν τὰ γε ζῶα εὐχάρिता καὶ προσηνῆ ἰδεῖν μετὰ τὴν γένεσιν, οὐ μόνον τὰ κάλλιστα αὐτῶν, πῶλοί τε καὶ μόσχοι καὶ σκύλακες, ἀλλὰ καὶ θηρίων σκύμνοι τῶν ἀγριωτάτων.

59. ἡ μὲν γὰρ ἀνθρώπου φύσις νηπία τότε καὶ ὑδαρῆς ὁμοία Δήμητρος ἀτελεῖ γλῶσση, προελθοῦσα δὲ εἰς τὸ μέτρον ὥρας καὶ νεότητος παντὸς ἀτεχνῶς φυτοῦ κρείττον καὶ ἐπιφανέστερον βλάστημα. ὁ δὲ ζῦμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος, ὅτε πρῶτον συνετελέσθη, κοσμηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφωτάτης τε καὶ ἀρίστης τέχνης, ἄρτι τῶν τοῦ δημιουργοῦ χειρῶν ἀπηλλαγμένος, λαμπρὸς καὶ διανγῆς καὶ πᾶσι τοῖς μέρεσι παμφαίνων, νήπιος μὲν οὐδένα χρόνον ἐγένετο οὐδὲ ἀσθενῆς κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην τε καὶ θνητὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν, νέος δὲ καὶ ἀκμάζων εὐθύς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς.

60. ὅτε δὴ καὶ ὁ δημιουργὸς αὐτοῦ καὶ πατήρ ἰδὼν ἦσθη μὲν οὐδαμῶς - ταπεινὸν γὰρ ἐν ταπεινοῖς τοῦτο πάθος -, ἐχάρη δὲ καὶ ἐτέρφθη διαφερόντως, "ἦμενος Οὐλύμπω, ἐγέλασσε δὲ οἱ φίλον ἦτορ / γηθοσύνη, ὅθ' ὁράτο θεοῦς" τοὺς ἅπαντας ἤδη γεγονότας καὶ παρόντας. τὴν δὲ τότε μορφήν τοῦ κόσμου, λέγω δὲ τὴν τε ὥραν καὶ τὸ κάλλος αἰεὶ καλοῦ ὄντος ἀμηχάνως, οὐδεὶς δύναται ἂν ἀνθρώπων διανοηθῆναι καὶ εἰπεῖν ἀξίως οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν πρότερον, εἰ μὴ Μοῦσαί τε καὶ Ἀπόλλων ἐν θεῶν ῥυθμῷ τῆς εἰλικρινοῦς τε καὶ ἄκρας ἀρμονίας.

formte und gestaltete er leicht auch endlich das Übrige und ließ seine Substanz – glatt und sanft und in ihrer Gänze leicht nachgebend – um sich herumströmen.

58. So schuf und vollendete er noch einmal von neuem den jetzt bestehenden Kosmos und machte ihn wohlgestaltet und unfasslich schön und in der Tat viel strahlender noch, als man ihn jetzt sieht.²¹⁷ Auch sonst sind ja wohl alle Werke von schaffenden Künstlern, die neu aus ihrer Fertigung und soeben aus den Händen dessen kommen, der sie gemacht hat, besser und glänzender. Auch bei den Pflanzen sind die jüngeren von blühenderer Gestalt als die alten und gleichen ganz und gar jungen Sprösslingen. Und doch auch die Tiere haben viel Anmut gleich nach ihrer Geburt und sind lieblich anzusehen, nicht nur die schönsten unter ihnen, Fohlen und Kälber und Hundewelpen, sondern auch die Jungen der wildesten Tiere.

59. Was nämlich die Natur des Menschen angeht, so ist sie zu diesem Zeitpunkt²¹⁸ noch unverständlich und schwächlich, vergleichbar dem noch unvollkommenen grünen ‘Schößling der Demeter’; gelangt sie jedoch zum vollen Maß ihrer Blüte und Jugend, dann ist sie ein Gewächs, das besser und ansehnlicher als schlechthin jegliche Pflanze ist. Der Himmel aber und der Kosmos in seiner Gesamtheit – ausgestattet, als er zuerst vollendet wurde, von der weisesten und besten Kunst, soeben aus den Händen seines Schöpfers/Bildners entlassen, glänzend, von innen heraus leuchtend und in allen seinen Teilen strahlend – war zu keiner Zeit unverständlich und schwach, wie es die natürliche Schwäche des Menschen und Sterblichen ist, sondern jugendlich und auf der Höhe seiner Blüte gleich von Anfang an.²¹⁹

60. Damals war nun auch sein Schöpfer und Vater, als er ihn sah, keineswegs einfach froh – denn dies ist eine niedrige Empfindung und kommt auch nur bei niedrigen Wesen vor –, sondern er freute²²⁰ sich von ganzem Herzen und wurde von außerordentlichem Entzücken erfüllt, „sitzend auf dem Olymp, und es lachte das freundliche Herz ihm, / als er die Götter sah“²²¹ alle zusammen, da sie nunmehr in die Existenz getreten und zugegen waren.²²² Die damalige Gestalt des Kosmos aber – und ich meine damit die Blüte und Schönheit von etwas, das stets in unsagbarer Weise schön ist –, die kann wohl kein Mensch in würdiger Weise gedanklich erfassen und sprachlich beschreiben, weder von den jetzigen noch von den früheren, abgesehen von den Musen und Apollon im göttlichen Rhythmus ihrer reinen und höchsten Harmonie.

Abbruch der 2. Rede Dions und Schlussbemerkung

61. ὅθεν δὴ καὶ ἡμεῖς ἐάσωμεν τὰ νῦν, ὅσον ἡμῖν δυνατὸν ἐπᾶραι τὸν λόγον οὐκ ὀκνήσαντες. εἰ δὲ ἀτεχνῶς ὑψηλὸν τε καὶ ἐξίτηλον ἀπέβη τὸ τοῦ λόγου σχῆμα - ὡσπερ οἱ δεινοὶ περὶ τοὺς ὄρνιθας φασὶ τὸν σφόδρα ἄνω χωρήσαντα καὶ τοῖς νέφεσιν ἐγκρύψαντα αὐτὸν ἀτελεῖ τὴν μαντείαν ποιεῖν -, οὐκ ἐμὲ ἄξιον αἰτιᾶσθαι, τὴν δὲ Βορυσθενιῶν ἀξίωσιν, ὡς τότε ἐκεῖνοι λέγειν προσέταξαν.

Abbruch der 2. Rede Dions und Schlussbemerkung

61. Deshalb eben will auch ich dies jetzt lassen, nachdem ich ja nicht gezögert habe, meine Rede soweit zu erheben, wie es mir möglich war. Wenn sich aber die Gestalt dieser Rede als etwas herausgestellt hat, das sich geradezu in ihrer eigenen Höhe verliert – so wie die im Vogelflug Kundigen sagen, dass der Vogel, der nach ganz oben fliegt und sich in den Wolken verbirgt, die Weissagung unvollendet lässt –, dann soll man dafür nicht mich verantwortlich machen, sondern den Wunsch der Borystheniten; denn jene befahlen mir damals, so zu reden.

Anmerkungen

- 1 Zur Überschrift und zur Situation, in der die Rede gehalten wurde, vgl. die Einführung, o. S. 12-15.
- 2 Mit ἐτύγγανον μὲν beginnt eine berühmte Rhesis in Euripides' *Orestes*: (866f.: ἐτύγγανον μὲν ἀγρόθεν πυλῶν ἔσω / βαίνων ...). Dion selbst beginnt auch seine berühmte Erzählung im *Euboikos* so (*or.* 7,2): ἐτύγγανον μὲν ἀπὸ Χίου περαιούμενος μετὰ τινων ἀλιείων ἔξω τῆς θερρινῆς ὥρας ἐν μικρῇ παντελῶς ἀκατίῳ ...
- 3 Der Name 'Borysthenes' für die Stadt Olbia ist in der griechischen Literatur seit Herodot geläufig (IV 17,1. 24,1. 78,3. 79,2; vgl. Lukian, *Tox.* 61). Ebenfalls seit Herodot ist aber auch der Name 'Olbia' bekannt: In IV 18,1 weist Herodot selbst darauf hin, dass die Einwohner der Stadt selbst sich Olbiopoliten nennen, von anderen, am Hypanis/Bug wohnenden Griechen aber als Borystheniten bezeichnet werden (ähnlich noch Steph. Byz. s.v. Βορυσθένης, p. 176,12-18). Strabon (VII 3,17 p. 306) und Klaudios Ptolemaios (*Geogr.* III 5,14; VIII 10,3) kennen beide Namen; der anonyme *Periplus Ponti Euxini* (Arriani?) 60 und Ps.-Skymnos, *Tor-bis descriptio* 804-812 bringen sie in ein chronologisches Verhältnis und teilen mit, die Stadt sei zuerst Olbia, später aber Borysthenes genannt worden. Zu den wohl 'realen' Benennungsverhältnissen vgl. BABLER, u. S. 96f., 114 mit Anm. 4.
- 4 Die hier nicht übersetzten Worte μετὰ τὴν φυγὴν („nach meiner Verbannung“) wurden bereits von EMPERIUS getilgt, dem RUSSELL folgt. Diejenigen, die sie halten möchten, wollen sie als „nach der Verhängung der Verbannung“ verstehen (vgl. DESIDERI 1978, 361: „dopo che ero stato esiliato“; ebenso zuletzt T. WHITMARSH («'Greece is the world': exile and identity in the Second Sophistic», in: GOLDHILL 2001, 293 Anm. 109); damit könnte dann auch die Zeit vor dem Ende der Verbannung bezeichnet werden, doch ist eine solche Auffassung der Worte weder natürlich noch nahe liegend (man würde μετὰ τὴν φυγὴν zunächst immer auf die ganze Verbannungsperiode beziehen; aber Dion war eben nicht nach, sondern während seiner Verbannung in Olbia; vgl. auch die Einführung, o. S. 13). WHITMARSH wendet ferner gegen die Tilgung ein: „removing the phrase makes the whole clause vapid“; doch sollte man bedenken, dass Dion vor seinen Zuhörern in Prusa eine solche Angabe gar nicht nötig hatte, noch dazu eine so missverständlich formulierte.
- 5 Skythen: Seit Mitte des 6. Jh.s v.Chr. befindet sich ein Kerngebiet skythischer Stämme in den „Steppen- und Waldsteppenzonen des unteren Dnepr“ (R. ROLLE, «Skythen», DNP 11, 2001, 645), d.h. in unmittelbarer Nähe von Olbia; laut Herodot IV 17,1 ist diese Stadt „in der genauen Mitte des ganzen Skythenlandes“. Um 500 v.Chr. bildete sich am Hypanis (vgl. u. Anm. 9) ein skythisches Reich (bei Herodot die sogenannten „Königsskythen“, IV 20,1-2; 22,3; 56; 57; 59,1; 71,2); vgl. I. v. BREDOW,

«Skythen», DNP 11 (2001) 655. In den folgenden Jahrhunderten gab es immer wieder Perioden skythischer Oberherrschaft über Olbia (Einzelheiten bei BÄBLER, u. S. 101f., 107f., 109) bis nach der Mitte des 1. Jh.s n.Chr. Seit dem 3. Jh. v. Chr. hatten sich die Skythen zunehmend des Vorrückens der Sarmaten / Sauromaten aus dem Osten zu erwehren, die bereits bei Herodot (IV 57) Nachbarn der Königsskythen sind. In der ersten Hälfte des 1. Jh.s n.Chr. gelangen Teile der Sarmaten bis an die untere Donau, so dass die 'Skythen', von denen Dion hier spricht, auch Sarmaten gewesen sein könnten (vgl. auch u. Kap. 3 und 8).

- 6 Die Geten sind „thrakische Stämme südlich der unteren Donau ... und im Hinterland der nordwestgriechischen Kolonien an der Schwarzmeerküste“ (I. v. BREDOW, «Getai», DNP 4, 1998, 1025); bereits Herodot bezeichnet sie als die „tapfersten und gerechtesten der Thraker“ (IV 93); laut Strabon VII 3,17 p. 306 liegt jenseits von Olbia zwischen den Flüssen Borysthenes und Istros (d.h. der Donau) eine Γετῶν ἐρημία. Dion erwähnt einen Aufenthalt bei den Geten in *or.* 12,16-20, der aber wahrscheinlich nicht mit dem hier in Aussicht genommenen identisch ist (zu den Schwierigkeiten, beide Stellen zusammenzubringen, gut Russell ad *or.* 12,16-20): Der in *or.* 12 erwähnte Aufenthalt steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit Trajans Dakerkriegen (seit 101 n.Chr.), während der, auf den sich die vorliegende Rede bezieht, in der Zeit von Dions Verbannung stattgefunden haben sollte (d.h. bis 96 n. Chr.; vgl. u. Anm. 108 zu Kap. 25). Möglicherweise hat Dion die Geten nicht von den Dakern unterschieden, die ebenfalls thrakische Stämme sind (sie siedelten etwas weiter westlich im heutigen Siebenbürgen) und das Ziel der erwähnten Dakerkriege waren, während die eigentlichen Geten bereits bei der Gründung der römischen Provinz Moesien 95 n.Chr. in den Reichsverband integriert wurden.
- 7 Mit diesem Wunsch nach Autopsie („etwas mit eigenen Augen sehen wollen“) wandelt Dion deutlich auf Herodots Spuren. In *or.* 32,44 schreibt Dion denselben Wunsch (in diesem Fall auf Griechenland und seine Bewohner bezogen) sozusagen mit vertauschten Rollen dem berühmten Skythen Anacharsis zu.
- 8 περὶ πλήθουσιν ἀγοράν: wörtl.: "zur Zeit der Marktfülle". Kurz vor Mittag ist die Agora voll von geschäftigen Menschen (vgl. Hdt. IV 181,3; Plat. *Gorg.* 469d; Xen. *Anab.* I 8,1; II 1,7, *Mem.* I 1,10; bei Dion selbst *or.* 67,5).
- 9 Hypanis: Der Bug in der heutigen Ukraine (zuerst beschrieben von Herodot IV 52), der sich kurz vor seiner Mündung ins Schwarze Meer mit dem Borysthenes (Dnepr, vgl. die nächste Anmerkung) vereinigt. Noch zu Strabons Zeiten (II 4,6 p. 107) waren weder seine noch des Borysthenes Quellen der griechisch-römischen Welt wirklich bekannt.
- 10 Borysthenes: der Dnepr, der schon in der Spätantike auch den Namen Danapris trug (vgl. den *Periplus Ponti Euxini* eines Anonymus, Kap. 58. 60. 91). Herodot hat dem Lob dieses großen Flusses ein recht umfangreiches Kapitel gewidmet: IV 53.

- 11 So auch Hdt. IV 18,1 (οἱ οἰκέοντες ἐπὶ τῷ Ὑπάνι ποταμῷ); IV 53,6 (ἐπὶ τῷ Ὑπάνι Βορυσθενεῖται κατοίκηνται).
- 12 Zum Kap des Hippolaos vgl. bereits Hdt. IV 53,5-6: Ἀγχοῦ τε δὴ θαλάσσης ὁ Βορυσθένης ῥέων γίνεται καὶ οἱ συμμίγεται ὁ Ὑπανις ἐς τὸ αὐτὸ ἔλος ἐκδιδοῦς. Τὸ δὲ μεταξὺ τῶν ποταμῶν τούτων ἐὼν ἔμβολον τῆς χώρας Ἰππόλεω ἄκρη καλέεται, ἐν δὲ αὐτῷ ἱρὸν Δήμητρος ἐνίδρυται· πέρην δὲ τοῦ ἱροῦ ἐπὶ τῷ Ὑπάνι Βορυσθενεῖται κατοίκηνται.
- 13 Wohl im Gegensatz zu der weithin sumpfigen Umgebung (vgl. die folgenden Sätze).
- 14 Zu ἔμβολος, "Schiffsschnabel", vgl. Aesch. *Pers.* 415; Hdt. I 166,2. Dions Beschreibung nimmt hier grobenteils wörtlich Herodots Beschreibung (IV 53,6: Τὸ δὲ μεταξὺ τῶν ποταμῶν τούτων ἐὼν ἔμβολον τῆς χώρας Ἰππόλεω ἄκρη καλέεται) auf.
- 15 Strabon VII 3,17 p. 306 bestätigt, dass man vom Meer 200 Stadien landeinwärts fahren muss, um nach Olbia zu gelangen; der anonyme *Periplus Ponti Euxini* (Kap. 60) dagegen spricht von 240 Stadien.
- 16 So wird ὄθενπερ vom ersten deutschen Übersetzer, H. STICH, und von RUSSELL 1992, 213 verstanden, während LAMAR CROSBY ὄθενπερ kausal auffasst („And this explains ...“).
- 17 Wohl im Gegensatz zu dem in Kap. 2 genannten 'Schiffsschnabel'.
- 18 „Sumpfig“ (ἐλώδης) ist Konjektur von EMPERIUS; RUSSELL hält das überlieferte ὑλώδης („waldreich“) im Text, doch wird die Beschreibung damit an dieser Stelle nahezu tautologisch; ferner spricht auch Herodot (IV 53,5) vom ἔλος, in dem sich Hypanis und Borysthenes vereinigen.
- 19 Auf die großen Salzvorkommen weist ebenfalls bereits Herodot hin (IV 53,3: ἄλες τε ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ [nämlich des Flusses Borysthenes] αὐτόματοι πηγνυνται ἄπλετοι); vgl. BÄBLER, u. S. 115.
- 20 Taurische Chersones: die heutige Halbinsel Krim. Sie war zu dieser Zeit wohl bereits ein Rückzugsgebiet der Skythen gegenüber dem immer weiteren Vordringen der Sarmaten (vgl. o. Anm. 5 und u. Anm. 22).
- 21 Kastell des Alektor: Der Alektor, nach dem das Kastell heißt, ist unbekannt.
- 22 Zu den Sauromaten / Sarmaten, die seit längerer Zeit auf dem Vormarsch in das ehemalige Kernland der Skythen waren, vgl. o. Anm. 5. Dass in unmittelbarer Nähe von Olbia eine Landmarke liegt, die der Gemahlin des Sauromatenkönigs gehören soll, sagt einiges über die Machtverhältnisse in Olbias Umland aus; dass gerade die Sauromaten die direktesten Feinde der Olbiopoliten sind, zeigt u. Kap. 8.
- 23 Ähnlich sagt bereits Herodot (IV 17,1): τοῦτο γὰρ [scil. τὸ Βορυσθενεῖτων ἐμπόριον] τῶν παραθαλασσιῶν μεσαίτατόν ἐστι πάσης τῆς Σκυθικῆς.
- 24 Zu der Schwierigkeit, was mit diesen früheren Eroberungen gemeint sein könnte, vgl. BÄBLER, u. S. 116.

- 25 Gemeint ist wahrscheinlich der Eroberungszug des Getenfürsten Burebista (worauf auch der folgende Satz hindeutet, der von Eroberungen der Geten spricht), vgl. BÄBLER, u. S. 108. 116. Zum Text: die Ergänzung *ἑάλωκε δέ* hat SCHRÖDER brieflich vorgeschlagen, nachdem RUSSELL 1992, 213 nach *ἑάλωκεν* einen durch Haplographie bedingten Wortausfall angenommen und in seinen Text *ἑάλω δέ* eingefügt hat (Reiske hatte mit der Ergänzung *δέ* vor *τελευταίαν* auszukommen geglaubt).
- 26 Wörtlich: "denen zur linken Hand". Fährt man aus dem Bosporos (also von Westen) kommend ins Schwarze Meer ein, liegt das Nordufer in der Tat zur linken und das Südufer zur rechten Hand.
- 27 Apollonia: Apollonia Pontica (Sozopol), etwa 125 km nordwestlich von Byzanz (Istanbul), heute an der bulgarischen Küste.
- 28 Zu *συνοικίζω* = „wiederaufbauen“ vgl. Eur. *Hec.* 1139.
- 29 *καὶ τῶν πλείστων βαρβάρων εἰς αὐτάς συρρύνετων* kann nur heißen „und die meisten [zu ergänzen: Städte wurden wieder aufgebaut] unter Zusammenströmen von Barbaren“ oder „und die meisten, die ihnen zusammenströmten, waren Barbaren“. Beide Versionen liefern nur einen fragwürdigen Sinn; RUSSELL 1992, 214 zweifelt daher zu Recht, ob *καὶ τῶν* vor *πλείστων* richtig überliefert ist, und erwägt eine Tilgung der beiden Worte. Man könnte aber auch an eine Änderung in *καὶ ταῦτα* denken („und dies, wobei noch ...“); *καὶ ταῦτα* mit einem Genitivus absolutus wie hier findet sich z.B. Hdt. II 120,4; Dem. *or.* 18,39; Luc. *Demon.* 34, *Catapl.* 1, *JTr.* 36; bei Dion selbst ist die Wendung sogar recht häufig (vgl. *or.* 11,60. 120. 129. 139. 31,143. 32,3. 40,11. 55,21. 61,6. 65,7. 66,5 (bis). 77/78,8).
- 30 Zu der Tatsache, dass wohl auch im Olbia der Zeit Dions Nichtgriechen wohnten, vgl. BÄBLER, u. S. 123f.
- 31 Wohl bei der "letzten und verheerendsten Eroberung", die im vorangehenden Kapitel erwähnt ist.
- 32 LAMAR CROSBY und RUSSELL haben im Text *αὐτῶν*, die anderen Editoren (EMPERIUS, VON ARNIM) *αὐτῶν*, das hier übernommen wurde (keine der früheren Editionen gibt über die Handschriften Auskunft).
- 33 Dazu BÄBLER, u. S. 108. 116.
- 34 *Τὸ μεταξύ* muss wohl die Zwischenräume zwischen den gerade erwähnten Türmen bezeichnen, an die die jetzige Stadt herangebaut ist. So auch RUSSELL 1992, 214, der aber auch die abweichende Meinung von WASOWICZ 1975, 119 zitiert, die unter *τὸ μεταξύ* die ganze Oberfläche der Stadt zu Dions Zeit verstehen möchte.
- 35 *κατ' ἐκεῖνο* bezeichnet das Teilgebiet der einstigen viel größeren Stadtfläche, das wieder bewohnt ist.
- 36 Die Wörter *ὅποια διαλείπει* sind problematisch und haben (zusammen mit dem vorangehenden *οὐκ ἐχούσας*) seit Casaubonus (1559 – 1614) immer wieder zu Konjekturen angeregt (vgl. die Apparate von EMPERIUS

- und VON ARNIM), ohne dass eine überzeugende Verbesserung schon gefunden schiene.
- 37 Nämlich zur Abgrenzung der nunmehrigen Wohnfläche gegenüber dem früheren Areal der Stadt, das jetzt unbewohnt ist. Anstelle von παρὰ βέβληται hat eine späte Handschrift (T) – wohl als Konjekture – das verführerische (vgl. RUSSELL 1992, 214: „may well be right“) περιβέβληται (= „herumgeführt“; so übersetzt STICH), das jedoch zu sehr nach einer Vereinfachung aussieht.
- 38 Zur Frage der kaiserzeitlichen Befestigungsmauern Olbias vgl. BABLER, u. S. 117f.
- 39 Bezeichnet ὡσπερ einen wirklichen Vergleich (d.h. die Kultbilder in den Heiligtümern sind so verstümmelt, wie man es oft bei Grabstatuen sieht; so SCHRÖDER brieflich) oder ein zusätzliches Zeichen der Zerstörung, die Olbia über sich ergehen lassen musste? So verstehen STICH und LAMAR CROSBY (der jedoch hinter ὡσπερ noch ein von Herwerden konjiziertes καί in seinen Text setzt). In der Tat kann man sich fragen, ob Dion einen solchen Vergleich nötig gehabt hätte, um seinem Publikum verstümmelte Kultbilder anschaulich zu machen. Da andererseits ὡσπερ für sich kaum additiv verwendet wird, muss man eventuell wirklich zu Herwerdens Konjekture greifen.
- 40 Vgl. o. Kap. 1.
- 41 Der Name wirkt verdächtig passend für einen kriegerischen jungen Mann und könnte daher fiktiv sein; er ist aber inschriftlich in Olbia belegt (*Inscriptiones Olbiae*, Leningrad 1968, 83.7).
- 42 Hier zuerst erwähnt, aber sicher begleitete er Kallistratos bereits auf seinem Ritt in der Umgebung Olbias.
- 43 Zu diesem Verhalten vgl. Aeschin. *or.* 1,25 (Καὶ οὕτως ἦσαν σώφρονες οἱ ἀρχαῖοι ἐκεῖνοι ῥήτορες ..., ὥστε ὁ νυνὶ πάντες ἐν ἔθει πράττομεν, τὸ τὴν χεῖρα ἔξω ἔχοντες λέγειν, τότε τοῦτο θρασύ τι ἐδόκει εἶναι καὶ εὐλαβοῦντο αὐτὸ πράττειν) und Plut. *Phoc.* 4,3.
- 44 Zuerst bei Herodot IV 20,2 als nördliche Nachbarn der Königsskythen erwähnt (vgl. auch IV 100,2. 101,2), dort aber ausdrücklich als nicht-skythisch bezeichnet (vgl. auch IV 119,1. 125,2f. 5); in IV 107 werden ihnen aber skythische Sitten zugeschrieben und ihr Name von ihrer Kleidung abgeleitet.
- 45 Ein junger Athener dieses Alters hätte die Bezeichnung ‘Epebe’ getragen. Die folgende Beschreibung des Kallistratos lässt in manchem an den jungen Alkibiades denken (schön, tapfer, viele Liebhaber), und als sein potenzieller Mentor (vgl. weiter u. in diesem Kapitel) wird Dion selbst zu einem neuen Sokrates. Daneben soll man sich natürlich auch an den jungen Phaidros (aus dem gleichnamigen platonischen Dialog) erinnern fühlen: TRAPP 1990, 150 weist auf die Ähnlichkeit des ‘Setting’ zu Beginn des *Phaidros* und unserer Rede hin (vgl. auch die Einleitung, o. S. 19).
- 46 Ionisches: Ein Hinweis auf die ionische Herkunft (Olbia war eine Kolonie der großen ionischen Stadt Milet), aber möglicherweise auch eine

Anspielung auf etwas Verweicheltes in seiner Erscheinung (bei Bakchylides 18,2 heißen die Ionier ἄβρόβιοι; RUSSELL 1992, 215 verweist auf Ar. *Thesm.* 160-163). Dies mag gegenüber seiner sonst hier sehr positiven Einführung als junger Kriegsheld nicht ganz passend erscheinen (so SCHRÖDER brieflich), könnte aber andererseits erklären helfen, warum er viele männliche Verehrer hat (vgl. u. Anm. 49).

- 47 Ein klarer Hinweis auf die nichtgriechischen Hauptgegner der Olbiopoliten.
- 48 Rhetorik und Philosophie sind die beiden wichtigsten Bildungsgegenstände in der fortgeschrittenen Antike.
- 49 Der schöne Kallistratos als Gegenstand homoerotischer Bemühungen lässt an manche platonischen Dialoge denken (z.B. den *Charmides*), er „seems (*mutatis mutandis*) to be like a typical character in a Platonic dialogue“ (RUSSELL 1992, 216).
- 50 Die Mutterstadt Olbias ist Milet (vgl. o. Anm. 46); Homosexualität ist allerdings nichts typisch Milesisches (vgl. DOVER 1978, 81. 194).
- 51 Dion dürfte damit sublimierte Formen der Homosexualität (vgl. die Darstellung der Knabenliebe in Platons *Symposion* 178c-180b) von kruderen unterscheiden, die er offensichtlich nicht gutheißt. Vgl. DOVER 1978, 34-39 (zum Phänomen ‘Hybris’ in einer homoerotischen Beziehung).
- 52 Zu den beiden Achill-Heiligtümern in bzw. in der Nähe von Olbia vgl. BÄBLER, u. S. 98. 110f. 120.
- 53 Zum ‘Ἑλληνίζειν vgl. Arist. *Rhet.* III 5, 1407a19ff.; zu Entstellungen des Griechischen durch Kontakt mit Barbaren vgl. Strab. XIV 2,28 p. 662 (βαρβαροστομία, εἴ τις ‘Ἑλληνίζων μὴ κατορθοίη, ἀλλ’ οὕτω λέγοι τὰ ὀνόματα ὡς οἱ βάρβαροι οἱ εἰσαγόμενοι εἰς τὸν ‘Ἑλληνισμὸν οὐκ ἰσχύοντες ἀρτιστομεῖν).
- 54 Phokylides: ein aus Milet (also der Mutterstadt Olbias) stammender Dichter von Γνώμαι („Sinnsprüchen“) im 6. (vielleicht auch schon im 7.) Jh. v.Chr. In *or.* 2,5 lässt Dion keinen Geringeren als den jungen Alexander d.Gr. die Dichter Phokylides und Theognis negativ mit Homer vergleichen: dieser allein habe Dichtung hervorgebracht, die einem Herrscher angemessen sei.
- 55 So RUSSELL 1992, 217, der αὐτῶν liest (bereits die Handschrift T hat εἰατῶν) und den Genitiv als Partitivus auf μόνου beziehen möchte.
- 56 RUSSELL liest mit EMPERIUS ὅπταν μέλλουσι μάχεσθαι παρακελεύονται τοῖς αὐτῶν [ὡσπερ τὰ Τυρταίου ἐν Λακεδαίμονι ἐλέγεται], während VON ARNIMS Text αἰεὶ δὲ ὅπταν μέλλωσι μάχεσθαι [παρακελεύονται τοῖς αὐτῶν ὡσπερ τὰ Τυρταίου ἐν Λακεδαίμονι ἐλέγεται] lautet; die umfänglichere Tilgung stammt von Cobet. Mit EMPERIUS’ Lösung lässt sich der offensichtliche Zusatz über Tyrtaios (der nicht von Kallistratos gesprochen worden sein kann) glatter herauslösen.

- 57 Offenbar sind wieder die Dichter gemeint (dazu, dass viele Dichter als blind galten oder dargestellt wurden, vgl. RUSSELL 1992, 217); aber der Satz bleibt nichtsdestoweniger etwas unklar.
- 58 Die an dieser Stelle überlieferten Worte οἱ ποιηταὶ αὐτῶν („ihre Dichter“) sind eine später in den Text eingedrungene Wiederholung aus dem vorangehenden Kapitel und wurden bereits von Jacobs getilgt, dem RUSSELL folgt.
- 59 Der Satz wirkt einigermaßen sarkastisch; aber dies gehört vielleicht zu Dions Strategie, Phokylides gegenüber Homer und dessen Nachfolgern – die offenbar so weit gehen zu glauben, in Nachfolge Homers müsse jeder echte Dichter ebenfalls blind sein – aufzuwerten.
- 60 Der dritte Kampftag der *Ilias*, der die lange Schlacht zwischen Griechen und Trojanern um die Mauern des griechischen Schiffslagers darstellt, beginnt mit dem Anfang des 11. Buches und endet erst mit Vers 242 in Buch 18; das sind zusammen 5294 Verse.
- 61 Die meisten der erhaltenen Phokylides-Sprüche bestehen aus zwei Hexametern; das längste seiner Gedichte umfasst acht Verse (fr. 2 G.-P.); die Echtheit eines Epigramm aus zwei elegischen Distichen (fr. 17 G.-P.) ist sehr zweifelhaft (vgl. M. L. WEST, *Iambi et Elegi Graeci* II, Oxford ²1992, 95). Eine unter seinem Namen gehende Sprüchesammlung aus insgesamt 230 Hexametern entstand im 1. Jh. v. oder n. Chr. in jüdisch-hellenistischem Umfeld (P. W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978; P. DERRON, *Pseudo-Phocylide, Sentences*, Paris 1986).
- 62 Phokylides fr. 4 in B. GENTILI – C. PRATO, *Poetarum Elegiacorum Fragmenta* (Leipzig ²1988); noch einmal paraphrasiert bei Themistios (or. 24 = *Protr. Nicomed.* 307c).
- 63 Ninus = Ninive, Hauptstadt der Assyrer, von den Medern 612 v.Chr. erobert und zerstört. In der griechischen Literatur wird die Stadt – nach Phokylides – erstmals bei Herodot I 102,2 erwähnt; vgl. I 103,2f. 106,2. 178,1. 185,1. 193,2; II 150,2f.).
- 64 Achill wird in der *Ilias* immer wieder als „fußstark“ (ποδάρκης) bezeichnet, in *Il.* XXI 269 muß er springen (ἐπήδα), um sich vor dem wütenden Fluss Skamander in Sicherheit zu bringen (vgl. auch XXI 302).
- 65 Vgl. Hom. *Il.* XVIII 196-229.
- 66 Die Färbung, die Dion dem Städtevergleich des Phokylides gibt – ein raues felsiges Umfeld gegenüber einer weiten üppigen Ebene –, erinnert an die Lektion, die Kyros d. Gr. seinen Persern im letzten Kapitel von Herodots Werk erteilt (IX 122): Gute Männer gedeihen nur in karger Umgebung.
- 67 οἷσθ' wird bei RUSSELL 1992, 219 von Doreen Innes als Ergänzung vorgeschlagen; Reiske (berichtet in der Ausgabe von EMPERIUS, der aber nichts ändern möchte) erwog, hinter ἀποδεξάμενος ein ἴσθ' oder ἀνεχόμεθά σου einzuschreiben.

- 68 „Wie du siehst“ dürfte ein direkter Hinweis auf das Achill-Heiligtum in der Stadt sein; vgl. o. Kap. 9.
- 69 Die Wendung εἶ τι κακὸν νῦν / εἴρηται ist Teil eines Zitats (Hom. *Il.* IV 362f.), mit dem Agamemnon den Odysseus um Verzeihung für tadelnde Worte bittet.
- 70 Die Polis (als Begriff kaum übersetzbar) – in der Regel ein Gebiet mit geringer Fläche, dessen freie Bewohner sich als zusammengehörig betrachten, mit einem mehr oder weniger städtischen Mittelpunkt – ist die klassische Form griechischer staatlicher Organisation und als solche seit Platon und Aristoteles immer wieder Gegenstand philosophischer Betrachtungen gewesen.
- 71 „Diese alle“: vgl. o. Kap. 7 (wo aber nur von „einigen“ die Rede war).
- 72 Die Skythen müssen also in den Rücken der griechischen Posten gelangt sein und ihnen den Weg zur Stadt abgeschnitten haben.
- 73 Laut RUSSELL 1992, 219 (er vergleicht die Wendung τὰ σημεῖα ἦρθη Thuc. I 49,1 und 63,2) könnte es sich bei diesem ‘Zeichen’ um eine Fahne oder einen (das Sonnenlicht reflektierenden) Schild (vgl. Hdt. VI 115, 121,1. 123,1. 124,2) gehandelt haben.
- 74 Als ‘echt griechisch’ scheint hier die Freude an einer Rede und die darauf möglicherweise folgende Diskussion bezeichnet zu werden.
- 75 Zu der Schwierigkeit, dieses Heiligtum und den in ihm befindlichen Tempel zu lokalisieren, vgl. BÄBLER, u. S. 118-121.
- 76 Vgl. die κάρη κομώωντες Ἀχαιοί, die sehr oft als homerische Formel auftauchen (zuerst *Il.* II 11 und dann noch an 25 weiteren Stellen in der *Ilias* sowie an 3 Stellen in der *Odyssee*). Vom Bart der Helden ist bei Homer jedoch nicht in gleicher Weise die Rede.
- 77 Römische Porträts in dieser Zeit zeigen immer glattrasierte Wangen und Kinn (vgl. die Kaiser-Porträts bis und mit Trajan). Zur römischen Präsenz in Olbia am Ende des 1. Jh.s n. Chr. vgl. BÄBLER, u. S. 108f.
- 78 Φιλία könnte hier eine wechselseitige Beziehung andeuten (Hinweis von SCHRÖDER brieflich), d.h. der glattrasierte Olbiopolit könnte durch seine Bartlosigkeit auch haben zeigen wollen, dass *er* bei den Römern etwas galt, und dadurch Respekt von seinen Mitbürgern beansprucht haben, die aber offenbar gerade entgegengesetzt reagierten.
- 79 Dion spricht sich auch an anderen Stellen für einen ‘anständigen’ Männerbart aus: *or.* 7,4. 47,25 (das γένεια ἔχειν als βασιλικόν). 72,2 (der Bart als Philosophenmerkmal). In *or.* 33,63 schildert er zunehmendes Scheren von Haar und Bart geradezu als Zeichen moralischen Verfalls; er schrieb ferner ein ‘Lob des Haares’, das noch in Auszügen in Synesios’ *Lob der Kahlköpfigkeit* erhalten ist. Zum Bart als Zeichen des Philosophen vgl. (neben der gerade zitierten Dion-Stelle) auch Dions Lehrer Musonius 21 p. 114-116 Hense (der Bart als Zeichen des Mannes, das nicht gestutzt werden dürfe) und mehrfach – dort allerdings meist negativ – Lukian (*JTr.* 16, *Icar.* 5. 21. 29, *Tim.* 54, *Bis Acc.* 6. 11. 28, *Philops.* 5.

- 23, *Merc. Cond.* 12. 25. 40, *Eun.* 8f., *Peregr.* 40, *Fug.* 27, *Dial. Mort.* 20,8f.). Vgl. auch ZANKER 1995, 108f. (Philosophenbart) und 206-211 (Bartlosigkeit bei den Römern und die Bartmode seit Hadrian); KLAUCK 2000, 117f. (Anm. 80).
- 80 Zu Dions eigener Einstellung zu den Römern vgl. die differenzierten Angaben von RUSSELL 1992, 220.
- 81 Olbia ist zum Zeitpunkt von Dions Anwesenheit bereits über 600 Jahre alt; zur Stadtgeschichte vgl. BÄBLER, u. S. 95ff.
- 82 RUSSELL 1992, 221 erwägt die Einschubung eines *δεῖ* vor *γῶναι* (oder alternativ dazu *γνώστέον* statt *γῶναι*), weil der Satz sonst elliptisch wirke und man *γῶναι* kaum noch auf das vorangehende *βουλόμενοι* beziehen könne, weil die Borystheniten nichts davon gesagt haben, dass sie eine *Definition* von Polis hören wollten. Es gibt aber auch noch die Möglichkeit, *γῶναι σαφῶς* als Subjekt des Satzes mit *πρώτον* als zugehörigem Prädikatsnomen (und hinzuzudenkendem *ἐστίν*) zu verstehen (Hinweis von SCHRÖDER brieflich; vgl. bereits die Übersetzung bei STICH: „Das erste nun, was wir zu tun haben, ist ...“).
- 83 Die Forderung nach einer Definition des Gegenstandes, der zur Diskussion steht, ist bereits platonisch (vgl. TRAPP 1990, 150f. und TRAPP 2000, 218; außerdem FORSCHNER, u. S. 133f.): vgl. z. B. *Lach.* 190b, *Phdr.* 237b7-c1 (*Περὶ παντός ... μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δὲ περὶ οὐ ἂν ἦ ἢ βουλῆ*), dann in 237c8-d2 das konkrete Beispiel: *περὶ ἔρωτος οἶόν τ' ἔστι καὶ ἦν ἔχει δύναμιν, ὁμολογία θέμενοι ὄρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιόμεθα ...* Vgl. auch *Gorg.* 448e2-449a4.
- 84 Vgl. Plat. *Phdr.* 237c2-3: *τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου.*
- 85 Der ‘Gebildete’ (*πεπαιδευμένος*, d.h. der in der griechischen *Paideia* Erzogene) ist eine sehr stark rhetorisch geprägte Idealvorstellung in Dions Zeit (vgl. G. ANDERSON, «The *pepaideuemenos* in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire», ANRW II.33.1, 1989, 79-208). Zum Gegensatz *πολλοί — πεπαιδευμένοι* vgl. H. D. VOIGTLÄNDER, *Der Philosoph und die Vielen* (Wiesbaden 1980) passim (über die *πολλοί*-Antithese in der griechischen Philosophie bis auf Aristoteles).
- 86 Hier klingt noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‘Barbar’ an: derjenige, der nicht richtig (d.h. griechisch) sprechen kann. Freilich genügt Dions Darlegung zufolge auch bloßes ‘*ἑλληνίζειν*’ noch nicht, um ein denkender Mensch zu sein.
- 87 Eine weitverbreitete philosophische Definition des Menschen (vgl. Sext. Emp. *Pyrrh.* II 26. 209, *Math.* VII 269, X 288, XI 8), oft noch mit der Ergänzung *νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν*. Sie scheint auf die Stoiker zurückzugehen (vgl. SVF II 224), die gelegentlich auch *θνητόν* hinzugefügten (vgl. Epict. *Diss.* II 9,2) und dementsprechend ein göttliches Wesen als

ζῶον ἀθάνατον λογικὸν definierten (vgl. Diog. Laert. VII 147 = SVF II 1021).

- 88 Wohl auch wieder eine stoische Definition; vgl. Clemens Al. *Strom.* IV 172,2 = SVF III 327; unsere Dion-Partie = SVF III 329. Zu den hier dargelegten Gedanken vgl. auch bereits Plat. *Leg.* III 689b: ἄνοιαν προσ-αγορεύω πόλεως ..., ὅταν ἄρχουσιν καὶ νόμοις μὴ πείθεται τὸ πλῆθος ... Vgl. ferner die ps.-platonischen *Definitiones*, 415c: Πόλις οἴκησις πλῆθους ἀνθρώπων κοινοῖς δόγμασιν χρωμένων· πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμον τὸν αὐτὸν ὄντων.
- 89 Vgl. das Phokylides-Zitat in Kap. 13.
- 90 Die Unterteilung der Seele in ein λογικόν (einen 'vernünftigen Seelenteil') und ein ἄλογον (einen 'unvernünftigen Seelenteil', der einerseits wieder aufgespalten werden kann) wird bereits auf Pythagoras und Platon zurückgeführt, vgl. Aëtius IV 4,1 p. 389,16-19 Diels (*Doxographi Graeci*, Berlin 1879), und wird in der platonischen Schule weitertradiert (vgl. Xenokrates bei Aët. IV 4,2 p. 389,21-390,1 Diels; Albinos, *Didasc.* 5,2); sie findet sich aber auch in anderen Schulen (zu Epikur vgl. Aët. IV 4,6 p. 390,14-18 Diels, Diog. Laert. X 66). Die Stoiker sprechen weniger von einem λογικόν als von einem ἡγεμονικόν, vgl. Aët. IV 4,4 p. 390,5-13 Diels.
- 91 Der Vergleich zwischen der Seele des einzelnen Menschen und der Konstitution einer Stadt ist bereits ein Grundmotiv in Platons *Politeia*; vgl. aber auch z.B. Plut. *De sera* 15, 559A.
- 92 Die hier von Dion entwickelte Vorstellung von Polis ist offensichtlich keine Demokratie im modernen Sinne (oder auch nur in dem des klassischen Athen), ließe sich aber gut mit der Idealstaatsvorstellung der platonischen *Politeia* vereinbaren, wo ebenfalls eine Gruppe von φρόνιμοι καὶ σοφοὶ den Ton angibt.
- 93 Vgl. dazu die Evokation des absolut guten Staates in Platons *Nomoi* (V 739a-e).
- 94 θνητὴν wird von RUSSELL 1992, 222 im Text gehalten; es ist aber sicher mit VON ARNIM zu streichen (vgl. auch TRAPP 1990, 151 Anm. 21), weil es schon hier eine Differenzierung zwischen sterblich und unsterblich hineinbringt, die erst in der zweiten Hälfte dieses Satzes überhaupt eine Rolle spielt.
- 95 Schon der platonische Sokrates weist in Plat. *Rep.* IX 592ab darauf hin, dass der in der *Politeia* entworfene Idealstaat γῆς γε οὐδαμοῦ, sondern höchstens ἐν οὐρανῷ ἴσως als παράδειγμα zu finden ist.
- 96 Die Textergänzung τῶν δὲ δευτέρων τε καὶ ἐπομένων stammt von RUSSELL (vgl. 1992, 222); bereits VON ARNIM hatte mit einem Ausfall von τῶν δὲ ἐπομένων gerechnet. Zu der im folgenden beschriebenen Götterprozession vgl. Plat. *Phdr.* 246e4-247c2.
- 97 Eine Gleichsetzung von δίκαιον und θέμις findet sich in *or.* 64,8 (diese Rede wird in der Regel Dions 'Schüler' Favorinos zugeschrieben). — Dass es zwischen Göttern keinen Streit geben kann (während solcher

- Streit im griechischen Mythos und seit Beginn der griechischen Literatur – vgl. bereits Homers *Ilias* und Hesiods *Theogonie* – ein immer wiederkehrendes Thema ist), sagt Platon an mehreren Stellen: *Phdr.* 247a7 (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται), *Rep.* II 378a-d, *Criti.* 109b1-5.
- 98 Offensichtlich sind diese Götter mit den Planeten identisch gedacht, die sich auf sicherer Bahn um die Erde bewegen; vgl. Plat. *Tim.* 40c. Vom „Tanz der Sterne/Planeten“ spricht Dion auch in *or.* 12,34 und 40,39.
- 99 Mit der Wortkombination καθαρῶς εὐδαίμονα könnte wieder eine Reminiscenz an die im *Phaidros* beschriebene glückselige Prozession der Götter und unsterblichen Menschenseelen verbunden sein (250b5-c5: κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν ... εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελευτῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτῶν ὄντες ..., ὀλόκληρα δὲ καὶ ... εὐδαίμονα φάσματα ... ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες ...).
- 100 Zu der stoischen Vorstellung vom Himmel als einer Polis der Himmelskörper vgl. die ironischen Bemerkungen Plutarchs, *Comm. not.* 34, 1076F.
- 101 Der Übergang von der reinen Götter-‘Polis’ zum Gedanken der Gemeinschaft der Götter und Menschen wird hier ziemlich abrupt bewerkstelligt (Casaubonus vermutete hier deshalb einen Textausfall; seine Erwägung, das hier überlieferte περιλάβη – mit der Variante περιβάλλη – durch παραβάλλη zu ersetzen, wird jedoch durch die Wendung περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν in Kap. 31 widerlegt). Es kommt viel darauf an, wie man die Verbindungsworte εἰς τε καὶ auffasst: additiv wie Stich („oder wenn man“) oder konzessiv wie Lamar Crosby („even if“)? Bei dieser konzessiven Auffassung bliebe es dabei, dass allein die reine Göttergemeinschaft ungetrübt glückselig, καθαρῶς εὐδαίμων, ist (so wie es zu Beginn des Kapitels ausdrücklich festgestellt wird); die gemischte aus Göttern und Menschen kommt an dieses Glück nicht heran, ist aber immerhin die zweitbeste und kann damit als παράδειγμα τῆς ἐπιεικέστερον ἐχούσης πρὸς τὴν παντελῶς διεφθαρμένην dienen, mithin auch als Vorbild für eine anzustrebende möglichst gute staatliche Gemeinschaft hier auf Erden.
- 102 Diese Auffassung der Gesamtfamilie des ζύμπαν λογικόν findet sich bei den Stoikern: SVF III 333. 335-9 (334 ist die vorliegende Stelle); Diog. Laert. VII 138; Epict. I 9,4. Von einer „gemeinsamen Stadt“ (ἅστυ κοινόν) der Götter und Menschen, die „mit Rechtlichkeit und Tugend, in Einklang und Glückseligkeit zusammenleben werden“, spricht auch Plutarch, *Comm. not.* 14, 1065EF.
- 103 Gemeint sind jetzt rein menschliche staatliche Ordnungen.
- 104 Gemeint ist das in Aussicht genommene Redenthema: περὶ πόλεως.
- 105 Vermutlich die irdische Form der Monarchie, die ähnlich von Dion auch z.B. in *or.* 3,45-49 (im Vergleich mit Aristokratie und Demokratie) beurteilt wird.

