

Alte Geschichte

**Die *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis als Fenster auf
die Gesellschaft im 2. Jh. n. Chr.**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades „Dr. phil.“

an der

Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster (Westf.)

vorgelegt von

Anna Lisa Bark

aus Marl

Erstgutachter: Prof. Dr. Johannes Hahn

Zweitgutachter: Prof. Dr. Engelbert Winter

Tag der mündlichen Prüfung: 19.04.2017

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	S. 1
1.1 Träume und Traumgläubigkeit in der Antike und Moderne	S. 2
1.2 Die <i>Oneirokritika</i> als sozialhistorische Quelle – Potential und Problematiken.....	S. 5
1.3 Fragestellung, Methodik und Gliederung.....	S. 9
1.4 Forschungsstand	S. 12
2. Artemidor von Daldis und seine Welt im Imperium Romanum.....	S. 17
2.1 Politische, kulturelle und gesellschaftliche Rahmenbedingungen in Kleinasien im 2. Jh. n. Chr.	S. 18
2.2 Zur Person Artemidor von Daldis	S. 29
2.2.1 Datierung.....	S. 30
2.2.2 Herkunft und Familie	S. 31
2.2.3 Lokalpatriotismus und Haltung zu Rom	S. 32
2.2.4 <i>Paideia</i> und Reisen.....	S. 36
2.2.5 Erwerbstätigkeit	S. 44
2.2.6 Sozialer Status	S. 46
2.3 Zusammenfassung.....	S. 48
3. Traumverständnis, Traumdeutung und die <i>Oneirokritika</i>	S. 49
3.1 Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Gesellschaft	S. 49
3.1.1 Traumursprung und Traumbedeutung.....	S. 50
3.1.2 Traumverständnis	S. 56
3.1.3 Mantik und Traumdeutung.....	S. 57
3.1.4 Traumdeuter	S. 63
3.2 Die <i>Oneirokritika</i>	S. 66
3.2.1 Allgemeine Vorbemerkungen	S. 66
3.2.2 Aufbau.....	S. 67
3.2.3 Methodik und Bewertungskriterien.....	S. 71
3.2.4 Theoretische Grundlagen	S. 74
3.2.5 Funktion	S. 77
3.2.6 Klienten und Adressaten	S. 79
3.3 Zusammenfassung.....	S. 83
4. Das Traumbuch als Fenster auf die Gesellschaft?	S. 84
5. Sklaven.....	S. 86
5.1 Sklaverei im 2. Jh. n. Chr.	S. 87
5.2 Sklaven im Traumbuch	S. 93
5.2.1 Rolle im Traumbuch.....	S. 93

5.2.2 Sozialer Status	S. 97
5.2.3 Lebens- und Arbeitsbedingungen	S. 104
5.2.4 Beziehung zwischen Sklave und Herr.....	S. 106
5.2.5 Soziale Mobilität	S. 118
5.2.6 Freilassung	S. 123
5.2.7 Bestrafung und Folter.....	S. 135
5.3 Zusammenfassung	S. 140
6. Athleten.....	S. 142
6.1 Agonistik und Athletentum im 2. Jh. n. Chr.	S. 142
6.2 Agonistik und Athleten im Traumbuch.....	S. 150
6.2.1 Rolle im Traumbuch.....	S. 150
6.2.2 Wettkämpfe	S. 151
6.2.3 Disziplinen	S. 153
6.2.4 Wettkampfklassen und Zulassung.....	S. 154
6.2.5 Sozialer Status	S. 159
6.2.6 Körperliche Stärke und Krankheit.....	S. 165
6.2.7 Sieg und Niederlage	S. 168
6.2.8 Betrug und Manipulation	S. 175
6.3 Zusammenfassung	S. 178
7. Gelehrte.....	S. 179
7.1 Bildung und Gelehrtheit im 2. Jh. n. Chr.	S. 180
7.2 Gelehrte im Traumbuch.....	S. 187
7.2.1 Rolle im Traumbuch.....	S. 187
7.2.2 Wirkungsstätten.....	S. 189
7.2.3 Tätigkeitsbereiche	S. 190
7.2.4 Sozialer Status	S. 194
7.2.5 Untätigkeit.....	S. 202
7.2.6 Gelehrtheit und Scheingelehrtheit.....	S. 203
7.3 Zusammenfassung	S. 210
8. Fazit und Perspektiven	S. 211
9. Quellen- und Literaturverzeichnis	S. 226
9.1 Quellenverzeichnis	S. 226
9.2 Literaturverzeichnis.....	S. 232

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die in Teilen überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die vom Fachbereich 08 Geschichte/Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität im Wintersemester 2016/2017 unter dem Titel „Die *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis als Fenster auf die Gesellschaft im 2. Jh. n. Chr.“ angenommen wurde. Für die Publikation habe ich seitdem publizierte Fachliteratur, soweit möglich, berücksichtigt.

Mein größter Dank gebietet meinem Doktorvater, Prof. Dr. Johannes Hahn, der mein alt-historisches Interesse von Beginn an wohlwollend und nach Kräften gefördert und diese Arbeit rund um die spannende und ungewöhnliche Thematik der antiken Traumdeutung mit der ihm eigenen, begeisternden Art und Weise angeregt hat. In der Zeit ihrer Entstehung hatte er stets ein offenes Ohr für meine zahlreiche Fragen und Problemdiskurse und hat durch seinen motivierenden Zuspruch, seine konstruktive und nachsichtige Kritik sowie seine wertvollen Denkanstöße die rasche Fertigstellung ermöglicht. Dafür möchte ich ihm von ganzem Herzen danken.

Ein großer Dank gilt auch Prof. Dr. Engelbert Winter für die Übernahme der Zweitkorrektur sowie für seine wertvollen und weiterführenden Anregungen insbesondere zur Agonistik im kaiserzeitlichen Kleinasien.

Darüber hinaus möchte ich mich ganz herzlich bei Prof. Dr. Gregor Weber bedanken, der sich trotz eines anstehenden Abendvortrages Zeit für den fachlichen Austausch genommen hat und mir seine fachliche Expertise im Hinblick auf Diskussionen um das sozial-historische Potential des Traumbuches zukommen ließ.

Des Weiteren danke ich vielen Althistorikern am Seminar für Alte Geschichte/Institut für Epigraphik in Münster, die meinen Weg in verschiedener Art und Weise geprägt haben: Prof. Dr. Peter Funke hat mir durch die Möglichkeit zur Teilnahme an zahlreichen prägenden Exkursionen einerseits die Fortbildung meiner Interessen abseits der Traumdeutung geboten, andererseits im Rahmen seines Oberseminars die Diskussion maßgeblicher Aspekte der Arbeit gefördert. Dr. Eva Baumkamp möchte ich für ihren freundschaftlichen Zuspruch sowie die tatkräftige Unterstützung und Korrekturlesung vor allem in den letzten Zügen der Arbeit danken. Darüber hinaus haben mir Dr. Matthias Haake und Andrew Lepke durch ihre Gesprächsbereitschaft viele weiterführende Anregungen für meine Arbeit gegeben.

Ohne die Unterstützung und Hilfsbereitschaft zahlreicher langjähriger Freunde und Kollegen wäre die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen. Annika Schmidpeter hat mich durch ihre Geduld, ihre klugen Anmerkungen und ihre unermüdliche Hilfsbereitschaft während und nach der Fertigstellung dieser Arbeit unterstützt. Alissa Dahlmann hat mir auch in besonders anstrengenden Zeiten mit dem ihr eigenen Optimismus und ihrer Gesprächsbereitschaft das ein oder andere Lächeln ins Gesicht gezaubert. Katharina Pferdenges danke ich für das umfangreiche und konstruktive Lektorat, das sie trotz eigener Arbeitsbelastung auf sich genommen hat. Simon Topler hat mir durch seine zuverlässige Unterstützung bei der Anfertigung und Überbringung der Korrektorexemplare den parallelen Antritt zum Referendariat ermöglicht.

Zuletzt möchte ich mich ganz herzlich bei jenen lieben Menschen bedanken, die meine Familie sind:

Philipp Brockkötter für seine unendliche Geduld und seine klugen, konstruktiven und weiterführenden Anmerkungen im Rahmen unserer zahlreichen Gespräche. Mit seiner umsichtigen und besonnenen Art und seinem unablässigen Vertrauen war und ist er mein steter Fels in der Brandung.

Meinen Eltern Ursula und Wolfgang sowie meinem Bruder Nicholas für ihre beständige Liebe, ihre Unterstützung und ihren festen Glauben an mich. Ihnen sei als Dank diese Arbeit gewidmet.

Bochum, im Dezember 2019

Anna Lisa Bark

1. Einleitung

Drei schwangere Frauen gingen des Abends zu Bett und träumten, dass sie eine Schlange gebären würden. Beunruhigt und verwirrt über diesen Traum suchten sie in den kommenden Wochen einen Traumdeuter auf, der ihnen den merkwürdigen Traum deuten sollte. Der ersten Frau, die die Ehefrau eines Priesters war, erklärte der Traumdeuter, dass die Schlange ein heiliges Wesen und Bestandteil vieler Mysterienkulte sei. Und die Frau brachte einen Sohn zur Welt, der selbst Priester wurde. Bei der zweiten Frau, die bekannt für ihren anstößigen und hurenhaften Charakter war, hieß es, dass die Schlange stets auf der Flucht vor ihren Fängern in die kleinsten Löcher entschlüpfe. Und die Frau gebar einen Sohn, der zügellos und unverschämt war und zahlreiche Affären mit Frauen in der Stadt hatte. Die dritte Frau, eine Sklavin, wies der Traumdeuter darauf hin, dass eine Schlange sich niemals geradeaus, sondern schlängelnd fortbewege. Und sie gebar einen Sohn, der ein flüchtiger Sklave wurde.¹

Die hier paraphrasierte Schilderung ist Bestandteil der einzig erhaltenen Abhandlung zum Traumwesen in der griechisch-römischen Antike: die Traumbücher (Ὀνειροκριτικά) des Artemidor von Daldis.² Artemidor war ein Traumdeuter, der in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. in Kleinasien lebte und arbeitete und somit in einer Zeit, die als sogenannte zweite Sophistik bekannt ist.³ Dieser Begriff, den Philostrat in den *Vitae Sophistarum* einführte, bezeichnet gemeinhin den kulturellen und literarischen Zeitgeist im Imperium Romanum der Jahre 50-250 n. Chr.⁴ Das von Artemidor verfasste Werk enthält neben theoretischen Grundüberlegungen zum Traumwesen insgesamt ca. 1400 Traumsymbole und ca. 3000 Deutungen.⁵ In diesem Zusammenhang ist der oben geschilderte Passus von zweifacher Relevanz: Zum einen zeigt er exemplarisch, dass Träume zu jener Zeit von Personen aus verschiedenen Gesellschaftsschichten als eine verlässliche Auskunft über gegenwärtige und zukünftige Ereignisse angesehen wurden.⁶ Zum anderen wird deutlich,

¹ Artem. IV,67. Die Abkürzung der griechischen und lateinischen Autoren folgt dem Standard des Neuen Pauly, Bd. 1 (1996). Grundsätzlich werden im folgenden Text Passagen aus dem Traumbuch des Artemidor zum besseren Verständnis in der deutschen Übersetzung von BRACKERTZ angeführt. Bei maßgeblichen Stellen erfolgt zudem ein Rückgriff auf den Originaltext aus der Edition von HARRIS-MCCOY.

² Während der griechische Begriff ‚Ὀνειροκριτικά‘ auf den fünfbandigen Umfang des Originalwerkes Bezug nimmt, wird im deutschen Sprachraum vor allem der Begriff ‚Traumbuch‘ verwendet, der das Werk in seiner Gesamtheit meint. Im Rahmen dieser Arbeit werden beide Begriffe verwendet.

³ Eine kurze und prägnante Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte zu Artemidor findet sich bei BOWERSOCK, s.v. Artemidorus, 663-665.

⁴ Philostr. soph. I,481. Zur grundlegenden Thematik der zweiten Sophistik siehe BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire; BOWIE, Greeks and Their Past in the Second Sophistic; ANDERSON, The Second Sophistic; SWAIN, Hellenism and Empire; T. SCHMITZ, Bildung und Macht; WHITMARSH, Greek Literature and the Roman Empire; DERS., Second Sophistic, GOLDHILL, Being Greek under Rome.

⁵ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 210f.

⁶ Die Bezeichnung ‚Traum‘ beschreibt den Zustand des Schlafens und steht somit in Abgrenzung zu der ‚Vision‘, die einen Wachzustand beschreibt, siehe WEBER, Träume und ihre Deutung, 28-56. Siehe zudem OBERHELMAN, Dreams in Graeco-Roman Medicine, 121-156, im Hinblick auf die besondere Bedeutung von Träumen für die Diagnose und die Therapie von Krankheiten in der griechisch-römischen Gesellschaft.

dass der gleiche Traum für jede Person – entsprechend ihres gesellschaftlichen Status – eine unterschiedliche Bedeutung hatte. Daran anknüpfend erscheint das Traumbuch des Artemidor aus verschiedenen Gründen als eine sozialhistorisch interessante und zugleich wertvolle Quelle: Einerseits handelt es sich um ein nicht-fiktives Werk, das, anders als die umfangreiche Romanliteratur der Kaiserzeit, den Anspruch hat, tatsächliche Traumerlebnisse von Personen mit unterschiedlichem gesellschaftlichen Status in sich zu vereinen. Andererseits erlaubt das Traumbuch auf diese Weise Einblicke in die Lebensverhältnisse, Motivationen, Ängste und Hoffnungen einer großen Masse der Bevölkerung, die jenseits der imperialen und lokalen Eliten zu verorten ist. Es bleibt somit zu hoffen, dass das Traumbuch des Artemidor, ähnlich wie die aus dem ägyptischen Raum bekannten Zauberpapyri⁷, als ein Fenster auf die Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. dienen kann.

1.1 Träume und Traumgläubigkeit in der Antike und Moderne

Die Popularität von Träumen und Traumdeutung in der Antike zeigte sich in ihrer jahrhundertelangen Omnipräsenz in den verschiedensten Bereichen, insbesondere in der Philosophie, Medizin, Religion und Literatur.⁸ Zu den ersten bekannten Werken über die Traumdeutung gehört ein hieratisches Traumbuch aus dem Ägypten des frühen 2. Jt. v. Chr., in dem Träume als Offenbarungsmedium für gute bzw. schlechte Eigenschaften von Menschen dienen. Dies offenbart eine gewisse sozialpsychologische Sichtweise, die den Einfluss der Gesellschaft und des Einzelnen auf die Traumdeutung verrät.⁹ Mit Blick auf den ihr zugeschriebenen prophetischen Inhalt war die Traumdeutung neben anderen Techniken wie z.B. dem Vogelflug, der Eingeweideschau und dem Orakelwesen ein fester Bestandteil der Mantik und galt somit als eine „Existenztechnik“¹⁰. Weil der Inhalt bzw. die Symbolik von Träumen wie im eingangs angeführten Beispiel für den Laien nicht selten schwer verständlich war, entwickelte sich mit der Tätigkeit des Traumdeuters als Experte für die Dechiffrierung von Traumgehalten auch eine mitunter höchst umstrittene Profession. Während sich die philosophische Oneirologie¹¹ bei Platon, Aristoteles und im Rahmen der Stoa mit dem Ursprung und der Bedeutung von Träumen befasste,

⁷ Bei den *Papyri Graecae Magicae* handelt es sich um Dokumente aus dem Zeitraum von ca. 100 v. Chr. bis 400 n. Chr. aus dem griechisch-römischen Ägypten.

⁸ Ein Überblick über die Relevanz von Träumen und Traumdeutung in verschiedenen Bereichen des Alltags findet sich bei WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 24-30 sowie GEHRING, *Traum und Wirklichkeit*, 30.

⁹ WEBER, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 51.

¹⁰ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 11. Dieser Begriff nimmt Bezug auf den Umstand, dass die Deutung eines Traums aus Sicht vieler Personen einen direkten Einfluss auf die Zukunft einer Person nehmen konnte.

¹¹ Zur Bedeutung dieser Begrifflichkeit von DEL CORNO siehe WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 33.

wurden Träume im medizinischen Bereich zuerst in den hippokratischen Schriften und später bei Galen als diagnostisches Mittel gebraucht.¹² Im religiösen Kontext spielten Inkubationsträume bzw. der sogenannte ‚Tempelschlaf‘, wie er u.a. von Aelius Aristides praktiziert und beschrieben wurde, eine maßgebliche Rolle bei der Prognose von Krankheiten und der Entwicklung von Therapieansätzen.¹³ Ein Blick auf die antike Literatur von Homer bis Tertullian offenbart ebenfalls die große Bedeutung von Träumen und ihrer Deutung.¹⁴ Wenngleich von philosophischer und medizinischer Seite wiederholt Zweifel am Ursprung der Träume und der damit verbundenen Frage nach ihrer prophetischen Natur geäußert wurden, war ein Großteil der antiken Gesellschaft der Ansicht, dass es sich bei Träumen um ernstzunehmende göttliche Botschaften handelte. Diese Ansicht war eng verbunden mit dem Wunsch, Träume erklärbar zu machen, um auf diese Weise die Angst vor der Zukunft zu mindern.¹⁵

Was die grundsätzliche gesellschaftliche Sicht auf Träume im Allgemeinen und die Traumdeutung im Besonderen betrifft, offenbart sich in der griechisch-römischen Antike somit ein ambivalentes Bild. Einerseits erfreuten sich Traumgläubigkeit und Traumdeutung einer anhaltenden Popularität, weil sie grundsätzlich allen Personen ungeachtet ihres sozialen Status zukamen. Insofern war Traumgläubigkeit als solche durchaus kein „Unterschichtphänomen“¹⁶, sondern ein in der Literatur oftmals benutzter Topos, der u.a. auch in Herrscherbiographien bezeugt ist.¹⁷ Andererseits sahen Kritiker der Traumdeutung in deren breiter gesellschaftlicher Ausrichtung einen Beweis ihrer Scheinprofessionalität, zumal sich der Traumdeuter als Deutungsinstanz stets mit dem Vorwurf

¹² Zur Relevanz von Träumen in der Philosophie und Medizin siehe Kapitel 3.

¹³ STEPHENS, *Dreams and Visions*, 61-80 sowie WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 52-105 widmen sich den Träumen und ihrer Bedeutung bei Aelius Aristides.

¹⁴ Bei NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 11-80ff., findet sich eine detaillierte Übersicht über die Rolle von Träumen in der antiken Literatur ausgehend von altorientalischen Texten über die griechische und die römische Traumdeutungsliteratur. Mit Tertullian liegt ein Autor der Spätantike vor, der Träumen ebenfalls einen prophetischen Wert zumaß (u.a. *anim.* 43,12), siehe COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, 66-69.

¹⁵ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 16.

¹⁶ Laut WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 212, wurde Traumgläubigkeit nichtsdestoweniger von bestimmten Gruppen innerhalb der antiken Bildungslandschaft, insbesondere aus Sicht bestimmter Philosophierichtungen, als Mangel an Intellekt angesehen, durch den sich vor allem untere Gesellschaftsgruppen auszeichneten.

¹⁷ Zur Relevanz und Bedeutung von Herrscherträumen siehe WEBER, *Politische Träume in der römischen Kaiserzeit*, 23ff. Während Herodot nicht weniger als 18 Träume aufzählt, von denen die meisten einem Herrscher entstammen (u.a. Xerxes IV,12-18; Astyages I,107,1; 108,1; Kambyses III,30), resümiert Sueton über Kaiser Augustus, dass dieser nicht nur seinen eigenen, sondern auch den Träumen anderer große Bedeutung zumaß (*Aug.* 91,1). Im Gegensatz dazu wurde z.B. im Fall Kaiser Neros mit Unverständnis auf die Tatsache reagiert, dass dieser scheinbar nicht zu träumen vermochte (*Suet. Nero* 46,1). Dazu OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 125; WEBER, *Träume in der römischen Kaiserzeit*, 90, DERS., *Artemidors ‚Publikum‘*, 89 und 212; NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 9.

interessengeleiteter Manipulation konfrontiert sah.¹⁸ Diese kritisch bis abwertende Haltung findet sich auch noch in der heutigen Traumrezeption, die in großem Maße von den Aspekten der „Vernunft, Rationalität und Realitätskontrolle“¹⁹ geprägt ist. Vor dem Hintergrund der experimentellen Traumforschung, deren Fokus auf der Analyse der REM-Phase, dem Verhältnis von Traum und Langzeitgedächtnis sowie der Wissensverarbeitung im Schlaf liegt, werden Träume heute in erster Linie als rein medizinisches Phänomen betrachtet.²⁰ Hingegen wurden im Bereich der Psychologie auf Basis der psychoanalytischen Traumanalyse nach FREUD aus dem Jahre 1900 Träume als Schlüssel zur menschlichen Seele interpretiert.²¹ Als solche gaben sie nach Meinung FREUDS Auskunft über unterdrückte Triebe und Begierden, die in der Regel sexuell konnotiert waren und sich in bestimmten seelischen Dispositionen artikulierten.²² Abseits der medizinisch-psychologischen Forschung wurden und werden Träume in der Moderne jedoch zumeist in den Bereich der Esoterik verbannt. Die daraus resultierende Stilisierung des Traums zum „Anti-Phänomen“²³, dem aufgrund seiner scheinbaren Irrationalität in erster Linie der „Nimbus des Spekultativen [...] und Irrationalen“ anhaftet²⁴, hat sich NÄF zufolge auch auf die historische Erforschung von Träumen und ihrer gesellschaftliche Relevanz ausgewirkt.²⁵ Die diesbezüglichen Vorbehalte moderner Historiker mündeten teilweise darin, dass „überlieferte Traumberichte im positivistischen Übereifer als historisch wertlos beurteilt“²⁶ wurden. Mit Blick auf die Erforschung des antiken Traumverständnisses mag diese pejorative Betrachtungsweise zu der Fehleinschätzung geführt haben, dass es sich bei der antiken Traumdeutung durchweg um „mehr oder minder intelligente

¹⁸ WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 31-33.

¹⁹ DIES, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 26, offenbart den großen Kontrast zwischen antikem und modernem Traumverständnis, der vor allem auf der jeweiligen Relevanz von Träumen für die menschliche Psyche herrührt.

²⁰ Zur Bedeutung von Träumen in der modernen Neurobiologie und Psychologie siehe die Einführung von WIEGAND, Schlaf & Traum.

²¹ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Bedeutung Artemidors für die Freudsche Traumlehre sowie maßgeblichen Unterschieden zwischen beiden Ansätzen findet sich bei KURTH, Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freud'schen Traumlehre, 488-512 und PRICE, The Future of Dreams, 3-37.

²² WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 25; STEVENS, Private Myths, 35f.

²³ WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 22.

²⁴ Ebd., 21-22, weist zudem auf die Assoziation zwischen Träumen und dem Bereich der Esoterik hin.

²⁵ NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, 9.

²⁶ Ebd.

Scharlatanerie“²⁷ handelte, deren Informationswert als historische Quelle höchst umstritten ist.²⁸

1.2 Die *Oneirokritika* als sozialhistorische Quelle – Potential und Problematiken

Mit den *Oneirokritika* liegt ein Werk vor, dessen Autor sich des kritischen Blicks auf die Traumdeutung von Teilen der Gesellschaft durchaus bewusst war. Aus diesem Grund beabsichtigte Artemidor von Daldis ein neuartiges Werk zum Thema zu verfassen, das eine umfangreiche Literatursichtung älterer Werke, eigene empirische Recherchen sowie eine systematische und enzyklopädische Kategorisierung aller möglichen Traumbilder seiner Zeitgenossen vereinen sollte. Als solches kann das Traumbuch zumindest aufgrund seines Aufbaus und seines Anspruchs zum Genre derjenigen antiken Fachliteratur gezählt werden, deren Werke eine besonders hohe Informationsdichte aufweisen. In dieser Hinsicht sind die *Oneirokritika* u.a. vergleichbar mit den Werken des Athenaeus, den naturwissenschaftlichen Abhandlungen von Plinius d. Ä., dem geographischen Überblickswerk des Pausanias sowie der Architekturtheorie des Vitruv.²⁹ In seinem Werk zeigt Artemidor durchweg große Bemühungen, sich konstant von anderen, seiner Meinung nach unprofessionellen Abhandlungen zum Thema abzugrenzen.³⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die Widmung der Bücher I-III, die als Leitfaden und Handbuch für Hilfesuchende gedacht sind, an einen gewissen Cassius Maximus, bei dem es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den bekannten Gelehrten Maximus von Tyros gehandelt hat, zu verstehen.³¹ In seinem Wunsch nach Anerkennung als Autor einer allumfassenden, wissenschaftlichen Abhandlung trifft Artemidor im Anschluss an die Veröffentlichung der Bücher I-III eine vermeintliche Kritik an der Vollständigkeit und stilistischen Darstellung seines Werkes derart hart, dass er sich gezwungen sieht, sich für den Aufbau der ersten drei Bücher zu rechtfertigen. Es folgen zwei weitere Bände, die Artemidors gleichnamigem Sohn

²⁷ WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 21. Dabei liegt der Wert von Quellen zur antiken Mantik vor allem in der Möglichkeit für Einsichten in individuelle und gesamtgesellschaftliche Befindlichkeiten, was sich auch durch ihre Berücksichtigung im Rahmen der antiken Sozialforschung zeigt.

²⁸ Vgl. SCHREDL, Traum, 13.

²⁹ HARRIS-MCCOY, Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus' *Oneirocritica*, 19.

³⁰ Artem. I, prooem. Zur damit verbundenen inszenatorischen Strategie Artemidors siehe WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221.

³¹ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Person und der Rolle des Maximus von Tyros im Traumbuch des Artemidor bieten WEBER, Träume in der römischen Kaiserzeit, 213; CHANDEZON/DU BOUCHET, Introduction, 16 Anm. 14 und KIRBIHLER, Artémidore, 55-57. Zur Widmung als solcher siehe BLUM, Studies in the Dream Book of Artemidorus, 23. Wengleich eine Identifikation des besagten des Maximus von Tyros mit dem bekannten Sophisten Cassius Maximus mittlerweile als sehr wahrscheinlich gilt, sieht T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 22, in der Identifizierung „nur eine Vermutung ohne sichere Anhaltspunkte“, was er mit einem Verweis auf eine Inschrift aus dem 2. Jh. n. Chr. aus Caesarea Maritima (Palästina), in der ein Philosoph namens Maximus erwähnt wird, zu bekräftigen versucht.

gewidmet sind und diesem als Anleitungs- und Übungsbücher dienen sollen. Während in Buch IV, das man gewissermaßen als Verteidigungsschrift gegen die vorgebrachte Kritik verstehen darf, zudem einige vertiefende theoretische Überlegungen zu finden sind, enthält Buch V ausschließlich 95 detailliert geschilderte Träume, von denen Artemidor angibt zu wissen, auf welche Weise sie in Erfüllung gegangen sind.³² Anhand dieser differenzierten Ausrichtung wird deutlich, dass Artemidor beim Verfassen des Traumbuches jeweils unterschiedliche Absichten verfolgte. Neben der Funktion eines Nachschlagewerkes für Hilfesuchende sollte die Traumdeutung vor allem in gelehrten Kreisen als seriöse Wissenschaft (τέχνη) etabliert werden. Zu diesem Zweck basierten Artemidors Deutungen mehrheitlich auf dem Aufzeigen von Analogien und Parallelisierungen, zumal diese Techniken aus den wissenschaftlichen Bereichen der Medizin und Philosophie entlehnt sind.³³ Darüber hinaus unternahm Artemidor eigenen Angaben zufolge Reisen zu Städten und großen Festveranstaltungen in Kleinasien, Griechenland und Italien, um vor Ort verschiedenste Träume sowie deren Deutungen und Ausgänge zusammenzutragen.³⁴ Diese empirische Vorgehensweise darf ebenfalls als ein Hinweis auf den wissenschaftlichen Anspruch des Autors gewertet werden, weil sie die von ihm praktizierte Art der Traumdeutung gegen Kritik absichern sollte. Zugleich offenbart die funktionelle Unterscheidung der einzelnen Bücher bereits hier eine bewusste Differenzierung Artemidors zwischen seinen Klienten und dem möglichen Adressatenkreis seines Werkes.³⁵

Wie bereits angedeutet, liegt das historische Potential des Traumbuches neben seinen vielfältigen Intentionen vor allem in seinem Inhalt, der ein einzigartiges Kaleidoskop von Lebensverhältnissen, Mentalitäten, Hoffnungen und Ängsten verschiedener Personengruppen im 2. Jh. n. Chr. darstellt. Glaubt man Artemidors eigenen Worten, so hat er im Sinne einer repräsentativen Aussage möglichst viele Personen mit unterschiedlichem sozialen Status in Bezug auf Herkunft, Geschlecht, Alter und Beruf zu ihren Träumen befragt, die jeweiligen Erzählungen dokumentiert, ausgewertet und gedeutet. Als eine Besonderheit des Traumbuches gilt jedoch nicht nur die Vereinigung der Träume von Personen mit unterschiedlichem gesellschaftlichen Status, z.B. Redner, Zöllner, Athleten, Frauen und Händler, sondern insbesondere auch die umfangreiche Rezeption der Träume von Personen aus sozial niederen Schichten, wie Sklaven und Arme, die in anderen

³² Zum Aufbau des Werkes siehe Kapitel 3.2.

³³ WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 203-211; WEBER, Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘, 217- 219.

³⁴ Artem. I, prooem.

³⁵ Siehe dazu vor allem WEBER, Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘, 222-227 sowie WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 146-151.

zeitgenössischen Quellen kaum Erwähnung finden.³⁶ Die Tatsache, dass Personen ungeachtet ihres sozialen Status einen Traumdeuter aufsuchten, um ihre Träume auf mögliche positive oder negative Veränderungen in der Gegenwart und Zukunft deuten zu lassen, ermöglicht folglich einen – zugegeben nicht ganz objektiven – Blick auf die sozialen Verhältnisse des 2. Jh. n. Chr. in Kleinasien. Dies gilt insbesondere, weil gerade das Eingangsbeispiel deutlich macht, dass der jeweilige soziale Status der Träumenden bei Artemidor maßgeblich für die Deutung des Traums gewesen zu sein scheint. Darüber hinaus kann an dieser Stelle bereits die These formuliert werden, dass es sich bei Artemidor aufgrund bestimmter Indizien, die an späterer Stelle noch eingehender diskutiert werden sollen, nicht um ein Mitglied der kleinasiatischen Oberschicht gehandelt hat.³⁷ Folglich unterscheidet er sich in dieser Hinsicht in markanter Weise von den meisten bekannten Autoren seiner Zeit, die aus eben jener Oberschicht stammten und deren Erzählungen dementsprechende Stereotype und Vorurteile gegenüber Personen niederen Standes aufweisen. Vor diesem Hintergrund stellt sich daher die Frage, inwiefern es sich bei dem Traumbuch Artemidors um eine wie auch immer geartete, andersartige Darstellung der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. in Kleinasien handeln könnte.

Gleichwohl werden mit Blick auf die Wertigkeit des Traumbuches als historische Quelle auch einige Problematiken deutlich. An erster Stelle steht aus heutiger Sicht wohl die Unsicherheit, inwieweit Träume von Personen überhaupt Auskünfte über die Gesellschaft, aus der sie stammen, zu geben vermögen.³⁸ Selbst wenn es sich ursprünglich um reale Gegebenheiten gehandelt haben mag, werden sie durch den individuellen Prozess des Träumens zu einer wie auch immer gearteten Fiktion.³⁹ Daran knüpft sich ein zweiter, methodisch bedingter Einwand an, wonach Artemidor kaum eine allumfassende Sammlung *aller* damals vorhandenen Träume erstellt haben kann. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass er in seinem Traumbuch eine Auswahl an Träumen, die seiner Meinung nach repräsentativ waren, vorgenommen hat und insofern kein Anspruch auf Vollständigkeit besteht. Einmal abgesehen davon, dass es methodisch äußerst fragwürdig wäre, von der Menge an dargestellten Träumen bestimmter Personengruppen auf die exakte Anzahl der

³⁶ Nichtsdestoweniger hat es nach KUDLIEN, *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei*, 71, auch im Vorfeld und Nachgang des Traumbuches bereits „sehr ähnliche Fallsammlungen (...) gegeben“, die – wenn sie denn erhalten geblieben wären – „die für uns herausragende Position Artemidors relativieren würde[n]“.

³⁷ Zur Problematik des Schichtenbegriffs siehe Kapitelabschnitt 2.2.6.

³⁸ Zur Verlässlichkeit von Träumen als zukunftsweisendes Medium u.a. in der Philosophie und Medizin siehe DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 102ff.

³⁹ QUEIPO, *Literatur*, 109.

Kunden Artemidors zu schließen⁴⁰, muss zudem die Tatsache in Betracht gezogen werden, dass Artemidor um der Vollständigkeit halber nicht nur Traumbeispiele aus der älteren Literatur eingearbeitet hat, sondern auch Träume von Personen, die nicht zu seinen Klienten gehörten.

Was die subjektiven Traumdeutungen durch Artemidor betrifft, aufgrund dessen die Träume sowohl seiner Auswahl als auch seiner Auslegung unterliegen, lässt sich primär mit dem Verweis auf die Absichten des Autors argumentieren. Denn grundsätzlich ist klar, dass es sich bei dem Traumbuch nicht um ein „direktes Dokument“⁴¹ sozialer Realität handeln *kann*, sondern lediglich um eine Darstellung derselbigen. Gleichwohl lässt gerade das „Deuten der Deutungen“⁴² durchaus Rückschlüsse auf soziale Gegebenheiten, Möglichkeiten, Erwartungen und Wünsche, aber auch auf Ängste in der Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. zu. Dies scheint zum einen dahingehend plausibel, als dass Artemidor als Deutungsinstanz durch das ihn umgebende Umfeld sozialisiert wurde und seine Deutungen auf „persönlicher, systematisch angestrebter Erfahrung“⁴³ im Rahmen seiner Tätigkeit als Traumdeuter stammten. Zum anderen wollte er – seinen eigenen Angaben zufolge – ein Traumbuch mit Deutungen verfassen, das für seine Zeitgenossen Relevanz haben sollte.⁴⁴ Laut WEBER musste er folglich „die Zukunftserwartungen oder -ängste seiner ‘Kunden’ in Entsprechung zu ihrem gesellschaftlichen Rahmen ziemlich genau treffen, um weiterhin attraktiv zu bleiben.“⁴⁵ Bei seinen Traumdeutungen bedient sich Artemidor zudem gewisser Bewertungskriterien in Gestalt von insgesamt sechs Wertmaßstäben (στοιχεῖα), bei denen es sich ihm selbst zufolge um allgemein anerkannte Aspekte wie Normen, Gesetze, Sitten, Bräuche, etc. handelte. Vor dem theoretischen Hintergrund der Kultursemiotik können die besagten στοιχεῖα somit als ein allgemein verfügbarer und konsensual getragener Symbolkatalog verstanden werden, die als eine Voraussetzung für die sachgerechte Interpretation von Traumgehalten konzipiert waren. Der Aspekt der zeitgenössischen Relevanz spielt auch mit Blick auf die Aktualität der Beispiele im Traumbuch eine wichtige Rolle und ist eng verknüpft mit der Frage, inwieweit die im Traumbuch geschilderten Fälle tatsächlich der Praxis Artemidors entstammen oder aber der älteren Traumdeutungsliteratur entnommen sind. Dies insbesondere, weil Artemidor im

⁴⁰ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 224.

⁴¹ FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, 26.

⁴² Ebd., 17.

⁴³ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 55. In diesem Sinne ist auch Artemidors Reisetätigkeit und der bewusste Kontakt zu unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen zu verstehen.

⁴⁴ Artem. I, prooem.

⁴⁵ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 216.

Proömium von Buch I zwar die Berücksichtigung historischer Traumdeutungsliteratur hervorhebt, auf entsprechende Zitationsnachweise jedoch zumeist verzichtet.⁴⁶ Lediglich in einigen ausgesuchten Fällen (u.a. in einem Fall, in dem mit Aristandros von Telmessos der Traumdeuter Alexanders des Großen erwähnt wird) ist eine eindeutige historische Zuordnung aufgrund des dargestellten Sachverhalts möglich.⁴⁷ Gleiches gilt für den von ihm hervorgehobenen fachlichen Austausch mit anderen Traumdeutern, der ebenfalls nicht deutlich herausgearbeitet wird. Als Antwort kann hier jedoch erneut auf den Aspekt der Klientel-Relevanz als Maßstab verwiesen werden, weil man davon ausgehen kann, dass Artemidor die entsprechenden Träume und ihre Deutungen – auch bzw. gerade wenn sie älterer Natur waren – auf ihre aktuelle Anwendbarkeit hin ausgewählt hat.⁴⁸ Dies scheint insofern plausibel, weil sich seine Klienten von den Deutungen konkrete Handlungsanweisungen für ihre aktuelle Situation erhofften. Folglich sind vor allem jene Deutungen von Interesse, durch die Artemidor sich in Beziehung zu bestehenden gesellschaftlichen Strömungen setzte oder bewusst von ihnen abgrenzte. Wenngleich zwar Vorsicht geboten ist, deren Inhalte als gegebene historische Fakten zu behandeln, so können sie doch zumindest als Meinungsspektrum für die damalige Zeit gewertet werden.

1.3 Fragestellung, Methodik und Gliederung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit kann es keineswegs sein, die komplette Fülle an Traumbildern, Erläuterungen und Deutungen, die das Traumbuch enthält, auszuwerten. Vielmehr soll der Blick auf das sozial- und kulturhistorische Potential der Quelle gerichtet werden, wobei für die Auswahl der zu untersuchenden Personengruppen gleichwohl werkimmanente als auch werkexterne Kriterien zum Tragen kommen. Ein maßgebliches werkimmanentes Kriterium ist die Anzahl der Träume einer bestimmten Personengruppe im Traumbuch, die eine valide Analyse verschiedener gesellschaftsrelevanter Bereiche (Lebens- und Arbeitsbedingungen, soziale Beziehungen, etc.) für diese jeweilige Gruppe erlaubt. Darüber hinaus bringt Artemidor insbesondere dem Aspekt der Bildung ein großes persönliches Interesse entgegen, weswegen Personengruppen mit einer Nähe zu Bildung im Hinblick auf sein Gesellschaftsbild lohnend erscheinen. Bei den für die Auswahl maßgeblichen werkexternen Kriterien handelt es sich u.a. um die Zuordnung von Personengruppen zu unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, die mit Blick auf eine vergleichende Darstellung maßgeblicher Deutungsaspekte sinnvoll erscheint. Abschließend ist auch die besondere Präsenz bzw. Dominanz von bestimmten sozialen Gruppe im Rahmen

⁴⁶ Artem. I., prooem.

⁴⁷ Siehe dazu Kapitelabschnitt 3.2.4, der sich mit dieser Frage auseinandersetzt.

⁴⁸ Dieser Frage widmet sich insbesondere WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 216f.

des 2. Jh. n. Chr. von Interesse, die den Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen erleichtert.

Mit den Sklaven, Athleten und Gelehrten finden sich drei Untersuchungsgruppen, die diese Auswahlkriterien erfüllen. Der Gruppe der Sklaven kommt im Traumbuch sowohl im Rahmen eigener Träume als auch in den Träumen anderer eine überproportionale Darstellung zu.⁴⁹ Daraus lässt sich schließen, dass sie zu den Klienten Artemidors gehörten und für ihn als Traumdeuter eine ergiebige Quelle für repräsentative Traumsammlungen darstellten.⁵⁰ Was ihren grundsätzlichen Status im antiken Gesellschaftsgefüge betrifft, können sie mit einigen wenigen Ausnahmen der Unterschicht zugeordnet werden⁵¹, wobei sie im Gegensatz zu den gewöhnlichen Armen zusätzlich durch das Merkmal der Unfreiheit stigmatisiert waren. Auffällig ist, dass sich im Traumbuch nur wenige Träume von oder mit Freigelassenen finden, wenngleich der Vorgang der Freilassung von Sklaven als solcher von großer Relevanz war. Dieser Umstand könnte darauf hinweisen, dass Freigelassene offensichtlich nicht zu den regulären Klienten Artemidors gehörten oder mit ihm nur wenig Kontakt hatten.⁵² Bei der zweiten sozialen Untersuchungsgruppe handelt es sich um die Athleten, deren Träume im Traumbuch ebenfalls überproportional vertreten sind. Sie können laut Artemidor zudem explizit als Angehörige einer sogenannten ‚Mittelschicht‘ (μέτριοι) eingestuft werden.⁵³ Ein entsprechender Hinweis auf eine solche Mittelschicht findet sich zwar weder in der gängigen gesellschaftlichen Differenzierung zwischen *honestiores* und *humiliores* noch in anderen Quellen, ihre Existenz wird jedoch bei Artemidor implizit als gegeben angesehen.⁵⁴ Darüber hinaus ist die Gruppe der Athleten durch ihre Teilnahme an sportlichen Wettkämpfen eindeutig charakterisiert, womit musische Wettkampfteilnehmer auszuschließen sind. Insbesondere im Rahmen der großen kulturellen Bedeutung der Agonistik besaßen die Athleten im 2. Jh. n. Chr. ein hohes Sozialprestige, weshalb das Traumbuch insoweit vor allem mit Blick auf das damalige

⁴⁹ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 27, zählt mehr als hundert Traumotive, von denen einige jedoch nicht immer eindeutig zu klassifizieren sind.

⁵⁰ KNAPP, Invisible Romans, 166.

⁵¹ Während man annehmen kann, dass ein Großteil der Sklaven keinen nennenswerten Besitz oder Reichtum besaß, war es kaiserlichen Sklaven oder hoch spezialisierten Sklaven durchaus möglich, während ihrer Sklaventätigkeit mitunter erhebliche finanzielle Mittel zu erwerben.

⁵² So führt KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 76, diesen Umstand zum einen auf eine ggf. unsaubere Differenzierung Artemidors, zum anderen auf eine „geringe Häufigkeit der Freilassungen“ zurückführt. Im Gegensatz dazu stellt KNAPP, Invisible Romans, 181, diesbezüglich die These auf, dass Artemidor vornehmlich für ein griechisches Publikum geschrieben habe und im griechischen Osten Freilassungen deutlich weniger an der Zahl waren als in Italien. Diese These lässt sich allerdings durch eindeutige quantitative Belege beweisen.

⁵³ Artem. II,20.

⁵⁴ Artem. IV,84.

Wettkampfwesen lohnenswert erscheint. Die dritte und letzte Untersuchungsgruppe stellen die Gelehrten dar, die Artemidor selbst mit der Litotes μή ἀπαίδευτοι zusammenfasst. Bei genauerer Betrachtung handelt sich hierbei um Vertreter verschiedener Bildungsbereiche, u.a. Philosophen, Redner, Sophisten und Philologen. Eine besondere Rolle spielen in diesem Zusammenhang zudem Traumdeuter und Astronomen, die Artemidor ebenfalls zu dieser Gruppe zählt. Anders als die Sklaven und die Athleten sind die Gelehrten weder durch ein rechtliches noch durch ein berufliches Merkmal eindeutig gekennzeichnet, was ihre soziale Verortung auf den ersten Blick eher diffus erscheinen lässt. Gleichwohl spricht vieles für ihre Aufnahme in die vorliegende Analyse: Zum einen die Annahme, dass die Gelehrten aufgrund der Kostspieligkeit einer wissenschaftlichen oder rhetorischen Ausbildung für gewöhnlich der Oberschicht entstammten, womit sie sich als eine Ergänzung zu den Sklaven (Unterschicht) und den Athleten (Mittelschicht) anbieten. Dies ist auch dahingehend von Interesse, weil sich im Traumbuch keine Träume von Angehörigen der traditionellen Reichselite, z.B. Senatoren und Ritter finden lassen.⁵⁵ Zum anderen spielen die Gelehrten ungeachtet ihrer sozialen Statuszugehörigkeit vor dem Hintergrund der zweiten Sophistik eine herausragende Rolle in der Gesellschafts- und Bildungslandschaft des 2. Jh. n. Chr.. Dieser Umstand ist auch mit Blick auf die Person des Artemidor von Interesse, von dem angenommen werden darf, dass er sich von dem Nimbus der Gelehrten in besonderem Maße angesprochen fühlte.

Vor diesem Hintergrund soll in der vorliegenden Arbeit untersucht werden, inwieweit das Traumbuch des Artemidor im Hinblick auf die oben benannten Untersuchungsgruppen als ein Fenster auf die sozialen Gegebenheiten der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. in Kleinasien verstanden werden kann. Daran schließen sich nicht nur Fragen zu seinen grundlegenden gesellschaftlichen Gliederungsvorstellungen und seinem Weltbild an, sondern auch, inwiefern es diesbezüglich Überschneidungen oder Abweichungen im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen gibt. Zu diesem Zweck bietet sich die folgende Gliederung an: In einem ersten Teil wird die Person Artemidor im zeitgenössischen Kontext untersucht, wobei insbesondere sein eigener sozialer Status von Interesse sein dürfte. Zu diesem Zweck ist zunächst ein Blick auf die politischen,

⁵⁵ Wenngleich sich diesbezüglich einwenden ließe, dass auch die sogenannten ‚Reichen‘ für gewöhnlich aus der Oberschicht stammten, kann das Distinktionsmerkmal des Reichtums in diesem Kontext nicht als ausschließliches Indiz für eine Person aus der Oberschicht angeführt werden weil auch Freigelassene u.U. großen Wohlstand erreichen konnte. Als Beispiele sei auf die literarische Figur des Trimalchio aus dem *Satyricon* des Petron sowie auf Pallas verwiesen, der als ehemaliger Sekretär unter den Kaisern Claudius und Nero tätig war. Gleichwohl besaßen auch reiche Freigelassene aufgrund ihrer ehemaligen Sklavenherkunft nach wie vor einen anderen Status in der Gesellschaft als wohlhabende Angehörigen der etablierten Oberschicht.

kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im kaiserzeitlichen Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. notwendig, die als Grundlage für die daran anschließende Analyse der Person Artemidors dienen. Neben seiner Persönlichkeit sollen vor allem seine maßgeblichen Charaktereigenschaften, die sich im Traumbuch offenbaren, näher beleuchtet werden. Im Anschluss an die Person Artemidors steht mit einem Überblick zur Entwicklung sowie zu den maßgeblichen Prinzipien der antiken Traumdeutung sein Betätigungsfeld im Fokus. In diesem Rahmen wird das antike Traumverständnis, die Bedeutung der Traumdeutung als Bestandteil der Mantik in der griechisch-römischen Gesellschaft sowie der Beruf des Traumdeuters im Allgemeinen thematisiert. Sodann verlagert sich der Schwerpunkt der Analyse auf das Werk Artemidors, die *Oneirokritika*. In diesem Zusammenhang empfiehlt sich ein vertiefender Blick vor allem auf ihren Aufbau und ihre Funktion sowie auf theoretische und praktische Aspekte der durch Artemidor praktizierten Traumdeutung. Im Anschluss an diesen ersten Teil erfolgt schließlich die Analyse der drei sozialen Gruppen der Sklaven, Athleten und Gelehrten im Hinblick auf ihre Darstellung im Traumbuch. Hierbei sind nicht nur Fragen zu Artemidors Gesellschaftsbild und damit verbundenen möglichen Rollenwartungen und Handlungsnormen, wie sie in seinen Deutungen greifbar werden, zielführend, sondern auch Überschneidungen oder Abweichungen in der Darstellung im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen. Am Beispiel der drei ausgesuchten sozialen Gruppen soll untersucht werden, inwieweit das Traumbuch des Artemidor Einblicke in die Integrations- und Entwicklungsmöglichkeiten von Personen des 2. Jh. n. Chr. bietet, wobei der Fokus hierbei auf den spezifischen Lebens- und Arbeitsbedingungen, dem sozialen Status sowie maßgeblichen Handlungsnormen der drei Gruppen gerichtet wird. Die methodische Vorgehensweise gestaltet sich dabei wie folgt: In einem ersten Schritt werden die Träume der drei Gruppen gegliedert und kategorisiert, woran sich in einem zweiten Schritt die Kontextualisierung mit zeitgenössischen oder historisch relevanten rechtlichen, philosophischen, medizinischen und literarischen Schriften anschließt. Bei besonders prägnanten Fällen erfolgt zudem eine entsprechende Textanalyse. Im Rahmen des Fazits sollen schließlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung der einzelnen Untersuchungsgruppen im Hinblick auf die oben genannten Untersuchungsaspekte zusammenfassend verglichen werden.