- 106 Zu diesen beiden Gruppen von Handeltreibenden vgl. Xen. *Vect.* 3,12f.
- 107 Zur Achilleus-Insel vgl. o. Kap. 9 mit Anm. 52.
- 108 Wohl eine Anspielung auf das baldige Ende von Dions Exil; vgl. die Einführung, o. S. 12 sowie o. Anm. 4.
- 109 Rückverweis auf Kap. 23 (τὴν ἄκραν εὐθύτητα τοῦ θείου καὶ μακαρίου νόμου καὶ τῆς ὀρθῆς διοικήσεως).
- 110 Zu ἀνεπτέρωμαi vgl. Ar. *Av.* 433; vielleicht ist dieses Wort dem Platon-Liebhaber Hieroson (vgl. u. Anm. 115) auch in den Mund gelegt, um an das platonische ἀναπετέρωσαν in *Phdr.* 255c7 zu erinnern.
- 111 In der zweiten Rede lässt Dion den jungen Alexander d.Gr. zu seinem Vater sagen, dass es für einen König nicht nötig sei φιλοσοφίας ἀπτεσθαι πρὸς τὸ ἀκριβέστατον (*or.* 2,26).
- 112 Zu der hier zumindest impliziert vorhandenen Vorstellung, dass sich auch Homer als Philosoph betrachten lasse, vgl. Dion selbst, *or.* 47,5 ("Ὅμηρος, οὐ μόνον ποιητῆς ἀγαθὸς ὢν, ἀλλὰ καὶ τῷ τρόπῳ φιλόσοφος); ferner Clem. *Strom.* V 24,1; David *In Porph. Isag.* p. 106,5 Busse (ὁ "Ὅμηρος διὰ μύθων τὴν ἰδίαν φιλοσοφίαν ἐδίδαξε). Vgl. auch Heracl. *Alleg.* 23,1. 26,3. 35,9. 48,5. 60,1; *Schol. Aeschin. or.* 1,141; *Schol. Hom. Il.* XV 19. Umfangreiche Ausführungen über Homer als 'ersten Philosophen' finden sich in der pseudo-plutarchischen *Vita Homeri* 2,122-144 (vgl. den abschließenden Satz dieser Sektion: οὕτω μὲν οὖν πρῶτος "Ὅμηρος ἐν τε ἠθικοῖς καὶ φυσικοῖς φιλοσοφεῖ).
- 113 βαρβαρίζω (vgl. LSI s.v. I) bildet hier die Entsprechung zu οὐκέτι σαφῶς Ἑλληνίζειν in Kap. 9.
- 114 RUSSELL (vgl. 1992, 224) hat Heinzes Konjektur ποιητῶν statt πολιτῶν in den Text aufgenommen; ob zu Recht, scheint fraglich: Platon verwendet zwar poetische Elemente in seinen Schriften, ist aber trotz allem kein Dichter; als 'Mitbürger' dagegen ließe er sich vielleicht doch – in Hinsicht auf die gemeinsame griechische Kultur, um deren Erhaltung sich Hieroson ja nach Kräften bemüht – verstehen. Auf keinen Fall sollte man – wie LAMAR CROSBY und ELLIGER dies in ihren Übersetzungen tun – πολιτῶν auf βαρβαρίζοντα ... μάλιστα und damit auf Hieroson selbst beziehen und ihn zu dem am schlechtesten Griechisch sprechenden von allen Borystheniten machen! Das Adverb μάλιστα gehört entweder zum Superlativ Ἑλληνικωτάτω - eine Redundanz, die auch sonst vorkommt – oder zu χαίρειν καὶ ξυνεῖναι (so RUSSELL 1992, 224f.).
- 115 Es ist kaum ein Zufall, dass gerade dieser letzte Satz an Platons Gleichnis vom Weg aus der Höhle zur Sonne in der *Politeia* erinnert (VII 514a-517a); der alte Hieroson stellt damit auf unaufdringliche Weise seine Platon-Kenntnis unter Beweis.
- 116 Ironische Anspielung auf offenbar fast tägliche Kämpfe mit den skythischen bzw. sarmatischen Nachbarn.
- 117 Mit dieser Themenangabe drückt sich der Sprecher selbst ausgesprochen platonisch aus (vgl. Plat. *Rep.* X 612a3-5: καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς

- [scil. der menschlichen Seele] τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως; vgl. auch 621b5, *Phd.* 100d6, *Tim.* 37b1, *Leg.* II 652a6, X 899a9, b8, XII 966a7, *Epin.* 990b3, *Epist.* 7, 347e1), befließigt sich also genau des Stiles, den er dann auch Dion zu verwenden bittet. Vgl. auch Dion selbst in *or.* 49,7 (die ägyptischen Priester, τὰ ξύμπαντα γινώσκοντες ὅπῃ τε καὶ ὅπως ἔχοι).
- 118 Positive Urteile über Platons Stil: vgl. Dion. Hal. *Dem.* 3 (wo Platon in Bezug auf καλλιλογία mit Isokrates auf eine Stufe gestellt wird; ähnlich in 16) und 6; in Kap. 5 und 7 derselben Schrift äußert sich Dionysios allerdings kritischer, und in Kap. 23 widerspricht er denjenigen, die Platon für eine Art Nonplusultra (πάντων ... φιλοσόφων τε καὶ ῥητόρων ἐρμηνεύσαι τὰ πράγματα δαιμονιώτατον) halten. Immerhin zeigt diese Reaktion, wie sehr Platon auch als Stilist von vielen geschätzt wurde. Zu diesen gehört auch der anonyme Autor ('Pseudo-Longin') der Schrift *Vom Erhabenen* (13,1; vgl. 32,8, 36,2).
- 119 οὐδὲ πόρρω τοῦ Ὁμήρου ist doppeldeutig: Vordergründig ist gemeint, dass die Stil-Ähnlichkeiten zwischen Platon und Homer den Borystheniten als guten Homerkennern es ermöglichen, auch Platon zu verstehen; daneben wurde von antiken Literaturkritikern aber auch die Meinung vertreten, dass Platon viel von der epischen Erhabenheit Homers hat (vgl. wieder Ps.-Longin 13,3)
- 120 Wie Kallistratos (vgl. o. Anm. 41) ist auch der Name Hieroson (hier im Text nur entstellt überliefert, aber von Boeckh zu Recht hergestellt) in Olbia historisch belegt (*Inscr. Olb.* 87). Der Umstand, dass Dion Hieroson direkt mit Namen anspricht, zeigt, dass er ihn bereits kennt und sein Aufenthalt in Olbia schon einige Zeit dauert.
- 121 Das Zitat ist Hom. *Od.* VIII 223 (die deutsche Übersetzung nach Johann Heinrich Voss, leicht abgewandelt).
- 122 Die Wortfolge οὔτε Πλάτωνι οὔτε Ὁμήρῳ ist eine Adaptation des Homerverses *Od.* VIII 224: οὐθ' Ἡρακλῆϊ οὔτ' Εὐρύτῳ Οἰχάλιῃ.
- 123 Die Geschichte steht gleich hinter dem gerade zitierten Homer-Vers, in *Od.* VIII 224-228: König Eurytos von Oichalia forderte den Gott Apollon im Bogenschießen heraus, verlor diesen Wettkampf und wurde getötet (*Schol. Hom. Od.* VIII 224; *Luc. Pisc.* 6).
- 124 Der Begriff Polis (vgl. o. Anm. 70) ist in der Übersetzung belassen, weil 'Stadt' (jedenfalls in unserem heutigen Verständnis) nicht wirklich das gleiche bedeutet. Mit 'Polis' ist vor allem die Menschengemeinschaft bezeichnet, die sich um einen städtischen Mittelpunkt schart, die sich selbst regiert und dies idealerweise so tut, dass möglichst viele Angehörige der Polis (was in antikem Verständnis jedoch immer nur erwachsene Männer sein können) an dieser Selbstregierung Anteil haben.
- 125 Die Stoiker? Zur kosmischen Polis der Stoiker vgl. SVF II 527; SCHOFIELD 1991, Kap. 3 ('The cosmic city', die Seiten 57-92 und 57-64 sind dem *Borysthenitikos* gewidmet).

- 126 Rückverweis auf Kap. 20. Der Begriff σύστημα ἀνθρώπων fiel dort allerdings nicht.
- 127 Die Definition einer Polis als ‘Zusammenhang von Menschen’ (σύστημα ἀνθρώπων) ist auch sonst in stoischem Schrifttum belegt: Vgl. Areios Didymos bei Stob. II 7,11i p. 103 W. = SVF III 328: Τριχῶς δὲ λεγομένης τῆς πόλεως, τῆς τε κατὰ τὸ οἰκητήριον, καὶ τῆς κατὰ τὸ σύστημα τῶν ἀνθρώπων, καὶ τρίτον τὸ κατ’ ἀμφοτέρα τούτων ...; ähnl. SVF II 528. (Der vorliegende Abschnitt aus Dions Rede ist übrigens SVF II 1130.)
- 128 Das Weltall als Lebewesen: vgl. SVF II 633-638 und bereits Plat. *Tim.* 30b7-c1.
- 129 Die Wendung ἡ νῦν διακόσμησις weist darauf hin, dass das hier Beschriebene die derzeit bestehende und keineswegs ewige Ordnung des (als solchen unvergänglichen) Kosmos ist; sie ist vielmehr – wie der Schlussmythos zeigt – einmal der Zerstörung preisgegeben, um danach aber wieder als neue zu entstehen. Da diese διακόσμησις in viele Gestalten und Erscheinungen zergliedert ist, lässt sie sich mit einer (ähnlich zergliederten) Polis vergleichen; mit einem Kosmos im Zustand der Ekpyrosis ginge das nicht. Zur Differenzierung der Stadien διακόσμησις / ἐκπύρωσις in stoischem Kontext vgl. Orig. *Cels.* IV 14 p. 284,23-26 Koetschau: ὁ τῶν Στωϊκῶν θεός ... ὅτε μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν, ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾗ· ὅτε δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς, ὅταν ᾗ διακόσμησις.
- 130 Nämlich die gerade skizzierte „unserer Philosophen“, dass sich das Weltganze – sei es ganz direkt oder zumindest in übertragenem Sinn – als ‘Polis’ bezeichnen lässt.
- 131 Das griechische Wortspiel (ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν: alles λογικόν ist durch einen einzigen λόγος, nämlich den Logos, miteinander verbunden) ist im Deutschen nicht reproduzierbar.
- 132 Im λόγος, der alles λογικόν auszeichnet (so auch LAMAR CROSBY und ELLIGER in ihren Übersetzungen; etwas unklar die Übersetzung von STICH) und die Verbindung von Göttern und Menschen überhaupt erst herstellt. — Es bleibt die Frage, worauf es Dion in diesem Satz vor allem ankommt: eben auf die Verbindung von Göttern und Menschen, in der man (durchaus mit Dions Absicht) ein vorbildhaftes Paradigma für das Zusammenspiel der monarchisch geführten römischen Reichsregierung und ihren (jeweils regional unterschiedlich konstituierten, aber am Herrschafts- und Verwaltungsprozess durchaus beteiligten) Untertanen sehen könnte (so FORSCHNER brieflich, der aber auch die folgende Möglichkeit nicht ausschließt), oder auf die Verwirklichung von echter Gemeinschaft und Gerechtigkeit (so SCHRÖDER brieflich), was sich wie ein eher abstraktes, an Platons Vorhaben in der *Politeia* gemahnendes Ziel ausnimmt? Vielleicht sollte man hier weniger ein „Entweder / Oder“ als vielmehr ein „Sowohl / Als Auch“ annehmen.
- 133 In dem letzten Teilsatz dieses Satzgefüges („denn darin allein findet sie eine starke und unauflösl. Grundlage für Gemeinschaft und Gerech-

tigkeit“) ist das eigentliche Ziel von Dions Ausführungen in diesem Abschnitt ausgesprochen: Nur wenn Götter und Menschen auf der Grundlage einer ihnen gemeinsamen Vernunft eine gemeinsame ‘Polis’ bilden, lassen sich – wenigstens ansatzweise – auf Erden *κοινωνία* und *δικαιοσύνη* verwirklichen (SCHRÖDER [brieflich] weist auf die Wiederaufnahme dieses Gedankens in Kap. 38 hin).

- 134 Auch in diesem Ausruf darf man wieder ein Wortspiel sehen: der oberste Lenker dieser göttlichen Weltordnung ist der – stoisch verstandene – Göttervater Zeus selbst.
- 135 Gegen die Demokratie spricht sich Dion sehr dezidiert z.B. in *or.* 3,47 aus und steht damit nicht zuletzt wieder in der Nachfolge Platons, vgl. *Rep.* VIII 555b-558c.
- 136 ‘Zehnerherrschaften’ wurden von den siegreichen Spartanern nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges (404 v.Chr.) in vielen griechischen Poleis eingerichtet, um diese Städte in ihrem Machtbereich zu halten; dabei handelte es sich um besonders radikale Oligarchien.
- 137 *ἀρρώστημα* ist ein medizinischer, aber auch von Stoikern verwendeter Ausdruck: vgl. Cic. *Tusc.* IV 23 (= SVF III 424): *aegrotationes, quae appellantur a Stoicis ἀρρώσθηματα*; ferner SVF III 471. 477. 480; Epict. II 18,8f.; bei Dion selbst vgl. *or.* 13,32 (*ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας καὶ τῶν τοιούτων ἀρρωσθημάτων*), *or.* 32,7 (*τὰ τῆς πόλεως ἀρρωσθηματα*).
- 138 Die obige Übersetzung und Interpretation ergibt sich, wenn man statt des überlieferten *ὅπερ δὴ* mit SCHRÖDER (brieflich und mündlich) *εἴπερ δὴ* liest. Bleibt man bei dem überlieferten *ὅπερ δὴ*, entsteht die Schwierigkeit, dass der oberste Gott „genau dies“ (nämlich: nach Recht und Gesetz sowie in Eintracht und Freundschaft zu regieren; die Herrschaft des obersten Weltgottes wäre damit auch hier Vorbild für die irdische Universalmonarchie des Römischen Reiches) nicht nur den Sterblichen, sondern auch den Unsterblichen befehlen soll, also seinen Mitgöttern, die einen solchen Befehl nicht nötig haben (vgl. auch Kap. 22f., wo auf die völlig harmonische Beziehung der Götter untereinander hingewiesen ist). Die Möglichkeit, die *ἀθάνατοι* hier einfach als polares Komplement zu den *θνητοί* aufzufassen (im Sinne von: der oberste Gott gebietet über Sterbliche wie Unsterbliche, also über schlechthin alle, womit die Götter nicht so betont wären), befriedigt nicht recht, da vorher gerade die Vereinigung von Göttern und Menschen, als doch recht unterschiedlicher Bestandteile des *πάν ... λογικόν* (vgl. auch Kap. 23), stark hervorgehoben worden ist. Diese Schwierigkeiten entfallen, wenn man in *εἴπερ δὴ* ändert: Man erhält eine ideale kosmische Gemeinschaft (die „in Wahrheit von einem König nach Gesetz und in völliger Freundschaft und Eintracht regiert wird“), deren Vorzüge auch noch einmal in Kap. 38 hervorgehoben werden. Für die Änderung spricht auch, dass sich dann im folgenden der Übergang zu den Dichtern, die Zeus als „Vater der Götter und Menschen“ bezeichnet, erheblich glatter vollzieht.

- 139 „Älteste“ impliziert einen Gott, der vor den übrigen Göttern bereits da war; auch in der in Platons *Timaios* beschriebenen Weltschöpfung gibt es zuerst einen Ur-Gott, der dann das beseelte Weltall und die übrigen Götter erschafft (*Tim.* 29e-41a).
- 140 RUSSELL 1992, 228 weist daraufhin, dass ἡγεμῶν οὐρανοῦ ziemlich sicher eine (erneute) Reminiszenz an den platonischen *Phaidros* ist (dort heißt es 246e: ὁ ... μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς). Hinzu kommt aber auch eine deutliche Parallele bei Dion selbst in der dritten Rede *Περὶ βασιλείας* (or. 3,50), wo unter den zahlreichen „Abbildern und Modellen“ (εἰκόνες ... καὶ παραδείγματα) für die gute Monarchie auf Erden als bestes Vorbild auf „die Führung des Alls, die unter der Herrschaft des ersten und besten Gottes steht“ (τῆς τοῦ παντὸς ἡγεμονίας, ἥ ὑπὸ τῷ πρώτῳ τε καὶ ἀρίστῳ θεῷ) verwiesen wird.
- 141 Dion dürfte hier mit der Doppelbedeutung von ἐξηγεῖσθαι spielen, das sowohl „Führer / Anführer sein“ (LSJ s.v. I 1-2) als auch „einen Weg zeigen / führen“ (LSJ s.v. I 3) bedeutet.
- 142 Dass Gott sich selbst als Paradeigma „für alles Schöne“ den Menschen darstellt, sagt Plutarch in *De sera numinis vindicta* und beruft sich dafür auf Platon (5, 550D).

Die Frage, worauf in diesem Satz der Genitiv τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως zu beziehen ist, wird von den bisherigen Übersetzern verschieden beantwortet: LAMAR CROSBY und ELLIGER beziehen ihn als Attribut auf παράδειγμα (so auch FORSCHNER brieflich: „Beispiel für eine effektive und harmonische Ordnungsleistung“, und SCHRÖDER brieflich: „Vorbild ... für die ideale ... Verfassung auf Erden“), STICH dagegen auf διοίκησιν. Eine Entscheidungshilfe könnte in der Beschreibung der κατάστασις als εὐδαίμων καὶ μακαρία liegen: „Glückselig und göttlich“ kann nur die Situation im Himmel der Götter sein (vgl. auch den Anfang von Kap. 23, wo einzig die θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνία als καθαρῶς εὐδαίμων πολιτεία εἶτε καὶ πόλις deklariert wird; daher auch SCHRÖDER brieflich: „die ideale, aber nicht realisierbare Verfassung auf Erden“), nicht aber eine Situation in der Menschenwelt; παράδειγμα sollte demnach hier sinnvollerweise nicht als Vorbild für etwas aufgefasst werden, was auf Erden doch nicht verwirklicht werden kann, sondern die kosmisch-göttliche διοίκησις τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας καταστάσεως bietet ein Vorbild an sich, dem die Menschen so gut wie möglich nachstreben sollen, dies aber immer nur mehr schlecht als recht tun können. Das Wort κατάστασις kann gerade in stoischem Kontext die Ordnung des ganzen Kosmos bedeuten: vgl. SVF II 989 (τῇ τοῦ κόσμου καταστάσει), wo auch (wie hier) von der τοῦ παντὸς διοίκησις die Rede ist. Vgl. auch den Sprachgebrauch des Clemens von Alexandria (*Ecl. Proph.* 56,3: πληρωθείσης ταύτης τῆς κατὰ τὴν παροῦσαν κατάστασιν περιόδου), des Origenes (*Matth. fr.* p. 5,2: ἐν τῇ ἀπ' ἀρχῆς μέχρι συντελείας τοῦ κόσμου καταστάσει) und des Eusebios (*Praep. Ev.* VIII 8,19).

- 143 „Vater der Götter und Menschen“ ist eine häufige homerische Umschreibung für den obersten Gott Zeus (vgl. Hom. *Il.* I 544 u.δ.), mit dem die Stoiker den absoluten Weltenlenker identifizieren (vgl. den Zeushymnus des Kleantes, V. 32-35; Arat. *Phaen.* 15).
- 144 ‘Heilige Darlegungen / Erzählungen’ (ἱεροὶ λόγοι) sind oft ein integraler Bestandteil von Mysterienkulten, an denen Dion im folgenden gleichnisartig verdeutlicht, wie er sich den Zugang der Dichter zu göttlichen Wahrheiten vorstellt.
- 145 RUSSELL 1992, 229 weist wiederum auf ein sprachliches Vorbild für diesen Satz bei Platon hin (*Tim* 19e): τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος ... φοβούμαι ... μὴ πως ... ἄστοχον ... φιλοσόφων ἀνδρῶν ἦ. Vom τῶν ποιητῶν γένος spricht Platon in *Leg.* VII 801b.
- 146 Überliefert ist hier ἀπὸ στόχου, doch hat RUSSELL 1992, 228f. gegenüber der – sich zunächst fast wie ein Wortspiel ausnehmenden – Wörterfolge οὐ πάνυ ἄστοχον εἶναι ... οὐδὲ ἀπὸ στόχου φθέγγεσθαι Bedenken geäußert („the repetition causes one to suspect the text“) und eine Änderung von ἀπὸ στόχου in ἀπὸ σκοποῦ erwogen. In der Tat scheint ἀπὸ στόχου als Wendung nur noch an einer einzigen weiteren Stelle im griechischen Schrifttum vorzukommen, nämlich im Werk des byzantinischen Kommentators, Theologen und Erzbischofs Eustathios (*De engastrimytho contra Orig.* 13,1) vor; ἀπὸ σκοποῦ dagegen findet sich bereits bei Platon (*Theaet.* 179c, *Tim.* 25e) und wird auch von griechischen Autoren der Kaiserzeit verwendet (vgl. Plut. *De E* 3, 385F; Luc. *Icar.* 2; viele Stellen bei Philon von Alexandria).
- 147 Wie die von Zeus als „Vater der Götter und Menschen“.
- 148 ‘Diener der Musen’ ist Selbstbezeichnung der Dichter bereits bei Hesiod (*Theog.* 100), ferner *Theogn.* 769; Choeril. fr. 317,2 (SH); bei Dion auch *or.* 33,12; parodistisch bei Aristophanes (*Av.* 909. 913).
- 149 In antiken Mysterienfeiern spielt das Ausrufen von geheimnisvollen Sprüchen und das Verursachen von plötzlichen feurigen Lichterscheinungen in der Tat eine Rolle; vgl. hierzu zuletzt Christina SCHEFER, *Platons unsagbare Erfahrung* (Basel 2001) 64 und 217 (Feuer) sowie 115 (Sprüche).
- 150 Homer und Hesiod gelten den Griechen als die ältesten „historisch sicheren“ Dichter, wobei in der Antike (wie übrigens auch in der Moderne) oft umstritten war, welcher von beiden älter als der andere gewesen sei. Homer und Hesiod werden auch wieder in Kap. 40 – hier Zoroaster gegenübergestellt – zusammen genannt. Vielleicht ist hier im Zusammenhang mit Hesiod auch an dessen Dichterweihe gedacht (die er selbst in *Theog.* 22-34 beschreibt; vgl. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965, 31-68).
- 151 Mit seiner negativen Charakterisierung dieser späteren Dichter kommt Dion wieder der Vorliebe der Borystheniten, die neben Homer niemand gelten lassen, bemerkenswert nahe. Dass es sich bei diesen Späteren vor

allem um die attischen Tragödiendichter handelt, geht aus dem Text selbst unmissverständlich hervor: Diese Dichter zeigen ihre Künste „auf Bühnen und Theatern“ und produzieren sich mit ihren „Bakchos-Riten“ (vgl. u. Anm. 153) „an irgendwelchen tragischen Straßenkreuzungen“. Warum aber überhaupt dieser Exkurs über die späteren Dichter, der vom Duktus der Argumentation eigentlich überflüssig wäre (der letzte Satz von Kap. 35 knüpft ja eher wieder an das Ende von Kap. 34 an)? Zum einen drückt sich hier wieder eine deutlich platonische Haltung aus: Platon bringt an mehreren Stellen seines Werks seine Abneigung gerade gegen die verderblichen Wirkungen des tragischen Theaters unmissverständlich zum Ausdruck (vgl. *Gorg.* 502b-d; *Rep.* III 394b-398b. VI 492b. X 595a-597e. 604e-607a; *Leg.* II 659a-c. III 701a). Zum anderen wird durch diese Abwertung der späteren Dichter klar, dass verlässliche Kunde über Welt und Götter zu Dions Zeit jedenfalls nicht mehr von den Dichtern zu erwarten ist, sondern nur noch (in der griechischen Welt jedenfalls) von den Philosophen und (wie von Kap. 39 an deutlich werden soll) von Weisheitsträgern anderer Völker.

- 152 ἀτελής bedeutet sowohl „unvollkommen“ als auch „uneingeweiht“; beides schwingt an dieser Stelle mit.
- 153 Despektierliche Umschreibung für Theateraufführungen, die ja unter dem Patronat des Dionysos/Bakchos standen.
- 154 Diese Straßenkreuzungen (wörtlich: ‘Dreiwege’) sind öffentliche Plätze, die vor allem von vulgärem Publikum frequentiert werden (vgl. bei Dion selbst *or.* 32,9; Lukian, *Nec.* 17).
- 155 Dion orientiert sich bei der Schilderung dieses Vorgangs erneut – zum Teil wörtlich – an Platon, vgl. *Leg.* VII 817c: μὴ δὴ δόξητε ἡμᾶς βαδίζω γε οὕτως ὑμᾶς ποτε παρ’ ἡμῖν ἕασειν σκηνάς ... πῆξαντας κατ’ ἀγορᾶν ..., ἐπιτρέψειν ὑμῖν δημηγορεῖν πρὸς παιδᾶς τε καὶ γυναῖκας καὶ τὸν πάντα ὄχλον ...
- 156 Zu der Partikel-Verbindung δ’ οὖν vgl. J. D. DENNISTON, *Greek Particles* (Oxford ²1954) 460-468, wobei hier am ehesten der Fall zutreffen dürfte, den Denniston 463 als „resumptive“ bezeichnet: „δ’ οὖν leads back to the main topic, which has temporarily been lost sight of.“
- 157 „Alle Dichter“ dürfte hier auch die Tragiker umfassen (obwohl man nach dem despektierlichen Exkurs eher etwas anderes vermuten würde); vgl. Soph. *Trach.* 275 (ὁ τῶν ἀπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος), aber auch Aesch. *Sept.* 512; Eur. *Med.* 1352, [Eur.] *Rhes.* 816.
- 158 Vgl. Hom. *Il.* III 276, *Od.* VII 331 (und viele weitere Homerstellen), Hes. fr. 276,1 M.-W.; Pind. *Ol.* 7,87 (und weitere Pindarstellen); Soph. *OR* 202 (Chor); Callim. *Hymn. in Iov.* 7. 43. 94; Arat. *Phaen.* 15; Theocr. *Id.* 8,59. 12,17. 16,82.
- 159 Gemeint sind wieder die Stoiker (vgl. o. Kap. 29f.).
- 160 Größer ist dieser Herrschaftsbereich, weil ein König über mehr bestimmt als ein Hausvater. Eine Verbindung zwischen väterlicher Herrschaft und Königtum findet sich in Platons Skizze der ‘politischen Evolution’ der

Menschheit (nach einer großen zivilisationszerstörenden Katastrophe) in den *Nomoi* (III 680e), und eine Analogie zwischen Hausvater und König stellt auch Aristoteles in seiner *Politik* her (I 12, 1259b10-15).

- 161 „In einer ordentlichen Form regiert werden“ ist der Versuch, in einer dem Gang des Arguments möglichst angemessenen Form zu übersetzen. Erneut lässt sich dabei im Deutschen der die Argumentation verstärkende starke etymologische Bezug innerhalb des Wortfeldes πολιτεύεσθαι - πολιτεία - πόλις nicht bewahren. Die hier durchgeführte Beweisführung, dass der Kosmos eine Polis darstellt, beruht in der Tat sehr stark auf dem etymologischen Zusammenhang zwischen πόλις und πολιτεύεσθαι (was oft einfach „in einer Polis leben“ bedeutet), der im Deutschen kaum adäquat wiedergegeben werden kann. Vgl. SVF III 337 (= Philo *De opif. mundi* 142f.), Philo *Spec. leg.* II 45.
- 162 Der Vergleich mit der spartanischen (lykurgischen) Gesetzgebung ist deswegen gewählt, weil diese in der Antike (und noch darüber hinaus) generell ein sehr hohes Ansehen genoss; vgl. Elizabeth RAWSON, *The Spartan tradition in European thought* (Oxford 1969); S. SCHMAL, «Sparta als politische Utopie», in: *Hellenismus*, hrsg. v. Bernd FUNCK (Tübingen 1996) S. 653-670. Zu Dion als Beurteiler Spartas vgl. E. N. TIGERSTEDT, *The legend of Sparta in classical antiquity*, Bd. II (Stockholm u.a. 1974) 200-206 u. 487-491.
- 163 „Nicht einmal“ heißt es hier wohl deswegen, weil die Heloten wenigstens Angehörige – wenn auch rechtlose – des spartanischen Staatsverbandes waren und nach tapferen Kriegsleistungen zumindest Bürger minderen Rechts (sogenannte ‘Neodamoden’, erstmals belegt in Thuc. V 34,1) werden konnten, während andere Griechen überhaupt keine Chance hatten, spartanische Bürger zu werden.
- 164 Es ist auffällig, dass diese Heloten-Intrigen hier von Dion noch wie ein Phänomen seiner Gegenwart dargestellt werden: Während Xenophon einmal von einem sehr gefährlichen Heloten-Komplot am Beginn des 4. Jh.s zu berichten weiß (*Hell.* III 3,4-11; vgl. Arist. *Pol.* V 7, 1306b34-36), dürfte das kaiserzeitliche Sparta am Ende des 1. Jh.s n. Chr. kaum noch in Angst vor einer solchen Entwicklung gelebt haben; vgl. auch RUSSELL 1992, 231. Zum Phänomen generell vgl. M. CLAUSS, *Sparta. Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation* (München 1983) 109-115; M. WHITBY, «Two shadows. Images of Spartans and Helots», in: A. POWELL – S. HODKINSON (Hrsgg.), *The shadow of Sparta* (London/New York 1994) 87-126; E. BALTRUSCH, «Mythos oder Wirklichkeit? Die Helotengefahr und der Peloponnesische Bund», in: *Historische Zeitschrift* 272 (2001) 1-24.
- 165 In ähnlicher Weise, wie hier Dion zum Nachweis der Allherrschaft eines höchsten Gottes nicht nur den Logos der Philosophen (und ihm subsidiär Traditionen der Dichter), sondern im Folgenden einen (angeblich? vgl. u. DE JONG, u. S. 157ff.) nichtgriechischen Mythos heranzieht, führt Plutarch in *De Iside et Osiride* die Lehre eines kosmischen Dualismus ein (*De Is.* 45, 369B-C): διὸ καὶ παμπάλαιος αὐτῆ κάτεισιν ἐκ θεολόγων

καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα. ... οὐκ ἐν λόγοις μόνον οὐδ' ἐν φήμαις, ἀλλ' ἐν τε τελεταῖς ἐν τε θυσιαῖς καὶ βαρβάροις καὶ Ἑλλησι πολλαχοῦ περιφερομένη ...

- 166 STICH und ELLIGER übersetzen θαυμαζόμενος einfach mit „wunderbar“, aber das sollte eher θαυμαστός (oder θαυμάσιος) heißen. Man kann sich fragen, ob θαυμαζόμενος hier wirklich am Platz ist und nicht vielleicht sogar einen Widerspruch zu ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς darstellt. Wie kann etwas bewundert werden, was geheim ist?
- 167 Die Antithese Mythos – Logos ist explizit wohl erstmals in den 422 v. Chr. aufgeführten *Wespen* des Aristophanes zu finden (vgl. K. NICKAU, «Mythos und Logos bei Herodot», in: W. AX (Hrsg.), *Memoria rerum veterum: Neue Beiträge zur antiken Historiographie und Alten Geschichte. Festschrift für C. J. Classen*, Stuttgart 1990, 83-100, hier 88); dieser Antithese voraus ging eine schrittweise Abwertung des noch bei Homer und Hesiod völlig wertneutral gebrauchten Wortes μῦθος und eine Aufwertung des zunächst recht bedeutungslosen Begriffs λόγος (dazu H.-G. NESSELRATH, «Mythos – Logos – Mytho-logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm», in: P. RUSTERHOLZ – R. MOSER (Hrsgg.), *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften*, Bern [u.a.] 1999, 1-26, hier 7-15); vor allem dank Platon ist dann aber wieder eine Aufwertung des Mythos-Begriffs zu beobachten (vgl. NESSELRATH a.O., 16-22): Ein Mythos kann nunmehr Bereiche erschließen, die dem menschlichen Logos nicht gut zugänglich sind, und so wird auch Dions 'Magier-Mythos' in kosmische Dimensionen vorstoßen, die anders kaum zu erreichen wären.
- 168 'Magier' ist als Bezeichnung eines Unterstamms (γένος; vergleichbar den Leviten im alten Volk Israel?) der Meder zuerst bei Herodot erwähnt (I 101). In Hdt. I 107,1 (ebenso 108,2. 120,1. 3-6. 128,2; VII 19,1. 37,2) gehören zu diesem Unterstamm professionelle Traumdeuter; in I 132,3 wohnt ein μάγος ἀνὴρ einem Opferritus bei und singt dabei ein theogonisches Lied (also einen Ritualgesang über Götterentstehung? dies ließe sich mit dem hier von Dion den Magiern zugeschriebenen μῦθος vergleichen); als Opferpriester treten Magier in Hdt. VII 43,2 (vgl. auch VII 113,2) in Erscheinung, in VII 191,2 versuchen sie, mit Opfern und lauten rituellen Rufen (καταείδοντες βοῆσι) einen stürmischen Wind zum Abflauen zu bringen. Noch vor Herodot scheint der Vorsokratiker Heraklit (VS 22 B 14) von μάγοι in eher negativem Kontext gesprochen und sie mit anderen suspekt-nächtliche Riten Betreibenden zusammengestellt zu haben. Als ehrwürdige königliche Erzieher sind sie dagegen in dem Platon zugeschriebenen *Ersten Alkibiades* eingeführt, wo sie den persischen Thronfolger μαγαίαν ... τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρομάζου lehren (122a). Auch in anderen Reden Dions werden sie positiv eingeführt, vgl. *or.* 49,7 (τοὺς καλουμένους ... μάγους, οἱ τῆς φύσεως ἦσαν ἐμπειροὶ καὶ τοὺς θεοὺς ᾔδεσαν ὡς δεῖ θεραπεύειν ; vgl. auch u. Kap. 41). Als ehrwürdige Weise werden die iranischen Magier in Apuleius' Verteidigungsrede *De magia* 25,8-27,4 eingeführt (dazu die Erläuterungen von J.

HAMMERSTAEDT, in: ders. et al., *Apuleius De Magia* [SAPERE V], Darmstadt 2002, 248f.), als Vorläufer griechischer Philosophie bei Diogenes Laertios (I 6-9).

- 169 Ein Beispiel dafür ist Mimnermos fr. 12,11 WEST (ἐνθ' ἐπέβη ἐτέρων ὀχέων Ὑπερίονος υἱός); aber Dion denkt sicher auch an die unzähligen Sonnenauf- und -untergänge in den homerischen (und späteren) Epen.
- 170 Zum „vollkommenen Wagen des Zeus“ vgl. die in *Phdr.* 246a7f. beschriebenen Wagen der Götter, die nur aus guten Teilen bestehen (im Gegensatz zu denen der menschlichen Seelen: 246b1-3) sowie den spezielleren „geflügelten Wagen“ des Zeus in *Phdr.* 246e4f. Dass dieser Zeus-Wagen hier zu einem Bild für den ganzen Kosmos wird, ist kein ganz neuer Einfall Dions: vgl. Philo *Quis rer. div.* 301 (τὸ πτηνὸν ἄρμα, τὸν σύμπαντα οὐρανόν, ἠνιοχεῖ χρώμενον αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ); aber auch Plutarch, *Quaest. Conv.* IX 5,2, 740B (τοῦ τε γὰρ οὐρανοῦ τὴν νοητὴν φύσιν ἄρμα καλεῖν πτηνὸν (διὰ) τὴν ἐναρμόνιον τοῦ κόσμου περιφορὰν ...); zu allem TRAPP 1990, 154f.
- 171 RUSSELL 1992, 234f. macht zu Recht wieder auf die deutliche *Phaidros*-Reminiszenz aufmerksam, die in diesem Satz liegt (Plat. *Phdr.* 247c: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἄξιαν). Vgl. auch TRAPP 1990, 149.
- 172 Die Einschränkung der 'hiesigen' Dichter auf Homer und Hesiod erklärt sich daraus, dass deren Nachfolger noch viel weniger in der Lage waren, solche kosmischen Geheimnisse dazustellen; vgl. o. Kap. 35.
- 173 Zu Zoroaster vgl. DE JONG, u. S. 166-168.
- 174 μάγων παῖδες ist eine Umschreibung der gesamten 'Berufsgruppe' ähnlich wie der häufiger vorkommende Ausdruck ἰατρῶν παῖδες (vgl. Plutarch, *Anim. an corp. aff.* 3, 501A; Lukian, *Hist. conscr.* 7, *Dips.* 5). Vgl. RUSSELL 1992, 235.
- 175 Dass man sich hier unwillkürlich an das Gotteserlebnis des Moses auf dem Berg mit dem brennenden Dornbusch und die Verklärungsgeschichte der Evangelien erinnern fühlen kann, scheint bereits MEINERS 1778, 52 anzudeuten: „Quisquis enim Dionis Chrysostomi narrationem de Z[oroastro] in edito quodam et ardenti monte degente ... legerit, illum sane Judaicae ac Christianae religionis vestigia ... obvia fugere non possunt.“
- 176 Zu Vorstellung und Begriff der Magier vgl. o. Anm. 168.
- 177 Die von der Nisaeischen Ebene (in Nordmedien, südlich des Urmia-Sees; vgl. auch *Suda* ι 578, ν 425) kommenden Pferde werden von einer ganzen Reihe Autoren als besonders wertvoll beschrieben (vgl. Herodot III 106,2; VII 40,2-4; IX 20; Plutarch, *Pyrrh.* 11,6; Arrian *FGrHist* 156 F 178; Chariton VI 4,2, Heliodor IX 19,1; Lukian, *Hist. conscr.* 39; bei Dion selbst vgl. *or.* 3,130); vgl. auch die Beschreibung dieser Pferde in *Ar. Byz.*, *Historiae animalim epit.* II 593 (CAG Suppl. I 1, Berlin 1885 p. 147) und Oppian, *Cyneg.* I 311-315. Laut dem spätantiken Redner Hime-

- rios (*or.* 12,36) wurden nisaieische Pferde für den Gott Helios aufgezogen, laut Philostrate (*VA* I 31) dem Helios auch geopfert.
- 178 *Prophetai* werden die Priester im Orakelheiligtum von Delphi (aber auch an anderen Orakelstätten) genannt, die der weissagenden Pythia die Fragen der Orakelbesucher vorlegen und anschließend die – in Trance erfolgenden – Äußerungen der Pythia in verständliche Worte ‘übersetzen’. Daran anknüpfend spricht Dion an der vorliegenden Stelle von den Dichtern als „*Prophetai der Musen*“, weil man sich auch die Dichter als Interpreten einer aus göttlicher Quelle (in diesem Fall den Musen) stammenden Inspiration vorstellen kann.
- 179 Zu ὅμοιον ... γίγνεσθαι vgl. Lukian, *Hist. Conscr.* 55 über die Tugenden einer guten Erzählung (διήγησις): λειώσ τε καὶ ὁμαλῶς προϊούσα καὶ αὐτῇ ὁμοίως ... SCHRÖDER (brieflich) erwägt eine Änderung von ὅμοιον in ὁμαλόν.
- 180 Das Zeus-Pferd repräsentiert offenbar den Himmel in seiner Gänze, und auf ihm lassen sich zwei verschiedene Arten von Himmelserscheinungen ausmachen: zum einen die Fixsterne, die sich in Übereinstimmung mit dem Himmelsganzen bewegen, also sozusagen ‘fix’ sind, und die Himmelskörper mit eigenen Bewegungen (Planeten), von denen die ‘prominentesten’, Sonne und Mond, bereits am Ende von Kap. 43 genannt wurden.
- 181 Gemeint sind Fixstern-Konstellationen; im 4. Jh. v. Chr. hatte Eudoxos von Knidos über sie ein (nicht erhaltenes) Werk verfasst, das seinerseits dem größeren Teil von Arats Lehrgedicht *Phainomena* (das 46 Konstellationen beschreibt) im 3. Jh. v. Chr. zur Grundlage diente.
- 182 Der Satz ταῦτα δὲ — διαθέοντας steht in den Handschriften mehrere Zeilen vorher, am Beginn von Kap. 44 vor ἰδίαν δὲ κίνησιν ἔχειν καθ’ αὐτά. RUSSELL 1992, 238 hat jedoch darauf hingewiesen, dass insbesondere συνεστραμμένα nicht zu verstehen ist, wenn es sich auf Sonne und Mond beziehen soll („not an apt description of the sun and moon“). Er erwägt deshalb, entweder συστρεφόμενα anstelle von συνεστραμμένα zu lesen („i.e. ‘turning together’ with the universal fire“, was jedoch Sonne und Mond keineswegs allein unter den Himmelskörpern betreffen dürfte) oder eben den ganzen Satz an das Ende des Kapitels zu verschieben, wo von den Fixsternen die Rede ist und συνεστραμμένα auf deren Konstellationen hinweisen könnte.
- 183 Die ‘starke Musterung’ (der Übersetzungsvorschlag stammt von SCHRÖDER brieflich) ergibt sich aus der in Kap. 43f. geschilderten Präsenz der zahlreichen Himmelskörper auf der Oberfläche des ‘Zeus-Pferdes’ (= Himmel).
- 184 Das ‘Hera-Pferd’ bewegt sich – diesseits des ‘Zeus-Pferdes’ – auf dem nächstinneren kosmischen Kreis; dem entspricht die Reihenfolge, die Dion selbst in *or.* 40,39 für die konzentrische Anordnung der vier Elemente beschreibt: Zuunterst (bzw. zuinnerst) ruht die Erde wie der stabilisierende Ballast eines Schiffes, umgeben vom Element des Wassers; um dieses herum folgt die Luft (Aër) und schließlich (zuäußerst) der feurige

Aither. Bereits in frühen allegorischen Deutungen der homerischen Götterwelt ist der Aër mit der Zeusgemahlin Hera gleichgesetzt (in griechischen Buchstaben springt die enge anagrammatische Beziehung zwischen Ἡρα und ἄηρ sofort ins Auge; vgl. bereits Platon, *Crat.* 404c, als gemeingriechisch dargestellt bei Plutarch, *De Is.* 32, 363D): und dementsprechend wird Zeus als der feurige Aither gedeutet (beides findet sich zusammen in den *Allegoriae* des wahrscheinlich frühkaiserzeitlichen stoisierenden Autors Herakleitos: *Alleg.* 15,3; *ibid.* 25,7 wird Hera = Aër mit Poseidon = Wasser zusammengestellt, vgl. hier bei Dion gleich das folgende Kap. 46). Es ist auch kein Zufall, dass das Hera-Pferd von Dion als „zahn“ (μαλακός) beschrieben ist, denn genau die gleiche Eigenschaft hat auch der Aër (= Hera) bei Herakleitos (*Alleg.* 15,3: μαλακώτερον στοιχείον) sowie auch bei Dion selbst in *or.* 40,39 (μαλακός τε καὶ εὔπνοος); die dunkle Farbe wiederum lässt sich mit der Kennzeichnung des Aër als θολερὸς ... καὶ ... ἐπαχλύων ebenfalls bei Herakleitos (*Alleg.* 34,2) zusammenstellen.

Mit der in Kap. 45 und 46 durch das 'Weltengespann' symbolisierten Ordnung des Kosmos lässt sich ein dem Chrysipp zugeschriebener und bei Stobaios (*Ecl.* I 21,5 = SVF II 527) erhaltener Text vergleichen, in dem der Aufbau dieses Kosmos nach der Abfolge der vier Elemente skizziert ist: Zuäüßerst (als περιφερόμενον, 'Umkreisendes') in diesem Kosmos erscheint der Aither, als innerstes die Erde, die als (ὑπέρεισμα πάντων, 'Stütze von Allem'; vgl. συνερείδειν am Beginn von Kap. 47?) bezeichnet wird; die Erde ist kugelförmig umgeben vom feuchten Element, und dieses in gleicher Weise von der Luft. Jenseits der Luft beginnt dann der Aither, „auf dem die Sterne angesiedelt sind, die nicht-wandelnden und die wandelnden“ (so wie sie in Kap. 43f. auf dem 'Zeus-Pferd' verteilt sind).

- 185 Vgl. hiermit vielleicht die in Plat. *Rep.* X 616c4-617b3 beschriebene 'Spindel der Ananke', besonders die in 616e9-617a1 geschilderten Teile: τὸν δὲ τοῦ ἑβδόμου λαμπρότατον, τὸν δὲ τοῦ ὀγδοῦ το ἡρώμα ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου ἔχειν προσλάμποντος ...
- 186 Auch hier könnte man die Gleichsetzung Hera = Aër am Werk sehen: Die Luft wird nur hell, wenn sie von der Sonne angestrahlt wird.
- 187 Pegasos: aus dem Hals der Gorgo Medusa entsprungen, nachdem Perseus ihr den Kopf abgeschlagen hatte (Hes. *Theog.* 280f.). Medusa hatte sich zuvor mit Poseidon sexuell verbunden; Pegasos ist also gewissermaßen eine Frucht dieser Beziehung. Laut Hes. *Theog.* 284-6 weilt Pegasos inzwischen im Himmel und trägt Zeus' Donner und Blitz.
- 188 Mit dieser Quelle muss die Peirene gemeint sein, obwohl sie in den gängigen Mythenversionen nicht durch den Hufschlag des Pegasos entstand, sondern an ihr der Pegasos durch Bellerophon geteilt wurde (vgl. Pind. *Ol.* 13,63-69; Strab. VIII 6,21 p. 379). Vielleicht hat Dion die Peirene einfach mit der Hippokrene auf dem Helikon verwechselt, deren Entstehung regelmäßig dem Hufschlag des Pegasos zugeschrieben wird (Arat, *Phaen.* 216-221; Ov. *Met.* V 251-265; Pausanias IX 31,3).

- 189 Nur das erste Pferd wird ausdrücklich als geflügelt bezeichnet (Kap. 43: πτηνός); beim zweiten ist dies ebenso anzunehmen, auch wenn es nicht gesagt wird; beim dritten sind die Flügel durch den Vergleich mit Pegasos, dem Flügelross par excellence der griechischen Mythologie, immerhin angedeutet.
- 190 Hestia: symbolisiert den ruhenden Mittelpunkt des Weltalls, im herrschenden Weltbild der Antike die Erde (vgl. bereits Empedokles VS 31 A 33, Archelaos VS 60 B 1a; Sophokles fr. 615 Radt; Euripides fr. 944 Nauck: καὶ Γαῖα μήτηρ· Ἔστῖαν δέ σ' οἱ σοφοὶ / βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι; später Cornut. *Nat. Deor.* p. 52,4-9 Lang). Erneute deutliche Reminiszenz an Platons *Phaidros*: In dessen Götterprozession bildet Hestia ebenfalls einen ruhenden Punkt (247a: μένει γὰρ Ἔστῖα ἐν θεῶν οὔκω μόνῃ). Gleich danach hat χαλινὸν ἀδάμαντος ἐνδακόντα ein sprachliches Vorbild wiederum im *Phaidros* (254a: ἐνδακῶν τὸν χαλινόν, ebenfalls von einem Pferd in einem gleichnishaften Wagengespann gesagt).
- 191 In συνερείδειν — τοῖς μέρεσι könnte eine Anspielung auf die stoische τόνος-Theorie stecken (so SCHRÖDER brieflich), derzufolge eine 'Spannung' oder Kraft (τόνος) die ganze Welt durchwaltet und zusammenhält (vgl. SVF II 318: τόνος ... δι' ὅλων κεχωρηκῶς; 407: ῥώμης συνερευτικὸν καὶ συνεκτικὸν ἐχούσης τόνον, vgl. hier συνερείδειν; 444: γῆν μὲν γὰρ φασι καὶ ὕδωρ οὔθ' ἑαυτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα, ... ἀέρα δὲ καὶ πῦρ ... τοῖς δυσιν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες).
- 192 Nicht: den gesamten Kosmos, denn der hier geschilderte Vorgang ist noch kein totaler Weltenbrand – der tritt erst in Kap. 51-53 ein. Da es sich um 'Mähne' und 'Schmuck' des Hestia-Pferdes handelt, müssen Oberflächenstrukturen der Erde gemeint sein.
- 193 Zum Weltenbrand und seiner Verknüpfung mit dem Mythos des Helios-Sohnes Phaethon (der von seinem Vater den Sonnenwagen für eine 'Himmelsfahrt' erbittet, sich bei dieser aber den unbändigen feurigen Rossen nicht gewachsen zeigt und bei seinem tödlichen Sturz auf der Erde große Brände verursacht; vgl. Diod. V 23,2; Ov. *Met.* I 751 – II 105) vgl. bereits Plat. *Tim.* 22c-d.
- 194 Von den Nymphen war zuvor noch keine Rede; wahrscheinlich verkörpern sie hier zusammen mit Poseidon das nasse Element, für das dieses Pferd steht.
- 195 Vgl. dazu Kap. 47 Anfang: „In der Regel nun kommen sie in Frieden und Freundschaft miteinander aus ...“
- 196 Also das zuinnerst befindliche Hestia-Pferd.
- 197 Auch für das im Übermaß schwitzende Pferd gibt es ein deutliches Vorbild in Platons *Phaidros* (TRAPP 1990, 150): ὁ μὲν [das eine der beiden Pferde des Seelenwagens] ὑπ' αἰσχόνῃς τε καὶ θάμβους ἰδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχὴν (*Phdr.* 254c4f.).

- 198 Die gleiche Begründung gibt der ägyptische Priester auch gegenüber Solon in Plat. *Tim.* 22b dafür, dass die Griechen sich nur an die eine Deukalion-Flut (erwähnt in *Tim.* 22a) erinnerten.
- 199 Vor Δευκαλίωνα hat bereits Reiske im griechischen Text das die indirekte Rede der Magier störende λέγουσι gestrichen.
- 200 Das Bild verdeutlicht, dass auch erdumspannende Katastrophen letztlich auf den göttlichen Lenker des Weltalls zurückgehen, der damit für die Erhaltung bzw. Wiederherstellung des noch größeren Weltganzen sorgt.
- 201 Diese Bedeutung von θαυματοποιός könnte vom Anfang von Platons Höhlengleichnis angeregt sein, wo von 'Puppenspielern' die Rede ist (*Rep.* VII 514b)
- 202 Mit δημιουργός ist hier (und an späteren Stellen) sicher auch eine Anspielung auf den platonischen Demiurgen verknüpft, vgl. *Tim.* 28a. 29a. 41a. 42e. 68e.
- 203 Hier könnte etwas angedeutet sein, was in späterer Theologie unter dem Begriff 'Aseität' als ein zentrales Element eines allmächtigen Gottes gefasst wurde und wo Göttlichkeit sozusagen causa sui ist (Hinweis von F. Feldmeier); vgl. J. POHLE – M. GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik* (Paderborn ⁸1931) Bd. 1, 98f.: Aseität „bezeichnet jene Eigentümlichkeit des göttlichen Seins, vermöge deren Gott von sich, aus sich, durch sich ist und darum mit dem Sein selbst identisch ist“.
- 204 Indem das feurige Zeus-Pferd alle übrigen Pferde in sich aufgenommen hat, besteht die ganze Welt nur noch aus feuriger Substanz (vgl. die o. in Anm. 129 zitierte Stelle aus Origenes' *Contra Celsum*).
- 205 D.h. es noch als 'Pferd' zu bezeichnen. Dion übt neuerliche Kritik an den Inkonsistenzen des Magier-Mythos: Das allein in der Verwandlung übriggebliebene Zeus-Pferd wird mit dem göttlichen Wagenlenker (genau genommen: mit dem ἡγεμονικόν, dem leitenden Teil, von dessen Seele), also mit Zeus selbst gleichgesetzt; gleich darauf wird sogar von der Seele des Wagenlenkers bzw. von deren leitendem Teil gesprochen.
- 206 Zu dieser Wortverbindung (τιμῶντες καὶ σεβόμενοι) vgl. Plat. *Leg.* V 729c (συγγένειαν δὲ καὶ ὁμογνίων θεῶν κοινωνίαν ... τιμῶν τις καὶ σεβόμενος), Xen. *Mem.* IV 3,13 (σεβέσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς) und bei Dion selbst *or.* 1,73; 21,2.
- 207 Die Worte ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις sind ziemlich sicher ein christlicher Zusatz von späterer Hand. Casaubonus hatte den ganzen Satz οὕτως δὴ — ῥήμασιν εὐφήμοις als nachträgliche Interpolation getilgt, und VON ARNIM, DE BUDÉ und RUSSELL (nicht jedoch EMPERIUS) sind ihm darin gefolgt. RUSSELL 1992, 243 findet gerade auch die Hervorhebung καὶ ἡμεῖς unpassend: „it does not suit the context to contrast καὶ ἡμεῖς with the Magi who propound all this“. SCHRÖDER (brieflich), auf den der kürzere Tilgungsvorschlag zurückgeht, weist aber darauf hin, dass von den Magiern und ihrem mythischen Weltgespann nach Kap. 54 nicht mehr die Rede ist. In der Tat gibt es Indizien dafür, dass mit Kap.

55 etwas Neues einsetzt; vgl. dazu die folgende Anmerkung und die Einführung, o. S. 16 u. 18.

- 208 Von hier an – just auf dem Höhepunkt der Ekpyrosis – wird die bisherige indirekte Darstellungsweise des Mythos (als ‘Referat’ der Magier) aufgegeben und die Schaffung der neuen διακόσμησις in direkter Rede (mit finiten Verbformen mehrheitlich im Aorist, zum Teil auch im Präsens) geschildert. Zugleich verschwindet aus der Darstellung auch fast jede Spur des von den Magiern bis jetzt so hartnäckig aufrechterhaltenen Pferde-und-Wagen-Bildes (bis auf ἡνιοχῆσεως in diesem Kapitel).
- 209 Der Naturen des Hera-Pferdes (Luft), des Poseidon-Pferdes (Wasser) und des Hestia-Pferdes (Erde).
- 210 Alles Erscheinungen, die auf dem Zeus-Pferd sichtbar waren (vgl. o. Kap. 43f.)
- 211 Also so wie der Gott der Bibel, dessen Beschreibung als Schöpfer Pseudo-Longin bewundernd als großartige Darstellung gewürdigt hat (9,9): ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχῶν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κάξέφηεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων "εἶπεν ὁ Θεός", φησί, —τί; "γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο."
- 212 ἀναπαυσάμενος dürfte hier ein dezenterer Ausdruck für den Höhepunkt des Geschlechtsaktes sein (Hinweis von SCHRÖDER brieflich).
- 213 Eigentlich die ‘Kinder der Weisen’, in einer ähnlichen Umschreibung wie o. in Kap. 40 μάγων παῖδες (vgl. o. Anm. 174; die vorliegende Umschreibung ist allerdings vergleichsweise selten: Ach. Tat. I 17,3; Men. Rhet. p. 438,25 Sp.; Him. or. 48,13). Wer sind diese παῖδες σοφῶν? Offenbar Philosophen, die hier ganz mit den in 39f. eingeführten Magiern auf eine Stufe gestellt werden (vgl. auch die folgende Anm.).
- 214 Fast die gleiche Formulierung (ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς ... ἄδεται) steht am Beginn von Kap. 39, wo die Magier die Ausführenden der τελεταί sind. RUSSELL 1992, 245 glaubt, dass mit diesen τελεταί einfach die „teachings“ der betreffenden Philosophen gemeint seien (zu einem Beispiel dafür vgl. u. Anm. 216); dann wäre der Ausdruck ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς allerdings geradezu ironisch zu verstehen, was in diesem Kontext nicht leicht vorstellbar ist.
- 215 Zur Vorstellung der Heiligen Hochzeit, die vor allem mit dem Paar Hera-Zeus verbunden ist, vgl. J. SCHMID, «Brautschaft», Heilige, RAC II (1954) 530-540; eine Art ‘Neuaufgabe’ dieser Hochzeit ist Hom. II. XIV 292-353 beschrieben. Ob die Vorstellung des Hieros Gamos auch in Mysterienfeiern eine Rolle spielte, ist umstritten, aber zumindest im Falle Eleusis (Verbindung Zeus – Demeter) nicht ausgeschlossen (vgl. SCHMID a.O. 537f.). Es ist darauf hinzuweisen, dass es zu einem solchen Hieros Gamos in iranisch-zoroastrischen Quellen keine Parallelen gibt, vgl. DE JONG, u. S. 176.

- 216 Zu dieser Übersetzung von γονή (vgl. auch Kap. 56) verweist RUSSELL 1992, 246 zu Recht auf Diog. Laert VII 136 (= SVF II 580), wo stoische Kosmogonie sich genau dieser Vorgangsbeschreibung bedient
- 217 Zu der Vorstellung, dass ein junger (oder verjüngter) Kosmos frischere und schönere Bestandteile hat, vgl. RUSSELL 1992, 246. Das Motiv der Verjüngung bzw. Wiederherstellung des Kosmos klingt auch in dem Mythos von der Kronos-Zeit und den einander entgegengesetzten Weltaltern an, den Platon in seinem *Politikos* erzählen lässt (273e).
- 218 D.h. unmittelbar nach der Geburt.
- 219 Und damit auch göttlich, denn auch Götterkinder sind schon im griechischen Mythos gleich nach der Geburt im Besitz aller ihrer Fähigkeiten (vgl. R. KASSEL, *Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur describantur commemorantur*, Würzburg 1954, 17-20 = ders., *Kleine Schriften*, Berlin/New York 1991, 13-16; vgl. ebd. auch 76f.).
- 220 Bereits in *Prot.* 337c lässt Platon den Sophisten Prodikos sorgfältig zwischen εὐφραίνεσθαι und ἡδεσθαι entscheiden, wobei letztere Empfindung rein körperlichen Genüssen zugewiesen wird (εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἡδεσθαι δὲ ἐσθιοντά τι ἢ ἄλλο ἢ δὲ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι). Der Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias (der sich selber gegen eine solche semantische Unterscheidung ausspricht, wie auch bereits Aristoteles selbst in *Top.* II 6, 112b22-24) führt die Unterscheidung zwischen Begriffen wie ἡδονή, χαρά, εὐφροσύνη und τέρψις nach Prodikos explizit auf die Stoiker zurück: „Prodikos versuchte einem jeden von diesen Begriffen eine eigene Bedeutung zu unterlegen, wie auch die Anhänger der Stoa: sie nannten χαρά eine ‘vernunftbegründete Hochstimmung’ (εὐλογος ἔπαρσις), ἡδονή dagegen eine ‘unvernünftige Hochstimmung’ (ἄλογος ἔπαρσις), τέρψις eine ‘akustische Erfreung’ (δι’ ὠτῶν ἡδονή), εὐφροσύνη dagegen eine durch Darlegungen’ (διὰ λόγων)“ (*In Arist. Top.* p. 181,2-5 Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca* II 2, Berlin 1891 = SVF III 434). Vgl. auch Diog. Laert. VII 116 (= SVF III 431). Eine positive Wertung auch der τέρψις findet sich bei Andronicus περὶ παθῶν 6, p. 20 Kreuttner (= SVF III 432).
- 221 Hom. *Il.* XXI 389f. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass diese Stelle gerade aus dem Beginn der großen Kampfes der Götter untereinander stammt (Hinweis von SCHRÖDER brieflich), für den das 21. *Ilias*-Buch berühmt ist: Zeus freut sich dort, als er seine Mitgötter mit soviel Lust am Prügeln übereinander herfallen sieht! Dion hat das Zitat noch gerade rechtzeitig abgebrochen, denn bereits die nächsten zwei Wörter (ἔριδι ξυνιόντας) hätten die Sache klargemacht.
- 222 Vgl. die Freude des Schöpfergottes, als er das All geschaffen hat, in Plat. *Tim.* 37c.

C. Essays

**I. Der Schauplatz des Borysthenitikos:
das antike Olbia**
(Balbina Bäßler)

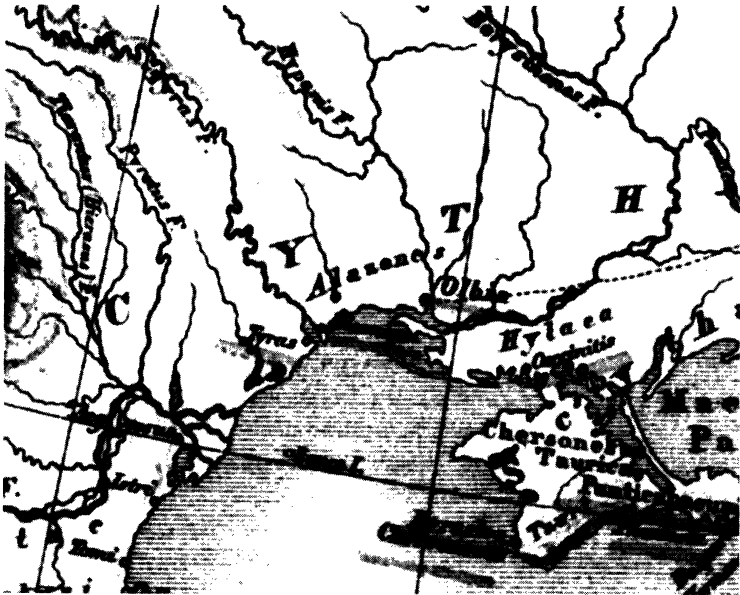


Abb. 1: Die Lage Olbias an der nördlichen Schwarzmeerküste;
aus: http://www.gottwein.de/Grie/dion/chrys36_01.htm,
mit freundlicher Genehmigung von E. Gottwein.

1. Gründung und archaische Zeit (Mitte 7. bis 6. Jh. v. Chr.)

Die griechischen Städte an der Nordküste des Schwarzen Meeres entstanden im Zuge der bereits um die Mitte des 7. Jh.s v. Chr. einsetzenden und sich dann im 6. Jh. entfaltenden Kolonisation, die vor allem von Milet ausging. Die milesische Kolonie Olbia,¹ „die Glück-

¹ Zur Übernahme milesischer Institutionen, Gottheiten und des milesischen Kalenders N. EHRHARDT, *Milet und seine Kolonien* (²1988) Bd. I 74-79, Bd. II 352-361 (die 2. Aufl. entspricht der 1., abgesehen davon, dass

liche“, war eines der bedeutendsten griechischen Zentren in der Gegend und spielte eine wichtige Rolle in der Geschichte des Nordpontos. Gelegen in der heutigen Ukraine, am rechten Ufer des Hypanis (heute Bug) und bei der Mündung des Flusses Borysthenes (heute Dnepr), bildete Olbia als wichtige Hafenstadt und Ausgangspunkt für die Flussschifffahrt ein „Tor“ für beiderseitige Einflüsse von Griechen und „Barbaren“² aufeinander.

Der Kirchenvater Eusebius (*Chron. can.*, p. 95 Helm) gibt als einzige schriftliche Quelle ein Gründungsdatum, nämlich 647/646, an; doch die Funde, insbesondere die Importkeramik, lassen eher auf eine Gründung um 600 oder spätestens zu Beginn des 6. Jh.s schließen. Sehr viele und verschiedenartige Keramik aus der 2. Hälfte des 7. Jh.s wie auch Erdhütten und Gruben aus dieser Zeit wurden dagegen auf der gegenüber der Dnepr-Mündung im Schwarzen Meer liegenden Insel Berezan gefunden, so dass sich Eusebius' Datum vielleicht darauf bezieht. Womöglich schien die natürlich geschützte Halbinsel³ am Anfang sicherer, wurde aber bald zu klein, als neue Kolonisten eintrafen, so dass ein halbes Jahrhundert später der Sprung auf das 40 km nördlich gelegene Festland gewagt wurde. Berezan wurde nach dem Fluss Borysthenes genannt; die auswärtigen Griechen behielten den Namen zunächst für beide Siedlungen bei, die man, ähnlich wie Athen und Piräus, als Einheit betrachten konnte, zumal Borysthenes-Berezan als Emporion für Olbia fungierte. Als sich Olbia im 5. Jh. v. Chr. einen eigenen Hafen schuf, ging die ökonomische und politische

Text und Anmerkungen in je einem separaten Band gedruckt sind und p. III-V ein zusätzliches Vorwort beigefügt wurde).

² Zur topographischen Situation WASOWICZ 1975, 42f.; VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 128. Kurzer Gesamtüberblick: B. BÄBLER, «Olbia», *Encyclopaedia of Greece and the Hellenic Tradition*, vol. 2 (2000) 1168f.; sehr lesenswerte allgemeine Einführung: N. ASCHERSON, *Black Sea. The birthplace of civilisation and barbarism* (London 1996), zu Olbia 67-74; D. B. SHELOV, «Der nördliche Schwarzmeerraum in der Antike», in: H. HEINEN (Hrsg.), *Die Geschichte des Altertums im Spiegel der sowjetischen Forschung* (Darmstadt 1980) 341–402, vor allem 353–360; S.D. KRYŽITSKIJ, N.A. LEIPOUNSKAJA, *Olbia. Fouilles, histoire, culture, Sites et Monuments* (Athens/Paris) 2002 (mir leider noch nicht zugänglich).

³ Etwa im 5. Jh. v. Chr. wurde die nördliche Landzunge Berezans weggespült und damit die Halbinsel zur Insel.

Bedeutung Berezans zurück, und der Name Borysthenes wurde für Olbia kaum noch gebraucht.⁴

Die antike Stadt hatte eine charakteristische dreieckige Form und war auf zwei Seiten von tiefen Schluchten – der Nordschlucht und der Hasenschlucht – umgeben, auf der dritten Seite durch den Bug-Liman begrenzt (s. den Plan, u. S. 99). Im unteren Teil der Stadt lagen Wohnviertel und Hafenanlagen, auf dem 38 m höher gelegenen Plateau der Oberstadt dagegen die für die Polis zentralen Einrichtungen wie die Agora, der zentrale heilige Bezirk, das Dikasterion (Gerichtsgebäude), Gymnasion und (wahrscheinlich) das Theater sowie mehrere Warenmagazine und weitere Wohnquartiere. Ein bedeutender Teil – wahrscheinlich 300-500 m – der direkt am Meer gelegenen Unterstadt liegt heute unter Wasser, da bis zur hellenistischen Zeit der Meeresspiegel 6-9 m tiefer lag als heute (zur sogenannten Pontischen Transgression vgl. u. S. 115).

In der ersten Phase (1. Hälfte des 6. Jh.s) wurde zunächst die Oberstadt besiedelt; die Bebauung bestand vor allem aus Erd- und Halberdhütten, weist aber bereits mindestens eine Straße auf. Von der zweiten Jahrhunderthälfte an erfolgte eine rasche und intensive Entwicklung; es entstanden Kultkomplexe für Apollon Ietros im Westen⁵ und für Apollon Delphinios im zentralen Temenos, mit Zeus und Athena die Hauptgottheiten der Stadt. Der Kult des Apollon Delphinios oblag dem Kollegium der Molpoi, einer aus der Mutterstadt importierten Institution, deren Anführer, der Aisymnet, nicht nur Oberpriester sondern auch städtischer Eponym war, mit dessen Namen die sakralen Dokumente signiert und datiert waren.⁶ Auch der

⁴ Zu Dions Verwendung des Namens s.u. S. 114. J. G. VINOGRADOV, «Zur politischen Einheit Berezans und Olbias», in: VINOGRADOV 1997, 133-145; cf. auch S. L. SOLOVYOV, *Ancient Berezan. The Architecture, History and Culture of the First Greek Colony in the Northern Black Sea* (Leiden [u.a.] 1999) v.a. 3f.

⁵ Zum westlichen Temenos (Ietron) s. auch J. G. VINOGRADOV – A. S. RUSJAJEWA, «Phantasmomagica Olbiopolitana», *ZPE* 121 (1998) 153-164, v. a. 163f. Graffiti des 6. Jh.s v. Chr. aus Berezan und Olbia sind die ältesten Zeugnisse für Apollon Ietros, dessen Kult nur in milesischen Schwarzmeerkolonien belegt ist und wohl aus Milet/Didyma stammt; s. dazu N. EHRHARDT, «Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?», *IstMitt* 39 (1989) 115-122; vgl. auch DUBOIS 1996, 107-112.

⁶ F. GRAF, «Das Kollegium der Μολποί von Olbia», *MusHelv* 31 (1974) 209-215; DUBOIS 1996, 6f.

Achilleus-Kult (s.u. S. 120) ist bereits zu dieser Zeit auf Berezan, in Olbia und auf der Landzunge Tendra, dem δρόμος Ἀχιλλέως (wo später auch Agone stattfanden) durch zahlreiche Graffiti auf runden Keramikscherben von 3-6 cm Durchmesser belegt.⁷ Südlich vom zentralen Temenos (und in archaischer Zeit noch nicht davon abgetrennt) entstand die Agora, die bereits seit archaischer Zeit zumindest teilweise mit Kieseln und Tonscherben gepflastert war, wahrscheinlich, weil sonst die häufigen Regengüsse den lehmigen Lössboden regelmäßig in einen Sumpf verwandelt hätten.

Bereits Mitte des 6. Jh.s hatten sich Stadtbezirke gebildet und die gepflasterten Hauptstraßen lagen an ihrem endgültigen Ort; heute lässt sich aber sagen, dass Olbia nicht, wie lange Zeit geglaubt, ein regelmäßiges ('hippodamisches') Planungssystem hatte. Ende des 6. / Anfang des 5. Jh.s wurde die Bauweise der halb oder ganz in die Erde eingetieften Häuser zugunsten von ebenerdigen Anlagen aus Rohziegel und Stein aufgegeben.⁸

Die Nekropole wurde jenseits der Nordschlucht angelegt, wahrscheinlich an der Straße, die in die Steppe führte. Die Gräber bestanden aus einfachen, in den Boden eingetieften Erdbestattungen, Kinderbestattungen in Amphoren und einer beeindruckenden Anzahl reicher Hügelgräber, die zur Bezeichnung „Gegend der hundert Kurgane (Hügelgräber)“ geführt hat.

Schon seit dem zweiten Viertel des 6. Jh.s entstanden im Hinterland, der Chora, von Olbia, an den Ufern des Limans und an beiden Seiten des Hypanis-Borysthenes-Mündungsgebietes zahlreiche agrarische Siedlungen; klar definierte Grenzen der Polis gab es aber wohl noch nicht. Die archaische Stadt scheint auch keine Befestigungsanlage gehabt zu haben.

Olbia hatte nicht nur zur Mutterstadt Milet enge Beziehungen, sondern auch zu Rhodos, Samos, Klazomenai, Chios, Thasos, Naukratis, Korinth und Athen; Waren aus diesen Städten gelangten – wohl im Austausch gegen landwirtschaftliche Produkte und Sklaven – seit frühesten Zeit in die Steppengebiete. Noch in der ersten Hälfte des

⁷ Da diese Graffiti-Scherben in häuslichem, nicht in kultischem Kontext gefunden wurden, ist ihre Funktion nicht ganz klar; HEDREEN 1991, 316 vermutet, es handele sich um Spielsteine, da Achilles auch als Brettspieler dargestellt wird.

⁸ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 16. 28-33.

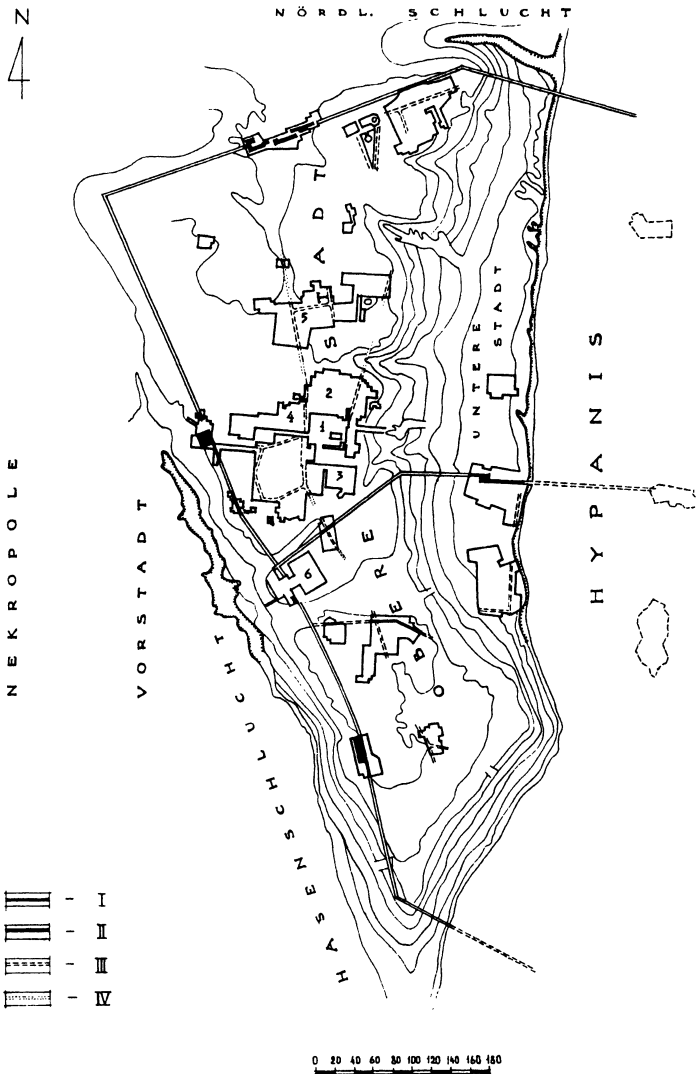


Abbildung 2 Plan von Olbia.

(1) Agora, (2) Temenos, (3) Gymnasion, (4) Dikasterion, (5) Heiligtum des Hermes und der Aphrodite, (6) Bezirk R₁₉.

I-Freigelegte Verteidigungsmauern, II-Vermutete Verteidigungsmauern, III-Freigelegte Straßen, IV-Vermutete Straßen.

(aus: VINOGRADOV 1981, Abb. 2)

6. Jh.s entstand eine lokale Währung in Form von gegossenen, bronzenen, zweiblättrigen Pfeilspitzen, die sogar im Donaudelta gefunden wurden; etwas später taucht eine ebenso originelle olbische Münze in Form von gegossenen Bronzedelphinen⁹ auf.

2. Die Blütezeit im 5.-3. Jh. v. Chr.

Olbias große Zeit, die in mehrere Etappen unterteilt werden kann, dauerte vom 5. bis ins 3. Jh. v. Chr.

Die erste Phase umfasst ungefähr das 5. Jh. v. Chr. Zu Beginn dieses Jahrhunderts hatte sich das Skythenreich konsolidiert und erfolgreich den Feldzug des Perserkönigs Dareios abgewehrt; im Zuge der darauf folgenden Expansionspolitik unterwarfen die Königskythen die ackerbauenden Stämme des Waldsteppengebietes und unternahmen 496 v. Chr. einen Feldzug durch das ganze Land bis zur thrakischen Chersones (Hdt. VI 40). Diese militärischen Unternehmungen hinterließen auch in der Umgebung Olbias Spuren: In den Nekropolen wurden Überreste Verstorbener gefunden, die von skythischen Pfeilen getötet worden waren; in einer ländlichen Siedlung in der Nähe von Berezan fand man in einer Abfallgrube die Skelette eines Mannes mit eingeschlagenem Schädel und eines Hundes, in dem noch eine Pfeilspitze steckte.¹⁰ In diesen Zusammenhang gehört auch die Marmorstele des Leoxos, Sohn des Molpagores, die wahrscheinlich das Werk eines olbischen Künstlers aus dem 2. Jahrzehnt des 5. Jh.s v. Chr. ist.¹¹ Die Stele ist oben und unten abgebrochen; auf der Vorderseite ist der Torso eines nackten jungen Mannes zu sehen, der die linke Hand in die Hüfte gestützt, die rechte erhoben hatte. Das Relief auf der Rückseite stellt einen Skythen dar, in

⁹ DUBOIS 1996, 8-11.

¹⁰ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 130.

¹¹ J. G. VINOGRADOV, «Die Stele des Leoxos, Molpagores' Sohn, aus Olbia und die skythisch-griechischen Beziehungen im frühen 5. Jh. v. Chr.», in: VINOGRADOV 1997, 230-241. Höhe 46 bzw. 66 cm, Breite 36 cm, Dicke 12 cm; an der oberen Kante befindet sich ein Zapfenloch; die Reste der beiden zweizeiligen Inschriften stehen auf den Schmalseiten. 1895 zufällig von einem Bauern auf dem Gelände der Nekropole von Olbia gefunden (heute im Historischen Museum von Cherson), hat die Stele seit jeher die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen; die umfangreiche archäologische und epigraphische Literatur ist bei VINOGRADOV a. O. Anm. 2 u. 3 zusammengestellt.

skythische Tracht gekleidet, mit einem im Gorytos steckenden Bogen an der linken Körperseite; er hält einen Pfeil mit nach unten gerichteter Spitze in den Händen (auch hier fehlen Kopf und Unterschenkel). Darstellung und Inschrift – „Ich bin als Denkmal der Tapferkeit errichtet und sage, dass in der Ferne der für seine Heimatstadt gefallene Leoxos, Molpagores' Sohn liegt“ – machen klar, dass der auf der Vorderseite dargestellte junge Olbiopolit im Kampf gegen die Skythen gefallen ist.¹²

Auch die Chora schrumpfte zu dieser Zeit; von den mehr als hundert spätarchaischen Siedlungen überlebten nur einige wenige in unmittelbarer Nähe Olbias. Es ist wahrscheinlich, dass zu dieser Zeit Olbia erstmals mit Befestigungsanlagen umgeben wurde, die Herodot (IV 78f.) einige Zeit später gesehen hat. Allerdings lassen sich diese frühesten Mauern noch nicht mit Sicherheit nachweisen; vielleicht kann man die Trümmer großer Bruchsteine, die beim Westtor unter den Lehmziegelmauern des 4. Jh.s v. Chr. gefunden wurden, mit dieser Anlage in Verbindung bringen.¹³

Um 480 v. Chr., nachdem die Skythen mit den Thrakern einen Friedensvertrag geschlossen hatten, trat eine Beruhigung der Situation ein; wie Nikonion und Kerkinitis begab sich Olbia unter das Protektorat der Königsskythen, das offenbar in erster Linie wirtschaftlicher Natur war (Tributzahlungen) und in der Stadt selbst von einem einheimischen Tyrannen ausgeübt wurde. Die Strukturen der Polis wurden nicht angetastet: Verordnungen wurden weiterhin von der Volksversammlung erlassen und eine Münze mit Symbolen der Polis geprägt. Später gab es auch skythische Statthalter (Arichos, Eminakos), die vielleicht zur Zeit der Pontosexpedition des Perikles während der

¹² Übersetzung nach VINOGRADOV 1997, 238; frühere Lesarten werden ebd. diskutiert. Vinogradov sieht in der Figur auf der Rückseite eine bewaffnete Amazone, was m. E. eher zu weit hergeholt ist, weil sie in seiner Interpretation dann doch als „barbarischer Todesengel“ ein Symbol für die Skythen darstellt; vgl. auch DUBOIS 1996, 86-89 (der beide Figuren für Darstellungen des Grabinhabers hält, das eine Mal als nackter Ephebe, das andere Mal als „soldat armé à la scythe“).

¹³ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 34 mit Abb. 20,3.

damaligen Krise des skythischen Reiches vertrieben wurden.¹⁴ Jedenfalls war Olbia seit dieser Zeit Mitglied des Attischen Seebundes.¹⁵

Die Zeit des skythischen Protektorats, das Schutz vor weiteren kriegesischen Übergriffen gewährleistete, war eine Periode wirtschaftlichen Aufschwungs.

Zu Beginn des 5. Jh.s bekommt das Temenos seine definitive trapezoidale Form und wird durch eine Mauer im Westen gegen die Hauptstraße, im Osten gegen die angrenzende Agora abgeschlossen, die nun infolge des Bevölkerungswachstums und der zunehmenden Handelstätigkeit vergrößert wird; im Osten wird ein Eingangstor angebracht. Dem Apollon Delphinios wird nun ein Antentempel¹⁶ mit Steinfundamenten und Ziegelmauern errichtet, die Säulen mit den ionischen Kapitellen, deren Voluten aus Ton waren, bestanden wahrscheinlich aus Holz. In dieser Form blieb der Tempel bis ins 3. Viertel des 4. Jh.s v. Chr. bestehen. Außerdem wurde offenbar ein monumentaler Altar errichtet, sowie weitere kleinere Altäre, ein Schatzhaus und eine Bronze gießerei. Ein Aufsehen erregender Fund vor allem im Temenos, aber auch in Wohngebieten war eine Reihe von rechteckigen, leicht abgerundeten, 5-6 cm langen und 0,5 cm dicken, auf beiden Seiten polierten Knochenplättchen, die auf der einen Seite den abgekürzten Dionysosnamen, auf der anderen orphische Sinnsprüche, meist zum Thema der Metempsychose, tragen.¹⁷ Die Funktion dieser Plättchen ist nicht ganz unumstritten: Während Vinogradov überzeugt ist, der Priester habe sie im Rahmen des Kults aus einem Kalathos genommen und anhand der Sinnsprüche seine „Predigt“ formuliert, nimmt West an, es handle sich um Mitgliederausweise für Angehörige der Orphikervereinigung, umso mehr, als es auch unbe-

¹⁴ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 132f.; J. VINOGRADOV, «Zur Klassifizierung der griechisch-barbarischen Abhängigkeitsverhältnisse», in: FUNCK 1996, 427-437.

¹⁵ DUBOIS 1996, 17-19 (IG I3, 1453, F).

¹⁶ I. e. ein Tempel mit zwei an der Front vorstehenden Seitenwänden, die zwei dazwischenliegende Säulen rahmen, vgl. die Rekonstruktionszeichnung bei VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, Abb. 17.

¹⁷ J. G. VINOGRADOV, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia», in: VINOGRADOV 1997, 242-249; es handelt sich meist um Ketten von Gegensatzpaaren: βίος – θάνατος, σώμα – ψυχή, εἰρήνη – πόλεμος u.a.m.

schriftete Täfelchen gibt und alle Stücke abgegriffen sind.¹⁸ Die Plättchen von Olbia sind auf jeden Fall der erste Beleg für einen Kultverein der Orphiker im 5. Jh. v. Chr. und bezeugen den prominenten Platz des Dionysos im Orphismus.¹⁹

Zur gleichen Zeit entstand auch bereits auf der Agora der Beginn einer systematischen Bebauung: Im Süden wurde ein Gymnasion errichtet, im Norden ein Gebäude mit vier Sälen, das bis in die zweite Hälfte des 4. Jh.s in Gebrauch war und wahrscheinlich öffentliche Funktion hatte. Bemerkenswert ist das komplizierte Kanalsystem mit zahlreichen Zisternen und Brunnen (von bis zu 35 m Tiefe) und geschlossenen Abflusskanälen unter der Straßenpflasterung.²⁰

Sowohl in der Ober- wie in der Unterstadt entstanden große Wohnquartiere; Reste von Wandbemalung sind erhalten. Die Häuser waren wohl meist einstöckig, mit Sockeln aus Stein oder Lehmziegeln;²¹ eine Besonderheit sind bewohnbare Keller mit Herden, Öfen oder Kohlepfannen.

Im 4. Jh. v. Chr. erfolgten tiefgreifende soziale Umwälzungen; gleich zu Beginn des Jahrhunderts gelang es der Polis offenbar, sich gleichzeitig von dem skythischen Protektorat und der Tyrannis (vgl. o. S. 101) zu befreien. In der Folge gründeten die Olbiopoliten den Kult des Zeus Eleutherios; mehrere Weihinschriften sind erhalten. Das Heiligtum des Gottes wurde Ende der 70er-Jahre in dem neu ergrabenen Bezirk R19 (Nr. 6 auf dem Plan, o. S. 99) entdeckt. Es wurde Mitte des 1. Jh.s v. Chr. während der Geteninvasion zerstört und die

¹⁸ VINOGRADOV 1997, 242, 245; M. WEST, «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45 (1982) 17-29.

¹⁹ L. ZHMUD', «Orphism and Graffiti from Olbia», *Hermes* 120 (1992) 159-168; DUBOIS 1996, 154-157; gute allgemeine Einführung: R. PARKER, «Early Orphism», in: A. POWELL (ed.), *The Greek World* (London/New York 1995) 483-510 (diesen Hinweis verdanke ich Ch. Riedweg, Zürich) und DETTORI 1996. VINOGRADOV hält die „elitären“ religiösen Vereine der Orphiker und der Molpoi für Stützen der Tyrannen (vgl. o. S. 101) bei ihren Ansprüchen auf Alleinherrschaft und sieht in den anderen Aktivitäten dieser Zeit planvolle Baupolitik der Tyrannen - aber letztere sind wohl eher einfache Folgen des Wirtschaftsaufschwungs.

²⁰ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 33-38.

²¹ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 35. Die Stratigraphie ist schwierig, da die Steinsockel der Häuser wiederverwendet wurden und sich somit die hellenistischen Sockel oft auf gleichem Niveau wie die archaischen und klassischen befinden, cf. WASOWICZ 1975, 77f.

Trümmer in die Hasenschlucht hinuntergestürzt, zahlreiche Architekturfragmente und Statuenpostamente blieben aber in einem Graben liegen.²²

Zu dieser Zeit (4. Jh. v. Chr.) stellt Olbia auch seine Chora wieder her, die ihren größten bisherigen Umfang erreicht, alte Siedlungen werden restauriert und neue errichtet. Olbia unterhält intensive Handelsbeziehungen zu den anderen griechischen Städten am Nordpontos, aber auch zu den sesshaften Skythenstämmen im Norden. Keramik, Metall- und Glaswaren aus Olbia, bemalte attische Vasen, Amphoren aus Chios, Thasos, Kos und anderen Orten wurden entlang der Dnepr-Zuflüsse im Osten, entlang des Bug im Westen und bis jenseits von Kiew im Norden gefunden. Wahrscheinlich wurde vor allem Tauschhandel betrieben, denn die olbischen Silbermünzen dieser Zeit finden sich selten außerhalb der Küstenzentren.

Die neue Souveränität der Polis Olbia zeigt sich auch am umfangreichen Ausbau der Stadtmauern; massive Turm-, Tor-, und Wallanlagen wurden freigelegt. In einer Mauerbauinschrift ist zum ersten Mal eine aus fünf Magistraten zusammengesetzte „Mauerbaubehörde“ (τεταχοτοῖα) erwähnt,²³ eine weitere, in der Nähe gefundene Inschrift enthält die Weihung eines Turmes durch einen Heuresibios, Sohn des Syriskos, an Zeus Eleutherios.

Ein Wendepunkt in der Geschichte der Stadt war die erfolglose Belagerung der Stadt durch Alexanders Statthalter Zopyrion bei seinem Feldzug gegen die Skythen 331 v. Chr.; Zopyrion erlitt mit dreißigtausend Mann eine schwere Niederlage. Der spätrömische Schriftsteller Macrobius berichtet, dass die Borystheniten während dieser Belagerung die Sklaven freigelassen, Fremden das Bürgerrecht gewährt, Schulden erlassen und so den Feind zu überwältigen vermocht hätten (Sat. I 11,33). Wie Vinogradov gezeigt hat, werden diese Angaben durch das Ehrendekret für Kallinikos bestätigt,²⁴ dem das dankbare Volk eine Bronzestatue und die immense Summe von tausend Goldstateren zusprach. Er hatte erfolgreiche finanzielle Maßnahmen durch-

²² DUBOIS 1996, 20-24; VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 134f.; VINOGRADOV 1981, 26.

²³ SEG 32, 795; zur Wortform DUBOIS 1996, 27f.

²⁴ SEG 32, 794; J. G. VINOGRADOV, «Kallinikos, Sohn des Euxenos: Probleme der politischen sowie der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Olbias in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts v. Chr.», in: VINOGRADOV 1997, 276-322.

geführt, die das Einkommen der Stadt vermehrten, in einem kritischen Augenblick die zerstrittenen Einwohner versöhnt und alle Kräfte für die Verteidigung mobilisiert. Eine Klausel der Urkunde besagt, dass er die Prägung von Kupfermünzen veranlasste, was durch die Archäologie bestätigt wird.²⁵

Zeichen der Zerstörung durch das belagernde makedonische Heer gibt es in der Stadt selbst, ebenso Brandschichten in den Siedlungen der Chora, in denen bald danach die ersten befestigten Gehöfte in dieser Gegend auftauchen.²⁶ Der Wiederaufbau der Stadt erfolgte aber sogleich, und eine damit verbundene intensive Bautätigkeit und Erneuerung auf allen Gebieten bewirkte die letzte und größte Blüte Olbias. Der enorme Aufschwung der Wirtschaft veranlasste auch einen Zustrom von „Barbaren“ in die Stadt (s. u. S. 123).

Im letzten Viertel des 4. Jh.s wurde das ganze Temenos nivelliert, die Oberfläche um etwa 70 cm erhöht und mit einer neuen Löss-Schicht und einer Kalksteinpflasterung bedeckt. Darauf wurde am Platz des alten ein neuer Apollon-Delphinios-Tempel errichtet, ein nach Süden orientierter Peripteros von 16 x 35 m. Östlich davon entstand der Zeus-Tempel, ein dorischer Prostylos von 13,9 x 7,7 m (dazu s. auch u. S. 119), von dem im wesentlichen die Erdfundamente, bestehend aus alternierenden Schichten mit Wasser getränkten Lössbodens und Erde-Asche-Mischung, erhalten sind. Im Zentrum errichtete man einen neuen Marmoraltar, der dort bis zum Anfang des 2. Jh.s v. Chr. stand; zahlreiche weitere Altäre und Neubauten kamen hinzu. In einer großen Zisterne im Temenos wurden 2000 (oft fragmentierte) Terrakotten gefunden, darunter 500 von Kybele-, Demeter- und Aphroditestatuetten.

Auf der Agora wurde im Norden eine große Stoa (17 x 45 m) mit neun ionischen Säulen gebaut, im Osten ein großes offenes Marktgebäude (50 x 5 m) mit neun Sälen und Kellern, im Süden das Ensemble des Gymnasiums. Im Westen wurde das Dikasterion errichtet,

²⁵ Die ersten „Borystheuer“ – im Gewicht reduzierte Obolen – wurden im Anschluss an die Belagerung des Zopyrion geprägt; zusammen mit der Aufhebung der direkten Besteuerung erleichterte dies den ärmeren Bewohnern die Tilgung der Schulden.

²⁶ Vgl. dazu auch V. A. ANOCHIN – R. ROLLE, «Griechische Schleuderbleie bei den Mauern von Olbia», in: R. ROLLE – K. SCHMIDT (Hrsg.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt* (Göttingen 1998) 837-848.

das eine Fassade mit Porticus hatte und 12 Säle, die einen Hof von 132 qm umgaben; in dem Gebäude wurden 500 Psephoi (Stimmsteine) aus Terrakotta gefunden. Um Agora und Temenos herum entstanden Magazine und sehr reiche, oft mehrstöckige Wohnhäuser mit Peristylen und Mosaikfußböden; auch das schon vorher beeindruckende Wassersystem wurde ausgebaut und mit weiteren riesigen Reservoirs versehen.

Ein Theater ist inschriftlich bezeugt (IOSPE I² 25), konnte aber bisher noch nicht mit Sicherheit im Gelände nachgewiesen werden.

Die Olbia jenseits der Schluchten umgebende Nekropole erreichte mit 500 ha in hellenistischer Zeit ihre maximale Ausdehnung; die einfachen Erdbestattungen sind gleich wie in den vorangehenden Epochen und enthalten verschiedene Keramik als Beigaben, zudem Werkzeuge (Nadeln, Spindeln, Messer, Schleifsteine) sowie Waffen in den Männer- bzw. Schmuck aus Bronze und Glaspaste in den Frauen- und Kindergräbern. Seit der Mitte des 4. Jh.s v. Chr. leisteten sich reiche Familien aber auch Katakombengräber, in denen (wie in den archaischen Kurganen) ein meist über Stufen hinabführender Zugangskorridor (Dromos) in eine aus Lehmziegeln oder Steinen gemauerte Grabkammer mit halbrundem Gewölbe führt, wo sich die Holz- oder Terrakottasarkophage befanden; leider wurden diese Anlagen im 19. Jh. fast vollständig ausgeplündert. Auch Grabsteine sind im Vergleich zu anderen Nekropolen des Bosporos auffallend wenige erhalten; sie wurden von den Bewohnern der umliegenden Dörfer als Baumaterial benutzt.

3. Niedergang (3.-1. Jh. v. Chr.)

Die große Blüte der „Glücklichen“ ging Mitte des 3. Jh.s zu Ende;²⁷ fast alle Siedlungen der Chora wurden bei Einfällen nomadisierender Barbaren zerstört und niedergebrannt, was verheerende Konsequenzen für die Wirtschaft hatte, da die Einfälle auch die Beziehungen zu den

²⁷ Zum folgenden VINOGRADOV 1981, 31-33; VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 139-143; WASOWICZ 1975, 119-125; KRAPIVINA 1993, 139-144; D. P. KALLISTOV, «Die Poliskrise in den Städten der nördlichen Schwarzmeerküste», in: E. CH. WELSKOPF (Hrsg.), *Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung II* (Berlin 1974) 551-586, v. a. 551-555; A. STEFAN, «Die Getreidekrisen in den Städten an den westlichen und nördlichen Küsten des Pontos Euxeinos in der hellenistischen Zeit», *ibid.* 648-663.

friedlichen ackerbaureibenden Stämmen unterbrochen. Die Polis versuchte mit zahlreichen Maßnahmen, der äußeren Bedrohung, Nahrungsknappeit, Unruhe und der Zerrüttung der Staatsfinanzen Herr zu werden; so wurden Institutionen für öffentliche Getreideeinkäufe – die Sitione²⁸ – bzw. die unentgeltliche Verteilung von Brotgetreide unter bedürftige Bürger – die Sitometrie – eingerichtet, die durch freiwillige Spenden der Bürger finanziert wurden. Ein reicher Bürger war auch Protogenes, dank dessen Spenden die Verteidigungsmauern befestigt werden konnten; sein älterer Zeitgenosse Antestherios finanzierte Reparaturen an der Kriegsflotte und den Neubau eines Schiffes. Der Wechsel der Münztypen, Geldentwertungen bzw. die Einführung billiger Kupfermünzen scheinen die wirtschaftliche Lage eher noch verschlimmert zu haben. Im 2. Viertel des 2. Jh.s v. Chr. stabilisierte sich die Wirtschaft aber kurzfristig immerhin so weit, dass die Prägung von Silbermünzen wieder aufgenommen wurde, was wahrscheinlich der Politik des pontischen Königs Pharnakes zu verdanken ist, der den Poleis an der Schwarzmeerküste Hilfe leistete und zumindest zeitweilig die Angreifer abwehrte; doch bereits nach der Mitte des Jahrhunderts war Olbia von den Angriffen der lokalen Barbarenstämme wieder so stark bedrängt, dass sich die Polis an die umwohnenden Mixhellenes²⁹ um Hilfe wandte, was den erneuten Verlust der Unabhängigkeit zur Folge hatte. Der neue Protektor war Skiluros, der Herrscher des Skythenreiches auf der Krim, dessen Name auch auf olbischen Kupfermünzen erscheint. Wie bereits beim skythischen Protektorat des 5. Jh.s v. Chr. blieb auch diesmal die Innen- und Außenpolitik Olbias im wesentlichen unangetastet; jedoch erhob Skiluros nicht nur Tribut von der Stadt, sondern benutzte auch die Flotte zum Export seiner eigenen Handelsgüter bzw. für den Kampf gegen Piraten, was auch die Versorgung der Stadt wesentlich verbesserte, und nahm außerdem die Dienste reicher Olbiopoliten als Berater

²⁸ Votivrelief der Sitionen: *Inscr. Olbiae* 72; VINOGRADOV 1981, Abb. 7, VINOGRADOV 1997, Frontispiz; Protogenes–Dekret: *IOSPE* I² 32 B, VINOGRADOV 1981, Abb. 8.

²⁹ Wer genau diese auch im Protogenes-Dekret erwähnten „Mixhellenes“ waren, ist immer noch Gegenstand der Diskussion, vgl. BICHLER 2000, 95; der neue Vorschlag von I. v. BREDOV, «Der Begriff der Mixhellenes», in: FUNCK 1996, 467-474 (mit der früheren Lit.), dass es sich dabei um rein griechische Enklaven im Barbaricum handle, scheint mir nicht plausibel; ich würde eher mit hellenisierten, sesshaften Skythenstämmen rechnen, die in der Lage waren, die Stadt zu schützen.

und Heerführer in Anspruch. Skiluros starb 113 v. Chr., sein Sohn Palakos wurde in mehreren Feldzügen von Mithridates Eupator geschlagen, der daraufhin auch Olbia seinem Pontischen Reich einverleibte. Er überließ aber die erneuten Angriffen der kriegerischen Stämme ausgesetzte Stadt ihrem Schicksal, wohl weil er selbst ganz von dem dritten Krieg gegen Rom in Anspruch genommen war. In dieser Zeit wurden die Mauern an der Hasenschlucht sogar mit in aller Eile demontierten Statuenpostamenten und Architekturteilen aus dem zentralen Temenos verstärkt. Doch auch diese Anstrengungen konnten die endgültige Katastrophe nicht verhindern: 55 v. Chr. wurde Olbia von den Geten unter König Burebista erobert und niedergebrannt. Die Stadt verlor zwei Drittel ihrer bewohnten Fläche, aber sie existierte weiter, wenn auch in viel kleinerem Umfang, da die Skythen den Handelsplatz brauchten (Dion *or.* 36,5; s. dazu u. S. 116).

4. Römische Zeit (1. bis Ende 3. Jh. n. Chr.)

Olbia war nun noch eine kleine Siedlung von 6-7 ha, die auf den Resten der hellenistischen Bauten im südlichen Drittel der ehemaligen Stadt lag. Im Vergleich zu früher sind die epigraphischen und numismatischen Quellen der nach-getischen Stadt spärlicher, aber offensichtlich nahmen Ende des 1. Jh.s v. Chr. oder Anfang des 1. Jh.s n. Chr. politische Organe und die Verwaltung der Polis ihre Funktion wieder auf; seit der Regierung des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.) ist auch Münzprägung wieder feststellbar.³⁰ In diese Zeit lassen sich auch Keramik, Importmünzen und Bestattungen in der Nekropole datieren. – Auf der zerstörten Fläche der vor-getischen Stadt wurde nun Vieh gehalten; auf dem Areal von Temenos und Agora in der Oberstadt wurden Weinkelter, Töpferöfen und Getreidespeicher errichtet. Olbia suchte nun Schutz bei Rom; mehrere olbische Dekrete des 1. Jh.s n. Chr. bezeugen Gesandtschaften der Olbiopoliten zu den Behörden der Provinz Moesien; schon unter Tiberius begannen reiche Olbiopoliten mit Gebäudeweiungen an den Kaiser (s. u. S. 122).

Kaiser Nero verlegte schließlich 62 n. Chr. eine Auxiliartruppe zum Schutz der Stadt in die Umgebung Olbias. Dafür wurden neue Stadtmauern gebaut und im südlichen Drittel der Oberstadt eine Zitadelle errichtet; vor den Nordmauern wurde ein künstlicher Graben aus-

³⁰ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 143-148; WASOWICZ 1975, 125-127; KRAPIVINA 1993, 139-157; KRAPIVINA 1995.

gehoben;³¹ befestigte Dörfer entstanden auch in der Chora. Gleichzeitig mit der römischen Militärhilfe erhielt Olbia wiederum ein barbarisches Protektorat, diesmal der sarmatischen Aorser (s. auch u. S. 124), deren König Pharzoios bis in die Zeit Domitians in Olbia Goldmünzen prägte, die nach seiner eigenen Ära, später den eponymen olbischen Archonten datiert waren; danach prägte sein Sohn und Nachfolger Inismeos Silbermünzen. Die römische Präsenz zeigt sich auch an den Grabinschriften; unter Trajan erfolgte die Umstellung auf das römische Münzsystem.

Unter Kaiser Hadrian erreichte Olbia die Stellung einer *civitas foederata*; stimmen die Angaben bei Phlegon von Tralles (FGrHist 257 F 17), so beauftragte Hadrian zudem den bosporianischen König Kotys II. mit dem Schutz von Chersonesos, Olbia und Tyras. Ständige Angriffe der Tauroskythen veranlassten schließlich einen Feldzug der in Moesien stationierten römischen Armee unter Antoninus Pius, der es gelang, den Tauroskythen eine Niederlage zuzufügen; sie mussten den Olbiopoliten sogar Geiseln stellen.³² Stadtmauer und Zitadelle wurden danach noch einmal ausgebaut. Die römischen Legionäre, unter denen sich zahlreiche Thraker befanden, brachten die Verehrung des thrakischen Reitergottes mit, vielleicht auch der ägyptischen Gottheiten Sarapis und Isis; die zur Zeit Diokletians aus Olbia abgezogenen Soldaten setzten an ihrem neuen Standort in Dakien die Verehrung des Jupiter Olbiopolitanus fort.³³

Olbia erlebte einen letzten Aufschwung unter den Severern: Unter Septimius Severus (193-211) wird die Stadt in die Provinz Moesia inferior aufgenommen, fortan werden Dokumente mit dem Namen des Statthalters datiert; die Münzen tragen die typische Provinzialprägung mit dem amtierenden Kaiser auf der Vorderseite. Auch der Außenhandel, der nach den epigraphischen Dokumenten vor allem auf die Städte am Schwarzen Meer sowie die Mutterstadt Milet ausgerichtet war, blüht noch einmal auf,³⁴ was auch zu einem neuerlichen Aufschwung der Bautätigkeit führt. In der Unterstadt entstehen zahlreiche neue Wohnhäuser, deren Wandmalerei und Terrakottaverzierungen sich nicht von denen anderer römischer Provinzstädte der Zeit unterschei-

³¹ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 55. 58f.

³² SHA Ant. Pius 9,9, dazu BRAUND 1997, 128.

³³ CIL III Suppl. 2 Nr. 12464.

³⁴ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 95f.

den. 198 n. Chr. baut Olbia Thermen, die Septimius Severus und Caracalla gewidmet sind; epigraphisch belegt sind außerdem ein Gymnasion, mehrere Portiken, ein Strategeion, eine Exedra sowie mehrere Heiligtümer, u.a. für Zeus und Achill, Apollon Prostates, die Göttermutter (Kybele), Serapis, Isis, Poseidon, Asklepios und Hygieia. Von diesen Gebäuden konnte bislang allerdings noch keines im Gelände nachgewiesen werden, wie denn überhaupt die gesicherten Funde aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten äußerst spärlich sind.³⁵ Offensichtlich ist Apollon Delphinios aus dem Pantheon verschwunden bzw. durch Apollon Prostates, den Beschützer der Polis ersetzt worden, für den, wie zahlreiche im Stadtgebiet gefundene Inschriften belegen, bemerkenswert kostspielige Votive dargebracht wurden, wie z. B. ein goldener Torques, eine Nike-Statuette aus Gold und Silber; Marmorstatuen, eine Kline und anderes mehr.³⁶ Einen eigenen Priester hatte auch der Kult des Zeus Olbios. Eine bemerkenswerte Blüte hatte im 2. / 3. Jh. n. Chr. der Achilleuskult; erhalten ist eine Reihe von Stelen aus dieser Zeit mit öffentlichen Weihungen von Archonten (von deren Kollegium Achill Schutzpatron war), Strategen und Priestern von Olbia mit Dank an den Gott für das Wohlergehen der Stadt und der Weihenden.³⁷ Aus welchen Gründen und wann genau Achill mit Skythien in Verbindung gebracht wurde, ist immer noch Gegenstand der Diskussion,³⁸ vielleicht glaubten die

³⁵ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 60 nehmen an, dass sich die öffentlichen Gebäude in der Nähe der Zitadelle der Unterstadt befanden und vermuten sogar, dass sich der Apollo-Prostates-Tempel in der Zitadelle selbst befunden haben könnte.

³⁶ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 120.

³⁷ F. V. SHELOV-KOVEDYAEV, «Beresanskij gimn ostrovu i Achillu», *VDI* (1990) 3, 49-62 m. Abb. gegenüber S. 64 (frz. Zusammenfassung L. DUBOIS, «Pont», *REG* 1991, 505f. Nr. 419).

³⁸ HOMMEL 1980 (v.a. 24-27) nimmt an, dass ein vorhomerischer Gott namens Achilleus ursprünglich Herr der Toten auf einer Insel im fernen Meer war und sich erst später zum Helden des trojanischen Sagenkreises gewandelt hat; dagegen hält J. T. HOOKER, «The cults of Achilleus», *RhM* 131 (1988) 1-7 Achills Unsterblichkeit für eine literarische Erfindung posthomerischer Zeit; G. FERRARI PINNEY, «Achilles Lord of Scythia», in: W. G. MOON (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography* (Madison 1983) 127-146 nimmt, ausgehend von Alkaios fr. 354 L.-P./V. an, dass in einigen Versionen des trojanischen Krieges, vor allem der *Aithiopsis*, skythische Bogenschützen als Gefolgsleute des Achill auftraten, was aber problematisch ist, da dies sonst nirgends, auch nicht in der Zusammenfas-

milesischen Kolonisten wirklich, die weiße Insel gefunden zu haben, in jedem Fall aber war für sie ein Mythos attraktiv, der ihnen durch einen griechischen Heros ein gewisses Anrecht auf das Land gab, das sie besiedeln wollten.

Nach dem Tod des Kaisers Severus Alexander (235 n. Chr.) hörte die Münzprägung der Stadt auf, und Olbias endgültiger Niedergang begann. Den ersten Angriff der Goten in den 30er-Jahren des 3. Jh.s n. Chr., der auch die anderen Städte der Schwarzmeerküste traf,³⁹ konnte die Stadt noch überstehen, vor allem da nach epigraphischen Angaben sicher noch im Jahre 248 n. Chr., vermutlich sogar bis in die Zeit Diokletians, eine römische Garnison in der Stadt war. Der zweite Gotensturm 269/79 aber besiegelte den Untergang der Stadt; auch das Leben auf Berezan, in den Dörfern der olbischen Chora und in den Siedlungen am Unterlauf des Dnepr erlosch; letzte, spärliche Spuren stammen vom Ende des 4. Jh.s n. Chr. Dies war das Ende von Olbia, der Glücklichen, nach fast tausendjähriger Geschichte.