1.4 Forschungsstand

Das Traumbuch des Artemidor ist bereits im Zuge des Aufkommens sozialhistorischer Forschungen seit den 1970er Jahren innerhalb des Fachbereichs der Alten Geschichte zunehmend in den Fokus der Wissenschaft gerückt. Darüber hinaus erfreuen sich das

antike Traumwesen und in diesem Zusammenhang auch die Traumdeutung in den letzten Jahren einer zunehmenden Popularität, insbesondere, was ihren Stellenwert in der griechisch-römischen Gesellschaft als solcher betrifft. Von der Erforschung mantischer Techniken, zu denen auch die Traumdeutung zählt, werden sich Einblicke in die Mentalitätsgeschichte sowie Rückschlüsse auf sozialhistorische Begebenheiten erhofft. Was den jüngsten Forschungsstand zum Thema Traumwesen und -deutung im deutschen Raum betrifft, müssen vor allem die Arbeiten von WALDE und WEBER genannt werden. Während sich WALDE mit der oftmals diffusen Rolle von Träumen in der antiken Gesellschaft sowie den verschiedenen Ausprägungen in der Auseinandersetzung mit Träumen befasst⁵⁶, hat WEBER mit seinen umfassenden Forschungen zum Traum- und Visionswesen in der römischen Kaiserzeit und Spätantike im Allgemeinen bzw. zu unterschiedlichen Aspekten im Zusammenhang mit Artemidor und den *Oneirokritika* maßgeblich dazu beigetragen, den Traumdeuter in den Fokus der althistorischen Forschung zu rücken.⁵⁷

In den letzten Jahren war es zudem die deutsch-französische Kooperation ‚Groupe Artémidore‘ unter DU BOUCHET, CHANDEZON und WEBER, die maßgebliche Impulse für die Erforschung des Traumwesens rund um den Autor der *Oneirokritika* setzte. Dabei wird nicht nur Artemidor selbst, sondern auch kulturhistorische und gesellschaftlich relevante Aspekte des Traumbuches vor dem Hintergrund der römischen Kaiserzeit sowie Thematiken zur Rezeptionsgeschichte untersucht.⁵⁸ Für das Jahr 2020 ist zudem die Publikation eines griechisch-französischen Kommentars zusammen mit einer neuen Textausgabe geplant, die die kommentierte Textedition von HARRIS-MCCOY aus dem Jahre 2012 ergänzen wird.⁵⁹ Der Person Artemidor von Daldis wird mit Blick auf seine Herkunft, seinen sozialen Status sowie seinen Absichten als Autor der *Oneirokritika* auch in den Arbeiten von PRICE, BOWERSOCK und WEBER Aufmerksamkeit zuteil. Als erster hat PRICE Artemidors Rolle im Kontext der Entwicklung der Traumdeutung untersucht und kam dabei zu dem Schluss, dass dieser einige Schnittpunkte in der

⁵⁶ WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung; DIES., Traum und Traumdeutung; DIES., Artemidorus.

⁵⁷ Siehe u.a. WEBERS Werke, die sich allgemein mit den Themen ‚Traum‘ und ‚Traumdeutung‘ befassen, u.a. WEBER, Traum und Alltag in hellenistischer Zeit; DERS., Kaiser, Träume und Visionen; DERS., Politische Träume‘.

⁵⁸ DU BOUCHET/CHANDEZON, Études sur Artémidore ; DIES., Artémidore de Daldis. Beide Sammelbände enthalten Aufsätze sowohl zur Person Artemidors (2012), als auch zu ausgesuchten Merkmalen des Traumbuches (2014).

⁵⁹ WEBER, Artemidor von Daldis, 7. Darüber hinaus liegt das Traumbuch in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen u.a. von PACK (1963), DEL CORNO (1975), FESTIGUIÈRE (1975) sowie WHITE (1975) vor. Die zwei deutschen Übersetzungen stammen von BRACKETZ (1979) sowie KRAUSS/LÖWE (1991).

Traumdeutungsmethodik zu anderen antiken Traumdeutern aufweist.⁶⁰ Von BOWERSOCK stammen neben einigen aufschlussreichen Grundüberlegungen zum Traumdeuter und seinem Werk auch die mittlerweile durch WEBER revidierte These, wonach Artemidor aufgrund seiner Bildung sowie des angeblich von ihm rezipierten Adressatenkreises als Mitglied der Oberschicht identifiziert werden kann.⁶¹ WEBER hingegen ist es gelungen, das wohl deutlichste Portrait des Traumdeuters zu zeichnen, wobei er Artemidors Bildungsbestrebungen, wie sie sich im Traumbuch sowie im Rahmen seiner inszenatorischen Strategien in den Proömien als Hinweis auf seine eigene soziale Position in der Gesellschaft des Kaiserreiches finden, berücksichtigt.⁶² Abschließend müssen auch die Arbeiten von HARRIS-MCCOY hervorgehoben werden, der neben der Erstellung des bereits erwähnten Textkommentars u.a. die Proömien der Bücher IV und V einer intensiven Analyse unterzogen hat.⁶³ Darüber hinaus bleibt auch in einem ersten Tagungsband der ‚Groupe Artémidore‘ aus dem Jahre 2012 der Fokus auf den Autor der *Oneirokritika* gerichtet, wobei hier dessen Verortung im kulturellen und sozialen Kontext des 2. Jh. n. Chr. im Vordergrund steht. Während es CHANDEZON und DU BOUCHET gelingt, Artemidors Lebens- und Schaffenszeit unter Berücksichtigung seiner eigenen biographischen Angaben im Traumbuch sowie auf Basis einer Diskussion um alternative Datierungsversuche auf den Zeitraum von der Mitte bis zum Ende des 2. Jh. n. Chr. (ca. 140-200 n. Chr.) zu datieren⁶⁴, zeigen sie ferner, dass Artemidor in erster Linie im griechischen Osten tätig war, wohingegen sich Hinweise auf Tätigkeiten im Westen des römischen Imperiums vermissen lassen.⁶⁵ Die Annahme, wonach auch Rom zu seinen Aufenthaltsorten gehörte, ist m.E. aufgrund seiner persönlichen Haltung der römischen Kultur gegenüber sowie aufgrund der inferioren Rolle der Traumdeutung im römischen Kulturkreis zudem äußerst fraglich und wird an späterer Stelle noch eingehender thematisiert.⁶⁶ Der Beitrag von PÉREZ-JEAN widmet sich Artemidors Beziehung zur Philosophie, wobei deutlich wird, dass

⁶⁰ PRICE, *The Future of Dreams*, 3-37.

⁶¹ BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 53-64. Darüber hinaus finden sich maßgebliche Aspekte zur Person Artemidors bei BOWERSOCK, s.v. *Artemidorus*, 663-665.

⁶² Neben den o.g. Publikationen siehe vor allem WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 209-229; DERS., *Artemidor von Daldis*. Die letzte Publikation aus dem Jahr 2015, die in Zusammenarbeit mit der ‚Groupe Artémidore‘ entstanden ist, setzt sich in vielfältiger Weise mit Artemidor und der Traumdeutung auf zeitgenössischer sowie allgemein-antiker Ebene auseinandersetzt und geht ferner auf neue Aspekte im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Werkes ein.

⁶³ HARRIS-MCCOY, *The Metaphors and Meanings of Travel in Artemidorus’ Dream Book*, 83-104; DERS., *Artemidorus’ Identities*. Zur Konzeption der Bücher IV und V siehe HARRIS-MCCOY, *Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus’ Oneirocritica*, 17-37.

⁶⁴ Siehe dazu auch Kapitelabschnitt 2.2.1, in dem maßgebliche Argumente dieser Diskussion noch einmal zusammengefasst werden.

⁶⁵ CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 10-26. Dort finden sich zudem weitere biographische Angaben zu Artemidor in komprimierter Form.

⁶⁶ Siehe dazu insbesondere Kapitelabschnitt 2.2.3.

er – ohne selbst ein Philosoph zu sein – durchaus über die für seine Thematik relevanten philosophische Kenntnisse verfügte und diese auch in die *Oneirokritika* integrierte.⁶⁷ In Rahmen eines weiteren Tagungsbands aus dem Jahre 2014 sind vor allem jene Beiträge hervorzuheben, mit deren Hilfe sich Artemidor und sein Traumbuch im Kontext der römischen Kaiserzeit verorten lassen.⁶⁸ In der Auseinandersetzung mit der Arbeitsmethodik Artemidors gelingt es FLAMAND, dessen Maßstäbe und Kriterien für die Traumdeutung aufzuzeigen, wodurch das Traumbuch trotz möglicher Einwände seinen Wert als ernstzunehmende sozialhistorische Quelle bestätigt.⁶⁹ KIRBIHLER hingegen schafft unter Hinweis auf entsprechende Stellen in den *Oneirokritika* dahingehend Klarheit, dass er den unmittelbaren Lebensraum Artemidors und seiner Klientel in einer griechischen Metropolis lokalisiert, wobei ihm Ephesos aus verschiedenen Gründen als naheliegend erscheint.⁷⁰ Darauf aufbauend zeichnet MALOSSE das weitgreifende Bild einer sogenannten *Oneiropolis*, womit er im Sinne Artemidors eine sogenannte ‚Stadt der Träumenden‘ bezeichnet, die von den dort vertretenen Berufsgruppen bis hin zur Rolle der Prostitution alles umfasst.⁷¹

In Anbetracht der Fülle von Publikationen in den vergangenen Jahren überrascht es kaum, dass die maßgeblichen Fragen zur Herkunft Artemidors, seiner Lebenswelt und seiner Bildung sowie zu den Absichten, die er als Verfasser des Traumbuches verfolgt haben mag, weitestgehend geklärt sind. Gleichwohl bietet u.a. die Frage nach einer möglichen Berufstätigkeit Artemidors dahingehend Raum für Diskussionen, inwiefern er als reicher ‚Gentleman-Wahrsager‘ tätig war oder aber mithilfe der Traumdeutung seinen Lebensunterhalt bestreiten musste. Eine Prüfung dieser Fragen würde somit nicht nur weitere Hinweise auf seinen gesellschaftlichen Status geben, sondern auch Rückschlüsse auf das ihm eigene Gesellschaftsbild ermöglichen, wie es schließlich in den *Oneirokritika* zum Tragen kommt. Im Rahmen der zunehmend intensivierten Artemidor-Forschung sind – ebenfalls wenig überraschend – neben anderen ausgesuchten Personengruppen wie Künstler, Arme oder Frauen auch die Themenbereiche Sklaverei, Agonistik sowie Bildung und

⁶⁷ PEREZ-JEAN, Artémidore et la philosophie de son temps, 53–77. Dabei führt sie u.a. aus, dass sich Artemidor in seinem Wunsch nach Bildung auch die für die damaligen Gelehrtenkreise maßgeblichen Basistexte der Philosophie, insbesondere der Stoa, aneignet hat, siehe Kapitelabschnitt 2.2.4.

⁶⁸ Zur Rolle von Mythen sowie der Bedeutung der Götter Athene und Dionysus im Traumbuch siehe AUGER, La place des mythes dans l'interprétation des songes d'Artémidore, 189-218 sowie BILBIJA/FLINTERMAN, Dreaming of Deities, 161-188. Die grundsätzliche Rolle des Geldes sowie des Justizwesens im Traumbuch wurden u.a. durch CHANDEZON, L'argent et le crédit dans le monde d'Artémidore, 171-204, sowie MENARD, Pratiques de la justice, 101-126, behandelt.

⁶⁹ FLAMAND, Recherches sur la causalité dans les Oneirokritika d'Artémidore, 107-138.

⁷⁰ MALOSSE, Oneiropolis, 139-208.

⁷¹ KIRBIHLER, Artémidore, 53-103.

zweite Sophistik behandelt worden.⁷² Es handelt sich jedoch zumeist um eng gefasste und auf bestimmte Aspekte beschränkte Einzelstudien, die zuweilen nicht nur den gesellschaftlichen Hintergrund Artemidors außer Acht, sondern auch einen umfassenden Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen vermissen lassen. Die Gruppe der Sklaven ist als eine der ersten Personengruppen bei ANNEQUIN behandelt worden, dessen Arbeit einen umfassenden Überblick über die Anzahl der Sklaventräume sowie maßgebliche Symboliken bei Artemidor bietet, jedoch nur in einigen Fällen über eine deskriptive Analyse hinausgeht.⁷³ In der Analyse bei KLEES stehen ausgesuchte griechische und römische Untersuchungselemente in der Beziehung zwischen Sklave und Herr sowie ein Überblick über bestimmte Freilassungspraktiken im Fokus, die sich allerdings primär auf diesen bestimmten Aspekt in der Darstellung der Sklaven konzentrieren.⁷⁴ Abschließend muss in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Arbeit I. HAHNS verwiesen werden, in der er das sozialhistorische Potential des Traumbuches im Hinblick auf die Darstellung der Sklaven eingehend thematisiert.⁷⁵ Trotz zahlreicher zutreffender Erkenntnisse vermag HAHN jedoch nicht, das ihm eigene kommunistische Gedankengut in der Bewertung der Sklaverei bei Artemidor auszuklammern. So kommt er zu dem m.E. fälschlichen Schluss, wonach das Traumbuch u.a. aufgrund der darin vereinten gesellschaftlichen Heterogenität Hinweise auf einen Aufbruch der gesellschaftlichen Strukturen des 2. Jh. n. Chr. in Kleinasien zeige, was sich angesichts mangelnder Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Quellen bislang jedoch nicht verifizieren lässt. Letzten Endes wird der Eindruck erweckt, wonach die direkte Ursache für den sogenannten ‚modernen Klassenkampf‘ in der antiken Sklaverei zu finden ist.⁷⁶

Was die Gruppe der Athleten betrifft, stellt sich die Forschungslage weitaus dünner dar. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Untersuchungen von PLEKET, HARRIS und LANGENFELD zu nennen, wobei sich PLEKET vor allem mit dem soziologischen Aspekt des antiken Sports im Allgemeinen befasst hat.⁷⁷ Seine Erkenntnisse sind jedoch für die vorliegende Arbeit von großer Hilfe. HARRIS hingegen offeriert eine Zusammenstellung aller Träume von und mit Athleten bei Artemidor, wobei er hier bereits eine grobe

⁷² Zur Darstellung von Künstlern und Kaufleuten im Traumbuch siehe TRAN, *L'identité sociale des artisans et des petits commerçants dans les Oneirokritika d'Artémidore de Daldis*, 255-280.

⁷³ ANNEQUIN, *Les esclaves rêvent aussi ...*, 71-113.

⁷⁴ KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 53-76.

⁷⁵ I. HAHN, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 7-8 mit Äußerungen zum Quellenwert.

⁷⁶ Ebd., 34.

⁷⁷ Zur Rolle des Geldes im antiken Sport siehe PLEKET, *Games, Prizes, Athletes and Ideology*, 49-89; DERS., *Einige Betrachtungen zum Thema 'Geld und Sport'*, 77-89. Zum sozialen Status antiker Athleten siehe PLEKET, *The Participants in the Ancient Olympic Games*, 147-152; DERS., *Soziologie*, 157-212.

Kategorisierung vornimmt.⁷⁸ LANGENFELD betrachtet das Traumbuch schließlich aus einer sporthistorischen Perspektive heraus, auf deren Grundlage er auch sozialhistorisch relevante Aspekte thematisiert.⁷⁹ Nichtsdestoweniger wird bei allen oben genannten Autoren insbesondere die Bedeutung der μέτριοι-Herkunft der Athleten nur oberflächlich thematisiert.⁸⁰ Abschließend offenbart auch ein Blick auf die Forschungslage zur sozialen Gruppe der Gelehrten Anknüpfungspunkte. Bei den maßgeblichen Arbeiten zum Thema handelt es sich um die entsprechenden Publikationen von BOWERSOCK, J. HAHN und KASPRZYK. Erstere behandeln in erster Linie ausgewählte Gelehrte im Rahmen von Studien zur zweiten Sophistik, wobei BOWERSOCK die Sophisten als Gegenspieler des Artemidor identifiziert.⁸¹ J. HAHN hingegen untersucht in seinen Ausführungen vor allem die Darstellung des Philosophen bei Artemidor und zeigt eine im Traumbuch bewusst vorgenommene Annäherung zwischen Philosophen und Traumdeutern auf.⁸² Abschließend konzentrieren sich die Untersuchungen KASPRZYKS explizit auf die Rolle der Sophisten, Philosophen und Philologen im Traumbuch, wobei seine These, wonach Artemidor den Begriff der *paideia* nicht im Zusammenhang mit der Gruppe der Gelehrten gebraucht, nicht ganz nachvollziehbar erscheint. Zudem bleibt unklar, inwiefern und aus welchem Grund Artemidor zwischen unterschiedlichen Gelehrten differenziert.⁸³ Vor diesem Hintergrund stellt m.E. sowohl eine intensive Auseinandersetzung mit der Person Artemidors unter Berücksichtigung der Frage nach einer möglichen Berufstätigkeit und seiner eigenen sozialen Stellung im Imperium Romanum, als auch eine vertiefende und – im Hinblick auf maßgebliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Gesellschaftsbild des Artemidor – vergleichende Analyse der ausgesuchten Untersuchungsgruppen ein spannendes Forschungsthema dar, mit dessen Hilfe bereits gewonnene Erkenntnisse der Artemidor-Forschung vertieft und ergänzt werden können.

2. Artemidor von Daldis und seine Welt im Imperium Romanum

Die Tatsache, dass er der Autor der einzig überlieferten antiken Abhandlung zum Thema Traumdeutung ist, macht Artemidor von Daldis zu dem wohl bekanntesten Traumdeuter der griechisch-römischen Antike. Angesichts dessen erstaunt es, dass über seine eigene Person aus zeitgenössischen Quellen verhältnismäßig wenig bekannt ist. Dabei sind

⁷⁸ HARRIS, *Sport in Greece and Rome*, 244-260.

⁷⁹ LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 1-26.

⁸⁰ Zur Bedeutung der μέτριοι siehe auch der kurze Abschnitt bei I. HAHN, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 18-20.

⁸¹ BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 53-64.

⁸² J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*.

⁸³ KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 281-312.

insbesondere Fragen zu seiner Herkunft, Familie, Bildung und seinem sozialen Status ebenso wie die Rolle einer möglichen Erwerbstätigkeit im Bereich der Traumdeutung eine maßgebliche Voraussetzung sowohl für die Darstellung seiner eigenen sozialen Stellung *in* der Gesellschaft als auch für den Aufbau und die Manifestation seines Blickes *auf* die Gesellschaft. Aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, im Vorfeld der Analyse ein möglichst genaues Bild des Traumdeuters im Kontext der politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Umstände im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. zu zeichnen, um auf diese Weise die in den *Oneirokritika* vorgenommene Art und Weise der Traumdeutung besser nachvollziehen zu können.

2.1 Politische, kulturelle und gesellschaftliche Rahmenbedingungen in Kleinasien im 2. Jh. n. Chr.

Grundsätzlich nahm der Weg der sogenannten „Romanisierung“⁸⁴ im Osten des römischen Imperiums einen gänzlich anderen Verlauf als in den westlichen Provinzen. Dies ist insbesondere dem kulturellen Einfluss des griechischen Ostens auf das Imperium Romanum geschuldet, der mit der zweiten Sophistik im 1. und 2. Jh. n. Chr. seinen Höhepunkt erreichte. Bei Beginn der römischen Vorherrschaft im Jahre 133 v. Chr. über den griechischen Osten war das Verhältnis zunächst angespannt, zumal insbesondere die neugegründete Provinz *Asia* im Verlauf des 1. Jh. v. Chr. aufgrund ihres Reichtums durch die römischen *publicani* ausgebeutet wurde, was zu gravierenden Differenzen mit der Bevölkerung führte.⁸⁵ Als ein Resultat dieser Spannungen kann auf den Ausbruch des Mithridatischen Kriegs im Jahre 89 v. Chr. verwiesen werden, in dessen Verlauf sich zahlreiche bedeutende Städte wie Pergamon auf die Seite des pontischen Herrschers und damit gegen Rom stellten.⁸⁶ Als mit dem Ende der römischen Bürgerkriege auch die Herrschaft Roms über die Provinz *Asia* wiederhergestellt war, sahen sich die provinzialen Eliten vor Ort mit einer erneuten politischen Abhängigkeit konfrontiert. Ausgehend von dieser Situation mussten sie neue Strategien entwickeln, um ihren Machteinfluss zu erweitern. Eine entsprechende Möglichkeit bot sich einerseits mittels Fokussierung auf den

⁸⁴ Zur Problematik des Begriffs ‚Romanisierung‘ siehe ALFÖLDY, Romanisation – Grundbegriff oder Fehlgriff?, 25-56.

⁸⁵ Eine umfassende Darstellung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen Kleinasiens von seinen Anfängen bis hin zur römischen Kaiserzeit findet sich im Standardwerk von MAREK/FREI, Geschichte Kleinasiens in der Antike, 319-387. Zur Situation speziell in der späten römischen Republik siehe BERNHARDT, Polis und römische Herrschaft in der späten Republik, 13-71.

⁸⁶ HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 18; MAREK/FREI, Geschichte Kleinasiens in der Antike, 325ff. sowie 344. Laut BERNHARDT, Polis und römische Herrschaft, 55 hatte der pontische König Mithridates große Teile der Bevölkerung Kleinasiens und Südgriechenlands gegen Rom mobilisieren können, wobei er von den politischen Unruhen zur Zeit des römischen Bürgerkriegs profitierte. Im Anschluss an die Auseinandersetzung erhielten jene Städte wie Apollonis und Magnesia am Sipylos, die sich im Verlauf des Krieges gegen Mithridates Rom gegenüber loyal verhalten hatten, eine Auszeichnung als Freistadt.

provinzialen Kaiserkult, andererseits mittels einer parallel dazu vorgenommenen Konzentration auf die Kernelemente der griechischen Kultur und der Öffentlichkeit.⁸⁷ Im Wettbewerb um den öffentlichen Raum inszenierte sich die lokale Elite in ihrer zunehmend oligarchischen Ausrichtung durch die Stiftung von Agonen und anderen Festen zu Ehren des Kaisers als *Euergeten*.⁸⁸ Als erster römischer Kaiser zeigte sich bereits Augustus aufgeschlossen gegenüber den kulturellen Einflüssen des griechischen Ostens und brachte dies vor allem durch die Aufnahme griechisch-stämmiger Angehöriger in die römische Oberschicht, die Anstellung griechischer Erzieher sowie griechischer Sklaven bzw. Freigelassener am Kaiserhof zum Ausdruck.⁸⁹ Durch ihren Reichtum, ihre strategisch ausgezeichnete Lage, das hohe Maß an Urbanisierung und ihre herausragende Stellung im Rahmen des provinzialen Kaiserkults wurde die Provinz *Asia* in der frühen Kaiserzeit zunehmend zu einer der wichtigsten Provinzen des Imperium Romanum.⁹⁰

Zum Ende des 1. Jh. n. Chr. lässt sich in und um die Provinz *Asia* herum ein kulturpolitischer Aufschwung beobachten, der sich nicht nur in einer Blütezeit der griechischen Kultur und Sprache – der sogenannten zweiten Sophistik – manifestierte⁹¹, sondern auch in zunehmenden politischen Partizipationsmöglichkeiten der provinzialen Elite. Grundsätzlich profitierte diese Entwicklung von der relativen politischen Stabilität und dem Wohlstand der hohen Kaiserzeit sowie von dem Philhellenismus bestimmter römischer Kaiser.⁹² Während bereits unter Kaiser Trajan ein grundsätzliches Umdenken hinsichtlich der Stellung der Provinzen im Imperium Romanum eingesetzt hatte, wollte insbesondere sein Nachfolger Hadrian die östlichen Provinzen als gleichberechtigte Mitglieder des Reiches aufwerten.⁹³ In diesem Zusammenhang lässt sich nicht nur eine zunehmende Berufung griechisch-stämmiger Senatoren in den römischen Senat, sondern auch eine parallel dazu

⁸⁷ WITULSKI, Kaiserkult in Kleinasien, 9; BERNHARDT, Polis und römische Herrschaft in der späten Republik, 165f. Indem Augustus diesem Vorhaben unter gewissen Bedingungen zustimmte, legitimierte er damit zugleich die Zuständigkeit des asianischen Koinons für den provinzialen Kaiserkult, siehe WITULSKI, Kaiserkult in Kleinasien, 19.

⁸⁸ VAN NIJF, Athletics and Paideia, 221. Zur grundsätzlichen Bedeutung in der Provinz Asia siehe CRAMME, Die Bedeutung des Euergetismus für die Finanzierung städtischer Aufgaben in der Provinz Asia.

⁸⁹ Vgl. HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 20. Insbesondere für die Freigelassenen bedeutete ihre Zugehörigkeit zum griechischen Kulturkreis eine mögliche Tätigkeit in der Kultur- und Bildungsvermittlung, so dass bereits an dieser Stelle die besondere Bedeutung der griechischen *paideia* auch für die Herrschaftsmacht Rom deutlich wird.

⁹⁰ MAREK/FREI, Geschichte Kleinasien in der Antike, 523.

⁹¹ Ebd.; WHITMARSH, The Second Sophistic, Greece & Rome, 4; BOWERSOCK, Approaches to the Second Sophistic, 1.

⁹² SWAIN, Hellenism and Empire, 1.

⁹³ HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 40. MAREK/FREI, Geschichte Kleinasien in der Antike, 431.

steigende Verleihung des römischen Bürgerrechts (*civitas Romana*) an Angehörige der provinziellen Eliten beobachten.⁹⁴ Der Besitz des römischen Bürgerrechts war letzten Endes das maßgebliche soziale Mobilitätskriterium für den politischen und sozialen Aufstieg der griechischen Elite in der römischen Gesellschaft.⁹⁵ Wenngleich sich den provinziellen Eliten durch die oben genannten Aspekte die Möglichkeit der politischen Partizipation bot, stand die bestehende politische Abhängigkeit von Rom nach wie vor in einem starken Kontrast zu der einstigen Unabhängigkeit, wie sie vor allem in klassischer und hellenistischer Zeit Bestand gehabt hatte.⁹⁶ Auf der Suche nach einem identitätsstiftenden und -bewahrenden Moment erfolgte eine verstärkte Rückbesinnung auf die griechische Kultur und Sprache der Klassik und somit auf eine Zeit, die als besonders glanzvoll erachtet wurde.⁹⁷

Eine besondere Hinwendung zur griechischen Sprache und Kultur lässt sich vor allem bei Hadrian beobachten, der im Verlauf seiner Regentschaft zahlreiche Reisen in den griechischen Osten des Imperiums unternahm.⁹⁸ Neben Athen, das *de facto* zu seiner inoffiziellen Residenzstadt wurde, profitierten vor allem die hellenistisch geprägten Küstenregionen Kleinasiens mit den Metropolen Ephesos, Smyrna und Pergamon von dem Philhellenismus des Kaisers, der sie mit großzügigen politischen, finanziellen und sozialen Förderungen bedachte.⁹⁹ Während das politische Zentrum somit weiterhin in Rom lag,

⁹⁴ Vgl. HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 75, wonach die zunehmende Berufung von Provinzialen in den Senat oftmals zu Konflikten mit alteingesessenen Senatorenfamilien führte, weil der Kaiser mitunter auch Männer ohne entsprechende Ämterlaufbahn (*cursus honorum*) in den Senat berief. Laut SCHÄFER, Die Einbeziehung der Provinzialen in den Reichsdienst in augusteischer Zeit, 21, und MILLAR, The Emperor in the Roman World, 290f., mussten Angehörige aus dem Ritterstand seit Kaiser Tiberius, spätestens aber unter seinem Nachfolger Caligula, im Vorfeld ihrer Bewerbung um ein Senatorenamt vom Kaiser erst das *latus clavus* erhalten. Wenngleich die meisten der aus dem griechischen Osten stammenden *equites* laut HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 16, bereits in ihren Heimatstädten eine politische Karriere bestritten hatten, wurden sie in Rom oftmals als *homines novi* betrachtet.

⁹⁵ Ebd., 22-26. Als primäre Einstellungsfaktoren wurden vor allem private Interessen und Absichten des römischen Kaisers erachtet. Sowohl laut MAREK/FREI, Geschichte Kleinasiens in der Antike, 583, als auch gemäß HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 119, überschlugen sich die lokalen Eliten, u.a. in Pergamon mit Loyalitätsbekundungen, um das römische Bürgerrecht zu erhalten.

⁹⁶ Ebd., 2.

⁹⁷ SWAIN, Hellenism and Empire, 10f.

⁹⁸ Zu Hadrians Politik im griechischen Osten siehe SCHWERTHEIM, Zu Hadrians Reisen und Stadtgründungen in Kleinasien, 37-42.

⁹⁹ Vgl. HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 77. Dies wird auch auf entsprechenden kaiserlichen Prägungen anhand von Provinzpersonifikationen deutlich, die stets die *provincia* als kniende weibliche Person zeigen, die vom Kaiser aufgehoben wird, der in seiner Rolle als RESTITUTOR seine Fürsorge für das gesamte Imperium zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus überzog Hadrian vor allem Athen mit einer beispiellosen Phase kaiserlicher Baupolitik. Eine weitere maßgebliche Einrichtung war das Panhellenion im Jahre 132 n. Chr., siehe KNELL, Des Kaisers neue Bauten, 60; EVANS, Roman Conquests, 19; SWAIN, Hellenism and Empire, 3. Zum Philhellenismus Kaiser Hadrians und seinen Förderungen der griechischen *paideia* vor

verlagerte sich das kulturelle Zentrum des Imperium Romanum zunehmend in den griechischen Osten. Diese Entwicklung ist untrennbar mit der Bedeutung griechischer Bildung (*παιδεία*) verbunden, die als Inbegriff der griechischen Kultur eine maßgebliche identitätsstiftende Wirkung hatte.¹⁰⁰ Grundsätzlich umfasst der Begriff der *paideia* alle Aspekte im Rahmen von Bildung. Anders als das hellenistische Bildungskonzept einer umfassenden Bildung (*ἐγκύκλιος παιδεία*¹⁰¹) oder die sogenannten ‚sieben freien Künste‘ (*artes liberales*) der Spätantike, kann für die Kaiserzeit jedoch kein verbindlicher Kanon aus Bildungsdisziplinen ausgemacht werden.¹⁰² In Anlehnung an das Konzept einer umfassenden Bildung bestand lediglich ein gewisser Grundkonsens über die Bestandteile griechischer Bildung, wonach Schüler in den Bereichen Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik und Philosophie unterrichtet werden sollten.¹⁰³ CHRISTES zufolge wurde diese Allgemeinbildung von Philosophen, Sophisten und Fachwissenschaftlern als Voraussetzung für eine vertiefende wissenschaftliche Ausbildung und Tätigkeit u.a. von Literaturwissenschaftlern, Geographen, Architekten und Medizineren betrachtet.¹⁰⁴ Im Verlauf der zweiten Sophistik wurde die *paideia* zunehmend zu einem Synonym für drei Kernelemente der griechischen Kultur: der Sprache, der Agonistik und des Reisens.¹⁰⁵ Im Zusammenhang mit der griechischen Sprache muss an erster Stelle auf die Bedeutung des Attizismus verwiesen werden, der als sprachliches Phänomen gewissermaßen die Rückbesinnung auf das als besonders rein angesehene attische Griechisch beinhaltete.¹⁰⁶ Der Attizismus beschränkte sich auf einen kleinen Kreis von

allem SYME, Hadrian the Philhellene, 341– 362 und FANTHAM, Literarisches Leben im antiken Rom, 213. Gleichwohl weist SWAIN, Hellenism and Empire, 78, mit Recht darauf hin, die philhellenistische Begeisterung der römischen Kaiser nicht allein auf ihre Bewunderung der griechischen Kultur, sondern vielmehr als politisches Kalkül zu betrachten.

¹⁰⁰ SWAIN, Hellenism and Empire, 7f. Nach CHRISTES, s.v. Paideia, 150, kann *paideia* als wichtigster griechischer Ausdruck für die Aspekte von Bildung, Erziehung und Ausbildung eines Kindes (*παῖς*) angesehen werden, der „sowohl den Prozess des Erziehens und Bildens als auch das Ergebnis, die Bildung, und als solche den unverlierbaren Besitz des erwachsenen Menschen“ umfasst.

¹⁰¹ FUCHS, s.v. Enkyklios Paideia, 365-398.

¹⁰² PAUSCH, Biographie und Bildungskultur, 18.

¹⁰³ MARROU, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, 259-273 sowie 287-319. MARROU bietet darüber hinaus einen Überblick über die Rolle und Entwicklung der griechischen *paideia* im Gegensatz zur römischen Erziehung und Bildung.

¹⁰⁴ CHRISTES, s.v. Enkyklios Paideia, 1038. Zur Problematik der Differenzierung zwischen ‚Allgemeinbildung‘ und ‚Fachbildung‘ in der griechisch-römischen Antike siehe die gleichnamige Publikation von KÜHNERT.

¹⁰⁵ Diese drei Aspekte werden sowohl bei SWAIN, Hellenism and Empire, 1, als auch bei WHITMARSH, The Second Sophistic, Greece & Rome, 4, übereinstimmend genannt. Zur römischen Sicht auf die griechische *paideia* sowie in diesem Kontext geäußerte Vorbehalte und Kritik u.a. am Nudismus der griechischen Athleten sowie dem Vorwurf einer damit einhergehenden Begünstigung von Homosexualität als Gefahr für die römische *virtus*, siehe SWAIN, Hellenism and Empire, 419.

¹⁰⁶ Die zunehmende Bedeutung der griechischen Kultur und damit auch der Literatur zeigt sich laut DERS., 3, u.a. darin, dass griechische Autoren im 2. Jh. n. Chr. kaum mehr auf römische Patrone angewiesen waren, wie dies noch im 1. Jh. v. Chr. der Fall gewesen war.

Gebildeten und Literaten, der sich dadurch vom gewöhnlichen *Koiné*-Griechisch der einfachen Bevölkerung abzugrenzen versuchte.¹⁰⁷ Seine Manifestation in der Kaiserzeit hatte zur Folge, dass die hellenistische Prosa-Literatur als stilistisch nicht mehr ausreichend erachtet wurde und beinahe gänzlich verschwand, während eine umfangreiche Menge an attizistischer Prosa produziert wurde.¹⁰⁸ Der Fokus der Autoren lag vor allem auf der Introspektive, d.h. der Auseinandersetzung mit Fragen zur eigenen kulturellen Identität sowohl im Hinblick auf die glorifizierte klassische Vergangenheit, als auch mit Blick auf die römisch-kaiserzeitliche Gegenwart.¹⁰⁹ Neben der Sprache spielte auch die Agonistik in Form von musischen und sportlichen Wettkämpfen eine tragende Rolle bei der Manifestation der griechischen *paideia*, die jedoch an späterer Stelle noch eingehender beleuchtet werden soll.¹¹⁰ Abschließend muss auch auf die Bedeutungserneuerung der Reisetätigkeit im Rahmen der zweiten Sophistik verwiesen werden.¹¹¹ Abgesehen davon, dass das Reisen von Seiten der Elite grundsätzlich als bildungsfördernde Maßnahme erachtet wurde, stellte es aufgrund des damit verbundenen finanziellen und zeitlichen Aufwandes seit jeher ein Privileg der Wohlhabenden dar.¹¹² Der Topos der Reisetätigkeit wurde bis in die Zeit des Hellenismus vor allem mit der Sammlung von Wissen und Erfahrung assoziiert.¹¹³ Im Verlauf der Eroberungskriege Alexander des Großen gewannen zudem in diesem Kontext entstandene Reiseberichte, die sogenannten ‚Periegesen‘, an Bedeutung.¹¹⁴ Durch Cicero wurden Bildungsreisen in den griechischen Osten auch in der römischen Gesellschaft publik.¹¹⁵ Bei einem Blick auf die Reisetätigkeit bekannter Schriftsteller des 2. Jh. n. Chr. offenbart sich zudem eine erstaunliche geographischen Reichweite: Während Lukian Kleinasien, Makedonien, Griechenland und Gallien bereiste, unternahm Aelius Aristides eine Reise nach Ägypten, deren Erfolg er auf die seiner

¹⁰⁷ Zu Inhalt und Bedeutung des Attizismus siehe ADAMIETZ, s.v. Asianismus, 1114-1120 sowie SWAIN, Hellenism and Empire, 409.

¹⁰⁸ HALFMANN, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr., 18.

¹⁰⁹ SWAIN, Hellenism and Empire, 6.

¹¹⁰ Siehe Kapitel 6.1.

¹¹¹ Die Bildungsreisen zur Erweiterung des intellektuellen Horizontes unterschieden sich von beruflich bedingten Reisen u.a. von Soldaten, Senatoren und auch den römischen Kaisern vor allem dahingehend, dass sie selten einen politischen Hintergrund hatten. Nach SCHWERTHEIM, Zu Hadrians Reisen und Stadtgründungen in Kleinasien, 37f., erfuhren die Reisetätigkeiten römischer Kaiser im Rahmen ihrer Herrschaftsausübung unter Kaiser Hadrian eine neue Dimension.

¹¹² Zum finanziellen Aspekt der Reisetätigkeit im römischen Imperium im Allgemeinen siehe LAURENCE, Travel and Geography in the Roman Empire, 167 sowie am Beispiel des Pausanias bei PRETZLER, Pausanias, 123.

¹¹³ Der Topos des ‚Umhergereisten‘ ist ein zentraler Aspekt in zahlreichen Biographien antiker Philosophen und Autoren, wobei ‚Wissen‘ hier mit konkreter Lebenserfahrung gleichgesetzt wurde. Dazu HELFERICH/LANG, Geschichte der Philosophie. 5.

¹¹⁴ Zur kulturellen Bedeutung der Periegesen sowie des sogenannten antiken Tourismus siehe OLSHAUSEN, s.v. Periegetes, 566f. sowie KÜNZL/KÖPPEL, Souvenirs und Devotionalien, 36.

¹¹⁵ OLSHAUSEN, Gute Reise!, 251-262.

Meinung nach friedensbringende römische Herrschaft zurückführte.¹¹⁶ Pausanias, der auch als der ‚Baedeker der Antike‘ bekannt ist, bereiste neben Italien, Kleinasien und Griechenland auch Ägypten, Syrien und Palästina.¹¹⁷ Nach dem Vorbild der Reisen dieser berühmten Literaten strebte auch die kultur- und bildungsinteressierte Oberschicht des römischen Imperiums zu den bedeutenden Stätten Griechenlands und Ägyptens.¹¹⁸ Dabei profitierten sie, wie schon der Apostel Paulus ca. hundert Jahre zuvor auf seinen Missionsreisen nach Griechenland, Kleinasien und Syrien, von der für den griechischen Osten charakteristischen, gut ausgebauten Infrastruktur, die ein hohes Maß an sicherer Mobilität gewährleistete.¹¹⁹

Die Aneignung einer umfassenden Bildung bedeutete nicht nur einen gewissen zeitlichen, sondern vor allem auch einen finanziellen Aufwand. Der Besitz von *paideia* war somit sowohl ein kulturelles als auch vor allem ein gesellschaftliches Distinktionsmerkmal.¹²⁰ Nach WHITMARSH lässt sich die Rolle der *paideia* als soziales Charakteristikum folglich in dem Streben der Oberschicht nach „identity, a fusion of manliness, elitism, and Greekness“¹²¹ zusammenfassen. Im Kampf der lokalen Eliten um politische Einflussnahme und sozialen Status war die *paideia* jedoch nicht nur „Mittel und Indiz des sozialen Aufstiegs“¹²² in Anlehnung an das kulturelle Kapital im Sinne BOURDIEUS¹²³, sondern symbolisierte darüber hinaus selbst ein öffentliches Abgrenzungsmerkmal gegenüber niederen sozialen Schichten.¹²⁴ Bei einem Blick auf einige Persönlichkeiten des 2. Jh. n. Chr. wird deutlich, dass bekannte Literaten der Oberschicht des griechischen Ostens allesamt eine standesgemäße Ausbildung durchliefen, so u.a. der Arzt Galen, dessen Vater Nikon ihn in Philosophie, Mathematik und Ethik unterrichtete, ebenso wie der berühmte Redner Aelius Aristides, der seine Ausbildung in den kulturell maßgeblichen Metropolen Athen

¹¹⁶ ISRAELOWICH, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, 107f.

¹¹⁷ Zur Reiseroute und den Aufenthaltsorten des Pausanias siehe PRETZLER, *Pausanias*, 57-72.

¹¹⁸ WEEBER, s.v. *Reisen*, 863.

¹¹⁹ Zur Gestaltung und Auswirkung kaiserlicher Baupolitik in Kleinasien siehe WINTER, *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*.

¹²⁰ MAREK/FREI, *Geschichte Kleinasien in der Antike*, 579. Nach LAUWERS, *Philosophy, Rhetoric and Sophistry in the High Roman Empire*, 20, waren für die Sophisten der ersten Generation die Aspekte Rhetorik und Sprachreinheit für die Sophisten der zweiten Generation von noch größerer Bedeutung.

¹²¹ WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire, 90-130* sowie DERS. *Second Sophistic*, 15.

¹²² MAREK/FREI, *Geschichte Kleinasien in der Antike*, 579. Insbesondere im Zuge der Mithridatischen Kriege und der Bürgerkriege nutzten Angehörige der lokalen Oberschicht laut HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, 18, ihre historiographische Bildung als militärische Berater der römischen Armee.

¹²³ T. SCHMITZ, *Bildung und Macht*, 63-66. Zur Rolle von *paideia* im Rahmen der Agonistik siehe VAN NIJF, *Athletics and Paideia*, 223.

¹²⁴ Nach SWAIN, *Hellenism and Empire*, 414, diente der Besitz von *paideia*, bzw. den Anspruch, diese zu besitzen vor allem der öffentlichen Demonstration von Zugehörigkeit zu den oberen Schichten der Gesellschaft.

und Smyrna erhielt.¹²⁵ Als Resultat einer subjektiv empfundenen kulturellen Überlegenheit der provinziellen Eliten des griechischen Ostens kristallisierte sich eine Verschmelzung der sozialen und politischen Funktion der *paideia* heraus, die SCHMITZ mit Blick auf die zweite Sophistik treffend als „Interdependenz von ‚Bildung und Macht‘“¹²⁶ bezeichnet.

Im Anschluss an die Darstellung der politischen und kulturellen Rahmenbedingungen im kaiserzeitlichen Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. soll abschließend der Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse geworfen werden. Die kleinasiatische Gesellschaft der Kaiserzeit darf man sich als ein Kaleidoskop verschiedener sozialer und rechtlicher Zugehörigkeiten zu den jeweiligen Poleis vorstellen, die unter der Vorherrschaft der römischen Administration, die MAREK als „Hyper-Polis“¹²⁷ bezeichnet, bestanden. Was die grundsätzliche rechtliche Differenzierung betrifft, so wird deutlich, dass sich die kleinasiatische Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. kaum von der griechischen bzw. römischen Gesellschaft unterschied. Vor diesem Hintergrund bildete der Aspekt der Freiheit die maßgebliche Grundlage für die rechtliche Differenzierung zwischen Sklaven und Freien und als solche für die jeweiligen Position im gesamtgesellschaftlichen Gefüge. Anders als die Sklaven waren die freien Bewohner Kleinasien in der Regel im Besitz des Bürgerrechts ihrer jeweiligen Polis.¹²⁸ Lediglich mit Blick auf die soziale Position von Freigelassenen lassen sich insofern Unterschiede zwischen der griechischen und der römischen Gesellschaft erkennen, als dass die Sklaven eines römischen Bürgers bei ihrer Freilassung automatisch das römische Bürgerrecht erhielten. Im Gegensatz dazu zeichnete sich die griechische Gesellschaft, von der man ausgehen darf, das sie nach wie vor in Kleinasien Bestand hatte¹²⁹, durch ein höheres Maß an Exklusivität aus: Hier erhielten freigelassene Sklaven nicht das Bürgerrecht der jeweiligen Polis, sondern wurden in die rechtliche Kategorie der Metöken eingestuft, die eingeschränkte Bürgerrechte besaßen und zudem Abgaben zahlen mussten.¹³⁰

¹²⁵ ISRAELOWICH, Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides, 1.

¹²⁶ So lautet der programmatische Titel seines Werkes.

¹²⁷ MAREK/FREI, Geschichte Kleinasien in der Antike, 515.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Trotz der Tatsache, dass sich Kleinasien unter römischer Herrschaft und somit auch unter römischer Administration befand, ist davon auszugehen, dass im Alltagsgeschäft auch die Vorgaben der jeweiligen Polis maßgeblich waren. Dies erscheint dahingehend einleuchtend, als dass schließlich nicht alle Bürger Kleinasien im Besitz des römischen Bürgerrechts waren und deshalb nur ein eingeschränktes *ius commercii*, aber kein *ius mancipatio* oder *res muncipi* besaßen. Dazu weiterführend GARDNER, Being a Roman Citizen, 187f. u.a. mit Verweis auf Gai. inst. 1,119; 4,37.

¹³⁰ Zur Situation der Metöken siehe HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 105-115.

Weitaus schwieriger verhält es sich mit den sozialen Distinktionsmerkmalen der jeweiligen Gesellschaftsschichten innerhalb der kleinasiatischen Bevölkerung. Grundsätzlich erscheint es schwierig, wenn nicht methodisch gewagt, die moderne soziale Differenzierung einer Gesellschaft in Ober-, Mittel- und Unterschicht auf die antike Gesellschaft zu übertragen. Gleichwohl kommt eine grobe Differenzierung der römischen Gesellschaft in Ober- und Unterschicht bereits im bekannten Stände-Schichten-Modell von ALFÖLDY zum Einsatz, wo sie der dem römischen Strafrecht entnommenen Unterscheidung zwischen *honestiores* und *humiliores* entspricht.¹³¹ Die Gruppe der *honestiores* umfasste in erster Linie Senatoren und Mitglieder des Ritter- und Dekurionenstandes (*ordo equester* sowie *ordo decurionum*), die im Besitz des römischen Bürgerrechts waren und folglich nicht gefoltert oder auf bestimmte Art und Weise hingerichtet werden durften. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei den *humiliores* nach ALFÖLDY um alle anderen Personen, die im Rahmen von Gerichtsverhandlungen gefoltert, peinlich befragt oder aber *ad bestias* verurteilt werden konnten.¹³² Bereits an dieser Stelle wird eine Beschränkung dieser Dichotomie deutlich, weil das Stände-Schichten-Modell lediglich auf die unterschiedliche strafrechtliche Behandlung der *honestiores* und der *humiliores* abzielt.¹³³ Zudem stellt sich die Frage, inwiefern es tatsächlich nur diese beiden Gesellschaftsschichten gegeben hat, zumal dies die Existenz einer sogenannten ‚Mittelschicht‘ implizit ausschließen würde.

Während sich die maßgeblichen rechtlichen Distinktionsmerkmale der kleinasiatischen Gesellschaft folglich nicht von denen anderer antiker Gesellschaften unterschieden, ergibt sich mit Blick auf die sozialen Distinktionsmerkmale ein anderes Bild. Abgesehen davon, dass die Angehörigen der Oberschicht, d.h. der provinziellen Elite, in jedem Fall Freigeborene waren, zeichnete sie sich im Weiteren durch bestimmte Merkmale aus. An erster Stelle sei auf die Aspekte ‚Reichtum‘ bzw. ‚Vermögen‘ verwiesen, über die Angehörige der Oberschicht verfügten.¹³⁴ Für gewöhnlich basierte das Vermögen der lokalen Eliten

¹³¹ Siehe das Standardwerk von ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, 138-217, mit besonderem Hinweis auf die kaiserzeitliche Gesellschaftspyramide, 196.

¹³² Ebd., 142f. Die Gruppe der *humiliores* setzte sich aus den übrigen Personengruppen der römischen Gesellschaft inklusive der Sklaven zusammen, wobei letztere aufgrund ihres unfreien Status eine eigene Unterkategorie der *humiliores* bildeten.

¹³³ Zur Bedeutung und Differenzierung der juristischen Kategorien siehe GARNSEY, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, 153ff und 260ff; VITTINGHOFF, *Gesellschaft*, 233ff. sowie RILINGER, *Humiliores – Honestiores*, 265f.