Da Olbia später nie überbaut wurde, gehört es zu den am besten erforschten antiken Orten der Schwarzmeerküste;⁴⁰ seine Lage beim modernen Dorf Parutino war schon Ende des 18. Jh.s bekannt, als der Ort offiziell noch im Ottomanischen Reich lag. Seit 1839 führte die erste archäologische Gesellschaft in Russland, die „Kaiserliche Gesellschaft von Odessa für Geschichte und Altertum“, Grabungen durch. Die Erforschung Olbias ist mit den Namen der hervorragendsten russischen Altertumswissenschaftler verbunden, so z. B. Boris Farma-

sung des Proklos, erwähnt ist. I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden [u.a.] 1987) 162 nimmt einen durch lokale einheimische Kulte beeinflussten Synkretismus an; erwägenswert vielleicht auch HEDREEN 1991, 324-328, der in Achill und seinem Erzfeind Memnon ein Gegensatzpaar sieht: beide haben göttliche Mütter, Waffen von Hephaistos und werden nach ihrem Tod entrückt, Memnon in das südlichste Land der Welt, Äthiopien, Achill daher an das in der damaligen Vorstellung entgegengesetzte nördliche Ende der Erde.

³⁹ A. SCHWARCZ, «Die gotischen Seezüge des 3. Jahrhunderts», in: R. PILLINGER – A. PÜLZ – H. VETTERS (Hrsg.), *Die Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter* (Wien 1992) 47-57; E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, vol. I (Paris 1969) 393f.

⁴⁰ Forschungsgeschichte bei VINOGRADOV - KRYŽICKIJ 1995, 1-11; neue Grabungen: S. D. KRYZHITSKII – V. V. KRAPIVINA, «A Quarter-Century of Excavation at Olbia Pontica», EMC / CV 37, n.s. 13 (1994) 181-205.

kovskij, der Olbia von 1902 bis 1914 und von 1924 bis 1928 ausgrub und dessen sorgfältige, gut illustrierte Grabungsberichte unentbehrlich sind, und V. V. Latyshev, der 1885 das Corpus der "Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae" (IOSPE) begründete.⁴¹ Bis heute bringt jede Grabungssaison spektakuläre Neufunde, nicht zuletzt epigraphischer Art. Von den Unternehmungen jüngster Zeit sind vor allem die Unterwasserforschungen im überfluteten Teil der Stadt, die Grabungen auf der Insel Berezan und die Forschungen in den griechischen Siedlungen des Hinterlandes erwähnenswert.

Was zwei Weltkriege und die russische Revolution nur für kurze Zeit unterbrechen konnten, ist heute durch die wirtschaftliche Lage der Ukraine existenziell gefährdet; bereits seit 1995 kann die Grabung durch die Ukrainische Akademie der Wissenschaften nicht mehr finanziert werden und wird nur durch den Idealismus der Ausgräber aufrechterhalten; auch für die dringend notwendigen Konservierungsmaßnahmen an den durch Erosion und Erdbeben gefährdeten Bauten fehlen die Mittel. Das Schlimmste aber sind die Raubgräber, die seit Jahren außerhalb der Grabungssaison in größtem Stil und gut organisierten Banden Olbia plündern und allein von Herbst bis Frühling 2000/2001 riesige Areale (1.800 m² der Stadt und 10.000 m² der Nekropole) zerstörten; damit sind einzigartige Kenntnisse der Wissenschaft für immer entzogen.⁴² Angesichts der historischen, archäologischen und kulturellen Bedeutung der Stadt betrifft die gegenwärtige Tragödie in Olbia die gesamte Altertumswissenschaft.

⁴¹ Eine Stadtgeschichte aufgrund der antiken Inschriften und Zeugnisse gab erstmals A. BOECKH in CIG II (Berlin 1843, Ndr. Hildesheim [u.a.] 1977) Kap. I, P. 86-89, § 5-10.

⁴² Für diese Informationen danke ich Frau Prof. V. V. Krapivina (Kiew).

II. Behoste Griechen im Skythenland: Erscheinungsformen und Wahrnehmung antiker Kultur in ihren Grenzbereichen*

(*Balbina Bäbler*)

1. Archäologischer Befund und literarische Stilisierung

Dions Beschreibung der Stadt Olbia und ihrer Umgebung macht mit 13 Paragraphen einen beträchtlichen Teil des *Borysthenitikos* aus, was zeigt, dass es sich offensichtlich nicht einfach um eine Einleitung, sondern um einen zentralen Teil dessen handelt, was Dion vermitteln wollte. Es müssen also seine philosophischen und literarischen Intentionen gewesen sein, die ihn dazu veranlassten, der Beschreibung dieser abgelegenen Griechenkolonie einen so prominenten Platz zu geben in einer Rede, deren Themen „Harmonie, gute Ordnung und der regelmäßige und vorhersehbare Wechsel auf Erden und im Himmel“¹ waren.

Dions lebendige Beschreibung Olbias wirft zwei Probleme auf: Erstens, wie glaubhaft ist sie?² Diese Frage wurde von Archäologen seit Beginn der Ausgrabungen diskutiert, und es ist eine – wenn auch meist heftig abgestrittene – Tatsache, dass der *Borysthenitikos* die archäologische Arbeit beeinflusste, da die Ausgräber natürlich wünschten, mit ihren Funden den antiken Text, der so lebendig und genau scheint, bestätigen zu können, was eine Tendenz zur Folge hatte, Unstimmigkeiten zwischen dem Material und der literarischen Überlieferung zu verschweigen. Zweitens ist es interessant festzustellen, was Dion *nicht* beschreibt – vielleicht ein Hinweis darauf, was ein fremder Besucher in der barbarischen Welt sehen wollte und dann auch wirklich sah, bzw. was er nicht sehen wollte? – Es wird sich

* Die hier ausgeführten Überlegungen wurden bei Einladungen nach Kiew, Göttingen, Leipzig und Hamburg vorgetragen; allen, die sich an diesen Orten an der Diskussion beteiligt haben, danke ich für ihre hilfreichen Hinweise.

¹ RUSSELL 1992, 19.

² RUSSELL 1992, 22.

zeigen, dass Dion, ausgehend von der realen Umgebung, die Szenerie selbst gestaltet hat, was für die archäologische und geistesgeschichtliche Interpretation seiner Rede wichtig ist.

Ein anderer bemerkenswerter Aspekt ist natürlich der einmalige Schnappschuss auf die Beziehungen zwischen Griechen und Barbaren, die sich zu Dions Zeit bereits über Jahrhunderte entwickelt und zu einer bemerkenswerten Assimilation der griechischen Kolonisten an ihre skythische Umwelt geführt hatten.

Ein erstes Zeichen, das uns davor warnen sollte, Dions Beschreibung (*or.* 36,1) als Reisebericht aufzufassen und das Maß seiner literarischen Stilisierung zu unterschätzen, ist bereits sein ständiger Gebrauch der Namen *Borysthenes* bzw. *Borysthenitai*. Der Autor schreibt, die Stadt habe ihren Namen „vom [Fluss] Borysthenes“ übernommen; es scheint aber wahrscheinlicher, dass Dion selbst den Namen aus literarischen Vorbildern (vor allem Herodot)³ übernommen hat, denn zu dieser Zeit hieß die Stadt im offiziellen wie auch im täglichen Sprachgebrauch ausschließlich „Olbia“, und ihre Einwohner werden stets als „Olbiopolitai“ bezeichnet, z.B. auch in den Dekreten anderer griechischer Städte, wie Kos, Tenedos, und Byzanz.⁴

Die unmittelbar darauf bei Dion folgende Information (*or.* 36,2) scheint ebenfalls aus Herodot IV 53 entnommen, denn der Historiker ist der einzige andere Grieche, der das „Kap Hippolaos“ an der gegenüberliegenden Küste erwähnt und die Landspitze, die von den beiden Flüssen, Hypanis and Borysthenes, gebildet wird, als ἔμβολον, Schiffsschnabel, bezeichnet. Dions topographische Beschreibung der Umgebung von Olbia ist recht genau, vor allem die der seartigen Mündungen der ukrainischen Flüsse, die durch deren langsame Strömung geschaffen wird, und der Inseln in diesen Flüssen, auf denen hohes Gras, Schilf und Bäume wachsen, die Dion mit Schiffen und deren Masten vergleicht.⁵ Vielleicht sah Dion, der den sumpfigen Uferbereich mit den überfluteten Bäumen bemerkt (§ 3), bereits die

³ Vgl. auch TREU 1961, 140 und NESSELRATH o. S. 66 Anm. 3 zum Text.

⁴ Vgl. BRAUND 1999, 272 und BÄBLER, o. S. 96 zur Stadtgeschichte. – Wenig überzeugend J. I. PORTER, «Ideals and Ruins: Pausanias, Longinus and the Second Sophistic», in: S. ALCOCK – J. F. CHERRY – J. ELSNER (ed.), *Pausanias: Travel and memory in Roman Greece* (Oxford 2001) 85-90.

⁵ TREU 1961, 139.

ersten Auswirkungen der sog. „Pontischen Transgression“,⁶ die einen Teil der Unterstadt allmählich überflutete.

Die Salzwerke außerhalb der Stadt, die auch bereits Herodot erwähnt, werden durch das archäologische Material jedenfalls indirekt bestätigt: Fischfang war ein wichtiger Wirtschaftsfaktor der Stadt; Fischmärkte sind inschriftlich bezeugt und Angelgerät aus Knochen und Bronze wurde gefunden. Für den Export, der bei mehreren antiken Autoren erwähnt wird, musste der Fisch gesalzen werden und im Südquartier der Unterstadt wurde in der Tat eine große Anzahl Pithoi des 1. Jh.s n. Chr. entdeckt, in denen Fisch gesalzen und aufbewahrt wurde.⁷

Nach dieser ausführlichen und sehr genauen Beschreibung der die Stadt umgebenden Landschaft scheint es recht überraschend, dass der Autor die steilen Schluchten (vgl. Plan, o. S. 99), die die Stadt umgeben, nicht einmal erwähnt. Da Dion in § 6 die angeblich zerstörten Gräber erwähnt, müsste er diese Schluchten gesehen haben, denn die Nekropole war jenseits davon, außerhalb der Stadt gelegen. Die Geschichte mit den zertrümmerten Grabstelen ist in der Tat wohl nicht über alle Zweifel erhaben (s. u. S. 116), und womöglich ist Dion, wenn er vom Bug-Liman her in die Stadt segelte, gar nicht bis zu den Grenzen der Stadt im Norden und Westen gekommen.

Ein gewisses Rätsel stellt das „Kastell des Alektor“ dar, das Dion gesehen haben will, wo die Flüsse ins Meer münden (§ 3); zwar ist der Name im Mythos mehrfach belegt,⁸ doch bislang wurde keine Spur dieses φρούριον gefunden. Da aber der Meeresspiegel nach wie vor ansteigt, liegt es vielleicht inzwischen unter Wasser. Für seine Mitteilung, das Kastell gehöre der Frau des sarmatischen Königs, beruft sich Dion in bester herodoteischer Art auf lokale Überlieferung (λέγεται); er war also wohl seiner Sache nicht ganz sicher, aber geneigt, die Geschichte zu glauben, da er wahrscheinlich mit der bei Hdt. IV 110-117 überlieferten Tradition der unabhängigen Stellung der sarmatischen Frauen vertraut war.

⁶ VINOGRADOV 1981, 13; VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 12f.

⁷ DANOFF 1962, 980-982. Angelhaken und Nadeln zum Netzflechten: VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 75 mit Taf. 72.

⁸ RUSSELL 1992, 213.

Am Beginn von § 7 nimmt Dion seine Rede mit den Worten „wie ich sagte“ wieder auf, nach einem überraschend langen Exkurs (§ 4-6) über das traurige Schicksal und den elenden gegenwärtigen Zustand der Stadt. Dieser Exkurs scheint einer der problematischsten Teile der Rede zu sein: Wie oben erwähnt, wurde Olbia 55 v. Chr. von den Geten unter Burebista erobert (vgl. o. S. 108); es sind aber keine früheren oder späteren Zerstörungen belegt, so dass Dions Behauptung, dies sei „oft“ geschehen (§ 4) zumindest ungenau oder einfach übertrieben ist.⁹ Da die Fläche der sogenannten nach-getischen Stadt nur noch ungefähr das südliche Drittel der früheren Stadt umfasst und die vor-getischen Türme und Stadtmauern der Nordseite etwa einen halben Kilometer von den späteren Mauern entfernt sind, ist Dions Behauptung, „man würde nicht einmal vermuten, dass sie einmal zu ein und derselben Stadt gehörten“ (§ 6) verständlich. Aber ist es glaubhaft, dass in Dions Zeit, also fast 150 Jahre nach der Zerstörung der Stadt, keine einzige Statue unbeschädigt war, und zwar nicht nur diejenigen der Grabmonumente in der Nekropole, sondern auch buchstäblich jedes einzelne Standbild in den Tempeln innerhalb der Stadt?

In den archäologischen Interpretationen dieser Stelle scheint es im wesentlichen zwei Tendenzen zu geben: Entweder findet man sich stillschweigend oder explizit mit unvereinbaren Widersprüchen ab, oder aber es wird behauptet, Dion gäbe einen getreuen Bericht der Situation, was zu noch merkwürdigeren Ergebnissen führt. So ist zum Beispiel in der 1995 erschienenen Monographie über Olbia von Kryžickij und Vinogradov die „allmähliche Erholung der Stadt“ in dieser Zeit beschrieben, wobei die als Wirtschaftszentren dienenden Vororte Olbias als charakteristischer Zug der Stadt erwähnt werden.¹⁰ Im Katalog „Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine“ von 1991¹¹ betont Kryžickij ebenfalls, dass das 1. und 2. Jh. n. Chr. eine Periode erneuerter Prosperität für die antiken Stadtstaaten der nördlichen Schwarzmeerküste gewesen sei, die bis zu der Zerstörung durch die Hunnen 370 n. Chr. angedauert habe. Im gleichen Katalog schreibt aber Renate Rolle: „Dion findet nur wenige Häuser und zerfallene Mauern vor; die Statuen in Tempelruinen und auf Gräbern sind zer-

⁹ So schon MINNS 1913, 466.

¹⁰ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 55; zur ökonomischen Stabilisierung Olbias im 1. Jh. n. Chr. auch KRAPIVINA 1993, 144f.

¹¹ KRYŽICKIJ 1991, 187.

schlagen [...] dies war das Leben in der einst blühenden Stadt, die in diesem späten Zeitabschnitt nur noch ein Schatten ihrer selbst ist. [...] Neben Herodots Schilderung im Buch IV ist die *Borysthenitica* der einzig sicher nachweisbare Augenzeugenbericht eines Besuchers von Olbia – und welche Veränderungen habe sich in den fünf Jahrhunderten vollzogen, die die beiden Besucher trennen!“¹²

Diese Widersprüche erreichen einen Höhepunkt bei Dions Behauptung, die Verteidigungsanlage der Stadt sei zu seiner Zeit nur "ein kleines Mäuerchen [...] sehr niedrig und schwach" gewesen (ταίχιον ... πάνυ ταπεινὸν καὶ ἄσθενές, § 6). Die Ausgrabungen haben zwar gezeigt, dass die nach-getischen Stadtmauern erheblich kürzer und dünner sind als die massiven vor-getischen Bauten. Dennoch reden wir immer noch von Mauern von 1,7 m Dicke, die Türme von 7,1 x 8 m enthalten, die wahrscheinlich bis zu 5 m hoch waren. Das klingt nicht nach einem kleinen Mäuerchen; dennoch ist in der schon erwähnten Monographie über Olbia (von Kryžickij und Vinogradov) nachzulesen, diese Maße würden vollkommen Dions Beschreibung entsprechen.¹³ Kryžickij schreibt aber auch in dem ebenfalls schon erwähnten Katalog „Gold der Steppe“,¹⁴ dass von den Verteidigungsanlagen der Schwarzmerkolonien im 1. Jh. n. Chr. vor allem diejenigen von Chersonesos, Olbia, Tyras und Iluraton erwähnenswert seien, da es sich dabei um massive, an die 2 m dicke und von Türmen verstärkte Mauern handle. Das ist auch schon deshalb überzeugend, weil offensichtlich, wie Vinogradov gezeigt hat, auch am Ende des 1. Jh.s n. Chr. eine römische Garnison in Olbia stationiert war.¹⁵ Wie immer man die tatsächliche Stärke der nach-getischen Mauern des 1. Jh.s n. Chr. in Olbia nun beurteilt – ob man diese turmbewehrten

¹² R. ROLLE, «Skythen in Griechenland – Griechen im Skythenland», in: ROLLE et al. 1991, 205.

¹³ VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 55. Dieselben Schlussfolgerungen aus denselben Maßangaben zieht ebenfalls KRAPIVINA 1993, 22f.; auch WASOWICZ 1975, 120 bezeichnet Dions Schilderung als genaue Beschreibung, die durch die archäologischen Funde bestätigt werde.

¹⁴ S. KRYŽICKIJ 1991, 191. Den intensiven Ausbau von Verteidigungsanlagen in Olbia im 1. Jh. n. Chr. erwähnt auch KRAPIVINA 1993, 20.

¹⁵ J. G. VINOGRADOV, «Olbia und Trajan», in: VINOGRADOV 1997, 342: zwei Inschriften von M. Aemilius Severinus, Centurio der 1. Legio Italica. (Früher herrschte die Meinung, zu dieser Zeit seien alle Legionen zum Kampf gegen Decebalus nach Dakien disloziert gewesen.)

1,7 m für massiv oder für ein schwaches Mäuerchen hält – , sie dürften in jedem Fall gut genug für die Abwehr der Skythen gewesen sein, die an die Belagerung von Städten nicht gewöhnt waren.

Vor allem Renate Rolles vorhin zitierte Aussage könnte eines der permanenten Probleme der Archäologen zeigen, nämlich die Tendenz, antike Texte als eine Art direkten Kommentar zu der monumentalen Überlieferung zu betrachten, ohne sich dabei deutlich genug bewusst zu sein, dass jedes literarische Genus seine eigenen Regeln hat. Anstatt zu versuchen, einen Text mit historischen Überresten in Übereinstimmung zu bringen, der sich damit einfach nicht in Übereinstimmung bringen lässt, wäre es wahrscheinlich fruchtbarer, sich nicht nur zu fragen, was ein Autor gesehen hat, sondern weshalb er es auf diese Weise sah. Wenn man die Texte von Herodot und Dion vergleicht, sollte man berücksichtigen, dass die beiden Autoren völlig verschiedene Hintergründe, Voraussetzungen und Absichten hatten. Herodot wollte – jedenfalls gemäß seinen eigenen Angaben – erzählen, was er gesehen hatte; aber für Dion hat schon Braund sehr überzeugend dargelegt, dass dessen jammervolles Bild vom Zustand Olbias nicht beim Wort genommen werden kann, sondern eine rhetorische Strategie ist, mit der er eine Gesellschaft am Rand des Untergangs zeigen wollte, deren religiöse und historische Identität massiv von ihren Feinden bedroht ist.¹⁶ Seine Übertreibungen dienten moralischen und philosophischen Zwecken, mit denen den Zuhörern in Prusa eine Lektion erteilt werden sollte: Sie sollten das Beispiel einer Gesellschaft sehen, die, obwohl klein und in Gefahr, unter äußerem Druck geeint und stark ist.

Im folgenden erzählt Dion, wie er den hübschen jungen Kallistratos trifft, der ein Bewunderer Homers ist, aber in skythischer Ausrüstung angeritten kommt (dazu mehr u. S. 121); Dion, Kallistratos und die anderen Leute, die sich zu ihnen gesellt haben, gehen danach zum „Tempel des Zeus“, um Dions Rede anzuhören. Dies ist ein weiterer höchst problematischer Punkt; Russell schreibt in seinem

¹⁶ BRAUND 1997, 126; id., 1999, 274. Auch KRAPIVINA 1993, 146 räumt ein, dass Dion bei seiner Schilderung von Olbia im 1. Jh. n. Chr. „etwas übertreibt“. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kam aufgrund literarischer Analyse bereits JONES 1978, 62 („... Dio combines exact observation with romantic phantasy“); 64.

Kommentar (1992, 220) schlicht „no trace of Dio's 'temple of Zeus' seems to have been found“.

Der Zeuskult ist in Olbia seit archaischer Zeit belegt, was nicht überrascht, da die Kolonisten natürlich das griechische Pantheon mitbrachten.¹⁷ Nach den Weihinschriften auf Stein und Keramik war Zeus zusammen mit Athena seit dem 6. Jh. v. Chr. *entemenios theos* im zentralen Temenos von Olbia, wo ihm im frühen 4. Jh. v. Chr. ein Tempel gebaut wurde, der aber nicht einmal halb so groß war wie der Tempel des Apollon Delphinios im gleichen Temenos (vgl. o. S. 105): Kann man wirklich annehmen, dass dieses kleine dorische Antentempelchen auch noch als eine Art Rathaus diente? Denn so beschreibt Dion den Ort (§ 17): „... [der Tempel des Zeus] ... wo sie ihre Ratsversammlung abzuhalten pflegen. Die ältesten und angesehensten sowie diejenigen, die ein Amt bekleideten, nahmen ringsum auf den Tempelstufen Platz; die übrige Menge stand aufrecht dabei. Es gab nämlich eine große offene Fläche vor dem Tempel.“ Das klingt doch eher nach einer großen, prachtvollen Anlage.

Dabei gibt es aber ein noch größeres Problem. Das Temenos, in dem die Reste des Zeustempels gefunden wurden, wurde während der Eroberung Olbias 55 v. Chr. zerstört. Es lag im vor-getischen Teil der Stadt, der sowohl gemäß Dion wie auch dem archäologischen Befund verödet dalag, seit die Wohnfläche der Stadt auf ein Drittel ihrer früheren Größe geschrumpft war. Also waren Dion und seine Zuhörerschaft durch die neue Stadtmauer in die post-getische Stadt gegangen, wo ein Tempel des Zeus nicht – bzw. noch nicht – gefunden wurde. Oder wir müssen annehmen, dass Dion die jämmerlichen Überreste eines kleinen Tempelchens in einer zerstörten Agora zur Kulisse seiner grandiosen Kosmologie gemacht hat. Angesichts dieser beiden Alternativen scheint die genaue Lokalisierung dieser kosmologischen Rede, die den wichtigsten Teil von *or.* 36 ausmacht, immer noch ein Rätsel.¹⁸

¹⁷ Zu Beginn des 4. Jh.s v. Chr. wurde ein Kult des Zeus Eleutherios eingeführt (vgl. o. S. 103); inschriftlich belegt ist ein Kult des Zeus Soter, der wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem Angriff des Zopyrion 331 v. Chr. entstand. Andere Epiklesen des Zeus sind ebenfalls belegt.

¹⁸ Dennoch wird in archäologischen Publikationen mehrfach ausgerechnet Dion als Beleg für die Existenz eines Zeustempels im 1. Jh. n. Chr. angeführt, z. B. E. BELIN DE BALLU, *Olbia. Cité antique du Littoral Nord de la Mer Noire* (Leiden 1972) 162 (zu dieser höchst problematischen Pu-

Es ist aber auch ganz grundsätzlich eher erstaunlich, dass der Zeustempel den Rahmen für diese Rede abgibt, wo doch gemäß epigraphischen und archäologischen Quellen andere Götter offensichtlich eine erheblich größere Bedeutung im olbischen Pantheon hatten, wie z. B. der schon erwähnte Apollon Delphinios,¹⁹ die Kabiren, deren Verehrung in Olbia seit dem 6. Jh. v. Chr. belegt ist,²⁰ und vor allem Achill, von dem Dion selbst erzählt, dass er bei den Bürgern von Olbia außerordentliche Verehrung genoss, was einer der Gründe für deren Liebe zu Homer sei. Weihungen an den Achilleus Pontarches von Priestern und Archonten in Olbia sind so zahlreich, dass wohl von einem „Staatskult“ gesprochen werden kann.²¹ Dion erwähnt (§ 9) einen Achilleustempel sowohl in der Stadt selbst wie auch auf der Insel, „die seinen Namen trägt“. Höchstwahrscheinlich meint er damit Berezan, die, seit sie zur Insel geworden war (s. o. S. 96), den Achilleuskult weitgehend übernommen hatte, und auf der auch zahlreiche frühe Graffiti mit Weihungen an Achilleus gefunden wurden;²² man muss sich aber bewusst sein, dass daneben auch der ältere Kult auf der (ansonsten unbewohnten und von vorüberziehenden Seefahrern besuchten) Insel Leuke vor der Donaumündung weiterbestand, so dass schon bei antiken und erst recht bei modernen Autoren die beiden „Inseln des Achilleus“ ständig verwechselt werden. – Meiner Ansicht nach hat also auch hier der Zweck der Rede, vor allem ihr zentraler Mythos, die Kulisse geschaffen. Für Dions wirkliche Zuhörerschaft, die Griechen von Prusa, sollte ein grandioses Gemälde von kosmischer Weltordnung und himmlischer Harmonie sicher eher mit Zeus,

blikation s. unbedingt I. BRASHINSKIJ, *Gnomon* 49, 1977, 617–622); aber auch WASOWICZ 1975, 121; KRAPIVINA 1993, 48.

¹⁹ F. GRAF, «Apollon Delphinios», *MusHelv* 36 (1979) 2–22; DUBOIS 1996, 112–116; zu Apollon in Olbia allgemein s. auch G. HIRST, «The cults of Olbia, Part I», *JHS* 22 (1902) 252–261; dass dagegen Zeus keine besonders prominente Lokalgottheit war, stellte ebenfalls bereits G. HIRST, «The cults of Olbia, Part II» *JHS* 23 (1903) 36, fest.

²⁰ DUBOIS 1996, 133–135.

²¹ Zum Achilleuskult der Olbiopoliten s.a. I. TOLSTOI, *Ostrov Belyi i Tavrika na Jevksinskom Ponte* (Petrograd 1918) 3–45. HOMMEL 1980, 16. Vgl. oben S. 98.

²² HOMMEL 1980, Abb. 1; WASOWICZ 1975, 192, Abb. 26, 27; VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, Abb. 112, 1–3; DUBOIS 1996, 97–103 (m. Abb.).

dem Vater der Götter und Menschen verbunden sein, als mit prominenten Lokalgottheiten eines weit abgelegenen Ortes. Und die Chancen standen vermutlich gut, dass niemand im Publikum von Prusa Dions Beschreibungen von Olbia rasch einmal würde überprüfen können.

Selbst wenn diese Interpretation noch nicht der Weisheit letzter Schluss sein sollte, so ist auch das Problem mit dem Zeustempel jedenfalls ein weiterer Hinweis darauf, dass Dion kein Baedeker und kein Grabungsleiter ist, sondern Rhetor und Philosoph.

2. Griechische Ethnizität in fremder Umgebung

Der andere interessante Aspekt, auf den uns Dions Rede hinweist, sind die Probleme von griechischer Ethnizität in fremder Umgebung, die Beziehungen von Griechen und sogenannten „Barbaren“. Die Reaktion des griechischsprachigen römischen Bürgers Dion auf das, was aus den Griechen an diesem Außenposten der griechischen Welt geworden war, scheint eine Mischung von Bewunderung, Überraschung und Belustigung. Der hübsche junge Kallistratos kommt zu ihm *πάνυ κοσμίως*, „ganz wie es sich gehört“ (§ 7), den Arm unter seinem Mantel, wie es für einen griechischen gentleman angemessen war und ja auch auf zahlreichen Statuen zu sehen ist. Die Hosen (*ἀναξυρίδες*) allerdings, die er trägt, müssen dazu ausgesprochen fremd und seltsam gewirkt haben, ebenso der schwarze Mantel, der auch für skythisch gehalten wird.

Es erscheint plausibel, dass die Griechen, selbst wenn sie sich daran erinnern, was „gute Sitten“ nach griechischer Art sind, sich den Gegebenheiten ihres neuen Landes anpassen, die wahrscheinlich von der Umgebung, dem Klima und womöglich der Notwendigkeit, oft zu reiten, diktiert sind. Ein ähnliches Phänomen auf einer anderen Ebene stellt das Verhältnis der Olbiopoliten zu ihrer Muttersprache dar: Sie vermögen zwar nicht mehr korrekt Griechisch zu reden, sind aber große Liebhaber Homers und können die *Ilias* auswendig. Eine hübsche Illustration dazu ist die Scherbe einer schwarzlackierten Kylix aus dem 5. Jh. v. Chr., auf deren Rückseite von ungelener Hand – wahrscheinlich eines Schülers – ein Fragment der *Kleinen Ilias* aufgeschrieben wurde; Homerismen und das Bestreben, epische Diktion nachzuahmen, sind dann auch noch auf zahlreichen inschriftlichen

Zeugnissen aus der Kaiserzeit, insbesondere Grabdenkmälern, zu sehen.²³

Beide Entwicklungen sind nicht außergewöhnlich in Gesellschaften, die in fremder Umgebung leben und können z.B. auch bei den nichtgriechischen Gemeinschaften in Athen beobachtet werden: Auf der einen Seite findet eine schrittweise Adaptation und Assimilation an die äußere Umgebung statt, auf der anderen Seite fördert diese äußere Umgebung aber auch die Konstruktion einer ethnischen Identität, die sich im Festhalten an Traditionen manifestieren kann, die in der alten Heimat schon längst außer Mode gekommen sind. So schildert Dion in § 17 seine Zuhörerschaft in Olbia als Männer, die noch genauso ausgesehen hätten, wie Homer die alten Griechen beschreibe, nämlich mit langen Haaren und wallenden Bärten; nur ein einziger sei rasiert gewesen – also offenbar der einzige vernünftig aussehende Mann in einer Horde recht verwegen wirkender Gestalten – und deswegen Zielscheibe von Spott und Hass gewesen; man habe ihm unterstellt, er rasiere sich nur, um den Römern zu schmeicheln. Der anti-römische Ton dieser Passage ist immer wieder aufgefallen, aber Russell betont zu Recht, dass Dion im allgemeinen sehr romfreundlich sei, weshalb denn auch Vinogradovs Vermutung, hier solle dem römischen Kaiser, der den Autor ins Exil geschickt habe, eins ausgewischt werden, kaum plausibel scheint.²⁴ Und ob hier die wirkliche Stimmung der Olbiopoliten wiedergegeben ist, darf zumindest angezweifelt werden, nachdem bereits seit längerer Zeit feststeht, dass spätestens seit Tiberius der römische Einfluss in Olbia deutlich spürbar war.²⁵ Und wenn wir natürlich auch nicht mehr feststellen können,

²³ J. G. VINOGRADOV, «Kykliche Dichtung in Olbia», in: VINOGRADOV 1997, 385-396; DETTORI 1996, 299-301; DUBOIS 1996, 83-85.

²⁴ J. G. VINOGRADOV, «Olbia und Trajan», in: VINOGRADOV 1997, 342; dieselbe Interpretation auch schon bei MINNS 1913, 469; vgl. auch ZANKER 1995, 210, der annimmt, dass die Olbiopoliten skythische Barbarenbärte tragen, aber die „nostalgische Suche nach Altgriechischem, die Dios Blick bestimmt“, für entscheidend hält. BRAUND 1997, 131 und 1999, 279f. glaubt, dass nicht so sehr die Römerfreundlichkeit an sich, sondern die Schmeichelei, *κολακεία*, Dions Kritik auf sich zieht.

²⁵ Unter Tiberius wurde dem Kaiser und seinem Vorgänger Augustus von dem olbischen Bürger Ababos, Sohn des Kallisthenes, eine Portikus geweiht (*Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini* I, ed. B. LATYSHEV, Petersburg ²1916, Nr. 181); zum röm. Protektorat s. JONES 1978, 63. Vgl. auch o. S. 108.

ob die Olbiopoliten, wie Dion sagt (§9), kein korrektes Griechisch mehr sprachen – mit Sicherheit lässt sich sagen, dass die Sprache in den öffentlichen Inschriften sich in nichts von der anderer griechischer Städte der Kaiserzeit unterscheidet.²⁶ Vielleicht ist auch hier wieder etwas übertrieben worden, um für die zeitgenössische Zuhörerschaft ein farbiges Bild der letzten übriggebliebenen homerischen Helden zu zeichnen.

Im Zusammenhang mit dieser „Barbarisierung“ der Griechen ist Dions Gebrauch des Wortes „Barbaren“ bemerkenswert, der vielleicht für einen weitgereisten, kultivierten, urbanen Bürger des römischen Imperiums charakteristisch sein mag: Er legt in den Mund eines alten Mannes die Worte: „Sonst kommen hier für gewöhnlich nur Leute an, die dem Namen nach Griechen sind, in Wahrheit aber noch ungriechischer als wir, Händler und Marktleute“ (§ 24). Dion war sicher wohlvertraut mit dem traditionellen Cliché – formuliert z.B. von Platon, Aristoteles und auch Euripides – des weibischen orientalischen Barbaren, der von Natur aus Sklave ist, weil er einem Großkönig untertan ist. Dennoch scheint er den Begriff nahezu ironisch zu gebrauchen – das Konzept des Barbaren ist nicht mehr mit großartigen philosophischen Konzepten von Menschen, die keine Kenntnis von Demokratie und Freiheit haben, verbunden, sondern mit Leuten, die „üble Lumpen und schlechten Wein mitbringen“.

Dennoch stellt sich hier auch die Frage, wie repräsentativ die archaisch gekleideten Homer-Liebhaber für die Olbiopoliten des 1. Jh.s n. Chr. noch sind. Prosopographische Untersuchungen in Olbia²⁷ (deren Ergebnisse natürlich nicht letzte Sicherheit beanspruchen können, weil ja stets neues Material hinzukommt, aber deren allgemeine Tendenzen sicher nicht zu bezweifeln sind) zeigen bereits im 5. Jh. v. Chr. eine markante Zunahme barbarischer Namen in Olbia, wie z.B. Igdampaies, Spokes, Skyles, Saitylos, Eminakos, Arichos, Pharnabazos, Sagaris, Kolandakes, was nicht überraschend ist, da zur Zeit des skythischen Protektorats sicher zahlreiche Leute im Gefolge der königlichen Protektoren und ihrer Bevollmächtigten in die Stadt kamen.

²⁶ JONES 1978, 63; in dieser Zeit können natürlich zwischen gesprochener und geschriebener Sprache schon beträchtliche Unterschiede bestanden haben.

²⁷ J. G. VINOGRADOV, «Barbaren in der Prosopographie Olbias im 6. und 5. Jh. v. Chr.», in: VINOGRADOV 1997, 146-164 (mit Lit.).

Dieses Phänomen intensiviert sich noch einmal nach dem Zopyrionzug 331 v. Chr. (vgl. o. S. 104), wobei jetzt immer mehr barbarische Namen unter den Magistraten der Polis auftauchen, sicher eine Folge der damaligen Bürgerrechtsverleihung an Xenoi, die auch Nichtgriechen die Ämterlaufbahn ermöglichte. Nach der Mitte des 1. Jh.s n. Chr. erscheinen in der städtischen Prosopographie, auch unter Archonten, Strategen und Priestern, zahlreiche sarmatische Namen, wahrscheinlich von dem Stamm der Aorser, der zu dieser Zeit in das nordwestliche Schwarzmeergebiet eingewandert war und zeitweilig das Protektorat über Olbia innehatte (vgl. o. S. 109). (Das lässt übrigens die ganz am Anfang § 3 erwähnte Geschichte von dem Kastell an der Küste, das der Frau eines sarmatischen Königs gehöre, nicht völlig abstrus erscheinen.) Olbia muss zu dieser Zeit also längst eine ziemlich multikulturelle Gesellschaft gewesen sein – was kein Widerspruch zu den von Dion, wenn auch wohl etwas übertrieben, dargestellten Phänomenen ist. Aber neben den griechischen Kolonisten, die sich im Spannungsfeld von Assimilation und Tradition zurechtzufinden versuchen, hat es wohl nicht nur um, sondern auch in Olbia schon einen beträchtlichen Anteil an Mixhellenes gegeben. Dions Zeichnung eines isolierten griechischen Außenpostens im Barbaricum ignoriert vollkommen die jahrhundertelangen, vielfach belegten Verbindungen, vor allem Handelsbeziehungen der Stadt sowohl zu den anderen griechischen Schwarzmeerkolonien wie auch zum griechischen Mutterland.²⁸

Außer diesen epigraphischen Quellen belegen auch archäologische und literarische Zeugnisse den wechselseitigen Einfluss und die bisweilen schwierigen Beziehungen zwischen Griechen und Skythen: Ein beeindruckendes Beispiel ist die bei Hdt. IV 76-78 überlieferte Geschichte vom skythischen Königssohn Anacharsis, der aus Wissensdurst nach Hellas reiste, dort zu einem der Sieben Weisen aufstieg und auf seinem Heimweg von den Mysterien der Göttermutter Kybele in Kyzikos so beeindruckt war, dass er nach seiner Rückkehr privat ein solches Fest in seiner heimatlichen Hylaia feierte. Dabei sei er beobachtet und denunziert und von seinem eigenen Bruder Saulios mit einem Pfeilschuss getötet worden; ein ganz ähnliches Schicksal erlitt Skyles (Hdt. IV 79f.). Diese religiöse Intoleranz und die Kritik der Skythen am griechischen Dionysos-Kult hielt D. Fehling für eine

²⁸ Vgl. auch BRAUND 1997, 130.

typische herodoteische Erfindung;²⁹ Herodots Bemerkung wurde aber, wie so oft, durch die Archäologie bestätigt: 1969 wurde in Olbia die Scherbe eines samischen Gefäßes im Fikellura-Stil gefunden (dessen Datierung von ca. 550-530 v. Chr. mit der Rückkehr des Anacharsis übereinstimmt), die auf der Rückseite einen zwölfzeiligen Brief eines Priesters von Unterlauf des Dneprs an einen ranghöheren in Olbia enthält; der Absender beklagt die wiederholte Zerstörung griechischer Altäre für die Göttermutter in der Hylaia durch die Nomaden.³⁰

Die Geschichten von Anacharsis und Skyles zeigen, dass der wechselseitige Einfluss sehr früh begann, auch wenn die Beziehungen zwischen Griechen und Einheimischen teilweise sehr gespannt waren. Skythischer Schmuck (Köcherverzierungen, Trensenplatten) aus der archaischen Nekropole von Olbia zeigt griechischen Einfluss oder ist womöglich sogar von griechischen Künstlern geschaffen worden.³¹ Auf der anderen Seite war die Übernahme "barbarischer" Lebensformen in Architektur und Siedlungsart wahrscheinlich vor allem zu Beginn der Kolonisation eine Frage des Überlebens; dazu gehören insbesondere die ganz oder halb in die Erde eingetieften Häuser, eine ganz ungriechische, aber in den Waldsteppenzonen Skythiens gebräuchliche Bauweise. Doch auch kulturelle Anregungen scheinen von den Griechen bald aufgenommen worden zu sein; erwähnt seien hier nur die frühen Münzen in Form von skythischen Pfeilspitzen, Schmuck im Tierstil, die olbischen Spiegel skythischen Typs und nicht zuletzt die Bestattungen archaischer Zeit in Kurganen, die eine erstaunlich schnelle Übernahme einheimischer Bestattungssitten bezeugen. Dieser charakteristische Zug wurde im 4. Jh. v. Chr. wieder aufgenommen,

²⁹ D. FEHLING, *Herodotus and his 'sources'. Citation, Invention and Narrative Art* (Leeds 1989) 146f.

³⁰ A. D. RUSJAEVA – J. G. VINOGRADOV, «Der "Brief des Priesters aus Hylaia"», in: ROLLE et al. 1991, 201f.; VINOGRADOV 1981, 15-18; DUBOIS 1996, 55-63. Der Brief enthält auch weitere Belege für Herodots Beschreibung der Gegend.

³¹ *Gold der Skythen. Ausstellung der Staatlichen Antikensammlung am Königsplatz in München, 19. September bis 9. Dezember 1984* (München 1984) 74 nr. 63; DANOFF 1962, 1097f. (mit der früheren Lit.); skythische Funde (Akinakes; bronzenes Modell eines skythischen Bogens) in griechischen Gräbern von Olbia: VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 122f. Zu den kriegerischen Auseinandersetzungen vor der Zeit des skythischen Protektorats s. o. 100f. und VINOGRADOV – KRYŽICKIJ 1995, 130-132.

als sich die reichen olbischen Bürger in Dromos-Gräbern bestatten ließen, einer im griechischen Mutterland ebenfalls unbekanntem Architektur; dort hätte ein luxuriöses Grabmal dieser Zeit in einer naiskosartigen Stele bestanden. Die Barbarisierung der Griechen war jedenfalls „so natürlich und unausweichlich“ wie die Hellenisierung der Barbaren.³²

Herodots Bedeutung wurde bereits mehrfach erwähnt; für Dion war Herodots Beschreibung von Olbia zweifellos das hervorragende Exemplum, dem es nachzueifern galt.³³

Hier soll vor allem die Tatsache betont werden, dass in der römischen Kaiserzeit die Skythen seit über 500 Jahren ein typisches Beispiel und geradezu das „Modell“ der „wilden Barbaren“ gewesen sind. Skythien nimmt unter allen Ländern der barbarischen Welt, die Herodot beschreibt, einen speziellen Platz ein, denn es ist das Beispiel eines wahrhaft natürlichen, wilden Landes, in dem der orientalische Großkönig mit seinen Strategien zum Scheitern verurteilt ist, was Skythien natürlich auch zu einer Art Vorbild für die Griechen in den Perserkriegen machte. Die spezielle Rolle der Skythen bei Herodot wird auch durch seine Darstellung ihres Pantheons betont, das von allen nicht-griechischen Völkern das größte ist; Herodot erwähnt sogar manchmal die einheimischen Namen ihrer Götter, zusammen mit den griechischen Äquivalenten. Von allen barbarischen Völkern bei Herodot haben nur die Skythen ihren eigenen mythologischen Hintergrund. Aber gerade weil sie eine so spezielle Rolle hatten und zu einem Modell geworden waren, konnten die Skythen eben auch als Spiegel dienen, in dem Vor- und Nachteile der hellenischen Welt zu sehen waren. Die Beschreibung fremder, „barbarischer“ Praktiken – sei es in Krieg, Religion, bezüglich der Rolle der Frau, oder im Umgang mit Tod und Bestattung – konnte sehr wohl Anlass zu Kulturkritik an der eigenen Welt sein.³⁴

Dions Beschreibung ist sicher von zwei Faktoren wesentlich beeinflusst worden: zum einen von einer seit langem bestehenden ethno-

³² A. V. PODOSSINOV, «Barbarisierte Hellenen – hellenisierte Barbaren», in: FUNCK 1996, 415-425, vor allem 416-18. – Von einer "Enthellenisierung der Bevölkerung" spricht E. DIEHL, «Olbia», RE 34 (1937) 2421.

³³ Zu Herodots Popularität in der Zweiten Sophistik und seinem Einfluss auf Dion BRAUND 1999, 272.

³⁴ BICHLER 2000, 69-71. 83f. 89.

graphischen Tradition, zum anderen aber auch von Olbias prominentem Platz unter den griechischen Kolonien. Olbia war eine der größten griechischen Kolonien an der Nordküste des Schwarzen Meeres, und während seiner Blütezeit vom 5. bis zum 3. Jh. v. Chr. war sein Hafen eines der wichtigsten Emporia des Pontos für den Export von Getreide, Fisch und Sklaven nach Griechenland, und für den Import von attischen Gütern nach Skythien; seine Silber- und Bronzemünzen hatten weiten Umlauf. Daher war die Stadt hervorragend geeignet als Exemplum für die politische, historische und philosophische Lektion, die Dion seinen Mitbürgern geben wollte.

Es kann keinen Zweifel daran geben, dass Dion tatsächlich in Olbia war, und die Stadt, wie sie sich am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. präsentiert, gesehen hat, ebenso das tägliche Leben ihrer Bewohner. Doch für die Ausarbeitung seiner Rede zu Hause griff er auch auf eine reiche Tradition zurück – und spielt damit. Dies ergibt eine Art doppelten Hintergrund: Das eine ist das Bild eines griechischen Außenpostens in der Mitte des Volkes, das seit Herodot die berühmtesten Barbaren bildete; das andere ist die Beschreibung einer Gemeinschaft, die sich zwar unter ständigem äußeren Druck „barbarisiert“ hatte, aber dennoch an ihren Traditionen hing und bis zu einem gewissen Grad auch ihre Umgebung hellenisiert hatte, und die nun von Dion zu Spiegel, Modell und Ermahnung für seine Mitbürger in Prusa stilisiert wird.

III. Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im *Borysthenitikos* (Maximilian Forschner)

1. Dions Lebenswelt und politische Leitidee

(1) Dion von Prusa gilt der Philosophiegeschichtsschreibung als Gestalt von mäßiger Bedeutung.¹ Sein Rang als einer der elegantesten Redner der späteren Antike ist dagegen unbestritten. Sein Werk oszilliert zwischen den Extremen ernsthafter Philosophie und sophistischer Rhetorik. Dies war seiner philosophischen Reputation nicht sehr bekömmlich. Gleichwohl gehören manche seiner Reden zum Materialbestand für die Rekonstruktion hellenistischer Philosophien. Und seine 36. Rede, die szenisch in Borysthenes bzw. Olbia spielt und für den Vortrag in seiner Heimatstadt Prusa verfasst war, ist einer der wenigen Basistexte, an die jeder Versuch gebunden ist, sich ein Bild von der stoischen Lehre über die Stadt und die politische Gemeinschaft zu machen.

(2) Dion entstammte einer wohlhabenden und politisch einflussreichen Provinzfamilie des Römischen Reiches.² Er erhielt seine Erziehung wohl in seiner Heimatstadt Prusa in Bithynien im Nordwesten der heutigen Türkei.³ Prusa war in der Zeit Dions eine Besitzoligarchie mit nominell demokratischen Institutionen (Βουλή, Ἐκκλησία, Γερουσία, Ἄρχοντες) und begrenzten Kompetenzen der Selbstverwaltung unter (interventionistisch praktizierter) Kontrolle des römischen Prokonsuls, Legaten, Quaestors und Prokurators. Die führenden Familien der kleinasiatischen Städte und der Hof in Rom waren auf

* Ich danke den Teilnehmern eines Kolloquiums im WS 2002/3 an der Universität Erlangen-Nürnberg über Texte der römischen Kaiserzeit, insbesondere den Kollegen Stephan Schröder und Hanns Christof Brennecke, für zahlreiche kritische Hinweise.

¹ Als Beleg mag der Hinweis genügen, dass Dion in einem Standardwerk der Philosophiegeschichte, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. ARMSTRONG (Cambridge 1967; repr. 1995) keine Erwähnung findet.

² Zur Biographie Dions vgl. KLAUCK 2000, 11-18.

³ Vgl. JONES 1978, Kap. I.

ein wechselseitig förderliches Verhältnis bedacht. Die römische Herrschaft beließ in Asia Minor weitgehend die politischen Strukturen, die sich in den hellenistischen Königreichen und den zahlreichen griechisch geprägten Poleis der Region über eine lange Zeit herausgebildet hatten. Sie stützte und förderte die örtlichen Notabeln in ihrer lokalen Stellung, Verantwortung und Bindung und versicherte sich so ihrer Loyalität. Die Notabeln ihrerseits waren um die Erhaltung der griechischen Tradition und Identität und um die Bewahrung und Erweiterung der relativen Autonomie ihrer Polis, um deren ökonomisches und kulturelles Gedeihen, um die soziale Ruhe ihrer Bevölkerung, um die Verhinderung von Anlässen der Intervention der römischen Autoritäten bemüht.⁴ Dions Familie gehört zu den Vornehmen, Reichen und politisch Einflußreichen von Prusa. Er selbst ist zeit seines Lebens politisch, auch und vor allem lokalpolitisch interessiert und engagiert. Wenn er in unserer Rede von innerer Stabilität und Eintracht der Stadt, wenn er von der Vernunft und Gesetzlichkeit des Königtums spricht, dann gilt es sich diese realen Hintergründe und Zusammenhänge vor Augen zu halten.

Die Verhältnisse in Prusa, die Stellung der lokalen Elite in der Stadt und ihre Beziehung zu Rom bildeten für Dion die wichtigste Schule seines politischen Denkens. Und Dion denkt bei aller Schau rhetorischen Könnens, die er mit seinen Reden macht, auch und nicht zuletzt politisch. Seine Leitidee ist dabei die Bewahrung der relativen politischen Autonomie und der kulturellen Identität der Polis unter dem großterritorialen Schutzschild des römischen Kaisertums.

(3) Die Rede 18 läßt Dions große Bewunderung für Xenophon und die Reden der *Anabasis* erkennen. Mit seinem Vorbild verbinden ihn philosophische Ambitionen (ohne Anspruch auf Originalität), ein Sinn für klare und elegante Rhetorik und der Wunsch nach Gestaltung der politischen Praxis. Über philosophische Lehrer Dions wissen wir aus eigenen Angaben nichts. Fronto (der Mitte des 2. Jh.s schrieb) reiht ihn unter die Schüler des Musonius Rufus ein.⁵ Im Abschnitt 122 der Rede 31 (*An die Rhodier*) spielt Dion selbst bewundernd auf einen

⁴ Vgl. SALMERI 2000, 53-92, vor allem 55f., 74f.

⁵ Fronto p. 133 VAN DEN HOUT (1954) = II p. 50 HAINES, zitiert bei JONES 1978, 12. Vgl. B. F. HARRIS, «Dio of Prusa: a Survey of Recent Work», in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW) Bd. II 33,5 (Berlin/New York 1991) 3873.

Gegenwartsphilosophen an, mit dem Musonius gemeint sein dürfte.⁶ Klar ist, dass er, wenn er in philosophischem Kontext von „den Unseren“ spricht, auf seine Verpflichtung gegenüber der stoischen Schule verweist, und zwar einer Stoa, die sich weniger mit Logik und strenger Physik als mit (teils mythologisch-allegorischer) naturphilosophischer Prinzipienlehre, mit Ethik und mit moralischer Paränese befasste.

(4) Der Abschnitt § 25 unserer Rede⁷ deutet ein Ereignis an, das Dions Leben entscheidend geprägt hat: Dion wurde bald nach dem Herrschaftsantritt Kaiser Domitians von diesem aus seiner Heimat Prusa und Bithynien und wohl auch aus Rom und Italien verbannt. Die gesamte Regierungszeit Domitians verbrachte er auf Reisen und Wanderungen durch griechischsprachige Länder, als ethnographischer Forscher, als politischer Berater und philosophischer Wanderprediger. Seine Relegatio endete unmittelbar nach der Ermordung Domitians. Der Grund der Verbannung lag nach eigenen Angaben in seiner Freundschaft mit einem hochgestellten Römer, möglicherweise mit Flavius Sabinus, einem Schwiegersohn von Titus und Cousin von Domitian, den dieser der Verschwörung verdächtigte und hinrichten ließ,⁸ oder mit L. Salvius Otho Cocceianus, wohl einem Neffen von Cocceius Nerva, den dasselbe Schicksal ereilte.⁹

Die Relegation aus der Hauptstadt und der Heimatstadt bedeutete für einen Mann seines Standes, seiner Bildung, seiner politischen und

⁶ „Und als ein Philosoph über dieses Thema sprach und ihnen Vorhaltungen machte, nahmen sie es ihm nicht ab und zollten keinen Beifall, sondern waren derartig empört, dass er, der an Geburt keinem Römer nachstand, der ein Ansehen genoss wie schon seit langem keiner mehr, der, wie allgemein zugegeben wird, als einziger nach den alten Philosophen in strenger Übereinstimmung mit seinen philosophischen Grundsätzen lebte –, dass dieser Mann die Stadt verließ und lieber anderswo in Griechenland leben wollte.“ (Übers. ELLIGER 1967, 404).

⁷ Die Wendung μετὰ τὴν φύγην zu Beginn der Rede verlegt den Aufenthalt Dions in Olbia in die Zeit unmittelbar nach der Aufhebung der Relegatio; doch dies scheint eine spätere, nicht von Dion stammende Einfügung zu sein (vgl. NESSELRATH, o. S. 12f.). Der Abschnitt § 1 deutet darauf hin, dass Dion in seiner Verbannungszeit auf dem Wege einer ethnographisch motivierten Reise in Olbia war.

⁸ Vgl. *or.* 13,1; so VON ARNIM 1898, 228-231; JONES 1978, 46f.

⁹ So neuerdings H. SIDEBOTTOM, «Dio of Prusa and the Flavian Dynasty», in: *Classical Quarterly* 46 (1996) 447-456. 452 f.

kulturellen Ambitionen, seiner an Wohlstand und die gesellschaftliche Nutzung des Vermögens gebundenen Lebensweise viel. Domitian bildet für Dion neben Nero das Paradigma eines schlechten, eines ungerechten Monarchen. Die ungerechte Behandlung durch einen römischen Herrscher, die Erfahrung, Prüfung und Bewährung in einer langen Verbannungszeit gibt seinen Reden in der Heimat und in den griechischen Städten des Ostens Authentizität, Autorität und Gewicht.

(5) Die 36. Rede spielt szenisch in Borysthenes bzw Olbia,¹⁰ einer alten, ins 7. Jahrhundert zurückgehenden milesischen Kolonie an der Nordküste des Schwarzen Meeres kurz oberhalb des Zusammenflusses des Hypanis (Bug) mit dem Borysthenes (Dnepr). Olbia war zeitweise eine reiche, blühende griechische Handelsstadt mit ausgezeichneten Beziehungen zu den Skythen im Hinterland. Im Vergleich zur glänzenden Vergangenheit nimmt sich ihre Gegenwart bescheiden, in Dions Darstellung sogar kläglich aus (vgl. §§ 6, 25). Dion ist während seines Exils mit dem Schiff nach Olbia gekommen, um von hier aus durch das Land der Skythen zu den Geten zu gelangen; deren Lebensverhältnisse will er erforschen. Doch offensichtlich verbringt er einen Teil des Sommers in Olbia. Die gegenwärtige Situation der Stadt, so wie sie von Dion gezeichnet wird, bildet den Hintergrund für das Verlangen des Ältesten und der Bürger, über das Thema der Polis vom Redner und Philosophen Dion auf eine ganz bestimmte Weise informiert bzw. unterhalten zu werden. Die tägliche Bedrohtheit und der bescheidene bis klägliche Zustand von Olbia resultiert für Dion aus dem Umstand, dass es in einem Zwischenreich zwischen griechischer Kultur und allgegenwärtigem „barbarischem“ Einfluss, und vor allem, dass es außerhalb der befriedenden und schützenden Grenzen des Römischen Reiches liegt. Für das Verständnis des philosophischen Gehalts der Rede ist freilich zu beachten: Sie spielt in Olbia/Borysthenes, aber sie ist (jedenfalls in der uns vorliegenden Form) nicht für die Bewohner von Olbia gedacht. Ihre philosophisch-politische Botschaft, wenn sie denn (unbeschadet ihres Charakters einer Schau- bzw. Prunkrede) eine enthält, richtet sich in erster Linie an die Mitbürger in Prusa, seiner eigenen Heimatstadt.

¹⁰ „Olbia“ bei Herodot IV 18 und Strabon VII 3, 17 p. 306; Dion benützt den Namen „Borysthenes“ für seine literarischen Zwecke; der damals gängige Name der Stadt war „Olbia“, vgl. SALMERI 2000, 85 Anm. 157; außerdem BÄBLER, o. S. 114. Zum historischen Olbia vgl. BÄBLER, o. S. 95-112.

2. Dion als philosophischer Mythopoiēt

(1) Die Borysthenes-Rede zerfällt in drei merklich voneinander verschiedene Teile. Sie bauen aufeinander auf; sie handeln alle von der Polis, aber sie handeln von der Polis auf recht differente Weise.

Der erste Teil (§§ 1-17) wird gewöhnlich als Einleitung verstanden. Er ist zunächst historisch-konkret auf die Stadt Olbia bezogen, auf ihre Umgebung, auf ihre Geschichte, auf ihre Bewohner, auf ihre gegenwärtige Lebenssituation, auf den Aufenthalt Dions. Er entfaltet schrittweise ebenso realistisch wie hochsymbolisch eine Szenerie, in der das abstrakte Thema dann direkt in einem kurzen Dialog über den Vergleich der Dichter Homer und Phokylides und einen markanten Sinnspruch des Phokylides angesprochen und von Dion selbst in gewisser Weise auch normativ vorentschieden wird.

Der zweite Teil (§§ 18-38) ist philosophisch-lehrhafter Natur. Er stellt und beantwortet die (sokratische) Wesensfrage: Was ist eine Polis? Dabei verschiebt der Redner, durch einen kurzen dialogischen Einwurf inszeniert, das Thema und den Brennpunkt der Darlegung von der sterblichen zur göttlichen Stadt. Diese Verschiebung dient ihm, wie ich meine, zur naturphilosophisch-theologischen Begründung seiner politischen Leitidee.

Der dritte Teil (§§ 39-61) präsentiert einen Mythos, den unser Redner Zoroaster und den Magiern zuschreibt, dessen kosmologischer Gehalt indessen weitgehend dem stoischen Weltbild entspricht. Er vermittelt das zuvor über die göttliche Polis Gesagte in mythisch-allegorischer Gestalt. Er endet mit einer mehr oder weniger direkten Darstellung der stoischen Lehre von der Weltverbrennung, Wiederverzeugung und Wiederentfaltung, in der (ab § 55) zwar noch einmal die Stichworte „Herrschaft“ und „Eintracht“ (§ 55) fallen, ansonsten jedoch die politische Metaphorik völlig zugunsten biologischer und handwerklicher Bilder und zugunsten des Preises der Schönheit des Kosmos zurücktritt. Dies lässt Zweifel laut werden, ob jedenfalls am Ende der Rede für Dion die politische Botschaft noch ein zentrales Anliegen ist.

(2) Für die derzeit wichtigsten literaturwissenschaftlichen und philosophischen Interpreten ist die Methode, deren Dion sich in der Borysthenes-Rede bedient, deutlich von Platon inspiriert.¹¹ Diese Aus-

¹¹ Vgl. SCHOFIELD 1991, 59: „The method Dio adopts in this *logos* is Platonic in inspiration“; TRAPP 1990, *passim.*; TRAPP 2000, 213-240, vor allem

sage scheint mir zuzutreffen, allerdings einer gewissen Einschränkung und (in manchem auch einer) differenzierteren Betrachtung zu bedürfen.

Die drei Teile der Rede in ihrem unterschiedlichen literarischen Charakter stehen nach Umfang und Gehalt als Variationen eines Themas annähernd gleichgewichtig nebeneinander. Sie verdanken sich einer Rhetorik, die alle Register ihres Könnens zieht, die Historisch-Ethnographisches, Topographisches, Poetisches, Philosophisches und Mythologisches für eine literarisch gelungene Rede einsetzt,¹² ohne dem philosophischen Geschäft der präzisen begrifflichen Klärung und theoretisch-rationalen Begründung eines deskriptiven oder normativen Sachverhalts den manifesten, eindeutigen Vorrang einzuräumen. Solches kann man im Blick auf Methode und literarisches Anliegen Platons, selbst im Blick auf die mit glänzenden Reden durchsetzten Dialoge der mittleren Periode, nicht in gleicher Weise sagen.

Dabei sind die direkten und indirekten Bezugnahmen und Anspielungen auf Platon in unserer Rede nicht zu übersehen. Die Einleitungsszene des 1. Teils, der Spaziergang Dions am Ufer des Hypanis außerhalb der Stadt und die Begegnung mit dem jungen Kallistratos erinnern, wie Trapp zu Recht erklärt, an den Anfang des *Phaidros*, an die Wanderung von Sokrates und Phaidros zum Ilissos hinab. Der philosophisch-lehrhafte 2. Teil beginnt nach Art sokratischer Dialektik mit der *Tí ἐστίν*-Frage und erläutert den mit dieser Frage geforderten Antworttypus ebenso wie seine Verfehlung durch bloße Nennung von Beispielen auf eine Weise, die schülerhaft genau dem Verfahren in Platons *Euthyphron* entspricht (§§ 18-19). Doch auch der *Phaidros*, der wohl wichtigste Bezugstext in Dions 36. Rede, betont die entscheidende Bedeutung der vorgängigen definitiven Bestimmung des Gegenstandes, von dem im weiteren mit Aussicht auf Klärung die Rede sein soll (237b-c). Der alte Hieroson, der Dions Darlegung zur himmlischen Stadt hin lenkt, bekennt sich selbst als homer- und platonbegeistert und bittet ihn, sich auch weiterhin möglichst nahe an Platons vornehme und freie Ausdrucksweise zu halten (§ 27). Und in

214-219; ferner NESSELRATH, o. S. 18-22. SCHOFIELDS Buch ist grundlegend für das Verständnis der Grundzüge und der Probleme der Rekonstruktion der politischen Philosophie der Stoa.

¹² Vgl. dazu Plutarchs Empfehlung für die politische Rhetorik, *Praecepta gerendae reipublicae* 6, 802E – 803B.

der Tat folgt Dion in vielem nicht nur der Ausdrucksweise, sondern auch inhaltlichen Vorgaben Platons.

(3) Gemeint sind zunächst die Hinweise, die Sokrates in seiner 2. Rede im *Phaidros* zum Wert poetischer Inspiration gibt. Der Abschnitt §§ 33-34 der Borysthenes-Rede scheint eine selbständige Fortgestaltung dessen zu sein, was Platon/Sokrates an der genannten *Phaidros*-Stelle zum Ausdruck bringen. Es gebe, so Sokrates, Formen gottgewirkten Wahnsinns ($\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$). Uns Menschen würden die bedeutendsten Güter durch derartigen Wahnsinn zuteil (244a7), in prophetischer Erleuchtung, in ekstatischer Heilung, in musischer Eingebung.

Dion nimmt diesen Gedanken auf, doch in nicht unwesentlicher Modifikation:

Sokrates bezieht die dritte Form göttlicher Besessenheit auf Lieder und andere Dichtung, die die Taten der Vorfahren verherrlichen und dadurch die folgenden Geschlechter bilden (245a).

Dion bezieht sie dagegen, dem zentralen Thema seiner Rede entsprechend, auf das einmütige Zeugnis (inspirierter Dichter) über Zeus als „Vater des ganzen vernunftbegabten Geschlechts insgesamt und eben auch seinen König“ (§ 35) und „Führer des gesamten Himmels und Herrn allen Seins“ (§ 32).

Sokrates unterscheidet den inspirierten vom nichtinspirierten, bloß handwerklich arbeitenden Dichter, der „ohne den Wahnsinn der Musen an Pforten kommt der Poesie“ (245a¹³).

Dion stuft das gesamte Geschlecht der Dichter zu bloßen „Dienern der Musen“ herab, die sich bloß in der Nähe des Eingangs zum Heiligtum aufhalten, in dem die wahrhaft Eingeweihten in heiligen Handlungen von der göttlichen Wahrheit ergriffen werden (§§ 33, 34). Und unter den Dichtern unterscheidet er dann solche (die Alten, nämlich Homer und Hesiod), zu denen manchmal, für einen Augenblick, die Stimme der Musen, ein Hauch göttlichen Wesens und göttlicher Wahrheit nach außen dringt, von den Späteren, die ihre eigene Weisheit vor Uneingeweihten vortragen und für die Öffentlichkeit der Menge Bühnen bacchantischer Riten zusammenzimmern (§ 35).

Dion scheint Bruchstücke der Poesie eines Homer und Hesiod in die Nähe der Philosophie zu rücken (in den Abschnitten §§ 32-35) und

¹³ Übersetzung: HEITSCH 1993, 29.

ihre Art indirekter und fragmentarischer Inspiration von der göttlichen Mystik der Eingeweihten abzugrenzen.

Es ist diese Zäsur, die den zweiten vom dritten Teil seiner Rede trennt, und dem dritten Teil ein Gewicht und einen Glanz verleiht, die Dion am Ende nur dadurch wieder abschwächt, dass er (im literarischen Rückblick vor seinen Hörern in Prusa) für seinen mythologischen Höhenflug primär nicht eigene Absicht, sondern das Verlangen der Bewohner von Borysthenes verantwortlich gemacht sehen möchte.

Redet Dion gleichwohl der religiösen Botschaft und kultischen Praxis Zoroasters und der Magier das Wort? Will er diesen einen der Philosophie ähnlichen oder gar überlegenen Rang zugesprochen wissen? Scheint ihm Zoroaster für die Lage der Bewohner von Borysthenes bzw. von Prusa die passende Einstellung und Weltsicht zu bieten?

Um diese Fragen zu beantworten, gilt es, wie mir scheint, folgendes zu beachten.

(4) Bei Platon bleibt in ironischer Schwebelage, wie ernst er selbst meint, was er Sokrates im *Phaidros* über Mantik, Kathartik und inspirierte Dichtung sagen lässt. Er trug gegenüber poetischer Inspiration (und wohl auch gegenüber den anderen Formen göttlicher Besessenheit) Bedenken, weil sie der menschlichen Forderung nach Ausweis und Rechenschaft und (für alle) überprüfbarer Begründung nicht nachkommen.¹⁴

Ob Dichtung in seinem irdischen, als grundsätzlich realisierbar gedachten Idealstaat, den die *Politeia* entwickelt, überhaupt einen Platz hat, lässt er explizit offen, oder besser: er macht ihre Aufnahme von der Erfüllung einer hintergründig paradoxen, weil von der Poesie selbst unerfüllbaren Forderung abhängig: „Sollte die Dichtkunst nachweisen (sic!) können, dass sie in einer wohlgeordneten Stadt unentbehrlich ist, würden wir sie gerne aufnehmen, wissen wir doch von uns selbst, dass wir von ihr bezaubert werden.“¹⁵

Bei Dion kommt die mythische Botschaft Zoroasters und der Magier im 3. Teil der Rede mit rhetorischem Glanz und scheinbar ungebrochenem Ernst daher. Sie soll der homerischen und hesiodeischen Götterpoesie überlegen sein. „Den starken und vollkommenen Wagen des Zeus aber hat noch niemand von unseren hiesigen Dichtern in

¹⁴ Vgl. *Menon* 98b-99d; *Apologie* 22b-c.

¹⁵ *Politeia* X 607c4; vgl. HEITSCH 1993, 91f.

würdiger Weise besungen, weder Homer noch Hesiod; Zoroaster dagegen und die Magier, die es von Zoroaster gelernt haben, besingen ihn“ (§ 40).

Dabei konnte der gebildete antike Hörer erkennen und muss der moderne Leser verstehen, dass diese Botschaft sich als (mehr oder weniger) geschickte, in allen wesentlichen Details (der Prinzipienlehre, der Elementenlehre, des Aufbaus und der Transformation der Welt) der neuen,¹⁶ der stoischen Kosmologie angepasste Transformation eines bekannten mythologischen Bildes entziffern lässt, das Platon im *Phaidros* in einer der poetisch eindrucksvollsten Passagen seines Werkes verwendet (246e): des Bildes vom großen Führer und Wagenlenker Zeus mit seinem geflügelten Gespann.¹⁷

Dion lässt sich als erfahrener, fachkundiger Rhetor schlicht von der Poesie Platons inspirieren und stellt sich so dar, dass er mit seiner gekonnten philosophischen Poesie dem Wunsch von Adressaten entspricht, die in einer Stadt leben, die, auch nach realistischen menschlichen Gesichtspunkten beurteilt, alles andere als vollkommen ist.

Und natürlich gilt es die Funktion nicht zu vergessen, der das grandiose Bild vom geflügelten Gespann und geflügelten Lenker in Platons *Phaidros* dient: der Darstellung der Kraft, der Leistung und des Schicksals der Seelen der Menschen und der Götter unter der Leitung des Zeus und dem Einfluss des Eros. Der wahre Eingeweihte ist der Philosoph; seine Seele ist zum Aufstieg fähig und bereit; „allein das Denken des Philosophen ist befiedert; denn er ist immer, so weit möglich, in seiner Erinnerung bei jenen Dingen, auf deren Gegenwart die Göttlichkeit der Götter beruht.“ (249c). Dion hält sich wohl in dem, was er mit seiner philosophischen Poesie fiktional für die Bewohner von Borysthenes, für einen Kallistratos und Hieroson, realiter für die Mitbürger von Prusa in einer Schaurede (mit merklich politischer Absicht) tut, auch unter den strengen Augen seines vornehmen Vorbildes Platon für gerechtfertigt. Und er empfiehlt als Mythopoiēt und in der begeisternden Form eines Mythos keineswegs die (dualistische) Religion und die religiöse Praxis Zarathustras,¹⁸ sondern, in

¹⁶ und, denkt man an die naturphilosophische Leistung eines Poseidonios, der wissenschaftlich avanciertesten.

¹⁷ Vgl. TRAPP 1990, 149f.

¹⁸ Vgl. dazu DE JONG, u. S. 167-177.

platonisch-politischer Absicht, das (monistische) naturphilosophische Weltbild der Stoa.

(5) Die internen Adressaten der Rede befinden sich in einer nicht gerade erhebenden Lage. Ihre Stadt besitzt infolge wiederholter Kriege und Zerstörungen nur noch einen Bruchteil alter Größe und Bedeutung. Der Handel läuft kläglich, die Gebäude und Denkmäler weisen Spuren vergangener Eroberung und Beschädigung auf. Das Leben über Generationen inmitten von Nichtgriechen zeigt seine Wirkung auf Sprache und Kleidung der Menschen. Gleichwohl versteht sich die Stadt als Vorposten griechischer Tradition und Lebensweise in barbarischer Umgebung und jenseits der Grenzen römischer Herrschaft und weichlicher Zivilisation (vgl. § 17). Die Stadt ist politisch selbständig. Von Kontakten zu einer anderen Polis hört man nichts. Ihre Menschen sind von täglichen Skythen- und Sauromatenüberfällen bedroht und im Freund-Feind-Verhältnis befangen. Ihr Selbstbehauptungswille bezieht seine Stärke aus der Beschwörung archaischer Kampfbereitschaft: Homer ist ihr über alles verehrter Dichter und Achill ein bevorzugter Gott; die *Ilias* kennen sie auswendig. Alle sind auf griechische Art neugierig. Die Ältesten und Angesehensten, die Archonten, das gesamte Volk wollen hören, was der beredte, weise, weltkundige, durch Jahre der Verbannung vom Schicksal geprüfte Gast über das Wesen der Polis zu sagen hat. Sie ziehen sich, um seine Botschaft in Ruhe zu hören, in die Stadt, an einen zentralen, kultisch und politisch bedeutsamen Ort zurück, den Tempel des Zeus, an dem sie sich gewöhnlich zur Ratsversammlung treffen (§ 17).¹⁹

Zwei Personen treten in der Rede dem Redner namentlich gegenüber: Kallistratos, der die Kraft, Schönheit und Intelligenz der Jugend und wohl auch die Zukunft der Stadt repräsentieren soll, und Hieroson, der ihre Lebenserfahrung und Altersweisheit verkörpert. Signifikant dürfte sein, dass beide sich von der Realität von Borysthenes abzuwenden trachten, Kallistratos (zumindest auf Zeit) real, um sich dem Philosophen Dion anzuschließen, Hieroson mental, um sich am erhebenden Gedanken der göttlichen Stadt zu erfreuen.

Die Begegnung mit Kallistratos spielt außerhalb der Stadt. Dion zeichnet ihn als jugendlichen Helden, selbstbewusst, kampferprobt, gebildet (der Philosophie und Rhetorik kundig), erotisch attraktiv. Er zeichnet sich selbst als sokratischen Philosophen, der mit seinen pro-

¹⁹ Vgl. dazu BÄBLER o. S. 118-121.

vokanten Fragen die untiefen Selbstverständlichkeiten des Dialogpartners erschüttern möchte. Die Tatsache, dass Kallistratos am liebsten mit Dion reisen möchte, zeigt seine Offenheit für den philosophischen Eros und belegt, was der Stadt im Grunde fehlt: die Möglichkeit zu wahrer philosophischer Bildung und in der (Platonischen) Konsequenz die Möglichkeit zu eigener erkenntnisgeleiteter Herrschaft.

(6) Die Frage, mit der Dion das Gespräch beginnt, scheint auf den ersten Blick nur scherzhaft provokativ gemeint zu sein: „Lieber Kallistratos, welcher Dichter scheint Dir besser zu sein, Homer oder Phokylides?“ (§10). Doch der Sinn der Frage ist in Wahrheit ernst und gewichtig. Er kontrastiert „moralische“ Welten, genauer: eine vormoralisch-feudale maßlose adlige Heroenwelt ohne Recht und Gesetz, wie sie die *Ilias* zum Inhalt hat, mit einer maßvollen und bescheidenen moralisch-bäuerlich-handwerklichen Welt unter Recht und Gesetz, wie sie die Sinnsprüche des Phokylides zum Ausdruck bringen. Homer und die *Ilias* stehen für ein unvernünftiges Weltbild, für eine Welt, in der die Willkür, die Ranküne und der Streit der Götter den Lauf der Dinge bestimmen, in der die Heroen, insbesondere Achill zu tragischen Opfern eines dunklen Schicksals und ihres maßlosen Zornes werden. Phokylides steht für eine vernünftige Weltordnung und für eine einfache, geradlinige, bedächtige, gerechte Form des Lebens und Zusammenlebens. Homers tragische Helden agieren selbstzerstörerisch; sie taugen in Wahrheit nicht zu Vorbildern. Phokylides dagegen gibt nützlichen Rat in Lebensfragen. Olbia ist eine Gründung Milets aus dem 7., Phokylides ist ein Dichter Milets aus dem 6. Jahrhundert. Die gegenwärtig Gebildeten von Borysthenes kennen nicht einmal seinen Namen. Ihre Bindung an die heroische homerische Dichtung, ihr religiöses Bewusstsein, die Art ihrer politischen und kulturellen Identitätssicherung sind falsch, unwissend, verblendet.

Kallistratos verehrt Homer und Achill und ist an Philosophie interessiert. Hieroson liebt Homer und Platon. Homers Götter- und Menschenbild und das wahrhaft philosophische Welt- und Selbstverständnis stimmen in Dions Augen nicht zusammen. Mit seinem mythologischen Bild vom allervernünftigsten Weltenlenker Zeus und dem harmonischen Reigen der Götter wird Dion versuchen, dem unstimmgigen philosophisch-poetischen Weltbild des ältesten und angesehensten der Bewohner von Borysthenes (und d. h. wohl auch der Bewohner von Prusa) das richtige entgegenzusetzen.

3. Dion als stoisierender Platoniker

(1) Der zweite Teil der Rede handelt auf philosophisch-lehrhafte Weise vom Wesen der Polis.

Die Art, in der Dion die Behandlung des Themas beginnt, ist ersichtlich Platonisch (vgl. §§ 18; 19). Und was er, auf Bitten Hierosons, über die göttliche Stadt ausführt, richtet sich an Adressaten, die zugegebenermaßen Homer und Platon lieben, und die in Platons freier Sprache, nicht in Begriffen „einer genaueren Philosophie“ belehrt werden möchten (§§ 26; 27).

Schließlich ist die Verbindung lehrhafter Argumentation mit mythischer Rede, die den 3. Teil der Rede kennzeichnet, hervorstechendes Merkmal Platonischer Dialoge der mittleren Schaffensperiode.²⁰

Andererseits verweisen die Definition der Stadt und die Gedanken, die Dion zur göttlichen Polis entwickelt, prima facie jedenfalls auf stoische Herkunft. Und die Hinweise, die Dion zu seiner eigenen philosophischen Heimat gibt, zeigen in Richtung Stoa, obgleich er, wenn er von „unseren Denkern“ (§ 29), von „der Darlegung der Philosophen“ (§ 38), von der „Philosophie, die alles so ganz genau nimmt“ (§ 26) spricht, die stoische Schule beim Namen zu nennen vermeidet.

Was also haben wir vor uns? Platonisches oder stoisches Gedankengut oder eine kaum trennbare, in der Zeit, in der Dion schrieb, nicht seltene Mischung von beidem?

Die korrekte Antwort, denke ich, liefern Hintergrundinformation und eine genaue Lektüre des Textes: Was Dion den Bewohnern von Borysthene bzw. seinen Hörern in Prusa (im Rahmen einer Schaurede jedenfalls auch) vermitteln möchte, ist eine essentiell platonische (in die Zeit des römischen Kaisertums passende und der anderwärts dokumentierten Auffassung Dions²¹ entsprechende) politische Botschaft. Was sie von ihm erbitten und erhalten, ist eine platonisch transformierte, will sagen zur ur- und vorbildhaften Idee eines himmlischen Königtums verformte stoische Lehre von der kosmischen Polis. Dies gilt es näher zu erklären und zu belegen.

(2) Die Gnome des Phokylides, die Dion programmatisch ins Feld führt, könnte man sowohl stoisch als auch platonisch interpretieren. „Auch dies ein Wort des Phokylides: Eine Stadt, auf einem Fels in

²⁰ Vgl. SCHOFIELD 1991, 59f.

²¹ Zu denken ist vor allem an die Königsreden, *or.* 1-4.

guter Ordnung (κατὰ κόσμον οἰκεῦσα), ist, auch wenn sie klein ist, besser/stärker (κρέσσων) als das unvernünftige (ἀφραίνουσα) Ninós“ (§13).

Man mag in der prägnanten Kürze und schlichten Moral der Sentenz eine Vorwegnahme der nachfolgenden stoischen Botschaft sehen.²² Doch nichts würde auch der Vermutung widersprechen, dass Dion Platons Unterscheidung zwischen einer kargen „natürlichen“ und einer durch das aufgeblähte System der Bedürfnisse (aus dem Ruder geratenen) „aufgeschwemmten“ (τρυφῶσα) Stadt in der *Politeia*²³ vor Augen schwebt.

Die kleine Stadt auf dem Felsen, die wohlgeordnet lebt, wäre dann die Polis, deren karges und gerechtes Lebensgesetz sich an den Prinzipien natürlicher Bedürfnisse und natürlicher Arbeitsteilung orientiert, die darin ausreichenden natürlichen Schutz vor Zersetzung, innerem Zerwürfnis, Expansionsbedarf und äußeren Feinden besitzt und deren Autarkie zugleich den freien, relativierenden Blick über sich hinaus gewährt. Und die Symbolik von Ninive verstünde sich in Platonischem Kontext von selbst: eine künstlichen Bedürfnissen verfallene Stadt ohne die Möglichkeit vernünftiger Ordnung und Herrschaft, die der inneren Zerrüttung, der Zerstörung und dem Untergang geweiht ist.

(3) Die Definition, mit der Dion die lehrhafte Erörterung des Wesens der Polis beginnt (§ 20), die unmittelbar folgende Erklärung und die in § 29 nachgereichte Formel scheinen stoischer Provenienz zu sein. „... die Polis, sagen sie, ist eine Menge von Menschen (πλήθος ἀνθρώπων), die am selben Ort wohnen (ἐν ταύτῳ κατοικοῦντων) und vom Gesetz verwaltet werden (ὑπὸ νόμου διοικούμενον)“ (§ 20). Die nachgereichte Formel spricht schlicht von einer Verbindung von Menschen (σύστημα ἀνθρώπων); und die an die erste Definition unmittelbar anschließende Erklärung gibt unmissverständlich zu verstehen, dass die Definition in einem ideativ-normativen Sinn gemeint ist, derart, dass der Begriff der Polis an rechte Vernunft und Ordnung

²² So SCHOFIELD 1991, 59: „Phocylides is a poet. But the economy and discipline of his style, and its appropriateness to the austerity of his doctrine, already anticipates the Stoicism now to be introduced.“

²³ *Rep.* II 372d-e. Zu weiteren Anklängen an die *Politeia* vgl. NESSELRATH, o. S. 19-21.

gebunden ist, dass einer Stadt, die (wie Ninive) gesetzlos und unvernünftig ist, der Name einer Polis nicht gebührt.

Nun finden sich diese zentralen Bestimmungselemente, zum Teil sogar wörtlich, in einem Passus der *Stromateis* des Klemens von Alexandrien, der seinen Inhalt explizit als Lehre der Stoiker ausgibt. „Denn es sagen die Stoiker, dass der Himmel (οὐρανός) im eigentlichen Sinn Polis ist, während jene hier auf der Erde es keineswegs sind; man nennt sie zwar so, aber sie sind es nicht. Denn die Stadt ist etwas sittlich Gutes und das Volk etwas Feines, als Verbindung und Menge von Menschen vom Gesetz verwaltet.“²⁴

Den Bestandteilen nach ist die Formel des Klemens-Textes von der Polis (als σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον) mit den Formeln des Dion-Textes identisch. Die bei Dion genannte Bedingung des gemeinsamen Wohnorts fehlt allerdings bei Klemens. Dafür referiert er vorweg als explizite These der Stoa, dass die Poleis auf Erden nicht im eigentlichen Sinn Poleis sind, eine These, die für Dion, wie sich zeigen wird, der Diskussion und wohl auch der Modifikation bedarf.

Was es heißen und wie das möglich sein soll, dass der Himmel im eigentlichen Sinn Polis ist (τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν), eine Polis ihrem Wesen nach jedoch eine geordnete Menge von Menschen ist, bleibt bei Klemens im Dunkeln. Dion spricht das Problem bereits zu Beginn seiner Antwort an Hieroson an (§ 29).

(4) Um das Rätsel des Klemens-Textes zu lösen und seine Aussage für das Verständnis von Dions Antwort an Hieroson zu nutzen, dürfte es dienlich sein, sich die Quintessenz des derzeitigen Kenntnisstandes der Forschung zur politischen Philosophie der Stoa zu vergegenwärtigen.

Die Testimonien und Fragmente zu Zenons und Chrysipps *Politeia* und zur stoischen Theorie der Polis legen die Vermutung nahe, dass in der alten Stoa zwei verschiedene Gedankenlinien verfolgt wurden: die eines irdischen Idealstaats im Sinn einer politischen Gemeinschaft nur von Weisen, und die einer kosmischen Polis im Sinn einer idealen Gemeinschaft von Göttern und Menschen.²⁵ Inwieweit in der alten

²⁴ Klemens, *Stromateis* IV 172,2 = SVF III 327; vgl. SCHOFIELD 1991, 61.

²⁵ Vgl. SCHOFIELD 1991, der in 'chap. 2: City of love' und in 'chap. 3: The cosmic city' die Linien getrennt behandelt, und SCHOLZ 1998, 333ff., der die

Stoa auch eine bloße Gemeinschaft von Göttern ins Auge gefasst wurde (wie das Dion in § 23 tut), ist unklar.

Zenons *Politeia* entwarf ein irdisches Gemeinwesen, dessen Glieder durch Liebe und in Eintracht verbunden, ohne Tempel, ohne Gerichtshöfe, ohne Gymnasien, ohne Geld, ohne Privateigentum, ohne Ehe, ohne Heer und Waffen, allein durch die Kraft des vollkommenen Charakters ihrer Bürger, des sie leitenden Eros und ihrer kommunistischen Institutionen ein naturnahes, egalitäres, freies und gemeinschaftlich autarkes Leben führen.²⁶

Es besteht in der Forschung weitgehender Konsens darüber, dass Chrysipp, möglicherweise durch die kynischen und heraklitischen Gedankentraditionen seiner Vorgänger angeregt, Zenons irdische Polis der Weisen in die Idee einer kosmischen Stadt verwandelt hat, in der Götter und Menschen, durch das Gesetz rechter Vernunft geleitet, in vollendeter Gemeinschaft verbunden sind.²⁷

Man mag, wie Malcolm Schofield dies tut, Zenons *Politeia* noch nach Tradition und Stil in Kontinuität zur politischen Philosophie von Platons *Politeia* stehend betrachten und die Differenz zu Chrysipps rein moralischer Idee der kosmischen Polis betonen. Gleichwohl kommen beide altstoischen Poliskonzepte doch darin überein, dass sie die genuin politischen Aspekte einer Gemeinschaft, die Aspekte der Herrschaft, des Rechts, des Zwangs, der Verhältnisbestimmung von Kollektiv- und Individualwillen etc. ausblenden und ein Gemeinwesen sittlich idealer Menschen oder eine Gemeinschaft idealer sterblicher und göttlicher Vernunftwesen überhaupt konstruieren. Die stoische Theorie der Polis in beiderlei Gestalt ist wesentlich moralisch und gerade darin apolitisch. Sie fordert nicht nur die mentale Distanzierung von der realen Polis als materieller und ideeller Heimat, sie verabschiedet auch die normative Theorie der Polis als eines orientierenden Entwurfs zur Errichtung oder Verbesserung der Institutionen einer konkreten politischen Gemeinschaft.

In diesem apolitischen Grundzug unterscheidet sich die stoische Theorie der Polis einigermäßen fundamental von der Platonischen.

Differenz nicht für gravierend hält und die Konzepte von Zenon und Chrysipp vereint behandelt.

²⁶ Vgl. Diog. Laert. VII 32-34; SCHOFIELD 1991, 3ff., 56; J. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», in: *Elenchos* 7 (1986), 297-382.

²⁷ Vgl. M. NUSSBAUM, «Foreword», in: SCHOFIELD 1998, XI.

Platons *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* verfolgen bei allem ideativen Gehalt politische Anliegen. Platons Interesse gilt den Arten von Herrschaft, von Gesetzen, von Institutionen, die geeignet sind und sicherstellen sollen, dass ein vernünftiges soziales und politisches Leben der Menschen möglich ist, ohne dass alle Mitglieder und Gruppen des Gemeinwesens über vernünftige Einsicht, guten Willen und vollendete Tatkraft verfügen.

Zenons und Chrysipps *Politeiai* sind als Gegenentwurf zur *Politeia* Platons dagegen jeweils „um den Preis des Verlusts einer genuin politischen Theorie“ erkaufte.²⁸

(5) Der Fortgang von Dions Rede lässt vermuten, dass er den apolitischen Charakter der stoischen Philosophie erkannt hat. „Denn eine gute Polis aus lauter guten Bürgern, von der weiß weder jemand, dass es sie früher gab, noch ist es der Mühe wert, sich vorzustellen, dass es sie künftig einmal geben wird – es sei denn eine Polis seliger Götter im Himmel“ (§ 22). Der Satz erinnert unverkennbar an Zenons Gemeinschaft der Weisen. Und er kennzeichnet diese Idee, auf Menschen bezogen, ganz unmissverständlich als schlechte Utopie. Sie taugt weder zur Beschreibung geschichtlicher Fakten noch zur Projektion einer Möglichkeit, die für Menschen und von ihnen und sei es nur annähernd je realisierbar wäre. Sie taugt nur, so die Konsequenz von Dions Gedanken, zur Beschreibung des Lebens und Wirkens der seligen Götter im Himmel. Das nun präsentierte Bild der glücklichen Verfassung und Stadt der Götter entspricht denn auch in wesentlichen Zügen der Zenonischen Gemeinschaft der Weisen: Die Götter sind mit Weisheit und höchster Einsicht tätig; es gibt (ganz un homerisch) weder Streit noch Niederlage unter ihnen, sie verrichten unbehindert und in unaufhörlicher gegenseitiger Zuneigung ihre eigenen Werke (§ 22); der gesamte Himmel wird von einem einmütigen Urteil geleitet und von einem einmütigen Streben bewegt.

Doch das Bild selbst, die Identifikation der Götter mit den Sternen und der selige Tanz der Sterne erinnert vor allem an Platon.²⁹ Platonisch ist auch der Gedanke der herrschaftlichen Ordnung in der göttli-

²⁸ SCHOLZ 1998, 357. Wenn Cicero das stoische Konzept der *recta ratio* und des natürlichen Gesetzes für eine normative Theorie des Politischen fruchtbar machte, dann gilt es zu beachten, dass dies nur durch ein Amalgam stoischer und platonischer Gedanken möglich wurde.

²⁹ Vgl. *Timaios* 40c; *Epinomis* 982e

chen Stadt: Die Glänzendsten und Erhabensten verfolgen ein jeder für sich einen unabhängigen, steten und harmonischen Kurs, während der Rest der himmlischen Dinge (τὸ ... λοιπὸν πλῆθος) von der gemeinsamen einmütigen Bewegung des Himmels mitgerissen wird. Und platonisch ist schließlich die Funktion, die er der Betrachtung des Himmels gibt: Sie soll nicht (wie in der Stoa) in erster Linie die geistige Bindung an die reale Polis lösen, sondern für diese die Form der vernünftigen Ordnung zu erkennen helfen.

Es ist der Gedanke der herrschaftlichen Ordnung, den Dion vom Himmel auf die Erde bringen und in praktischer Absicht auf die menschlichen Verhältnisse übertragen wissen möchte. „Vielleicht könnte nun jemand fragen“ – so der entscheidende Passus in § 21 – „ob man – falls die leitenden Amtsträger klug und weise sind und die übrige Menge (τὸ ... λοιπὸν πλῆθος) nach deren Urteil sich in gesetzlicher und vernünftiger Weise regieren lässt – eine solche Stadt nach ihren Regierenden eine vernünftige und gesetzliche und eben wahrhaftige Polis nennen soll.“ Auffällig ist, dass Dion weder auf himmlischer noch auf irdischer Ebene die (monarchisch organisierte) „Gemeinschaft“ der Herrschenden näher bestimmt. Möglicherweise erschien ihm eine nähere Bestimmung als politisch zu brisant. Auf beiden Ebenen ist jedenfalls umstandslos vom λοιπὸν πλῆθος die Rede, das in eine vernünftige Ordnung integriert wird bzw. das es zu integrieren gilt.

Eine gute Stadt unter menschlichen Verhältnissen wird nie ein Gemeinwesen sein, in dem jedes Mitglied gut im eigentlichen Sinne ist, d. h. aufgrund eigenen Wissens, eigener Überlegung, Entscheidung und Tatkraft vernünftig und gemeinschaftsdienlich handelt oder auch nur zu handeln in der Lage wäre. Die „übrige Menge“ bedarf der vernünftigen politischen Führung, der sanktionsbewährten Gesetze, der weisungsgebundenen herrschaftlichen Organe, des Halts durch Sitte und Gewohnheit, um sich vernunftgemäß zu verhalten.

Dies ist der Leitgedanke von Platon politischer Philosophie. Seine *Politeia* verfolgt die Idee einer guten Stadt, in der nur die Herrscher wahre Philosophen und nur die Wächter direkt zum Aufnehmen und Ausführen weiser Entscheidungen fähig und geneigt sind. Die *Nomoi* tragen der im *Politikos* gewonnenen Einsicht Rechnung, dass wahrhaft philosophische politische Führungsgestalten selten sind und ihr Auftreten auch durch ein ausgeklügeltes Selektions- und Erziehungssystem nicht erzwingbar ist. Sie wissen um die Gefahr, die von mensch-

lichen Alleinherrschern, die nicht an Gesetze gebunden sind, ausgeht. Sie verfolgen die Konkretion der Idee einer guten Stadt nicht mehr über die Idee wahrhaft philosophischer Herrscher, sondern über ein ausgeklügeltes Geflecht von sich gegenseitig stützenden Gesetzen und Institutionen. Und sie sind vom resignativen Gedanken geprägt, dass Menschen aus zu unvollkommenem Material bestehen, als dass auf Erden ein vollkommenes Staatswesen möglich wäre. Es kann unter Menschen nur um die Reduktion der Mangelhaftigkeit einer Gemeinschaftsordnung gehen.

Dions rhetorische Absicht richtet sich (neben der eindrucksvollen Darlegung seines Könnens) zunächst darauf, den Bewohnern von Borysthenes bzw. von Prusa ein Stück realitätsbezogener politischer Philosophie nach platonischer Art zu bieten. Ihre Lebenssituation ist prekär. Da macht es in praktischer Absicht nur Sinn, sich auf das Beispiel einer politischen Ordnung zu beziehen, „die gegenüber der ganz und gar verdorbenen einen besseren Zustand zeigt; unter ausnahmslos Kranken stellen wir damit gleichsam denjenigen, dem es noch am besten geht, dem in der schlechtesten Verfassung gegenüber“ (§ 23).

Doch genau dies ist es, was das Volk und der angesehenste Sprecher des Volkes von Borysthenes vom Redner im Augenblick nicht hören wollen. Den Logos über die sterbliche Stadt solle er aufschieben. Die Aussicht auf einen Logos über die göttliche Stadt und die göttliche Weltverwaltung ergreift und beflügelt sie auf übermenschliche Weise (*ἀνεπτέρωμα δαίμονίως*, § 26). Der begeisternde Blick zum Himmel soll wenigstens für diesen Tag die bedrückende Gegenwart überstrahlen. Was im Namen Platons für heute gewünscht wird, der Trost des Blicks in den Himmel angesichts enttäuschender und bedrängender Verhältnisse auf Erden, widerspricht freilich der Intention von Platons politischer Philosophie.

Dion geht gleichwohl auf den Wunsch Hierosons ein, weil auch ihn der Name Platons ein wenig zu erheben in der Lage ist. Aber es ist die Frage, was genau er seinen Hörern nun bietet, und welche rhetorische Absicht er damit verfolgt.

Die korrekte Antwort scheint mir zu sein: Dion ist trotz seines Bekenntnisses zur stoischen Schule Platoniker, und er denkt (jedenfalls auch) politisch: Es ist im Ganzen nicht primär die stoische Idee der kosmischen Polis, sondern eine Verbindung platonischer und stoischer Idee göttlicher Weltordnung und Weltverwaltung, die Dion seinen Hörern präsentiert, und zwar im Sinne eines göttlichen Beispiels, das

den Menschen den Weg weist, wie sie ihre Verhältnisse auf Erden ordnen sollen: Die vernünftige, gerechte, Eintracht stiftende Herrschaft des Zeus im Kosmos wird zum praktischen Gesetz für die Gemeinschaft der Götter und Menschen und zum Paradigma für eine vernünftige und gerechte gesetzliche Königsherrschaft auf Erden (vgl. vor allem §§ 29-32).

(6) Dabei dürfte Dion einigermaßen genau wissen, was er tut. Er kennt die stoische Lehre und ist sich bewusst, dass deren Theorie einer idealen Polis-Gemeinschaft sich nicht ohne Veränderung in seine für richtig gehaltene politische Botschaft fügt.

Die Zenonische Idee einer Gemeinschaft der Weisen, wir sahen es, wird frühzeitig abgetan (§ 22).

Doch auch Chrysipps Idee einer kosmischen Polis als Gemeinschaft von Göttern und Menschen möchte Dion vorweg auf nicht unwesentliche Weise, wie mir scheint, modifiziert wissen.

Für Chrysipps kosmische Polis ist die rechte Vernunft das gemeinschaftsstiftende Band. Der Mensch ist Bürger der kosmischen Polis nur im Stand der Weisheit. Weisheit, Tugend sind nach stoischer Lehre etwas Absolutes, Vollkommenes, nicht Steigerungsfähiges.

Als Weiser ist der Mensch in der Qualität des Charakters, im Besitz seiner Vernunft und seines Glücks (wenn auch nicht in der Kraft der Weltgestaltung) den Göttern und Zeus ebenbürtig. Die vollendete Teilhabe an rechter Vernunft stiftet Gleichheit unter allen Vernunftwesen.³⁰

Dieser mit der stoischen Idee der kosmischen Polis als Gemeinschaft von Göttern und Menschen verbundene Gedanke der Gleichheit findet bei Dion keine Erwähnung. Er dürfte seine politische Botschaft wohl etwas stören und wird deshalb vorweg zugunsten eines hierarchisch-freundschaftlichen Verhältnisses unter den Göttern (§ 22) und eines patriarchalischen Verhältnisses zwischen Göttern und Menschen (§ 23) verändert.

Und über das genauere Verhältnis zwischen Zeus und den übrigen Göttern (die im Bild den Mächtigen am Hofe und den Provinznotabeln entsprechen dürften) schweigt unser Redner sich aus; es sei denn, man darf in dem Hinweis, dass im Reigen der Götter alle „die ihnen zu-

³⁰ Vgl. zu diesem stoischen Gedanken Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 13, 1038C-D; *De communibus notitiis* 33, 1076A; Cicero, *De natura deorum* II 153.

kommenden Werke ungehindert tun“ und dass die „sichtbarsten je ihren eigenen Weg (ziehen)“ (§ 22) eine zarte Andeutung des Anspruchs der Provinznotabeln auf relative Selbständigkeit sehen, unbeschadet der späteren Bekräftigung (§ 32), dass Zeus auch Herrscher und Gesetzgeber für die Unsterblichen ist.

Das Verhältnis von Göttern und Menschen dagegen scheint eindeutig bestimmt: „Einzig diese nämlich soll man eine ungetrübt glückliche staatliche Ordnung – oder auch Polis – nennen, die Gemeinschaft der Götter untereinander, selbst dann, wenn man auch alles, was mit Vernunft begabt ist, zusammennehmen möchte, indem man die Menschen mit den Göttern zusammenzählt, so wie man sagt, dass Kinder zusammen mit erwachsenen Männern Anteil an einer Polis haben: Sie sind Mitbürger von Natur her, nicht jedoch dadurch, dass sie denken und die Aufgaben der Bürger erfüllen könnten, und auch nicht dadurch, dass sie Anteil am Gesetz hätten, denn sie verstehen es nicht“ (§ 23). Dass im Rahmen der kosmischen Polis aus unmündigen Menschenkindern auch mündige Bürger werden können, deutet der letzte Abschnitt des zweiten Teils der Rede (§ 38) nur an.

Die Akzente sind also bereits in platonischem Sinne gesetzt, ehe Hieroson den Redner unterbricht und ehe Dion dessen Wunsch nach einer Rede über die göttliche Stadt zu entsprechen beginnt.

Und es ist nun gewiss kein Zufall, dass dieser Beginn sich gerade nicht mit der Gemeinschaft der Götter, und nicht mit der Gemeinschaft von Göttern und Menschen, sondern mit der Natur, mit der Ordnung des Alls befasst und mit dem Vergleich, der zwischen dieser Ordnung und der Ordnung einer Polis gezogen wird. Intendiert ist eine kosmologische Begründung der politischen Ordnung.

Die Unseren, so Dion, bezeichnen den Kosmos nicht direkt als Stadt (§ 29). Das ist in der Tat (in gewisser Hinsicht jedenfalls) richtig, wenn Dion sich hier zu den Stoikern zählt. Sie bezeichnen den Kosmos nicht als Stadt, sondern vergleichen ihn mit einer Stadt. Das gilt für Zenon ebenso wie für Chrysipp.³¹

Ein doxographisches Referat des Aristokles³² berichtet, dass Zenon in naturphilosophischem Zusammenhang den Vergleich gezogen hat: Die diachrone und synchrone Ordnung des Weltalls in der Phase seiner entwickelten Gestalt ist ähnlich einer aufs beste gesetzlich geord-

³¹ Vgl. zum Folgenden SCHOFIELD 1991, 64-74.

³² Aristocl. ap. Eus. *Praep. Ev.* XV 14, 1f. = SVF I 98.

neten Stadt (καθόπερ ἐν εὐνομοπάτη τινὶ πολιτείᾳ). Was Dion in § 30 über die relevanten Aspekte des Vergleichs sagt, lässt sich mit dem Bericht des Aristokles bestens in Einklang bringen.

Und wenn Chrysipp nach Areios Didymos den Kosmos als „System aus Himmel und Erde und der Naturen in ihnen“ bestimmt (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων),³³ so möchte er den Kosmos damit nicht mit einer Polis identifiziert, wohl aber seine Ordnung (nach Prinzipien, Gattungen und Arten, der Gesetzlichkeit der Sukzession der Instanzen, der Einheitlichkeit des belebenden und steuernden Plans und der Funktionalität der Zuordnung der Teile) dem Aufbau und Geschehen nach mit einer Polis verglichen sehen.

Wenn Chrysipp dagegen im Referat des Areios im selben Zusammenhang, mit einem „oder“ markiert, den Kosmos als Verbindung von Göttern und Menschen und den ihretwegen entstandenen Dingen bezeichnet (τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων),³⁴ so ist damit der stoische Begriff der kosmischen Polis im direkten, nichtanalogen Sinn angesprochen. Als solcher wird er nach dem Zeugnis von Areios von Chrysipp denn auch dem Wortlaut nach verwendet und erläutert. Dabei gibt die Formulierung auch hier das Vorliegen eines Vergleichs zu erkennen. Doch es gilt zu beachten, dass dieses Mal der Vergleich von ganz anderer Art ist als der oben vorliegende: „Wie eine Polis in zweifacher Hinsicht die Wohnstätte (τὸ οἰκητήριον) und die Vereinigung der Bewohner mit den Bürgern (τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα) genannt wird, so ist auch der Kosmos wie eine Stadt (οἷονεὶ πόλις ἐστίν), die aus den Göttern und Menschen besteht, wobei die Götter die Führung innehaben, die Menschen aber untergeordnet sind. Die Gemeinschaft aber (κοινωνία) besteht wegen der Teilhabe am Logos, der von Natur Gesetz ist.“³⁵

Verglichen wird hier nicht der Kosmos mit einer Polis, sondern die kosmische Polis mit einer Polis; beides sind veritable Poleis. Ihrer beider Struktur, und die Art und Weise, wie wir uns sprachlich auf sie beziehen, ist ähnlich; und klar ist auch, dass wir uns mit dem Ausdruck „Polis“ primär auf eine bestimmt organisierte und lokalisierte

³³ Stob. *Ecl.* I 21,5 = SVF II 527.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ar. Did. ap. Eus. *Praep. Ev.* XV 15,1-6 = SVF II 528.

empirisch-partikuläre Menge von Menschen in Raum und Zeit und erst sekundär auf die Polis als eine ideale Gemeinschaft von Göttern und Menschen beziehen. Deshalb wird von letzterer gesagt, sie sei „wie eine Stadt“ (οἷονεὶ πόλις ἔστιν). Dieses „wie eine Stadt“ dementiert hier keineswegs die nicht-analoge, die direkte Verwendung des Ausdrucks „Polis“. Es handelt sich bei der kosmischen Polis wahrhaft um eine Polis, aber um ein Gemeinwesen, das sich von den landläufigen, jedermann bekannten geschichtlichen Poleis unterscheidet: Sie ist nicht auf Menschen, nicht auf einen bestimmten Ort und ein begrenztes Territorium, nicht auf ein besonderes Corpus positiver Gesetze und ihre Geltung für ein bestimmtes Gebiet und eine gewisse Zeit beschränkt.

Gleichwohl kann man hier wie dort zwischen Wohnstätte und Gemeinschaft der Bürger unterscheiden. In der kosmischen Polis ist die Wohnstätte der Kosmos im ganzen, soweit er aus nicht-vernünftigen Entitäten besteht. Die Bürger dieser Polis sind alle Vernünftigen; ihre Gemeinschaft wird durch die direkte Teilhabe eines jeden Gliedes am gemeinsamen Gesetz der rechten Vernunft konstituiert; ihre Stellung als Bürger unterscheidet sich in der Art der Mitwirkung an Planung und Gestaltung des äußeren Geschehens, in dem die einen führen, die anderen verstehen und folgen.