¹³⁴ Im Sinne der Differenzierung BOURDIEUS, *Ökonomisches Kapital – kulturelles Kapital – soziales Kapital*, 183-199, können die Aspekte ‚Vermögen‘ und ‚Wohlstand‘ als Formen des sogenannten ‚ökonomischen Kapitals‘ einer Person aufgefasst werden. In der griechisch-römischen Gesellschaft war das ökonomische Kapital dahingehend ausschlaggebend, als dass es u.a. Sklaven ermöglichte, mithilfe des *peculiums* ihre Freilassung zu erkaufen. Freigeborene hingegen benötigten einen gewissen Wohlstand

in Metropolen wie Pergamon, Ephesos oder Smyrna auf den Erträgen großer Landbesitzer, wie sich am Beispiel Galens exemplifizieren lässt.¹³⁵ Dessen Vater Nikon gehörte, wenn nicht der Reichsaristokratie, so doch zumindest der lokalen Elite Pergamons an und bezog sein Einkommen aus einem großen Landbesitz, den er von Sklaven bewirtschaften ließ.¹³⁶ Galen selbst bezeichnete sich und seine Familie aus diesem Grund als „wohlgeboren“¹³⁷ (εὐγενής) und bestritt seinen Lebensunterhalt maßgeblich aus dem väterlichen Vermögen.¹³⁸ Daraus folgt, dass Grundbesitz gewissermaßen eine zwingende Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Oberschicht darstellte und als solcher innerhalb der Familien weitervererbt wurde. Das väterliche Erbe erlaubte es Galen zudem, während seiner Tätigkeit als Leibarzt am Hofe Kaiser Commodus statt einer Bezahlung ein sogenanntes „Ehrengeld“¹³⁹ (*honorarium*) zu beziehen, das man als finanzielle „Aufwandsentschädigung“ verstehen darf.¹⁴⁰ Neben Galen stammte auch der berühmte Redner Aelius Aristides aus wohlhabendem Elternhaus und erhielt für seine Dienste ein entsprechendes *honorarium*.¹⁴¹ Die grundsätzlich negative Einstellung der Elite gegenüber Erwerbstätigkeit und Geldverdienst basierte folglich auf der Annahme, dass „Reichtumserwerb [...] dem Zweck des ‚guten Lebens‘ und politischer Einflussnahme“¹⁴², nicht aber dem täglichen Lebensunterhalt zu dienen hatte. Als Folge davon wurden Fragen zu Geldangelegenheiten als Tabu betrachtet, weil man aus Sicht eines Angehörigen der Oberschicht ein Vermögen besaß, anstatt es zu verdienen. Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits verdeutlicht, spielte Reichtum wiederum eine wichtige Rolle beim Erwerb von Bildung. Insofern kann auch der Besitz von *paideia* als ein vorherrschendes, wenn nicht ausschließliches Distinktionsmerkmal der Oberschicht genannt werden.¹⁴³ Diesen Umstand fasst SCHMITZ wie folgt zusammen: „Angehörige der Elite waren reich und gebildet; jede Abweichung

für den Ämterkauf im Rahmen des *cursus honorum* und somit für ihren sozialen Aufstieg in der Gesellschaft.

¹³⁵ SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 36.

¹³⁶ Ebd., 271f.

¹³⁷ Zu dieser Begrifflichkeit und ihrer sozialen Bedeutung siehe STUBBE, Gründer kleinasiatischer Städte, 253. Laut SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 36 Anm. 18, ist der Gebrauch des Begriffs durch Galen freilich nicht als eine Selbstzuordnung im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen *honestiores* und *humiliores* zu verstehen, weil bei ihm vor allem der soziale und nicht der rechtliche Aspekt im Vordergrund steht.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ PLEKET, Einige Betrachtungen zum Thema ‘Geld und Sport’, 78, der zudem die Bedeutung dieses Begriffs vor allem im sportlichen Kontext thematisiert.

¹⁴⁰ Nach SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 33, wird lediglich an einer Stelle erwähnt, dass Galen für die Behandlung einer Senatorengattin in Rom eine Summe von 400 Aurei erhalten hat.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² REICH, Eigennutz und Kapitalismus, 28.

¹⁴³ Zur Rolle und Bedeutung der *paideia* als Mittel des sozialen Aufstiegs aus der Mittelschicht siehe die Ausführungen zur Person des Artemidor in Kapitelabschnitt 2.2.4.

von dieser Norm wurde als Verstoß gegen übliche Denkmuster empfunden.“¹⁴⁴ Die Aspekte ‚Reichtum‘ und ‚Landbesitz‘ waren darüber hinaus auch eine Voraussetzung für die Übernahme politischer Ämter, zumal der Aspirant für bestimmte Tätigkeiten über ein bestimmtes Vermögen verfügen musste.¹⁴⁵ Zudem ist bekannt, dass wohlhabende und reiche Angehörige der Elite in der Rolle von Euergeten für ihre Polis die Ausrichtung musischer oder sportlicher Agone übernahmen.¹⁴⁶ Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass auch politische Ämter für gewöhnlich in der Familie blieben, wodurch die weitere Exklusivität der Elite gewährleistet blieb. Im Gegensatz zur Oberschicht, die Grundbesitz, Reichtum und freie Geburt gewissermaßen voraussetzte, verfügten die Mitglieder der Unterschicht in der Regel über keine Privilegien. Aus diesem Grund können insbesondere Arme und Sklaven – mit Ausnahme der z.T. wohlhabenden Sklaven der kaiserlichen Familie (*familia caesaris*) – zur Unterschicht gezählt werden. Mangels finanzieller Rücklagen waren die Mitglieder der Unterschicht, sofern sie nicht ohnehin Sklaven waren, auf den täglichen Lohnerwerb angewiesen, wie ihn z.B. Arbeiter oder Handwerker erhielten.¹⁴⁷ Neben CHRIST ist insbesondere von KNAPP die These aufgestellt worden, wonach es in der antiken Gesellschaft eine Gruppe von Personen gegeben haben muss, die sich als Freigeborene aufgrund ihrer finanziellen und gesellschaftlichen Situation zwischen den Angehörigen der Oberschicht einerseits und denen der Unterschicht andererseits positionierten.¹⁴⁸ KNAPP bezeichnet die Mitglieder dieser Gruppe als „ordinary men“¹⁴⁹, wobei sich mit Blick auf die bereits vorhandene gesellschaftliche Dichotomie der Begriff ‚Mittelschicht‘ (μέτριοι) anbietet. Diesen Begriff nutzt auch Artemidor, wenn er von einer Dreiteilung der Gesellschaft spricht, wofür er die Begriffe μέγας, μέτριος sowie ταπεινός gebraucht.¹⁵⁰ KNAPP zufolge ist davon auszugehen, dass die μέτριοι zwar nicht über enorme Reichtümer verfügten, dennoch aber gewisse Ressourcen, u.a. in Form von bescheidenem Grundbesitz besaßen, die ihnen nicht nur den täglichen Lebensunterhalt, sondern auch die aktive Beteiligung an sozialen, kulturellen und politischen Aktivitäten ermöglichten, welche oftmals mit erheblichen Kosten verbunden waren.¹⁵¹ Aus diesem Grund folgern PLEKET und LANGENFELD, dass die μέτριοι weniger mit der heutigen Mittelschicht bestehend aus Beamten, Angestellten und Selbstständigen, sondern

¹⁴⁴ T. SCHMITZ, *Bildung und Macht*, 48.

¹⁴⁵ ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, 107f.

¹⁴⁶ MAREK/FREI, *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, 535.

¹⁴⁷ REICH, *Eigennutz und Kapitalismus*, 28.

¹⁴⁸ CHRIST, *Grundfragen der römischen Sozialstruktur*, 220f sowie KNAPP, *Invisible Romans*, 5.

¹⁴⁹ KNAPP, *Invisible Romans*, 5f.

¹⁵⁰ Artem. IV,84.

¹⁵¹ KNAPP, *Invisible Romans*, 6.

vielmehr mit den weniger wohlhabenden Angehörigen der Oberschicht identisch waren, die „nicht in der ersten Reihe der Honoratioren und Würdenträger“¹⁵² saßen. Es handelte sich folglich um erfolgreiche Künstler, Ärzte und Anwälte, aber auch um Mitglieder von Gemeinderäten, die kein hohes politisches Amt bekleideten.¹⁵³ KNAPP hingegen zählt zu diesem Kreis auch bescheidene Landbesitzer und Kaufleute sowie professionelle Lehrer, Ärzte und Architekten, die von der Elite finanziert wurden.¹⁵⁴ Im Hinblick darauf, dass diese Personen nicht über vergleichbare und familiär bedingte Reichtümer wie die Oberschicht verfügten, ist anzunehmen, dass sie trotz eines gewissen finanziellen Wohlstandes beständig für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass man einer Erwerbstätigkeit als solcher konträr zur Sichtweise der Oberschicht grundsätzlich Wertschätzung entgegenbrachte.¹⁵⁵ Gleichwohl bestanden auch Schnittstellen zur Oberschicht, so z.B. in der Haltung gegenüber Mitgliedern der Unterschicht wie Freigelassene, Arme und Sklaven, denen man mit Ablehnung, Vorurteilen und Stereotypisierungen begegnete.¹⁵⁶

Mit Blick auf die besondere Funktion der *paideia* als soziales Distinktionsmerkmal in der kleinasiatischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwiefern es Angehörigen der Mittelschicht möglich war, mittels Bildung den gesellschaftlichen Aufstieg in die Elite zu vollziehen.¹⁵⁷ SCHMITZ zufolge lässt sich diese Frage jedoch zu großen Teilen negativ beantworten. So sei Bildung zwar an und für sich eine „für alle erwerbbar Ressource“¹⁵⁸ gewesen, der gerade im 2. Jh. n. Chr. eine unvergleichliche Aufmerksamkeit zuteilwurde. Nichtsdestoweniger waren nach wie vor Reichtum in Form von Grundbesitz, aber auch Familientradition sowie politische Ämter unabdingbar, um von der Elite als vollwertiges Mitglied akzeptiert zu werden.¹⁵⁹ Da diese Statusmerkmale in der Regel nicht handelbar waren, konzentrierten sie sich folglich auf einen kleinen Elitenkreis, in dem sie familienintern weitergegeben wurden.¹⁶⁰ Obgleich

¹⁵² Zur Frage nach der Bedeutung einer sogenannten μέτριοι -Schicht für Athleten siehe PLEKET, Games, Prizes, Athletes and Ideology, 76; LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 12f.; GOLDEN, Greek Sport and Social Status, 144; AIGNER, Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufssportler, 215.

¹⁵³ PLEKET, Games, Prizes, Athletes and Ideology, 75f. sowie AIGNER, Gesellschaftliche Stellung, 215.

¹⁵⁴ KNAPP, Invisible Romans, 6.

¹⁵⁵ Ebd., 11.

¹⁵⁶ Ebd., 7.

¹⁵⁷ Diese Frage wird im entsprechenden Aufsatz von WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 209-229 mit Blick auf den Autor des Traumbuches gestellt.

¹⁵⁸ T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 51.

¹⁵⁹ So zeichnen sich die sogenannten ‚Mächtigen‘ im Traumbuch laut KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 59, in erster Linie durch eine lange Familientradition aus.

¹⁶⁰ T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 51.

man annehmen kann, dass sich Personen ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Stellung ein gewisses Maß an Bildung aneignen konnten, scheint es bis auf wenige soziale Aufsteiger somit nahezu ausgeschlossen gewesen zu sein, mithilfe von Bildung *allein* einen Zugang zur Elite zu erhalten.¹⁶¹ Indem *paideia* folglich eine notwendige, aber nicht ausreichende Qualifikation für den Zugang zur Oberschicht darstellte, wurde eine Öffnung dieser Gesellschaftsschicht verhindert.¹⁶² Gleichwohl zeigt z.B. das Beispiel Lukians, dass für Angehörige, die nicht aus der Oberschicht stammten, Bildung im 2. Jh. n. Chr. eine Möglichkeit zum Gelderwerb darstellte und sie aufgrund ihrer intellektuellen Fertigkeiten durchaus zu Wohlstand und Ansehen gelangen konnten.¹⁶³

2.2 Zur Person Artemidor von Daldis

Vor dem Hintergrund der zuvor umrissenen kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in der kleinasiatischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. steht im Folgenden die Person des Artemidor im Fokus der Untersuchung. Dabei erweist es sich als problematisch, dass sich außer einem Eintrag in der *Suda* nur bei Galen ein Hinweis über ihn als Autor eines Werks zum Thema Vogelflug findet.¹⁶⁴ Insofern kann man sich bei der Rekonstruktion der Person Artemidor faktisch nur auf die eigenen Äußerungen des Autors zu seiner Person und seiner Arbeit, wie sie sich u.a. in den Proömien des Traumbuches finden lassen, stützen. In Anbetracht der Funktion der Proömien ist jedoch zu erwarten, dass Artemidor diese keinesfalls zur Vorstellung seines realen Ichs nutzte, sondern mithilfe bestimmter Topoi eine Idealisierung seiner Person favorisierte, wie sie von ihm als Autor eines literarischen Werkes erwartet wurde. Für die Rekonstruktion seiner Persönlichkeit bedeutet dies somit die Notwendigkeit einer besonders kritischen Analyse.¹⁶⁵ Daneben lassen jedoch auch einige Traumdeutungen Rückschlüsse auf seine Persönlichkeit, seine Sicht auf Bildung und Erwerbstätigkeit und – daraus resultierend – seinen sozialen Status zu. Bevor der Blick auf Besonderheiten im Profil Artemidors geworfen wird, empfiehlt sich zunächst ein allgemeiner Überblick über seine Person, wie

¹⁶¹ T. SCHMITZ, *Bildung und Macht*, 51.

¹⁶² So ausgeführt bei HOPKINS, *Élite Mobility in the Roman Empire*, 12-26.

¹⁶³ T. SCHMITZ, *Bildung und Macht*, 55f. mit Verweis auf Athenion, 3,80,113 d-e sowie Lukian. somni. 18.

¹⁶⁴ CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 11 mit Verweis auf *Suda* 4025. Zur entsprechenden Erwähnung bei Galen (HVA I,15) sowie im Rahmen der byzantinischen Tradition bei Pseudo-Lukian (Philop. 21) siehe BOWERSOCK, s.v. Artemidorus, 867. Byzanz war letzten Endes der Ausgangspunkt für die Überlieferung der *Oneirokritika* im arabischen Raum, wo im 9. Jh. n. Chr. aller Wahrscheinlichkeit nach zumindest die ersten drei Bücher von Ḥunain-bin Iṣḥāq übersetzt wurden. Dazu BERNHARDI, *Regards sur l'onirocritique byzantine*, 2ff. Eine prägnante Zusammenfassung der Rezeptionsgeschichte findet sich bei TRAPP, s.v. Artemidorus von Daldis, 51f. Zur Rezeptionsgeschichte des Artemidor in der byzantinischen Traumdeutungsliteratur siehe TIMOTIN, *La reception d'Artemidore dans l'onirocritique byzantine*, 311-326.

¹⁶⁵ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 1.

sie auch der antike Leser der *Oneirokritika* erhielt. Zu diesem zählen u.a. die Fragen zu seiner Lebens- und Schaffenszeit sowie zu seinem familiären und gesellschaftlichen Hintergrund.

2.2.1 Datierung

Zur Datierung von Artemidors Lebens- und Schaffenszeit, die in Ansätzen schon in der Einleitung vorgestellt wurde, ist die Forschungslage dahingehend eindeutig, als dass CHANDEZON eine Zeitspanne von ca. 140–200 n. Chr. aus verschiedenen Gründen für naheliegend hält.¹⁶⁶ Was den *terminus post quem* betrifft, so findet sich bei Artemidor ein Hinweis auf die *Eusebeia*, jene Agone zu Ehren des verstorbenen Kaisers Hadrian, die im Jahre 138 n. Chr. durch seinen Nachfolger Antoninus Pius ins Leben gerufen wurden.¹⁶⁷ Schwieriger verhält es sich mit dem *terminus ante quem*, der sich in erster Linie auf die Erwähnung Artemidors bei Galen stützt.¹⁶⁸ In Anbetracht dessen, dass Galen spätestens im Jahre 216 n. Chr. gestorben ist, ist denkbar, dass er Artemidor nach seiner Rückkehr aus Rom in Pergamon begegnet ist.¹⁶⁹ Eine andere Möglichkeit der Datierung offenbart sich mit Blick auf die Widmung der Bücher an Cassius Maximus, bei dem es sich aller Voraussicht nach um den bekannten Redner Maximus von Tyros gehandelt hat.¹⁷⁰ Wenngleich in der Vergangenheit mitunter Uneinigkeit bezüglich dieser Identifikation bestand, haben DU BOUCHET und CHANDEZON zeigen können, dass vieles dafür spricht. So zeigt sich die bei Artemidor attestierte große Belesenheit und rhetorische Eloquenz des Cassius Maximus in dessen Arbeit als Autor der *Dialexeis*.¹⁷¹ Darüber hinaus spielt Artemidor an einer Stelle auf die phönizische Herkunft des Gelehrten an, was sich wiederum mit Angaben aus der *Suda* deckt, wonach Maximus seinem Namen nach dem dortigen Stadtstaat Tyros entstammt.¹⁷² Abschließend stimmt zudem der zeitliche Tätigkeitsbereich beider Männer überein, zumal Maximus von Tyros in den Jahren 180 – 192 n. Chr. auf dem Höhepunkt seiner Bekanntheit am Hofe Kaiser Commodus' tätig war.¹⁷³ Abgesehen von diesem überzeugenden Datierungsansatz dient laut HARRIS-MCCOY auch

¹⁶⁶ Zur Datierungsfrage im Allgemeinen siehe PRICE, *The Future of Dreams*, 10; BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 54-57 sowie darauf aufbauend CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 13-17; DERS., *Artémidore et la civilization*, 11-29.

¹⁶⁷ *Artem.* I,26. Zur Terminierung siehe auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 2.

¹⁶⁸ DERS., *Artemidorus' Identities*, 2.

¹⁶⁹ *Ebd.*

¹⁷⁰ Zur Diskussion um die Person des Cassius Maximus verweise ich auf die entsprechenden Anmerkungen auf S. 7 Anm. 29. Zur Beziehung zwischen Artemidor und Cassius Maximus siehe zudem PÉREZ-JEAN, *Artémidore et la philosophie de son temps*, 64-66.

¹⁷¹ CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 16f.

¹⁷² *Artem.* II,70 sowie *Suda*, μ 173. Zu den biographischen Angaben heißt es dort: Μάξιμος, Τύριος, φιλόσοφος, διέτριψε δὲ ἐν Ρώμῃ ἐπὶ Κομόδου. Περί Ὀμήρου καὶ τίς ἢ παρ' αὐτῷ ἀρχαία φιλοσοφία: Εἰ καλῶς Σωκράτης οὐκ ἀπελογήσατο: καὶ ἄλλα τινὰ φιλόσοφα ζητήματα.

¹⁷³ CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 16 Anm. 14 sowie KIRBIHLER, *Artémidore*, 55-57.

ein bei Artemidor erwähnter Jurist namens Aristides als Hinweis auf eine zeitliche Zuordnung, weil es sich bei diesem aller Wahrscheinlichkeit nach um Quintus Aemilius Aristides gehandelt hat, der in den Jahren 208-209 n. Chr. als Prokurator in Ephesos war.¹⁷⁴ Wenngleich letzten Endes eine jahresgenaue Datierung von Artemidors Leben und Wirken nicht möglich ist, spricht vieles für den groben Zeitraum von 140-200 n. Chr. Dies würde Artemidor zu einem Zeitgenossen bekannter Persönlichkeiten wie Plutarch, Dio Chrysostomos, Pausanias, Lukian, Aelius Aristides und Galen machen, die allesamt auf dem Höhepunkt der zweiten Sophistik tätig waren.¹⁷⁵

2.2.2 Herkunft und Familie

Die Bereiche ‚Herkunft‘ und ‚Familie‘ werden von Artemidor grundsätzlich kaum im Traumbuch thematisiert. Ein erster topographischer Hinweis auf seine Herkunft findet sich im Epilog von Buch III, wo er ausführt, dass er für die Publikation der *Oneirokritika* den Namen ‚Artemidor aus Daldis‘ gewählt habe, wenngleich er frühere Werke unter dem Namen ‚Artemidor aus Ephesos‘ verfasst hätte.¹⁷⁶ Während er Daldis explizit als Geburtsort seiner Mutter ausweist, bleibt die Verbindung zu Ephesos eher diffus.¹⁷⁷ KIRBIHLER und HARRIS-MCCOY spekulieren jedoch dahingehend, dass es sich entweder um seine eigene Geburtsstadt oder die seines Vaters gehandelt haben könnte.¹⁷⁸ Obwohl dies nicht eindeutig nachzuweisen ist, wird aufgrund der Erwähnung von Ephesos im Traumbuch deutlich, dass Artemidor wenn nicht dort, dann zumindest im westlichen Kleinasien seinen Lebensmittelpunkt hatte.¹⁷⁹ Die Frage nach den familiären Verhältnissen gestaltet sich ebenfalls insofern als schwierig, als dass Artemidor neben der Angabe des Geburtsortes der Mutter nur seinen gleichnamigen Sohn erwähnt, dem die Bücher IV und V gewidmet sind.¹⁸⁰ Artemidor weist ihn dort gewissermaßen als seinen Erben aus, dem die Bücher in der Ausbildung zum Traumdeuter als Hilfe dienen sollen.¹⁸¹ Während die von Artemidor vorgenommene Widmung der Bücher IV und V an seinen Sohn bei näherer Betrachtung auch einen programmatischen Zweck nicht ausschließt, bleibt die Figur

¹⁷⁴ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 2.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Artem. III,66.

¹⁷⁷ Insbesondere mit Blick auf die Erwähnung eines gewissen ‚Artemidor aus Phocaea‘ als Experten für Vogelmantik durch Galen (HVA I,15). Wenngleich sich diese Angaben mit dem entsprechenden Eintrag aus der *Suda* deckt, verwundert es laut HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 3 Anm. 6, dass Artemidor das besagte Phocaea in der *Oneirokritika* nicht ein einziges Mal erwähnt. Dies macht eine Identifizierung folglich eher unwahrscheinlich.

¹⁷⁸ Demzufolge wäre Artemidor als Sohn zweier Eltern aus verschiedenen Städten geboren worden. Dazu KIRBIHLER, *Artémidore*, 54 sowie HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 517.

¹⁷⁹ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 517.

¹⁸⁰ Artem. III, 66; IV, prooem.; V, prooem.

¹⁸¹ Zur möglichen Rolle des Sohnes als literarisches Mittel siehe Kapitel 3.

seines eigenen Vaters ungeklärt. Bei einem Blick auf andere zeitgenössische Autoren zeigt sich, dass Hinweise auf die väterliche Abstammung in erster Linie der eigenen Statuspositionierung dienen: Während Galen, wie bereits gezeigt, auf das Vermögen und die damit verbundene hohe gesellschaftliche Position seines Vaters Nikon verweist, erwähnt Aelius Aristides den Landbesitz seines Vaters Eudaimon in der Nähe von Hadrianoi.¹⁸² Bei Plutarch finden sich zwar keine Hinweise auf den Vater, dafür aber auf seine Abstammung von einem Urgroßvater namens Nikarchos.¹⁸³ Die Tatsache, dass Artemidor seinen Vater bzw. seine grundsätzliche Abstammung gänzlich unerwähnt lässt, kann ggf. dahingehend interpretiert werden, dass er im Rahmen seiner Selbstdarstellung keinen Vorteil aus der Nennung desselbigen erkannte, weil der Vater möglicherweise nur eine mittlere gesellschaftliche Position innehatte oder aber bereits verstorben war.

2.2.3 Lokalpatriotismus und Haltung zu Rom

Im Anschluss an die eher allgemeinen Informationen zur Person Artemidors soll als nächstes eine Annäherung an seine Persönlichkeit erfolgen. Zu diesem Zweck empfiehlt sich ein Blick auf die Proömien sowie auf bestimmte Traumdeutungen, die Rückschlüsse auf bestimmte Sichtweisen des Traumdeuters zulassen. Ein erstes ausgeprägtes Charakteristikum Artemidors ist seine Identifizierung mit seiner kleinasiatischen Heimat und – damit einhergehend – der griechischen Kultur.¹⁸⁴ Beide Aspekte werden vor allem in ihrer Abgrenzung zur römischen Kultur greifbar.¹⁸⁵ Die enge Verbindung Artemidors mit seiner Heimat wird zunächst durch die offensichtliche Bezeichnung der Heimatstadt seiner Mutter – Daldis – als Heimat (*πατρίς*) deutlich¹⁸⁶, wobei er *patris* mit einem zweiten Elternpaar vergleicht.¹⁸⁷ Aus diesem Grund deutet Artemidor eine wie auch immer gear-tete Abwendung von der Heimat, z.B. durch Emigration, im Traum als nachteilig, ebenso das Erblicken von fremden und unbekanntem Städten.¹⁸⁸ Die besondere Zuwendung zu der kleinen Stadt (*πόλισμα*) Daldis wird auch in der scheinbaren Abkehr Artemidors von der Metropole Ephesos deutlich, der er durch die entsprechende Änderung seines Namens noch einmal Nachdruck verleiht. Als Grund gibt Artemidor an, dass Ephesos bereits in einem Zusammenhang mit vielen bekannten Persönlichkeiten stehe und er aus diesem

¹⁸² Ael. Arist. log. 50,72f. Dazu MRATSCHKEK-HALFMANN, *Divites et praepotentes*, 24.

¹⁸³ Plut. ant. 68,4. Dazu weiterführend BINDER, *Plutarchs Vita des Artaxerxes*, 3 sowie K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, 6f.

¹⁸⁴ BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 61.

¹⁸⁵ Ebd., 58-59.

¹⁸⁶ Artem. III,66.

¹⁸⁷ Artem. I,43; III,60. Diesen Umstand hebt auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 26, hervor.

¹⁸⁸ Artem. II,68; IV,60. Nach HARRIS-MCCOY, *Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica*, 437, fällt auf, dass vor allem Aufenthalte in Rom der entsprechenden Person zumeist Nachteile für die Träumenden mit sich bringen und in einigen Fällen sogar ihren Tod prophezeien.

Grund der Heimatstadt seiner Mutter die *Oneirokritika* als Dank für seine dortige Erziehung widmen wolle.¹⁸⁹ Wenngleich die wahren Hintergründe für diese Namensänderung letzten Endes unbekannt bleiben, scheint es durchaus plausibel, dass Artemidor Rivalitäten mit anderen Autoren aus Ephesos verhindern bzw. vermeiden wollte, in Zusammenhang mit Ephesos als einer von vielen genannt zu werden.¹⁹⁰ Ein weiteres Motiv für die Umbenennung könnte darin bestehen, dass er sich Daldis aus nicht weiter bekannten lokalpatriotischen Motiven stärker zugehörig fühlte als der Großstadt Ephesos.¹⁹¹ Diese Sichtweise wird durch seinen Hinweis auf die daldäische Gottheit Apollon Mystes erhärtet, die seinen eigenen Angaben zufolge ihm die Abfassung des Traumbuches befohlen habe.¹⁹² Wenngleich es sich bei dem vermeintlich göttlichen Auftrag zweifelsohne um einen etablierten literarischen Topos handelt, der u.a. auch bei Plinius d. J. und Lukian zu finden ist, bleibt nichtsdestoweniger der Eindruck bestehen, dass Artemidor eine besondere Affinität zu der Heimat seiner Mutter hegt.¹⁹³ Auch über die Hinweise auf Daldis hinaus bezeugt er im weiteren Verlauf des Traumbuches wiederholt seine Verbundenheit mit seiner kleinasiatischen Heimat und der griechischen Kultur.¹⁹⁴ Zu diesem Zweck bedient er sich u.a. bestimmter sprachlicher Begrifflichkeiten, die man im Sinne ROBERTS als ‚Lokalcolorit‘ bezeichnen könnte.¹⁹⁵ Artemidors grundsätzliches Interesse an der Bewahrung und der Aufrechterhaltung lokaler Kulturgüter zum Zwecke der Identitätsstiftung überwiegt dabei dem leisen Hinweis, wonach die Grenzen der Heimat zuweilen auch eine Beschränkung darstellen können.¹⁹⁶

Die ausgeprägte Identifikation Artemidors mit der griechischen Kultur wird vor allem in seiner Sicht der römischen Kultur deutlich.¹⁹⁷ Grundsätzlich finden sich im Traumbuch lediglich an einigen Stellen Hinweise auf Tätigkeiten im Rahmen der römisch-

¹⁸⁹ Artem. III,66. Diese Formulierung könnte einen möglichen Hinweis darauf enthalten, dass Artemidor von der Stadt gefördert wurde, wenngleich sich diese These aufgrund der mangelhaften Quellenlage nicht überprüfen lässt.

¹⁹⁰ So ist u.a. denkbar, dass Artemidor unter seinem ursprünglichen Künstlernamen nur mäßigen Erfolg hatte und sich aus diesem Grund für einen neuen Namen zur Publikation seiner Werke entscheidet, wobei seine Wahl eher zufällig auf Daldis fiel.

¹⁹¹ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 517f.

¹⁹² Artem. II,70.

¹⁹³ u.a. Lukian (macr. 1-2), Plinius (epist. III,5,4). Dazu WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 219 sowie DERS., Träume und Visionen, 65 FN 66 sowie 66

¹⁹⁴ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 57f.

¹⁹⁵ ROBERT, *Recherches épigraphiques*, 276-361. Dies wird z. B. in der Nutzung bestimmter umgangssprachlicher Ausdrücke, wie ἴπταμαι statt πέτεσθαι (Artem. II,68) deutlich. Darüber hinaus finden sich auch zahlreiche lokale Begrifflichkeiten, z. B. die Wörter συμβιώσεις und δειροφορεῖν, bei denen es sich ROBERT zufolge explizit um Bezeichnungen aus dem westlichen Kleinasien handelt. Zum Lokalpatriotismus des Artemidor siehe BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 61.

¹⁹⁶ Artem. II,19; II,24; II,60. Das Heimatland wird jedoch metaphorisch auch mit Zäunen, Mauern oder anderweitigen Begrenzungen assoziiert, siehe auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 1f.

¹⁹⁷ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 57-59.

provinzialen Administration.¹⁹⁸ Darüber hinaus scheint Artemidor jedoch keinen direkten Kontakt zu hohen römischen Würdenträgern, wie Senatoren oder Rittern, gehabt zu haben, weil sich keine entsprechenden Träume im Traumbuch finden lassen. Ein Grund dafür mag in dem Desinteresse bzw. der offenen Ablehnung der Traumdeutung in der römischen Gesellschaft gelegen haben, wie sie an späterer Stelle noch eingehender diskutiert wird. Es ist somit denkbar, dass er keine Ratsuchenden kannte und folglich auch nicht in der Lage war, entsprechende Fälle im Traumbuch zu dokumentieren. Gleichwohl finden sich in den *Oneirokritika* wiederholt Bemerkungen zu spezifisch römischen Kulturelementen, wie Sprache, Kleidung oder der Gladiatur.¹⁹⁹ Dabei fällt auf, dass sich die jeweiligen Traumdeutungen für die entsprechenden Klienten oftmals als nachteilig erweisen, so z.B. im Fall eines angeklagten Lyraspielers, der dem griechischen Gott Pan in römischer Kleidung auf der Agora sitzend begegnet, was ihm anzeigt, dass er einen Prozess verlieren werde.²⁰⁰ An anderer Stelle referiert Artemidor zu einer aus seiner Sicht merkwürdigen römischen Tradition, Geier aus religiösen Gründen nicht zu töten, wobei er auf ähnliche Vorschriften in den syrischen und ägyptischen Kulturen verweist.²⁰¹ Indem er Parallelen zwischen der römischen Kultur und anderen, vermeintlich heidnischen Kulturen aufzeigt, versucht er sich HARRIS-MCCOY zufolge an einer bewussten Destabilisierung des normativen Status Roms.²⁰² Eine neutrale Ansicht vertritt Artemidor lediglich mit Blick auf die römische Badekultur, die von ihm wie seinen Zeitgenossen nicht länger als Ausdruck eines unangemessenen und luxuriösen Lebensstils angesehen wird.²⁰³ Im Gegensatz dazu äußert er sich durchaus negativ zu den römischen Kulturelementen der Gladiatur und des Boxkampfes.²⁰⁴ Wenngleich ROBERT zufolge die Gladiatur beinahe in der gesamten griechischen Welt verbreitet war und sich gerade in den kulturellen Zentren des griechischen Ostens wie Pergamon, Smyrna oder Ephesos einer allgemeinen Popularität erfreut, lehnt Artemidor diese scheinbar aufgrund ihrer Brutalität ab.²⁰⁵ Im Gegensatz dazu bewertet er griechische Kulturelemente, allen voran die

¹⁹⁸ HAMDOUNE, *Servir l'empereur selon Artémidore*, 209- 253.

¹⁹⁹ Artem. I,53; II,3.

²⁰⁰ Artem. IV,72.

²⁰¹ Ebd. Grundsätzlich wurde die Verehrung von Tieren vor allem in der römischen Literatur oftmals als lächerlich dargestellt, wie am Beispiel Juvenals (sat. XV,1-26) deutlich wird.

²⁰² Siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 27, wenngleich diese Einschätzung hier nicht stichhaltig nachvollzogen werden kann.

²⁰³ Artem. I,64. Laut Artemidor gingen die Menschen dort weniger aus Gründen der Reinlichkeit, sondern aufgrund der Geselligkeit hin. Dazu auch HARRIS-MCCOY, *Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica*, 452.

²⁰⁴ u.a. Artem. I,61; II,32.

²⁰⁵ MANN, "Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!", 12 und 113 mit Verweis auf ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. Darüber hinaus weist MANN, ebd., 115, darauf hin, dass z.B. Plutarch Gladiatorenkämpfe ganz natürlich in den Festkalender griechischer Städte einfügte.

musische und gymnische Agonistik (zu der das weitaus blutigere Pankration gehörte), sowie Aspekte rund um die *paideia* in hohem Maße als positiv.²⁰⁶

Ein weiterer Aspekt, der an späterer Stelle noch einmal Erwähnung im Zusammenhang mit Artemidors sozialem Status finden wird, ist die Frage nach seinem möglichen Besitz des römischen Bürgerrechts. Grundsätzlich liegen einige Indizien vor, die gegen diesen Status bei Artemidor sprechen bzw. darauf hinweisen, dass er lediglich das Bürgerecht seiner Heimatpolis – entweder Daldis oder Ephesos – besaß. An erster Stelle steht der fehlende Hinweis auf die maßgeblichen römischen Namensbestandteile (*tria nomina*), deren Erwähnung zumindest im Rahmen der Einleitung und besonders mit Blick auf den Patron Cassius Maximus zu erwarten gewesen wäre.²⁰⁷ Zudem fällt bei einem Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren der zweiten Sophistik, wie Pausanias, Aelius Aristides oder Plutarch auf, dass diese scheinbar stolz auf ihren Besitz des römischen Bürgerrechts verweisen.²⁰⁸ Im Gegensatz dazu scheint Artemidor selbst im Rahmen einer Traumdeutung die Erklärung für das Nichtvorhandensein des römischen Bürgerrechts bei ihm selbst zu liefern: Es handelt sich um den Traum eines Griechen, der das römische Bürgerrecht erhalten hat, daraufhin jedoch seine gesamte Reputation einbüßt.²⁰⁹ Als Erklärung gibt Artemidor an, dass dieser Mann durch die Übernahme des römischen Namens einen symbolischen Verlust seiner griechischen Identität erfahren habe. BOWERSOCK nutzt die gegebenen Beispiele, um Artemidor eine romkritische, wenn nicht gar romfeindliche Haltung zu attestieren, auf deren Grundlage er folgert, dass der Traumdeuter nicht im Besitz des römischen Bürgerrechts war und gesetzt den Fall, dass doch, darauf kaum stolz gewesen wäre.²¹⁰ Die These einer romkritischen Haltung kann m.E. jedoch aus verschiedenen Gründen als überzogen eingestuft werden: Zum einen hätte Artemidor sich eine prinzipielle Abneigung gegenüber Rom allein aufgrund der Tatsache nicht erlauben können, dass sein Patron allem Anschein nach im Besitz des römischen Bürgerrechts war.²¹¹ Insofern hätte er sich mit einer öffentlich ablehnenden Haltung vermutlich nur selbst geschadet, zumal man davon ausgehen kann, dass auch ein Großteil des von ihm antizipierten Lesepublikums in der kleinasiatischen Oberschicht das römische

²⁰⁶ In diesem Zusammenhang sei insbesondere auf den Kapitelabschnitt zu Artemidors *paideia* (2.2.4) sowie das Kapitel zu den Athleten verweisen.

²⁰⁷ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 60.

²⁰⁸ Vgl. COHEN, Art, Myth, and Travel in the Hellenistic World, 93 sowie BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 58.

²⁰⁹ Artem. I,73.

²¹⁰ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 63.

²¹¹ Ebd., 60.

Bürgerrecht besaß.²¹² Zum anderen lassen sich einige Beispiele anführen, die zeigen, dass Artemidor sich der toleranten Haltung und der inklusiven Kraft der römischen Kultur durchaus bewusst war.²¹³ Wenngleich man BOWERSOCK dahingehend zustimmen kann, dass sich Artemidor eine gewisse Distanz gegenüber der römischen Kultur vorbehält, kann die Tatsache, dass er sich zu Kernelementen der griechischen Kultur wie *paideia* und Agonistik besonders positiv äußert, dahingehend gewertet werden, dass seine Haltung vielmehr als griechisch-selbstbewusst, denn als rom-feindlich bezeichnet werden kann.²¹⁴

2.2.4 *Paideia* und Reisen

Vor dem Hintergrund der besonderen Bedeutung der *paideia* als soziales Distinktionsmerkmal in der kleinasiatischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. fällt auf, dass der Aspekt der Bildung auch im Traumbuch eine herausragende Rolle spielt. Gleiches gilt für die damit einhergehende Reisetätigkeit, zu der Artemidor sich wiederholt äußert. Daher soll als nächstes der Frage nachgegangen werden, welche Bildung Artemidor besaß und welche Bedeutung *paideia* und Reisen für ihn hatten. Die besondere Rolle der *paideia* sowohl für die Gesellschaft der zweiten Sophistik als auch für Artemidor selbst wird durch die ausführliche Behandlung damit verbundener Aspekte in Buch I deutlich.²¹⁵ Bereits im Proömium dieses Buches lässt sich dabei ein direkter Zusammenhang zwischen der Dedikation an Cassius Maximus sowie der Bedeutung von *paideia* für Artemidor erkennen, indem er die Bildung und die rhetorischen Fertigkeiten des Patrons in besonderem Maße hervorhebt.²¹⁶ Hierbei birgt die Dedikation nicht nur die Hoffnung, dass sich der berühmte Gelehrte für die Veröffentlichung und Bekanntmachung des Werkes einsetzt, sondern Artemidor auf diese Weise selbst als ein Gebildeter erscheint, weil er einen Gelehrten wie Cassius Maximus alias Maximos von Tyros als Patron vorweisen kann.²¹⁷ Wenngleich es aus verschiedenen Gründen, die an späterer Stelle eingehender diskutiert werden, zwar plausibel ist, dass Artemidor selbst keinen direkten Kontakt zu Cassius

²¹² Siehe Unterkapitel 3.5.2. bezüglich der Differenzierung zwischen Klienten und Adressaten.

²¹³ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 29.

²¹⁴ Vgl. BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 63. Gleichwohl scheint m.E. die von BOWERSOCK vorgenommene Parallele zu Galen sinnvoll, der seinerseits zehn Jahre bis zu seinem Tod in Rom gelebt und als kaiserlicher Leibarzt praktiziert hatte, sich jedoch in erster Linie mit der griechischen Kultur identifizierte und eine dementsprechend geringe Meinung von der römischen Bildung hatte. In eine ähnliche Richtung geht SWAIN, *Hellenism and Empire*, 185, zufolge auch Plutarch, der die römische Macht aufgrund ihrer militärischen Stärke als Notwendigkeit ansieht, die griechische Kultur jedoch als die einzig Besonderheit hervorhebt.

²¹⁵ Siehe u.a. die Träume zu Schrift und Schriftgebrauch (Artem. I,53) sowie zu Theaterauftritten (Artem. I,56).

²¹⁶ u.a. Artem. I, prooem.; III,66.

²¹⁷ WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 226.

Maximus hatte, so möchte er zumindest seinem Lesepublikum gegenüber diesen Eindruck erwecken. Darüber hinaus hat HARRIS-MCCOY zeigen können, dass Artemidor im Rahmen seiner Ausführungen zur Werkentstehung in verschiedene Rollen schlüpft, die ihn als vielseitig Gebildeten zeigen: Zunächst als Forscher, der mit eigenem finanziellen Aufwand verschiedene Traumdeutungsliteratur erstanden, gesichtet und ausgewertet hat. Dann als Arzt, der sich mittels Empirik einer explizit wissenschaftlichen Methodik bedient, um größtmögliche fachliche Korrektheit zu garantieren. Und zuletzt als Reisender, der den bewussten ‚Blick über den Tellerrand‘ zum Wohle der Wissenschaft gewagt hat, und der auf seinen Reisen fachliches Wissen und neue Erkenntnisse in Erfahrung bringen konnte.²¹⁸ Diese Inszenierung Artemidors kann im Sinne eines literarischen Topos gewertet werden, der seinem Lesepublikum seine Expertise und damit seine Seriosität offenlegen sollte.²¹⁹

Was die sprachlichen, insbesondere rhetorischen Fähigkeiten des Traumdeuters angeht, bietet sich hier ebenfalls ein Blick auf das Proömium von Buch I an. Wenngleich an dieser Stelle mit Blick auf mögliche attizistische Elemente eine explizite philologische Beurteilung nicht erfolgen soll, fallen gleichwohl bestimmte rhetorische Fähigkeiten Artemidors ins Auge. So bewegt er sich geschickt im Spannungsfeld verschiedener, in der Literatur etablierter Topoi, die ihn einerseits als erfahrenen und ambitionierten Experten der Traumdeutung ausweist, der sich bewusst von seinen Vorgängern abzugrenzen versteht, andererseits im Sinne einer ‚affektierte[en] Bescheidenheit‘²²⁰ mit Blick auf die sprachliche und inhaltliche Gestaltung seines Werkes agieren lassen.²²¹ Indem Artemidor seine Leserschaft im Rahmen einer *captatio benevolentiae*²²² um Nachsicht bei der Aufnahme seines Werkes ersucht, wird letzten Endes jedoch deutlich, dass er – entgegen der These WEBERS – nicht durchweg in geradezu überheblicher Manier auftritt, sondern durchaus im Sinne eines Schriftstellers mit Bescheidenheitsäußerungen zu kokettieren weiß.²²³ Die Verehrung der *paideia* findet sich auch in weiteren Teilen des Traumbuches wieder. An einer Stelle bezeichnet Artemidor die Rhetorik und die Bildung in Analogie zum

²¹⁸ HARRIS-MCCOY, Artemidorus’ Identities in the Preface to the Oneirocritica, 423f.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ M. MÜLLER, Die Ironie, 166 sowie CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 93 mit Verweis auf die *Praefatio* bei Aulus Gellius als ein Beispiel für ‚affektierte Bescheidenheit‘.

²²¹ PACK, Artemidorus and His Waking World, 283. Demzufolge bittet Artemidor seine Leser und insbesondere Cassius Maximus beinahe demütig um Nachsicht bei der Lektüre des Werkes. Dagegen WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221 FN 50, demzufolge die Proömien keine Anzeichen für Bescheidenheitsäußerungen aufweisen.

²²² M. MÜLLER, Die Ironie, 166.

²²³ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221 Anm. 50.

männlichen Geschlechtsteil als „das Allerzeugungsfähigste“²²⁴ und bringt auf diese Weise den Zeitgeist des 2. Jh. n. Chr. auf den Punkt. An anderer Stelle wird seine Wertschätzung von Turnlehrern und Pädagogen greifbar, weil sie „zu körperlicher Ertüchtigung, [und] (...) zu sittlicher Bildung erziehen.“²²⁵ Dabei ist sich Artemidor der Kostspieligkeit einer guten Ausbildung sowie der Bedeutung von *paideia* als statusbildendem Merkmal durchaus bewusst, was sein Hinweis auf Wohlstand als Grundlage für Bildung deutlich macht.²²⁶ Mit Blick auf die maßgeblichen Bestandteile von *paideia* vertritt Artemidor im Traumbuch wiederholt eine deutliche Ansicht: An erster Stelle zählt eine grundlegende Belesenheit, auf die er auch wiederholt im Zusammenhang mit seiner eigenen Person zu sprechen kommt.²²⁷ Eine ähnlich hohe Relevanz besitzen für ihn Sprache und Alphabetisierung als solche, was u.a. in seiner Befürwortung des Bilingualismus zum Tragen kommt, aber auch bei der Berücksichtigung entsprechender Traumsymbole wie Schreibtafeln, Bücher, Buchstaben und Zahlen sowie der Schreibrichtung ersichtlich wird.²²⁸ Darüber hinaus offenbart Artemidor seinen Lesern gegenüber eine große Allgemeinbildung in den Bereichen Literatur, Arithmetik, Astrologie, Ethnologie und Zoologie. Im Bereich Literatur nimmt er gemäß dem literarischen Zeitgeist der zweiten Sophistik zahlreiche Rückgriffe auf große Autoren der Klassik, vor allem Homer, Hesiod, Theognis und Xenophon vor.²²⁹ Diese Art und Weise der Zitation lässt laut ANDERSON darauf schließen, dass für Artemidor als Kind seiner Zeit „*mimesis* and *paideia*“²³⁰ von besonderer Bedeutung waren.²³¹ Gleichwohl finden sich bei ihm auch weniger bekannte Dichter und Literaten wie Euenos von Paros, Partheneios, Herakleides vom Pontos und Lykophron von Chalkis.²³² Die ausführliche Interpretation von Zahlenträumen, in denen er über die verschiedene Bedeutung von Lebensjahren und die Dauer von Monaten und Jahren referiert sowie über die Berücksichtigung von Sternbildern zeigen, dass Artemidor

²²⁴ Artem. I,45.

²²⁵ Artem. III,17.

²²⁶ Artem. IV,67.

²²⁷ u.a. Artem. I, prooem. sowie V, prooem.

²²⁸ Artem. IV,56 (Gleichwohl wird nicht erwähnt, um welche Sprachen es sich handelt); II,45; III,44. Laut Artemidor ist nicht nur die Schreibrichtung (III,25) maßgeblich für die Interpretation eines Traums, sondern auch der Unterschied zwischen Buchstaben oder Zahlen (III,34).

²²⁹ u.a. Artem. I,16; I,50; II,12; IV, prooem.; IV,59 (Homer); IV,59 (Hesiod); I,32 und I,66 (Theognis); I,66 (Xenophon). Dabei wird Homer mit insgesamt 15 Beispielen am häufigsten zitiert, siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 410. Laut VINAGRE LOBO, *Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano*, 297f., finden sich in den *Oneirokritika* insgesamt 17 Autoren, wie Pindar, Euripides, Menandros oder Kallimachos, deren Zitation in keinem direkten Zusammenhang mit der Traumdeutung steht.

²³⁰ ANDERSON, *Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic*, 108.

²³¹ Zur Funktion der Zitation von klassischen Autoren durch Schriftsteller des 2. Jh. n. Chr. siehe BOWIE, *Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic*, 210-214.

²³² u.a. Artem. I,4 (Euenos von Paros); IV,63 (Partheneios, Herakleides vom Pontos sowie Lykophron).

auch in den Bereichen Arithmetik und Astronomie Kenntnisse besessen haben muss.²³³ Gleiches gilt für seine mitunter ausführlichen Exkurse in die Bereiche Ethnologie und Zoologie.²³⁴ Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen nicht zuletzt Artemidors philosophische Kenntnisse, die sich vor allem im Rahmen seiner Grundüberlegungen zum Traumwesen zeigen.²³⁵ Hier kann er grundsätzlich mit Wissen um die hellenistischen Philosophierichtungen, insbesondere die Stoa und den Skeptizismus überzeugen.²³⁶ Des Weiteren stellt er durch die Übernahme aristotelischer Begrifflichkeiten der Traumtypologie²³⁷, die noch an späterer Stelle behandelt werden, ebenso wie die στοιχεῖα für seine Deutungen eine beachtliche Kenntnis von Basistexten der Philosophie unter Beweis.²³⁸ Entgegen den Angaben in der *Suda*, die ihn explizit als Philosophen ausweisen, muss man PÉREZ-JEAN zufolge jedoch ausschließen, dass Artemidor selbst ein Philosoph war, weil er sich im Traumbuch zu keinem Zeitpunkt mit philosophischen Fragen zum Ursprung der Träume oder aber der Traumdeutung beschäftigt.²³⁹

In Anbetracht seiner Sicht auf die Bedeutung von Bildung sowie der Tatsache, dass Artemidor über ein beachtliches Allgemeinwissen verfügt haben muss, erscheint er auf den ersten Blick wie ein typischer Vertreter der Bildungselite der zweiten Sophistik.²⁴⁰ Bei einem näheren Blick fällt jedoch auf, dass er – abgesehen von einem Hinweis auf seine im Vorfeld der *Oneirokritika* veröffentlichten Werke – nichts Näheres über seine eigene Ausbildung oder seinen bisherigen beruflichen Werdegang offenbart, wie dies ansonsten bei anderen Autoren seiner Zeit zu beobachten ist.²⁴¹ In diesem Zusammenhang erscheint die Anmerkung, wonach er alles Vorhandene über Traumdeutung erstanden und gelesen habe und sich sein Wissen zudem aus seiner Erfahrung rekrutiere beinahe wie eine Verteidigung seiner Fertigkeiten in Ermangelung einer klassischen Ausbildung.²⁴² Des Weiteren kann seine wiederholte und bewusste Differenzierung zwischen Personen mit

²³³ u.a. Artem. II,70 (Zahlen); Artem. II,36 (Astronomie)

²³⁴ Artem. I,8; II,20; II,22; II,14; II,25.

²³⁵ Artem. I,1 mit entsprechenden Parallelen zu Platon in Bezug auf die Differenzierung von ‚richtigen‘ und ‚fälschen‘ Träume.