(7) Es fällt auf, dass Dion nicht umweglos von einer kosmischen Polis in direkter Bedeutung spricht. Gleichwohl entspricht dem Inhalt dieses stoischen Lehrstücks wie zuvor der Abschnitt § 23 so nun der Abschnitt § 31 seiner Rede. In § 31 wird gesagt, Ziel des Vergleichs der Ordnungsstruktur des gesamten (entfalteten) Kosmos mit einer Polis sei es, das Geschlecht der Götter mit dem der Menschen zusammenzufügen und alles Vernunftfähige in einem einzigen Begriff zu vereinen. Dabei sei der Gedanke leitend, dass in dieser Vereinigung das einzig starke und unauflösliche Prinzip von Gemeinschaft und Gerechtigkeit zu finden sei.

Damit scheint nun in der Tat als Ziel des Vergleichs im Sinne einer bloßen Analogie das Konzept der kosmischen Polis im eigentlichen Sinn genannt und gekennzeichnet zu sein. Denn was Dion hier als Ziel formuliert, stimmt mit dem überein bzw. fügt sich bestens mit dem zusammen, was etwa ein Cicero in *De natura deorum* und *De legibus* in Erläuterung und engster Verarbeitung stoischer Lehre zur einen Weltstadt ausführt.

„Die Welt selbst“, so Cicero in *De natura deorum*, „ist um der Götter und Menschen willen geworden, und die Dinge in ihr sind bereitet und erfunden zum Genuss und Nutzen der Menschen. Es ist nämlich die Welt gleichsam das gemeinsame Haus der Götter und Menschen, oder die Stadt beider; denn sie allein, da nur sie Vernunftgebrauch haben, leben nach Recht und Gesetz.“³⁶

„Der Mensch“, so Cicero ausführlicher in *De legibus*, „ist vom höchsten Gott zu einer hervorragenden Stellung erzeugt; denn er allein aus so vielen beseelten Gattungen und Naturen ist des Verstandes und der Fähigkeit des Erfassens von Gedanken teilhaftig. Was gibt es aber, ich möchte nicht sagen im Menschen, sondern im gesamten Himmel und auf Erden Göttlicheres als Vernunft? Und wenn diese erwachsen und vollkommen ist, wird sie zurecht Weisheit genannt. Weil es nun nichts besseres als Vernunft gibt, und weil es sie im Menschen und in Gott gibt, ist die erste Gemeinschaft des Menschen mit Gott die der Vernunft. Wem aber Vernunft gemeinsam ist, dem ist auch die rechte Vernunft gemeinsam. Da diese Gesetz ist, glauben wir Menschen uns notwendig mit den Göttern auch durch das Gesetz verbunden. Und wo Gemeinschaft des Gesetzes, da auch Gemeinschaft des Rechts.

Welchen aber diese Dinge gemeinsam sind, die sind auch als zur selben Bürgerschaft gehörend zu betrachten. Wenn sie aber denselben Autoritäten und Mächten gehorchen, dann umso mehr; sie gehorchen aber diesem himmlischen Plan und göttlichen Geist und übermächtigen Gott. So müssen wir also diese ganze Welt als eine gemeinsame Bürgerschaft von Göttern und Menschen ansehen.“³⁷

³⁶ *Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes jure ac lege vivunt (De natura deorum II 154).*

³⁷ *... hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis ... quid est autem non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione divinius? quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. est igitur, quoniam nihil ratione est melius eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt. si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti descriptioni*

Für Cicero ist die Teilhabe am Gesetz der Vernunft die Grundlage von Gemeinschaft und Gerechtigkeit; Dion sieht in der Gemeinschaft von Göttern und Menschen auf der Basis verbindender Vernunft das einzig sichere Prinzip von Gemeinschaft und Gerechtigkeit (§ 31); mit diesem Gedanken berührt Dion den Kern der stoischen Lehre von der Polis.

Aufschlussreich scheint mir allerdings zu sein, was Dion aus dieser Lehre in engstem Anschluss an die stoische Lehre von der göttlichen Weltverwaltung macht: Während die Stoa Chrysipps glaubt, aus ihr *individualethische* und *sozialmoralische* Konsequenzen ziehen zu können, nimmt Dion das kosmologische Weltbild der Stoa und ihre naturphilosophische Metaphorik, die Personifizierung der Weltvernunft und ihre Identifikation mit dem Göttervater Zeus, zum Anlass, eine bestimmte Form politischer Herrschaft, die (für ihn) nach der Vorgabe der Weltordnung die kosmische Polis kennzeichnet, für die Menschen als vorbildlich, vernünftig und gottgewollt auszuzeichnen.

Was die individualethische Seite der stoischen Lehre betrifft, so findet sich bei Diogenes Laertios ein auf Chrysipp bezogener markanter doxographischer Beleg für den Zusammenhang von göttlicher Weltverwaltung, gemeinsamem Gesetz und Ziel des menschlichen Lebens (ohne Erwähnung des Polisedankens): „Dasselbe ist das *leben gemäß der Tugend* wie das *leben gemäß der Erfahrung der Dinge, wie sie sich von Natur ereignen*, wie Chrysipp im ersten Buch seiner Schrift *Über Ziele* sagt. Denn unsere Naturen sind Teile der Natur des Ganzen. Deshalb wird das *der Natur folgend leben* zum Ziel; was besagt, gemäß der eigenen Natur und der des Ganzen leben, und nichts tun, was das gemeinsame Gesetz (ὁ νόμος ὁ κοινός) gewöhnlich verbietet, das Gesetz, das die rechte Vernunft ist, die alles durchdringt (ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος), das identisch ist mit Zeus, dem Leiter der Verwaltung der wirklichen Dinge. Eben dieses sei die exzellente Verfassung des Glücklichen und Wohlfluss des Lebens: wenn alles getan wird gemäß dem Zusammenklang des eigenen, den einzelnen leitenden Geistes mit dem Willen dessen, der das Ganze verwaltet.“³⁸

mentique divinae et praepotenti deo; ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda (De legibus I 23).

³⁸ Diog. Laert. VII 87f. = SVF III 4.

Für die Stoa bekundet sich im Kosmos, in der Natur des Ganzen, in der der Teile und in ihrem Zusammenhang göttlicher Geist, unüberbietbare göttliche Weisheit und erfolgreicher göttlicher Ordnungswille, mythologisch-allegorisch mit dem Namen des Göttervaters Zeus belegt. Vernunft, so wird uns gesagt, durchdringt alles und verwaltet die Wirklichkeit. Sie manifestiert sich in dem, was menschlicher Überlegung, Entscheidung und Gestaltung vorgängig am Werk ist, in natürlichen Formen, Kräften, Tendenzen, Gesetzen und Strukturen. Die, aus menschlicher Perspektive gesehen, nichtsprachliche Wirklichkeit ist ihrerseits ein Sinngebilde, ja, sie ist das umfassende Sinngebilde, in das der vernunftfähige Mensch sich einfügen, mit dem er sich in Gleichklang bringen, dessen Gesetz er verstehend und anerkennend auch zu seinem (einem gemeinsamen) Gesetz machen muss, um glücklich zu werden.

Für die sozialmoralische Seite dieser stoischen Lehre bietet Ciceros Darstellung der stoischen Oikeiosislehre in *De finibus* III 62-71 den besten Beleg. An deren Spitze steht der Gedanke einer kosmischen Polis, einer von Göttern regierten Welt, an der auch jeder einzelne von uns Teil hat; aus diesem Gedanken folgt nach Cicero die grundsätzliche Verpflichtung, dass wir das Wohl des Ganzen dem eigenen vorziehen.³⁹ Kennzeichen der stoischen Oikeiosislehre ist die Gewinnung sittlicher Normen aus der vernünftigen Interpretation natürlicher, unpervertierter Anlagen und Neigungen. Die Aspekte der naturalen Sozialität des Menschen führen in Verbindung mit seiner Vernunftnatur zu dem (kosmopolitischen) Gedanken, einmal, dass der Mensch dem Menschen allein deshalb, weil er Mensch ist, anempfohlen ist und nicht als etwas Fremdes erscheinen darf,⁴⁰ und zum anderen, dass zwischen dem einzelnen Menschen und dem Menschengeschlecht gleichsam ein bürgerliches Rechtsverhältnis besteht, das die Normen für gerechtes und ungerechtes Verhalten liefert.⁴¹

³⁹ III 64: *mundum autem censent regi numine deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.*

⁴⁰ III 63: *ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri.*

⁴¹ III 67: *Quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore.*

Weder bei Diogenes Laertios noch bei Cicero, die sich beide in ihrer Darstellung der stoischen Lehre explizit auf Chrysipp beziehen, findet sich ein Hinweis darauf, dass die Rolle des Zeus im Rahmen der Weltordnung sowohl die normative Vorgabe für die Ordnung der kosmischen Polis als auch das Paradeigma für die politische Herrschaftsform eines geschichtlichen menschlichen Gemeinwesens enthält. Und auch der *De legibus*-Text, der inhaltlich den Abschnitten §§ 31 und 32 unserer Rede am nächsten kommt, gibt diesen gedanklichen Zusammenhang nicht her.

Anders Dion. Er möchte den stoischen Gedanken der monistischen göttlichen Weltverwaltung und der Zusammenfügung von Götter- und Menschengeschlecht in einer kosmischen Polis so verstanden wissen, dass die politische Ordnung im menschlichen Bereich der Ordnung im kosmischen Bereich entsprechen muss: Zeus als ältester Herrscher und Gesetzgeber, als allervernünftigster Gestalter und Verwalter des Kosmos gebe den Unsterblichen ebenso wie den Sterblichen das Muster (παράδειγμα) der glücklichen und gesegneten Herrschaftsverhältnisse vor (§ 32).

Und die Lehre, die unser kaiserzeitlicher Redner und Notable aus Prusa aus der kosmischen Ordnung und dem normativen Sprachgebrauch der Stoa zieht, ist die, dass die Bezeichnung „Polis“ nur einer Gemeinschaft zukommt, „die sich durch die besonnenste und beste Königsherrschaft auszeichnet, da sie in Wahrheit nach Gesetz und in völliger Freundschaft und Eintracht regiert wird“ (§ 31), in Freundschaft jedenfalls mit den Provinznotabeln, die in der irdischen Polis die göttlichen Planeten im Gefolge des Zeus vertreten.

4. Dions Verpflichtung auf Polis und Reich

(1) Plutarch von Chaironeia, neben Dion von Prusa die zweite, derselben sozialen Schicht entstammende intellektuell herausragende Persönlichkeit griechischer Herkunft und Prägung in dieser Zeit, vertritt mit Nachdruck den Gedanken der Verpflichtung des Gebildeten zu politischer Praxis. Mit Dion teilt er die Meinung, dass diese Verpflichtung zunächst und vor allem der eigenen Kultur und Heimatstadt gilt. Und mit diesem teilt er die Überzeugung von der unverzichtbaren friedensstiftenden Rolle des römischen Reiches.

Den stoischen Schulhäuption Zenon, Kleantes und Chrysipp wirft er als Grundwiderspruch ihres Lebens vor, über Politik zwar philosophisch raisonnementiert, sich der politischen Praxis aber gänzlich verweigert

zu haben. Sie hätten ohne Not und Zwang ihre Heimat verlassen, um in scholastischer Muße ihr Leben in Athen zu verbringen: „Es lässt sich in keinem Lebenslauf ein Feldherrnamt, eine Gesetzgebung, eine Ratszugehörigkeit, eine Verteidigung vor den Richtern, eine Gesandtschaft oder eine Beteiligung an einer außerordentlichen Spende finden. Vielmehr verbrachten sie nicht nur für eine kurze Zeit, sondern unbegrenzt lange, nämlich ihr ganzes Leben in der Fremde über Erörterungen, Büchern und in Wandelhallen und genossen den Unterricht wie Lotos. So liegt es auf der Hand, dass sie eher in Übereinstimmung mit Schriften und Worten anderer als ihrer eigenen lebten.“⁴²

Plutarch stellt als bekennender Platoniker der angeblichen Inkonsistenz und sittlichen Anrüchigkeit der großen Stoiker das Beispiel seiner eigenen Biographie, seines Einsatzes für die eigene heimatliche Polis entgegen.⁴³

Dion kehrt nach seinem erzwungenen Exil in seine Heimat zurück, versichert ihr seine Loyalität, bekennt sich zur Stadt seiner Geburt als Stadt seiner Wahl, obgleich sie nach Geschichte, Größe und Glanz nur bescheidenen Zuschnitt besitzt und ihm andere Möglichkeiten offenstanden hätten.⁴⁴ Er findet hier seine Identität; er sieht sich zu politischer Tätigkeit in Prusa und für Prusa verpflichtet.

(2) Eine politische Rede, so erklärt Plutarch in seinen *Empfehlungen für die Führung eines Gemeinwesens*, erfordert neben persönlicher Tugend und Glaubwürdigkeit vom Redner großes rhetorisches Geschick, um die schwierige, wilde Menge zu vernünftiger Überzeugung zu führen.⁴⁵ Der Redner braucht nicht nur rationale Argumente und er braucht diese keineswegs in schulischer Breite und Präzision, er darf auch Sinnsprüche, Erzählungen, Mythen und Metaphern (*γνωμολογίαι, ιστορίαί, μῦθοι, μεταφοραί*) zum Einsatz bringen; durch sie bewege er nämlich am meisten, wenn er sie im rechten Maß und bei der passenden Gelegenheit verwendet.⁴⁶ Die Borysthene-Re-

⁴² Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis* 2, 1033B. E = SVF I 27; vgl. SCHOLZ 1998, 317.

⁴³ Vgl. Plutarch, *Praecepta gerendae reipublicae* 15, 811BC.

⁴⁴ Vgl. *or.* 44,6-7; SALMERI 2000, 81.

⁴⁵ *Praecepta gerendae reipublicae* 6, 802E – 803B.

⁴⁶ *Praecepta gerendae reipublicae* 6, 803A.

de Dions ist so komponiert, als habe er (auch) Plutarchs Empfehlung befolgt.⁴⁷

(3) Dions Einsatz des Mythos über die Ordnung des Kosmos durch den höchsten Gott verfolgt ein politisches Ziel. Dions politische Reden in Prusa und anderswo appellieren sämtlich an die Eintracht der Polis im Innern und für die Bewahrung des Friedens nach außen, den er nicht anders als durch das römische Reich und durch die Ordnungsmacht seiner monarchischen Herrschaft gesichert sieht. Dabei verwendet er stoische Bilder, Metaphern und Lehren, die ihm geeignet erscheinen, sowohl seine Vorstellung von Eintracht als auch seine Vorstellung von Herrschaft zu transportieren: die Lebensform von Ameisen, Bienen und Vögeln,⁴⁸ die Harmonie unter Göttern, Himmelskörpern und Elementen.⁴⁹

Diese Einmütigkeit und Harmonie nach innen und außen sichert ihm die Stellung und Lebensform der lokalen Elite und die relative Autonomie der Poleis. Im Ausgang von der politischen Kultur der hellenistischen Königreiche nach Alexander plädiert er für die politische Tradition der griechischen Polis ebenso wie für eine monarchische großterritoriale Ordnungsmacht. In dieser Form politischer Herrschaft kann der Monarch seine unverzichtbare Kontrollfunktion nur mit Hilfe von in freundschaftlicher Loyalität verbundenen Beratern erfüllen, die in verantwortlicher Stellung mit den lokalen Verhältnissen in der Polis vertraut und in ihnen verwurzelt sind und die die Vorstellungen und Entscheidungen des Monarchen vor Ort vertreten können. Es ist diese Rolle des Notabeln der Polis und des Freundes und Beraters des Monarchen, die sich Dion selbst in seinem Verhältnis zu Prusa und Rom zgedacht hat.⁵⁰

(4) Plutarch wirft den Stoikern polemisch Widersprüche in Leben und Lehre vor. Gleichwohl scheint er den wesentlichen Punkt erfasst zu haben, der ihr Philosophieren vom Platonischen unterscheidet und der sie auf Distanz zur politischen Praxis gehen ließ. Chrysipp, so

⁴⁷ Vgl. SALMERI 2000, 81 Anm. 134; M. H. QUET, «Rhétorique, culture et politique – Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les *Moralia* de Plutarque», in: *Dialogues d'histoire ancienne* 4 (Paris 1978) 51-117.

⁴⁸ Vgl. *or.* 40,32; *or.* 40,40; *or.* 44,7; *or.* 48,16.

⁴⁹ Vgl. neben § 22 und 30 unserer Rede *or.* 40,35-41 und 48,14; SALMERI 2000, 80f.

⁵⁰ Dies belegen die Königsreden (*or.* 1-4), vor allem *or.* 3,104-115.

Plutarch, habe in seinem Traktat über Rhetorik geschrieben, der Weise würde sich als politischer Redner und in der Politik betätigen, so als wäre der Wohlstand, die Ehre und die Gesundheit ein Gut. Er gebe damit zu, dass seine Theorie ausganglos und apolitisch und die Lehren den Bedürfnissen der Praxis unangemessen seien (ὁμολογεῖ τοὺς λόγους αὐτῶν ἀνεξόδους εἶναι καὶ ἀπολιτεύτους, καὶ τὰ δόγματα ταῖς χρεῖαις ἀνάρμοστα καὶ ταῖς πράξεσιν).⁵¹

Plutarch sieht richtig, dass den Stoikern der geschichtliche Staat und seine wohlgeordnete Verfassung ein bloß „äußeres“ Gut und damit wesentlich ein Adiaphoron ist ebenso wie Gesundheit, Wohlstand und Ehre. Er verdient so gesehen keinen unbedingten Einsatz; er besitzt nur einen Vorzugswert, den man annimmt, wenn er sich bietet, um den man sich bemüht, wenn die Umstände das eigene Bemühen nahelegen, der aber für die innere Verfassung und das Glück des Weisen keine Bedeutung besitzt.⁵²

Ob Dion, der sich in unserer Rede zur Stoa bekennt, dies auch so sieht, ist unklar. Die Borysthenes-Rede zeigt allenfalls darin Distanz zum geschichtlichen Staat, dass sie sich auf die kosmische Polis konzentriert. Klar scheint mir hingegen, dass sie aus Bestandteilen stoischer Lehre und (allegorischer) Mythologie eine Begründung für die monarchische Herrschaftsform (und ihre Beziehung zur Polis) ziehen möchte.

Nun wissen wir nichts von einer besonderen theoretischen oder praktischen Affinität der Stoa zur Monarchie. Es mag sein, dass Kleantes, Persaios und Sphairos in ihren (verlorenen) Schriften Περὶ βασιλείας in Analogie zu den bei Kleantes belegten naturphilosophischen Gedanken über die Herrschaft des Zeus, der Personifikation des alles vernünftig gestaltenden und verwaltenden Weltlogos, ihre Vorstellungen über das ideale Königtum entwickelt haben.⁵³

Doch dies mit einem umstandslosen Plädoyer dieser Stoiker für die monarchische Herrschaftsform zu identifizieren, wäre ein Missverständnis – ein Missverständnis allerdings, dem Dion vielleicht nur allzu gerne erlegen ist.

⁵¹ Plutarch, *De stoicorum repugnantiiis* 5, 1034B = SVF III 698.

⁵² Genau so, und damit korrekt, referiert Stobaios die stoische Position: Stob. *Ecl.* II 7,11m, p. 111,3-9 W. = SVF III 690.

⁵³ Vgl. SCHOLZ 1998, 354f.

IV. Dions Magierhymnen: zoroastrischer Mythos oder griechische Phantasie?

(Albert de Jong)

1. Einleitung

Ob es in Prusa, der Stadt Dions, zur Zeit Dions Zoroastrier gegeben hat, lässt sich beim heutigen Forschungsstand nicht sagen. Bithynien scheint niemals ein besonders iranisiertes Land gewesen zu sein, in Gegensatz zu den Nachbarländern Pontos, Phrygien und Lydien.¹ Die Verbreitung der persischen oder zoroastrischen Gemeinschaften im Kleinasien der hellenistischen und römischen Zeit ist überhaupt nur spärlich dokumentierbar und sicher noch nicht völlig erforscht worden.² Die bis jetzt eingehendste Überprüfung der epigraphischen, onomastischen, numismatischen und literarischen Quellen zu dieser Frage hat jedoch deutlich hervorgehoben, dass zoroastriische Gemeinschaften sich zwischen dem Zusammenbruch des Perserreiches der Achämeniden im 4. Jahrhundert v.u.Z. und den Eroberungen der Sasaniden im 3. Jahrhundert u.Z. in großen Teilen Kleinasiens tatsächlich behauptet haben.³ Die Frage der Entwicklung der sprachlichen, religiösen, und kulturellen Identität(en) dieser Gemeinschaften, besonders die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen iranischen und griechischen Traditionen, ist nicht einfach zu erörtern. Die Geschichte der wissenschaftlichen Untersuchungen auf diesem Gebiet zeigt denn auch sehr große Meinungsverschiedenheiten. Für viele Historiker sind die Perser in Kleinasien höchstens eine Fußnote der Geschichte dieses Gebietes in der hellenistischen und römischen Zeit. Andere haben dagegen diesen fast imaginären Persern alles zugeschrieben, was sich an möglicher griechisch-persischer Interaktion in

¹ C. Marek, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, *Istanbuler Forschungen* 39 (Tübingen 1993) 13-25. Für einen eindrucksvollen Gesamtüberblick über Kleinasien in einer für die persische Kultur entscheidenden Epoche siehe jetzt P. Debord, *L'Asie Mineure au IV^e siècle (412-323 a.C.)* (Bordeaux 1999).

² S. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund 1946) ist zu veraltet, um noch brauchbar zu sein.

³ BOYCE – GRENET 1991:197-308.

der griechischen Literatur und in der Geschichte der hellenistisch-römischen Welt erhalten hat: die pseudo-zoroastrische Literatur, zum Beispiel, der *Topos* der Magier als Tradenten uralter Weisheit, die Faszination, die vor allem platonische Philosophen gegenüber Zoroaster, den Magiern und „Persien“ empfunden haben, und eben die Mithrasmysterien.

Die Hymnen des Zoroaster und der Magier, die den Schluss des *Borysthenitikos* bilden, haben Historiker dieser letzten Gruppe immer in den Bann gezogen. Vor allem im Werk Franz Cumonts ist dieser persische Mythos vom Viergespann zum Schlussstein einer weittragenden Hypothese über die Geschichte der Wechselbeziehungen zwischen Griechen und Persern geworden. Seine kühne These über die „hellenisierten Magier“ hat sich zwar nicht bis in die jüngste Zeit halten können, aber sie ist sicher noch nicht völlig aus dem Unterbewusstsein mancher Historiker verschwunden.⁴ Wir werden sie deshalb kurz vorstellen und die Geschichte der Interpretation der Magierhymnen vom Blickpunkt der Iranistik seit Cumont ebenfalls in einigen Zügen skizzieren.

Für alle Historiker gilt, dass, wenn die Hymnen irgendwie genuin iranische Traditionen übermitteln, sie mit einem Schlag die wichtigste und größte Quelle über die Religion der Perser in der griechischen Literatur sind. Schon der Umfang der Hymnen übersteigt die wichtigsten griechischen Quellen über die Religion Zarathustras, Plutarch, *De Iside et Osiride* 46-47, 369D-370C, für die gelehrte Tradition, und Strabon, *Geographie* XV 3,13-15 p. 732f., für das Ritual, beträchtlich.⁵ Die Unterschiede zwischen den Texten von Plutarch und Strabon einerseits und dem Mythos im *Borysthenitikos* andererseits (und es handelt sich um Texte, die geographisch, ideologisch und zeitlich nicht sehr weit entfernt sind von Dion) sind so erheblich, dass es sich vielleicht lohnt, sie hier hervorzuheben. Strabon gibt eine erstaunlich präzise Beschreibung eines zoroastrischen Opferrituals, die zwar in Einzelheiten schwierige Fragen aufwirft, sich aber mühelos mit zahlreichen Parallelen aus der zoroastrischen Literatur und der zoroastrischen Ritualpraxis illustrieren lässt. Seine Beschreibung geht zwei-

⁴ Vgl. z.B. C. COLPE, «The Development of Religious Thought», in: E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran 3. The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* (Cambridge 1993) 819-865.

⁵ Zu diesen Texten s. DE JONG 1997, 157-204 (Plutarch) und 121-156 (Strabon).

felsohne auf Autopsie zurück.⁶ Plutarch hat wahrscheinlich niemals einen Zoroastrier gesehen. Seine Beschreibung der zoroastrischen Theologie bietet jedoch eine knappe Gesamtdarstellung der zoroastrischen priesterlichen Theologie: die iranischen Namen mehrerer Götter, eine Liste der Bedeutungen der Namen der sechs Amesha Spentas (der wichtigsten Götter, die zusammen mit Ahura Mazdā, dem Hauptgott des Pantheons, eine Heptade bilden), die drei Zeiten der Weltgeschichte (Schöpfung – Vermengung – Scheidung), ein Awestazitat (das einzige Zitat aus den heiligen Schriften der Zoroastrier in der gesamten griechischen und lateinischen Literatur) und eine ausführliche Beschreibung der Endzeit. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Plutarch seine Information anderen griechischen Schriftstellern verdankt. Listen von vor allem platonischen und peripatetischen Autoritäten, die über die persische Religion geschrieben haben, finden wir z.B. bei Plinius dem Älteren und Diogenes Laertios.⁷

Bei Dions "zoroastrischem" Mythos ist die Lage völlig anders. Er schreibt den Mythos Zoroaster und den Magiern zwar zu, gibt aber keine iranischen Namen (außer den "westlichen" Namen Zoroasters und den der Magier, die beide gesunkenes griechisches Kulturgut sind) und lässt über seine Quellen im Unklaren. Die Bruchstücke des Mythos (oder der Hymnen) selbst – ein Fragment einer Zoroaster-Vita und der Mythos vom himmlischen Viergespann – sind nicht leicht in iranischen Texten zu lokalisieren, wiewohl es möglich ist, viele iranischen Parallelen zu einzigen Textstellen und Bruchstücke der Symbolik zu finden, wie wir noch sehen werden.

2. Zur Forschungsgeschichte:

Franz Cumont und die hellenisierten Magier

In einigen berühmten Publikationen – besonders den zwei Bänden der *Mages hellénisés*, die er in Verbindung mit Joseph Bidez herausgegeben hat – hat der große belgische Religionshistoriker Franz Cumont eine These vorgeschlagen, die mit einem Schlag die Entwicklung der persischen Religion im griechischen Kulturraum, die Formierung der pseudo-zoroastrischen Literatur (eines bunten Gemischs von astrologi-

⁶ S. auch A. DE JONG, «Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and its Interpretations», in: A.I. BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Studies in the History of Religions 93 (Leiden 2002) 127-148.

⁷ Plinius, *Naturalis Historia*, XXX 3-4; Diog. Laert. I 6-9.

schen, alchemistischen, magischen und anderen Texten, die Zoroaster und berühmten Magiern, z.B. Ostanes, zugeschrieben wurden) und die Entstehung der Mithrasmysterien zu erklären und zu deuten versuchte.⁸ Cumont sah in einer freilich nur spärlich bezeugten Gruppe von Persern in Kleinasien und Syrien die Hauptrepräsentanten einer religiösen Tradition, die sich am besten als ein Geflecht von persischen, chaldäischen und griechischen Ideen verstehen lässt. Es handelt sich um die Gruppe der Magusäer.⁹ Das griechische Wort *Μαγουσαῖος* ist sehr selten, wie man vielleicht auch erwarten würde von einem späten aramäischen Fremdwort im Griechischen. Wir finden es nur in christlichen griechischen und lateinischen Texten, sowie in einigen manichäisch-koptischen Texten. In einigen Stellen ist das Wort nur eine Alternative für das Wort *μάγος* und bedeutet entweder „persischer Priester,“ die Grundbedeutung des Wortes, oder „Zoroastrier“. Es gibt aber einige wichtige Stellen, die eine prägnantere Bedeutung des Wortes *Μαγουσαῖος* zeigen: es sind dies die Passagen, die einen Unterschied machen zwischen den Persern im Allgemeinen und den Magusäern als einer Sondergruppe der Perser (d.h. als einer Sondergruppe der Zoroastrier). Diese Passagen findet man meistens bei Autoren, die von den Büchern des syrischen Theologen Bardaisan (Bardesanes) abzuhängen scheinen,¹⁰ und auch in einem oft zitierten Brief des Basilius an Epiphanius sowie in Epiphanius' kleinem Werk *De Fide*.¹¹ In diesen Texten werden die Magusäer geschildert als „orthodoxe“ Zoroastrier, die sich von den anderen Persern in ihrer gewissenhaften Observanz der zoroastrischen rituellen Vorschriften unterscheiden: des Tieropfers, von Priestern vollzogen, als einziger Weise, Fleisch essen zu können; der Verwandtenehe; der mündlichen Tradition als Prerogativ der Priesterklasse; und der Reinheitsvorschriften, die eine Barrikade errichten, welche einen interkulturellen oder interreligiösen Austausch beträchtlich erschwert.¹²

Cumonts Wahl der Magusäer als Hauptrepräsentanten eines iranisch-chaldäisch-griechischen Synkretismus erscheint also nicht sehr

⁸ CUMONT 1922; 1931; BIDEZ – CUMONT 1938.

⁹ Griechisch *Μαγουσαῖοι*, ein Lehnwort aus dem Aramäischen *mgwš'*, „Magier,“ d.i. zoroastrischer Priester oder auch schlechthin Zoroastrier.

¹⁰ Ps.-Clemens, *Recognitiones* IX 20,4-21,2; Euseb. *Praep. Ev.* VI 10,16-17; Ps.-Caesarius, *Erotapocriseis* 108,43-49.

¹¹ Basilius von Cäsarea, *Epistula* 258; Epiphanius, *De Fide* 12,5; 13,1.

¹² Weitere Information bei DE JONG 1997, 404-413.

glücklich. Das müsste seine These eines hellenisierten Magiertums aber noch nicht erledigen. Für Cumont waren die hellenisierten Magier die Nachkommen iranischer zoroastrischer Priester, die zuerst nach Babylon gewandert waren. Dort erfuhren sie den Einfluss der chaldäischen Astrologie und des babylonischen Fatalismus. Von Babylonien waren sie dann nach Westen gekommen und hatten sich schließlich in Anatolien angesiedelt, wo sie sich eingehend mit der stoischen Philosophie auseinandergesetzt hatten, die sie dann auch in ihre Tradition inkorporierten. Cumont sah dabei auch eine linguistische Entwicklung: Ihre Muttersprache sei eine iranische Sprache gewesen, aber in Babylonien hätten sie das Aramäische als ihre Sprache angenommen und in Kleinasien das Aramäische für das Griechische eingetauscht (dies sollte u.a. erklären, warum es fast keine iranischen Wörter oder Namen in der pseudo-zoroastrischen Literatur gibt).¹³

Cumonts Hauptinteresse galt drei unterschiedlichen (Gruppen von) Quellen: den *Orakeln des Hystaspes*,¹⁴ den Hymnen der Magier in Dions *Borysthenitikos* und dem Corpus der Inschriften und Monumente der Mithrasmysterien.¹⁵ Dions Magierhymnen waren für Cumont eine unentbehrliche Quelle, denn sie boten ihm eine hellenisierte persische Eschatologie, die er auch in den Mithrasmysterien wiederfand. In seiner Auslegung der Magierhymnen verband Cumont die drei Traditionen die, ihm zufolge, die Religion der „Magusäer“ inkorporiert hatte. Die zyklische Auffassung der Zeit – die uns aus iranischen Texten völlig unbekannt ist und geradezu in krasssem Widerspruch zur zoroastrischen Theologie steht (s.u.) – war ein chaldäisches Erbe. Die Elementenspekulationen mit dem Bild der vier Pferde waren ein stoisches Erbe, und die Mysterien, in denen die Magier diese Hymnen gesungen haben sollen, waren ein Vorläufer oder eine Erscheinungsform der Mithrasmysterien. Für die römischen Mithras-

¹³ BIDEZ – CUMONT 1938, vi-viii (Band 1).

¹⁴ Zu diesen Texten s. H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, 28.3 (Amsterdam 1929); D. FLUSSER, «Hystaspes and John of Patmos», in: D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 12-75; J.C. REEVES, «An Enochic Citation in *Barnabas* 4.3 and the *Oracles of Hystaspes*», in: J.C. REEVES – J. KAMPEN (eds.), *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 184 (Sheffield 1994) 260-277.

¹⁵ CUMONT 1896-1899.

mysterien, in denen Cumont gleichfalls iranische, chaldäische und stoische Elemente erkannte, war die Information bei Dion unentbehrlich, weil Dions Magierhymnen die einzige Textstelle waren, aus der man die mithräische Eschatologie destillieren konnte. Die Bedenken, die Cumont vielleicht noch gehabt hat, verschwanden alle im Lichte eines berühmten Mithrasreliefs aus Dieburg, das an einer Seite eine Abbildung von Phaethon vor dem Sonnengott hat.¹⁶

Cumonts These bestand also aus einer scharfsinnigen Kombination von zwei Quellen, einem Text und einem Bildwerk, die allem Anschein nach gar keine Verbindung miteinander haben, aber im Lichte seiner größeren These von der Entwicklung der persischen Religion im griechischen Kulturraum plötzlich eine tiefere Bedeutung bekamen und dann schließlich als Hauptargument für die Richtigkeit der anfänglichen These geltend gemacht wurden. Diese Skizze von Cumonts Werk ist vielleicht zu knapp, aber auch eine weiter ausholende Rekonstruktion oder Besprechung dieser einen von Cumonts vielen Ideen würde nur zu dem Schluss führen, dass wir hier einem klassischen Zirkelschluss begegnen.¹⁷

Die Verbindung, die Cumont zwischen Dions Hymnen und dem Relief aus Dieburg gezogen hat, ist von Richard Gordon in seinem einflussreichen Beitrag zum ersten Weltkongress über die Mithrasmysterien dem Erdboden gleichgemacht worden.¹⁸ Für Gordon gibt es auch in den Magierhymnen selbst keine Spur von genuin iranischen Ideen, und die Hymnen sind völlig als ein stoischer Abklatsch von Platons *Phaidros* und *Timaios* 32dff. zu interpretieren, der ein geläufiges Motiv aus einer „neuen“ Quelle entwickelt, die Vertrauen erwecken sollte: den Magiern.¹⁹

Mit diesem Vorschlag Gordons schien die Sache abgemacht zu sein, und das Interesse der Iranisten für diesen Text nahm stark ab. Vor kurzem hat aber Roger Beck, in seiner hervorragenden Besprechung des Gesamtcorpus der griechischen und lateinischen pseudo-

¹⁶ Zu diesem Relief vgl. M.J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. 1-2 (Den Haag 1956-1960), nr. 1247. Für CUMONTs Interpretation der Hymnen im Lichte des Dieburger Reliefs s. CUMONT 1931, 33-44.

¹⁷ BECK 1991, 546-548.

¹⁸ GORDON 1975, besonders 236-238.

¹⁹ GORDON 1975, 238 Anm. 94.

zoroastrischen Schriften, Dion aufs neue Kredit eingeräumt. Die Magierhymnen sind das einzige Textstück aus diesem Corpus, von dem Beck nicht mit Sicherheit sagen kann oder will, dass es keine Beziehung zu genuin iranischen Texten oder Ideen haben kann.²⁰ Becks Hauptargument ist jedoch für Dion weniger günstig und wirft auch einige Fragen auf: Es ist gerade die Ungeschicktheit des Mythos, die Dion selbst auch zugesteht. Beck kann einfach nicht glauben, dass Dion, wenn er selbst der Autor des Mythos ist, eine so ungeschickte Fassung erfunden haben könnte. Er schätzt also Dions Talent als literarischer Fälscher nicht sehr hoch ein. In der jüngsten Diskussion wird am meisten der griechische Hintergrund der Hymnen betont, obwohl es immer noch Gelehrte gibt, die mit einer iranischen Komponente in dem Mythos rechnen.²¹

3. Drei Quellen: Erfindung, Magier und die „Enzyklopädie“

Wir befinden uns daher in einer schwierigen Lage: Niemand würde erneut die Glaubwürdigkeit der hellenisierten Magier postulieren, aber wenn wir in den Hymnen genuin zoroastrische Materialien finden, die Dion zweifelsohne von lebendigen Magiern übernommen hätte, muss die ganze Diskussion neu eröffnet werden. Wir haben also keine wirkliche Alternative zu einer vielleicht etwas altmodischen, aber noch immer unentbehrlichen Besprechung der verschiedenen Elemente der Hymnen mit ihren möglichen Parallelen in iranischen Texten und auch – als zweites Umfeld – in den Beschreibungen der persischen Religion in der griechischen Literatur.

Es gibt nämlich nicht nur zwei mögliche Quellen für Dion – zoroastrische Informanten oder seine eigene Phantasie –, sondern drei; die dritte mögliche Quelle ist die „Enzyklopädie“ der griechisch-römi-

²⁰ BECK 1991, 539-548.

²¹ Für griechische Interpretationen vgl. TRAPP 1990, besonders 148-155; S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250* (Oxford 1996) 197-203. Eine leicht iranische These vertritt G. ANDERSON, «Some Uses of Storytelling in Dio», in: SWAIN 2000, 143-160, besonders 157-158; aber das Vertrauen, das er dem *Shāhnāme*h, dem iranischen Nationalepos aus islamischer Zeit (um 1000 u.Z.) schenkt, kann nicht überzeugen. Die iranische Interpretation der Hymnen bei G. MOROCHO, «Exégesis de un mito oriental en Díón de Prusa: Or. XXXVI 39-47», in: J.A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *De Homero a Libanio* (Madrid 1995) 345-363, ist im iranischen Bereich völlig von Cumont abhängig und bietet nichts Neues.

schen Welt. Den Terminus „Enzyklopädie“ verdanken wir Richard L. Gordon, einem der bedeutendsten Spezialisten auf dem Gebiete der Mithrasmysterien. Er hat ihn bei seiner Erörterung der Interpretationsmöglichkeiten der Mithrasmysterien verwendet, die – wie wir schon gesehen haben – in der Forschungsgeschichte deutliche Berührungspunkte mit den Hymnen Dions haben.²² Die „Enzyklopädie“ der antiken Welt bedeutet dabei die Sammlung dessen, was man über die Bereiche der Ethnologie, Geographie, Biologie usw. „wusste“.

Für die Mithrasmysterien kennen wir eine Forschungsgeschichte, die der der Hymnen Dions auffallend gleicht. Die erste große wissenschaftliche Interpretation, die wir gleichfalls Franz Cumont verdanken, rekonstruierte den Inhalt der Mithrasmysterien anhand der Religionsgeschichte Irans: Das Awesta und die Pahlavibücher wurden so zum Hauptschlüssel für die Deutung der mithräischen Kunst.²³ Nach dem Zusammenbruch dieses Paradigmas hat die Forschung lange Zeit den Beitrag Irans zur Entstehung der Mithrasmysterien entweder stark problematisiert²⁴ oder sogar völlig verneint.²⁵ Erst seit kurzem wird einem möglichen Beitrag Irans zur Entstehung der Mithrasmysterien wieder nachgegangen, aber zumeist in Zusammenhang mit dem Beitrag der „Enzyklopädie“. Nicht nur Iran selbst, sondern auch das „Wissen“ über die Perser bei Griechen und Römern – wie immer dieses Griechen und Römern übermittelt worden ist – scheinen in den Mithrasmysterien wiedergefunden werden zu können.²⁶

²² Vgl. z.B. R.L. GORDON, «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Journal of Mithraic Studies* 3 (1980) 19-99.

²³ CUMONT 1896-1899; *id.*, *The Mysteries of Mithra* (New York 1903); CUMONT sind fast alle Gelehrte bis den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts gefolgt: s., z.B., M.J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (Stuttgart 1965). Eine Forschungsgeschichte gibt R. L. BECK, «Mithraism since Franz Cumont», ANRW II 17,4 (1984) 2002-2115.

²⁴ R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein/Ts. 1984.

²⁵ M. CLAUSS, *Mithras: Kult und Mysterien* (München 1990); D. ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World* (New York 1989).

²⁶ S., *inter multos alios*, R. BECK, «The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis», *JRS* 88 (1998) 115-128; R.L. GORDON, «Persei sub rupibus antri: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien», in: *Ptuj im römischen Reich, Mithraskult und seine Zeit: Akten des internationalen Symposiums, Ptuj 11-15 Oktober 1999*, *Archaeologia Poetovionensis* 2 (Ptuj

Eine Vorbemerkung ist noch nötig: Die Quellen der zoroastrischen Religion im Altertum sind sehr spärlich und nahezu undatierbar. Wir können zwei große Gruppen unterscheiden:

- 1) das Awesta, die „heiligen Bücher“ der Zoroastrier, ein Corpus von Texten in einer altiranischen Sprache („Awestisch“), die datiert werden können zwischen 1000 v.u.Z. und 300 v.u.Z.²⁷ Das Awesta enthält eine sehr alte, aber auch sehr kleine, Sammlung von Texten, fünf Hymnen (die Gāthās) und einen kurzen Prosatext (den *Yasna Haptanghāiti*), die Zarathustra zugeschrieben und deshalb um die Wende des zweiten/ersten Jahrtausends v.u.Z. datiert werden. Der größte Teil des Awesta gehört aber nicht zu diesen Texten und ist wahrscheinlich, zumindest in der Endredaktion, einige bis viele Jahrhunderte später zu datieren.²⁸
- 2) die Pahlavi-Bücher, d.h. ein Corpus von meist theologischen Texten, geschrieben in zoroastrischem Mittelpersisch („Pahlavi“).²⁹ Diese Texte werden oft als „die Bücher des neunten Jahrhunderts“ bezeichnet,³⁰ weil sie erst im 9. Jahrhundert u.Z., nach der arabischen Eroberung Irans, endgültig aufgeschrieben wurden.

Zwischen diesen zwei Quellengruppen haben wir also eine nur sehr spärlich dokumentierte Periode von fast zwei Jahrtausenden, in der die zoroastrische Religion sich nur in mündlichen Traditionen behauptet hat.³¹ Diese problematische Quellenlage bringt für jede Rekonstruktion der kulturellen Wechselbeziehungen zwischen den Persern und ihren Nachbarn (Griechen und Juden) erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Die Lage ist jedoch nicht so unsicher, dass man ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen müsste, dass große Komplexe von Mythen und

2001) 289-301; R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme* (Paris 1993) (TURCANS Deutung der Mithrasmythen ist immer stark iranisch geprägt geblieben).

²⁷ Es gibt nur eine brauchbare und fast vollständige deutsche Übersetzung des Awesta: F. WOLFF, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen* (Straßburg 1910; Berlin²1960).

²⁸ Für die philologische Geschichte des Awesta s. J. KELLENS, «Considérations sur l'histoire de l'Avesta», *Journal Asiatique* 286 (1998) 451-519.

²⁹ Eine Übersicht gibt C.G. CERETI, *La letteratura pahlavi* (Milano 2002).

³⁰ Vgl. den Titel des berühmten Buches von BAILEY 1971 (*Zoroastrian Problems in the ninth-century Books*).

³¹ Zur grundsätzlichen Mündlichkeit der persischen Religion s. KREYENBROEK 1996.

Ideen, die keine einzige Parallele in den iranischen Traditionen aufweisen, dennoch genuin iranisch sein könnten. Es gibt zwar ein buntes Gemisch von kosmogonischen und eschatologischen Ideen in der (meist christlichen und islamischen) Nebenüberlieferung, die iranisch zu sein scheinen, aber diese fügen sich alle in den Grundgedanken des „mainstream“-Mythos, den wir vom Awesta bis zur Pahlavi-Literatur verfolgen können.³²

4. Die Zoroaster-Vita (Dion, *or.* 36,40-41)

Es gibt in Dions *Borysthenitikos* zwei unterschiedliche Traditionen: ein kurzes Bruchstück einer Zoroaster-Vita und die Hymnen oder den Mythos selbst mit seinen Elementenspekulationen, seiner Weltgeschichte und dem Hieros Gamos.

Das Bruchstück des Zoroaster-Mythos ist kurz, aber sehr interessant.³³ Von Zoroaster

„erzählen die Perser, er habe sich aus Verlangen nach Weisheit und Gerechtigkeit von den übrigen Menschen abgesondert und für sich auf einem Berg gelebt; dann sei der Berg in Flammen geraten, nachdem gewaltiges Feuer vom Himmel niedergefahren sei, und habe in einem fort gebrannt. Da sei nun der König zusammen mit den angesehensten Persern in die Nähe des Berges gekommen, weil er zum Gott habe beten wollen, und da sei der Mann unversehrt aus dem Feuer heraustrgetreten, habe sich ihnen freundlich gezeigt und sie angewiesen, guten Mutes zu sein und bestimmte Opfer zu vollziehen, da der Gott an diesen Ort gekommen sei. 41. Und danach habe er nicht mehr mit allen verkehrt, sondern nur noch mit denen, die die besten Anlagen zur Wahrheit hatten und den Gott verstehen konnten; die Perser nannten

³² Vgl. S. SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London 1994); *id.*, «Some Islamic Reports concerning Zoroastrianism», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994) 43-84. Zu den Hintergründen der Problematik s. A. DE JONG, «Purification in absentia: On the Development of Zoroastrian Ritual Practice», in: J. ASSMANN – G. G. STROUMSA (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, *Studies in the History of Religions* 83 (Leiden 1999) 301-329, besonders 303-306.

³³ Zu Zoroaster in der griechischen und lateinischen Literatur s. A. V. W. JACKSON, *Zoroaster. The Prophet of Ancient Iran* (New York 1965); DE JONG 1997, 317-323; M. STAUSBERG, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42 (Berlin 1998) 9-13; J. ROSE, *The Image of Zoroaster. The Persian Mage through European Eyes*, *Persian Studies Series* 21 (New York 2000) 38-56; GNOLI 2000.

sie Magier, weil sie sich auf die Verehrung des Göttlichen verstanden [...]“ (Übersetzung H.-G. Nesselrath)

Die legendenhafte Zarathustra-Biographie in der zoroastrischen Tradition zeigt eine auffällige Lücke auf zwischen Zarathustras 7. und seinem 30. Jahr. Diese Lücke ist auch von einem Scholiasten zu Platons *Alcibiades* 121E bemerkt worden.³⁴ Er schreibt, dass Zoroaster in seinem siebten Lebensjahr angefangen habe zu schweigen und bis zu seinem 30. Lebensjahr nicht mehr gesprochen habe. In seinem 30. Lebensjahr schließlich habe er einen König gefunden, dem er „die ganze Philosophie“ dargelegt habe.³⁵

In der zuverlässigsten Version der Zarathustra-Biographie, erhalten im 7. Buch des *Dēnkard*, finden wir genau die gleiche Situation: Die Information über Zarathustra bricht von seinem 7. Jahr an ab; er kehrt wieder zurück in die Tradition in seinem 30. Jahr, in dem er eine Reihe von Gesprächen mit dem höchsten Gott Ahura Mazdā hat, und schließlich zum Hofe des Königs Vištāspa geht, den König zu seiner Botschaft bekehrt und mit seiner Hilfe die Religion gründet.³⁶

Es gibt einige späte Texte, in denen wir mehr Angaben über Zarathustras Leben finden,³⁷ aber nirgendwo finden wir eine Tradition, die erzählt, dass Zarathustra sich der Welt entzogen und auf einem Berg gelebt hat, und ganz bestimmt nicht, dass er nach einer kurzen Instruktion an den König nur noch mit Priestern verkehrt hat. Dions Zoroaster-Mythos hat nur *eine* scheinbare Parallele in der zoroastrischen Literatur: Dass Zarathustra unverletzt aus einem Feuer hervorgetreten sei, gehört zu den Standardtraditionen aus Zarathustras Kinderzeit. Als er noch ein Baby war, versuchte sein Vater, Pourušaspa, verleitet von falschen Priestern, mehrmals, ihn zu töten, u.a. dadurch, dass er ihn in ein Feuer legte; doch blieb er davon unverletzt.³⁸

³⁴ Der „große“ *Alcibiades* ist für viele Spezialisten ein pseudo-platonischer oder „akademischer“ Text. In der Antike wagte niemand, diesen Text einem anderen Autor als Platon zuzuschreiben. Die jüngste Edition des Textes (DENYER 2001) verteidigt erneut und überzeugend Platons Autorschaft.

³⁵ Text: CLEMEN 1920, 96.

³⁶ M. MOLÉ, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi* (Paris 1967).

³⁷ Zum Beispiel in den *Wizidagihā ī Zādspram* 13 (Zarathustras 15. Jahr) und 16 (Zarathustras 20. Jahr). Zu diesem Text s. Ph. GIGNOUX – A. TAFAZZOLI, *Anthologie de Zādspram*, *Studia Iranica Cahier* 13 (Paris 1993).

³⁸ *Dēnkard* VII 3,8-10.

In griechischen und lateinischen Texten finden wir vielleicht mehr Parallelen. Plinius der Ältere berichtet, dass Zoroaster sich in die Wüste zurückgezogen und dort zwanzig Jahre gelebt habe, mit einem wunderbaren Käse als seine einzige Nahrung.³⁹ In späteren Texten finden wir mehr derartige Traditionen: Ammianus Marcellinus schreibt, dass Zoroaster sich in einen Wald zurückgezogen habe, wo er von indischen Brahmanen unterrichtet worden sei.⁴⁰

Die wichtigsten Parallelen finden wir jedoch in christlichen Texten, die Dions Geschichte weiterzuführen scheinen. In mehreren christlichen Texten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert begegnen wir einer Tradition, die zugleich den Tod Zoroasters und den Ursprung des persischen Feuerkultes erklärt: Zoroaster wird von einem Kugelblitz getroffen und verzehrt, und die Magier fangen daraufhin an, das Feuer mit Zoroasters Asche zu verehren.⁴¹

Dions Zoroaster-Mythos hat also keine einzige wirkliche Parallele in den zoroastrischen Überlieferungen und scheint ein Teil der westlichen Traditionen zu sein, die um das Leben Zoroasters gewachsen sind⁴² und ihn vielleicht als einen (Proto-)Pythagoreer präsentieren, mit einer typischen Weltflucht, dem Suchen nach Weisheit und mit der späteren Tradition, dass genau wie Pythagoras von Zoroaster und den Magiern gelernt hat, Zoroaster selbst von orientalischen Weisen unterrichtet worden ist.⁴³

³⁹ Plin. *Nat.* XI 242.

⁴⁰ Amm. XXIII 6,33.

⁴¹ Für die Texte s. BIDEZ – CUMONT 1938, 50-61 (2. Band). Zur Auswertung dieser Traditionen vgl. vor allem U. MONNERET DE VILLARD, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Studi e Testi 163 (Città del Vaticano 1952); C. JULLIEN – F. JULLIEN, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* (Bures-sur-Yvette 2002) 111-117.

⁴² Nur das berühmte Lächeln Zarathustras bei seiner Geburt ist eine Tradition, die "westliche" und iranische Quellen gemeinsam haben: *Dēnkar* VII 3,2; *Wizidagihā ī Zādspram* 8,15-16; Plin. *Nat.* VII 72; Augustinus, *De civitate Dei* XXI 14.

⁴³ DE JONG 1997, 321. Zu Pythagoras und Zoroaster vgl. P. KINGSLEY, «The Greek Origin of the sixth-century Dating of Zoroaster», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990) 245-265. Der Versuch einer Historisierung dieser Ereignisse bei GNOLI 2000, 95-129 muss entschieden zurückgewiesen werden.