²³⁶ Weitaus weniger eindeutig verhält es sich PÉREZ-JEAN, *Artémidore et la philosophie de son temps*, 62, zufolge mit medioplatonischen Elementen im Traumbuch sowie der Frage, inwiefern Artemidor im Rahmen der Deutung von Götternamen Parallelen zu dem Stoiker Cornutus ausweist.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ PÉREZ-JEAN, *Artémidore et la philosophie de son temps*, 70f., verweist auf die Tatsache, dass diese Bewertungskriterien Parallelen zu einer entsprechenden Klassifizierung des Arztes und Philosophen Sextus Empiricus aus dem 2. Jh. n. Chr. aufweisen und somit Bestandteil des zeitgenössischen philosophischen Diskurses u.a. der Skeptiker und Stoiker gewesen sein könnten.

²³⁹ Ebd., 53-58 sowie 75.

²⁴⁰ BOWERSOCK, *Artemidorus and the Second Sophistic*, 62.

²⁴¹ So z.B. bei Galen oder Apuleius, der vor allem im Rahmen seines Werkes *Florida* (XX,2-4) auf seine Bildungsreisen sowie seine Ausbildung in der Philosophieakademie in Athen verweist.

²⁴² Artem. I, prooem.

Bildung, zu denen er anscheinend auch sich selbst zählt, und den in seinen Augen Ungebildeten als ein Versuch gewertet werden, von der gebildeten Elite als ebenbürtig akzeptiert zu werden.²⁴³ Zu diesem Zweck verzichtet er an einer Stelle auf nähere Erklärungen mit dem Hinweis, dass man Kenntnisse in der Astrologie bei entsprechend Gebildeten voraussetzen könne.²⁴⁴ Ähnlich lapidar heißt es an anderer Stelle: „Eingeweihten ist die Sache klar, die nicht Eingeweihten mögen sich von den Eingeweihten belehren lassen.“²⁴⁵ Indem er bei seinen Ausführungen scheinbar bestimmte Kenntnisse voraussetzt, macht Artemidor nicht nur deutlich, dass er sich selbst zu den Gebildeten zählt, sondern auch, dass er sein Werk für Personen verfasst hat, die einen bestimmten Grad an Bildung besitzen.²⁴⁶ All dies legt nahe, dass Artemidor selbst vermutlich keine höhere d.h. explizit wissenschaftliche Ausbildung erfahren hat, sondern sich offenbar die für ihn relevante Bildung und weitere Sachkenntnisse selbst angeeignet hat. In seinem Wunsch, dem Lesepublikum als echter Gebildeter zu erscheinen, bedient er sich in den *Oneirokritika* freilich bestimmter Inszenierungsstrategien, worunter auch die sorgfältige Platzierung von Zitaten und Nennungen bekannter Gelehrter fällt, die ihn als umfassend belesen ausweisen sollen.²⁴⁷ Nichtsdestoweniger wird seine Belesenheit in erster Linie in Bezug auf die von ihm benutzte Traumdeutungsliteratur und eher sekundär durch philosophische Texte ersichtlich.²⁴⁸ Es erscheint somit plausibel, dass sich Artemidor mithilfe entsprechender Basistexte ein philosophisches Grundwissen aneignete.²⁴⁹ Ein vergleichender Blick auf seine ethnischen und literarischen Kenntnisse offenbart zudem, dass es sich in erster Linie um Buchwissen gehandelt hat, das für einen Gelehrten des 2. Jh. n. Chr. gängig war.²⁵⁰ Eine ähnliche Beobachtung lässt sich auch bei den rhetorischen Fertigkeiten Artemidors machen: Wenngleich er durchaus in der Lage ist, den Anforderungen an ein Proömium durch den Gebrauch von Topoi und sprachlichen Spitzen nachzukommen, zeigt sich darüber hinaus, dass er allem Anschein nach keine umfassende rhetorische Ausbildung genossen hat.²⁵¹ Dies wird nicht nur in dem bereits angesprochenen Gebrauch lokaler Sprachausdrücke deutlich, die einen starken Gegensatz zu der attizistischen Kunstsprache aufweisen und damals kaum als adäquates Stilmittel eines Literaten gegolten hätten.

²⁴³ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221.

²⁴⁴ Artem. II,36.

²⁴⁵ Artem. II,37. „Εὐδηλος δὲ ὁ λόγος τοῖς μεμνημένοις τῆ θεᾶ, οἱ δὲ ἀμήτοι παρὰ τῶν μεμνημένων μανθανέτωσαν.“

²⁴⁶ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 226.

²⁴⁷ Ebd., 214.

²⁴⁸ Artem. I, prooem.

²⁴⁹ PÉREZ-JEAN, Artémidore et la philosophie de son temps, 62f.

²⁵⁰ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 61.

²⁵¹ Ebd.

Weitaus schwerer wiegt die scheinbare Kritik von Seiten einiger gebildeter Zeitgenossen, die ihm einen Mangel an stilistischen Ausschmückungen vorwerfen, was Artemidor nur ungerne zugibt.²⁵²

In einem engen Zusammenhang mit der Bildung Artemidors steht ferner seine vom ihm propagierte Reisetätigkeit. Gemäß seinen Angaben im Proömium von Buch I und an weiteren Stellen des Traumbuches erfüllt das Reisen bei ihm einen doppelten Zweck: Zum einen ist es für ihn als Traumdeuter essentiell, sich auch über die eigenen kulturellen Normen und Gebräuche hinaus zu informieren und sein Wissen über weitere Kulturen mittels Reisen zu erweitern.²⁵³ Dieses idealistische Motiv kommt vor allem in den Ratschlägen an seinen Sohn zum Ausdruck, dem er nahelegt, sich stets über lokale Sitten und Gebräuche mittels entsprechender Lektüre und Reisen zu informieren.²⁵⁴ Zum anderen greift Artemidor durch den Hinweis auf seine Reisetätigkeit ein grundsätzlich antiquarisches Interesse seiner Zeit auf und rät seinen Lesern, sich anhand von Besichtigungen historisch bekannter Orte, u.a. Soldatenlager, Stadtgründungen sowie Altären stets selbst von dem Wahrheitsgehalt einer bestimmten Überlieferung zu überzeugen.²⁵⁵ Darüber hinaus erfüllt die Reisetätigkeit zwei weitere Funktionen: Zunächst unterstreicht sie den empirischen Ansatz seiner Forschungen, indem Artemidor im Proömium von Buch I angibt, die von ihm vorgenommenen Reisen zum Zwecke der Sammlung unterschiedlicher Traumberichte unternommen zu haben. Ferner ist auch der Hinweis auf die von ihm besuchten Orte – Städte (πόλεις) und große Festveranstaltungen (πανηγύρεις) in Griechenland, Kleinasien, Italien bzw. große Inseln²⁵⁶ – als ein stilistisches Mittel im Sinne der „geographical completeness“²⁵⁷ zu deuten. Ähnlich wie andere gelehrte Autoren bemüht sich Artemidor, mit dem Verweis auf den klassischen Mittelmeerraum die Vollständigkeit seiner Studien hervorzuheben und sich gemäß dem Topos des Umhergereisten als Mann mit „konkreter Lebenserfahrung“²⁵⁸ auszuweisen.²⁵⁹ In Anbetracht der vollmundigen Darstellung, er habe den ganzen Mittelmeerraum bereist, erstaunt es freilich, dass sich trotz zahlreicher Personen- und Ortsangaben im Traumbuch mögliche Aufenthaltsorte Artemidors nur bedingt erschließen lassen.²⁶⁰ Dies liegt in erster Linie daran, dass er bei der

²⁵² Artem. IV, prooem. Zur Sprache Artemidors siehe WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 160.

²⁵³ HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 26 mit weiterem Verweis auf Artem. I,12.

²⁵⁴ Artem. IV,4.

²⁵⁵ Artem. IV,47.

²⁵⁶ Artem. I, prooem.

²⁵⁷ HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 413.

²⁵⁸ HELFERICH/LANG, Geschichte der Philosophie, 5.

²⁵⁹ Ebd. mit Verweis auf Pol. IV,28,3 sowie Strab. geogr. X,5,4.

²⁶⁰ Dies vor allem im Rahmen der Bücher IV und V.

Darstellung der Traumbeispiele für gewöhnlich nach dem Schema „eine Person X aus Y träumte...“ vorgeht. Die Ortsangaben nehmen somit lediglich Bezug auf den Heimatort des Träumenden, der jedoch nicht unbedingt mit dem Ort identisch gewesen sein muss, an dem Artemidor auf den jeweiligen Zeugen des geschilderten Traumes traf. In diesem Fall würde man erwarten, dass die Formulierung „Als ich in (Ort) Y war, habe ich (Person) X getroffen“ gelautet hätte. An anderer Stelle scheint es sich weniger um tatsächliche Ortskenntnisse, denn um Buchwissen zu handeln, wenn Artemidor sich z.B. über die Gepflogenheiten beim Stierkampf äußert:

„In Ionien treten junge Ephesier aus Lust und Liebe als Stierkämpfer auf, in Attika bei den Festspielen zu Eleusis die Jünglinge der Athener im Kreislauf der Jahre, und in der thessalischen Stadt Larissa tun es die adeligen Bürger, in der ganzen übrigen Welt aber nur die zum Tode verurteilten Verbrecher.“²⁶¹

Diese Passage ist insoweit bemerkenswert, als dass hier sowohl personen- als auch ortsspezifische Angaben vermieden werden, wodurch eine konkrete Zuordnung nicht möglich ist.²⁶² Grundsätzlich lässt sich somit nicht mit abschließender Sicherheit feststellen, ob Artemidor die von ihm propagierten Reisen als solche tatsächlich so unternommen hat, wie er dem Leser aufgrund des Vorwortes glauben machen will. Trotzdem ließe sich hier ebenso gut die Gegenfrage stellen, inwiefern das Traumbuch Hinweise birgt, wonach Artemidor die von ihm propagierten Reisen zu Städten und den *Panegyreis* nicht unternommen hat. Insbesondere sein Anspruch, ein Werk mit einem möglichst großen Referenzrahmen zur Traumdeutung zu verfassen, lässt zumindest erahnen, dass in diesem Zusammenhang eine Reisetätigkeit unabdingbar war. Auch versäumt er nicht, durch zahlreiche Personen- und Ortsangaben, die sich zumindest in Kleinasien bzw. im Rahmen der *Panegyreis* verorten lassen, deutlich zu machen, dass sein Verweis auf die Reisetätigkeit nicht zwangsläufig nur einen Topos darstellt.

Nachdem die Frage nach einer grundsätzlichen Reisetätigkeit daher eher positiv entschieden werden kann, stellt sich abschließend die Frage, um welche Art von Reisen es sich in seinem Fall gehandelt haben mag. Dieser Aspekt spielt auch für die Annäherung an Artemidors sozialen Status eine Rolle, weil z.B. im Fall einer Reisetätigkeit zu Bildungszwecken ein entsprechendes Vermögen vorausgesetzt werden kann. Anders könnte es sich im Fall von Forschungsreisen verhalten, die für Artemidor eine maßgebliche

²⁶¹ Artem. I,8.

²⁶² Ebd. Hier lässt sich einwenden, dass es sich bei der allgemeinen Erwähnung der eleusischen Mysterien (und nicht um den genauen Ablauf) weniger um Expertenwissen, denn allgemein bekannte Tatsachen gehandelt haben wird.

Voraussetzung für seine Arbeit und zugleich eine Einkommensquelle dargestellt hätten. Ein Blick auf die in den *Oneirokritika* erwähnten Ziele seiner Reisen lässt erahnen, dass es sich in erster Linie um Orte gehandelt hat, bei denen für Artemidor die Hoffnung auf Kontakt zu möglichen Klienten seiner Traumdeutungen bestand. Insbesondere der Hinweis auf den Besuch der *Panegyreis* bietet hier Anknüpfungspunkte: So handelt es sich bei den im Traumbuch erwähnten Olympischen Spielen und den *Eusebeia* um gleich zwei äußerst bekannte *Panegyreis*, die ihren Besuchern abseits der sportlichen, musischen und hippischen Wettkämpfe ein reiches Unterhaltungsprogramm mit Messe- und Verkaufsständen boten.²⁶³ Dabei kann man davon ausgehen, dass die Personen z.T. von weit her anreisten, um dem Spektakel beizuwohnen, wobei unter den Schaulustigen und Akteuren vermutlich nicht nur zahlreiche Traumdeutungsbedürftige waren – allen voran die Athleten – sondern auch andere Vertreter seines Faches, wie er sie im Vorwort erwähnt.²⁶⁴ Anders verhält es sich mit Orten, bei denen allem Anschein nach keine Nachfrage nach Traumdeutungsleistungen zu erwarten waren, so z.B. das politische Zentrum Rom. Die Hauptstadt des römischen Reiches wird im Traumbuch lediglich in zwei Traumbeispielen erwähnt, aus denen keineswegs geschlossen werden kann, dass Artemidor diesen Ort tatsächlich selbst aufgesucht hat.²⁶⁵ In Anbetracht dessen, dass sich der Patron Cassius Maximus für eine lange Zeit am Hofe Kaiser Commodus in Rom aufgehalten hat, würde dies eher gegen ein persönliches Zusammentreffen mit Artemidor vor Ort sprechen.²⁶⁶ Diese Schlussfolgerung überrascht angesichts Artemidors grundsätzlich skeptischer Haltung gegenüber der römischen Kultur und Gesellschaft jedoch nicht wirklich, zumal hinzukommt, dass in der römischen Gesellschaft prinzipiell Misstrauen gegenüber mantischen Techniken wie der Traumdeutung bestand. Daraus folgert, dass Artemidor hier scheinbar wenig Hoffnung hegte, auf eine entsprechende Klientel zu treffen. Was die allgemein eher unspezifischen Angaben zu seinen Reisen nach Italien betrifft²⁶⁷, ist somit allenfalls davon auszugehen, dass sich Artemidor – wenn überhaupt – mehrheitlich in der *Magna Graecia* aufhielt.²⁶⁸ Ein weiteres Argument zugunsten von Forschungsanstelle von Bildungsreisen ist die scheinbar bewusste Nichterwähnung Athens. In seiner Rolle als

²⁶³ NILSSON, *Greek Folk Religion*, 100f; VAN NIJF, *Local Heroes*, 307.

²⁶⁴ Die gesellschaftliche Zusammensetzung der *Panegyreis* und die damit einhergehende Klientel Artemidors wird im Unterkapitel 3.2.5 noch eingehender untersucht. Wenngleich diesbezügliche Erkenntnisse als solche kaum etwas zur Rekonstruktion der tatsächlichen Reiserouten Artemidors beitragen, so sagen sie dennoch einiges über das Maß an Mobilität von Privatpersonen im 2. Jh. n. Chr. aus.

²⁶⁵ Lediglich zwei Träume handeln von Personen in Rom, die sich dort entweder lediglich aufhalten (Artem. IV,33) oder aber wegzuziehen (Artem. V,70) gedenken.

²⁶⁶ Zum Diskussion um den Aufenthalt von Cassius Maximus in Rom siehe KIRBIHLER, *Artémidore*, 55-56

²⁶⁷ Artem. I,8.

²⁶⁸ KIRBIHLER, *Artémidore*, 94.

kulturelles Zentrum der zweiten Sophistik war die Stadt insbesondere bei Bildungsreisenden ein beliebtes Reiseziel.²⁶⁹ Vor diesem Hintergrund hätte man von einer bildungsinteressierten Persönlichkeit, wie Artemidor sie darstellte, einen Aufenthalt in Athen erwartet. Geht man jedoch davon aus, dass er seine Reiseziele mit Blick auf das Zusammentreffen mit potentiellen Kunden wählte, schied Athen ebenfalls aus, weil es sich auch bei dieser Stadt um kein bedeutendes Zentrum der Traumdeutung handelte.²⁷⁰ Dass Artemidor seine Reisen weniger zu Bildungszwecken unternommen hat, zeigt sich ferner darin, dass er im Traumbuch lediglich zwei Orte nennt, die für Bildungsreisende von Interesse gewesen wären: Zum einen die Poseidonstatue am Isthmus von Korinth, zum anderen das Kultbild des Hermes in Kyllene.²⁷¹ Ansonsten finden sich jedoch keine weiteren Hinweise auf Besuche bei jenen bedeutenden Stätten, die Mittelpunkt des „antiken Tourismus“²⁷² waren. Die genannten Aspekte erhärten somit die zuvor aufgestellte These, wonach Artemidor seine Reisen weniger zu Bildungszwecken als vielmehr für die Erforschung seiner Traumdeutung unternahm. Indem er Ziele ansteuerte, an denen er sich Kontakt zu Klienten erhoffte, ergab sich für ihn auch die Möglichkeit, sich mit unterschiedlichen lokalen Praktiken der Traumdeutung vertraut zu machen. Insofern ist davon auszugehen, dass für Artemidors Reisen neben der Recherche vermutlich auch finanzielle Aspekte ausschlaggebend waren. Dies leitet über zu der Frage, inwiefern er seine Traumdeutungen gezielt gegen Bezahlung anbot oder eher als eine Art ‚Gentleman-Traumdeuter‘ auf Honorarbasis tätig war.

2.2.5 Erwerbstätigkeit

Angesichts der zuvor thematisierten Zusammenhänge zwischen Erwerbstätigkeit bzw. der Sicht auf Arbeit als solche und dem jeweiligen sozialen Status einer Person in der antiken Gesellschaft soll auch mit Blick auf Artemidor der Versuch unternommen werden, auf diesem Weg Näheres über seine gesellschaftliche Position in Erfahrung zu bringen. Grundsätzlich gestaltet sich ein solches Vorhaben insofern schwierig, weil Artemidor im Traumbuch eine konkrete Thematisierung der Aspekte ‚Arbeit‘ und ‚Erwerbstätigkeit‘ sowie der Bedeutung des Geldes für seine Tätigkeit mit Blick auf seine eigene

²⁶⁹ Zur Rolle Athens als kulturelles Zentrum und Ziel von Bildungsreisen siehe FLASHAR/VOGT, *Spectra*, 132f. Die im Proömium ausgewiesenen Reisen zu den großen Inseln der Ägäis lassen sich ebenfalls nur im Zusammenhang mit Personen aus Kreta und Zypern (IV,83) wiederfinden. Dies bedeutet jedoch nicht zwingend, dass Artemidor selbst vor Ort gewesen ist, siehe MONBRUN, *Quand on rêve d’animaux*, 127–160.

²⁷⁰ Ein Grund hierfür könnte in der eher ablehnende Haltung der römischen Gesellschaft gegenüber der Traumdeutung gelegen haben, wie er in Kapitel 3.1.3 noch eingehender untersucht werden wird.

²⁷¹ Artem. V,1; I,45. Diese beiden Elemente werden auch bei Paus. VI,26,3 erwähnt.

²⁷² WEBER, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 863.

Person weitestgehend vermeidet. In dieser Hinsicht offenbaren sich bei dieser Thematik gewisse Parallelen zur entsprechenden Haltung der kleinasiatischen Elite. Gleichwohl zeichnen seine Sicht von ‚Arbeit‘ und ‚Erwerbstätigkeit‘ im Allgemeinen und seine konsequente Angst vor Arbeitslosigkeit im Besonderen²⁷³ ein anderes Bild. Insbesondere die Ratschläge an seinen Sohn in Buch IV offenbaren Artemidors grundsätzlichen Stolz und seine Wertschätzung für die eigene Erwerbstätigkeit und die damit verbundenen Wünsche nach Wohlstand, Reichtum und Ansehen als Traumdeuter.²⁷⁴ In diesem Zusammenhang unterweist er seinen Sohn nicht nur im Umgang mit potentiellen Klienten, sondern beschwört die Notwendigkeit umsichtiger Aussagen und einer entsprechenden Präsenz vor Ort. Zudem betont er mehrmals den Wissensvorteil, den dieser bereits aufgrund der Bücher des Vaters habe und der ihm einen Vorteil vor anderen Traumdeutern im Wettbewerb um entsprechende Klienten einbringen werde.²⁷⁵ Aufgrund der Tatsache, dass die Kundenzufriedenheit eine maßgebliche Voraussetzung für den wirtschaftlichen Erfolg Artemidors darstellte, kann man ihm an dieser Stelle eindeutig merkantile Interessen unterstellen.²⁷⁶ Auch ist es mit Blick auf den Sohn laut BOWERSOCK plausibel, dass die Profession des Traumdeuters in der Familie des Artemidor traditionell weiterhin Bestand haben sollte.²⁷⁷ Inwiefern dieser Hinweis Artemidors als eine Kompensation zu der innerhalb der Elite weitervererbten Ämtertradition verstanden werden kann, bleibt jedoch Spekulation. Der Umstand, wonach er seine Erwerbstätigkeit als Traumdeuter in den ersten drei Büchern verschweigt²⁷⁸, korrespondiert m.E. mit Artemidors Motiv, sich seinem gebildeten Lesepublikum gegenüber als ‚Gentleman-Wahrsager‘ zu präsentieren. Als solcher weist er sich auch durch eine eher ablehnende Haltung gegenüber Armut aus.²⁷⁹ Mit der offenkundigen Übernahme von Werten der Oberschicht verfolgt er möglicherweise das Ziel, sich dieser als zugehörig zu erweisen.²⁸⁰ Diese Inszenierung steht schließlich in einem starken Kontrast zu den Büchern IV und V, in denen Artemidor in den Ratschlägen an seinen Sohn durchaus handfeste finanzielle Interessen offenbart, die nahelegen, dass seine Klienten, anders als es z.B. bei Galen der Fall war, für seine Dienste bezahlten.²⁸¹

²⁷³ POMEROY, *Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books*, 63.

²⁷⁴ Artem. II,35; II,36. Im letzten Buch (V,69) findet sich zudem der Traum eines Mannes, dessen Sohn als renommierter Traumdeuter großes Ansehen in der Stadt besaß und zu Ruhm und großem Wohlstand gekommen war, was erstaunliche Parallelen zur Person Artemidors offenbart.

²⁷⁵ Artem. IV prooem.; IV,32; IV,84.

²⁷⁶ BOWERSOCK, s.v. Artemidorus, 665.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 6.

²⁷⁹ u.a. Artem. II,9. Dazu weiterführend KNAPP, *Invisible Romans*, 97.

²⁸⁰ POMEROY, *Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books*, 60.

²⁸¹ Ebd., 56.

Die These, wonach Artemidor als Traumdeuter einer Erwerbstätigkeit nachging, erscheint auch unter Berücksichtigung seiner zuvor besprochenen Reisetätigkeit naheliegend. Da er seine Reisen allem Anschein nach vor allem für Forschungszwecke bzw. keine Reisen in weit entfernte Gebiete, z. B. in das für die Traumdeutung ebenfalls relevante Ägypten unternahm²⁸², lässt darauf schließen, dass er zumindest in gewissen Abständen regelmäßig für seinen Unterhalt aufkommen musste und sich insoweit nicht auf ein väterliches Erbe stützen konnte. Gleichwohl kann er wiederum auch nicht als bloßer Vertreter eines sogenannten „ambulante[n] Gewerbe[s]“²⁸³, der ähnlich wie Künstler, Schauspieler, Athleten, Astrologen und Wanderarbeiter auf seinen Reisen Geld verdiente, verstanden werden. Laut HARRIS-MCCOY lässt Artemidor sich vielmehr als „more upmarket“²⁸⁴ bezeichnen, weil er anscheinend erfolgreicher war als die bei ihm erwähnten Marktwahrsager, von denen er sich betont abgrenzt.²⁸⁵ Inwieweit ihm seine Reisetätigkeit und die Arbeit als Traumdeuter vorübergehend ein finanzielles Polster für die Abfassung des Traumbuches verschaffte, entzieht sich freilich einer abschließenden Überprüfbarkeit. Es ist jedoch anzunehmen, dass Artemidor über finanzielle Rücklagen verfügte, die ihm eine „gewisse wirtschaftliche Bewegungsfreiheit“²⁸⁶ sowie Forschungsreisen ermöglichten. Wenngleich er dabei offenbar nicht so wohlhabend gewesen sein wird wie sein Zeitgenosse Pausanias, der zum Vergnügen herumreiste²⁸⁷, so wird er durch seine Erwerbstätigkeit als Traumdeuter doch nicht unerhebliche finanzielle Mittel erwirtschaftet haben.

2.2.6 Sozialer Status

Das von seiner programmatischen Sichtweise abweichende Verhalten Artemidors birgt erhebliche Schwierigkeiten, ihn einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht zuzuordnen. Dieses Problem spiegelt sich auch in der bisherigen Forschungslage, die Artemidor mal als Angehörigen der Oberschicht und mal nicht. Von BOWERSOCK stammt zunächst die These, wonach Artemidor eindeutig als Angehöriger der lokalen Elite, nicht aber der Reichsaristokratie zuzuordnen sei.²⁸⁸ Als Argumente führt er u.a. Artemidors umfassende Bildung sowie die Tatsache an, dass ihm ausreichend Geld für seine Reisetätigkeit zur

²⁸² Zur Entwicklung der Traumdeutung in Ägypten sowie zur Rolle des Artemidor im Zusammenhang mit ägyptischer Traumdeutungsliteratur siehe PRADA, *Oneirocritica Aegypticae*, 263-310.

²⁸³ WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, 861.

²⁸⁴ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 5.

²⁸⁵ Artem. I, prooem.

²⁸⁶ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 54; PACK, Artemidorus and His Waking World, 280ff.

²⁸⁷ COHEN, Art, Myth, and Travel in the Hellenistic World, 93.

²⁸⁸ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 63.

Verfügung gestanden habe. Des Weiteren wird auch seine eindeutig ablehnende Haltung gegenüber bestimmten sozialen Gruppen der Gesellschaft, insbesondere gegenüber Sklaven und Armen, als Indiz für eine Zugehörigkeit zur Oberschicht angesehen.²⁸⁹ Diese These ist jedoch mit Blick auf die bisherigen Feststellungen zu seiner Bildungsauffassung sowie seiner Reisetätigkeit kaum haltbar. Vielmehr besteht ein maßgebliches Argument gegen seine Zugehörigkeit zur Elite darin, dass Artemidor außer seiner Bildung offenbar nicht über jene weiteren Statusmerkmale verfügte, die ihn als ein vollwertiges Mitglied der Oberschicht hätten auszeichnen können: zunächst Grundbesitz, vor allem aber die Übernahme politischer Ämter im Rahmen einer Familientradition. Aufgrund dessen, dass nichts davon im Traumbuch oder in anderen zeitgenössischen Quellen zur Sprache kommt, ist somit eher davon auszugehen, dass Artemidor kein genuiner Angehöriger der Oberschicht war. Als Indiz für einen solchen gesellschaftlichen Status dient auch sein stark hierarchisiertes Denken, das vor allem in seinem Respekt und seiner Ehrerbietung Reichen und Mächtigen gegenüber greifbar wird.²⁹⁰

Unter Berücksichtigung der bereits diskutierten Aspekte erscheint an dieser Stelle die These KNAPPS einleuchtend, die Artemidor vor allem als einen Angehörigen der Mittelschicht der griechischen Poliswelt sieht.²⁹¹ Diese Einschätzung basiert auf der Vorstellung, wonach es in der grundsätzlich eher dichotomen Gesellschaftsordnung der griechisch-römischen Gesellschaft durchaus eine Mittelschicht gegeben haben muss. Für diese These spricht weiterhin der Umstand, dass Artemidor als einziger zeitgenössischer Autor nicht nur eine Mittelschicht vor Augen hatte, sondern diese prägnant mit dem Begriff der μέτριοι bezeichnet.²⁹² Sein stark hierarchisiertes Denken ist laut KNAPP kein Anhaltspunkt für die Zugehörigkeit zur Unterschicht, weil dies grundsätzlich bei Angehörigen aller gesellschaftlichen Schichten zu beobachten sei.²⁹³ Ein weiteres charakteristisches Merkmal der Zugehörigkeit Artemidors zur Mittelschicht kann in der zuvor bereits erwähnte Wertschätzung von Arbeit und Erwerbstätigkeit gesehen werden. Neben oder vielleicht gerade aufgrund seiner Herkunft aus der Mittelschicht ist er bestrebt, mithilfe von (selbstangeeigneter) *paideia* den Aufstieg in die Elite zu beschreiten.²⁹⁴ Zu diesem Zweck präsentiert er sich seinem Lesepublikum sowie seinem Patron gegenüber als

²⁸⁹ u.a. Artem. II,27; II,37.

²⁹⁰ KNAPP, *Invisible Romans*, 97; I. HAHN, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 10-11.

²⁹¹ KNAPP, *Invisible Romans*, 35.

²⁹² An dieser Stelle werden Parallelen zum aristotelischen Konzept deutlich, was wiederum Artemidors Bekanntheit mit dessen Lehren nahelegt.

²⁹³ KNAPP, *Invisible Romans*, 7f.

²⁹⁴ WHITMARSH, *The Second Sophistic, Greece & Rome*, 13.

Gebildeter und grenzt sich wiederholt von den gewöhnlichen Personen (ἰδιῶται) ab. Diese bewusste Inszenierung geht einher mit der Übernahme typischer intellektueller Verhaltensweisen, wie sie in den Proömien auftreten und dort der eigenen Statuserhöhung dienen sollen.²⁹⁵ In seinem Wunsch nach sozialem Aufstieg konzentriert sich Artemidor zu sehr auf die Aspekte ‚Bildung‘ und ‚Geld‘ und verkennt scheinbar offenkundig die Bedeutung von politischen Ämtern und Familientradition als Voraussetzung für eine vollwertige Zugehörigkeit zur Oberschicht des griechischen Ostens. Dafür spricht, dass sich in den *Oneirokritika* keine Hinweise auf seine Familie, sein Vermögen sowie das römische Bürgerrecht finden lassen. Aufgrund dessen, dass er offenkundig keine Klienten aus dem aristokratischen Milieu vorweisen konnte, fällt ihm die Einbeziehung dieser sozialen Gruppe in seine Schemata der Traumdeutung dementsprechend schwer. Auch finden sich, wie bereits gesagt, keine Traumbeispiele von Angehörigen der Elite in den Büchern IV und V, die eine detaillierte inhaltliche Auseinandersetzung beinhalten. Als ein weiteres Argument dient abschließend der Hinweis auf die Kritik an seinen Büchern, auf die Artemidor in Buch IV Bezug nimmt.²⁹⁶ Wenngleich die dortige Bezeichnung zunächst an die Stoiker denken lässt, scheint es aufgrund seiner Äußerungen im Proömium von Buch IV plausibler, dass es sich bei den Kritikern allem Anschein nach allgemein um Gelehrte aus der Oberschicht gehandelt hat, die Anstoß an dem Umfang und der stilistischen Gestaltung seines Werkes nahmen. All diese Aspekte sprechen dafür, dass Artemidor kein Mitglied der wohlhabenden und gebildeten kleinasiatischen Oberschicht war, sondern vielmehr seine gesellschaftlichen Wurzeln in der Mittelschicht hatte und seine selbst angeeignete Bildung für den sozialen Aufstieg in den Kreis elitärer Gelehrter nutzen wollte.

2.3 Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, dass die Person Artemidor von Daldis verschiedene, z.T. in sich widersprüchliche Aspekte vereint, die eine eindeutige gesellschaftliche Statuszuordnung erschweren. Dennoch lässt sich das Bild eines Mannes nachzeichnen, der sich vor allem durch eine starke Identifikation mit seiner kleinasiatischen Heimat, der griechischen Kultur und Sprache im Allgemeinen sowie sein persönliches Interesse an Bildung im Besonderen auszeichnet. Damit erscheint Artemidor auf den ersten Blick wie ein typischer Repräsentant der Bildungselite der zweiten Sophistik. Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass Artemidor verschiedene persönliche und soziale Charakteristika aufweist, die ihn als Angehörigen der Mittelschicht ausweisen. An erster Stelle steht die

²⁹⁵ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 226-227.

²⁹⁶ Artem. IV, prooem.

grundsätzliche Wertschätzung der eigenen Berufstätigkeit, die mit den gängigen Statusmerkmalen alteingesessener Eliten in Kleinasien, der z.B. der Arzt Galen entstammte, kontrastiert. Im Falle Artemidors kann zudem davon ausgegangen werden, dass er mithilfe von selbst angeeigneter Bildung bereits einen gewissen wirtschaftlichen Aufstieg bewerkstelligen konnte, der ihm das intensive Studium der Traumdeutung und eine gewisse Reisemobilität ermöglichte. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er nicht grundsätzlich auf ein regelmäßiges Einkommen angewiesen war. Den Begriff ‚Geld‘ als solchen vermeidet er jedoch mit Blick auf das von ihm antizipierte Lesepublikum. Insbesondere anhand der Ratschläge in Buch IV an seinen Sohn wird jedoch deutlich, dass Artemidor durchaus merkantile Interessen verfolgt und seiner Arbeit offenkundig gegen gezielte Bezahlung nachging. Aus diesem Grund spielt für ihn auch der Erfolg seiner Bücher sowie der Umgang mit Klienten, die als potentielle Kunden auch von wirtschaftlichem Interesse waren, eine wichtige Rolle. Die Bildungsbeflissenheit Artemidors sowie die damit einhergehende Inszenierung als elitärer Gebildeter kann letzten Endes den Versuch darstellen, mithilfe von *paideia* einen Zugang zur städtischen Elite in Kleinasien zu erhalten, was ihm jedoch offenkundig verwehrt blieb.

3. Traumverständnis, Traumdeutung und die *Oneirokritika*

Ein maßgeblicher Grund für die ablehnende Haltung der Elite gegenüber Artemidors Bestrebungen mag auch in seinem Sujet der Traumdeutung gelegen haben, deren nicht unumstrittene Position in der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. in Folge näher beleuchtet werden soll. Wie bereits im Rahmen der Einleitung thematisiert, basierte das antike Traumverständnis und somit auch die entsprechende Traumdeutung auf gänzlich anderen Annahmen als das heutige. An dieser Stelle empfiehlt sich eine zeithistorische Kontextualisierung jener Aspekte, die die Grundlage für Artemidors Verständnis von Traumdeutung und seinem Selbstverständnis als Traumdeuter bilden: Zum einen die Frage nach dem Traumverständnis in Relation zum Traumursprung, zum anderen die Entwicklung der Traumdeutung und ihrer Stellung in der griechisch-römischen Gesellschaft im Vergleich zu anderen mantischen Techniken.

3.1 Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Gesellschaft

Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass Personen in der Antike ebenso geträumt haben wie Personen heute, was den universalen Prozess des Träumens folglich unabhängig von Zeit und Ort macht.²⁹⁷ Anders verhält es sich jedoch bei der Deutung der Traum Inhalte,

²⁹⁷ LATA CZ, Funktionen des Traums in der antiken Literatur, 10.

die durch die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Normen und Werten geprägt sind und somit große kultur- und epochenspezifische Unterschiede aufweisen.²⁹⁸ Hinzu kommen schließlich individuell relevante Aspekte des Schlafes, die abhängig sind von der Person, deren sozialem Umfeld sowie den persönlichen Empfindungen und Erlebnissen. Dessen war sich bereits der Vorsokratiker Heraklit bewusst, demzufolge sich der Träumende „in einen nur ihm erfahrbaren Kosmos, einen „*idios kosmos*“²⁹⁹ begab.³⁰⁰ Wenngleich diese Diskrepanz aus Universalität und individuell-subjektiven Phänomenen darin resultierte, dass bis heute keine einheitliche Definition des Traums als solchem vorliegt, lässt sich ein differenziertes Verständnis von Träumen und ihrer Relevanz bereits in der Antike beobachten.³⁰¹

3.1.1 Traumursprung und Traumbedeutung

Im Gegensatz zu heute wurden Träume in der Antike von einem Großteil der Menschen als verlässliche Anzeichen für gegenwärtige und zukünftige Ereignisse und damit als ein „integrierender und integrierter Bestandteil des Lebens“³⁰² angesehen. Gleichwohl gab es auch zur damaligen Zeit Vertreter insbesondere aus den Bereichen der Philosophie und der Medizin, die den Träumen einen prophetischen Inhalt absprachen. Es bestand somit Uneinigkeit im Hinblick auf die Frage nach dem Ursprung und der damit verbundenen Bedeutung von Träumen, wobei dieser theoretische Disput sowohl in den wissenschaftlichen Disziplinen der Philosophie und Medizin, als auch in den Bereichen Religion und Literatur geführt wurde.³⁰³ Fragen zur philosophischen Oneirologie beschäftigten die Vertreter beinahe aller maßgeblichen Philosophierichtungen, ausgehend von Heraklit

²⁹⁸ WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 25.

²⁹⁹ Ebd., 23.

³⁰⁰ In der modernen Traumforschung wird dieser Aspekt durch die sogenannten ‚Trait-Faktoren‘ beschrieben, bei denen es sich nach SCHREDL, Traum, 17, um „soziodemographische Variabel[n]“ des Träumenden, wie Geschlecht, Alter, Beruf, und soziales Umfeld handelt. Diese lassen unter Hinzunahme von genetischen und kognitiven Faktoren, dem jeweiligen Schlafverhalten und der grundsätzlichen Haltung zu Träumen Rückschlüsse auf die individuelle Bedeutung von Träumen zu. Obgleich diese Faktoren heutzutage wesentlich weiter gesteckt sind, fanden sie ansatzweise bereits im Rahmen der antiken Traumdeutung bei Artemidor Berücksichtigung.

³⁰¹ WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 23-25. Die moderne Erkenntnis, dass auch Tiere träumen können war laut WEBER, Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., 30, in der Antike noch nicht bekannt.

³⁰² WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 28. Zur Rolle von Träumen in der antiken Gesellschaft zudem OBERHELMAN, Dreams in Graeco-Roman Medicine, 123 sowie HERMES, Traum und Traumdeutung in der Antike, 10.

³⁰³ Vgl. LATA CZ, Funktionen des Traums in der antiken Literatur, 10f., was als Grundlage für das entsprechende Schema von WALDE, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 24, diente. Darüber hinaus widmet sich auch HANSON, Dreams and Vision in the Graeco-Roman World and Early Christianity, 33-48, der Bedeutung von Träumen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen.

über Platon und Aristoteles sowie Vertreter der Stoa und des Epikureismus bis hin zum Neuplatonismus.³⁰⁴ Ausgangspunkt war die Frage, inwiefern Träume einer äußeren oder inneren Motivation unterlagen und in welcher Weise sie Auskunft über die Zukunft geben konnten.³⁰⁵ Hierzu lassen sich bezüglich der für die Traumerforschung relevanten theoretischen und praktischen Grundproblematiken in der philosophischen Erkenntnis- und Seelenlehre zahlreiche Diskursansätze feststellen.³⁰⁶ Ausgehend von Homer, der die Problematik in der Unterscheidung zwischen unbedeutenden und bedeutenden Träumen als erster thematisierte³⁰⁷, bestand auch in der philosophischen Oneirologie schon früh ein Bewusstsein dafür, dass nicht alle Träume einen zukunftsweisenden Sinn hatten, sondern zu einem großen Teil auch von individuellen Eindrücken, Erinnerungen und Emotionen des Träumenden herrührten.³⁰⁸ Die Differenzierung zwischen bedeutenden und unbedeutenden Träumen erfolgte demnach auf Basis ihres Ursprungs (göttlich vs. innerlich) und ihrer Absicht (prophetisch vs. nicht-prophetisch).³⁰⁹ Der sich auf dieser These aufbauende philosophische Diskurs wurde maßgeblich von Platon und später von Aristoteles beeinflusst.³¹⁰ Im Anschluss an die Vorsokratiker Heraklit und Demokrit setzte sich Platon mit der Traumthematik auseinander, die ihren Niederschlag in der sogenannten „Theorie des natürlichen Traumursprungs“³¹¹ im *Timaios* fand. Diese Theorie besagt, dass das Licht den Körper des Menschen durch die Augen verlässt und auf der Innenseite des geschlossenen Augenlids Bilder projiziert, die der Mensch als Träume wahrnimmt.³¹² In der *Politeia* wiederum stellt Platon Träume als Resultat sogenannter ‚Begierden‘ dar, wodurch er sie zu missbrauchsanfälligen Elementen deklassiert, die in seinem Idealstaat keinen Platz hatten.³¹³ Als Vertreter einer auf Vernunft basierenden Lebensweise erachtete Platon ein durch die Mantik erworbenes Wissen grundsätzlich als minderwertig, weil

³⁰⁴ LATA CZ, Funktionen des Traums in der antiken Literatur, 13.

³⁰⁵ Zum philosophischen Diskurs um das Phänomen ‚Traum‘ siehe u.a. HARRISSON, Dreams and Dreaming in the Roman Empire, 29 sowie NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, 14.

³⁰⁶ NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, 15.

³⁰⁷ Zur Funktion und Bedeutung ausgesuchter Träume in Homers *Odyssee* und der *Illias* siehe die Studie von KESSELS, Studies on Dreams in Greek Literature, 25-113.

³⁰⁸ HARRISSON, Dreams and Dreaming in the Roman Empire, 29f. mit Verweis auf Hom. Od. XIX, 562-567.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Für einen Überblick über die Traumtheorie Demokrits siehe VAN LIESHOUT, Greeks on Dreams, 67-97. Der Auseinandersetzung mit Träumen bei Platon widmen sich u.a. BÜCHSENSCHÜTZ, Traum und Traumdeutung im Alterthume, 11; CAMBIANO, I rapporti tra episteme e techne nel pensiero platonico, 41f. sowie WEBER, Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., 36.

³¹¹ Plat. Tim. 45b-46a.

³¹² ALT, Der Schlaf der Vernunft, 37.

³¹³ Ebd., 34ff. Folglich betrachtete Platon Träume als Ausdruck unterdrückter Triebe, die im Alltag verdrängt werden und deshalb erst im Schlafzustand auftreten.

er die Ursprünge von Träumen vor allem im Irrationalen behaftet sah.³¹⁴ Einen anderen Weg in der philosophischen Oneirologie als Platon schlug sein Schüler Aristoteles ein, der sich im Rahmen dreier Werke als einziger Philosoph eingehender mit der Traumherkunft befasste.³¹⁵ Nach Aristoteles lassen sich Träume auf physiologische Ursachen zurückführen, vor allem in der Form von Sinnesreizen, die sowohl tagsüber als auch nachts die Augen stimulieren.³¹⁶ Wenngleich er Träume demzufolge als eine Art ‚mentales Bild‘ konzipierte, das während des Schlafes entstand, schloss Aristoteles nicht aus, dass Träume auch zukunftsweisende Determinanten enthalten konnten.³¹⁷ Auch die Vertreter der Stoa zeigten sich Träumen und ihrer Bedeutung gegenüber aufgeschlossen, weil sie an deren göttlichen Ursprung festhielten.³¹⁸ So entwickelte u.a. Poseidonius im Rahmen seiner Schrift *Περὶ μαντικῆς* eine Traumtheorie, die eine entsprechende Kategorisierung enthielt und maßgeblich auf die Frage ausgerichtet war, auf welche Art und Weise die Menschen mithilfe der Götter Auskunft über die Zukunft erhalten konnten.³¹⁹

Ähnlich wie bei Platon fand die philosophische Oneirologie vor allem im römischen Kontext eine vorwiegend negative Bewertung. Vor dem Hintergrund der Vermittlung griechischer Philosophieaspekte in der römischen Gesellschaft setzte sich insbesondere Cicero in seinem Werk *De Divinatione* kritisch bis ablehnend mit Träumen und ihrer Bedeutung auseinander.³²⁰ Neben ihrer mangelhaften Zuverlässigkeit deklassiert er die Traumgläubigkeit darin als *superstitio*, weil die Götter seiner Meinung nach wohl kaum einen derart symbolisch verschlüsselten Weg in der Kommunikation mit den Menschen gewählt hätten.³²¹ Auch die Epikureer sprachen Träumen den prophetischen Inhalt gänzlich ab, was u.a. in Lucrez Schrift *De rerum natura* deutlich wird.³²² Träume dienten bei ihm lediglich als Spiegel alltäglicher Erlebnisse und hatten somit keine psychologische

³¹⁴ WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 29.

³¹⁵ GEHRING, Traum und Wirklichkeit, 23.

³¹⁶ HARRISSON, Dreams and Dreaming in the Roman Empire, 30 mit Verweis auf Aristot. insomn. 460b-461a.

³¹⁷ Aristot. insomn. 459a 24-27. Dazu weiterführend OBERHELMAN, Dreams in Graeco-Roman Medicine, 134 sowie GEHRING, Traum und Wirklichkeit, 23ff. Nach Aristoteles (insomn. 458b 33f.) muss jedoch zwischen einem tatsächlichen Traum und einem Ereignis, das eine schlafende Person trotz geschlossener Augen während des Schlafes wahrnehme, unterschieden werden, siehe WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 31f. und OBERHELMAN, Dreams in Medicine, 134.

³¹⁸ Zur Bedeutung von Träumen im Kontext der Stoa siehe DODDS, Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, 163f.; OBERHELMAN, The Oneirocriticon of Achmet, 31.

³¹⁹ KESSELS, Ancient Systems of Dream-Classification, 400, zeigt darüber hinaus weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede der maßgeblichen Traumtheorien der griechisch-römischen Antike auf.

³²⁰ u.a. Cic. div. I,20,39; I,29,60; II,58,120. Dazu weiterführend WEBER, Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., 37.

³²¹ Zur Haltung Ciceros bezüglich Träumen und Traumdeutung siehe BEARD, Cicero and Divination, 33-46 sowie SCHOFIELD, Cicero for and against Divination, 47-56.

³²² HOLOWCHAK, Lucretius on the Gates of Horn and Ivory, 355-368, mit Verweis auf Lucr. IV,779-817.

oder physiologische Ursache. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Träume und ihre Bedeutung im Rahmen der leitenden philosophischen Diskurse grundsätzlich skeptisch betrachtet wurden, woraus eine reservierte bis ablehnende Haltung gegenüber der Traumdeutung und ihren Vertretern resultierte.³²³ Eine Ausnahme hiervon bildeten lediglich die Stoiker, die laut Cicero Träume als Botschaften der Götter ansahen, durch die sie den Menschen ihr Wissen um die Zukunft offenbarten.³²⁴

Die Frage nach dem Ursprung und der Intention von Träumen wurde auch unter Vertretern der antiken Medizin diskutiert.³²⁵ In diesem Zusammenhang müssen insbesondere der Verfasser der hippokratischen Schriften aus dem 5. und 4. Jh. v. Chr., sowie der bereits erwähnte Arzt Galen für das 2. Jh. n. Chr. hervorgehoben werden. Im Rahmen des *Corpus Hippocraticum* wurden Träume in erster Linie als physiologisches Phänomen beurteilt, die als Anzeichen (σημείον) einer akuten oder aufkommenden Krankheit oder aber eines grundsätzlichen innerkörperlichen Ungleichgewichtes galten.³²⁶ Gemäß seines Titels *Περὶ ἐνυπνίων* ist insbesondere das vierte Buch des *Corpus Hippocraticum* von besonderer Relevanz für das medizinische Traumverständnis.³²⁷ Es enthält nicht nur Überlegungen zur sogenannten „Reiztheorie“³²⁸, wonach bestimmte körperliche Dispositionen das Traumleben beeinflussen, sondern auch eine Übersicht mit Traumsymbolen im Stil eines Nachschlagewerks.³²⁹ Galen hingegen vertrat die Ansicht, dass der Traum als Medium zwischen Körper und Seele agiere und der Schlaf folglich das Spiegelbild des körperlichen Innenlebens sei.³³⁰ In beiden Fällen dienten Träume folglich nicht nur als Mittel zur Diagnose, sondern wurden auch für die Entwicklung von Therapieansätzen hinzugezogen.³³¹ Gemäß dem Autor der pseudo-galenischen Schriften nahm der griechische Arzt Herophilus von Chalkedon im 4. Jh. v. Chr. zudem eine Klassifizierung von Träumen vor, die er ihrem Ursprung nach in gottgesandte, psychische und physische Träume

³²³ So auch das Fazit von BRILLANTE, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*.

³²⁴ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 29.

³²⁵ Ein entsprechender Überblick findet sich bei LATA CZ, *Funktionen des Traums in der antiken Literatur*, 18.

³²⁶ Der Autor der Schrift *De Diaeta* im *Corpus Hippocraticum* betont, dass bestimmte Traumdeuter bei der Interpretation sowohl gottgesandten Träume interpretierten, als auch jene, die Hinweise auf die physische und psychische Disposition des Träumenden geben, siehe HULSKAMP, *The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen*, 33-68.

³²⁷ Ebd., 33f.

³²⁸ Vgl. OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 130.

³²⁹ Als Beispiel dient dem Autor der hippokratischen Schriften ein durch Harndrang ausgelöster Traum, in dem das Element Wasser vorkommt, siehe WINTERSTEIN, *Schlaf und Traum*, 101; OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 130.

³³⁰ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 31.

³³¹ Zur Rolle und Funktion von Träumen im medizinischen Kontext siehe GUIDORIZZI, *Pseudo-Niceforo*, 100 sowie sämtliche Werke von OBERHELMAN, *On Diagnosis from Dreams*, 39f; DERS., *Diagnostic Dream*, 51f.; DERS., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 127f.

gliederte.³³² Eine besondere Rolle spielten Träume vor allem im Rahmen des religiös konnotierten Inkubationsschlafes.³³³ Dieser sogenannte ‚Tempelschlaf‘ fand für gewöhnlich in ritualisierter Form unter Aufsicht in einem Heiligtum, vornehmlich einem Asklepeion statt, weshalb man WALDE zufolge von einem „institutionalisierte[n] Traum“³³⁴ sprechen kann.³³⁵ Die Kranken erhofften sich von Inkubationsträumen nicht nur Antworten auf eine bereits vorhandene Krankheit, sondern auch Hinweise auf eine mögliche Therapie.³³⁶ Anders als in der Philosophie diente der Traum in der Medizin somit in erster Linie der Diagnose und Therapie und nicht der „Gewinnung einer höheren Erkenntnis über das Träumen“³³⁷ an sich. Die große Popularität des Inkubationsschlafes spiegelt sich u.a. in zahlreichen Dankesinschriften wider und ist darüber hinaus auch in besonderem Maße in den Schriften des Aelius Aristides vertreten, der von seinen Erfahrungen mit dem Gott Asklepios berichtet.³³⁸ Aelius Aristides, dem eine verheißungsvolle Karriere als Redner aufgrund seiner zahlreichen Krankheiten verwehrt blieb, sah sich als ein von Asklepios Auserwählter, der mithilfe des Tempelschlafes mit den Göttern kommunizierte.³³⁹ Darüber hinaus glaubten auch andere bekannte Persönlichkeiten an die heilende Kraft des Asklepios, u.a. Galen und der bei Artemidor erwähnte Cassius Maximus alias Maximus von Tyros.³⁴⁰

Des Weiteren besaßen Träume auch im Kontext von Religion und Kultpraxis maßgebliche Relevanz. Schätzungen zufolge existieren bis zu 400 griechische und lateinische Inschriften, die von Anweisungen der Götter in Träumen außerhalb eines medizinischen

³³² Herophilus unterschied dabei zwischen *θέοπεμπτοι* (gottgesandte Träume), *ψυκικοί* (d.h. psychische Träume, deren Ursprung die Seele ist) sowie den sogenannten *συγκριματικοί* (worunter Träume fallen, die z.B. durch ein bestimmtes Organ hervorgerufen werden). Dazu u.a. HARRISSON, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 29; WELLMANN, *Über Träume*, 72; OBERHELMAN, *The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice*, 50 sowie DERS., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 135.

³³³ Zum Ablauf sowie zur Bedeutung des Inkubationsschlafes speziell in den Asklepeien siehe CILLIERS/RETIEF, *Dream Healing in Asclepeia in the Mediterranean*, 69-92.

³³⁴ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 31.

³³⁵ Ebd., 39. Die bekanntesten Asklepeien befanden sich im griechischen Epidauros sowie auf Kos, von wo auch Hippokrates herstammte. Als Quasi-Heilinstitutionen standen sie allen gesellschaftlichen Schichten offen, wenngleich über die dort ablaufenden Prozeduren im Rahmen des Inkubationsschlafes mit Ausnahme der Überlieferungen von Aelius Aristides wenig bezeugt ist, siehe WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 39. Im Gegensatz dazu diente der Inkubationsschlaf im Asklepeion von Pergamon sowie in den Heiligtümern der Isis und Osiris vor allem einer Einführung in die dortigen Mysterien, siehe NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 15 sowie WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 37ff.

³³⁶ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 37f.

³³⁷ Ebd. 31.

³³⁸ DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 43; WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 31 mit Verweis auf IG IV² 121-124 (Inkubationsträume aus Epidauros).

³³⁹ DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 43f.

³⁴⁰ Ebd., 45.

Kontextes zeugen.³⁴¹ Schwieriger verhält es sich im Hinblick auf ägyptische und graeco-ägyptische Kulte, in denen Träume zwar eine besondere Relevanz hatten, eine entsprechende Rekonstruktion jedoch aufgrund einer unzureichenden Quellenlage kaum möglich ist.³⁴² Abschließend sei noch auf die besondere Bedeutung von Träumen in der griechisch-römischen Literatur von Homer bis in die Spätantike hingewiesen, die nahezu alle literarischen Gattungen umfasste.³⁴³ Dort finden sich sowohl fiktive Schilderungen als auch Traumerzählungen realer Personen, wobei diese Berichte oftmals als „Text innerhalb eines Textes“³⁴⁴ im Sinne einer besonderen Dramatik oder einer weiteren Erzählebene fungierten. Die dadurch bedingte literarische und rhetorische Überformung muss somit stets in Relation zum jeweiligen Autor, der Literaturgattung und dem jeweiligen Publikum gesehen werden.³⁴⁵ Insbesondere die griechischen Literaten widmeten sich der Traumthematik, wobei die frühen Vertreter Träume oftmals als eine Art Vision darstellten, die von Göttern, Dämonen oder Toten ausging.³⁴⁶ Bei Homer findet sich mit dem Traum des Agamemnon das erste und wohl bekannteste Beispiel für einen gottgesandten Traum, den der Herrscher durch den Gott Zeus erhielt.³⁴⁷ Die Träume in den homerischen Epen zeichnen sich grundsätzlich dadurch aus, dass sie zumeist frei von jeglicher Symbolik sind.³⁴⁸ Anders verhält es sich mit Träumen, die im Rahmen tragischer Werke vorkommen und die, mit Ausnahme von Euripides *Rhesos*, allegorischer Natur sind.³⁴⁹ Der Satiriker Lukian berichtet in seinem Werk *Somnium* von einem ihm eigenen Traum, der ihn veranlasste, sein Handwerk als Bildhauer aufzugeben, um sich der Bildung zu widmen und Schriftsteller zu werden.³⁵⁰ Im Kontext der römischen Literatur wiederum wurden Träume im Hinblick auf ihren prophetischen Inhalt und ihre Aussagekraft eher kritisch betrachtet. So versteht z.B. Plinius d. Ä., der sich mit Träumen und ihrem Ursprung im Rahmen der *Naturalis Historiae* auseinandersetzt, diese als rein physiologische Phänomene, die nur in Ausnahmefällen von zukunftsweisender Signifikanz sind.³⁵¹ Die

³⁴¹ RENBERG, *Commanded by the Gods*, 272.

³⁴² DIES., *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 246.

³⁴³ Zur Funktion von Träumen als literarisches Konstrukt im Rahmen der griechisch-römischen Literatur siehe insbesondere WEBER, *Traum und Alltag in hellenistischer Zeit*, 24; LATACZ, *Funktionen des Traums in der antiken Literatur*, 11f.; NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 9 sowie 103.

³⁴⁴ NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 15.

³⁴⁵ Ebd., 14 sowie 108.

³⁴⁶ WEBER, *Träume in der römischen Kaiserzeit*, 91.

³⁴⁷ Hom. *Il.* II,5. Dazu weiterführend OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 124.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Nach WEBER, *Träume in der römischen Kaiserzeit*, 91 haben die Träume in den Werken Herodots vor allem einen psychologischen oder physiologischen, aber keinen göttlichen Ursprung. Siehe auch OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 125.

³⁵⁰ GERA, *Lukians's Choice*, 237-250, mit Verweis auf Lukian. *somn.* 6-10.

³⁵¹ Plin. *nat.* X,98. Bei Plinius finden Träume nur oberflächlich im Zusammenhang mit Tieren Berücksichtigung, wobei er die Frage aufwirft, inwiefern der Verstand des Menschen die Möglichkeit zur

genannten Aspekte bilden die Grundlage für den Umgang mit Träumen im 2. Jh. n. Chr., wobei die *Oneirokritika* des Artemidor an dieser Stelle die Relevanz bestimmter Aspekte hervorhebt. Vor diesem Hintergrund findet sich im Traumbuch eine detaillierte Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Praxis des Inkubationsschlafes, wie sie in Pergamon und Alexandria betrieben wurde.³⁵² Anders als Aelius Aristides steht Artemidor den Heilträumen jedoch äußerst kritisch gegenüber und bezeichnet die Praxis des ‚Tempelschlafes‘ als lächerlich (*γελωτός*). Seine ablehnende Haltung gegenüber dem medizinischen Inkubationsschlaf ist jedoch dahingehend verständlich, wenn man bedenkt, dass das dort praktizierte medizinische Traumverständnis, wonach Träume als physiologische und nicht als prophetische Phänomene gelten sollten, konträr zu seinem eigenen stand. Weil das medizinische Traumverständnis für ihn als einen Vertreter der Mantik eine Konkurrenz darstellte, konnte Artemidor der Inkubationspraxis folglich nur wenig Gutes abringen.³⁵³ Trotz seiner persönlichen Abneigung kommt er jedoch nicht umhin, die Popularität des Inkubationsschlafes und den Erfolg dieser Praxis bei einigen Menschen anzuerkennen.³⁵⁴

3.1.2 Traumverständnis

Die oben angeführten Aspekte im Rahmen des philosophischen und medizinischen Diskurses verdeutlichen, dass bereits seit Homer zwischen bedeutenden und unbedeutenden Träumen differenziert wurde. Im Gegensatz zu Vertretern der Stoa sowie Befürwortern des Inkubationsschlafes sprachen die meisten Mediziner und Philosophen den Träumen einen prophetischen Inhalt ab und behandelten sie als rein medizinisch-psychologische Phänomene.³⁵⁵ Die Diskussion um den Traumursprung wurde auch in der sich wandelnden Terminologie sichtbar: Während in Inschriften und Papyri des 4. bis zum 1. Jh. v. Chr. der Begriff *ἐνύπνιον* eine Art Vision beschrieb, die nicht unbedingt im nächtlichen Schlafzustand eintreten musste, wurde mit der Bezeichnung *ὄνειρος* der Aspekt des Schlafens als solcher betont.³⁵⁶ Ausgehend von der Dichtung, die den Begriff *ὄνειρος* von

Zukunftsschau während des Schlafes besitze. Ähnlich wie Artemidor vertritt Plinius die Sicht, dass Träume nach übermäßigem Verzehr oder Alkoholkonsum bedeutungslos seien. Daraus folgert er, dass der Schlaf einen Zustand darstelle, in dem sich der Verstand ausruhe, was er am Beispiel eines Traums von Sulla (nat. VII,43) zu illustrieren versucht, der auch von anderen Autoren wie Plutarch (Sull. 28,7) aufgegriffen wurde, siehe HARRISSON, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire*, 28f; WEBER, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 258-260 sowie 429-430.

³⁵² Artem. IV,22.

³⁵³ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 4.

³⁵⁴ Artem. IV,22.

³⁵⁵ OBERHELMAN, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 130.

³⁵⁶ Für einen Überblick über die chronologische Entwicklung der Traum-Terminologie siehe VINAGRE LOBO, *Die griechische Terminologie der Traumdeutung*, 257-282. Dementsprechend wurden die Traumdeuter nach WEBER, *Traum und Alltag in hellenistischer Zeit*, 35, zur Zeit des Hellenismus als

Beginn an konsequent verwendete, trug auch die zunehmende Popularität des Inkubationsschlafes dazu bei, dass sich diese Bezeichnung als Ausdruck für den Traumzustand etablierte.³⁵⁷ Die grundsätzliche Differenzierung zwischen ὄνειρος und ἐνόπτιον findet sich auch bei Artemidor, wie an späterer Stelle noch zu zeigen sein wird. Die vielfältige wissenschaftliche und philosophische Auseinandersetzung mit Träumen, ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung zeigt, dass Traumgläubigkeit in der Antike nicht *per se* mit Naivität, Aberglaube und mangelnder Bildung assoziiert wurde.³⁵⁸ Neben den bereits im Rahmen der Einleitung erwähnten ‚Herrscherträumen‘ finden sich weitere Hinweise auf Träume bekannter Philosophen und Literaten, die ebenfalls einen hohen Bildungsgrad besaßen.³⁵⁹ Grundsätzlich wurde den Träumen von Herrschern und Mächtigen jedoch ein größeres Potential und eine größere Aussagekraft zugeschrieben als jenen der Durchschnittsbevölkerung.³⁶⁰ Die Bedeutung eines Traumes wurde also auch hier stets in Relation zu dem jeweiligen sozialen und gesellschaftlichen Status des Träumenden gesetzt – eine Praxis, die sich auch bei Artemidor wiederfindet.³⁶¹ Letzten Endes lässt sich festhalten, dass Träume im Fokus vieler sozialer Gruppen standen und „Menschen aller Schichten zu Handlungen von durchaus beträchtlicher Konsequenz“³⁶² veranlassten, z.B. zur Entscheidung für einen operativen Eingriff nach einem Traum von Asklepios oder zu einem Berufswechsel wie im Falle Lukians. War der Trauminhalt jedoch nicht so offensichtlich verständlich, bestand die Möglichkeit, einen professionellen Traumdeuter aufzusuchen. Mit diesem abschließenden Hinweis erfolgt nunmehr eine Abwendung vom theoretischen Diskurs hin zu der praktischen Auseinandersetzung mit der Mantik im Allgemeinen und der Traumdeutung im Besonderen.

3.1.3 Mantik und Traumdeutung

Gemäß der Bezeichnung μαντική τέχνη umfasste die Kunst der Zukunftsdeutung alle Techniken, durch die eine „Kenntnis verborgener Gründe für bereits eingetretenes bedrohliches Geschehen“³⁶³ oder aber eine Auskunft über zukünftige Ereignisse möglich

enhyphniokrites, und nicht als *oneirokrites* bezeichnet.

³⁵⁷ VAN STRATEN, Daikrates' Dream, 12 Anm. 17.

³⁵⁸ WEBER, Träume in der römischen Kaiserzeit, 92.

³⁵⁹ Verschiedene Beispiele aus der griechisch-römischen Literatur finden sich bei Walde, Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, 29.

³⁶⁰ Dies zeigt sich u.a. am Beispiel Alexanders des Großen, der während der Belagerung der Stadt Tyros einen Traum von einem Satyr hatte. Dazu weiterführend WEBER, Träume in der römischen Kaiserzeit, 92.

³⁶¹ Dies war bereits der Fall bei Hom. Il. II,80, siehe dazu GRAMALGIA, Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana, 497-548.

³⁶² WEBER, Traum und Alltag in hellenistischer Zeit, 37f.

³⁶³ GRAF, Divination/Mantik, 883.

war. Die Traumdeutung war eine von vielen mantischen Techniken, über die Artemidor im Traumbuch einen nahezu vollständigen Überblick bietet.³⁶⁴ Dabei erwähnt er nicht nur die traditionellen Wahrsagetechniken wie die Opfer- und Eingeweideschau (Hieroskopie), den Vogelflug (*auspicium*), die Astrologie, das Orakelwesen und die Traumdeutung, sondern auch weniger bekannte Formen wie die Vorhersage mittels Öl (Lekanomantie), Weihrauch (Libanomantie) und Wasser (Hydromantik) oder aber mithilfe von Sieben (Koskinomantik), Lampen und Schalen (Lekanomantik), Spiegeln (Katoptromantik), Würfeln, Käse oder Geisterbeschwörung.³⁶⁵ Insbesondere die ersten vier der bei Artemidor genannten mantischen Techniken besaßen sowohl innerhalb des griechischen als auch des römischen Kulturkreises eine große Relevanz. Was den griechischen Kulturkreis betrifft, entstammten die meisten Techniken zur Zukunftsschau einem sakralen Kontext.³⁶⁶ Die wohl älteste und bekannteste Wahrsagetechnik war das Orakelwesen, das auf einer Legende fußte, wonach Zeus als Urheber der Mantik diese Kunst an Apollon weitergereicht hatte. Heiligtümer galten daher als Orte der Offenbarung von Göttern zu Menschen, wobei die Übertragung für gewöhnlich von entsprechend geschulten Priestern oder Priesterinnen vorgenommen wurde, die als Medium zwischen der göttlichen und der weltlichen Sphäre agierten.³⁶⁷ Ausgehend von der angeblich ältesten Orakelstätte in Dodona gewann das Orakelwesen bereits in der griechischen Frühzeit an Bedeutung, in dessen Verlauf sich das Apollonheiligtum in Delphi zur bekanntesten panhellenischen Orakelstätte entwickelte.³⁶⁸ Darüber hinaus besaßen auch das bei Herodot erwähnte *Ammonieion* in der Oase Siwa und die bereits aus archaischer Zeit bekannten Orakel in Olympia und Delos überregionale Bedeutung.³⁶⁹ Für den italischen Raum erwähnt ROSENBERGER die Orakelstätten in Praeneste und Antium.³⁷⁰ Anders als bei der Vogel- und Opferschau, in deren Verlauf die Hilfesuchenden auf ein zuvor erhaltenes göttliches Zeichen reagierten, trugen sie im Rahmen der ritualisierten Orakelbefragung einen Wunsch oder eine Frage an die Gottheit heran und waren somit die Initiatoren der Zukunftsbefragung.³⁷¹ Während in Delphi die Pythia als Priesterin Auskunft erteilte, wurden andernorts zur Befragung

³⁶⁴ u.a. Artem. II,69, siehe dazu auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 32.

³⁶⁵ Nach GRAF, *Divination/Mantik*, 884, stammen die meisten dieser Techniken aus der klassischen Zeit.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ ROSENBERGER, *Griechische Orakel*, 11-34.

³⁶⁸ Zur Entwicklung Delphis als Zentrum des Orakelwesens siehe ROSENBERGER, *Griechische Orakel*, 48-58 sowie PRICE, *Delphi and Divination*, 128-154.

³⁶⁹ Hdt. I,46,2. Dazu weiterführend ROSENBERGER, *Griechische Orakel*, 43.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ JOHNSON, *Ancient Greek Divination*, 59. Das Orakel wurde laut ROSENBERGER, *Griechische Orakel*, 48f., vor allem bei Entscheidungen befragt, die zwei alternativen Optionen beinhalteten. Hierbei handelte es sich vor allem (aber nicht nur) um militärische und politische Belange.

auch Hilfsmittel wie Bohnen oder Würfel hinzugezogen.³⁷²

Mit Beginn der römischen Herrschaft wurden vor allem die großen griechischen Orakelstätten finanziell unterstützt und entwickelten sich zum Treffpunkt für Bildungsreisende.³⁷³ Ähnlich wie das Orakelwesen besaß auch die Eingeweideschau, die von Babylonien aus u.a. bei den Syrern, Hethitern und Persern in Gebrauch war, im griechischen Kulturkreis ein hohes Prestige.³⁷⁴ Als solche fand sie bereits bei Homer in Bezug auf die Tätigkeit des Sehers Kalchas Erwähnung.³⁷⁵ Im Verlauf des Hellenismus erfuhr auch die Astrologie, deren Ursprünge ebenfalls in Babylonien lagen, zunehmend Aufmerksamkeit.³⁷⁶ Der Höhepunkt der antiken Astrologie lässt sich dabei ebenfalls auf das 2. Jh. n. Chr. festlegen. Aus diesem stammen die beinahe vollständig erhaltenen *Anthologiae* des Vettius Valens, in denen dieser u.a. die Zuordnung von Wochentagen thematisiert.³⁷⁷ Für den römischen Kulturkreis müssen die *Astronomica* des Lehrdichters Manilius aus dem 1. Jh. n. Chr. sowie die *Mathesis* des bekannten Astrologen Firmicus Maternus aus dem 3. Jh. n. Chr., die das einzige Horoskop in lateinischer Sprache enthalten, als bekannteste Beispiele erwähnt werden.³⁷⁸ Der griechische Einfluss auf die Entwicklung der Zukunftsschau (*divinatio*) wird auch im Rahmen der römischen Kultur greifbar.³⁷⁹ Später finden sich bei Livius erste Hinweise auf die besondere Tätigkeit von bestimmten Wahrsagern.³⁸⁰ Von allen mantischen Techniken zur Zukunftsvorhersage spielte das *auspicium* im Rahmen des offiziellen Staatskultes die wohl wichtigste Rolle in der römischen Kultur und Politik. Als Mitglieder eines exklusiven priesterlichen Kollegs waren die Auguren jedoch keine Zukunftsdeuter im eigentlichen Sinne, sondern sollten den Willen des

³⁷² ROSENBERGER, Griechische Orakel, 51ff. Die Antwort des Orakels hatte wiederum Einfluss auf die jeweilige Fragetechnik, was mitunter zu großen Missverständnissen führen konnte. Das bekannteste Beispiel dürfte hierbei die Befragung des delphischen Orakels durch König Kroisos darstellen.

³⁷³ Ebd., 182f.

³⁷⁴ Im Rahmen einer Hieroskopie wurden Eingeweide und Knochen der Opfertiere in einer genau festgelegten Reihenfolge entnommen und auf ihre Konsistenz und Brennbarkeit hin untersucht, siehe MAUL, Die Wahrsagekunst im Alten Orient, 61 sowie 143.

³⁷⁵ Hom. Il. I,65-70. Dazu weiterführend OBERHELMAN, Dreams in Graeco-Roman Medicine, 130.

³⁷⁶ RIPAT, Expelling Misconceptions, 130-134.

³⁷⁷ NEUGEBAUER/VAN HOESEN, Greek Horoscopes, 176.

³⁷⁸ HOHEISEL, s.v. Firmicus Maternus, 523f.; HÜBNER, s.v. Astrologie, 125.

³⁷⁹ Laut GRAF, Divination/Mantik, 883, und WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 32, begründet die Differenzierung zwischen Divination und Mantik auf ihrem unterschiedlichen Zweck: Während die Divination in erster Linie zur Erforschung einer göttlichen Botschaft betrieben wurde, beinhaltete die Mantik alle grundsätzlichen Techniken zur Zukunftsschau. Nach Cicero (div. I,1) kann die *divinatio* grundsätzlich als eine *praesensio et scientia rerum futurarum* angesehen werden, weshalb er sie in diesem Sinne mit der griechischen *μαντική* gleichsetzt, siehe BARTON, Power and Knowledge, 34f.

³⁸⁰ u.a. Liv. I,56-60. Zu den bei Livius erwähnte Wahrsagern siehe KHARIOUZOV, Prodigien in der römischen Königszeit, 66.

Jupiter Optimus Maximus interpretieren.³⁸¹ Ihr Aufgabe bestand darin, Befürwortung oder Ablehnung einer menschlichen Entscheidung durch die Götter zu ergründen, um so die *pax deorum* zu erhalten.³⁸² Als weitere bedeutende Techniken im Rahmen der römischen *divinatio* können die Hüter des Sibyllinischen Buches sowie die Eingeweideschauer (*haruspices*) genannt werden.³⁸³ Grundsätzlich war die Etablierung mantischer Techniken außerhalb der offiziellen Staatsreligion im römischen Kulturkreis mit Schwierigkeiten behaftet. Als Beispiel kann hier die Astrologie³⁸⁴ dienen, welche nach der Verbannung der Chaldäer, die eine neue Form der Astrologie praktizierten, im Jahre 139 v. Chr. vor allem im privaten Bereich stattfand.³⁸⁵ In der römischen Kaiserzeit war sie einerseits als Propagandamittel bei zahlreichen Kaisern in Gebrauch, andererseits sahen sich Astrologen auch dort mit Anfeindungen und Verbannung konfrontiert.³⁸⁶ Im Verlauf der römischen Kaiserzeit wurde die Wahrsagerei, inklusive der Traumdeutung und Astrologie, mehrfach von einigen Kaisern verboten.³⁸⁷ Erst im 2. Jh. n. Chr. erfuhr die Astrologie eine Bedeutungsaufwertung im Rahmen der Werke des bereits erwähnten Vettius Valens sowie Claudius Ptolemaios (Ἀποτελεσματικά).³⁸⁸ Was die Bewertung der vorgestellten Wahrsagetechniken durch Artemidor betrifft, so fällt auf, dass er ausschließlich die traditionellen Praktiken, die Bestandteile des römischen Staatskultes oder eines anderen offiziellen Kultes waren, als zuverlässig und seriös erachtet. Lediglich dem Orakelwesen wie dem Inkubationsschlaf steht er skeptisch gegenüber, wobei er als Grund die dort praktizierte Fragetechnik anführt.³⁸⁹ Im Gegensatz dazu bezeichnet er die Vertreter der weniger bekannten mantischen Techniken als Betrüger und Lügner (ψευδομάντις).³⁹⁰

Im Anschluss an die Vorstellung der bekanntesten mantischen Techniken erfolgt nun der Blick auf die Entwicklung der Traumdeutung im griechisch-römischen Kulturkreis. Diese

³⁸¹ Im Rahmen der Vogelschau wurde der Flug u.a. von Adlern, Falken und Habichten im Hinblick auf ihre Flugrichtung sowie ihre äußerliche Erscheinung und Akustik gedeutet. Eine explizite Beschreibung des Verfahrens findet sich bei Cicero (leg. II,8,20), der zudem zwischen marsischen und römischen Auguren unterscheidet (div. II,70). Dazu BARTON, Power and Knowledge, 34.

³⁸² BARTON, Power and Knowledge, 34. Die Popularität des Vogelflugs wurde nach Cicero (div. I,3) auch durch den Mythos geschürt, wonach der Stadtgründer Romulus selbst ein Augur gewesen war.

³⁸³ Ebd., 33f.

³⁸⁴ Zur Rolle und Situation von Astrologen in Rom siehe RIPAT, Expelling Misconceptions, 115-154.

³⁸⁵ Val. Max. 1,3,3. Dazu weiterführend BEARD, Religions of Rome, 161; BARTON, Power and Knowledge, 50; RIPAT, Expelling Misconceptions, 118-119.

³⁸⁶ GREEN, Disclosure and Discretion in Roman Astrology, 103.

³⁸⁷ HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 4.

³⁸⁸ Vgl. NEUGEBAUER/VAN HOESEN, Greek Horoscopes, 176ff.; BOLL, Studien über Claudius Ptolemaeus, 118-126.

³⁸⁹ Artem. IV,2.

³⁹⁰ Artem. II,69. Darunter zählt Artemidor insbesondere die Pythagoreer.

bildet ihrerseits die Grundlage für Artemidors Verständnis der eigenen Tätigkeit, wie er es im Traumbuch zum Ausdruck bringt. Ähnlich wie bei der Eingeweideschau lagen auch die Ursprünge der antiken Traumdeutung im alten Orient, von wo aus sie ihren Weg in den griechisch-römischen Kulturkreis fanden.³⁹¹ Wenngleich sich erste Zeugnisse zur Traumdeutung bereits für das 22. Jh. v. Chr. nachweisen lassen, ist die schriftliche Überlieferung bestimmter Aspekte zum Traumwesen in sogenannten ‚Traumbüchern‘ erst für Babylonien (18. Jh. v. Chr.) und schließlich für Ägypten (13. Jh. v. Chr.) bezeugt.³⁹² Dabei ist der babylonische Einfluss auf spätere Werke zur Traumdeutung, z.B. das assyrische Traumbuch aus dem 7. Jh. v. Chr., unverkennbar.³⁹³ Aus prähellenistischer Zeit stammt auch das ramessidische Traumbuch, das neben Interpretationen zu 227 Traumbildern auch Zaubersprüche gegen schlechte Träume enthält.³⁹⁴ BRACKERTZ zufolge war diese Entwicklung der Grund dafür, dass die Traumdeutung keine „eigene und besondere ‚Techne‘“³⁹⁵ darstellte, sondern in erster Linie nach dem Vorbild anderer mantischer Techniken angelegt war.³⁹⁶ Tatsächlich lassen sich Parallelen zwischen verschiedenen mantischen Disziplinen erkennen, insbesondere, was die Auslegung und Deutung bestimmter Traumsymbole betrifft. In Griechenland selbst wurde das erste Traumbuch aller Voraussicht nach von einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Sophisten Antiphon, der auch bei Artemidor erwähnt wird, verfasst.³⁹⁷ Dennoch war der Status und die Entwicklung dieser Praxis keineswegs stabil: Wie bereits angesprochen, brandmarkte insbesondere Platon die Mantik im Allgemeinen und die Traumdeutung im Besonderen „als gefährliche Gegnerin[en] des Rationalismus“³⁹⁸. Im Hellenismus scheint es jedoch zumindest zu einer Aufwertung einzelner Traumdeuter gekommen zu sein, wie sich am Beispiel des berühmten Aristandros von Telmessos zeigt, der als Traumdeuter am Hof Alexanders des Großen tätig war.³⁹⁹ Anders verhielt es sich wiederum mit der Stellung der Traumdeutung in der römischen Gesellschaft. Wenngleich Träume, wie bereits dargestellt

³⁹¹ Vgl. Od. XXI,145; XXII,318-323. Vgl. dazu ALT, *Der Schlaf der Vernunft*, 22f.

³⁹² RENGER, s.v. Traum, Traumdeutung, 768. Wie bereits zuvor angemerkt besaß die Traumdeutung grundsätzlich auch in Ägypten eine lange Tradition, wobei das bekannteste Beispiel die Josefsgeschichte ist. In diesem Zusammenhang werden laut RENBERG, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 241, auch Hofweissager am pharaonischen Hof erwähnt.

³⁹³ ALT, *Der Schlaf der Vernunft*, 23.

³⁹⁴ BULKELEY, *Dreaming in the World's Religions*, 127f.

³⁹⁵ BRACKERTZ, *Traumbuch*, 368.

³⁹⁶ Ebd. mit Verweis auf die Beispiele Artem. III,28 und II,36.

³⁹⁷ PENDRICK, Antiphon, 24ff. Während DODDS einer Identifizierung des Traumdeuters mit dem Sophisten Antiphon von Athen widerspricht, ist PENDRICK der Ansicht, dass es sich höchstwahrscheinlich um dieselbe Person gehandelt hat.

³⁹⁸ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 32. In Platons Ideologie findet sich der Traumdeuter weit hinter den Philosophenkönigen, weil er sich nicht durch Vernunft, sondern vielmehr durch Intuition leiten lasse.

³⁹⁹ RENBERG, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 237.

wurde, durchaus im Rahmen der römischen Kultpraxis berücksichtigt wurden⁴⁰⁰ und die Begrifflichkeiten *interpretes somnium* und *coniectores somniorum* Bezug auf die Tätigkeit einer Person im Bereich der Oneirologie nahmen, wurde die Traumdeutung als eine genuin griechische τέχνη mit Skepsis betrachtet.⁴⁰¹ Dies mag vor allem daran gelegen haben, dass sie sich „außerhalb des offiziellen Zeichenlesens“⁴⁰² befand, also kein Bestandteil des Staatskultes war, und somit einen gewissen Fremdheitscharakter besaß. Diese Ansicht spiegelte sich auch bei den römischen Autoren Cicero, Juvenal und Tacitus wider: Insbesondere Cicero betonte durch einen Verweis auf die Rolle der Traumdeutung im Kult der ägyptischen Gottheit Isis deren Fremdartigkeit und führte sie aus diesem Grunde auch nicht in seiner Liste der mantischen Techniken, die eine essentielle Rolle in der ursprünglichen römischen Religion spielten und daher bewahrt werden mussten.⁴⁰³ Bei Cicero findet sich auch ein Ausspruch des Quintus, wonach dieser die Traumdeuter der ägyptischen Gottheit Isis als *Isiaci coniectores* bezeichnet und dadurch ihre Fremdartigkeit hervorhebt.⁴⁰⁴ Juvenal hingegen brachte in der 6. Satire Träume in einen antisemitischen Zusammenhang, indem er angab, dass insbesondere Juden in die Praxis der Traumdeutung involviert wären.⁴⁰⁵ Letzten Endes sprach sich auch Tacitus gegen die Seriosität und Zuverlässigkeit der Traumdeutung aus, indem er in seiner Beschreibung der Anklage gegen Libo Drusus dessen Aberglaube und Abhängigkeit von Astrologen, Magiern und Traumdeutern hervorhob.⁴⁰⁶

Im 2. Jh. n. Chr. scheint es im griechisch-römischen Kulturkreis zu einer allgemeinen Bedeutungserneuerung der Traumdeutung gekommen zu sein, die vor allem bei den Literaten der zweiten Sophistik durch ihre positive Darstellung bezeugt wird.⁴⁰⁷ Während Plutarch in den *Vitae parallelae* ca. 50 Träume anführt, die eine Grundlage für die Charakterisierung der Träumenden darstellen und sich seiner Meinung nach durch ihren Einfluss auf die historische Entwicklung als solche auszeichnen⁴⁰⁸, widmeten sich Aelius

⁴⁰⁰ Vgl. HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 8. Ein entsprechendes Beispiel findet sich bei Cicero (div. I,4), wonach ein römischer Konsul namens Lucius Iulius aufgrund eines Traums seiner Tochter den Tempel der Juno wiederherstellen ließ. Dazu HARRIS, *Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams*, 25f; CANCIK, *Idolum and Imago*, 169f.

⁴⁰¹ RENBERG, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 237.

⁴⁰² WALDE, s.v. Artemidorus.

⁴⁰³ Cic. div. I,58,132; nat. III,5. Dazu weiterführend HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 32.

⁴⁰⁴ Cic. div. I,58,132. Dieser Aspekt wird bei RENBERG, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 238, noch eingehender untersucht.

⁴⁰⁵ Iuv. sat. VI, 546-47; 553-559. Zum antisemitischen Kontext äußert sich auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 4 sowie 32.

⁴⁰⁶ Tac. ann. II, 27. Dazu weiterführend RENBERG, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, 238.

⁴⁰⁷ Der Grund für diesen Aufschwung bedarf allerdings einer eigenständigen Forschungsanalyse.

⁴⁰⁸ Laut NÄF, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, 104f., hebt Plutarch jene Herrscher, die Träumen

Aristides und Lukian in ihren Werken vor allem ihren eigenen Träumen, wenngleich auch im Rahmen unterschiedlicher Literaturgattungen. Wie bereits beschrieben, ließ Aelius Aristides seine Leser an dem von ihm praktizierten Inkubationsschlaf teilhaben, wohingegen Lukian Träume in seinen Satiren als Mittel zur Selbststilisierung gebraucht.⁴⁰⁹ Lediglich Dio Chrysostomos vertrat im Hinblick auf die Mantik eine verhältnismäßig kritische Haltung, insbesondere gegenüber dem Orakelwesen.⁴¹⁰ Trotz der Bedeutung von Träumen und Traumdeutung als solcher in der Literatur des 2. Jh. n. Chr. kommt man nicht umhin, im Traumbuch des Artemidor Hinweise auf mögliche Vorbehalte seiner Zeitgenossen gegenüber der Traumdeutung und ihren Vertretern zu erkennen. So fällt im Zusammenhang mit der Bewertung der verschiedenen mantischen Techniken durch Artemidor zunächst auf, dass er die Traumdeutung scheinbar wie selbstverständlich zusammen mit jenen traditionellen und etablierten Wahrsagepraktiken, wie Eingeweideschau und Vogelflug nennt.⁴¹¹ Gleichzeitig grenzt er sie bewusst von den aus seiner Sicht unseriösen Methoden der Weissagung ab, deren Vorgehensweise er ablehnt.⁴¹² Dies lässt sich als einen ersten Versuch Artemidors werten, der Traumdeutung einen festen Platz im Kreis der etablierten Techniken zur Zukunftsvorhersage zu vermitteln und sie als seriöse Praxis gegen Kritiker zu festigen.⁴¹³

3.1.4 Traumdeuter

Die antiken Traumdeuter rechtfertigten ihre Tätigkeit oftmals mit einem Hinweis auf ihr spezielles Verhältnis zu den Göttern, was zumindest einigen von ihnen, u.a. dem bereits erwähnten Aristandros von Telmessos einen fast gottgleichen Status und großes Sozialprestige verlieh.⁴¹⁴ Dass es sich hierbei jedoch um eine Ausnahme handelt, wird mit Blick auf die zuvor betrachtete Entwicklung der Traumdeutung in der griechisch-römischen Kultur und Gesellschaft deutlich. Insbesondere NÄF vertritt die Ansicht, dass die „beim Deuten der Träume Fähigsten, Tüchtigsten und Führenden [...] sozialgeschichtlich gesehen nicht zwingend zu den Oberschichten“⁴¹⁵ gehörten. Ähnlich verhielt es sich allem

Beachtung schenkten, lobend hervor.

⁴⁰⁹ u.a. Ael. Arist. log. 48,39-45; Lukian. somn. 14-17. Lukian betreibt laut NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, 103, eine sorgfältige „Anknüpfung an literarische Vorbilder“, wenngleich er andere literarische Traumbeschreibungen in erster Linie parodiert.

⁴¹⁰ Dio. Chrys. or. 10,23. Dazu weiterführend RENBERG, The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion, 238.

⁴¹¹ HARRIS-MCCOY, Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica, 429.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ DERS., Oneirocritica, 32.

⁴¹⁴ BURKERT, From Epiphany to Cult Statue, 17; HARRIS, Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams, 21.

⁴¹⁵ NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum, 11.

Anschein nach auch mit Artemidor, der zwar als ein mutmaßliches Mitglied der Mittelschicht durch Bildung einen gewissen sozialen Aufstieg nachweisen konnte, gleichwohl jedoch einer beständigen Erwerbstätigkeit als professioneller Traumdeuter nachging. Vor diesem Hintergrund zeichnet er in den *Oneirokritika* ein differenziertes Bild seines Berufsstandes, was Rückschlüsse auf sein Selbstverständnis als Traumdeuter zulässt. Wenn gleich sich Artemidor nicht näher zu der Ausbildung eines Traumdeuters äußert, offenbart er in den Ratschlägen an seinen Sohn die Notwendigkeit eines umfangreichen literarischen Studiums sowie des Sammelns praktischer Erfahrung.⁴¹⁶ Durch Parallelisierungen mit anderen Berufen wie der eines Arztes oder einer Amme führt Artemidor seinen Lesern nicht nur die seelsorgerische Funktion des Traumdeuters, sondern auch dessen notwendige Verankerung in der realen Praxis vor Augen.⁴¹⁷ Dies bestätigt HARRIS-MCCOY zufolge auch das Bild von Artemidor als Traumdeuter, der sich vorrangig als Praktiker versteht und kein darüber hinaus gehendes Interesse an der theoretischen Erforschung des Traumwesens zeigt.⁴¹⁸ Der Selbstdarstellung Artemidors lassen sich nicht nur indirekte Hinweise auf den gesellschaftlichen Status von Wahrsagern in der zeitgenössischen Gesellschaft entnehmen. Im Rahmen des Proömiums von Buch I macht Artemidor seine Leser vielmehr mit verschiedenen Vertretern der Wahrsagerei im Allgemeinen sowie der Traumdeutung im Besonderen bekannt, die sich durch ein unterschiedliches Maß an Professionalität auszeichnen.⁴¹⁹ Eine besondere Rolle spielen die sogenannten ‚Marktwahrsager‘ (μάντις), von denen Artemidor vorgibt, sie zwecks des fachlichen Austausches im Vorfeld des Verfassens der *Oneirokritika* wiederholt aufgesucht zu haben.⁴²⁰ Insofern äußert er auch sein Unverständnis darüber, dass jene Marktwahrsager von den Gebildeten als Bettler (προϊκτής) oder Scharlatane beschimpft würden, wohingegen er sie – trotz ihres geringen Sozialprestiges – als fachkundige Experten ansehe.⁴²¹ Der Gebrauch des Begriffs προϊκτής ist hier als ein Rückgriff auf Homer zu verstehen, der den heimgekehrten Odysseus ebenfalls als Bettler auftreten lässt.⁴²² Mithilfe dieser Parallelisierung werden jene hervorragenden, gleichwohl verborgenen Kompetenzen der Marktwahrsager hervorgehoben, die ebenso wie Odysseus aufgrund ihrer Erscheinung und ihres geringen

⁴¹⁶ Dies insbesondere im Rahmen von Buch IV, prooem.

⁴¹⁷ Artem. IV,4. Dies wird auch bei HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 7, besonders hervorgehoben.

⁴¹⁸ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 6.

⁴¹⁹ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 32.

⁴²⁰ Artem. I, prooem.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Hom. Od. XXIV,449. Zur Bedeutung der Bettler-Metaphorik siehe HARRIS-MCCOY, *Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica*, 429.

Sozialstatus von der übrigen Gesellschaft verkannt werden.⁴²³

Darüber hinaus sagt der Passus über die Marktwahrsager auch etwas über den Vorwurf der Unprofessionalität gegenüber Wahrsagern aus, wie er in Kreisen der Gesellschaft offenbar kursierte. HARRIS-MCCOY verweist diesbezüglich auf die bereits erwähnte Stelle in Ciceros *De Divinatione*, in der Quintus seine Geringschätzung gegenüber der Mantik mit einem Verweis auf die zahlreichen „Straßen-Wahrsager“⁴²⁴ in Gestalt von *vicani haruspices* oder *de circo astrologi* begründet, weil diese sich auf öffentlichen Plätzen aufhielten und diese in Beschlag nahmen.⁴²⁵ Durch den Hinweis auf die Marktwahrsager beabsichtigt Artemidor einerseits, die Kritiker der Traumdeutung als dünkelfhaft und ignorant gegenüber wahren fachlichen Können darzustellen. Andererseits nimmt er dadurch auch eine bewusste Abgrenzung seiner eigenen Person von jenen Marktwahrsagern und ihrem geringen Sozialprestige vor, um seine höhere soziale Rangstufe als gelehrter Traumdeuter hervorzuheben.⁴²⁶ Diese begründet er nicht nur durch die wiederholten Hinweise auf seine intellektuellen und praktischen Fertigkeiten, sondern auch auf den großen zeitlichen und finanziellen Aufwand, den er im Vorfeld der *Oneirokritika* seinen Angaben zufolge betrieben hat.⁴²⁷ Neben den Marktwahrsagern finden sich noch weitere Hinweise auf Vertreter der Traumdeutung bei Artemidor. Diese unterzieht er nicht nur einer Kategorisierung, sondern in einigen Fällen auch einer klaren Bewertung, wobei er je nach Auslegung eine Zwei- oder Dreiteilung verfolgt.⁴²⁸ Die erste Gruppe bilden die ‚ganz Alten‘ (*οἱ μὲν πάνυ παλαιοί*), bei denen es sich um Traumdeuter vom Ende des 5. bzw. Anfang des 4. Jh. v. Chr. gehandelt haben muss und die nur am Rande erwähnt werden.⁴²⁹ Die zweite maßgebliche Gruppe sind die ‚Alten‘ (*οἱ παλαιοί*), deren Tätigkeit und Urteil Artemidor mit seltenen Ausnahmen große Wertschätzung entgegen bringt.⁴³⁰ Im Gegensatz zu diesen erfahren die ‚wenig älteren‘ (*οἱ μικρόν*), die WEBER als „quasi Zeitgenossen“⁴³¹ bezeichnet, bei Artemidor viel Kritik, zumal er ihre Werke zur

⁴²³ HARRIS-MCCOY, Artemidorus' Identities in the Preface to the *Oneirocritica*, 413.

⁴²⁴ DERS., *Oneirocritica*, 7 mit Verweis auf Cic. div. I,58,132.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ DERS., Artemidorus' Identities in the Preface to the *Oneirocritica*, 429.

⁴²⁷ Artem. I, prooem.

⁴²⁸ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221, zufolge unterteilt Artemidor andere Traumdeuter in drei Gruppen, wohingegen HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 412, von einer Zweiteilung (alt vs. zeitgenössisch) ausgeht.

⁴²⁹ Artem. I,64. Laut HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 453, handelt es sich hierbei um eine ungewöhnliche Referenz, da Artemidor ansonsten eine Zweiteilung bei der Zuordnung der Traumdeuter verfolgt.

⁴³⁰ Artem. I, prooem.; I,31; IV,23. Nach PACK, Artemidorus and His Waking World, 2, zählen hierzu auch Aristandros von Telmessos und Antiphon von Athen. Gleichwohl wirft er den ‚Alten‘ bisweilen eine gewisse Oberflächlichkeit und mangelndes Verständnis vor (u.a. I,3), siehe WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221.

⁴³¹ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221. Hierunter zählt er u.a. Hermippos von Berytos.

Traumdeutung weniger als Beweis ihres Könnens, sondern ihrem Streben nach Ruhm (ἔνδοξοι ἔξεσθαι) und der Zurschaustellung rhetorischer Fähigkeiten geschuldet sieht und ihnen rigoros jegliche Kompetenz abspricht.⁴³² Abschließend enthält das Traumbuch eine ganze Reihe von namentlich genannten Traumdeutern, deren Werke jedoch nicht überliefert sind. Die bekanntesten von ihnen sind u.a. Artemon von Milet, Geminus von Tyros, Demetrios von Phaleron sowie Poseidonios.⁴³³ Anhand dieser Aufzählung wird ersichtlich, dass es sich bei der Traumdeutung vornehmlich um eine männliche Domäne gehandelt hat. Eine Ausnahme stellen jedoch die im Traumbuch erwähnte Seherin Sibylle Phemonoe und die delphische Pythia dar.⁴³⁴ Mit seiner Inszenierung als gewissenhafter und professioneller Vertreter der gelehrten Traumdeutung, der ohne Wunsch nach Ruhm selbstlos im Dienste der Traumdeutung agiert, operiert Artemidor im Rahmen eines bekannten literarischen Topos, durch das sich auch andere griechisch-römische Autoren von ihren Rivalen abzugrenzen versuchten.⁴³⁵ Auf diese Weise beabsichtigt er den von ihm vertretenen wissenschaftlich fundierten Anspruch der Traumdeutung zu verteidigen.⁴³⁶

3.2 Die *Oneirokritika*

Im Rahmen der Einleitung sowie der bisherigen Ausführungen wurden bereits wiederholt Aufbau und Funktion der *Oneirokritika* gestreift. Es empfiehlt sich daher, an dieser Stelle nun einen vertiefenden Blick auf die Absichten, die Artemidor mit der Publikation des Traumbuches verfolgte, zu werfen. Diese Analyse umfasst dabei auch eine nähere Betrachtung seiner methodischen Vorgehensweise.

3.2.1 Allgemeine Vorbemerkungen

Wie bereits angesprochen, sind es neben dem Vermerk bei Galen vor allem Artemidors eigene Angaben, wonach die *Oneirokritika* nicht sein erstes Werk zu einem mantischen

⁴³² u.a. Artem. I, prooem.; II,9. Siehe dazu weiterführend HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 5.

⁴³³ Artem. II,44. Artemon von Milet wird dort als Autor von insgesamt 22 Büchern erwähnt, wohingegen Geminus von Tyros eine Abhandlung in drei Büchern verfasst haben soll. Demetrios von Phaleron wiederum hat eine Abhandlung in fünf Büchern verfasst. Darüber hinaus werden bei Artemidor folgende Traumdeuter erwähnt: Phoibos von Antiochia (I,2; II,9; IV,48; IV,66), Nikostratos von Ephesos (I,2), Pangasis von Halikarnassos (I,2; I,65; II,35), Alexander von Myandros (I,67; II,9; II,66), Apollodoros von Telmessos (I,79) Nikandros (II,13; zugleich als Dichter und Autor eines Werks über Schlangen aus dem 2. Jh. n Chr. bekannt), Antiphos aus Athen (II,14), Dionysios von Heliopolis (II,66), Melampus (III,28; Autor eines Buches über Wunder und Vorzeichen), Apollonioius von Attaleia (I,32; III,28), Ifngotus (IV,22), Archelaos und Xenokrates von Aphrodisias (IV,22, auch als Arzt aus dem 1. Jh. n. Chr. bekannt), Antipater (IV,65), Lykophon (IV,63), Herakleios vom Pontos (IV,63) und Partheneios (IV,63)

⁴³⁴ Artem. II,9. Nach WALDE, s.v. Artemidorus, haben Frauen als Deuterinnen vor allem im literarischen Kontext eine Rolle gespielt.

⁴³⁵ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 6; WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221.

⁴³⁶ Ebd., 219-221.

Thema sind.⁴³⁷ Dafür spricht nicht nur die von Artemidor vorgenommene Differenzierung zwischen bedeutenden und unbedeutenden Träumen in Buch I, sondern vor allem der Hinweis, er habe unter dem Namen ‚Artemidor aus Ephesos‘ schon frühere Werke publiziert.⁴³⁸ Seine eigenen Angaben werden zudem durch einen Eintrag in der *Suda* dahingehend bestätigt, dass er dort als Autor mehrerer Werke zur Mantik geführt wird, wobei zu den *Oneirokritika* zwei nichtüberlieferte Abhandlungen zur Vogelmantik und Chiromantik hinzukommen.⁴³⁹ Daraus folgt, dass das Traumbuch eher aus einem späteren Lebensabschnitt Artemidors stammen, was auch zu seinen Angaben bezüglich der langen Forschungsreisen passt.⁴⁴⁰ Vor diesem Hintergrund sollten die *Oneirokritika* nicht nur mit Blick auf den mit ihnen verbundenen gelehrten Anspruch des Autors sein *magnum opus* sein, sondern es auch bleiben, weil es sich um das einzig überlieferte Werk Artemidors handelt.⁴⁴¹

3.2.2 Aufbau

Der Aufbau der *Oneirokritika* offenbart verschiedene Merkmale, die auf einen deutlichen Unterschied in der Konzeption der Bücher I-III und IV-V hinweisen. Wie bereits angesprochen, beinhalten die Bücher I-II neben grundsätzlich theoretischen Ausführungen eine enzyklopädisch angelegte Traumauflistung, die sich in ihrer Gliederung an dem menschlichen Lebenszyklus orientiert.⁴⁴² Mit dieser strukturierten Ausrichtung beansprucht Artemidor, etwas Singuläres konzipiert zu haben, weil er im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht mit Träumen zu den Göttern beginnt, sondern zur Geburt eines Menschen. Es folgen Aspekte des alltäglichen Lebens, u.a. Ausbildung, Sexualverkehr, Kleidung, Nahrungsaufnahme, etc., die für alle Träumenden unabhängig von ihrer sozialen Stellung Relevanz besitzen.⁴⁴³ Neben dem Stolz auf den Aufbau und die inhaltliche Organisation der Bücher als innovative Eigenleistung, mischen sich bei Artemidor auch Bedenken hinsichtlich des richtigen Umgangs mit seinen Interpretationen sowie der Struktur des Buches. Dementsprechend bittet Artemidor in seiner Widmung seinen Patron Cassius Maximus sowie das Lesepublikum im Rahmen eines literarischen Topos um

⁴³⁷ Zur Frage einer möglichen früheren Autorenschaft Artemidors siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 2f.