5. Die Magier und ihre „Mysterien“

Genauso griechisch ist Dions Darlegung der richtigen Deutung des Wortes *magos*. Dions Umschreibung der Magier als Leute, die „sich auf die Verehrung des Göttlichen verstehen“ (ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαίμονιον), ist gewiss eine Paraphrase der bekannten Worten aus dem großen *Alcibiades* (122A), die besagen, dass Magie in Wirklichkeit „die Verehrung der Götter“ ist (ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία); auf diese Worte beruft sich bekanntlich auch Apuleius in seiner *Apologie*.⁴⁴

Die Magier sind schlechthin eine griechisch-römische Obsession.⁴⁵ Das griechische Wort μάγος ist ein frühes Lehnwort aus dem altpersischen *magu-*, das wahrscheinlich „Priester“ bedeutet.⁴⁶ Man kann nicht daran zweifeln, dass es im alten Iran Priester gegeben hat, die mit dem altpersischen Wort als *maguš* bezeichnet wurden, aber in späteren Perioden wurde das Wort (mittelpersisch *mugh*) zu einem der vielen priesterlichen Titel, und nicht gerade dem wichtigsten, abgeschwächt. Es hat sich vielleicht als ein allgemeines Wort für Priester durchgesetzt, aber das ist nicht ganz sicher.⁴⁷ Man sieht jedoch eine getrennte Entwicklung in den zwei Kulturen: Vom ersten Vorkommen der persischen Magier in griechischen Texten an – vielleicht bei Heraklit⁴⁸ und im Derveni-Papyrus⁴⁹ – bis zum Ende der Sasaniden-

⁴⁴ Apuleius, *Apol.* 25-26 (zum Kontext GRAF 1996, 61-82); zur Wirkungsgeschichte dieser platonischen Worte vgl. noch Diog. Laert. I 6; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 6; *De Abstinencia* IV 16; Ammianus Marcellinus XXIII 6,32; Hesychios, *Lexikon*, s.v. μαγεύειν.

⁴⁵ GRAF 1996, 9-107; C. COLPE, «Das Magiertum, die Mageia, der Magus. Der Fehlschlag einer Annäherung an das Altfremde durch Herbeiführen einer neuen Verfremdung», in: C. RECK – P. ZIEME (Hrsg.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Iranica 2 (Wiesbaden 1995) 59-76.

⁴⁶ E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'ancien Iran* (Paris 1938).

⁴⁷ Besonders auf Siegeln ist die Andeutung „Magier“ (*mgw*) sehr allgemein und scheint ein generisches Wort für „Priester“ zu sein. Eine Liste dieser Inschriften gibt R. GYSELEN, «Les sceaux des mages de l'Iran sassanide», in: R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Res Orientales 7 (Bures-sur-Yvette 1995) 121-150.

⁴⁸ Heraklit, VS 22 B 14. Vgl. M. PAPTAPHOPHANES, «Heraclitus of Ephesus, the Magi, and the Achaemenids», *Iranica Antiqua* 20 (1985) 101-161.

zeit sprechen Griechen und Römer nur von den Magiern, während sich in Iran selbst eine große Verschiedenheit an Priesterklassen und –ämtern mit unterschiedlichen Funktionen in den Bereichen des Rituals und der Theologie entwickelt.

Geheime Mysterienfeiern, von denen Dion spricht, und in denen die Magier ihre Hymnen gesungen hätten, kennen wir aus Iran überhaupt nicht. Es gibt gewiss im heutigen Zoroastrismus sogenannte „innere“ und „äußere“ Rituale, d.h. Rituale, die in Anwesenheit des konsakrierten Tempelfeuers stattfinden, und Rituale, die außerhalb der Tempel stattfinden können.⁵⁰ Für die „inneren“ Rituale gelten strengere Reinheitsvorschriften als für die „äußeren“; Nicht-Zoroastrier dürfen bekanntlich Feuertempel nicht betreten. Das Alter dieser Vorschriften ist genau so unbekannt wie die Geschichte des zoroastrischen Rituals schlechthin. Aus spärlichen griechischen und lateinischen Berichten über zoroastrische Rituale gewinnt man aber den Eindruck, dass die Verhältnisse im Altertum anders gewesen sein könnten. Pausanias beschreibt ein „Feuerwunder“, das Reisende in einem „persischen“ Tempel in Lydien beobachten konnten, und Strabons Beschreibungen der zoroastrischen Rituale geben, wie bereits gesagt, ein Augenzeugnis eines nicht-zoroastrischen Griechen.⁵¹ Die Öffentlichkeit der zoroastrischen Rituale wird öfters von Autoren hervorgehoben, die berichten, dass Perser überhaupt keine Tempel hatten.⁵²

Zwei Merkmale zoroastrischer Rituale haben vermutlich bei Griechen rasch den Verdacht des Mysteriösen und der Magie (in ihrer „westlichen“ Bedeutung) hervorgerufen. Ein Teil der Liturgie – zumindest in späten Ritualen – wird mit leiser Stimme und geschlossenem Mund rezitiert, im Gegensatz zur „normalen“ Rezitation in den meisten Religionen der Antike, die leises Beten oft im Zusammenhang mit der Magie sehen.⁵³ Der Hauptteil der Rezitationen ist in einer nu-

⁴⁹ J.R. RUSSELL, «The Magi in the Derveni Papyrus», *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 1 (2001) 49-60 (*non vidi*).

⁵⁰ J.J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay ²1937) 246-247.

⁵¹ Pausanias V 27,5-6; Strabon XV 3,14-15 p. 732f.

⁵² Zur Entwicklungsgeschichte der zoroastrischen Tempel s. M. BOYCE, «On the Zoroastrian Temple Cult of Fire», *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975) 454-465.

⁵³ Es handelt sich im zoroastrischen Ritual um die Teile der Liturgie, die nicht im Awestischen rezitiert werden, sondern zumeist in einer Variante des

minosen Sprache, Awestisch, die von den Umstehenden und sogar von den meisten Priestern nicht verstanden wurde, was leicht die Assoziation mit den *voces magicae* der antiken Magie hervorgerufen haben kann.⁵⁴ Man kann daher verstehen, dass jedes zoroastrisches Ritual den Eindruck erwecken kann, ein „magisches“ Ritual zu sein.

6. Hymnen der Magier, *Yašts*, und die Symbolik des Viergespanns

Dass die Magier in ihren Ritualen Hymnen singen, stimmt. Wir verstehen vielleicht nicht ganz und gar die Funktion der *Yašts*, einer Sammlung von Hymnen an verschiedene Götter. Im heutigen Zoroastrismus fungieren diese *Yašts* als Privatgebete, aber es ist sicher, dass sie in älteren Versionen der Rituale einen prominenteren Platz eingenommen haben und eine Möglichkeit boten, ein Ritual einer beliebten Gottheit zu weihen. Der Inhalt der *Yašts* ist meistens nicht sehr mythologisch – entgegen dem, was Dion vorgibt –, aber es gibt tatsächlich mythologische Passagen in diesen Texten.⁵⁵

Die awestischen Hymnen waren sicher nicht der wichtigste Kanal für die Vermittlung oder Evolution der zoroastrischen Theologie. In ihnen finden wir denn auch nicht Gesamtüberblicke über die Geschichte der Welt oder kohärente Fassungen zoroastrischer Ideen. Ein *Yašt* ist vor allem ein Hymnus, dessen Hauptziel die Verherrlichung des Gottes oder der Göttin ist. Die meisten Hymnen geben Kataloge der Namen, Funktionen, Verdienste und Wirkungen der Götter sowie Kataloge der Opferer, die sich dem Gott oder der Göttin zugewandt haben.⁵⁶ Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass ein zoroastrischer Priester irgendwann um den Beginn unserer Zeitrechnung *sua sponte* Hymnen zu komponieren angefangen hat.⁵⁷ In den griechischen und

Mittelpersischen (Pāzand). Für leises Beten im Altertum vgl. P.W. VAN DER HORST, «Silent Prayer in Antiquity», *Numen* 41 (1994) 1-25.

⁵⁴ Vgl. DE JONG 1997, 362-363; J.N. BREMMER, «The Birth of the Term “Magic”», *ZPE* 126 (1999) 1-12.

⁵⁵ P.O. SKJAERVØ, «Hymnic Composition in the Avesta», *Die Sprache* 36 (1994) 199-243.

⁵⁶ J. KELLENS, «Promenade dans les *Yašts* à la lumière de travaux récents (suite)», *Annuaire du Collège de France* 1999-2000 (Paris 2001) 721-751

⁵⁷ KREYENBROEK 1996, *passim*.

lateinischen Berichten über die persische Religion ist das Singen von Hymnen oder Liedern eine der Hauptaufgaben der Magier.⁵⁸

In einigen der größeren *Yašts*, vor allem in dem Hymnus an die Göttin Anāhitā (eine Göttin der Gewässer; *Yašt* 5) und dem Hymnus an den Gott Mithra (Gott des Kontraktes; *Yašt* 10), finden wir sogar die Symbolik eines Viergespanns, wie Dion es berichtet. Diese Passagen müssen darum hier unbedingt vorgestellt werden.

In *Yašt* 5 handelt es sich wahrscheinlich nicht um ein wirkliches Viergespann. Der Text sagt nur, dass die Göttin Anāhitā von Ahura Mazdā, dem Hauptgott, vier Pferde bekommen hat, die „Wind“, „Regen“, „Schnee“ und „Hagel“ heißen und verantwortlich sind für diese Wetterlagen.⁵⁹ Die Göttin wird also nicht geschildert als Wagenlenkerin, sondern nur als Herrscherin über die Bereiche des Wetters, die Wasser bringen, was sich im Lichte der Funktion der Göttin einfach verstehen lässt.

Yašt 10, der Hymnus an Mithra, enthält mehrere Passagen, die Mithras Wagen mit seinen Pferden und Begleitern beschreiben:

„[Wir verehren Mithra], der mit dem geistesgezimmerten hochrädri-
gen Wagen von dem Erdteil des Arezahi her zu dem strahlenden Erd-
teil des Xvaniratha herausgefahren kommt, [...]

dessen Wagen die gute Aši, sie die hohe, lenkt: dem die mazdayasni-
sche Religion die Pfade bereitet, dass er gut darauf gehe: den geistige
weiße lichte strahlende heilige kundige schattenlose, durch die Luft
fliegende Renner ziehen [...] (*Yašt* 10,67-68; Übersetzung F. Wolff)

“[Mithra fährt heran] von dem leuchtenden Haus des Lobs her, den
schönen Wagen lenkend, den gleichmäßig tüchtigen, mit allerlei
Zierat versehenen, goldenen. An diesem Wagen ziehen vier weiße
gleichfarbige Renner, die Nahrung von den Geistern genießende, un-
sterbliche.

Rechts von ihm zur Seite fährt der gerechteste heilige Rašnū [...]

Und links von ihm zur Seite fährt die richtige Cistā [...]

⁵⁸ Herodot I 132 (“Theogonie”); Xenophon, *Kyropädie* VIII 1,23; Strabon XV 3,14-15 p. 732f.; Curtius Rufus III 3,9; V 1,22. S. DE JONG 1997, 362-367.

⁵⁹ *Yašt* 5,120: [Wir verehren Aredvi Sūrā Anāhitā] “Welcher der Weise Herr vier Hengste erschaffen hat: den Wind und den Regen und den Schnee und den Hagel, denn immer, o Zarathuštra Spitāma, lassen diese es mir regnen und schneien und gießen und hageln” (Übersetzung H. Lommel, *Die Yāšt's des Awesta*, Quellen der Religionsgeschichte 15 [Göttingen/Leipzig 1927] *ad locum*).

Niederwärts von ihm fährt Atar, er der entflamnte, und sie die starke kavische Herrlichkeit.“ *Yašt* 10,124-127; Übersetzung F. Wolff)⁶⁰

Der Gott Mithra im Awesta ist vor allem der Gott des Vertrags.⁶¹ Um Verträge zu überblicken, durchquert er die ganze Welt jeden Tag, der Sonne voraus. Er ist damit auch der Gott des Morgenlichtes geworden.⁶² Seine Begleiter wechseln: bald ist es Aši, die Göttin des Glücks, die als seine Wagenlenkerin fungiert, bald ist es Rašnū, Gott der Gerechtigkeit, der neben ihm fliegt oder in seinem Wagen fährt. Dieser Wagen füllt sich allerdings mit wichtigeren und unwichtigeren göttlichen Wesen.

Diese Stellen aus *Yašt* 10 bieten also eine Parallele: eine iranische Beschreibung eines geistigen Viergespanns als Symbol der kosmischen Ordnung. Es gibt aber viele Probleme mit den Details. Mithra ist natürlich nicht der höchste Gott und kann auch schwer dem Zeus gleichgestellt werden. Einen Sonnenwagen mit einem Pferd in iranischen Texten findet man nicht. Der Sonnenwagen und auch ein Mondwagen kommen vor als figürliche Motive auf Siegelsteinen der sasanidischen Periode, aber die sind zu spät für Dion und man kann kaum daran zweifeln, dass diese Motive von griechischen Abbildungen beeinflusst worden sind.

Die Pferde des Mithra sind zwar göttliche Wesen, aber es sind keine Götter.⁶³ Die Liste der Götterpferde, die Dion gibt, ist auch sehr problematisch. In Zeus erkennen wir leicht Ahura Mazdā, aber Identifikationen für die drei andere Götter sind sehr schwierig. Für Poseidon könnte man sagen Apam Napāt, aber der ist der Gott der Wasser und nicht des Meeres;⁶⁴ das Meer ist, zumindest in späteren zoroastrischen

⁶⁰ Die Götter die genannt werden sind Aši, die Göttin des Glücks; die mazdayasische Religion, die Personifikation des Zoroastrismus; Rašnū, der Gott der Gerechtigkeit; Cistā, eine Göttin der Weisheit, Atar, Personifikation des Feuers, und Khvarenah, der Gott des Glücksglanzes.

⁶¹ Zur Einführung: M. BOYCE, «On Mithra's Part in Zoroastrianism», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970) 22-38.

⁶² J. KELLENS, «La fonction aurorale de Miθra et la daēnā» in: J.R. HINNELLS (ed.), *Studies in Mithraism*, Storia delle Religioni 9 (Roma 1994) 165-171.

⁶³ Zum Motiv der "Schattenlosigkeit" der Pferde, einer Andeutung auf ihre geistige (d.h. nicht materielle) Existenz s. A. DE JONG, «Shadow and Resurrection», *Bulletin of the Asia Institute*, New Series 9 (1995) 215-224.

⁶⁴ M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism I. The Early Period* (Leiden 1975) 40-52.

Traditionen, ein Platz des Unheils, weil die Salzigkeit des Wassers von dem schlechten Gott in die Schöpfung gebracht wurde.⁶⁵

Hestia könnte man vielleicht vergleichen mit der Göttin Spentā Armaiti, die mit der Erde verbunden ist, oder mit dem Feuer, das ein männlicher Gott ist. Für Hera lässt sich wirklich niemand ausdenken: Es gibt keinen Gott und keine Göttin, die so pränant mit der Ehe verbunden ist, und wenn Hera hier als Personifikation des Elementes „Luft“ vorkommt, wird es nicht einfacher; es gibt zwar einen Gott des Luftraums und des Windes, Vayu, aber er ist einer der rätselhaftesten Götter des iranischen Pantheons, und man sieht ihn nicht leicht als steten Gefährten des höchsten Gottes.

Der zoroastrische Schöpfungsmythos schließlich verteilt die Schöpfung nicht auf vier, sondern auf sieben konstituierende Elemente: Himmel – Erde – Wasser – Feuer – Tiere – Pflanzen – Menschen. In späten zoroastrischen Traditionen gibt es oft nur vier Elemente (Erde, Luft, Wasser, Feuer), aber nur in Texten, die sich auf griechische Traditionen, vor allem Aristoteles, gründen.⁶⁶

7. Sintflutsage und Weltbrand

Das Hauptteil der Magierhymnen Dions skizziert bekanntlich die partiellen Vernichtungen und Erneuerungen der Welt durch Wasser und Feuer und einem periodischen totalen Zusammenbruch. Dions Magier selbst vergleichen diese Vernichtungen mit den altbekannten griechischen Mythen von Deukalion und Phaethon. Iranische Parallelen für Sintflut und Weltbrand sind zwar vorhanden, aber ihr Kontext ist völlig anders, wie wir sehen werden.

Eine Sintflutsage finden wir in gewisser Weise im zweiten Kapitel des Widēwdād. Das Widēwdād ist das jüngste der awestischen Bücher und beschäftigt sich hauptsächlich mit Reinheitsvorschriften; es hat aber auch einige mehr mythologische Teile. Widēwdād 2 begegnen

⁶⁵ *Bundahišn* 4.13; 6B.15. Zu diesem Text s. B.T. ANKLESARIA, *Zand-ākāsih. Iranian or Greater Bundahišn* (Bombay 1956).

⁶⁶ Eine grundlegende Studie der Einflüsse der griechischen Philosophie auf den spät-sasanidischen Zoroastrismus findet man bei BAILEY 1971, 78-119. Siehe jetzt auch Ph. GIGNOUX, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Serie Orientale Roma 91 (Roma 2001).

wir Yima, dem ersten König der Menschheit.⁶⁷ Ahura Mazdā gebietet ihm, einen *vara* zu schaffen, einen kugelförmigen abgeschlossenen Raum, in dem Yima die Prototypen der besten Pflanzen, Tieren und Menschen sammelt, so dass sie einen strengen Winter mit viel Regen und Schnee überleben werden und die Welt neu beleben können. Es ist nicht klar, ob das schon geschehen ist, oder ob dieser Winter erst am Ende der Zeiten kommen wird, aber andere Texte sprechen von Regen und Schnee am Ende der Zeiten.⁶⁸ Man kann darüber streiten, ob dies wirklich eine Sintflutsage ist, aber man kann nicht daran zweifeln, dass es nur ein einmaliges Ereignis ist. Die zoroastrische Geschichtsauffassung ist dezidiert linear, und zyklische Elemente findet man darin nicht.

Dies gilt um so mehr für den Weltenbrand.⁶⁹ Es ist wahr (und wurde in diesem Kontext auch oft behauptet), dass der Gedanke eines Weltenbrandes im Zoroastrismus vorkommt.⁷⁰ Er ist tatsächlich von zentraler Bedeutung; noch mehr, er ist das eigentliche Ziel der Schöpfung. Am Ende der Zeiten, nach einem Kampf zwischen Göttern und guten Menschen einerseits und Dämonen und schlechten Menschen andererseits, nach einer allgemeinen Auferstehung der Toten und einem letzten Opfer, kommt das Weltgericht: Ein Fluss von geschmolzenem Metall wird über die Welt fließen und alles Schlechte verzehren. Dadurch wird die Schöpfung erneut und vervollkommenet. Dieses Weltgericht ist der Schlussstein einer schlaunen Strategie des guten Gottes Ahura Mazdā, um über den bösen Gott siegen zu können.

⁶⁷ S. SHAKED, «First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations», in: S. SHAKED – D. SHULMAN – G.G. STROUMSA (eds.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicated to R.J. Zwi Werblowsky* (Leiden 1987) 238-256.

⁶⁸ A. PANAINO, *Tištrya II. The Iranian Myth of the Star Sirius*, Serie Orientale Roma 68,2 (Roma 1995).

⁶⁹ P.W. VAN DER HORST, «“The Elements will be dissolved by Fire.” The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity», in: *id.*, *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 8 (Kampen 1994) 227-251.

⁷⁰ *Bundahišn* 34.18-19.

Vor der Schöpfung gab es nur zwei Wesen: den guten Gott, Ahura Mazda, und den schlechten, Angra Mainyu.⁷¹ Die kosmische Geschichte nimmt ihren Anfang mit einem Vertrag, den die zwei Geister miteinander schließen: Sie werden in einem begrenzten Raum – dem Kosmos – und in einer begrenzten Zeit – neuntausend Jahre – miteinander kämpfen. Weil Ahura Mazda allwissend ist und Angra Mainyu nicht (er hat kein Vorwissen, sondern nur „Nachwissen“, d.h. er weiß nur, wenn etwas schon geschehen ist), ist es Angra Mainyu unbekannt, dass dieser Kontrakt eine Falle ist mit dem Ziel, ihn zu überwinden und kraftlos zu machen. Auch nur der kleinste Hinweis auf die Möglichkeit, dass diese Strategie wiederholt worden müsste, wäre für einen Zoroastrier des ersten Jahrhunderts u.Z. sicher pervers. Wir haben keine Spur von einer zyklischen Zeitauffassung in Iran (dies war auch ein Element, das nach Cumont die hellenisierten Magier sich in Babylonien angeeignet haben sollen). Dieses Hauptelement des Mythos – die periodische Vernichtung und Wiederherstellung des Kosmos – steht wirklich in krassem Widerspruch zum ganzen System des Zoroastrismus, sei er hellenisiert oder nicht. Auch die totale Abwesenheit einer dualistischen Struktur in Dions Mythos (der einen guten Gott ohne Gegner voraussetzt), macht es sehr unwahrscheinlich, dass Dions Information persischen Quellen entstammt.

8. Der Hieros Gamos

Dions persischer Mythos enthält auch noch einen Hinweis auf einen *hieros gamos*, eine „heilige Ehe“ des Gottes Zeus mit der Göttin Hera (Kap. 56). Iranische Götter aber heiraten nicht und haben auch keine Liebesverhältnisse. Es gibt nur wenige Stellen, die die Verwandtschaft der Götter deutlich machen, Ahura Mazda als „Vater“ der Götter präsentieren und dann und wann auch die Göttin Spentā Armaiti als die Ehefrau Ahura Mazdās anführen, und nur an einer Stelle als Mutter der übrigen Götter.⁷²

⁷¹ Eine gute Zusammenfassung des Mythos gibt N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven/London 1993) 77-104. Zu den Beschreibungen des *Bundahišn*, s. M. BOYCE, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago ²1990) 45-53.

⁷² A. DE JONG, «Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny», in: R. KLOPPENBORG – W.J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Studies in the History of Religions 66 (Leiden 1995) 15-41, besonders 18-19; anders P.O. SKJAERVØ, «Ahura Mazda and Armaiti,

9. Mögliche griechische Quellen

Die Lage für einen iranischen Ursprung auch nur eines Teils von Dions *Borysthenitikos* scheint also nicht sehr günstig. Es gibt zumindest nichts, was unbedingt aus iranischer Quelle kommen muss. Wie wir jetzt sehen werden, können fast alle Elemente der Magierhymnen wiedergefunden werden in den griechischen (und lateinischen) Beschreibungen der persischen Religion und Kultur. Für die Magier ist das oben schon behauptet worden, aber es gilt auch für die Symbolik des Viergespanns, des Götterwagens. Dion selbst schreibt ja auch, die Magier „vollziehen nach heiligen Überlieferungen nicht nur die übrigen Riten, sondern ziehen insbesondere auch ein Wagengespann mit nisaäischen Pferden für Zeus auf [...], dem Helios aber nur ein einziges Pferd.“⁷³ Diese Beschreibung, die zum Mythos des Viergespanns hinführt, erinnert stark an die militärischen Prozessionen bei Xenophon, aber vor allem an die Prozessionen bei den Alexanderhistorikern, namentlich Quintus Curtius Rufus, der eine Prozession beschreibt, in der dem Wagen des Zeus, der von weißen Pferden gezogen wird, ein einziges Pferd folgt, das dem Sonnengott geweiht ist.⁷⁴ Xenophon und Curtius Rufus haben beide die Kombination von singenden Magiern, Götterwagen und geheimnisvollen Ritualen.⁷⁵

Ebenso kann man hin und wieder Poseidon oder Hera (aber nie Hestia) als persischen Göttern in der klassischen Literatur begegnen, wiewohl ihre „persischen“ Entsprechungen sehr problematisch sind, wie wir oben gesehen haben.⁷⁶ Dion hat also vielleicht nicht von persischen Magiern einen Mythos kennengelernt, er scheint sich jedoch sehr bemüht zu haben, für die „couleur locale“ seines Mythos Nachrichten über persische Magier aus seiner muttersprachlichen Literatur zu sammeln und zu verarbeiten. Die Magier sind in einer ständigen Verbindung mit Hymnen, Pferden, Wagen und Ritualen in griechischen (und von griechischen Texten abhängigen lateinischen) Texten zu finden. Die Bruchstücke der Bildersprache Dions in den Magier-

Heaven and Earth, in the Old Avesta», *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002) 399-410.

⁷³ Dion, *Borysthenitikos* 41, Übersetzung H.-G. NESSELRATH.

⁷⁴ Curtius Rufus III 3,11.

⁷⁵ Xenophon, *Kyrupädie* VIII 1,23; VIII 3,11-12; Curtius Rufus, III 3,8-11; IV 13,12; V 1,22.

⁷⁶ Poseidon: Appian, *Mithridateia* 70. Hera: Plutarch, *Artaxerxes* 23,4-5.

hymnen sind offensichtlich Teile von dem, was jeder gebildeter Grieche über diese persischen Priester „wusste“. Es bleibt nur eine wichtige Frage: warum Dion sich entschlossen hat, in seinem *Borysthenitikos* den Magiern diesen Mythos zuzuschreiben.

Man kann natürlich sagen, dass die Magier im Ruf standen, über besondere Weisheit zu verfügen, aber diesen Ruf haben sie in Dions anderen Reden nicht, und er ist auch unter den Stoikern nicht sehr ausgeprägt. Völlig anders ist dies für die platonischen Philosophen. Bei ihnen, von Platon selbst bis zum Ende des Neuplatonismus, spürt man eine dauernde Faszination mit „Persien“, Zoroaster und den Magiern. Platon selbst betont gelegentlich die Dekadenz der persischen Monarchie und schließt sich damit einer gängigen athenischen Tradition an.⁷⁷ Diese Passagen wurden oft betont, um behaupten zu können, dass Platon mit dem „Orient“ nichts zu tun haben wollte. Unsere Perspektive auf diese Sache ist dadurch sehr stark verzerrt. An anderen Stellen führt Platon die persische Monarchie und ihre frühen Herrscher sogar als Beispiel für das an, was er wirklich erreichen möchte: einen Philosophenstaat.⁷⁸ Gerade dieses Thema wurde in der Akademie weitergeführt, und die Verbindung von Zoroasters Lehre, den Magiern und der Monarchie, die im *Alcibiades* so prägnant hervortritt, passt sehr gut zum Hauptthema des *Borysthenitikos*: der Monarchie,⁷⁹ die im Platonismus so eng mit Persien verbunden war und von den Magiern – im griechischen Zerrbild – unablässig mit ihrer Weisheit bereichert wurde.

⁷⁷ Platon, *Leg.* III 695a. Zu dieser athenischen Tradition vgl. E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1991); P. GEORGES, *Barbarian Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon* (Baltimore/London 1994); B. HUTZFELDT, *Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts* (Wiesbaden 1999); zu dem gespannten Verhältnis dieser Stereotypen mit der (archäologischen und kulturellen) Realität, gerade in Athen, s. M.C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity* (Cambridge 1997); B. BÄBLER, *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft* (Stuttgart/Leipzig 1998) mit vielen Literaturhinweisen.

⁷⁸ Platon, *Leg.* III 695a f.; *Phaidros* 258b; *Alcibiades* I 121e-122a. Zu Platons Interesse am Orient im allgemeinen und an Persien im besonderen s. die grundlegende Arbeit von P. KINGSLEY, «Meetings with Magi. Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1995) 173-209.

⁷⁹ Vgl. dazu M. FORSCHNER, o. S. 128-156.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

Aufgenommen sind hier außer Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren zu Dion in der Regel Werke, die mehrfach zitiert werden; die übrige Sekundärliteratur ist an Ort und Stelle angeführt. Antike Autoren und Werke sind in allgemein verständlicher Weise nach Richtlinien der Herausgeber von SAPERE abgekürzt.

1. Verwendete Abkürzungen

- ANRW H. Temporini – W. Haase (Hrsgg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin/New York 1972 ff.)
- CAG *Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae* (Berlin 1883-1909)
- CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlin 1863 ff.)
- DNP H. Cancik/H. Schneider (Hrsgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Stuttgart/Weimar 1996–2003)
- EMC / CV *Echos du Monde Classique / Classical Views*, Bd. 1-19 (1982–2000)
- FGrHist F. Jacoby (Hrsg.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (1926–1958)
- IOSPE B. Latyshev (Hrsg.) *Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, Bd. 1, 2, 4 (St. Petersburg 1885–1901) Bd. 1²1916
- IstMitt *Istanbuler Mitteilungen*, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul, (1951 ff.)
- JHS *Journal of Hellenic Studies* (1880 ff.)
- JRS *Journal of Roman Studies* (1911 ff.)
- LSJ H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones et al. (Hrsgg.), *A Greek-English Lexicon* (1940, rev. Suppl. 1996)
- MusHelv *Museum Helveticum* (1944 ff.)
- RAC Th. Klauser et al. (Hrsgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* (Stuttgart 1950 ff.)
- RE G. Wissowa et al. (Hrsgg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1893-1980)
- REG *Revue des Études Grecques* (1888 ff.)

- RhM *Rheinisches Museum für Philologie*, 1833 ff.
 SEG H. W. Pleket – R. S. Stroud (Hrsgg.) *Supplementum Epigraphicum Graecum* (1979 ff.)
 SH H. Lloyd-Jones – P. Parsons (Hrsgg.), *Supplementum Hellenisticum* (1983)
 SHA *Scriptores Historiae Augustae*
 SVF H. von Arnim (Hrsg.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 Bde (Leipzig 1903-1924)
 VDI Vestnik Drevnej Istorii, 1937 ff.
 VS H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch* (Berlin ⁶1951/52)
 ZPE *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1967 ff.)

2. Textausgaben, Kommentare, Übersetzungen
 des *Borysthenitikos* und der übrigen Werke des Dion von Prusa

- VON ARNIM 1893-1896 H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Bd. 1-2 (Berlin 1893/96) hier Bd. 2, 1-16
 DE BUDÉ G. de Budé, *Dionis Chrysostomi orationes post Ludovicum Dindorfium ed.*, Bd. 1-2 (Leipzig 1916), hier Bd. 2, 1-22
 ELLIGER 1967 W. Elliger, *Dion von Prusa (Chrysostomos), Sämtliche Reden* (Zürich/Stuttgart 1967)
 EMPERIUS 1844 A. Emperius, *Dionis Chrysostomi Opera graece*, Bd. 1-2 (Braunschweig 1844), hier Bd. 2, 501-520
 LAMAR CROSBY 1940 J. W. Cohoon – H. Lamar Crosby, *Dio Chrysostom*, vol III: *Discourses* 31-36 (London/Cambridge, Ma. 1940) 420-475 (mit engl. Übers.) [Lamar Crosby ist Editor und Übersetzer von *or.* 32-36]
 RUSSELL 1992 D. A. Russell, *Dio Chrysostom, Orations VII, XII and XXXVI* (Cambridge 1992) 89-107 (mit Kommentar auf S. 211-247)
 STICH H. Stich, «Dio Chrysostomus: Drei Reden des Dio Chrysostomus zum ersten mal ins Deutsche übertragen und erläutert», in: *Programm der Kgl. Studienanstalt Zweibrücken 1889/90* (Zweibrücken 1890) 28-56 (enthält *or.* 36, *or.* 12 [28-56] und *or.* 18)

3. Weitere Literatur

- VON ARNIM 1898 H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa* (Berlin 1898)
- BAILEY 1971 H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the ninth-century Books* (Oxford ²1971)
- BICHLER 2000 R. Bichler, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte* (Berlin 2000)
- BECK 1991 R. Beck, «Thus Spake not Zarathuštra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Graeco-Roman World», in: BOYCE – GRENET 1991, 491-565
- BIDEZ – CUMONT 1938 J. Bidez – F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938)
- BOYCE – GRENET 1991 M. Boyce – F. Grenet, *A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Handbuch der Orientalistik 1.8.1.2.2 (Leiden 1991)
- BRAUND 1997 D. Braund, «Greeks and Barbarians: The Black Sea Region and Hellenism under the Early Empire», in: S. E. ALCOCK (ed.), *The Early Roman Empire in the East* (Oxford 1997) 121-136
- BRAUND 1999 D. Braund, «Soobshshenie ob Olvii Diona Chrisostoma: Literaturnaja tradizija i filosofskie predstavlenija», in: A. V. PODOSSINOV (ed.), *Drevnejshie gosudarstva vostochnoj Evropej* (Moskva 1999) 271-282
- CUMONT 1896–1899 F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899 (2 Bände)
- CLEMEN 1920 C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae* (Bonn 1920)
- CUMONT 1922 F. Cumont, «Zoroastre chez les Grecs et la doctrine Zervaniste», *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 8 (1922) 1-12
- CUMONT 1931 F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», *Revue de l'histoire des religions* 103 (1931) 29-96
- DANOFF 1962 Chr. M. Danoff, «Pontos Euxeinos», RE Suppl. IX (1962) 866-1920

- DE JONG 1997 A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Religions in the Graeco-Roman World 133 (Leiden 1997)
- DENYER 2001 N. Denyer, *Plato, Alcibiades* (Cambridge 2001)
- DESIDERI 1978 P. Desideri, *Dione di Prusa: Un intellettuale greco nell'impero romano* (Messina 1978)
- DETTORI 1996 E. Dettori, «Testi 'orfici' dalla Magna Grecia al Mar Nero», *La Parola del Passato* 51 (1996) 292-310
- DOVER 1978 K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (Oxford 1978)
- DUBOIS 1996 L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Hautes études du monde gréco-romain 22 (Genève 1996)
- [FORSCHNER brieflich M. Forschner, Briefliche Erläuterungen zu Dion or. 36,31f.]
- FUNCK 1996 B. Funck (Hrsg.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters* (Tübingen 1996)
- GNOLI 2000 Gh. Gnoli, *Zoroaster in History* (New York 2000)
- GOLDHILL 2001 S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome* (Cambridge 2001)
- GORDON 1975 R. L. Gordon, «Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism», in: J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester 1975) 215-247
- GRAF 1996 F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München 1996)
- HEDREEN 1991 G. Hedreen, «The cult of Achilleus in the Euxine», *Hesperia* 60 (1991) 313-330
- HEITSCH 1993 E. Heitsch, *Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 1993; ²1997)
- HOMMEL 1980 H. Hommel, *Der Gott Achilleus*, Abh. Heidelberg, Phil-hist. Klasse 1 (1980)
- JONES 1978 C. P. Jones, *The Roman world of Dio Chrysostom* (Cambridge 1978)
- KLAUCK 2000 H.-J. Klauck, *Dion von Prusa. Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes*. Eingeleitet, übersetzt und interpretiert; mit

- einem archäologischen Beitrag von B. Bäbler (Darmstadt 2000)
- KRAPIVINA 1993 V. V. Krapivina, *Ol'bia. Material'naja kul'tura I-IV vv. n. e.* (Kiev 1993)
- KREYENBROEK 1996 Ph. G. Kreyenbroek, «The Zoroastrian Tradition from an Oralist's Point of View», *KR Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings* (Bombay 1996) 221-237
- KRYŽICKIJ 1991 D. Kryžickij, «Antike Staaten im nördlichen Schwarzmeergebiet», in: ROLLE et al. 1991, 187-200
- MEINERS 1778 C. Meiners, «De Zoroastris vita, inventis et scriptis commentatio secunda», *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis*, hist. et phil. cl. 1 (1778) 45-99
- MINNS 1913 E. H. Minns, *Scythians and Greeks* (1913; repr. New York 1971)
- ROLLE et al. 1991 R. Rolle – M. Müller-Wille – K. Schietzel (Hrsgg.), *Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine* (Neumünster 1991)
- SALMERI 2000 G. Salmeri, «Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor», in: SWAIN 2000, 53-92
- [SCHRÖDER brieflich St. Schröder, Briefliche Erläuterungen zu vielen Stellen von Dion, *or.* 36]
- SCHOFIELD 1991/1998 M. Schofield, *The Stoic idea of the city* (Cambridge 1991; repr. Chicago/London 1999)
- SCHOLZ 1998 P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* (Stuttgart 1998)
- SWAIN 2000 S. Swain (Hrsg.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy* (Oxford 2000)
- TRAPP 1990 M. B. Trapp, «Plato's Phaedrus in Second-century Greek Literature», in: D. A. Russell, *Antonine Literature* (Oxford 1990) 141-173.
- TRAPP 2000 M. B. Trapp, «Dio's Plato», in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom* (Oxford 2000) 213-239.
- TREU 1961 K. Treu, «Zur Borysthenitica des Dion Chrysostomos», in: J. Irscher/D. B. Schelow (Hrsgg.), *Griechische Städte und einheimi-*

- sche Völker des Schwarzmeergebietes* (Berlin 1961) 136-154
- VINOGRADOV 1981 J. Vinogradov, *Olbia. Geschichte einer altgriechischen Stadt am Schwarzen Meer*, Xenia 1 (Konstanz 1981)
- VINOGRADOV-KRYŽICKIJ 1995 J. G. Vinogradov – S. D. Kryžickij, *Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum* (Leiden [u. a.] 1995)
- VINOGRADOV 1997 J. G. Vinogradov, *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, hrsg. in Verbindung mit H. Heinen (Mainz 1997)
- WASOWICZ 1975 A. Wasowicz, *Olbia Pontique et son territoire. L'aménagement de l'espace* (Paris 1975)
- ZANKER 1995 P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bildnis des Intellektuellen in der antiken Kunst* (München 1995)

Register

1. Stellen (in Auswahl)

- Achilleus Tatios
I 17,3: 91²¹³
- Aischylos
Pers. 415: 68¹⁴
Sept. 512: 83¹⁵⁷
- Aischines
or. 1, 25: 70⁴³
- Aëtiος
IV 4,1 p. 389,16-19 Diels: 75⁹⁰
IV 4,4 p. 390,5-13 Diels: 75⁹⁰
IV 4,6 p.390,14-18 Diels: 75⁹⁰
- Albinos
Didasc. 5,2: 75⁹⁰
- Alexander von Aphrodisias
In Arist. Top. p. 181,2-5: 92²²⁰
- Ammianus Marcellinus
XXIII 6,32: 169⁴⁴
6,33: 168⁴⁰
- Andronikos Περί παθῶν
6 p. 20 Kreuttner: 92²²⁰
- Appian
Mith. 70: 177⁷⁶
- Apuleius
Apol. 25-26: 169⁴⁴
De mag. 25,8-27,4: 85¹⁶⁸
- Aristophanes von Byzanz
Historiae animalium epit. II 593:
86¹⁷⁷
- Aratos, *Phaenomena*
15: 82¹⁴³. 83¹⁵⁸
262-221: 88¹⁸⁸
- Archelaos *VS* 60 B 1a: 89¹⁹⁰
- Aristoteles
Pol. I 12, 1259b10-15: 84¹⁶⁰
V 7, 1306b34-36: 84¹⁶⁴
Rhet. III 5, 1407a19ff.: 71⁵³
Top. II 6, 112b22-24: 92²²⁰
- Aristokles
ap. Eus. Praep. Ev. XV 14, 1f.:
147³²
ap. Eus. Praep. Ev. XV 15, 1-6:
148³⁵
- Aristophanes
Av. 433: 77¹¹⁰
909: 82¹⁴⁸
913: 82¹⁴⁸
Thesm. 160-163: 71⁴⁶
- Areios Didymos
ap. Stob. II 7, 11 i p. 103 W.: 79¹²⁷
- Arrian
FGrHist 156 F 178: 86¹⁷⁷
- Augustinus
Civ. Dei XXI 14: 168⁴²

- Bakchylides
18,2: 71⁴⁶
- Basileios.
Ep. 258: 160¹¹
- Ps.-Caesarius,
Erotapocr. 108,43-49: 160¹⁰
- Chariton
VI 4,2: 86¹⁷⁷
- Choirilos
fr. 317,2 (SH): 82¹⁴⁸
- Cicero
Fin. III 62-71: 152
III 63: 152⁴⁰
III 64: 152³⁹. 152⁴¹
Leg. I 123: 150³⁷
Nat. deor. II 153: 146³⁰
II 154: 150³⁶
Tusc. IV 23: 80¹³⁷
- Clemens Alexandrinus
Ecl. Proph. 56,3: 81¹⁴²
Strom. IV 172,2 (= SVF III 327):
75⁸⁸. 141²⁴
V 24,1: 77¹¹²
- Ps.-Clemens, *Recogn.* IX 20,4-
21,2: 160¹⁰
- Cornutus
Nat. deor. p.52,4-9 Lang: 89¹⁹⁰
- Curtius Rufus
III 3,11: 177⁷⁴
3,8-11: 177⁷⁵
3,9: 172⁵⁸
IV 13,12: 177⁷⁵
V 1,22: 172⁵⁸. 177⁷⁵
- David
In Porph. Isag. p. 106,5 Busse:
77¹¹²
- Demosthenes
or. 18,39: 69²⁹
- Diodor
V 23,2: 89¹⁹³
- Diogenes Laertius
I 6: 169⁴⁴
6-9: 86¹⁶⁸. 159⁷
VII 32-34: 142²⁶
87f.: 151³⁸
116: 92²²⁰
136: 92²¹⁶
138: 76¹⁰²
147: 75⁸⁷
X 66: 75⁹⁰
- Dion von Prusa
orr. 1-4: 139²¹. 155⁵⁰
or. 1: 15. 22
or. 1, 37-46: 22
39f.: 22
42: 22
46: 23
73: 90²⁰⁶
or. 2, 5: 71⁵⁴
26: 77¹¹¹
or. 3, 45-49: 76¹⁰⁵
47: 80¹³⁵
50: 81¹⁴⁰
104-115: 155⁵⁰
130: 86¹⁷⁷
or. 7, 2: 66²
4: 73⁷⁹
or. 11,60: 69²⁹
120: 69²⁹
129: 69²⁹
139: 69²⁹
or. 12,16-20: 67

- 34: 76⁹⁸
 or. 13,1: 130
 32: 80¹³⁷
 or. 18: 129
 or. 21,2: 90²⁰⁶
 or. 31,122: 129f.
 143: 69²⁹
 or. 32,3: 69²⁹
 7: 80¹³⁷
 9: 83¹⁵⁴
 44: 67
 or. 33,12: 82¹⁴⁸
 63: 73⁷⁹
 or. 36,1: 12f. 70⁴⁰. 114
 1-17: 132
 2: 68¹⁷. 73⁶⁸. 114
 3: 67. 114f. 124
 4: 116
 4-6: 116
 6: 115. 116. 117. 131
 7: 73⁷¹. 121
 8: 13f. 67. 68²². 80¹³³
 9: 77¹⁰⁷. 77¹¹³. 123
 10: 138
 13: 75⁸⁹. 140
 17: 119. 122. 137
 18: 139
 18-19: 133
 18-38: 132
 19: 139
 20: 79¹²⁶. 140
 21: 19f. 143f. 146f.
 155⁴⁹
 22f.: 80¹³⁷
 23: 23. 77¹⁰⁹. 80¹³⁷.
 81¹⁴². 142. 145f.
 147. 149
 24: 20. 123
 25: 12f. 67. 130f.
 26: 139. 145
 27: 133
 29: 139ff. 147
 29-32: 146
 29f.: 83¹⁵⁹
 30: 24³⁴. 155⁴⁹
 31: 23. 76¹⁰¹. 149.
 151. 153
 32: 20f. 134. 147.
 153
 32-35: 134
 33: 134
 33-34: 134
 34: 83¹⁵¹. 134
 35: 83¹⁵¹. 86¹⁷². 134
 35f.: 22
 36f.: 23
 39: 80¹³⁷. 83¹⁵¹.
 91²¹⁴. 139. 147
 39-47: 163²¹
 39-61: 16²⁰. 132
 40: 82¹⁵⁰. 91²¹³. 136
 40-41: 166f.
 41: 85¹⁶⁸. 177⁷³
 43: 87¹⁸⁰. 89¹⁸⁹
 43f.: 88¹⁸⁴. 91²¹⁰
 44: 87¹⁸²
 45: 88¹⁸⁴
 45-47: 24
 46: 88¹⁸⁴
 47: 88¹⁸⁴. 89¹⁹⁵
 47-50: 24
 48: 23
 51-53: 24. 89¹⁹²
 54: 90²⁰⁷
 55: 16²⁰. 91²⁰⁷. 132
 36,55ff.: 132
 36,56: 92²¹⁶. 176
 or. 40: 15. 22
 or. 40,11: 69²⁹
 32: 155⁴⁸
 35: 23
 35-41: 155⁴⁹
 36: 23
 37: 24
 39: 24. 76⁹⁸. 87¹⁸⁴.
 88¹⁸⁴

40:	155 ⁴⁸
or. 44,4-6:	154 ⁴⁴
7:	155 ⁴⁸
or. 47,5:	77 ¹¹²
25:	73 ⁷⁹
or. 48,14:	155 ⁴⁹
16:	155 ⁴⁸
or. 49,7:	78 ¹¹⁷ . 85 ¹⁶⁸
or. 55,21:	69 ²⁹
or. 61,6:	69 ²⁹
or. 64,8:	76 ⁹⁷
or. 65,7:	69 ²⁹
or. 66,5:	69 ²⁹
or. 67,5:	67 ⁸
or. 72,2:	73 ⁷⁹
or. 77/78,8:	69 ²⁹

Dionysios von Halikarnass

<i>Dem.</i> 3:	78 ¹¹⁸
5:	78 ¹¹⁸
6:	78 ¹¹⁸
7:	78 ¹¹⁸
16:	78 ¹¹⁸
23:	78 ¹¹⁸

Empedokles *VS* 31 A 33: 89¹⁹⁰

Epiktet

<i>Diss.</i> I 9,4:	76 ¹⁰²
II 18,8f.:	80 ¹³⁷
II 9,2:	74 ⁸⁷

Epiphanos

<i>De Fide</i> 12,5:	160 ¹¹
13,1:	160 ¹¹

Euripides

<i>Hec.</i> 1139:	69 ²⁸
<i>Med.</i> 1352:	83 ¹⁵⁷
<i>Or.</i> 866f.:	66 ²
fr. 994 N.:	89 ¹⁹⁰
Ps.-Eur., <i>Rhes.</i> 816:	83 ¹⁵⁷

Eusebios

<i>Chron. can.</i> p. 95 Helm:	96
<i>Praep. Ev.</i> VI 10,16-17:	160 ¹⁰
VIII 8,19:	81 ¹⁴²

Eustathios

<i>De engastrimytho contra Orig.</i>	
13,1:	82 ¹⁴⁶

Fronto

p. 133 van den Hout = II p. 50	
Haines:	129 ⁵

Heliodor

IX 19,1:	86 ¹⁷⁷
----------	-------------------

(Ps.-)Herakleitos

<i>Alleg.</i> 15,3:	88 ¹⁸⁴
23,1:	77 ¹¹²
25,7:	88 ¹⁸⁴
26,3:	77 ¹¹²
34,2:	88 ¹⁸⁴
35,9:	77 ¹¹²
48,5:	77 ¹¹²
60,1:	77 ¹¹²

Heraklit *VS* 22 B 14: 85¹⁶⁸. 169⁴⁸

Herodot

I 101:	85 ¹⁶⁸
102,2:	72 ⁶³
103,2f.:	72 ⁶³
106,2:	72 ⁶³
107,1:	85 ¹⁶⁸
108,2:	85 ¹⁶⁸
120,1:	85 ¹⁶⁸
120,3-6:	85 ¹⁶⁸
128,2:	85 ¹⁶⁸
132:	172 ⁵⁸
132,3:	85 ¹⁶⁸
166,2:	68 ¹⁴
178,1:	72 ⁶³
185,1:	72 ⁶³

- | | | | |
|------------|--|---|---------------------|
| 193,2: | 72 ⁶³ | 122: | 72 ⁶⁶ |
| II 120,4: | 69 ²⁹ | Hesiod | |
| 150,2f.: | 72 ⁶³ | <i>Theog.</i> 22-34: | 82 ¹⁴⁹ |
| III 106,2: | 86 ¹ | <i>Theog.</i> 100: | 82 ¹⁴⁸ |
| IV 17,1: | 66 ³ . 68 ²³ | <i>Theog.</i> 280f.: | 88 ¹⁸⁷ |
| 18,1: | 66 ³ . 68 ¹¹ . 131 ¹⁰ | <i>Theog.</i> 284-6: | 88 ¹⁸⁷ |
| 20,1-2: | 66 ⁵ | fr. 276,1 M.-W.: | 83 ¹⁵⁸ |
| 20,2: | 70 ⁴⁴ | Hesychios s.v. μαγεύειν: | 169 ⁴⁴ |
| 22,3: | 66 ⁵ | Himerius | |
| 24,1: | 66 | <i>or.</i> 12,36: | 86f. ¹⁷⁷ |
| 53: | 67 ¹⁰ . 114 | <i>or.</i> 48,13: | 91 ²¹³ |
| 53,3: | 68 ¹⁹ | Homer | |
| 53,5: | 68 ¹⁸ | <i>Il.</i> I 544: | 82 ¹⁴³ |
| 53,5-6: | 68 ¹² | <i>Il.</i> II 11: | 73 ⁷⁶ |
| 53,6: | 68 ¹¹ . 14 | 25: | 73 ⁷⁶ |
| 56: | 66 ⁵ | <i>Il.</i> III 276: | 83 ¹⁵⁸ |
| 57: | 66 ⁵ . 67 ⁵ | <i>Il.</i> IV 362f.: | 73 ⁶ |
| 59,1: | 66 ⁵ | <i>Il.</i> XIV 292-353: | 91 ²¹⁵ |
| 71,2: | 66 ⁵ | <i>Il.</i> XVIII 196-229: | 72 ⁶⁵ |
| 76-78: | 124 | <i>Il.</i> XXI: | 92 ²²¹ |
| 78,3: | 66 ³ | <i>Il.</i> XXI 269: | 72 ⁶⁴ |
| 79f.: | 124 | 302: | 72 ⁶⁴ |
| 79,2: | 66 ³ | 389f.: | 92 ²²¹ |
| 93: | 67 ⁶ | <i>Od.</i> VII 331: | 83 ¹⁵⁸ |
| 100,2: | 70 ⁴⁴ | <i>Od.</i> VIII 223: | 78 ¹²¹ |
| 101,2: | 70 ⁴⁴ | 224-228: | 78 ¹²³ |
| 107: | 70 ⁴⁴ | 224: | 78 ¹²² |
| 110-117: | 115 | Inscriptiones | |
| 115: | 73 ⁷³ | <i>CIL</i> III, Suppl. 2, Nr. 12464: | |
| 119,1: | 70 ⁴⁴ | 109 ³³ | |
| 121,1: | 73 ⁷³ | <i>Corpus Inscr. et monum. relig.</i> | |
| 123,1: | 73 ⁷³ | <i>Mithr.</i> Nr. 1247: 162 ¹⁶ | |
| 124,2: | 73 ⁷³ | <i>Inscr. Olbiae</i> 72: | 107 ²⁸ |
| 125,2f.: | 70 ⁴⁴ | <i>Inscr. Olbiae</i> 83.7: | 70 ⁴¹ |
| 125,5: | 70 ⁴⁴ | <i>Inscr. Olbiae</i> 87: | 78 ¹²⁰ |
| VI 40: | 100 | <i>IOSPE</i> I ² 25: | 106 |
| VII 19,1: | 85 ¹⁶⁸ | <i>IOSPE</i> I ² 32B: | 107 ²⁸ |
| 37,2: | 85 ¹⁶⁸ | <i>IOSPE</i> I ² 181: | 122 ²⁵ |
| 40,2-4: | 86 ¹⁷⁷ | | |
| 43,2: | 85 ¹⁶⁸ | | |
| 113,2: | 85 ¹⁶⁸ | | |
| 191,2: | 85 ¹⁶⁸ | | |
| IX 20: | 86 ¹⁷⁷ | | |