⁴³⁸ Artem. III,66.

⁴³⁹ Die angebliche Autorenschaft Artemidors zu einem Werk über Chiromantik überrascht vor allem, als dass er sich in den *Oneirokritika* negativ zu Wahrsagern äußert, die mithilfe von Physiognomie die Zukunft vorhersagen wollen, siehe PRICE, *The Future of Dreams*, 10 sowie HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 1.

⁴⁴⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 3.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Artem. I,10. Zu einer möglichen separaten Publikation der Bücher I-III siehe WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 213-214.

⁴⁴³ Siehe insbesondere die Proömien der Bücher II-IV.

Nachsicht.⁴⁴⁴ Wenngleich Artemidor im Vorwort wiederholt auf die Vollständigkeit seiner Bücher zu sprechen kommt, scheint ihm im Verlauf des Schreibprozesses die Erkenntnis gekommen zu sein, dass er diesem Anspruch aufgrund der zahlreichen verschiedenen Traumkomponenten und des beinahe unendlichen Materials kaum gerecht werden kann.⁴⁴⁵ Vor diesem Hintergrund dient Buch III, das bereits durch die Bezeichnung als *ἐνὸδιον* auf seine Funktion als Zusatz bzw. Handbuch verweist, als Ergänzung zu den ersten beiden Werken.⁴⁴⁶ Es enthält Träume, die sich keiner bestimmten Kategorie der Bücher I-II zuordnen lassen, aber dennoch von Relevanz sind. Artemidor selbst verweist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass er die entsprechenden Träume zum Wohle der einzuhaltenden Struktur der Bücher I-II bewusst nicht habe dort einarbeiten wollen.⁴⁴⁷ Dabei handelt es sich bei den Träumen im *ἐνὸδιον* keineswegs um eine willkürliche Zusammenstellung, sondern um eine Agenda mit einer eigenen Struktur, die sich auch bei anderen Werken des literarischen Genres der Ergänzungswerke finden lässt.⁴⁴⁸ Grundsätzlich scheint Artemidor mit der Veröffentlichung des dritten Buches einer potentiellen Kritik an seinen Büchern I-II zuvorkommen zu wollen, möglicherweise hat er aber auch die Absicht verfolgt, Kritikern seine Auslassungen als Anreiz für das Verfassen eigener Werke zur Traumdeutung zu nehmen.⁴⁴⁹ Trotz der umfangreichen Vorsichtsmaßnahmen Artemidors hat er im Anschluss an die Publikation der Bücher I-III seinen eigenen Angaben zufolge Kritik an seinem Werk erfahren, worauf er im Proömium von Buch IV ausführlich Bezug nimmt. Als mögliche Folge dieser Kritik lassen sich zwei maßgebliche Veränderungen an Konzeption und Inhalt der letzten beiden Bücher beobachten. Zunächst sind die Bücher IV und V nicht mehr Cassius Maximus, sondern Artemidors gleichnamigem Sohn gewidmet, der ebenfalls Traumdeuter werden soll. HARRIS-MCCOY spricht diesbezüglich von einem „dramatical change“⁴⁵⁰ und mutmaßt, dass Artemidor wohlmöglich Angst vor einer unkontrollierten Verbreitung seines Textes hatte. Inwiefern dieser Umschwung nur als eine Reaktion auf die vorgebrachte Kritik erfolgte, oder aber – wie DEL CORNO mutmaßt – als Reaktion auf einen möglichen Tod des Cassius

⁴⁴⁴ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 19.

⁴⁴⁵ Ebd., 20.

⁴⁴⁶ CHANDEZON/DU BOUCHET, *Introduction*, 11 Anm. 1.

⁴⁴⁷ WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 213.

⁴⁴⁸ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 22, verweist als Beispiel auf die Werke des Aulus Gellius, die alle ähnliche Bezeichnungen tragen sowie den Umstand, dass die Bezeichnung *ἐνὸδιον* soviel wie ‚am Wegesrand‘ bedeutet. Alternativ besteht jedoch auch die Möglichkeit, das *ἐνὸδιον* im Sinne von Epiktets *Encheiridion* ebenfalls mit dem Begriff des ‚Handbuchs‘ zu übersetzen.

⁴⁴⁹ So ist es WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 213, demzufolge nicht auszuschließen, dass die zweite Widmung lediglich dazu dient, Kritikern gegenüber „auf den eigenen Erfolg zu verweisen“.

⁴⁵⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 523.

Maximus, lässt sich nicht abschließend klären.⁴⁵¹

In Anbetracht der von Artemidor empfundenen Zurücksetzung durch öffentliche Kritiker scheint es allerdings naheliegend, dass er nun andere Absichten verfolgte, zumal anzunehmen ist, dass er sich nach einem möglichen Tod des Cassius Maximus einen anderen mächtigen Patron gesucht hätte. Im Rahmen der Widmung an seinen Sohn und Nachfolger offenbart Artemidor hingegen nicht nur seine Zweifel am richtigen Umgang der Öffentlichkeit mit dem Traumbuch, sondern weist diesen an, nur ausgesuchten Personen eine Abschrift der Bücher IV und V zu erlauben.⁴⁵² Indem er zudem seinem Sohn aufgrund des in den Büchern enthaltenen Wissens einen Vorteil vor anderen Traumdeutern in Aussicht stellt, erklärt er den Inhalt der Bücher IV und V gewissermaßen zur Geheimlehre, weshalb man die Widmung auch als inszenatorische Strategie werten kann.⁴⁵³ Die Adressierung an ein potentiell Familienmitglied als Stellvertreter für den Leser ist als solche u.a. bei Varro zu beobachten, der sich im Rahmen seiner Abhandlung *De Re Rustica* an seine Frau wendet.⁴⁵⁴ Ein solcher Vorgang ermöglichte dem Autor nicht nur einen praktischen, sondern auch einen persönlichen, gewissermaßen vertrauten Umgang mit dem Leser.⁴⁵⁵ In Anbetracht der zuvor erfolgten Widmung an Cassius Maximus alias Maximus von Tyros und den damit verbundenen Absichten und Hoffnungen Artemidors scheint es zweifelhaft, dass er mit der Widmung an seinen Sohn lediglich eine persönlichere Note schaffen wollte, zumal er die Leser im Vorwort des vierten Buches allgemein zur aktiven Mitarbeit auffordert.⁴⁵⁶ Es scheint naheliegender, dass die Widmungsänderung einen anderen Grund hatte, z.B. die bewusste Einschränkung des Leserkreises und ein dadurch beabsichtigtes gesteigertes Interesse an den Büchern, wenngleich auch dies letzten Endes Spekulation bleibt.⁴⁵⁷ Der zweite maßgebliche Unterschied liegt in der inhaltlichen Ausrichtung der Bücher I-III und IV-V. Demnach sind letztere explizit als Lehrbuch für den Sohn konzipiert und enthalten anstelle der zuvor kombinierten theoretischen und praktischen Ausführungen nunmehr ausschließlich detailliert beschriebene

⁴⁵¹ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 213 Anm. 18 mit Verweis auf DEL CORNO, Libro dei sogni, XXVIII f. Anm. 10.

⁴⁵² Artem. IV, prooem. Dabei muss bedacht werden, dass die Bücher IV und V ebenso wie die ersten drei Bücher durch Kopien weiterverbreitet wurden und sich somit zumindest der Sohn für eine Veröffentlichung entschied.

⁴⁵³ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 523 mit einem Vergleich zu besagtem Aulus Gellius.

⁴⁵⁴ Ebd., 6.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Laut DERS., Artemidorus' Identities in the Preface to the *Oneirocritica*, 431, könnte dies ebenfalls eine Reaktion Artemidors auf die Kritiker der ersten drei Bücher sein, denen er Pedanterie vorwirft.

⁴⁵⁷ Vgl. WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 222-227.

Fallbeispiele, die sich durch imperative Formulierungen auszeichnen.⁴⁵⁸ Auch ist ersichtlich, dass insbesondere Buch IV ganz im Sinne einer Verteidigungsschrift gegen Artemidors Kritiker fungiert.⁴⁵⁹ In diesem Sinne greift Artemidor im Proömium des vierten Buches zunächst die scheinbare Kritik auf, die in erster Linie auf den Umfang seiner Interpretationen sowie die Kürze seiner Erklärungen abzielt, um sie sodann als Kleinlichkeit sowie Mangel an Verständnis und Wissen zu deklassieren.⁴⁶⁰ Zu diesem Zweck bedient er sich einer Parallelisierung seiner Kritiker mit dem personifizierten Übel in Gestalt des Momus (Μῶμος), der von den Göttern dereinst Zurückweisung erfahren habe und die Menschen seitdem zu grundloser Kritik veranlasse.⁴⁶¹ Nichtsdestoweniger ist Artemidors Enttäuschung über die Kritik an seinem Werk angesichts seiner umfangreichen Vorarbeiten zu den *Oneirokritika* und seinen Bemühungen um eine positive Rezeption des Werkes nachvollziehbar, insbesondere, weil er scheinbar um die Schwachstellen wusste und möglicherweise negativen Kritiken durch die Veröffentlichung des dritten Buches zuvorkommen wollte.⁴⁶² Die Tatsache, dass er die Kritik offenbar als persönliche Herabwürdigung seines Intellektes betrachtet, spiegelt sich auch in seinem Stil wider, der im Proömium von Buch IV aufgrund der empfundenen Verbitterung vergleichsweise schroff und ungehalten wirkt.⁴⁶³ Wenngleich Artemidor bemüht ist, die Vorwürfe seiner Kritiker als gehaltlos darzustellen und seine bisherige Strukturierung und Methodik verteidigt, nimmt er dennoch gewisse Modifikationen in den Büchern IV und V vor, die sich vor allem in Form von Ergänzungen zu seinen theoretischen Grundüberlegungen darbieten. Damit verbunden ist ein Aufruf an seine Leser, anstelle des passiven Textvertrauens selbst eine aktive Rolle im Traumdeutungsprozess einzunehmen, weshalb Artemidor hier vor allem mit Analogieschlüssen und Parallelisierungen arbeitet.⁴⁶⁴ Im Gegensatz dazu enthalten die Bücher I-III in erster Linie Objekt-zu-Objekt-Interpretationen.⁴⁶⁵ Die Funktion eines Lehrbuches wird vor allem im Hinblick auf Buch V deutlich, bei dem es sich um eine Zusammenstellung von insgesamt 95 z.T. sehr komplexen Träumen und ihren Deutungen handelt, deren entsprechende Erfüllung sich Artemidor zufolge bewahrheiten ließ. Als solches dient es seinem Sohn als praktisches Übungsmaterial zur Weiterbildung, aber

⁴⁵⁸ HARRIS, *Sport in Greece and Rome*, 245.

⁴⁵⁹ Siehe dazu Kapitelabschnitt 3.2.4.

⁴⁶⁰ Artem. IV, prooem.

⁴⁶¹ HARRIS-MCCOY, *Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica*, 443.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ DERS., *Books IV and V*, 27f.

⁴⁶⁴ Artem. I,21; II,25. Gleichwohl befindet sich im vierten Buch ein aus Ägypten referierter Fall (IV,47), den Artemidor aufgrund seiner zuvor erörterten geographischen Tätigkeitsbereiche nicht selbst in Erfahrung gebracht haben kann.

⁴⁶⁵ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 19-24.

nicht als „sourcebook for interpretations“⁴⁶⁶. Um sich umfassend in die Kunst der gelehrten Traumdeutung einzuarbeiten, ist es Artemidor zufolge jedoch notwendig, alle fünf Bücher der *Oneirokritika* zu nutzen.⁴⁶⁷

3.2.3 Methodik und Bewertungskriterien

Neben dem Aufbau ist es auch die Methodik, die Artemidor im Traumbuch als ein besonderes Charakteristikum seiner Arbeit hervorhebt.⁴⁶⁸ In den bisherigen Ausführungen dazu sind bestimmte Aspekte deutlich geworden, die an dieser Stelle nun zusammengeführt und abschließend bewertet werden sollen. Die von Artemidor praktizierte empirische Methodik wird vor allem im Rahmen seiner propagierten Forschungsreisen greifbar. Indem er verschiedene Traumerzählungen nicht nur selbst in Erfahrung gebracht, sondern zudem gesammelt und ausgewertet haben will, um auf diese Weise eine umfangreichere Quellensammlung zu erhalten, offenbart seine Methodik einen deutlichen Einfluss erkenntnistheoretischer Praktiken. Diese hatten ihren Ursprung in der entsprechenden medizinischen Lehrrichtung des 3. Jhd. v. Chr., die sich ihrerseits aus dem Skeptizismus weiterentwickelte.⁴⁶⁹ Die empirische Ärzteschule erachtete die Erfahrung (πειρα) als Grundlage allen Wissens, das sich gemäß des sogenannten empirischen Dreifußes (τρίποδος) nach Glaucias aus der historischen Überlieferung (ιστορία), der Beobachtung (τήρησις) sowie des Analogieschlusses (μετάβασις κατὰ τὸ ὅμοιον oder ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις) generierte.⁴⁷⁰ Bei einem Blick ins Traumbuch fällt auf, dass Artemidor mithilfe der empirisch-analytischen Methodik die Traumdeutung als eine der Medizin gleiche Wissenschaft etablieren will: Während sich der Aspekt der ιστορία im Rahmen der Zusammentragung älterer Träume und ihrer Deutungen finden lässt (darunter fällt auch das intensive Studium älterer Werke der Traumdeutung), sind ihm πειρα und τήρησις aufgrund seiner jahrelangen Tätigkeit als Traumdeuter in großem Maße zu eigen. Sie zeichnen ihn darüber hinaus nicht nur als besonders bewanderten Traumdeuter aus, sondern grenzen ihn auch in theoretischer Hinsicht von unprofessionelleren Vertretern seines Faches ab.⁴⁷¹

Auch im weiteren Verlauf des Traumbuches finden sich wiederholt Hinweise auf die empirisch-analytische Methodik, insbesondere durch den übermäßigen Gebrauch der

⁴⁶⁶ Ebd., 25.

⁴⁶⁷ Ebd., 15.

⁴⁶⁸ WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 171-185.

⁴⁶⁹ Zu Artemidors Kenntnissen der empirischen Schule siehe HARRIS-MCCOY, Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica, 441; PRICE, The Future of Dreams, 26f.

⁴⁷⁰ ECKART, Medizin, 20; WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 219-220.

⁴⁷¹ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 219-220.

Formulierungen „Ich weiß...“ (οἶδα) und „Ich habe beobachtet, dass...“ (ἐτήρησα), durch die Artemidor nicht nur den Wert seiner eigenen Beobachtungen hervorheben will, sondern auch vermeintliche methodische Versäumnisse und Mängel seiner Vorgänger auszugleichen sucht.⁴⁷² Als Indiz seiner Methodik können ferner die topographischen und namentlichen Angaben insbesondere in Buch IV dienen, mit deren Hilfe er beweisen will, dass seine Kenntnisse über reines Buchwissen hinausgehen und in der Praxis verortet sind.⁴⁷³ Abschließend hat gerade das Eingangsbeispiel gezeigt, wie sehr sich Artemidor bei seinen Deutungen auf das „Gesetz der Ähnlichkeiten“⁴⁷⁴ bezieht, um auf diese Weise Unterschiede zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen aufzuzeigen.⁴⁷⁵ Da der häufige Gebrauch von Analogien nach ANDERSON „another important insight into an author’s paideia“⁴⁷⁶ darstellt, kann man auch hier davon ausgehen, dass sich Artemidor dieser Methodik bewusst bediente, zumal diese flexible Handhabung den Vorteil hat, dass eine einmal vorgenommene Deutung unter Berücksichtigung bestimmter empirisch gewonnener Komponenten beliebig übertragen und erweitert werden kann.⁴⁷⁷ Bei den Analogien differenziert Artemidor FOUCAULT zufolge zwischen sogenannten „natürliche[n] Analogien“⁴⁷⁸ und „Analogie[n] im Wert“⁴⁷⁹. Die erste Gruppe beinhaltet sogenannte qualitative, wörtliche und symbolische Identitäten⁴⁸⁰, zudem werden kulturspezifisches Gedankengut⁴⁸¹ und die „Zugehörigkeit zu einer oder derselben Existenzkategorie“⁴⁸² miteinbezogen. Eine „Analogie im Wert“⁴⁸³ besteht für den Fall, dass ein positives Traumbild ein entsprechend günstiges Ereignis in der Zukunft anzeigt⁴⁸⁴ und somit laut FOUCAULT

⁴⁷² u.a. Artem. I,73; I,78; II,23; II,30. Dazu weiterführend HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 37 sowie WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 220.

⁴⁷³ Dies insbesondere angesichts der zahlreichen Personen- und Ortsangaben in den Büchern IV und V, siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 6 sowie WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 220f.

⁴⁷⁴ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 24 mit Verweis auf Artem. II,25.

⁴⁷⁵ HARRIS-MCCOY, *Artemidorus’ Identities in the Preface to the Oneirocritica*, 21; DERS., *Oneirocritica*, 15 und 21. Vgl. u.a. Artem. I,12; I,74; II,21; II,25.

⁴⁷⁶ ANDERSON, *Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic*, 108.

⁴⁷⁷ Artem. I,11.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 24-26.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Nach FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 24, besteht eine sogenannte „qualitative Identität“ im Falle dessen, dass der Traum von einer Krankheit oder vom Tod ein ebensolches Ereignis in der Zukunft prophezeit. Eine „wörtliche Identität“ hingegen beschreibt den Umstand, dass sich zukünftige Ereignisse durch entsprechende Wortspiele im Traum ankündigen. Als dritte Kategorie benennt FOUCAULT eine Art „symbolische Identität“, wobei das Traumsymbol eine ähnliche Assoziation mit dem zukünftigen Ereignis besitzt, z.B. im Fall des Olivenkranzes als Symbol des Sieges bei einem Agon.

⁴⁸¹ Von besonderer Relevanz für die Traumdeutung erachtet Artemidor diesbezüglich die Berücksichtigung von gemeinsamen Sitten und Gebräuchen (κοινὰ ἔθη) im Rahmen von Götterverehrung, Schlaf, Essen, Geschlechtsverkehr und Kindererziehung sowie kulturspezifische Sitten und Gebräuche (ἴδια ἔθη). Nach HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 17, verfolgt das Traumbuch somit einen transkulturellen Ansatz.

⁴⁸² FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 24.

⁴⁸³ Ebd., 25.

⁴⁸⁴ Artem. I,5.

„eine günstige Voraussage [eintrifft], wenn die Tat, die er vorstellt, selbst gut ist.“⁴⁸⁵ Die genannten Aspekte insbesondere im Zusammenhang mit seiner Methodik verdeutlichen Artemidors Bemühungen, die Traumdeutung vor dem Hintergrund ihrer oftmals bezweifelten Professionalität und Wissenschaftlichkeit als seriöse, weil empirisch fundierte τέχνη zu etablieren. Dadurch sollte sie einen festen Platz im Rahmen der zeitgenössischen *paideia* erhalten. Gemessen an den Maßstäben der Literatur des 2. Jh. n. Chr. ist er folglich um ein möglichst hohes Maß an Transparenz bemüht, mit der von ihm aus dem Bereich der Medizin entlehnten Methodik den wissenschaftlichen Anspruch seiner Untersuchungen zu demonstrieren.⁴⁸⁶ Indem sich Artemidor der empirisch-analytischen Methodik bedient, weist er sich zudem als Praktiker aus, der theoriebasierten Konzepten, u.a. von Geminus von Tyros, Demetrios von Phaleron und Artemon von Milet⁴⁸⁷ grundsätzlich ablehnend gegenübersteht.⁴⁸⁸ Aus diesem Grund behandelt er auch die theoretischen Grundüberlegungen zum Traumverständnis in den *Oneirokritika* nur der Vollständigkeit halber relativ kurz, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird.

Bei der Beurteilung der Träume, wie sie im Rahmen seiner Deutungen zum Tragen kommt, möchte Artemidor ebenfalls größtmögliche objektive Transparenz zeigen und den eigenen subjektiven Einfluss geringhalten. Aus diesem Grund legt er seine Entscheidungskriterien über den positiven oder negativen Aussagegehalt eines Traumbildes offen.⁴⁸⁹ Es handelt sich hierbei um die sechs Wertmaßstäbe, bei Artemidor στοιχεῖα genannt, nach denen die Welt organisiert ist: Natur, Gesetz, Sitte, Tätigkeit, Wörter⁴⁹⁰ und Zeit.⁴⁹¹ Demnach ist ein Traum nur dann glückverheißend, wenn die besagten sechs Kategorien im Einklang mit dem sozialen Status des Träumenden stehen.⁴⁹² Vor diesem Hintergrund sind – wie bereits mehrfach erwähnt – die persönlichen und sozialen Merkmale der Träumenden, d.h. Alter, Beruf, Familie, Gesundheit oder der soziale Status grundlegend für Artemidors kasuistische Traumdeutungsmethodik.⁴⁹³ Ein anderes

⁴⁸⁵ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 25.

⁴⁸⁶ Ebd., 40.

⁴⁸⁷ Artem. II,4.

⁴⁸⁸ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 36-37;

⁴⁸⁹ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 181f. Laut HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 16, kann man diesbezüglich von einer Art „idiosynkratischer Traumsprache“ ausgehen.

⁴⁹⁰ Dies beinhaltet die Etymologien von Namen.

⁴⁹¹ Artem. I,2. Dazu weiterführend PEREZ-JEAN, *Artémidore et la philosophie de son temps*, 78.

⁴⁹² PEREZ-JEAN, *Artémidore et la philosophie de son temps*, 78. Zudem differenziert Artemidor zwischen Dingen des öffentlichen Lebens (u.a. Mysterien, Wettkämpfe, Heerwesen, Landwirtschaft, Ehe, Kindererziehung, etc.), die sich nach allgemeingültigen Normen richten sowie privaten Angelegenheiten (Kleidung, Beruf, Lebensstil, Nahrung, Frisur, etc.), die jede Person für sich selbst entscheidet.

⁴⁹³ KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 56, nimmt im Zusammenhang mit der besonderen Relevanz von Herrscherträumen Bezug auf die Traumdeutung des Panyasis von Halikarnassos aus dem 4. Jh. v. Chr.

Beispiel kann exemplarisch für die Abweichung eines Traums von Natur (φύσις) und Gesetz (νομός) und die damit einhergehenden negativen Konsequenzen genannt werden: So zeigt der Gott Helios Unheil an, wenn er entgegen seiner naturgemäßen Bahn im Westen aufgeht.⁴⁹⁴ Die Einhaltung der νομοί wird mit Blick auf den gesellschaftlichen Status dahingehend relevant, als dass Personen, die sich an die Gesetze halten, mit Lob, Ehren, einem guten Ruf und Sicherheit belohnt werden, im entgegengesetzten Fall jedoch mit Bestrafung und Gefahr rechnen müssen.⁴⁹⁵ Eine Ausnahme von den Regeln der στοιχεῖα besteht lediglich in den Fällen, in denen eine absichtliche „Wertumkehrung“⁴⁹⁶, d.h. der gegensätzliche Sachverhalt vorliegt, demnach negative Traumbilder nicht ausschließlich zu schlechten Ereignissen führen müssen.⁴⁹⁷ Weitere Beurteilungskriterien für die Traumdeutung finden sich vor allem in den Ratschlägen an seinen Sohn: So besitzt u.a. die Disposition der Seele des Träumenden eine große Relevanz bei der Erfüllung einer Prophezeiung, so dass Artemidor seinem Sohn nahelegt, in Erfahrung zu bringen, inwiefern der entsprechende Traum mit oder ohne Freude empfangen wurde.⁴⁹⁸ Grundsätzlich behält er sich bei der Deutung verschiedener Träume somit einen gewissen Interpretationsspielraum vor, der zweifellos dazu dienen soll, ihn gegen eventuelle Fehldeutungen abzusichern.⁴⁹⁹ So ist es dem Traumdeuter, wie Artemidor in den Ratschlägen an seinen Sohn offenbart, durchaus möglich, z.B. bei nicht vollständig überlieferten Traumerzählungen etwas aus dem eigenen Erfahrungsschatz beizusteuern bzw. bei allzu großen Erinnerungslücken des Klienten auf die Deutung zu verzichten.⁵⁰⁰ Laut WEBER darf man sich im Falle Artemidors vorstellen, dass er die erforderlichen Parameter für eine Deutung so berücksichtigte, dass er „zumindest eine einigermaßen akzeptable ‘Trefferquote’ erzielte“⁵⁰¹.

3.2.4 Theoretische Grundlagen

Die theoretischen Ausführungen in Artemidors Werk sind eher knapp und auf das Nötigste beschränkt, enthalten jedoch wertvolle Hinweise auf bestimmte Grundannahmen über seine Form der Traumdeutung bzw. seine Rezeption der philosophischen Oneirologie. Anders als Cicero, Philon, Posidonius oder sogar Galen stellt Artemidor grundsätzlich weder philosophisch noch medizinisch fundierte Fragen zu den Ursachen von

⁴⁹⁴ Artem. II,37.

⁴⁹⁵ Artem. IV,2.

⁴⁹⁶ FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, 25.

⁴⁹⁷ Wann genau es sich bei einem Traumsymbol um eine sogenannte Wertumkehrung handelt, ist freilich für den Leser nicht immer konkret nachvollziehbar.

⁴⁹⁸ Artem. I,7.

⁴⁹⁹ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 217.

⁵⁰⁰ So z.B. deutlich in Artem. IV,83.

⁵⁰¹ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 217; Bei HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 35-38, findet sich eine Zusammenfassung der bei Artemidor berücksichtigten philosophischen Texte.

Träumen, sondern bietet diesbezüglich eine eher oberflächliche psychologische Erklärung.⁵⁰² Sein geringes Interesse an der theoretischen Traumforschung begründet er damit, dass er im Gegensatz zu Aristoteles nur Zusammenhänge zwischen den Träumen und ihren Ausgängen aufzeigen wolle.⁵⁰³ Aus diesem Grund sieht DEL CORNO Artemidor weder als Philosoph noch als Künstler, sondern vielmehr als einen Professionellen, der sich ausgesuchter philosophischer Doktrine bediene, um der Traumdeutung zu mehr Wissenschaftlichkeit zu verhelfen.⁵⁰⁴ Auf Basis seiner Erfahrung sowie seiner Kenntnis der einschlägigen Werke zur Traumdeutung spricht sich Artemidor in den *Oneirokritika* für ein fünfgeteiltes Klassifizierungsschema von Träumen aus, wobei er zunächst – wie schon Homer – grundsätzlich zwischen unbedeutenden ἐνύπνια und bedeutenden ὄνειροι differenziert.⁵⁰⁵ Der Gebrauch der aristotelischen Begrifflichkeiten legt eine vorherige Beschäftigung mit dessen Arbeiten nahe, wenngleich Artemidor angibt, über dessen grundsätzliche Frage nach dem Gehalt von Träumen hinauszugehen.⁵⁰⁶ Das ἐνύπνιον besitzt bei Artemidor aufgrund der ihm zugrundeliegenden Aspekte wie Angst, Begierde, Übersättigung oder Hunger keinen prophetischen Gehalt und kann lediglich Auskünfte über die seelische und physische Disposition eines Individuums geben. Als solches wird es von ihm, genau wie das φάντασμα, das Geistererscheinungen meint, nicht gedeutet.⁵⁰⁷ Anders verhält es sich mit den ὄνειροι, die einen prophetischen Gehalt besitzen und deshalb zukunftsweisend sind.⁵⁰⁸ In dieser Funktion sind sie Artemidor zufolge vergleichbar mit der Vision und dem Orakel. FOUCAULT zufolge „benachrichtigt [der Traum] die Seele

⁵⁰² Artem. I,2.

⁵⁰³ Artem. I,6. Damit unterscheidet sich Artemidor von Freud, der die Deutung von Träumen mit der Frage nach ihren Ursprung verband, siehe PRICE, *The Future of Dreams*, 37 sowie MARTIN, *Artemidorus*, 107.

⁵⁰⁴ DEL CORNO, *Libro dei sogni*, 76, zufolge kann es sich bei diesen theoretischen Überlegungen somit nur um ein „simulacre de classification“ handeln, in dessen Verlauf Artemidor die Bedeutung der theoretischen ὄνειροι bewusst minimiert, um auf diese Weise den allegorischen Träumen und seiner Funktion als Traumdeuter mehr Bedeutung zuzumessen.

⁵⁰⁵ Artem. I,1. Dazu weiterführend WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 214. Sowohl KING, *Plutarch, Alexander, and Dream Divination*, 88, als auch WEBER, *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.*, 34, zufolge basiert diese Unterscheidung auf jener entsprechenden Stelle aus der Odyssee, in der Penelope zwischen zwei Traumpforten aus Elfenbein und Silber differenziert (Hom. Od. XIX,560-565), ebenso wie auf der Erklärung der Träume Xerxes durch Artabanus bei Herodot (VI,12-18).

⁵⁰⁶ Es lässt sich nicht klären, in welchem Umfang Artemidors Kenntnisse der aristotelischen Lehre über die grundsätzlichen Schriften *De Insomnis* und *De Divinatione per Somnum* hinausgingen. Gleichwohl waren die Lehren des Aristoteles und seines Lehrers Platon im 2. Jh. n. Chr. aufgrund der Entwicklung des Mittelplatonismus vor allem im hellenistisch-kaiserzeitlichen Kleinasien durchaus präsent.

⁵⁰⁷ Unter die nicht zu berücksichtigenden ἐνύπνια zählt Artemidor zudem Angst- oder Sorgenträume (Artem. I,6). Dabei erhalten ihm zufolge lediglich Menschen, die sorgenfrei und ohne Angst sind, gottgesandte Träume.

⁵⁰⁸ Zur Vielfalt der antiken Traumterminologie siehe WEBER, *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.*, 32f. Während der Begriff *enhyption* in Inschriften des 4.-1. Jh. v. Chr. dominant war, wurde er laut VAN STRATEN, *Daikrates' Dream*, 12f., zunehmend durch die Bezeichnung ὄνειρος ersetzt.

und bildet sie zugleich⁵⁰⁹, wobei Artemidor mit ihrer Deutung dazu beitragen will, ihre Relevanz für das zukünftige Leben aufzuzeigen.⁵¹⁰

Laut HARRIS-MCCOY ist es jedoch vor allem eine weitere von Artemidor vorgenommene Differenzierung innerhalb der Gruppe der *ὄνειροι*, die von ihm selbstständig entwickelt wurden.⁵¹¹ Bei der ersten Untergruppe handelt es sich um unverschlüsselte, d.h. theorematische Träume (*θεωρημάτικοι ὄνειροι*), die Artemidor zufolge aufgrund ihrer Klarheit keiner Deutung bedürfen, weil sie ohnehin alsbald in Erfüllung gehen.⁵¹² Die zweite und für Artemidor relevante Untergruppe sind die verschlüsselten, d.h. allegorischen Träume (*ἀλληγορικοί ὄνειροι*), die komplexe und tiefgründige Symboliken enthalten und oft erst mit zeitlichem Abstand in Erfüllung gehen. Interessant und zugleich äußerst aufschlussreich ist seine Erklärung, wonach Personen mit einem moralisch einwandfreien Lebensstil dementsprechend theorematische Träume erhielten, Personen mit einer unmoralischen und undurchsichtigen Lebensweise vor allem allegorische Träume empfangen.⁵¹³ Die Tatsache, wonach er sich somit bewusst für die letztere Personengruppe entschieden hat, zeichnet ihn FOUCAULT zufolge nicht als Moralisten aus.⁵¹⁴ Aufbauend auf dieser grundsätzlichen Traumstruktur unterteilt Artemidor spezifische Träume sodann in vier weitere Kategorien: Die erste und zweite Kategorie umfassen Träume, deren Inhalte gut bzw. schlecht sind und dementsprechend gut bzw. schlecht ausgehen. Die dritte und die vierte Kategorie beinhalten hingegen Träume, deren Inhalte zwar auch gut bzw. schlecht sind, aber dadurch das genaue Gegenteil für die Zukunft bedeuten.⁵¹⁵

⁵⁰⁹ VAN STRATEN, Daikrates' Dream, 12f.

⁵¹⁰ Nach WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 214, ist Artemidors Art der Traumdeutung nicht darauf ausgerichtet, Einsichten in das eigene Leben zu erhalten. Zudem hat KESSELS, Ancient Systems of Dream-Classification, 389–424, zeigen können, dass die Traumklassifizierungen u.a. von Cicero, Philon, Artemidor und Macrobius zwar auf gemeinsamen Grundlagen aufbauen, sich darüber hinaus jedoch weitestgehend voneinander differenzieren. Während Cicero und Philon ein dreiteiliges System bevorzugen, sprechen sich Artemidor und später auch Macrobius für ein fünfteiliges Klassifizierungsschema aus. Dazu weiterführend WALDE, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 30 sowie BLUM, Studies in the Dream Book of Artemidorus, 58. Darüber hinaus sehen SCHMIDT/WEBER, Traumkulturen in den frühneuzeitlichen Gesellschaften, 31, auch Parallelen bei der Differenzierung zwischen dem ciceronischen *Somnium Scipio* und dem spätantiken Autor Macrobius. Die bei Artemidor vorgenommene fünfteilige Klassifizierung bildet aller Wahrscheinlichkeit nach die Grundlage für jene des Macrobius. BLUM konnte zudem eine ähnliche Ausarbeitung bei Poseidonius in dessen fünfbindigem Werk feststellen, woraus er folgert, dass Artemidor dessen Überlegungen in sein eigenes Werk miteingearbeitet hat.

⁵¹¹ HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 14.

⁵¹² Artem. I,2.

⁵¹³ Artem. I,5.

⁵¹⁴ Laut FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, 20, ist es ein „beliebtes Thema bei den Moralisten, daß die Tugend sich im Ausbleiben von Träumen zeigt“, wie im Hinblick auf Kaiser Nero bereits festgestellt wurde.

⁵¹⁵ Artem. I,5.

3.2.5 Funktion

Was die bereits in Ansätzen vorgestellte Funktionen der *Oneirokritika* angeht, offenbaren sich verschiedene Motive, die ihrerseits in einem engen Zusammenhang mit Fragen zur Methodik sowie zu potentiellen Adressatengruppen stehen.⁵¹⁶ Grundsätzlich verfolgt Artemidor mit seinem Traumbuch die Absicht, ein allumfassendes Werk zum Thema Traumdeutung zu verfassen, das sowohl im Hinblick auf seinen Aufbau als auch auf seine Funktion ein absolutes Novum darstellt.⁵¹⁷ Ihm zufolge hätten die alten Traumdeuter zwar ausgezeichnete Ratgeber verfasst, diese seien jedoch durch neuere Texte zunehmend verdrängt worden und in Vergessenheit geraten.⁵¹⁸ Indem er auch ältere Werke der Traumdeutungsliteratur in die *Oneirokritika* einarbeitet, möchte Artemidor deren Lektüre folglich überflüssig machen.⁵¹⁹ Wenngleich er dabei durch seine Absicht, Neues mit Neuen zu verbinden, konträr zur archaisierenden und antiquarischen Tendenz der zweiten Sophistik agiert, besteht darin seiner Meinung nach die einzige Möglichkeit, sich als Koryphäe auf dem Gebiet der Traumdeutung zu etablieren. Was den praktischen Bereich anbelangt, sollen die *Oneirokritika* Artemidor zufolge als Ratgeber und Handbuch zugleich vor allem zwei Personengruppen bei der Deutung ihrer eigenen Träume dienen⁵²⁰: Erstens Personen, die auf dem Gebiet der Traumdeutung bereits eigene Erfahrung besitzen und als „Analysetechniker und Experten“⁵²¹ dieser gegenüber aufgeschlossen sind. Zweitens Personen, die im Zusammenhang mit der Traumdeutung bis dato enttäuschende Erfahrungen gemacht haben und sich aus diesem Grund davon abwenden wollen.⁵²² Für sie hat Artemidor sein Werk im Sinne einer „therapeía souteriódēs“⁵²³ konzipiert, durch das sie sich wieder für die Traumdeutung öffnen sollen. Drittens lassen sich noch weitere unspezifische Personen anführen, die ohne besondere Vorkenntnisse oder Vorprägungen das Traumbuch als Handbuch für den Alltag nutzen sollen.⁵²⁴ In seiner Funktion als Ratgeber erfüllt das Traumbuch folglich eine didaktische Aufgabe, indem es die Träumenden bei der Suche nach Antworten anleiten und unterstützen soll.⁵²⁵ Artemidor betrachtet sich als Pionier eines solchen Werkes, wobei er insbesondere auf Buch V verweist, das in

⁵¹⁶ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 13; WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 221.

⁵¹⁷ Artem. II, prooem. Dazu weiterführend PRICE, *The Future of Dreams*, 31.

⁵¹⁸ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 5 mit Verweis auf Artem. I, prooem.

⁵¹⁹ WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 220.

⁵²⁰ HERMES, *Traum und Traumdeutung in der Antike*, 66.

⁵²¹ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 13.

⁵²² Artem. I, prooem.

⁵²³ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 13.

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 146f.; HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 4.

Erfüllung vergangene Träume enthält.⁵²⁶ Seine Behauptung, die bisherige Literatur lasse ein solches Lehrwerk vermissen, lässt sich WEBER zufolge jedoch nicht auf ihre Richtigkeit hin überprüfen.⁵²⁷

Mit der konsequenten Abgrenzung zu seinen Vorgängern verfolgt Artemidor eine explizit inszenatorische Strategie.⁵²⁸ So kritisiert er nicht nur die zuweilen oberflächliche oder fehlerhafte Methodik älterer Traumdeuter, sondern wirft seinen direkten Vorgängern vor, Abhandlungen lediglich zur Demonstration ihrer rhetorischen Fertigkeiten verfasst zu haben.⁵²⁹ Laut HARRIS-MCCOY gestaltete sich die übrige Traumdeutungsliteratur aller Wahrscheinlichkeit nach wie die entsprechenden Kompendien zur Etymologie, z.B. im Fall von Varros *De Lingua Latina*.⁵³⁰ Der empirisch-analytische Ansatz, den Artemidor im Traumbuch praktiziert, äußert sich seinen eigenen Angaben zufolge daher vor allem im Verzicht auf den übermäßigen Gebrauch der Rhetorik. Demnach habe er zum einen auf überflüssige Informationen und damit einhergehende unnötige „Schwafeleien“ verzichtet, zum anderen eine besondere sprachliche Ausschmückung und linguistische Überinterpretationen bewusst ausgespart.⁵³¹ Wenngleich es sich gerade im sprachlichen Bereich um einen schmalen Grad handelt, der maßgeblich vom eigenen Geschmack beeinflusst wird⁵³², scheinen diese Aspekte jedoch den maßgeblichen Teil der Vorwürfe ausgemacht zu haben, mit denen Artemidor bei der Rezeption des Werkes von Seiten seiner Kritiker konfrontiert wurde. Dies zeigt wiederum, dass er die besondere Bedeutung der sprachlichen Komposition von Werken in der zweiten Sophistik anscheinend unterschätzt hat, weil er sich Bildung selbst angeeignet hat und sich somit als ‚Spätlerner‘ (ὄψιμαθής) zu erkennen gibt.⁵³³ Dies weist ihn einmal mehr als eine Person aus, die von der Herkunft her nicht unmittelbar aus der Bildungselite stammte und aufgrund mangelhafter rhetorischer Fertigkeiten auch keinen wirklichen Zugang zu ihr erhielt.⁵³⁴

⁵²⁶ Artem. V, prooem.

⁵²⁷ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 221.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Nach HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 5, kann dies als Hinweis darauf gewertet werden, dass Abhandlungen zur Traumdeutung nicht nur für den professionellen Gebrauch, sondern vor allem zur Unterhaltung verfasst wurden. Des Weiteren ist HARRIS-MCCOY der Ansicht, dass sich die *Oneirokritika* zwar gengebunden in vielerlei Hinsicht von den typischen Werken der zweiten Sophistik unterscheidet, aber eben auch Gemeinsamkeiten, wie die enzyklopädische Ausrichtung, aufweist.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Artem. IV, prooem. Nach WALDE, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, 160, war Artemidors „schlichte Sprache [...] keineswegs Unvermögen, sondern absichtliche Stilisierung.“

⁵³² ZWEIMÜLLER, Lukian, 92.

⁵³³ Ebd.

⁵³⁴ Artemidor scheint auf diese Kritik in den Büchern IV und V zumindest teilweise einzugehen, wie anhand des Kapitels über die medizinischen Träume oder über die Wortspiele (Artem. IV,22) deutlich wird.

3.2.6 Klienten und Adressaten

Unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Aufbaus, der Motive sowie der empirisch-wissenschaftlichen Methodik, die Artemidor im Traumbuch offenbart, wird ersichtlich, dass zwischen den Klienten Artemidors und den Adressaten des Traumbuches ein personeller Unterschied bestanden haben wird. Von BOWERSOCK wurde zunächst jedoch die These geäußert, wonach die Klienten Artemidors identisch mit den Adressaten des Traumbuches seien.⁵³⁵ Als Argument führt er an, dass Artemidor den Träumen der Reichen und Mächtigen mehr Aussagekraft und Relevanz zubillige als denen der übrigen Gesellschaft, wodurch man zu dem Schluss gelangen würde, dass die Elite die primäre Zielgruppe Artemidors gewesen sei.⁵³⁶ Dieser These kann laut WEBER jedoch mit dem Verweis auf die gesellschaftliche Heterogenität des Traumbuches widersprochen werden.⁵³⁷ Zwar befänden sich im Traumbuch zahlreiche Träume von Reichen und Mächtigen, im Verhältnis dazu überwiegen jedoch die Träume von Angehörigen der mittleren bis unteren Schichten, z.B. der Athleten, Handwerker, Händler aber auch der Sklaven.⁵³⁸ Daraus folgert FOUCAULT, dass es sich bei dem typischen Klienten Artemidors um ein „gewöhnliches Individuum (...) mittleren Standes“ gehandelt haben muss, was das Traumbuch zum Spiegel einer „Existenzweise und eine[s] Typ[s] von Sorgen, wie gewöhnliche Leute ihn haben“⁵³⁹, mache.⁵⁴⁰ Und wengleich man WEBER zufolge nicht von der Anzahl der Träume auf die genaue Anzahl der dazu befragten Klienten schließen dürfe, so ist er ebenfalls der Meinung, dass Artemidor aufgrund seiner zahlreichen Deutungen auf ein entsprechend „großes soziales Spektrum an ‘Kunden’ [ab]zielte.“⁵⁴¹ Als weiteres Argument gegen die Elite als primäre Zielgruppe des Artemidor lassen sich seine Grundüberlegungen zur Traumdeutung anführen, in denen er betont, dass Personen mit einem moralisch einwandfreien Lebenswandel, der in idealisierter Form insbesondere auf Angehöriger der Oberschicht projiziert wurde, in erster Linie theorematische Träume

⁵³⁵ Vgl. die entsprechende Debatte bei BOWERSOCK, *Fiction as History*, 77-98 und WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 222ff.

⁵³⁶ Siehe die Entwicklung in BOWERSOCK, *Fiction as History*, 89, hin zu DERS., *Artemidoros and the Second Sophistic*, 97f. BOWERSOCK hat seine These mittlerweile redigiert, wengleich er WEBERS Meinung nach wie vor nicht teilt.

⁵³⁷ WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 222ff.

⁵³⁸ KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 56.

⁵³⁹ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 14. In diesem Zusammenhang muss zudem wiederholt auf das Fehlen von Träumen der politischen Elite, d.h. Senatoren und Ritter, verwiesen werden.

⁵⁴⁰ POMEROY, *Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books*, 54. Des Weiteren lässt sich bei einem Blick auf die in den *Oneirokritika* vereinten Träume festhalten, dass Artemidor vor allem für eine männliche Klientelgruppe deutete und Träume von Frauen wie selbstverständlich aus seiner eigenen männlichen Perspektive beurteilte, siehe dazu MACALISTER, *Gender as Sign and Symbolism in Artemidoros’ Oneirokritika*, 141.

⁵⁴¹ WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 224.

empfangen.⁵⁴² Dies würde laut WEBER eine Beschäftigung mit den allegorischen ὄνειροι, wie sie das Traumbuch enthält, jedoch an und für sich überflüssig machen.⁵⁴³ Zuletzt gilt es auch zu bedenken, dass Artemidor die Träume von Reichen und Mächtigen nicht zwingend positiv deutet, was man im Falle einer Klientelgruppe, die sich ausschließlich aus der Elite rekrutiert, jedoch erwartet hätte.⁵⁴⁴ Stellt man sich dennoch die Frage, durch welche Aspekte sich die Klienten Artemidors auszeichnen, darf man davon ausgehen, dass es sich zumindest um Personen handelte, die die finanziellen Mittel für einen Besuch beim Traumdeuter aufbringen konnten.⁵⁴⁵ Dies gilt insbesondere vor dem bereits detailliert diskutierten Hintergrund, wonach Artemidor mit der Traumdeutung erkennbar seinen Lebensunterhalt bestritt. In welchem Umfang dies auch für die im Traumbuch erwähnte soziale Gruppe der Armen gilt, muss mangels Informationen über deren tatsächliche finanzielle Mittel jedoch offenbleiben.⁵⁴⁶

Darüber hinaus wurde Artemidors Wirkungskreis unter Berücksichtigung seiner Reisetätigkeit schwerpunktmäßig auf Kleinasien festgelegt. Einige Ortsangaben wie das myrische Kyzikos, Thyateira und das eher unspezifisch erwähnte Bithynien lassen sich im Nordwesten Kleinasiens verorten.⁵⁴⁷ Daran anschließend findet sich aus dem Südwesten eine Erzählung aus dem phrygischen Laodikeia.⁵⁴⁸ Lediglich der Traum eines Mannes aus Magnesia lässt sich nicht eindeutig lokalisieren, weil es sich sowohl um die Stadt Magnesia am Mäander oder aber jene am Sipylos handeln könnte.⁵⁴⁹ Weitere Ortsangaben sind sich auf dem griechischen Festland zu verorten, wobei alle topographischen Hinweise auf die Peloponnes hindeuten. So ist z.B. die Stadt Korinth gleich in zwei Traumerzählungen vertreten.⁵⁵⁰ Hinzu tritt nur eine weitere erwähnte Klientin, die aus Italien

⁵⁴² Artem. I,6.

⁵⁴³ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 224.

⁵⁴⁴ Ebd.

⁵⁴⁵ Was die Sklaven unter den Klienten betrifft, so liegt es POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 56, zufolge nahe, dass sie aufgrund der Bezahlung Artemidors über eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit und eine relative Bewegungsfreiheit verfügen müssen. Dieser Aspekt wird noch eingehender im Kapitel über die Sklaven im Traumbuch diskutiert.

⁵⁴⁶ Dieser Umstand lässt die Annahme zu, dass Artemidor auch die Träume von mittellosen Personen gedeutet hat, ohne dafür entlohnt zu werden. Inwiefern er dies mit Blick auf Vollständigkeit und weniger aus finanziellen Interesse getan hat, bleibt jedoch offen. Zudem ist laut KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 59, davon auszugehen, dass man „unter den μένῃτες nicht nur völlig Mittellose zu verstehen“ habe, sondern auch wenig begüterte „Bauern, Handwerker, Händler, usw.“.

⁵⁴⁷ Artem. IV,1 (Kyzikos); IV,33 (Thyateira); IV,34 (Bithynien). Hier weiß Artemidor jedoch nur sehr unspezifisch von einem „jungen Mann aus Bithynien“ zu berichten, der träumte, sich in Rom niederzulassen, dort jedoch verstarb.

⁵⁴⁸ Artem. IV,1.

⁵⁴⁹ Artem. IV,36.

⁵⁵⁰ Artem. IV, prooem.; IV,31.

stammt.⁵⁵¹ Diese Angaben decken sich mit der Tatsache, dass die namentlich genannten Klienten Artemidors mit Ausnahme eines gewissen Paulus beinahe ausschließlich griechische Namen haben und dementsprechend primär aus dem griechischen Kulturkreis stammen dürften.⁵⁵² Ein weiteres Charakteristikum von Artemidors Klientel ist ihre Heimatum im eher urbanen Raum. Das wird nicht nur durch seinen Hinweis, dass er in erster Linie Städte und Festspiele besucht habe, verdeutlicht, sondern auch mit Blick auf die übrigen Angaben im Traumbuch. Insbesondere die zahlreichen Verweise auf Ephesos, aber auch auf Smyrna, Pergamon und Milet legen die Vermutung nahe, dass Artemidor im Traumbuch die Gesellschaft einer typischen Großstadt Kleinasiens porträtiert.⁵⁵³ Im Gegensatz dazu finden sich kaum Traumdarstellungen, in denen es explizit um Personen aus dem ländlichen Raum geht. Diese Darstellung korrespondiert mit der grundsätzlichen hohen Urbanisierung Kleinasiens, in deren Zuge bereits in der frühen Kaiserzeit 282 offizielle Städte existierten.⁵⁵⁴ Diese befanden sich freilich größtenteils in der Küstenregion der Provinz *Asia*, wohingegen sich Provinzen wie Anatolien und Kappadokien eher durch eine vornehmlich ländliche Gesellschaft auszeichneten.⁵⁵⁵

Wenngleich die urbane Oberschicht mit dem Verweis auf die große gesellschaftliche Heterogenität der im Traumbuch dargestellten Personen als primäre Klientel Artemidors ausgeschlossen wurde, ist nicht abwegig, dass sie nichtsdestoweniger einen Großteil des Lesepublikums stellte. Bei diesem musste es sich grundsätzlich um Personen handeln, die nicht nur Zeit, Muße und das Geld für eine Beschäftigung mit der Traumdeutung und den Erwerb des Traumbuches hatten, sondern auch über eine entsprechende Bildung verfügten, um Artemidors Ausführungen, insbesondere den theoretischen Ideen, folgen zu können.⁵⁵⁶ Als solche kommen für die Adressaten bzw. das Lesepublikum in erster Linie die gebildeten Angehörigen der Elite in Frage.⁵⁵⁷ Als Argument dafür muss zum einen auf die aufmerksamkeitswirksame Widmung der Bücher an Cassius Maximus alias Maximos von Tyros verwiesen werden, der als bekannter Gebildeter seiner Zeit einen

⁵⁵¹ Artem. II,12.

⁵⁵² Artem. IV,80.

⁵⁵³ Artem. I,64; IV,22; IV,33; IV,24. Nach KIRBIHLER, *Artémidore*, 61ff., sind dies vor allem die Aspekte des maritimen Bereichs. Demnach werden u.a. Reedereien und das ephesische *Artemision* erwähnt. Grundsätzlich muss man jedoch – auch mit Blick auf Artemidors eigenen Anspruch davon ausgehen, dass Ephesos zwar eine wichtige, aber nicht seine einzige Wirkungsstätte gewesen ist.

⁵⁵⁴ MAREK/FREI, *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, 515.

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ Dies liegt in dem Umstand begründet, dass es mehr als fragwürdig scheint, inwiefern z.B. Sklaven oder Handwerker Zeit und Muße für eine eingehende Beschäftigung mit der Traumdeutung gehabt hätten oder aber das Geld für den käuflichen Erwerb.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, 14f.; DIHLE, *Literatur der Kaiserzeit*, 245 sowie WEBER, *Artemidor und sein ‚Publikum‘*, 227.

entsprechenden Nimbus hatte und von dem sich Artemidor die Weiterempfehlung seiner Bücher im Kreis der Gelehrten erhoffte.⁵⁵⁸ Zum anderen gibt Artemidor selbst in den *Oneirokritika* indirekt einen Hinweis auf die von ihm erwünschte Leserschaft. So enthält das Traumbuch eindringlichen Appelle an die gründliche Lektüre sowie an die Nachsicht und das Wohlwollen seiner Leser, da es sich um ein komplexes Thema handele.⁵⁵⁹ An zahlreichen Stellen setzt Artemidor zudem ein bestimmtes Wissen bei seinen Lesern voraus oder nimmt Deutungen vor, die sich eindeutig auf Personen mit Bildung beziehen.⁵⁶⁰ Letzten Endes kann auch die durchgängige Betonung seiner Fähigkeiten und Kenntnisse als Traumdeuter sowie das Novum des Traumbuches als Hinweis Artemidors verstanden werden, wonach „das *Ὀνειροκριτικόν* allein einen gebildeten Rezipienten verdient und [...] dieser keinesfalls ein alltägliches Werk in den Händen hält.“⁵⁶¹ Dass Artemidor trotz seines scheinbar großen Selbstbewusstseins Befürchtungen vor Kritik von Seiten eines bestimmten Lesepublikums hegt, thematisiert er bereits im Vorwort von Buch I. Ganz im Stil der Alten Komödie stichelt er hier gegen jene Männer, die sich nicht nur durch ihr ernstes Gesicht (*σεμνοπροσωποῦντες*) und die hochgezogenen Augenbrauen (*τάς ὀφρῦς ἀνεσπακότες*) auszeichnen, sondern vor allem mit ihrer abwertenden Haltung gegenüber den Marktwahrsagern.⁵⁶² Wenngleich diese überspitzte Beschreibung den Leser in erster Linie an einen Philosophen denken lässt, scheint sie vor allem auf die Stoiker abzuführen.⁵⁶³ Insbesondere von Seiten der Sophisten scheint Artemidor zudem an späterer Stelle jene Kritik an Aufbau und Stil der Bücher I-III erhalten zu haben, die er im Proömium des vierten Buches anspricht. Da es sich folglich um Personen gehandelt haben muss, die in der Lage waren, eine entsprechende intellektuelle und sprachliche Kritik der Bücher I-III zu formulieren oder anzubringen, ist davon auszugehen, dass das Lesepublikum sich primär aus diesem gebildeten Personenkreis rekrutierte. Neben den Angehörigen der Elite führt WEBER des weiteren Mitglieder jener „sub-elites“ an, die sich „durch den Bucherwerb den Anschein von Intellektualität geben“⁵⁶⁴ wollten. Dies entspricht auch der ursprünglichen Konzeption des Traumbuches als Leitfaden für Hilfesuchende, wonach auch

⁵⁵⁸ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 226.

⁵⁵⁹ Artem I, prooem.; II, prooem.

⁵⁶⁰ u.a. Artem. I,53; II,35. Nach WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 227, kommen bestimmte Träume literarischer Art allein den Gebildeten zu (z.B. IV,59).

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Artem. I prooem. Es wäre jedoch auch denkbar, dass einige Kritiker dem Bereich Medizin entstammten und folglich die zukunftsweisende Bedeutung von Träumen per se bezweifelten, siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 4 sowie DERS., *Artemidorus’ Identities*, 431.

⁵⁶³ Mit solchen Merkmalen finden sich Philosophen bereits in einem Epigramm bei Hegesander von Delphi (nach Athenaios 4,162a) charakterisiert, siehe J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 5. Zur Funktion bei Artemidor siehe HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 4.

⁵⁶⁴ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 226.

intellektuell weniger Bewanderte nach der Lektüre des Traumbuches Deutungen vornehmen sollen.⁵⁶⁵

3.3 Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, dass Träume und ihre Deutung in der antiken Gesellschaft eine durchweg andere Bedeutung besaßen als in der modernen Gesellschaft. Wenngleich von philosophischer und medizinischer Seite wiederholt Zweifel am Ursprung der Träume und der damit verbundenen Frage nach ihrer prophetischen Natur geäußert wurden, war ein Großteil der antiken Gesellschaft doch der Ansicht, dass Träume als göttliches Medium Auskunft über Gegenwart und insbesondere Zukunft zu geben vermochten. Von besonderer Relevanz ist der Hinweis, wonach Traumgläubigkeit nicht nur in den ungebildeten, unteren Gesellschaftsschichten verbreitet war, sondern in Form von sogenannten ‚Herrscherträumen‘ u.a. bei hellenistischen Herrschern oder römischen Kaisern auch für die Oberschicht bezeugt ist. Trotz der langen Tradition, die die Traumdeutung als Existenztechnik mit babylonischem Ursprung besaß, spielte sie als Bestandteil der Mantik eine ambivalente Rolle in der griechisch-römischen Kultur und Gesellschaft. Insbesondere im römischen Kulturkreis wurden gewisse Ressentiments gegen die typisch griechische τέχνη geschürt, die abseits des staatlichen Götterkultes stand und deshalb besonders anfällig für Manipulation schien. Im Gegensatz dazu konnte sich die Traumdeutung in der griechischen Kultur besser behaupten, wenngleich sie auch dort als Bestandteil der Mantik insbesondere von philosophischer Seite Kritik erhielt. Es lässt sich weiterhin feststellen, dass sich die Traumdeutung aufgrund ihrer breit gestreuten Ausrichtung an Personen jedweden sozialen Status einer gewissen und anhaltenden Popularität erfreute. Zum Zweck der Dechiffrierung von Traumgehalten bedurfte es freilich geschulter Experten, die als Traumdeuter gewissermaßen Vermittler zwischen der göttlichen Instanz und den Menschen darstellten. Ein sich daraus ableitendes besonderes Sozialprestige, wie dies z.B. bei den römischen Auguren der Fall war, lässt sich für den Beruf des Traumdeuters *per se* allerdings nicht herleiten. Aus Artemidors Schilderungen wird vielmehr deutlich, dass es innerhalb der Zunft der Traumdeuter unterschiedliche Stufen von Professionalität und daraus resultierendem Sozialprestige gab. Mit den *Oneirokritika* verfolgt Artemidor die Absicht, die Traumdeutung als seriöse τέχνη mit den Merkmalen wissenschaftlicher Methodik als legitimen Bestandteil der zeitgenössischen *paideia* zu etablieren. Eine besondere Rolle spielte dabei seine empirische Vorgehensweise, die ihn von anderen Traumdeutern abgrenzen und die Reliabilität und Validität seiner Aussagen stützen sollte.

⁵⁶⁵ Walde, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, 146.

Das Traumbuch erfüllte dabei als Nachschlagewerk einerseits die Funktion eines praktischen Handbuches und Ratgebers, andererseits aber auch die einer theoretischen Verteidigungsschrift gegen Kritiker und Skeptiker. Es richtete sich an ein gebildetes Lesepublikum, das nicht zwingend mit den Klienten Artemidors übereinstimmte. Was die Klienten angeht, so fällt bei einem Blick in die fünf Bücher auf, dass Artemidor im Traumbuch gesellschaftliche Vielfalt zu vereinen sucht. Das Besondere daran war seine Berücksichtigung von Angehörigen sozial niederer Schichten, die ansonsten in anderen literarischen Gattungen kaum bis keine Beachtung fanden.

Im Rahmen seiner Vorgehensweise arbeitete Artemidor gemäß seiner empirischen Ausrichtung in erster Linie mit Analogieschlüssen und Parallelisierungen. Dabei war er vor allem an gewöhnlichen Träumen interessiert, die er entweder als bedeutend oder unbedeutend einstufte. Neben den theoretischen Grundüberlegungen zur Traumdeutung, durch die er sein wissenschaftliches Betätigungsfeld eingrenzte, wurden weitere maßgebliche Einflussfaktoren seiner Deutungstätigkeit thematisiert. So erfuhren die jeweiligen sozialen Statusmerkmale der Träumenden eine besondere Berücksichtigung ebenso wie die Übereinstimmung eines Traumereignisses mit den sechs maßgeblichen στοιχεῖα, die als Bewertungskriterien fungierten. Es liegen jedoch Anhaltspunkte dafür vor, dass Artemidor trotz seiner Bemühungen um eine Form der Traumdeutung auf Grundlage wissenschaftlicher Standards, die in gebildeten Kreisen gleichwohl kritisch gesehen wurde, die Anerkennung durch ein gelehrtes Fachpublikum verwehrt blieb. Dies korrespondiert insgesamt mit der zuweilen geringen sozialen Reputation der Traumdeuter in der griechisch-römischen Gesellschaft. Artemidor selbst führt die Zurückweisung zudem auf die Tatsache zurück, dass er insbesondere für seine stilistische Präsentation des Traumbuches kritisiert wurde. Seine Enttäuschung über die anscheinend kritische bis negative Rezeption seiner Bücher spiegelte sich nicht nur im Vorwort des vierten Buches, sondern darüber hinaus auch in der scheinbar exklusiven Konzeption der Bücher IV und V wider.

4. Das Traumbuch als Fenster auf die Gesellschaft?

Im Vorfeld der Analyse der eingangs benannten Untersuchungsgruppen empfiehlt sich zunächst ein Blick auf grundsätzliche Gliederungs- und Hierarchisierungskonzepte, wie sie sich im Traumbuch finden lassen. Diese können somit gemeinhin als Grundlage für Artemidors gesellschaftliches Bild dienen, weshalb insbesondere Abweichungen von besonderem Interesse sind. Neben den sechs στοιχεῖα, die als Bewertungsmaßstäbe der Deutungen bereits vorgestellt wurden, orientiert sich Artemidor noch an anderen gesellschaftlichen Maximen. So betont er gleich zu Beginn seiner Ausführungen, dass ihm der

Obrigkeitsgedanke genauso natürlich sei wie der Götterglaube, was bedeutet, dass er bei der Bewertung die gegebenen sozialgesellschaftlichen Hierarchien berücksichtigt.⁵⁶⁶ Die hierarchisch aufgebaute Götterwelt dient ihm dabei als Vorbild für die Welt der Menschen.⁵⁶⁷ Aus diesem Grund bemisst Artemidor den Träumen von Königen, Heerführern, Staats- und Religionsführern eine besondere Relevanz und Aussagkraft zu, weil diese an der Spitze der jeweiligen Gesellschaft stehen.⁵⁶⁸ In diesem Zusammenhang wird zudem deutlich, dass er den Aspekt ‚Herrschaft‘ als eine maßgebliche Voraussetzung für das Funktionieren einer Gesellschaft erachtet, was er in einem entsprechenden Traumbeispiel durch die notwendige Führung eines Volkes bzw. eines Heeres durch einen Herrscher/Anführer zum Ausdruck bringt.⁵⁶⁹ Das gesellschaftliche Hierarchiekonzept Artemidors weist an einigen maßgeblichen Stellen Parallelen zum Stoizismus auf.⁵⁷⁰ Dieser zeichnet sich durch eine kosmologische Betrachtungsweise der Welt als Einheit (σμπάθεια) aller Dinge aus, was die Beziehung aller Objekte des Universums zueinander beschreibt, die sich im Gleichgewicht befinden sollen.⁵⁷¹ Vor dem Hintergrund seines strengen hierarchischen Denkens wird es folglich vor allem mit Blick auf Aspekte der sozialen Mobilität von Interesse sein, wie Artemidor diesem Phänomen in seinen Deutungen begegnet.

Neben der Hierarchie lassen sich zwei weitere maßgebliche Ordnungsprinzipien ausmachen, die die im Traumbuch dargestellte Gesellschaft und somit auch Artemidors Sicht auf diese maßgeblich bestimmen⁵⁷²: Erstens die in der antiken Gesellschaft wichtige Unterscheidung der Personen nach den rechtlichen Kategorien ‚frei‘ und ‚unfrei‘, wie sie auch dem Stände-Schichten-Modell ALFÖLDYS zugrunde liegt.⁵⁷³ Als solche lässt sie sich dort – zweifellos vereinfacht – auf die Unterteilung in Ober- und Unterschicht übertragen: Unter den Freien (ἐλεύθεροι/*liberi*) die an oberster Stelle in der Gesellschaftspyramide standen, rangierten die Freigelassenen (ἀπελεύθεροι/*liberti*) und schließlich die Sklaven (δουλοῖ/*servi*) als Vertreter der untersten rechtlichen Gesellschaftsstufe.⁵⁷⁴

⁵⁶⁶ Artem. I,8.

⁵⁶⁷ Artem. II,35-39. Dieser Gedanke wird an späterer Stelle (II,27) durch eine Analogie zwischen Göttern und Herren noch bestärkt.

⁵⁶⁸ Artem. I,2. Dazu weiterführend KING, Plutarch, Alexander, and Dream Divination, 89.

⁵⁶⁹ Artem. II,33.

⁵⁷⁰ PÉREZ-JEAN, Artémidore et la philosophie de son temps, 55f.

⁵⁷¹ Die Rolle der Götter war dabei im Einklang mit dem Schicksal (εἰμαρμένη) und der Vorhersehung (πρόνοια), wie auch im Absatz über die Gestirne (Artem. II,36) deutlich wird, siehe BRACKERTZ, Traumbuch, 166.

⁵⁷² I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 11 sowie 18.

⁵⁷³ Vgl. ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte, 196.

⁵⁷⁴ HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 191.

Zweitens wird diese rechtliche Unterscheidung bei Artemidor durch die weitere wirtschaftliche Dichotomie von ‚reich‘ und ‚arm‘ ergänzt.⁵⁷⁵ Das sich daraus ergebende Gesellschaftsbild ist bemerkenswert eindeutig: Die Freien und Reichen (πλούσιοι) befinden sich aufgrund ihres Wohlstands und der damit verbundenen Macht an oberster Stelle in der Gesellschaft, was im Traumbuch durch die wiederholte Parallelisierung mit Herrschern oder Königen zum Ausdruck gebracht wird.⁵⁷⁶ Im Gegensatz dazu werden die Armen (μένητες), zu denen bis auf wenige Ausnahmen auch die Unfreien gehörten, durch Artemidor nicht weiter charakterisiert.⁵⁷⁷ Sie befinden sich jedoch an unterster Stelle der Gesellschaft, was in einem Traumbild zum Ausdruck kommt, in denen Arme buchstäblich keine Stimme haben.⁵⁷⁸ Diese Deutung ist in Anspielung auf ihre nicht vorhandene politische Macht zu verstehen und wird an späterer Stelle noch eingehender thematisiert. Insbesondere aufgrund der zweiten Dichotomie ist anzunehmen, dass Artemidor im Traumbuch zunächst nur ein vereinfacht strukturiertes Fenster auf die Gesellschaft offenbart, indem er andere gesellschaftliche Qualifikationen, wie sie z.B. für die Zugehörigkeit zur Oberschicht bereits an anderer Stelle eingehend thematisiert wurden, weitestgehend ausblendet. In welchem Umfang diese dichotom strukturierte Sicht Artemidors auf die Gesellschaft die Traumanalyse der drei sozialen Untersuchungsgruppen der Sklaven, Athleten und Gelehrten beeinflussen wird, soll nun im Folgenden untersucht werden.

5. Sklaven

Mit Blick auf die soziale Gruppe der Sklaven stellt das Traumbuch – wie bereits im Rahmen der Einleitung dargelegt – aus verschiedenen Gründen eine besondere Quelle dar: Zum einen berücksichtigt Artemidor Angehörige aus sozial niederen Schichten womit er sich von den meisten Literaten seiner Zeit abgrenzt. Zum anderen beinhaltet das Traumbuch eine bemerkenswert hohe Anzahl an Traumdarstellungen von oder mit Sklaven.⁵⁷⁹ In der weiteren Analyse soll mit Blick auf die soziale Gruppe der Sklaven der Frage

⁵⁷⁵ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 8. Weitere Dichotomien bestehen vor allem im geschlechtlichen Kontext (männlich – weiblich) sowie in kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht (römisch – griechisch); KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 58-60.

⁵⁷⁶ Gleichwohl darf nicht vergessen werden, dass z.B. die kaiserlichen Freigelassenen, die mitunter zu mehr Wohlstand als Freigeborene kommen konnten, aufgrund ihres ursprünglich rechtlichen Status‘ niemals denselben gesellschaftlichen Status erreicht hätten.

⁵⁷⁷ Im Hinblick auf die bereits erwähnte Aussage von KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 59, wonach die μένητες nicht ausnahmslos als arm einzustufen seien wird in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Bedeutung der Mittelschicht im Traumbuch von Interesse sein.

⁵⁷⁸ Artem. IV,18.

⁵⁷⁹ Laut I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 8-9, handelt es sich um insgesamt mehr als hundert mehr oder weniger eindeutig zuordenbare Traumerzählungen.

nachgegangen werden, welches Bild Artemidor von ihnen im Traumbuch zeichnet und inwiefern die entsprechenden Träume und Deutungen Rückschlüsse auf die jeweiligen Lebens- und Arbeitsbedingungen der Gruppe der Sklaven zulassen. Zudem gilt es zu zeigen, inwieweit bei seiner Darstellung Überschneidungen und Abweichungen zu anderen zeitgenössischen Quellen des 2. Jh. n. Chr. bestehen. Im Vorfeld der Analyse empfiehlt sich daher zunächst ein Überblick über die Situation der Sklaverei im 2. Jh. n. Chr. im Allgemeinen sowie deren Ausprägung in Kleinasien im Besonderen. Im Anschluss daran wird der Fokus der Untersuchung auf die Darstellung von Sklaven im Traumbuch des Artemidor gerichtet, vor allem im Hinblick auf ihre Beziehung zu ihrem Herrn und den Möglichkeiten und Grenzen sozialer Mobilität.

5.1 Sklaverei im 2. Jh. n. Chr.

Die Sklaverei war ein maßgebliches Element der antiken Gesellschaft, deren Rechtmäßigkeit in einem Großteil der griechisch-römischen Quellen nicht in Frage gestellt wurde.⁵⁸⁰ Ihre Selbstverständlichkeit im Alltag der antiken Gesellschaft, die aus heutiger Sicht kaum mehr nachvollziehbar scheint, stellt die sozialhistorische Forschung mit Blick auf die Quellenlage jedoch vor große Herausforderungen.⁵⁸¹ Abgesehen von juristischen Traktaten, in denen Sklaven als persönlich unfreies Eigentum ihrer Herren behandelt wurden, sowie philosophischen Schriften, die sich vor allem mit dem Abstraktum der menschlichen Unfreiheit auseinandersetzen, fanden Sklaven als solche kaum Berücksichtigung in der antiken Literatur.⁵⁸² Ein Grund hierfür mag in der Thematik als solcher gelegen haben, da der Sklave als literarische Figur für das gebildete Lesepublikum der Oberschicht keinen besonderen Reiz darstellte.⁵⁸³ Als Ausnahme können lediglich die klassischen Komödien, Satiren sowie die literarischen Romane des 1. und 2. Jh. n. Chr. angeführt werden, wie sie u.a. von Petron, Lukian und Apuleius verfasst wurden.⁵⁸⁴ Weil es sich hierbei jedoch in erster Linie um genrebedingt überspitzte Darstellungen handelte, deren Verfasser für gewöhnlich selbst der Oberschicht entstammten, ist ihr Quellenwert für die Abbildung der tatsächlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen von Sklaven eher gering. Andersherum liegen jedoch auch von Seiten der Unfreien selbst mit Ausnahme

⁵⁸⁰ Zur Selbstverständlichkeit der Sklaverei siehe Gai. inst. I, 9: *omnes homines aut liberi sunt aut servi*.

⁵⁸¹ Für eine generelle Einführung in die zahlreichen Facetten der Sklaverei der griechisch-römischen Antike siehe u.a. SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike; HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt; KLEES, Sklaverei im Schrifttum; DERS., Sklavenleben;

⁵⁸² Dabei ging es vor allem um die Begründung der Sklaverei, wie sie im Rahmen philosophischer Diskurse erörtert wurde.

⁵⁸³ HEINEN, s.v. Sklaverei, chronologisch

⁵⁸⁴ Hier hatten Sklaven oftmals stummen Rollen inne oder zeichneten sich durch ein besonders stereotypes Verhalten aus, siehe KNAPP, *Invisible Romans*, 126-128. Zu Sklaven im griechischen Drama siehe ZIMMERMANN, Sklaven, 20-34.

des ehemaligen Sklaven und Philosophen Epiktet keine literarischen Zeugnisse vor, in denen sie selbst über ihr Schicksal referieren.⁵⁸⁵ Abgesehen von literarischen Darstellungen geben freilich epigraphische Zeugnisse, und hier insbesondere Freilassungsinschriften, Auskunft über soziale Mobilität und den Prozess der Freilassung als solchen. Dabei muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es sich bei den Freilassungsinschriften um Rechtsdokumente handelt, die ihrerseits einem gewissen formalen Rahmen unterlagen und zudem aufgrund der intendierten Selbstinszenierung auch hier nur als bedingt aussagekräftig angesehen werden können.⁵⁸⁶ Vor dem Hintergrund dessen, dass eine Auseinandersetzung mit der Eigenart der Sklaverei speziell für die östlichen Provinzen im 2. Jh. n. Chr. bislang noch nicht vorliegt, kann hier lediglich der Versuch unternommen werden, maßgebliche Entwicklungen und Tendenzen aus der frühen bis mittleren römischen Kaiserzeit, die sich auf den Status von Sklaven sowie ihre allgemeinen Lebens- und Arbeitsbedingungen beziehen, in Ansätzen auf die Situation in Kleinasien im 2. Jh. n. Chr. zu übertragen.

Bei einem Blick auf die Epoche der griechisch-römischen Antike fällt auf, dass der maßgebliche rechtliche Status von Sklaven, auf dessen Grundlage ihre sozialgesellschaftliche Definition erfolgte, kontinuierlich Bestand hatte. Demzufolge gehörten sowohl im griechischen als auch im römischen Kulturkreis Sklaven zum persönlichen, unfreien und nicht-rechtsfähigen Eigentum (*κτῆμα/res*) ihres jeweiligen Herrn (*δεσπότης/domus*), der sie nach Belieben zu jeder Art von Arbeit heranziehen, bestrafen oder aber freilassen konnte.⁵⁸⁷ Eine Beendigung des Sklavendaseins war nur im Rahmen streng reglementierter Freilassungspraktiken möglich, die freilich bestimmte Verpflichtungen gegenüber dem ehemaligen Herrn beinhalteten.⁵⁸⁸ Gemäß ihrem rechtlichen Status oblag die Behandlung von Sklaven in erster Linie ihrem jeweiligen Herrn. In antiken Quellen finden sich wiederholt Darstellungen, die nicht nur Einsichten in die rücksichtslose körperliche oder aber sexuelle Ausbeutung der Sklaven geben, sondern auch brutale

⁵⁸⁵ Laut KNAPP, *Invisible Romans*, 127, stellen lediglich die Werke des Plautus aus dem 3. Jh. v. Chr. aufgrund der zahlreichen Sklavencharaktere sowie die Schriften des ehemaligen Sklaven und Philosophen Epiktets eine Ausnahme dar. Hinzu kommt das fiktive Werk ‚Das Leben des Aesop‘, das von einem unbekanntem Autor verfasst wurde, wenngleich es sich durch einfache Sprache und Stilistik auszeichnet. Darüber hinaus liegen jedoch keine nicht-fiktionalen Werke vor, die explizit von Sklaven für Sklaven geschrieben wurden.

⁵⁸⁶ MARINOVIC, *Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1.–3. Jahrhundert.*, 28.

⁵⁸⁷ Im römischen Recht im Rahmen des Nießbrauchs (*ususfructus*) bekannt.

⁵⁸⁸ Zum Arbeitseinsatz von Sklaven in den unterschiedlichen Wirtschaftssektoren siehe SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike*, 91-238. Bei HERRMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt*, 122-132 sowie 207-234, findet sich ein Überblick über die jeweiligen Freilassungspraktiken.

Bestrafungsmethoden bis hin zur Exekution enthalten.⁵⁸⁹ Andere wiederum berichten von einer harmonischen, wenn nicht gar freundschaftlichen Beziehung zwischen Sklave und Herrn oder bezeugen, dass einige Herren ihre ehemalige Sklavin nach deren Freilassung geheiratet haben. Insbesondere im Rahmen der philosophischen Auseinandersetzung mit der Sklaverei können für die mittlere bis hohe römische Kaiserzeit verstärkt Bemühungen hinsichtlich einer humaneren Sklavenbehandlung beobachtet werden. So wiesen u.a. Seneca und Epiktet als Vertreter der späteren Stoa auf die gemeinsame Abstammung von Herren und Sklaven sowie die Menschlichkeit von Sklaven hin, die in einer entsprechend humaneren Sklavenbehandlung resultieren sollte.⁵⁹⁰ Entsprechende Forderungen – vor allem die Ideen des Antipater von Tarsos hinsichtlich eines „humanitären Naturrechts“⁵⁹¹ – fanden jedoch nur teilweise Aufnahme in das römische Recht.⁵⁹² Aufgrund der Tatsache, dass beide Darstellungen zur Behandlung von Sklaven im Positiven wie im Negativen grundsätzlich im Kontext ihrer jeweiligen literarischen Gattung zu betrachten sind, lässt sich abschließend kaum konkretisieren, wie die persönliche Beziehung zwischen Sklave und Herr für gewöhnlich aussah. In Anbetracht der Vielzahl an Formen zwischenmenschlicher Interaktion ist vielmehr anzunehmen, dass sich die jeweilige Beziehung zwischen einem Sklaven und seinem freigebohrenen Umfeld dementsprechend differenziert gestaltete. Eine Konstante bildeten lediglich die rechtlichen Kriterien, die für alle Personen in ihrem Umgang mit Sklaven maßgeblich waren. In ihrer rechtlichen Definition als Gegenstand waren Sklaven grundsätzlich für alle Formen von Arbeiten einsetzbar.⁵⁹³ Während aus der griechischen Antike vor allem Berichte über Sklaventätigkeiten in den berühmten Silberminen von Laurion sowie in der Landwirtschaft überliefert sind, finden sich u.a. in der griechisch-römischen Literatur des 1. und 2. Jh. n. Chr. vermehrt Hinweise auf Sklaventätigkeiten im Haushalt.⁵⁹⁴ Daraus darf freilich nicht geschlossen werden, dass Sklaven der griechischen Antike ausschließlich zu körperlichen Tätigkeiten

⁵⁸⁹ Als Beispiel dient die Ausbeutung der Sklaven in einer Mühle sowie die Sklavenfolter, wie sie bei Apuleius (met. IX,12) beschrieben werden.

⁵⁹⁰ u.a. sprach sich Philon von Alexandria (Phil. spud. 79; bios. theor. 70) gegen einen naturgemäßen Sklaverei-Begriff aus, siehe GARNSEY, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine, 134f. und 156f. Seneca plädiert in epist. 47,1 dafür, dass lediglich der Körper eines Sklaven der Kontrolle und Abhängigkeit von seinem Herrn unterliege, der Geist hingegen frei zu sein habe. Diesen Aspekt greift Kaiser Mark Aurel ansatzweise in seinen ‚Selbstbetrachtungen‘ (V,31,1) auf, wenngleich das Thema Sklaverei ansonsten bei ihm eher eine untergeordnete Rolle spielte. Siehe dazu auch FINKENAUER, Die Rechtsetzung Mark Aurels zur Sklaverei, 1f. Epiktet (diss. I,13) weist auf die gemeinsame Herkunft von Herren und Sklaven hin, woraus GARNSEY, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine, 68, folgert, dass er den Herren durch seine Schriften die Notwendigkeit aufzeigt, ihre Sklaven human zu behandeln.

⁵⁹¹ FLAIG, s.v. Sklaverei, Definition.

⁵⁹² Ebd.

⁵⁹³ SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 21; ZEUSKE, Handbuch Geschichte der Sklaverei, 174-199.

⁵⁹⁴ HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 16-17.

herangezogen wurden, jene in der römischen Epoche hingegen vermehrt als Dienerschaft tätig waren. Vielmehr demonstriert dies die Bandbreite an Sklaventätigkeiten, wobei die Arbeit in einer gehobenen und verantwortungsvollen Position ein gewisses Vertrauen von Seiten des Herrn voraussetzte. Insofern ist es plausibel, dass Sklaven, die in einer gewissen räumlichen Nähe zu ihrem Herrn tätig waren, wie dies vor allem im städtischen Umfeld oder unmittelbar im Haushalt gegeben war, sich einfacher für bestimmte Vertrauenspositionen qualifizieren konnten als Sklaven, die z.B. in großer Zahl bei der Bewirtschaftung eines Landguts eingesetzt wurden.⁵⁹⁵

Wenngleich sich Sklaven aufgrund ihres unfreien Status auf der untersten Stufe der Gesellschaft befanden, bot sich auch ihnen unter gewissen Umständen die Möglichkeit zur sozialen Mobilität. Diesbezüglich kann zwischen zwei Arten von möglicher Mobilität unterschieden werden: Zunächst im Rahmen des Sklavendaseins im Haushalt des Herrn, wo sie Positionen in der Verwaltung oder der Erziehung der Kinder des Herrn übernehmen konnten.⁵⁹⁶ Eine maßgebliche Voraussetzung hierfür war ein gutes persönliches Verhältnis zum Herrn, das letzten Endes eine erhöhte Chance auf eine Freilassung darstellte. Als Freigelassener konnte ein ehemaliger Sklave wiederum soziale Mobilität außerhalb des Haushaltes seines ehemaligen Herrn erfahren. Im Zusammenhang mit der Frage nach der sozialen Mobilität von Sklaven im 2. Jh. n.Chr. sind folglich der Akt und die Umstände der Freilassung von maßgeblicher Bedeutung. Hierbei lässt sich zwischen dem griechischen und dem römischen Kulturkreis ein erheblicher Unterschied feststellen, der auf einem grundlegend divergierenden Bürgerrechtsverständnis basiert: Während sich die griechische Gesellschaft durch ein hohes Maß an Exklusivität auszeichnete und nur freigebohrenen Bürgern Privilegien wie politisches Mitwirkungsrecht und Abgabefreiheit zusicherte, erhielten die ehemaligen Sklaven eines römischen Herrn bei ihrer Freilassung für gewöhnlich das römische Bürgerrecht, was sie zumindest *pro forma* zu vollwertigen Bürgern der Gesellschaft machte.⁵⁹⁷ So stand es ihnen u.a. zu, eine freigeborene Bürgerin zu heiraten. Grundsätzlich waren jedoch erst die Kinder von römischen Freigelassenen als rechtmäßig Freigeborene in der Lage, ein politisches Amt zu bekleiden.⁵⁹⁸ Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Unterschiede in der Behandlung von Sklaven bzw. in den jeweiligen Modalitäten der Freilassungspraktiken im Verlauf der Jahrhunderte ist von

⁵⁹⁵ ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte, 56.

⁵⁹⁶ Siehe die entsprechenden Ausführungen zur sozialen Mobilität im Kapitelabschnitt 5.2.5.

⁵⁹⁷ Siehe HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 107-132 sowie 222-232.

⁵⁹⁸ Ebd. 222ff.

Seiten der soziologischen Forschung der Versuch unternommen worden, den allgemeinen Status von Sklaven in der griechisch-römischen Antike zu beschreiben. Grundsätzlich wird die Sklaverei darin als ‚soziale Institution‘ definiert, die PATTERSON als „one of [the] most extreme forms of the relation of domination“⁵⁹⁹ bezeichnet. Als solche ist sie durch persönliche Unfreiheit und Unterwerfung von Seiten des Sklaven sowie Zwang und Unterdrückung von Seiten des Herrn gekennzeichnet.⁶⁰⁰ Die sich daraus abzeichnende, scheinbar ausschließlich nachteilige Situation des Sklaven in der antiken Gesellschaft haben IZARD und MEILLASSOUX sowie PATTERSON mit dem Begriff des ‚sozialen Todes‘ bezeichnet.⁶⁰¹ Vor diesem Hintergrund ist der Sklave an der Peripherie der antiken Gesellschaft zu verorten, in der er zum heimat- sowie familienlosen und käuflichen Gegenstand degradiert wird, in vollständiger Abhängigkeit zu seinem Herrn steht und in diesem Zuge ein hohes Maß an Entfremdung, Kontrolle und Zwang erfährt.⁶⁰² PATTERSON führt diese These dahingehend weiter, dass er die Freilassung des Sklaven in diesem Sinne als „social rebirth“⁶⁰³ bezeichnet. Die These vom ‚sozialen Tod‘ des Sklaven ist durchaus kritisch zu sehen, u.a. mit dem Verweis auf die Situation insbesondere der römischen Sklaven, die z.T. hohe Vertrauensstellungen innehatten und in die Gesellschaft integriert wurden.⁶⁰⁴ Mit Blick auf das Traumbuch des Artemidor wird somit ebenfalls zu untersuchen sein, inwiefern die These vom ‚sozialen Tod‘ für den Status der Sklaven zutrifft.

Grundsätzlich suggeriert die große Anzahl der im Traumbuch des Artemidor verzeichneten Träume von oder mit Sklaven eine besonders hohe Traumgläubigkeit dieser sozialen Gruppe. Dies korrespondiert mit jenem zeitgenössischen Stereotyp, wonach Sklaven aufgrund ihrer Lebenssituation besonders interessiert an Wahrsagerei und insbesondere Orakel- und Horoskop-Praktiken waren.⁶⁰⁵ So stellt u.a. Petron im *Satyricon* den reichen

⁵⁹⁹ PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 1.

⁶⁰⁰ Nach PATTERSON, ebd., ist der sogenannte ‚soziale Tod‘ des Sklaven durch drei Elemente gekennzeichnet: Zunächst der soziale Aspekt der Androhung von physischer Gewalt, zweitens der psychologische Aspekt der Einflussnahme, wonach jemand die eigenen Interessen und Umstände anders sieht und drittens der kulturelle Aspekt der Autorität.

⁶⁰¹ MEILLASSOUX, *Anthropologie der Sklaverei*, insbesondere 11-28, PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 38 sowie 293.

⁶⁰² MEILLASSOUX, *Anthropologie der Sklaverei*, 4-7.

⁶⁰³ PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 293.

⁶⁰⁴ In diesem Zusammenhang sei insbesondere auf das Werk von BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, zur Situation der Sklaverei im Römischen Reich verwiesen, das unabhängig zu PATTERSONS Studie anhand unterschiedlicher Textgattungen zeigt, dass Sklaverei mitunter auch eine humane Seite in Form eines persönlichen Verhältnisses zwischen Sklaven und Herren haben konnte. BRADLEY nimmt erst in der zweiten Ausgabe seines Werk aus dem Jahre 1987 Bezug auf PATTERSONS Werk.

⁶⁰⁵ Sklaven spielten zudem im Rahmen antiker Oralbefragung eine nachweisbare Rolle. In diesem Zusammenhang sei zum einen auf die griechischen *Sortes Astrapyschi* aus dem 3. Jh. n. Chr. sowie die lateinischen *Sortes Sangallenses* aus dem 6. Jh. n. Chr. verwiesen, bei denen es sich um Losorakel handelte. Dazu STROBEL, *Soziale Wirklichkeit und irrationales Weltverstehen in der Kaiserzeit*, 132-137;

Freigelassenen Trimalchio als naiven Abergläubischen dar, dessen Hang zur Mantik für Spott und Verachtung sorgt.⁶⁰⁶ Des Weiteren klagt Plutarch über das Übel von Trickbetrügern und Wahrsager, die den Sklaven mithilfe von Losen Orakelsprüche erteilten und auch Celsus kritisiert den Umgang seiner Haussklaven mit Wahrsagern aller Art.⁶⁰⁷ Cato und Columella untersagten ihren Sklaven sogar den Besuch bei einem Wahrsager aus Angst vor damit einhergehendem Ungehorsam.⁶⁰⁸ Zweifellos verfolgten die entsprechenden polemischen Darstellungen den Zweck, Sklaven durch den Verweis auf das geringe intellektuelle und preisliche Niveau von bestimmten Wahrsagern als intellektuell minderwertig zu deklassieren.⁶⁰⁹ Zudem offenbarten sie auch Befürchtungen dahingehend, dass sich Sklaven durch entsprechende Deutungen der Wahrsager zum Ungehorsam gegenüber ihrem Herrn verleiten lassen könnten.⁶¹⁰ Die negative bis abwertende Haltung gegenüber Wahrsagern, wie sie insbesondere im Rahmen der römischen Literatur greifbar wird, entspricht dem bereits in der römischen Gesellschaft vorherrschenden strittigen Status der Mantik und der Traumdeutung im Allgemeinen. Hier zeigt sich erneut, dass Traumgläubigkeit in der griechisch-römischen Gesellschaft als solche zwar kein Charakteristikum der Unterschicht war, das Vertrauen in bestimmte Formen von Wahrsagerei u.U. jedoch als Hinweis auf mangelnde intellektuelle Fertigkeiten gewertet wurde. Sieht man von der in der Literatur intendierten intellektuellen Abwertung der Sklaven ab, so scheint eine besondere Traumgläubigkeit dieser sozialen Gruppe aus naheliegenden Gründen allerdings durchaus plausibel: Aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Herrn befanden sich die Sklaven in einer permanenten Situation großer rechtlicher und sozialer „Statusinkonsistenz“⁶¹¹ und konnten auf ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen keinen individuellen Einfluss nehmen. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, dass sie vor allem auf eine Veränderung ihrer Situation bzw. ein Ende ihres Sklavendaseins hofften und sich beständig mit Ängsten hinsichtlich einer negativen Veränderung ihres Lebens trugen.

NAETHER, Die Sortes Astrampsychi; DOLD, Die Orakelsprüche im S[ank]t Galler Palimpsestcodex 908; KUDLIEN, Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei, 110ff.

⁶⁰⁶ MELLEIN, s.v. Petronius, 189.

⁶⁰⁷ KUDLIEN, Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei, 22-25 mit Verweis auf Plut. mor. 407C; Orig. cels. 3,50.

⁶⁰⁸ Cato agr. 5,4; Colum. I,8,6. Dazu weiterführend KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 65. Im Gegensatz dazu scheinen sich griechische Herren, die ebenfalls zahlreich bei Artemidor vertreten sind, nicht für derartige Verbote ausgesprochen zu haben. Für das 3. oder 4. Jh. n. Chr. berichtet Iulius Paulus schließlich, dass Sklaven für die Befragung eines Wahrsagers über das Schicksal ihres Herrn zur Strafe gekreuzigt werden konnten, siehe GERHOLD, s.v. Strafen, Bestrafungen.

⁶⁰⁹ KUDLIEN, Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei, 21.

⁶¹⁰ Ebd.

⁶¹¹ FLAIG, Weltgeschichte der Sklaverei, 21.

5.2 Sklaven im Traumbuch

5.2.1 Rolle im Traumbuch

Im Traumbuch des Artemidor werden Sklaven grundsätzlich in insgesamt vier verschiedenen Rollen präsentiert, die WALDE wie folgt identifiziert hat: Erstens als Träumende selbst in den sogenannten ‚Sklaventräumen‘,⁶¹² zweitens in den Träumen ihrer Herren, d.h. der Sklavenhalter⁶¹³, drittens in Gestalt eines Abstraktums bzw. als Symbol von Unfreiheit im Allgemeinen und viertens im Rahmen einiger allgemeiner Bemerkungen Artemidors z.B. zu landestypischen Gepflogenheiten im Umgang mit Sklaven.⁶¹⁴ Im Folgenden sollen insbesondere die Sklaven- und Herrenträume im Untersuchungsfokus stehen. Grundsätzlich wertet Artemidor beide Traumtypen nach seinen allgemeinen Regeln der Traumdeutung aus, wobei er bei den Sklaventräumen noch das Merkmal der Unfreiheit explizit berücksichtigt. Diese Methodik zeigt einmal mehr, dass Artemidor zumindest bei der grundsätzlichen Vorgehensweise der Traumdeutung bezüglich der unterschiedlichen gesellschaftlichen Herkunft seiner Klienten keine Unterschiede machte. Die Themenbereiche der Sklaventräume decken ein breites Spektrum von scheinbar grundsätzlich relevanten Lebensaspekten zwischen Sklaven und Herren ab, beinhalten aber auch außergewöhnliche Situationen wie Fluchtversuche oder aber Folterungen. Neben Träumen zu Verbesserungen bzw. Verschlechterungen der jeweiligen Lebens- und Arbeitsbedingungen steht vor allem die Beziehung zum Herrn im Mittelpunkt. Damit einher gehen Fragen zur sozialen Mobilität, sowohl im Hinblick auf die interne Sklavenhierarchie im Haushalt des Herrn als auch in der Gesellschaft als solche. Das Verhältnis zu bzw. der Umgang mit Sklaven ist auch ein maßgeblicher Bestandteil sogenannter ‚Herrenträume‘. Hier spielen vor allem die Aspekte ‚Nützlichkeit‘ und ‚Vermögensvermehrung‘ durch Sklaven eine besondere Rolle. Angesichts der dargestellten Sklaven- und Herrenträume lassen sich letzten Endes Rückschlüsse sowohl auf den rechtlichen und sozialen Status des jeweiligen Sklaven als auch auf organisatorische Abläufe im Alltag und in der Beziehung zwischen Sklave und Herr ziehen.

Im Hinblick auf die Frage, welcher Sklaventyp im Traumbuch porträtiert wird, empfiehlt sich zunächst ein Blick auf die Terminologie des Artemidor. Sie beinhaltet unterschiedliche gängige Bezeichnungen für Sklaven bzw. für Personen in einem

⁶¹² Im Gegensatz dazu werden jene Stellen im Traumbuch, in denen Sklaven lediglich unter der Bezeichnung ‚alle Übrigen‘ zusammengefasst werden, in der folgenden Analyse nicht berücksichtigt

⁶¹³ KUDLIEN, Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei, 34. Wenngleich hier nicht explizit vom einem Sklaven die Rede ist, zeigt die Bezeichnung des Herrn als δεσπότης an, dass es sich hier um eine Abhängigkeitsbeziehung handelt.

⁶¹⁴ WALDE, s.v. Artemidorus.

Abhängigkeitsverhältnis, wie sie auch darüber hinaus in der Literatur bezeugt sind: δοῦλος, οἰκέτης, θεράπων und ἀνδράποδον.⁶¹⁵ Anhand dieser differenzierten Terminologie wird nicht nur deutlich, dass es den Prototypen des Sklaven als solchen in der Antike nicht gab, sondern es sind auch Rückschlüsse auf Tätigkeiten und Einsatzorte des jeweiligen Sklaven möglich, die ihrerseits wieder die Grundlage für seinen sozialen Status darstellen.⁶¹⁶ Am häufigsten findet sich im Traumbuch die Bezeichnung des δοῦλος⁶¹⁷, die auch generell die wohl gängigste Bezeichnung für einen Sklaven war.⁶¹⁸ Der δοῦλος war als Kind eines Sklaven für gewöhnlich in das Abhängigkeitsverhältnis hinein geboren worden, wobei seine Tätigkeit durch die Bezeichnung nicht direkt konkretisiert wird.⁶¹⁹ Anhand von Inschriften wird deutlich, dass der δοῦλος auch im Zusammenhang mit Abhängigkeitsverhältnissen im Kaiserhaus stand, weil kaiserliche Sklaven mitunter als „Κυρίων Καισάρων δοῦλοι“⁶²⁰ bezeichnet wurden. Bei Artemidor wird zwischen einem allgemeinen δοῦλος und einem δοῦλος δημόσιος, einem sogenannten Staatssklaven unterschieden, der in einem Fall als Henker tätig ist.⁶²¹ Die zweithäufigste Bezeichnung ist die des οἰκέτης. Ein οἰκέτης ging für gewöhnlich einer Tätigkeit im Haushalt seines Herrn nach, er kann daher auch als Haussklave bezeichnet werden.⁶²² Offen bleibt, inwiefern es sich bei ihm um einen hausgeborenen oder nur haustätigen Sklaven handelte. Weil sich der οἰκέτης durch eine grundsätzliche enge räumliche und damit für gewöhnlich einhergehende persönliche Nähe zu seinem Herrn auszeichnete, ist ein gewisses Sozialprestige für ihn anzunehmen.⁶²³ Demzufolge wird der Traum eines οἰκέτης bei Artemidor vor dem Hintergrund bewertet, inwiefern er das persönliche Vertrauen seines Herrn genießt oder nicht.⁶²⁴ Ebenfalls im Kontext des häuslichen Umfelds steht der bei Artemidor erwähnte οἰκόνομος, bei dem es sich um einen Vorsteher oder Verwalter eines Oikos handelte, der

⁶¹⁵ ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 27.

⁶¹⁶ Zur Sklaventerminologie siehe zusammenfassend HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 16-17.

⁶¹⁷ u.a. Artem. I,2; I,5; I,13; I,14; I,17; I,20; I,24; I,50.

⁶¹⁸ Obgleich diese Bezeichnung bereits in der Odyssee (14,340; 17,323) Verwendung fand, bezeichnete sie hier noch eine Form der „sozialen Abhängigkeit“ und nicht der Unfreiheit als solche. Laut WICKERT-MICKNAT, Unfreiheit in der frühgriechischen Gesellschaft, 137, steht die Wurzel δουλ- erst seit Anfang des 6. Jh. v. Chr. ausschließlich in einer Verbindung zu Aspekten von Unfreiheit. Nach ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 27, beinhaltet der Terminus jedoch alle Formen nicht-freier Arbeitstätigkeit, so auch von Personen aus der Schuldknechtschaft.

⁶¹⁹ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 29.

⁶²⁰ MARINOVIC, Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1.–3. Jahrhundert., 88.

⁶²¹ Artem. V,25. Zur Differenzierung siehe WEIB, Sklave der Stadt, 114-116.

⁶²² ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 27. In einem weiteren Traum (Artem. I,74) werden weitere Bezeichnungen eingeführt.