- SEG* 32, 794: 104²⁴
SEG 32, 795: 104²³
- Kallimachos
Hymn. in Iov. 7: 83¹⁵⁸
 43: 83¹⁵⁸
 94: 83¹⁵⁸
- Kleantes
Hymn. in Iov. 32-35: 82¹⁴³
- Ps.-Longin
Subl. 9,9: 91²¹¹
 13,1: 78¹¹⁸
 13,3: 78¹¹⁹
 32,8: 78¹¹⁸
 36,2: 78¹¹⁸
- Lukian
Bis Acc. 6: 73⁷⁹
 11: 73⁷⁹
 28: 73⁷⁹
Catapl. 1: 69²⁹
Demon. 34: 69²⁹
Dial. Mort. 20,8f.: 73⁷⁹
Dipsad. 5: 86¹⁷⁴
Eun. 8f.: 73⁷⁹
Fug. 27: 73⁷⁹
Hist. conscr. 39: 86¹⁷⁷
 55: 87¹⁷⁹
 7: 86¹⁷⁴
Icar. 2: 82¹⁴⁶
 5: 73⁷⁹
 21: 73⁷⁹
 29: 73⁷⁹
JTr. 16: 73⁷⁹
 36: 69²⁹
Merc. Cond. 12: 73⁷⁹
 25: 73⁷⁹
 40: 73⁷⁹
Nec. 17: 83¹⁵⁴
Peregr. 40: 73⁷⁹
Philops. 23: 73⁷⁹
- 5: 73⁷⁹
Pisc. 6: 78¹²³
Tim. 54: 73⁷⁹
Tox. 61: 66
- Macrobius
Sat. I 11,33: 104
- Menander Rhetor
 p. 438,25 Sp.: 91²¹³
- Mimnermos
 fr. 12,11 West: 86¹⁶⁹
- Musonios
 21 p. 114-116 Hense: 73⁷⁹
- Oppian
Cyneg. I 311-315: 86¹⁷⁷
- Origenes
Cels. IV 14 p. 284,23-26 K.: 79¹²⁹. 90²⁰⁴
Matth. fr. p.5,2: 81¹⁴²
- Ovid
Met. I 751-II 105: 89¹⁹³
 V 251-265: 88¹⁸⁸
- Pausanias
 V 27, 5-6: 170⁵¹
 IX 31,3: 88¹⁸⁸
- Periplus Ponti Euxini* (Arriani?)
 58: 67¹⁰
 60: 66³. 67¹⁰.
 68¹⁵
 91: 67¹⁰
- Philon von Alexandria
De opif. mund 142f.: 84¹⁶¹
Quis rer. div. 301: 86¹⁷⁰
Spec. leg. II 45: 84¹⁶¹

Philostrat		739a-e:	75 ⁹³
<i>VAI</i> 31:	87 ¹⁷⁷	<i>Leg.</i> VII 801b:	82 ¹⁴⁵
<i>VSI</i> 8,3:	13	817c:	83 ¹⁵⁵
Phlegon von Tralles, <i>FGrHist</i> 257		<i>Leg.</i> X 899a9:	78 ¹¹⁷
F 17:	109	899b8:	78 ¹¹⁷
Phokylides		<i>Leg.</i> XII 966a7:	78 ¹¹⁷
fr. 2 G.-P.:	72 ⁶¹	<i>Men.</i> 98b-99d:	135 ¹⁴
fr. 4 G.-P.:	72 ⁶²	<i>Phd.</i> 100d6:	78 ¹¹⁷
fr. 17 G.-P.:	72 ⁶¹	<i>Phdr.</i> 237b-c:	74 ⁸³ , 133
Photios		237c2-3:	74 ⁸³
<i>Bibl. cod.</i> 209 p. 166b18-23:	11 ³	237c8-d2:	74 ⁸³
<i>Bibl. cod.</i> 209 p. 165b18-23:	18 ²¹ f.	244a7:	134
		245a:	134
Pindar		246a6-b4:	19
<i>Ol.</i> 7,87:	83 ¹⁵⁸	246a7f.:	86 ¹⁷⁰
13,63-69:	88 ¹⁸⁸	246b1-3:	86 ¹⁷⁰
		246c:	81 ¹⁴⁰ , 136
		246e4-247c2:	19
		246e4-247c2:	75 ⁹⁶
		246e4f.:	19, 86 ¹⁷⁰
		247a:	89 ¹⁹⁰
Platon		247a7:	76 ⁹⁷
<i>Alcib. I (mai.)</i>		247c:	86 ¹⁷¹
121e-122a:	178 ⁷⁸	249c:	137
122a:	85 ¹⁶⁸	250b5-c5:	76 ⁹⁹
<i>Apol.</i> 22b-c:	135 ¹⁴	253c7-254e8:	19
<i>Crat.</i> 404c:	88 ¹⁸⁴	254a:	89 ¹⁹⁰
<i>Crit.</i> 109b1-5:	76 ⁹⁷	254c4f.:	89 ¹⁹⁷
<i>Epin.</i> 982e:	143 ²⁹	255c7:	77 ¹¹⁰
990b3:	78 ¹¹⁷	258b:	178 ⁷⁸
<i>Epist.</i> 7, 341e1:	78 ¹¹⁷	<i>Polit.</i> 273e:	92 ²¹⁷
<i>Gorg.</i> 448e2-449a4:	74 ⁸³	<i>Prot.</i> 337c:	92 ²²⁰
469d:	67 ⁸	<i>Rep.</i> I 327a1-3:	19 ²⁷
502b-d:	83 ¹⁵¹	<i>Rep.</i> II 372d-e:	140 ²³
<i>Lach.</i> 190b:	74 ⁸³	378a-d:	76 ⁹⁷
<i>Leg.</i> II 652a6:	78 ¹¹⁷	<i>Rep.</i> III 394b-398b:	83 ¹⁵¹
659a-c:	83 ¹⁵¹	<i>Rep.</i> IV 423e6-424a1:	20
<i>Leg.</i> III 680e:	84 ¹⁶⁰	<i>Rep.</i> VI 492b:	83 ¹⁵¹
689b:	75 ⁸⁸	<i>Rep.</i> VII 514a-517a:	77 ¹¹⁵
695a f.:	178 ⁷⁸	514b:	90 ²⁰¹
695a:	178 ⁷⁷	<i>Rep.</i> VIII 555b-558c:	80 ¹³⁵
701a:	83 ¹⁵¹	<i>Rep.</i> X 595a-597e:	83 ¹⁵¹
<i>Leg.</i> V 729c:	90 ²⁰⁶	604e-607a:	83 ¹⁵¹

	607c4:	135 ¹⁵	15, 559A:	75 ⁹¹
	612a3-5:	77 ¹¹⁷	<i>Stoic. repugn.</i>	
	616c4-617b3:	88 ¹⁸⁵	1, 1033B.E:	154 ⁴²
	616e9-617a1:	88 ¹⁸⁵	5, 1034B:	156 ⁵¹
	621b5:	78 ¹¹⁷	13, 1038C-D:	146 ³⁰
<i>Symp.</i>	178c-180b:	71 ⁵¹	<i>Phoc.</i> 4,3:	70 ⁴³
<i>Theaet.</i>	179c:	82 ¹⁴⁶	<i>Praec. ger. reip.</i>	
<i>Tim.</i>	19e:	82 ¹⁴⁵	6, 802E-803B:	133 ¹²
	22a:	90 ¹⁹⁸		154 ⁴⁵
	22b:	90 ¹⁹⁸	6, 803A:	154 ⁴⁶
	22c-d:	89 ¹⁹³	15, 811BC:	154 ⁴³
	25e:	82 ¹⁴⁶	<i>Pyrrh.</i> 11,6:	86 ¹⁷⁷
	28a:	90 ²⁰²	<i>Quaest. conv.</i> IX 5,2,740B:	86 ¹⁷⁰
	29a:	90 ²⁰²	<i>Ps.-Plut., Vita Homeri</i> 2,122-144:	77 ¹¹²
	29e-41a:	81 ¹³⁹		
	30b7-c1:	79 ¹²⁸		
	32ff.:	162		
	37b1:	78 ¹¹⁷	Porphyrios	
	37c:	92 ²²²	<i>Abst.</i> IV 16:	169 ⁴⁴
	40c:	76 ⁹⁸	<i>Vit. Pyth.</i> 6:	169 ⁴⁴
		143 ²⁹		
	41a:	90 ²⁰²	Ptolemaios (Klaudios)	
	42e:	90 ²⁰²	<i>Geogr.</i> III 5,14:	66 ³
	68e:	90 ²⁰²	VIII 10,3:	66 ³
<i>Ps.-Plat. Axioch.</i> 371a:	21		Scholia	
<i>Deff.</i> 415c:	75 ⁸⁸		<i>Schol. Aeschin. or.</i> 1,141:	77 ¹¹²
			<i>Schol. Hom. Il.</i> XV 19:	77 ¹¹²
Plinius der Ältere			<i>Schol. Hom. Od.</i> VIII 224:	78 ¹²³
<i>Nat.</i> VII 72:	168 ⁴²		<i>Ps.-Scymn., Orbis descriptio</i> 804-	
XI 242:	168 ³⁹		812:	66 ³
XXX 3-4:	159 ⁷		Sextus Empiricus	
Plutarch			<i>Math.</i> VII 269:	74 ⁸⁷
<i>Anim. an corp. aff.</i> 3, 501A:	86 ¹⁷⁴		X 288:	74 ⁸⁷
<i>Artax.</i> 23, 4-5:	177 ⁷⁶		XI 8:	74 ⁸⁷
<i>Comm. not.</i> 14,1065EF:	76 ¹⁰²		<i>Pyrrh.</i> II 26:	74 ⁸⁷
33, 1076A:	146 ³⁰		209:	74 ⁸⁷
34, 1076F:	76 ¹⁰⁰			
<i>De E</i> 3,385F:	82 ¹⁴⁶		<i>Scriptores Historiae Augustae</i>	
<i>De Is</i> 32, 363D:	88 ¹⁸⁴		<i>SHA Ant.</i> Pius 9,9:	109 ³²
45, 369B-C:	84 ¹⁶⁵			
46-47, 369D-370C:	158 ⁺⁵			
<i>De ser</i> 5, 550D:	81 ¹⁴²			

- Sophokles
OR 202: 83¹⁵⁸
Trach. 275: 83¹⁵⁷
 fr. 615 Radt: 89¹⁹⁰
- Stephanos von Byzanz
 s.v. Βορυσθένης: 66³
- Stobaios
Ecl. I 21,5: 88¹⁸⁴, 148^{33,34}
 II 7,11m p. 111,3-9 W.:
 156⁵²
- Stoicorum Veterum Fragmenta
 I 27: 154⁴²
 98: 147³²
 II 244: 74⁸⁷
 318: 89¹⁹¹
 407: 89¹⁹¹
 444: 89¹⁹¹
 527: 78¹²⁵, 88¹⁸⁴,
 148^{33,34}
 528: 79¹²⁷
 580: 92²¹⁶
 633-638: 79¹²⁸
 989: 81¹⁴²
 1021: 75⁸⁷
 1130: 79¹²⁷
 III 4: 151³⁸
 327: 75⁸⁸, 141²⁴
 328: 79¹²⁷
 333: 76¹⁰²
 335-9: 76¹⁰²
 337: 84¹⁶¹
 424: 80¹³⁷
 431: 92²²⁰
 432: 92²²⁰
 434: 92²²⁰
 471: 80¹³⁷
 477: 80¹³⁷
 480: 80¹³⁷
 690: 156⁵²
 698: 156⁵¹
- Strabon
Geogr. II 4,6 p. 107: 67⁹
 VII 3,17 p. 306: 66, 67,
 68¹⁵, 131¹⁰
 VIII 6,21 p. 379: 88¹⁸⁸
 XIV 2, 28 p. 662: 71⁵³
 XV 3,13-15 p. 732f.: 158⁺⁵,
 170⁵¹, 172⁵⁸
- Suda*
 ι 578: 86¹⁷⁷
 ν 425: 86¹⁷⁷
- Themistios
or. 24,307c: 72⁶²
- Theokrit
Id. 8,59: 83¹⁵⁸
 12,17: 83¹⁵⁸
 16,82: 83¹⁵⁸
- Theognis
 769: 82¹⁴⁸
- Thukydides
 I 49,1: 73⁷³
 63,2: 73⁷³
 V 43,1: 84¹⁶³
- Xenophon
Anab. I 8,1: 67⁸
 II 1,7: 67⁸
Cyr. VIII 1,23: 172⁵⁸, 177⁷⁵
 VIII 3,11-12: 177⁷⁵
Hell. III 3,4-11: 84¹⁶⁴
Mem. I 1,10: 67⁸
 IV 3,13: 90²⁰⁶
Vect. 3,12f.: 77¹⁰⁶
- Xenokrates
 ap. Aet. IV 4,2 p. 389,21-390,1
 Diels: 75⁹⁰

Appendix: Iranische Quellen

<i>Bundahišn</i>		<i>Wizidagihā i Zādspram</i>	
4.13:	174 ⁶⁵	8,15-16:	168 ⁴²
6B.15:	174 ⁶⁵	13:	167 ³⁷
34.18-19:	175 ⁷⁰	16:	167 ³⁷
<i>Dēnkard</i>		<i>Yašt</i>	
7. Buch:	167	5:	172
VII 3,2:	168 ⁴²	5,120:	172 ⁵⁹
VII 3,8-10:	167 ³⁸	10,124-127:	173
<i>Widēwdād</i>		10,67-68:	172
2:	174		

2. Namen und Sachen

- Ababos 122²⁵
 Achämeniden 157
 Achill(eus) 71⁵². 72⁶⁴. 110f.⁺³⁸.
 120⁺²¹. 137, und Skythen
 110⁺³⁸, A. Pontarches 120, In-
 sel des A. 77¹⁰⁷. 120, Kult
 98⁺⁷, Tempel 120
 Ahura Mazdā 159. 167. 172. 175.
 176⁺⁷², selten als 'Vater der
 Götter' präsentiert 176
Aithiopsis 110³⁸
 Alektor, Kastell des 68²¹. 115⁺⁸
 Alexander d. Gr. 71⁵⁴. 77¹¹¹. 104
 Alkibiades 70⁴⁵
 Allegorie: s. unter 'Mythos'
 ἄλογον 75⁹⁰
 Amesha Spentas (iran. Gotthei-
 ten) 159
 Anacharsis 67. 124f.
 Anāhitā 172
 Ananke, Spindel der 88¹⁸⁵
 ἀναξυρίδες 121
 ἀνεπτέρωμαι 77¹¹⁰
 Angra Mainyu (iran. Gott des
 Bösen) 176⁺⁷¹
 Antentempel 102⁺¹⁶. 119
 Anthestherios (Olbiopolit) 107
 Antoninus Pius, röm. Kaiser 109
 Aorser (sarmat. Stamm) 109. 124
 Apam Napāt 173⁺⁶⁴
 Aphrodite 105
 ἀπὸ στόχου 82¹⁴⁶
 Apollon Delphinios 97⁺⁵, Tempel
 102⁺¹⁶, erneuert 105. 119,
 Rolle im Pantheon von Olbia
 120⁺¹⁹
 Apollon Ietros 97⁺⁵
 Apollon Prostates, ersetzt A.
 Delphinios 110⁺³⁵
 Apollonia Pontica 69²⁷
 Apuleius, *Apologie* 169
 Aramäisch 160⁹. 161
 Arat, *Phainomena* 87¹⁸¹
 Archäologie, Umgang mit literar.
 Quellen 113. 116-118
 Areios Didymos 148⁺³³
 Arichos 101
 Aristokles 147f.
 Aristoteles 73⁷⁰. 123. 174⁺⁶⁴
 ἀρρώστημα 80¹³⁷
 Aseitāt 90²⁰³
 Aši 173⁺⁶⁰
 Asklepios 110
 Assimilation: in der Architektur
 125, bei Bestattungen 125, in
 der Sprache 121⁺²³. 123⁺²⁶,
 zwischen griech. Kolonisten u.
 Skythen 114, gegenläufige
 Tendenzen 122, Assimilation
 vs. Tradition 124, A. und
 Identität 118⁺¹⁶; Dions Reak-
 tion 118. 121
 Astrologie, chaldäische 161
 Ātar 173⁺⁶⁰
 ἀτελής 83¹⁵²
 Athen 96. 122. 178⁷⁷
 Athena 97. 119
 Awesta 164. 165
 Awestisch 171

Babylon, Babylonien 161. 176

Barbaren, urspr. Bedeutung des Wortes B. 74⁸⁶, Dions Gebrauch des Wortes 123, Barba-renlich^é 123. 126. 178⁷⁷, barbarische Namen 123f., 'barbarisierende' Hausform 125, Beschreibung 'barbarischer' Praktiken als Kulturkritik 126⁺³⁴

βαρβαρίζειν 77¹¹³

Barbarisierung vs. Hellenisierung 126⁺³²

Bardaisan (Bardesanes) 160⁺¹⁰

Bartlosigkeit 73^{78. 79}

Bellerophon^{tes} 88¹⁸⁸

Berezan (Insel u. Halbinsel) 96^{+3f.}

Bibel: Gottesdarstellung 91²¹¹

Bildungsideal 74⁸⁵;

Bithynien 128. 130. 157⁺¹

Borysthener (Münztyp) 105²⁵

Borysthenes (Fluss, heute: Dnepr) 67⁺¹⁰. 68¹⁸. 96. 98. 104. 114. 125. 131

Borysthenes (Stadt): siehe unter 'Olbia'

Borysthenitai (siehe auch unter 'Olbiopoliten'), Name 114, Dions Beschreibung ihres Aussehens 121. 122, mit homerischen Helden verglichen 123, Haltung zu Rom 122, lieben Homer u. Platon 139

Borysthenitikos: Vortrag 12, als Prunkrede 131, Datierung 12f. 14⁺¹⁵. 16f., Aufbau 15-18. 132f., Exkurse 15, Exkurs über die Dichter 83^{151. 153}. 134ff., über Olbias Zustand 116; Funktion der Beschreibung von Olbia 113, kein Rei-

sebericht 114. 121; Überschrift 14⁺¹³. 66, Anfang / Gesprächseinleitung 138, Eingangssituation 19, inhaltliche Vielfalt 15, Schlusswort 16. 21, politische Botschaft 139; Herodot-Nachahmung 114⁺³. 126⁺³³, Vorbild Xenophons 129, Platons 21f. 139; Bezüge zu Platons *Phaidros* 19. 70⁴⁵. 76⁹⁹. 81¹⁴⁰. 86¹⁷¹. 89^{190. 197}. 133-136, zu Platons *Politeia* 19-21. 140, zu anderen platon. Schriften 143⁺²⁹, platonische Ausdruckweise 77¹¹⁷. 82¹⁴⁵. 83¹⁵⁵. 90²⁰¹. 133f., stoische Komponenten 139, Bezüge zu anderen Reden Dions 22-25, Urteil des Photios 11; Text: Textausgaben 25, Nummerierung der Rede 11². 25, Überlieferung(sfamilien) 25, Interpolationen 90²⁰⁷, Ergänzungen 69²⁵. 72⁶⁷. 74⁸². 75⁹⁵, Tilgungen 69²⁹. 71⁵⁶. 72⁵⁸. 75⁹⁴. 85¹⁶⁶. 90¹⁹⁹, Änderungen 69²⁹. 80¹³⁸. 87¹⁸², Varianten 69³². 71⁵⁵. 82¹⁴⁶, Konjekturen 69^{36f.} 70^{37. 39}. 72⁶⁷. 77¹¹⁴

Bug: s. unter 'Hypanis'

Burebista (Getenfürst) 69²⁵. 108. 116

Caracalla 110

Chersones, taurische 68²⁰

Chryssipp 88¹⁸⁴ 151, seine *Politeia* 141f. 143, Traktat über Rhetorik 156, Vorstellung einer kosmischen Polis 146-148, Kritik Plutarchs 155f.; s. auch unter 'Stoizismus' u. 'politische Begriffe'

- Cicero 143²⁸. 149-151. 152f.
 Cistā (iran. Göttin) 173⁺⁶⁰
 Claudius (Kaiser) 108⁺³⁰
 Curtius Rufus 177^{+74. 75}
- δ' οὖν (Partikelverbindung) 83¹⁵⁶
 Daker 13, und Geten 67⁶
 Dakerkriege 67⁶
 Dakien 109. 117¹⁵
 Danapris (Dnepr) 67¹⁰
 Decebalus 117¹⁵
 Delphi 87¹⁷⁸
 Demeter 91²¹⁵. 105
 Demiurg 90²⁰²
 Demokratie 75⁹². 80¹³⁵
Dēnkard 167^{+36. 38}
 Derveni-Papyrus 169^{+49f.}
 Deukalion 174, Deukalion-Flut 90¹⁹⁸
 διακόσμησις 79¹²⁹
 Dichter: im *Borysthenitikos* 16. 23³². 72⁵⁷. 82¹⁴⁴. 86¹⁷²; als 'Diener der Musen' 82¹⁴⁸; als 'Prophetai der Musen' 87¹⁷⁸;
 Diokletian, röm. Kaiser 111;
 Dion: Herkunft 128f., Leben 11¹. 128², philosophische Lehrer 129f.^{+5. 6}, Verbannung 12⁺⁵. 13^{+7f.} 23³². 66. 77¹⁰⁸. 122⁺²⁴. 130⁺⁷, Reisen 130, ethnographische Interessen 130⁺⁷, Aufenthalt in Olbia 78¹²⁰. 127. 131, Idealisierung Olbias 137, Aufenthalt bei den Geten 67⁶; politische Tätigkeit 129. 130. 139. 154, Tod 14, Schriften: *Lob des Haares* 73⁷⁹, Idee des guten Staates bei Dion 144, polit. Philosophie 145, Rolle der Heimatstadt im polit. Denken 129, Stellung zur Monarchie 76¹⁰⁵. 80¹³⁵. 153. 156, Paradigma des schlechten Monarchen 131. 146, Einstellung zu den Römern 74⁸⁰. 79¹³². 122⁺²⁴; als philosophischer Wanderprediger 130; als neuer Sokrates 70⁴⁵; Stellung in der Philosophiegeschichte 128, Beziehungen zu Plato 71⁴⁹. 133. 139f. 143. 145; Unterschiede zu Platon 145, Beziehungen zur Stoa 130. 145, Auseinandersetzung mit der „apolitischen“ Tendenz der Stoiker 143. 146. 151. 156; Übereinstimmungen mit Cicero 149-152, Unterschiede zu Cicero 153; Berührungen mit Plutarch; der Mythos im *Borysthenitikos* 176⁺⁷¹. 178, Dion ein Fälscher? 163; Quellen des Mythos 159. 163f. 168. 177; Weltvernichtung u. Welterneuerung 174. 175; zyklische Zeitauffassung 161; iranische Elemente bei Dion? 159. 162f. 167⁺³⁸. 168. 173. 177; Stellung zu Zoroaster / Zarathustra 135. 136^{+18f.} 159. 166-168; Kenntnis iranischer Götter? 173f. 176f.; s. auch '*Borysthenitikos*'
 Dionysos 102, im Orphismus 103, und die Skythen 124f.
 Dnepr s. 'Borysthenes'
 Domitian (Kaiser) 12. 109. 130^{+7f.}, Ermordung 13
 δρόμος Ἀχιλλέως 98
 Dromos-Gräber 126⁺³²

Dualismus bei Zarathustra 136⁺¹⁸,
bei Plutarch 84¹⁶⁵

Eintracht s. unter 'Gemeinschaft'

Ekpyrosis 18. 24. 79¹²⁹. 91²⁰⁸; s.
auch unter 'Weltbrand'

Elemente, vier: Anordnung
87f.¹⁸⁴. 88¹⁸⁴; allegorische
Deutung 88¹⁸⁴; s. auch unter
'Kosmos' u. 'Viergespann'

Eleusis (Mysterien) 91²¹⁵

ἔμβολος, -ον 68¹⁴. 114

Eminakos 101

entemenios theos 119

Enthellenisierung 126³²

'Enzyklopädie' 163f.

Er (platon. Mythos) 21

Eschatologie: hellenisierte persi-
sche 161, mithräische E. 162;
s. auch unter 'Zoroastrismus'

εὐδαιμονία 76⁹⁹. 101

Eudoxos von Knidos 87¹⁸¹

εὐφραίνεσθαι / ἡδέεσθαι 92²²⁰

Evangelien 86¹⁷⁵

Favorinos 75⁹⁷

Feuerkult 168

Fronto 129⁺⁵

Gāthās 165

Geheimkulte 170; s. auch unter
'Zoroastrismus'

Gemeinschaft Götter/Menschen
22f. 76¹⁰¹. 102. 80¹³⁸; s. auch
unter 'politische Begriffe'

Geschichte, linear / zyklisch
aufgefasst 175

Gespann: s. unter 'Kosmos' u.
'Viergespann'

Geten 13. 67⁶. 69²⁵. 103. 108. 116

Götter: Gemeinschaft mit Men-
schen 76¹⁰¹. 102. 79¹³². 80¹³³,
als Paradigma 81¹⁴², als Polis
76¹⁰¹. 80¹³⁸, mit Planeten
identisch 76⁹⁸, Götter-Streit
75⁹⁷. 92²²¹; Götterkinder 92²¹⁹,
Schöpfergott 92²²², Ur-Gott
81¹³⁹; s. auch unter 'Kosmos'
u. 'politische Begriffe'

Göttmutter 125⁺³⁰

Götterwagen 86¹⁷⁰; s. auch unter
'Viergespann'

Grabdenkmäler 122⁺²³;

γονή 92²¹⁶

Griechen: Aussehen in Olbia
121f., barbarische Namen
123f., diskutierfreudig 73⁷⁴, G.
und Skythen 124f. 126f., und
Barbaren 113f. 121-125.
126⁺³², Sprache 121f.⁺²³.
123⁺²⁶; siehe auch unter 'As-
similation', 'Mixhellenes'

Helikon 88¹⁸⁸

Helios 177

Hellenisierung: s. unter 'Assimi-
lation', 'Griechen' u.
'Skythen'

ἑλληνίζειν 71⁵³. 74⁸⁶

Heloten 84¹⁶³. 164

Hephaistos 111³⁸

Hera 174. 177⁺⁷⁶, im *hieros ga-
mos* 91²¹⁵. 176ff., 'Hera-Pferd'
87f.¹⁸⁴. 91²⁰⁹, symbolisiert den
Aër 88¹⁸⁴. 186

Heraklit 169⁺⁴⁸;

Herodot 101. 114⁺³. 117f. 124.
126, durch Archäologie bestä-
tigt 125⁺³⁰, zu Olbia 66³, durch

- Dion nachgeahmt 67⁷. 72⁶⁶.
126⁺³³, über die Skythen 126
- Herrschaft: s. unter 'politische
Begriffe'
- Hesiod 76⁹⁷. 82¹⁵⁰. 86¹⁷². 134. 136
- Hestia 174, 'Hestia-Pferd' 91²⁰⁹,
symbolisiert die Erde 89^{190. 196}
- Heuresibios (Olbiopolit) 104
ἕεροὶ λόγοι 82¹⁴⁴
- Hieros Gamos* 91²¹⁵. 176
- Hieroson (Olbiopolit) 13. 15f.
20f. 23³². 77¹¹⁵. 133. 136. 141.
145, Namensform 78¹²⁰, sym-
bolische Figur 137
- Himmelskörper 87¹⁸³
- Hippokrene 88¹⁸⁸
- Hippolaos, Kap 68¹²
- Höhlengleichnis 77¹¹⁵. 90²⁰¹
- Homer 82¹⁵⁰. 118. 120. 121. 122.
123. 132. 134. 135f. 137. 138,
als Philosoph 77¹¹², H. versus
Phokylides 138; H. und Platon
(Stil) 78¹¹⁹;
- homeroerotische Beziehungen 70⁴⁵.
71^{49. 50. 51}
- Hügelgräber (Kurgane) 98
- Hunnen 116
- Hydaspes, Orakel des 161⁺¹⁴
- Hygieia 110
- Hylaia 125⁺³⁰
- Hymnen: s. unter 'Zoroastrismus'
u. 'Magierhymnen'
- Hypanis (Fluss, heute: Bug) 66^{3. 5}.
67⁹. 68¹⁸. 96. 98. 104. 114.
131. 133
- Idealstaat: in der Stoa 141f.
- Ilias* 72⁶⁰. 76⁹⁷. 121. 137f.
- Ionier, Ionisch 70^{46f}.
- Iran 164, iranische Sprache
161⁺¹³. 165, Priesterklassen
170
- Isis 109f.
- Istros 67⁶
- Jupiter Olbiopolitanus 109⁺³³
- Kabiren 120⁺²⁰
καὶ ταῦτα + Gen.Abs. 69²⁹
- Kallinikos (Olbiopolit) 104^{+24f}.
- Kallisthenes 122²⁵;
- Kallistratos 19. 71⁵⁶. 118. 133.
136. 137f., erinnert an Alki-
biades 70⁴⁵, an andere platonis-
che Figuren 71⁴⁹; Aussehen
70^{46f}, Name 70⁴¹
- κατάστασις 81¹⁴²
- Khvarena 173⁶⁰
- Kleanthes 82¹⁴³. 153. 156
- Kleinasien 129. 157f.
- Kleine Ilias* 121
- Klemens von Alexandrien 141
- Konstellationen 87^{181. 182}
- Kosmogonie (stoische) 92²¹
- Kosmos: Definition Chrysipps
148⁺³³, als Polis 84¹⁶¹. 147.
148^{+33ff}, Vorstellung bei Dion
(in *or.* 1., *or.* 36, *or.* 40) 22-24.
153, bei Chrysipp 88¹⁸⁴, bei
Cicero 149-152, göttliche
Lenkung 145. 151, Rolle des
Zeus 153, Stellung von Göt-
tern und Menschen 146. 147.
149, Neubeginn 16. 18. 20,
Verjüngung 92²¹⁷
- Kosmologische Begriffe: 'Wel-
tenwagen' 22f. 24; 136⁺¹⁷;
Himmelsmetaphorik 144f.
- Kotys 109

- Krim (Halbinsel) 68²⁰
 Kurgane 98. 125
 Kybele 105. 110. 124
- Legio Italica* 117¹⁵
 Leoxos, Stele des 100f.^{+11. 12}
 Leuke (Insel) 120
 λογικόν 75⁹⁰. 76¹⁰². 79^{131. 132}
 λόγος 79^{131. 132}
 Lukian 15¹⁸
 Lydien 157⁺¹
- Magie, griech.-röm. Vorstellung-
 gen 169^{+45. 47f.}; als Verehrung
 der Götter 169; s. auch unter
 'Zoroastrismus' u. 'Magier'
- Magier 16⁺²⁰. 19. 20²⁹. 23f. 132.
 135. 162⁺¹⁹, als Traumdeuter
 85¹⁶⁸, als Weisheitslehrer 158.
 178, in den griech.-röm.
 Quellen 169. 172⁺⁵⁸. 177f.,
 Bezeichnung 85¹⁶⁸. 86¹⁷⁴.
 160⁺⁹, Herkunft der Bez.
 169^{+47. 49}, Sprache 161⁺¹³, bei
 Heraklit 85¹⁶⁸. 169⁺⁴⁸, bei He-
 rodot 85¹⁶⁸, im Derveni-Papy-
 rus 169^{+49f.}, in Platons Philo-
 sophie 178, im *Ersten Alcibia-
 des* 85¹⁶⁸, im Platonismus 178,
 bei Apuleius 85¹⁶⁸, bei Diog.
 Laert. 86¹⁶⁸, in der Stoa 178,
 Theorie Cumonts 159-162;
 siehe auch unter 'Mythos'
- Magierhymnen 158. 163f. 166.
 170. 174, und die *Yašts*-Hym-
 nen 171⁺⁵⁵
- μάγος 85¹⁶⁸. 160. 169
maguš, 'Priester' 169^{+47. 49}
 μαγουσαίος, Magusäer 160⁺⁹.
 161
- manichäisch-koptische Texte 160
 Meder 72⁶³. 85¹⁶⁸
 Medusa 88¹⁸⁷
 Memnon 111³⁸
 Mensch, Definition 74⁸⁷
 Metempsychose 102
mgw ('Magier') 169⁴⁷
mgwš' ('Magier') 160⁹
 Milet 70⁴⁵. 71⁵⁰. 95⁺¹. 98. 109⁺³⁴.
 138
 Mimesis 21
 Mithra(s) 164^{+22ff}, im Awesta
 173⁺⁶¹, im Zoroastrismus
 173⁶¹, in den *Yašts* 172f., und
 Zeus 173, Begleitgötter 173;
 Mithrasrelief aus Dieburg
 162⁺¹⁶
- Mithräische Kunst 164
 Mithrasmysterien 158. 160. 161.
 162⁺¹⁸, Quellen 161⁺¹⁵, For-
 schungsgeschichte 164, römi-
 sche M. 161f.,
 Mithridates Eupator 108
 Mixhellenes 107⁺²⁹. 124
 Moesien, röm. Provinz 13f. 67.
 108f.
 Molpagores (Olbiopolit) 100f.
 Molpoi, Kollegium der 97⁺⁶.
 103⁺¹⁹
 Monarchie 79¹³²; persische M.
 178⁺⁷⁷; Modell für die M.
 81¹⁴⁰; Monarch u. Hausvater
 83¹⁶⁰
 Moses 86¹⁷⁵
mugh, ('Priester') 169⁺⁴⁷
 multikulturelle Gesellschaft 124
 Musen 82¹⁴⁸. 134
 Musonius Rufus 73⁷⁹. 129f.⁺⁶

Mysterienkulte 82¹⁴⁴. 149. 91²¹⁵.
M.-feiern der iran. Magier?
170

Mythos: Magier-Mythos 16⁺²⁰.
19. 85¹⁶⁸. 132, platonische
Quellen 20^{+29f.}, Transformation
136; politische Dimension
/ Ziel 22. 155f., Mythos und
Logos 85¹⁶⁷

Neodamoden 84¹⁶³

Nero (Kaiser) 108. 131

Nerva (Kaiser) 130⁺⁹

Neuplatonismus 178

Ninive / Ninos 72⁶³. 140, Symbo-
lik 140f.

nisaisische Pferde 86f.¹⁷⁷

Oikeiosislehre 152

Olbia: Name 12⁺⁴. 66³. 97⁺⁴.
114⁺⁴. 131⁺¹⁰, Topographie
68¹³. 15. 18. 96⁺². 97f., Stadtflä-
che 69³⁵. 70³⁷, Lageplan 99,
Salz, Salzwerke 68¹⁹. 115;
Gründung 95-97, Gründungs-
datum 96, Siedlungsphasen
97f.; O. und Milet 95⁺¹. 98.
109⁺³⁴. 138, Beziehungen zu
anderen Städten 98f., Mit-
gliedschaft im Att. Seebund
102⁺¹⁵, Bautätigkeit 105, Bef-
estigungen / Stadtmauern
70³⁸. 101^{+13f.} 104⁺²³. 108f.
117. 119, Zitadelle 109, Häu-
ser 103. 106. 125, Hafen 96f.
127, Handel 104. 131, Wirt-
schaft 102. 103⁺¹⁹. 105f.,
Währung/ Münzen 99⁺⁹. 104.
105⁺²⁵. 107. 108f. 111; Chora
98. 101. 104. 105⁺²⁶. 106. 109.
111; Bestattungen 125; Nekro-

pole/Gräber 98. 100⁺¹⁰. 106.
116. 125⁺³¹; Heiligtümer 110,
für Achill 71⁵². 73⁶⁸, für Apol-
lon Delphinios 97⁺⁵. 102⁺¹⁶.
105. 119, für Apollon Ietros
97⁺⁵, für Apollon Prostates
110⁺³⁵, für Zeus 73⁷⁵; Agora
98. 103⁺²⁰. 105. 119, Fisch-
märkte 115⁺⁷, Gymnasion 105.
110, Dikasterion 105, Strate-
geion 110, Theater 106; Spra-
che der Einwohner 123; Kulte
97f. 103. 105, Synkretismus
111³⁸, Pantheon 120, Achil-
leus-Kult 120⁺²¹, Zeuskult
119⁺¹⁷, ägyptische Gottheiten
109, thrak. Reitergott 109; ar-
chaische Zeit 95-100; Blüte-
zeit 100-106, skyth. Protektor-
rat 101. 103. 123. 125³¹, Bela-
gerung durch Zopyrion 104.
124, hellenist. Zeit 106-108,
Maßnahmen gegen Nieder-
gang 107⁺²⁸, Eroberung durch
Mithridates Eupator 108, Er-
oberung durch Geten 69²⁵. 31.
103. 108. 119, wiederholte
Zerstörungen? 116⁺⁹, Angriffe
der Tauroskythen 109, Pro-
tektorat der Aorser 109. 124,
des Kotys 109, röm. Zeit 108f.
122, Goten-Angriffe 111⁺³⁹,
Ende der Stadt 111, Wieder-
entdeckung und Ausgrabung
111, heutiger Zustand 112; po-
litische Strukturen 101. 107f.,
Magistrate 120. 124; Aussehen
der Einwohner 73⁷⁸. 79. 121;
Nichtgriechen in O. 69³⁰, Bür-
gerrechtsverleihung 124, Bar-
barenangriffe 107, -zustrom
105. 123, Altar-Zerstörungen
125⁺³⁰; O. von Skythen umge-

- ben 66⁵. 73⁷². 77¹¹⁶. 100. 131, skyth. Münzen 125; Präsenz der Sarmaten 124; Haltung zu Rom 122, römische Präsenz 73⁷⁷. 108. 117⁺¹⁵. 122⁺²⁵; Dion's Beschreibung 113-121, Dauer seines Aufenthalts 78¹²⁰
- Olbiopoliten: Name 66³. 114, Aussehen 73⁷⁶. 77. 78
- Ordnung – s. unter 'Polis' u. 'politische Begriffe'
- Orphiker 102⁺¹⁷f. 103⁺¹⁹
- Ostanes (Magier) 160
- Pahlavibücher 164⁺²³; Inhalt 165; Sprache 165⁺²⁹; Datierung 165⁺³⁰
- Paideia 74⁸⁵
- παῖδες μάγων 86¹⁷⁴
- παῖδες σοφῶν 91²¹³
- Palakos (Skythe) 108
- Pamphylien 21
- παράδειγμα 20. 81¹⁴². 153
- Pausanias 170
- Pāzand* 171⁵³
- Pegasos 88¹⁸⁷. 188. 89¹⁸⁹
- Peirene (Quelle) 88¹⁸⁸
- πεπαιδευμένος 74⁸⁵
- Perikles, Pontosexpedition des 101f.⁺¹⁴
- Persaios (Stoiker) 156
- Perser: in Kleinasien 157f., Bild bei den Griechen 178⁺⁷⁸; pers. Monarchie 178⁺⁷⁷; Wissen der Gr. u. Röm. über die P. 164⁺²⁶. 177f.
- Perserkriege 126
- Perseus 88¹⁸⁷
- Phaethon 23. 89¹⁹³. 162⁺¹⁶. 174.
- Pharnakes 107
- Pharzoios (Aorser-König) 109
- φιλία 73⁷⁸
- Philostrat über Dion 13
- Phokylides 71⁵⁴. 72⁶⁶. 132. 138. 139f.⁺²²; Sprüche 71⁵⁴. 72⁶¹; Homer gegenübergestellt 72⁵⁹. 138; Pseudo-P. 72⁶¹
- Photios 11. 18f.
- Phrygien 157⁺¹
- Piraten 107
- Planeten 76⁹⁸. 87¹⁸⁰
- Platon 123, über Dichtkunst 83¹⁵¹. 134f., und die alte Stoa 142f., und Homer 78¹¹⁹; und Dion 18-22. 132-136. 145, von Orient, Persien, Zoroaster und Magiern fasziniert 178⁺⁷⁸, Höhlengleichnis 77¹¹⁵. 90²⁰¹, Mythos von der Kronos-Zeit 92²¹⁷, Schöpfergott 90²⁰². 92²²², Lob seines Stils 78¹¹⁸; die Magierhymnen platonisch? 162; Werke: *Alcibiades maior* (echt?) 167⁺³⁴, *Charmides* 71⁴⁹, *Euthyphron* 133, *Nomoi* 143f., *Phaidros* 19⁺²⁶. 21. 133ff. 162, *Politeia* 19f. 75⁹¹. 95. 77¹¹⁵. 79¹³². 135. 140⁺³². 143f., *Politikos* 143f., *Symposium* 23³², *Timaios* 162
- Platoniker, von Persien, Zoroaster und Magiern fasziniert 178
- Plutarch: kritisiert Stoiker 153f. 155f., bejaht politisches Engagement 153. 154, zur politischen Rolle der Rhetorik 154, zur Rolle Roms 153
- Polis: Begriff 73⁷⁰. 78¹²⁴, in der Stoa 75⁸⁸. 76¹⁰⁰. 79¹²⁷. 84¹⁶¹. 140. 141. 142. 149. 156, bei

- Chrysipp 142. 146. 148⁺³³⁻³⁵,
Vorstellung Dions 75⁹². 139.
140. 144. 146. 149. 153, als
Gemeinschaft von Göttern 20.
76¹⁰¹. 142. 149; als Gemein-
schaft von Göttern und Men-
schen 76¹⁰². 141f. 149. 151,
Vergleich P./Himmel 76¹⁰⁰.
84¹⁶¹. 141. 148, bei Cicero
149-152, ideale P. als Modell
20; kosmische Polis 78¹²⁵.
79¹³⁰. 139. 142. 146. 152,
Vergleich P./Seele 75⁹¹, Rolle
der Vernunft 80¹³³. 140f. 146;
der Rhetorik 154, der Volks-
menge 144; s. auch unter 'po-
litische Begriffe'
πολιτεύεσθαι 84¹⁶¹
politische Begriffe: Gemeinschaft
149. 151, Gerechtigkeit 149.
151, natürliches Gesetz 143²⁸.
148⁺³⁵f., Wohl des Ganzen u.
des Einzelnen 152⁺³⁹, Ord-
nung/Eintracht/Vernunft 132.
140. 141f. 144. 146. 149. 151,
politische Rhetorik 154, König
/ Monarchie 22. 23. 131. 153.
156, Volksmenge 144
Pontos (Region Kleinasiens)
157⁺¹
Poseidon 110. 173⁺⁶⁴. 177⁺⁷⁷, und
Medusa 88¹⁸⁷, 'Poseidon-
Pferd' 91²⁰⁹, = Wasser 88¹⁸⁴.
89¹⁹⁴
Poseidonios 136¹⁶
Pourušaspa (Vater Zarathustras)
167
Prodikos 92²²⁰
Prophetai 87¹⁷⁸
Protogenes (Olbiopolit) 107²⁸. 29
Prusa 129. 154. 157⁺¹
pseudo-zoroastrische Literatur: s.
unter 'Zoroastrismus'
Pythagoras 75⁹⁰. 168⁺⁴³
Pythia 87¹⁷⁸

Rašnū 173⁺⁶⁰
recta ratio 143²⁸
Reinheitsvorschriften (zoroastr.)
160⁺¹². 174f.
Reitergott, thrakischer 109
Rom: und Olbia 73⁷⁷. 108. 117⁺¹⁵.
122⁺²⁵, Rolle bei Dion 153f.

Sarapis 109f.
Sarmaten / Sauromaten 67⁵. 68²⁰.
22. 71⁴⁷. 77¹¹⁶. 137
Saulios 124
Seele, Einteilung 75⁹⁰
Seelenwagen 19
Septimius Severus (Kaiser) 119f.
Severus Alexander (Kaiser) 111
Shāhnāmeḥ 163²¹
Sieben Weise 124
Sitonie 107⁺²⁸
Skiluros (Skythenkönig) 107f.
Skyles 124f.
Skythen 66f.⁵. 100. 104, und
Olbia 101f. 103. 107f. 131.
137, und Sarmaten / Sauro-
maten 67⁵. 68²⁰; Königs-
skythen 66f.⁵. 70⁴⁴, Schwarz-
mäntel-Skythen 33. 70⁴⁴, Tau-
roskythen 109; griech. Sk.-
Bild 126; skyth. Pantheon 126,
Achilleus-Kult 110⁺³⁸, Sk. und
Dionysos-Kult 124f; skyth.
Münzen 125, skyth. Schmuck
125⁺³¹; s. auch unter 'Assimi-
lation' u. 'Griechen')

- Skythien 66⁵; attische Importe 127;
 Sokrates 19f. 70⁴⁵. 75⁹⁵. 133f.
 Sonnenwagen (nicht iran. 173
 Sparta 84¹⁶⁴
 spartanische Gesetzgebung 84¹⁶²
 Spentā Ārmaiti 174. 176⁷²
 Sphairos 156
 Staat – s. unter ‘Polis’
 Staatsform, ideale S. 19f. 22f.
 Stadt – s. unter ‘Polis’
 Sterne: Fixsterne 87¹⁸⁰. 181. 182,
 Tanz der S. 76⁹⁸
 Stoa / Stoizismus: zur Polis 139.
 140f. 142. 148f. 151; zur polit.
 Praxis 155f., alte Stoa (Zenon
 u. Chrysipp) 141-143; Ge-
 nussbegriffe 92²²⁰; Kosmogonie
 92²¹⁶; über Monarchie 156;
 Rolle des Zeus 153; Oikeio-
 sislehre 152; τόπος-Theorie
 89¹⁹¹; Tugendbegriff 146;
 Rolle der Vernunft 146⁺³⁰.
 149. 152; der göttl. Weisheit
 152; göttl. Weltverwaltung
 151; Wohl des Ganzen u. des
 Einzelnen 152⁺³⁹; Unterschie-
 de zu Platon 142f.; Rolle bei
 Dion 132. 137. 139. 140f. 143
 145f. 147. 149. 151. 153. 156
 Synesios, *Lob der Kahlköpfigkeit*
 73⁷⁹
 Synkretismus 111³⁸. 160f. 175⁶⁷
 συνοικίζω 69²⁸
 Syrien 160
 σύστημα ἀνθρώπων 79¹²⁶
 τειχοποῖαι 104⁺²³
 τελεταί 91²¹⁴
 Tendra: s. δρόμος Ἀχιλλέως
 τέρπις 92²²⁰
 Theateraufführungen 83¹⁵³
 Theognis 71⁵⁴
 Thraker 67⁶. 101. 109
 Tiberius (Kaiser) 108. 122⁺²⁵
 Titus (Kaiser) 130
 Tragödiendichter im *Borystheniti-*
kos 83¹⁵¹. 157
 Trajan (Kaiser) 67⁶. 73⁷⁷. 109.
 117¹⁵. 122²⁴
 Transgression, pontische 97.
 114f.⁺⁶
 Traumdeuter 85¹⁶⁸
 trojanischer Krieg 110³⁸
 Tyrtaios 71⁵⁶
 Ukraine 67⁹. 96
 vara 175
 Vayu 174
 Viergespann, himmlisches 159.
 166. 173, Bild bei Dion 177f.,
 Bild für Elemente 161, in den
Yašts 172f., in griech.-röm.
 Quellen 177f.
 Viminacium 13
 Vištāspa (iran. König) 167
 voces magicae 171
 Wagenbild: s. unter ‘Vierge-
 spann’, ‘Sonnenwagen’
 Welt: Schöpfung 175, Anfang u.
 Ende 79¹²⁹. 81¹³⁹. 89¹⁹². 193.
 90²⁰⁰, Vernichtung u. Erneue-
 rung 92²¹⁷. 174, Substanz 90²⁰⁴
 Weltall, als Lebewesen 79¹²⁸
 Weltalter 92²¹⁷
 Weltenbrand 175⁺⁶⁹f.

- Widēwdād* 174f.
Wizidagihā i Zadspram 167³⁷
- Xenophon, *Anabasis* 129, Quelle für Dion 177⁺⁷⁵
Yasna Haptanghāiti 165
Yašt(s) (iran. Hymnen) 171⁺⁵⁶
 Yima 175
- Zarathustra 82¹⁵⁰. 86¹⁷³. 132. 135. 136⁺¹⁸. 165, Vita 166-168, Lücken darin 167, Feuerwunder 167, in der Wüsten-/Waldaufenthalt 168⁺³⁹. 40, Lächeln bei der Geburt 168⁴², Tod durch Kugelblitz 168⁴¹; Vater des Z. 167;
 griech. und röm. Quellen 158. 159. 166. 168; als Proto-Pythagoreer 168; s. auch unter 'Zoroastrismus'
 Zehnerherrschaften 80¹³⁶
 Zenon (Stoiker) 147, *Politeia* 142⁺²⁶f., Vergleich mit der Platons 142f.
 Zeus 138. 177, in Olbia: 97. 119⁺¹⁷. 120⁺¹⁹. 109⁺³³; Tempel in Olbia 105. 118f.⁺¹⁸. 119. 121. 137⁺¹⁹, Göttervater 80¹³⁴. 92²²¹, 'Vater' 22, 'Vater der Götter und der Menschen' 80¹³⁸. 82¹⁴³. 147. 134, Epiklesen 119¹⁷; als polit. Modell 22, als Wagenlenker 19. 86¹⁷⁰. 136⁺¹⁷, seine Herrschaft als Paradigma 81¹⁴⁰. 146, Personifizierung der Weltvernunft 151f. 156, symbolisiert den Aither 88¹⁸⁴; in der alten Stoa 153, bei Kleantes 82¹⁴³; 'Zeus-Pferd' als Symbol für den Himmel 87¹⁸⁰. 183. 90²⁰⁴. 91²¹⁰
 Zeus Eleutherios 119¹⁷, Kult u. Heiligtum 103f.⁺²²
 Zeus Olbios 110⁺³⁷
 Zeus Soter 119¹⁷
 Zopyrion 104. 105²⁵. 119¹⁷. 124;
 Zoroaster: s. unter 'Zarathustra' u. 'Zoroastrismus'.
 Zoroastrisch (Sprache) 165⁺²⁹
 Zoroastrismus: 158. 159-163, in Kleinasien 157, Feuerkult 168. 170, Pantheon 159, Götternamen 159, Hymnen (*Yašts*) 171-173, Reinheitsvorschriften 160⁺¹², Ritual(e) 158f.⁺⁶. 170⁺⁵⁰. 52, keine Mysterienfeiern 170, Priester 160. 169, Priesterklassen 170, Tempel 170⁺⁵², Magier 160. 169-171, Theologie 159. 171, Kosmologie 176⁺⁷¹, Schöpfung 175, Schöpfungsmythos und -elemente 174, Meer als Platz des Unheils 173f., Weltenbrand 175⁺⁶⁹f., Geschichtsauffassung 159, Zeitauffassung 161. 175f., Z. und platon. Philosophie 158. 178, griech. Einflüsse 174⁺⁶⁶, mündliche Tradition 165f., Quellen 161⁺¹⁴. 15, nicht-griech. Quellen 165f., griech. Quellen 158f., Plutarch 159, Strabon 158f.⁺⁶. 170⁺⁵¹, pseudo-zoroastrische Literatur 159f. 161⁺¹³