⁶²³ PATTERSON, Slavery and Social Death, 172.

⁶²⁴ HARPER, Slavery in the Late Roman World, 237.

häufig aus der Gruppe der Sklaven stammte, aber nicht zwingend ein Unfreier war.⁶²⁵ Darüber hinaus ist an einer Stelle die Rede von einem ἀνδράποδον⁶²⁶, bei dem es sich explizit um einen Kriegsgefangenen handelte, der in die Sklaverei verkauft wurde.⁶²⁷ Bei weiteren Begriffen wie θεράπων oder ὑπηρέτας⁶²⁸ ist jedoch nicht immer eindeutig erkennbar, inwieweit es sich um einen Sklaven oder aber einen armen Freien im Anstellungsverhältnis gehandelt hat.⁶²⁹ Gleichwohl wurden auch diese Sklaven im Rahmen der *familia* erwähnt und somit als Bestandteil des Haushaltes angesehen. Weibliche Sklaven finden sich im Traumbuch nur an einigen, wenigen Stellen und werden im gegebenen Fall als δούλη oder θεράπωντα bezeichnet.⁶³⁰ Ein entsprechender Terminus für Sklavenkinder ist bei Artemidor hingegen nicht zu finden, sie werden bei ihm wie auch die Kinder der Freien als τέκνα geführt.⁶³¹ Ferner fällt auf, dass die Sklaven bei Artemidor, entgegen anderer Belege in antiken Quellen, nicht als ‚Kind‘ (παῖς) bezeichnet werden⁶³². Die Bezeichnung eines Sklaven als παῖς ungeachtet seines wirklichen Alters betont MEILLASSOUX zufolge seine Abhängigkeit und Unmündigkeit und wird von ihm folglich als ein wesentlicher Bestandteil einer sogenannten ‚Entsexualisierung‘ des Sklaven verstanden.⁶³³ Der Sklave erfuhr durch diese Bezeichnung somit eine persönliche Erniedrigung, die im Rahmen der These vom ‚sozialen Tod‘ des Sklaven ebenfalls eine wesentliche Rolle spielt.⁶³⁴ Artemidor hingegen nimmt in den entsprechenden Fällen eine genaue terminologische Differenzierung zwischen Sklaven und Kindern vor.⁶³⁵ Mit Ausnahme einer Stelle finden sich bei den Sklaventräumen im Traumbuch keine konkreten Namensangaben. Im gegebenen Fall handelt es sich um einen gewissen Sklaven namens Syros und seinen Herrn Antipatros.⁶³⁶ Weil beide Personen im Zusammenhang mit einem Traum Alexanders des Großen erwähnt werden, liegt es nahe, dass es sich bei dem

⁶²⁵ KLEES, Sklaverei im Schrifttum, 20.

⁶²⁶ Artem. I,64.

⁶²⁷ Das Geschlecht der Sklavin wird allem Anschein nach nur dann hervorgehoben, wenn es Auswirkungen auf die Deutung hat und es also nicht allgemein um Sklaventätigkeiten geht, siehe WALDE, s.v. Artemidorus.

⁶²⁸ Artem. I,74.

⁶²⁹ Wenngleich eine explizite Bezeichnung von Sklaven als θεράπωντες lediglich für Chios belegt ist, macht es im Fall von Artem. I,50 und I,67 Sinn, den θεράπων mit unter die Sklaven zu rechnen. Gleiches gilt für die ὑπηρέτας, die im Traum von Amphoren dargestellt wird.

⁶³⁰ Hier macht es m.E. Sinn, den θεράπων mit zu den Sklaven zu rechnen.

⁶³¹ Artem. I,50; IV,67.

⁶³² HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 17.

⁶³³ Ein geschlechtsreifer Mann wurde MEILLASSOUX, Anthropologie der Sklaverei, 101f zufolge als ἀνήρ bezeichnet.

⁶³⁴ MEILLASSOUX, Anthropologie der Sklaverei, 101f. Dieser Aspekt, der in einem engen Zusammenhang mit der These PATTERSONS steht, wird an späterer Stelle noch einmal aufgegriffen.

⁶³⁵ Dies wird u.a. deutlich in Artem. I,16; I,26; II,5; II,30.

⁶³⁶ Artem. IV,23; IV,81.

besagten Antipatros um dessen Feldherrn und späteren Diadochen gehandelt hat.⁶³⁷ In diesem Fall würde es sich folglich um eine Darstellung aus der älteren Traumdeutungsliteratur handeln und nicht um den Traum eines Sklaven, den Artemidor persönlich gekannt hat. Als alternative Beurteilung kann die These DEL CORNOS angeführt werden, wonach es sich bei Antipatros lediglich um einen anderen Traumdeuter gehandelt hat, der an späterer Stelle im Traumbuch noch einmal erwähnt wird.⁶³⁸

Von besonderem Interesse ist die Differenzierung zwischen griechischen und römischen Sklaven, die Artemidor an einigen Stellen des Traumbuches vornimmt. Hieraus kann nicht nur der Hinweis abgeleitet werden, wonach er bei der Sklavenhaltung kulturell bedingte Unterschiede zu erkennen glaubte, sondern auch, dass er mit beiden Gruppen offensichtlich, wenn auch unterschiedlich intensiv, in Kontakt stand. Als maßgebliche Distinktionsmerkmale zwischen griechischen und römischen Sklaven werden im Traumbuch die Aspekte ‚Kleidung‘, ‚Bildung‘ und – wie bereits dargelegt – die Form der Freilassung genannt.⁶³⁹ Was die Kleidung betrifft, so verweist Artemidor darauf, dass römische Sklaven für gewöhnlich das Gleiche zu tragen pflegten wie ihre Herren, wohingegen griechische Sklaven ausschließlich weiße Kleidung tragen würden.⁶⁴⁰ Diese Aussage steht konträr zur These SCHUMACHERS, wonach sich die Kleidung eines Sklaven lediglich mit Blick auf seine Funktion, nicht aber hinsichtlich seiner kulturellen Zugehörigkeit unterschied.⁶⁴¹ Aus einer anderen Aussage lassen sich Rückschlüsse auf das Thema ‚Bildung‘ bei Sklaven ziehen: Artemidor führt hier den Traum eines ihm bekannten Mannes an, in dem dieser die lateinischen Buchstaben erlernte. Artemidor zufolge wurde der besagte Mann zur Sklaverei verurteilt, weil ein Sklave nicht einmal im Griechischen unterrichtet werde.⁶⁴² Aus der Deutung lässt sich schließen, dass die gewöhnlichen Sklaven griechischer Herren keine sprachliche Bildung im Griechischen oder Lateinischen besaßen bzw. erhielten. Die von Artemidor beobachteten Unterschiede in der Freilassungspraxis griechischer und römischer Sklaven sollen an späterer Stelle im entsprechenden Unterkapitel zum Thema ‚Freilassung‘ noch eingehender untersucht werden. Die zahlreiche Erwähnung von οικέται bzw. von Sklaven in Vertrauensstellungen legt die Vermutung nahe,

⁶³⁷ HALL, *Playing Ball With Zeus*, 12.

⁶³⁸ PACK, *Artemidorus and His Waking World*, 228 Anm. 17, zufolge handelt es sich bei dem besagten Antipatros nicht um jenen Stoiker, den Cicero wiederholt lobend erwähnt (u.a. div. I,3,6; 54,123). Vgl. dazu auch HARRIS-MCCOY, *Oνειροcritica*, 537.

⁶³⁹ Siehe KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 76.

⁶⁴⁰ *Artem.* II,3.

⁶⁴¹ SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike*, 71ff.

⁶⁴² *Artem.* I,54.

dass die in Artemidors Traumbuch erwähnten Sklaven nicht nur über ein bestimmtes Maß an Selbstständigkeit, sondern auch über eigene Geldmittel verfügen haben müssen, weil sie Artemidor ansonsten nicht hätten aufsuchen bzw. für seine Tätigkeit hätten bezahlen können. Hierbei ist davon auszugehen, dass dieser Personenkreis insbesondere im städtischen Umfeld anzutreffen war.⁶⁴³ Da sich Artemidor seinen eigenen Angaben zufolge selbst vornehmlich in Städten aufgehalten hat, scheint es plausibel, dass er es vornehmlich mit Sklaven aus dem urbanen Milieu zu tun hatte, zumal an keiner Stelle explizit auf die Herkunft aus ländlicher Sklaverei verwiesen wird.⁶⁴⁴ Insofern handelt es sich bei den im Traumbuch erwähnten Sklaven weniger um einen Querschnitt der Sklavenbevölkerung Kleinasiens, sondern nur um einen kleinen Kreis städtischer Sklaven, die sich oftmals in Führungs- oder Vertrauensstellungen befanden. Nichtsdestoweniger zeigt dies deutlich, dass sich auch Sklaven, die die Möglichkeit sozialer Mobilität entweder in Aussicht oder aber bereits erfahren hatten, mit Fragen zu ihrem weiteren Schicksal trugen.

5.2.2 Sozialer Status

Der soziale Status von Sklaven wird in dem im Traumbuch dargestellten Sklaven- und Herrenträumen durch verschiedene Analogien und Parallelisierungen verdeutlicht. Erwartungsgemäß ist der Sklavendienst (δουλεία) als solcher durchweg negativ assoziiert.⁶⁴⁵ So weist Artemidor wiederholt auf die mit der Sklaverei einhergehende harte Arbeit (ταλαιπωρία), Fesselung, Zwang oder Bedrängnis (τὰ παρόντα δεινὰ) im Allgemeinen hin.⁶⁴⁶ In dem Traum eines Mannes findet sich die direkte Assoziation mit einem Joch.⁶⁴⁷ Die mit der Sklaverei ebenfalls in einen Zusammenhang gebrachte emotionale Belastung wird durch Analogien zu mutwilliger Gewalt, Elend und Krankheit (κάματος καὶ νόσος), Furcht, Gefahren und Auseinandersetzungen zum Ausdruck gebracht.⁶⁴⁸ Anhand dieser Analogien wird auch in den Träumen freier Bürger die Furcht vor Sklaverei deutlich, insbesondere, weil dort niemand eine „freiwillige Selbstversklavung“⁶⁴⁹ als Alternative zu großer finanzieller Not in Erwägung zog.⁶⁵⁰ Eine besondere Bedeutung verdient die Darstellung des Verhältnisses des Sklaven zu seinem Herrn. Im Rahmen des dadurch zum Ausdruck gebrachten Hierarchiegefüges, das ANNEQUIN als „ordre“

⁶⁴³ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 60 sowie 75; I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 23f.

⁶⁴⁴ POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 56.

⁶⁴⁵ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 65.

⁶⁴⁶ Artem. I,14; 20; II,23.

⁶⁴⁷ Artem. II,24.

⁶⁴⁸ Artem. II,9; II,49; III,18; II,20; I,56. Dazu auch I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 11-12.

⁶⁴⁹ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 65.

⁶⁵⁰ Artem. I,20; I,56; I,37; I,45; IV,65.

bezeichnet, steht der Herr an oberster Stelle.⁶⁵¹ Hierdurch wird vor allem der Aspekt der Macht und der Gewalt des Herrn über den Sklaven betont und weniger seine Fürsorgepflichten.⁶⁵² Zur Verdeutlichung dieses Hierarchiegefüges bedient sich Artemidor verschiedener Parallelisierungen zum menschlichen Körper. Der Herr wird an einer Stelle als Kopf bzw. Augen⁶⁵³ dargestellt, wohingegen die Sklaven mittels Knöchel und Zehen⁶⁵⁴ bzw. Füße⁶⁵⁵ den unteren Extremitäten zugeordnet werden. Bezüglich des sozialen Status einer Person beinhaltet diese Darstellung somit die Analogie, wonach ein „ein umso niedrigerer sozialer Status indiziert ist, je weiter unten sich ein Körperteil befindet“⁶⁵⁶. In diesem Zusammenhang erscheint der Traum eines Mannes, dem die Augen auf die Füße herunterfallen, als besonders interessant, zumal er Artemidor zufolge daraufhin seine Töchter mit seinen Haussklaven verheiratete.⁶⁵⁷ Wenngleich ein solcher Vorgang rein rechtlich gesehen zumindest vor der Freilassung der Sklaven nicht möglich war, illustriert er Artemidor zufolge vor allem die Vereinigung des Besseren (κρείττονα) mit dem Schlechteren (ἥττοσιν), was letzten Endes in einem Statusverlust der Herrenfamilie resultiert.⁶⁵⁸ In einem anderen Traumbeispiel bedeuten mehrere Füße den Erwerb von Haussklaven.⁶⁵⁹ Was den Verlust von Füßen im Traum angeht, grenzt sich Artemidor von früheren Traumdeutern dahingehend ab⁶⁶⁰, dass er z.B. das Verbrennen der Füße nicht als Zeichen für den Verlust von Sklaven, sondern vielmehr auch von Kindern deutet, weil beide für die Versorgung und den Beistand der Eltern sorgen würden.⁶⁶¹ Darüber hinaus werden Sklaven zuweilen aber auch wiederholt durch Hände symbolisiert, was auf ihre Arbeitskraft bzw. Dienstleistungstätigkeit als solche Bezug nimmt, während der Herr als symbolischer Kopf die Entscheidungen fällt.⁶⁶² Dieser Vergleich findet sich KLEES zufolge bereits in einem Zitat von Demokrit, demzufolge ein Herr seine Sklaven wie seine Glieder zu verschiedenen Tätigkeiten benutzen soll.⁶⁶³ Artemidor greift diesen Umstand

⁶⁵¹ ANNEQUIN, *Les esclaves rêvent aussi ...*, 90.

⁶⁵² KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 70.

⁶⁵³ Artem. I,2.

⁶⁵⁴ Artem. I,47.

⁶⁵⁵ Artem. IV,25.

⁶⁵⁶ Die Freigelassenen werden in diesem Traum durch die Knie symbolisiert, weil sich diese über den Füßen befinden. Dazu KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 66.

⁶⁵⁷ Artem. I,26.

⁶⁵⁸ POMEROY, *Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books*, 71.

⁶⁵⁹ Artem. I,48.

⁶⁶⁰ Vgl. KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 66.

⁶⁶¹ Artem. I,48. In der deutschen Übersetzung bei KRAUSS/Löwe wird *διαφοράν τῶν ὑπαρχόντων* mit „Verlust des Besitzes“ übersetzt, wobei die Bezeichnung „subordinates“ in der englischen Übersetzung von HARRIS-MCCOY m.E. treffender ist.

⁶⁶² KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 66.

⁶⁶³ Ebd., 67.

in einer entsprechenden Deutung der Masturbation eines Herrn durch seinen Sklaven auf, in deren Zusammenhang er betont, dass die dabei aktiven Hände des Sklaven „hilfreich“ (ὕπηρετικός) seien.⁶⁶⁴ In einem anderen Traum werden Sklaven gemeinsam mit Kindern im Traum durch mehrere, ‚anpackende‘ Hände symbolisiert.⁶⁶⁵ Die linke Hand offenbart schließlich eine interessante gesellschaftliche Differenzierung bei Artemidor, weil sie sowohl die Gattin des Herrn, als auch seine Mutter, Schwester, Tochter und Sklavin repräsentiert.⁶⁶⁶ Artemidor nimmt hier somit keine soziale oder rechtliche Differenzierung bei den weiblichen Mitgliedern des Haushaltes vor. Die oben genannte Parallelisierung im sozialen Status von Kindern und Sklaven korrespondiert ihrerseits mit der Analogie der Herren zu Eltern, Lehrern und Göttern.⁶⁶⁷ Insbesondere der Vergleich mit den Göttern hebt den grundsätzlich festen Platz des Herrn am oberen Ende des Hierarchiegefüges hervor, wodurch das makrokosmische Abhängigkeitsverhältnis zwischen Göttern und Menschen auf den Mikrokosmos in der Beziehung zwischen Herr und Sklave projiziert wird.⁶⁶⁸ Die Gleichstellung von Herren mit Göttern zeigt ferner, dass nach Artemidor die Position der Sklaven auf der untersten Ebene der Gesellschaft auf Basis einer göttlichen Hierarchie fußte, was er mit einem Verweis auf Menander belegt: „Was herrscht, besitzt Gottes Macht.“ (τὸ κρατοῦν δύναμιν ἔχει θεοῦ).⁶⁶⁹ Dies verdeutlicht, dass für Artemidor der Obrigkeitsgedanke ebenso selbstverständlich war wie der Glaube an die Übermacht der Götter.⁶⁷⁰ Diesem göttlichen Hierarchiegefüge fügt ANNEQUIN mit dem Hinweis auf ein kosmisches Hierarchiegefüge noch eine weitere „ordre“⁶⁷¹ an, in dem der Herr – durch einen Stern symbolisiert – an oberster Stelle steht. Der Sklave hingegen erhält kein entsprechendes Pendant.⁶⁷² Die gegensätzlichen Hierarchiepositionen von Herren und Sklaven werden als wiederkehrendes Moment auch in weiteren Sklaven- und Herrenträumen thematisiert. So werden in einem Traumbeispiel die Herren durch reines, durchsichtiges Wasser symbolisiert, was bedeutet, dass sie nach Belieben handeln (bzw. fließen) können, ohne sich rechtfertigen zu müssen.⁶⁷³ Dementsprechend deuten angeschwollene oder strömungsmächtige Flüsse Artemidor zufolge auf Macht und Bedrohung von Seiten eines

⁶⁶⁴ Artem. I,78.

⁶⁶⁵ Artem. I,42.

⁶⁶⁶ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 66 Anm. 69.

⁶⁶⁷ Artem. IV,69.

⁶⁶⁸ ANNEQUIN, Les esclaves rêvent aussi ..., 90.

⁶⁶⁹ Artem. II,36. Dazu weiterführend KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 71.

⁶⁷⁰ Artem. I,8.

⁶⁷¹ ANNEQUIN, Les esclaves rêvent aussi ..., 90.

⁶⁷² Ebd.

⁶⁷³ Artem. II,27.

mächtigen Herr, überschwemmte Flüsse hingegen auf unangenehme Herren (δεσπότης ἀηδέϊς) hin.⁶⁷⁴ An anderer Stelle stehen sowohl das Meer, als auch der Mast eines Schiffes stellvertretend für die Unerschütterlichkeit des Herrn.⁶⁷⁵ Weitere Rückschlüsse auf das Machtverhältnis von Herr und Sklave werden durch Analogien zum Tierreich offenbart.⁶⁷⁶ Dabei wird der Herr aufgrund seiner Macht und Stärke in erster Linie durch Tiere wie Löwe, Wolf, Panther, Elefant oder Adler symbolisiert⁶⁷⁷, Sklaven hingegen stereotyp durch Tiere dargestellt, die einen feigen (δειλά), schnellfüßigen (δρομικά) und sklavischen (ἀνελεύθερα) Charakter haben, wie dies z.B. bei Rehen (ἔλαφοι), Hasen (λαγοί) und Hunden (κύνες) der Fall ist.⁶⁷⁸ Insofern sind Hasen und Rehe sowie Sklaven bei Artemidor per se mit dem Stigma der Feigheit (δειλοί) und Unmännlichkeit (ἀνανδρία) sowie Furcht und Fluchtbereitschaft (δραπέται) behaftet.⁶⁷⁹ Dies ist u.a. auch in den Metamorphosen des Apuleius der Fall, in denen diese Charaktereigenschaften in überspitzter Weise dargestellt werden.⁶⁸⁰

Darüber hinaus erscheinen Sklaven in weiteren Traumdarstellungen in Gestalt von Nutz- und Lasttieren wie Eseln oder Maultieren, was ihren servilen Charakter und ihren abhängigen Status unterstreichen soll.⁶⁸¹ Insbesondere das Symbol des Esels ist durch das prominente Beispiel des Lucius bei Apuleius untrennbar mit der Sklaverei verbunden.⁶⁸² In der Darstellung als Hund ist der Sklave für einen Herrn nur dann von Gefahr, wenn er bellt oder beißt, weil dies als ein Akt des Ungehorsams gewertet wird.⁶⁸³ Andersherum zeigt einem Sklaven der Traum von einem angreifenden Stier Gefahr von Seiten eines Herrn an.⁶⁸⁴ Artemidor vergleicht Sklaven zudem mit Pelikanen, weil sie stellvertretend für unvernünftige (ἀγνώμονας) und unbedachte (ἀσκεπτῶς) Personen stehen.⁶⁸⁵ An dieser Stelle offenbart sich einmal mehr seine prinzipiell abwertende Haltung gegenüber Sklaven, die ihn nach KNAPP als einen Angehörigen der Mittelschicht charakterisiert.

⁶⁷⁴ Artem. II,27.

⁶⁷⁵ Artem. III,16; II,23.

⁶⁷⁶ ANNEQUIN, Les esclaves rêvent aussi ..., 90 sowie KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 71.

⁶⁷⁷ Artem. I,37; II,20.

⁶⁷⁸ Artem. I,37.

⁶⁷⁹ Laut KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 107, bezeichnet Xenophon (oik. 3,4) die Sklavenflucht (δραπέυειν) neben „Arbeitsunwilligkeit und Diebstahl als ein dem System inhärentes Übel und die Fesselung als ebenso gewöhnliches Gegenmittel“.

⁶⁸⁰ VASCONCELOS, Bilder der Sklaverei in den "Metamorphosen" des Apuleius, 155.

⁶⁸¹ ANNEQUIN, Les esclaves rêvent aussi ..., 90.

⁶⁸² Apul. met. III,27-29. Zur Funktion und Bedeutung der Eselsmetaphorik siehe TILG, Apuleius' Metamorphoses, 87-114.

⁶⁸³ Artem. II,11. POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 71, zufolge bezieht dies auch die Ehefrau mit ein.

⁶⁸⁴ Artem. II,12.

⁶⁸⁵ Artem. II,20.

Aufschlussreich ist auch sein Vergleich eines Sklaven mit einer Maus, die als ein Inbegriff von Furchtsamkeit gilt. Tanzende Mäuse im Traum eines Herrn bedeuten hingegen nicht nur Fröhlichkeit und den Erwerb von Haussklaven, sondern auch eine Vermehrung seines Reichtums.⁶⁸⁶ Mit dieser Aussage nimmt Artemidor Bezug auf die gängige Ansicht, wonach die Anzahl der Sklaven Auskunft über Macht und Reichtum einer Person zu geben mochte, mithin einer solchen Person eine große Zahl an Sklaven der Vermögensanlage diene.⁶⁸⁷ Die Tatsache, dass einem Sklave ein Vermögenswert zukam, wird auch am Traumbeispiel eines Leierspielers namens Chrysampelos deutlich, den im Traumbuch ein Prozess wegen der Verschleppung eines angestellten Sklaven selbst in die Sklaverei führt.⁶⁸⁸ Eine weitere maßgebliche Komponente in der Traumdarstellung von Sklaven ist ihre symbolische Verortung als fester Bestandteil des Haushaltes, der seinerseits eine „soziale Einheit“⁶⁸⁹ formte.⁶⁹⁰ Die Tatsache, dass Sklaven im Haushalt ihres Herrn Kost und Logis erhielten, greift Artemidor im oben bereits erwähnten Traum durch ihre Symbolisierung als Mäuse auf.⁶⁹¹ Zudem werden sie zusammen mit den Verwandten (συγγενεῖς) als dem Haushalt zugehörig ausgewiesen.⁶⁹² In einem weiteren Traum steht das Schlafzimmer stellvertretend für den Herrn und die Herrin, wohingegen die männlichen Sklaven durch das Schlafgemach der Männer (ἀνδρών), die Sklavinnen durch das Schlafgemach der Frauen (γυναικῶν) repräsentiert werden.⁶⁹³ Das Merkmal der persönlichen Unfreiheit wird einer Sklavin in einem Traum durch eine von einem Riegel gehaltene Tür angezeigt, wohingegen eine freigeborene Ehefrau lediglich durch eine nicht versperrte Tür symbolisiert wird.⁶⁹⁴ Wenngleich somit beide Frauen unter der grundsätzlichen hausväterlichen Gewalt des δεσπότης stehen, symbolisiert der Riegel an der Tür folglich explizit die beschränkte Freiheit der Sklavin.⁶⁹⁵ Zwei weitere Stellen im Traumbuch offenbaren ebenfalls den Platz der Sklaven im Haushalt ihres Herrn: In einem Herentraum werden sie als Frösche in einem Teich symbolisiert⁶⁹⁶, in einem anderen als

⁶⁸⁶ Artem. III,28.

⁶⁸⁷ PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 28 sowie 33.

⁶⁸⁸ Artem. IV,72.

⁶⁸⁹ KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 68.

⁶⁹⁰ Artem. I,2; I,5.

⁶⁹¹ Artem. III,28.

⁶⁹² KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 68 mit Verweis auf Artem. II,10.

⁶⁹³ Artem. I,74. Dazu auch ANNEQUIN, *Les esclaves rêvent aussi ...*, 90.

⁶⁹⁴ Artem. II,10.

⁶⁹⁵ Bei I. HAHN, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 28-29, finden sich weitere Beispiele aus diesem Kontext, ebenso bei KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 67.

⁶⁹⁶ Artem. II,15. ANNEQUIN, *Les esclaves rêvent aussi ...*, 90, hebt diesen Umstand noch einmal besonders hervor.

Zähne in einem Mund, wobei ihre Stellung innerhalb des Mundes Aufschluss über ihre jeweilige soziale Position gibt.⁶⁹⁷ Ferner werden Sklaven eines Haushaltes entsprechenden Gegenständen zugeordnet, die nicht nur auf ihre Eigentumsfunktion, sondern auch auf ihre Haushaltstätigkeit hinweisen.⁶⁹⁸ An oberster Stelle dieser Zuordnung stehen die οἰκονόμοι, die im Traum durch Anrichteschränke dargestellt werden, woran sich die ὑπηρέται anschließen, die durch Amphoren symbolisiert werden. Die θεράποντες werden durch Halblitermaße verkörpert. In dem Traum eines Sklaven wird diesem anhand eines Blickes in ein dem Haushalt zugehörigen Wasserbecken der Sklavendienst als solcher angezeigt⁶⁹⁹, was HARRIS-MCCOY als eine Erweiterung der zuvor benannten Haushaltsgegenstände versteht.⁷⁰⁰ Darüber hinaus werden Sklaven in Traumbildern auch als Füße sämtlicher Einrichtungsgegenstände eines Haushaltes wie Tisch, Bett oder Herd gesehen.⁷⁰¹ Der Nützlichkeitsaspekt eines Sklaven offenbart sich hingegen bei Herenträumen vor allen in Symbolen, die Aufschluss über ihren möglichen Tätigkeitsbereich sowie bestimmte Charaktereigenschaften geben. Zunächst werden Sklaven im Kontext von Körperhygiene und Thermenkultur erwähnt, indem sie sich durch Striegel, Schabeisen und Badehandtuch oder aber entsprechende Aufbewahrungsbehälter verdinglichen.⁷⁰² Während Striegel und Schabeisen mit Verlust von Schweiß assoziiert werden, nimmt Artemidor durch die Darstellungen einer Mühle oder eines Öfläschchens Bezug auf die Zuverlässigkeit (πιστή) und Geschicklichkeit (χρήσιμος) eines Sklaven.⁷⁰³ Traumbilder von Trinkbechern und Körben wiederum verweisen auf eine wenige Sklaven, die zum einen als Mundschenk in der Haushaltsführung, zum anderen in der landwirtschaftlichen Produktion tätig sind.⁷⁰⁴

Abschließend wird bei Artemidor der dargestellte geringe soziale Status des Sklaven

⁶⁹⁷ Artem. I,31.

⁶⁹⁸ Artem. II,78.

⁶⁹⁹ Artem. III,30.

⁷⁰⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 513 mit weiterem Verweis auf Artem. I,74. KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 67, merkt jedoch an, dass die Tatsache, dass Sklaven nicht durch entsprechende handwerkliche Gerätschaften symbolisiert werden, bedeuten kann, dass Artemidor entsprechende Sklaven in den dortigen Bereichen nicht kannte.

⁷⁰¹ Artem. I,74.

⁷⁰² Artem. I,64.

⁷⁰³ Ebd.; Artem. II,42. Der Verlust dieser Gegenstände wird dementsprechend wie der Verlust eines Sklaven durch Flucht prophezeit. Interessant ist Artemidors Äußerung, wonach Schabeisen negativ seien, weil sie lediglich den Schweiß wegnähmen, aber dem Körper nichts hinzufügten. M.E. handelt es sich hierbei jedoch um eine alternative Deutungsweise, die nicht unbedingt in einem Zusammenhang mit der vorherigen Assoziation des Schabeisens mit einem Sklave stehen muss. Zur vielfältigen Verwendung des Schabeisens siehe KOTERA-FEYER, *Die Strigilis in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei*, 107–136. Neben dem Sklaven kann das Schabeisen auch eine Hetäre symbolisieren, die gleichfalls keine positive Konnotation bedeutet.

⁷⁰⁴ Artem. IV,58; II,24. Bei KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 67 Anm. 72, findet sich eine Diskussion des Terminus.

durch die gemeinsame Nennung mit bestimmten anderen sozial inferioren Personengruppen verdeutlicht. So ist bereits auf die wiederholte Gleichsetzung von Sklaven mit Kindern verwiesen worden, wenngleich sich dies vor allem auf den Aspekt der Versorgung und nicht auf die Position innerhalb des Haushalts bezieht. Vor diesem Hintergrund ist auch der Herentraum von großen Brüsten einzuordnen, der einen „Zuwachs an Kindern, an Sklaven und an materiellen Gütern“ prophezeit.⁷⁰⁵ Die Analogie zwischen Kindern und Hausklaven erscheint mit Blick auf das gemeinsame Abhängigkeitsverhältnis schlüssig, zugleich wird hier jedoch auch eine „Koppelung von τέκνα καὶ κτήματα“⁷⁰⁶ deutlich. Diese Verbindung findet sich bereits bei Aristoteles, demzufolge ein wesentliches Merkmal der Demokratie der Verlust der paternalistischen Vormundschaft (ἀναρχία) über die Ehefrau, Kinder und Sklaven sei.⁷⁰⁷ An anderer Stelle ist die Rede von „Armen, Sklaven, Gefangenen, Schuldnern und allen, die sich in einer schwierigen Lage befinden“⁷⁰⁸ oder aber „Sklaven, Armen und denen, die sich in einer Notlage befinden“⁷⁰⁹. Ferner werden Sklaven, Arme und Gefesselte im Hinblick auf den Aspekt des Zwanges und der Kontrolle hin zusammen genannt.⁷¹⁰ Am häufigsten werden Sklaven freilich in Zusammenhang mit Armen (πένητες) genannt. Die Häufigkeit dieser gemeinsamen Nennung veranlasst KLEES zu der Schlussfolgerung, dass man beide sozialen Gruppen zusammen unter die sogenannten Niederen (ταπεινοί) zählen kann.⁷¹¹ Somit stehen sich Sklaven und Herren nicht nur im Rahmen der rechtlichen, sondern auch im Rahmen der wirtschaftlichen Dichotomie gegenüber.⁷¹² Zudem waren Sklaven als auch Arme angesichts ihres inferioren sozialen Status nicht in der Lage, ihre Meinung frei zu äußern (παρησιάζω), wobei laut Artemidor ihre wörtliche Sprachlosigkeit synonym auch für Armut steht.⁷¹³ Auch sahen sich Sklaven bzw. Arme durch ihre Herren bzw. die Reichen und Mächtigen bedroht oder konnten es sich gleichermaßen nicht leisten, ein weißes Totengewand zu erstehen.⁷¹⁴ Laut KLEES differenziert Artemidor mit Ausnahme des Merkmals der Unfreiheit bei der Traumdeutung kaum zwischen diesen beiden Gruppen der Armen und Sklaven.⁷¹⁵ So hofften die Sklaven im Gegensatz zu den armen Personen,

⁷⁰⁵ Artem. I,41.

⁷⁰⁶ SCHWABL, Dritte textkritische Nachlese zu Artemidor, 87.

⁷⁰⁷ Aristot. Pol. 1319b 19-27. POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 72 Anm. 62, verweist auf den damit einhergehenden Vorwurf, wonach ein maßgebliches Charakteristikum einer Demokratie die mangelnde Kontrolle über Sklaven, Frauen und Kinder sei.

⁷⁰⁸ Artem. II,3

⁷⁰⁹ Artem. II,8.

⁷¹⁰ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 28 mit Verweis auf Artem. I,45.

⁷¹¹ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 62.

⁷¹² ANNEQUIN, Les esclaves rêvent aussi ..., 90.

⁷¹³ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 63.

⁷¹⁴ Artem. II,12; II,3.

⁷¹⁵ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 63.

weniger auf eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage als auf das Ende ihrer Unfreiheit. KLEES zufolge kommt in den dargestellten Träumen der Wunsch nach Besitz bei den Sklaven nur an einer Stelle vor, wohingegen es ein wiederkehrendes Moment in den Träumen armer Menschen darstellt.⁷¹⁶ Andererseits findet sich der Wunsch nach sozialer Mobilität nur selten in den Träumen der Armen wieder.⁷¹⁷

5.2.3 Lebens- und Arbeitsbedingungen

Das Traumbuch offenbart bei den Träumen von Sklaven, die vor allem im Haushalt tätig waren, zahlreiche Einblicke in deren Lebens- und Arbeitsbedingungen. Die Arbeit der Sklaven wird in der Traumdeutung Artemidors sowohl geschlechterspezifisch als auch mit Blick auf die Art und Weise der Tätigkeit differenziert. So heißt es zu dem Traum eines Sklaven, sich in eine Frau zu verwandeln, dass dieser weniger arbeiten müssen, weil die Arbeit der Frauen nicht so anstrengend sei (μικρότεροι ζάρ οι γυναικῶν πόνου).⁷¹⁸ Im Gegensatz dazu erwartet eine Sklavin nach dem Traum von der Verwandlung in einen Mann das Gegenteil in Form eines noch härteren Arbeitspensums (πλείονα τὴν δουλείαν).⁷¹⁹ Wenngleich z.B. in den Metamorphosen des Apuleius detailliert über die harte körperliche Arbeit von Sklaven speziell in der Landwirtschaft berichtet wird, finden sich bei Artemidor diesbezüglich nur allgemeine Äußerungen, die jedoch darauf schließen lassen, dass auch die Arbeit von Hausklaven mitunter schwer war.⁷²⁰ Darüber hinaus nimmt er jedoch keine moralische Beurteilung der körperlichen Tätigkeit von Sklaven vor, anders als z.B. die zeitgenössischen Autoren Epiktet, Plutarch und Dio Chrysostomos, die den Einsatz von Sklaven zu schwerer körperlicher Arbeit kritisierten.⁷²¹ Die meisten Sklaventätigkeiten, die bei Artemidor genannt werden, sind jedoch ohnehin den Bereichen des Haushaltes und der Verwaltung zugeordnet.⁷²² Im Traumbuch finden sich ferner zwei Beispiele, die auf die Tätigkeit eines Sklaven außerhalb des Haushaltes verweisen, in denen der Herr in Form eines sogenannten ‚Mietgeldes‘ (ἀποφορά) eine Entschädigung erhält.⁷²³ Bei der ἀποφορά handelt es sich um eine Abgabe, die

⁷¹⁶ Artem. II,9.

⁷¹⁷ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 62.

⁷¹⁸ Artem. I,50.

⁷¹⁹ Ebd.

⁷²⁰ Apul. met. IX,12. Diese Sklaven, die unter schwersten Bedingungen in einer Mühle arbeiteten, stehen in einem starken Kontrast zu jenen, die gut gekleidet beim Bankett ihres Herrn aufwarten und als Symbol seines Reichtums fungieren (met. II,19). Dieser Umstand wird auch bei Artem. IV,7 hervorgehoben, siehe dazu BRADLEY, Slavery and Society at Rome, 87.

⁷²¹ Epikt. diss. III,26,21-23; Plut. mor. 240E; Dio. Chrys. 10,10-11. Dazu KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 67 Anm. 71.

⁷²² u.a. Artem. II,9; II,39; II,49; II,68; III,54.

⁷²³ Artem. I,31; III,41.

insbesondere von selbstständig arbeitenden Sklaven an ihre Herren gezahlt werden musste.⁷²⁴ In dem einen Beispiel ist die Rede von einem Gläubiger, der symbolisch für den Herrn steht und die ἀποφορά einfordert.⁷²⁵ In dem anderen Beispiel wird einem Sklaven die ἀποφορά als Symbol von Unabhängigkeit durch einen zahnlosen Mund angezeigt, der einem Sklaven bedeutet, dass er seinem Herrn kein Mietgeld mehr zu entrichten braucht.⁷²⁶ Die Entrichtung der ἀποφορά fand in erster Linie bei der Beschäftigung von Sklaven in Handwerksbetrieben, im Bergbau, aber auch im Handel oder Bank- und Finanzwesen statt und stand hier mit der Vermietung von Sklaven in Verbindung.⁷²⁷ Die Tatsache, dass einige Sklaven in diesen Fällen außerhalb des Haushaltes (χωρίς οἰκοῦντες)⁷²⁸ ihrer Herren wohnten, greift Artemidor jedoch nicht auf. Des Weiteren finden sich im Traumbuch keine näheren Hinweise auf die Tätigkeit der besagten Sklaven, die ihren Herren ein Mietgeld zu entrichten hatten.

Artemidor sieht es zudem unter dem Aspekt des Erhalts der Arbeitskraft als Notwendigkeit an, dass Sklaven im Fall von Krankheit geschont und ärztlich versorgt werden. Dass dies allem Anschein nach keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Privileg für besonders wertvolle Sklaven war⁷²⁹, wird anhand einer Deutung offensichtlich, der zufolge ein Sklave im Fall von Krätze, Aussatz oder Elephantiasis ärztlicher Hilfe bedarf, weil er sonst arbeitsunfähig zu werden drohe.⁷³⁰ Ein Sklave besaß jedoch keinen rechtlichen Anspruch auf eine Behandlung im Krankheitsfall, so dass die Frage ärztlicher Hilfe zuweilen der missbräuchlichen Willkürentscheidung ihres Herrn oblag.⁷³¹ In einigen römischen Quellen, z.B. bei Sueton sowie auch bei einigen griechischen Philosophen wurde in diesem Zusammenhang vor dem Hintergrund des *mos maiorum* jedoch über eine moralische Verpflichtung des Herrn als *pater familias* seinen Sklaven gegenüber diskutiert, die Artemidor hier scheinbar voraussetzt.⁷³² Vor allem die Schriften Senecas und Ciceros enthalten Hinweise darauf, dass sich im Rahmen der Sklavenhaltung und -behandlung

⁷²⁴ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 157. Zur Rolle und Funktion der ἀποφορά im Allgemeinen siehe DERS., Sklavenleben, 143-154.

⁷²⁵ Artem. III,41.

⁷²⁶ Artem. I,31.

⁷²⁷ W. SCHMITZ, s.v. apophorá/ ἀποφορά. Für den landwirtschaftlichen Bereich lassen sich laut AUBERT, The Fourth Factor, 104, jedoch keine Hinweise auf eine Form von ἀποφορά finden.

⁷²⁸ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 143.

⁷²⁹ Zur grundsätzlichen Beziehung zwischen Sklave und Herr sowie damit einhergehenden Pflichten siehe KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 114-160 sowie 164-194.

⁷³⁰ Artem. III,47. Dieser Hinweis kann weniger als eine Aufforderung zur Pflege und Schonung des Sklaven gesehen werden, sondern vielmehr als Erinnerung an den Erhalt der Arbeitskraft.

⁷³¹ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 135f.

⁷³² Zudem wird bei Sueton (Aug. 67,1) der Princeps als Inbegriff eines strengen, dafür aber gerechten und zuweilen nachsichtigen Herrn stilisiert, siehe KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 6f.

griechische Elemente mit dem alten römischen Verständnis von *patria potestas* vermengten, wobei der *mos maiorum* dabei als „Vorbild und Orientierungspunkt“⁷³³ für das Verhalten des Herrn fungierte. Trotz der Veröffentlichung solcher Schriften gab es in der griechisch-römischen Antike weder in moralischer noch rechtlicher Hinsicht konkrete Vorgaben für die medizinische Behandlung von Sklaven.⁷³⁴

5.2.4 Beziehung zwischen Sklave und Herr

Die Beziehung zwischen Sklave und Herr ist sowohl in den Träumen der Sklaven als auch ihrer Herren ein wiederkehrendes Element, was ihre große Relevanz für deren Alltag belegt. Für den griechischen Raum ist außerhalb des klassischen Athens grundsätzlich wenig über die individuelle Beziehung zwischen einem δεσπότης und seinem Sklaven bekannt. Anders verhält es sich bei den literarischen und rechtlichen Zeugnissen der römischen Antike, die Aufschluss über verschiedene Aspekte in der Beziehung zwischen Sklave und Herr geben können. Grundsätzlich darf man davon ausgehen, dass in beiden Kulturkreisen die Herrengewalt über einen Sklaven dessen Zwang, Kontrolle oder Gewalt zur Arbeit beinhaltete, ohne dass der Herr dabei rechtliche Beschränkungen fürchten musste. Zudem entschieden die Herren über die Beziehungen und Verbindungen ihrer Sklaven untereinander und mussten hierzu ihre Zustimmung geben, wobei die Kinder aus solchen Verbindungen ebenfalls in ihr Eigentum übergingen.⁷³⁵ Für gewöhnlich scheint ein solcher Vorbehalt der Zustimmung vor allem dem Zweck der Disziplinierung gedient zu haben.⁷³⁶ Im Rahmen der römischen *patria potestas* stand dem Hausherrn analog zu seinen Familienmitgliedern auch gegenüber den Sklaven die Entscheidung über Leben und Tod (*potestas vitae necisque*) zu, wobei etwas Vergleichbares für den griechischen Raum nicht eindeutig nachweisbar ist.⁷³⁷ Die Sklaven verblieben sowohl im griechischen als auch im römischen Kulturkreis solange im Zustand persönlicher Unfreiheit, bis ihr Herr sie zumeist unter gewissen Auflagen im Rahmen der jeweils gültigen Rechtspraxis freiließ. Als Voraussetzung für ein gutes Verhältnis zwischen Sklave und Herr benennt Artemidor verschiedene Verhaltensweisen und Tugenden, u.a. Gehorsam, Fügsamkeit

⁷³³ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 48.

⁷³⁴ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 145-147.

⁷³⁵ Nach römischem Gesetz durften nur Freie im Besitz des römischen Bürgerrechts heiraten (*contubernium*), während Ehen zwischen Sklaven nur mit Zustimmung ihres Herrn möglich waren. Oftmals wurden sie jedoch zum Zweck der Produktion von Sklavenkinder gestiftet, weil diese in den Besitz des Herrn übergingen und in keiner rechtlichen Beziehung zu ihren Eltern standen, siehe ZEUSKE, Handbuch Geschichte der Sklaverei, 372 sowie KASER/KNÜTEL, Römisches Privatrecht, 107.

⁷³⁶ Dies ist bereits bei Xen. oik. 9,5 sowie Aristot. Oik. 1344b 17f. bezeugt, siehe SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 592 und GAMAUF, Ad statum licet confugere, 54.

⁷³⁷ Lediglich für das klassische Griechenland u.a. bei Antiph. V,48. Dazu HARRISON, The Law of Athens, 171f. sowie KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 210f.

und die pflichtbewusste Erfüllung der Tätigkeiten, durch die sich ein Sklave im besten Fall auszeichnen konnte.⁷³⁸ Daran wird ersichtlich, dass er das Gelingen bzw. Scheitern einer Beziehung zwischen Herr und Sklave gemäß den gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit vor allem in die Verantwortung des Sklaven legte. Demzufolge prophezeit Artemidor einem Sklaven in dessen Traum vom Bekränzen der Götter mit heiligen Blumen, wobei die Götter stellvertretend für die Herren stehen, dass er seinem Herrn gehorchen und dessen Wünsche erfüllen solle (πειθεσθαι τῷ δεσπότη καὶ τὰ ἐκεῖνον κεχαρισμένα ποιεῖν).⁷³⁹ An einer anderen Stelle ist das Tragen von weißer Kleidung für römische Sklaven von Vorteil, wenn sie ihre Arbeit gut erledigt haben (μόνος ἀγαθὰ τοῖς εἶ πράσσοουσιν).⁷⁴⁰ Diese Traumdeutungen bestärken die Schlussfolgerung, dass die Qualität der Beziehung des Sklaven zu seinem Herrn maßgeblich für seine Lebens- und Arbeitsbedingungen, die Möglichkeit zur sozialen Mobilität bzw. vor allem für die spätere Freilassung war.⁷⁴¹ Zudem wird der Umstand, dass räumliche Nähe, wie sie bei Haussklaven zu ihrem Herrn gegeben war, oftmals auch zu einer entsprechenden persönlichen Nähe führte, aus verschiedenen Träumen und deren Deutungen ersichtlich.⁷⁴² Ein aussagekräftiges Beispiel hierzu handelt von dem Geburtstraum eines Sklaven, in dem das Verhältnis zwischen Herr und Sklave in Analogie zu dem Verhältnis einer Mutter zu ihrem Säugling gesetzt wird.⁷⁴³ Dieses zeichnet sich Artemidor zufolge im Fall einer Verfehlung von Seiten des Sklaven durch φιλία und συγγνώμη aus. Während sich συγγνώμη mit dem Begriff ‚Verzeihung‘ übersetzen lässt, ist zumindest in der deutschen Übersetzung bei BRACKERTZ das Abstraktum φιλία eher unzutreffend mit dem Begriff ‚Liebe‘ übersetzt.⁷⁴⁴ Gleichwohl war bereits Aristoteles der Ansicht, dass der Begriff φιλία im Kontext sozialer Beziehungen nur im Hinblick auf lebendige Wesen möglich und somit nicht kompatibel zum Status eines Sklaven war, den er als leblosen Gegenstand (τὰ ἄψυχα) definierte.⁷⁴⁵ Nur in Ausnahmefällen besaß für ihn ein Sklave unter gewissen Umständen auch einen menschlichen Status, was die Entstehung von φιλία in der Beziehung zwischen Sklave und Herr mitunter ermöglichte.⁷⁴⁶ ZELNICK- ABRAMOVITZ spricht sich

⁷³⁸ u. a. Artem. I,77; I,78.

⁷³⁹ Artem. I,77.

⁷⁴⁰ Artem. II,33. Dazu weiterführend KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 76.

⁷⁴¹ Zur Bedeutung der Freilassung im Traumbuch siehe Kapitelabschnitt 5.2.6.

⁷⁴² KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 183.

⁷⁴³ Artem. I,13.

⁷⁴⁴ BRACKERTZ, Traumbuch, 26.

⁷⁴⁵ Aristot. pol. 1253b-1255a.

⁷⁴⁶ Aristot. NE 1161b 1-5. ZELNICK-ABRAMOVITZ, Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions, 22, zufolge widerspricht sich Aristoteles diesbezüglich selbst, weil er die Haltung eines Herrn seinem Sklaven gegenüber mit der eines Tyrannen seinen Untergebenen gegenüber vergleicht und zu dem Schluss kommt, dass es in dieser Beziehung weder φιλία noch Gerechtigkeit geben könne.

ebenfalls gegen eine entsprechende Übersetzung dieses Begriffs mit ‚Liebe‘ aus, weil der Sklave in der aufgezeigten Beziehung lediglich eine abhängige und zudem passive Rolle einnehme.⁷⁴⁷ Da der Begriff der ‚Liebe‘ in emotionaler Hinsicht einen Zustand der beiderseitigen Zuneigung gleichberechtigter Personen beschreibt,⁷⁴⁸ erscheint vor diesem Hintergrund die in der englischen Übersetzung gewählte Passivkonstruktion ‚being held dear‘ zutreffender, was im Deutschen am ehesten mit dem Begriff ‚Zuwendung‘ zu übersetzen ist. Im Sinne einer weniger emotionalen Definition, das kein Abstraktum darstellt, kann φιλία ZELNICK-ABRAMOVITZ zufolge als eine Art „social bond“⁷⁴⁹ verstanden werden, das den Austausch von (Dienst-)leistungen und Loyalität beinhaltet. Der Vorteil dieser Definition liegt darin, dass φιλία auf diese Weise auch zwischen Personen mit unterschiedlichem sozialen Status wie Sklave und Herr möglich ist.

Eine besondere Ausprägung der persönlichen Nähe zwischen Sklave und Herr findet sich in einigen Sklaven- und Herrenträumen, in denen Artemidor auf eine bestehende körperliche „Wechselwirkung zwischen den Sklaven und dem Leib des Herrn“ (οἱ δοῦλοι καὶ πρὸς τὸ σῶμα τῶν δεσποτῶν τὴν ἀναφορὰν ἔχουσιν) verweist.⁷⁵⁰ Laut KLEES geht das Bild der körperlichen Beziehung zwischen Sklave und Herr ebenfalls auf Aristoteles zurück.⁷⁵¹ In dem besagten Traum liegt der Sklave eines Herrn mit Fieber darnieder, woraufhin Artemidor zufolge der Herr selbst krank wird.⁷⁵² Ein weiteres Beispiel handelt davon, dass ein Herr, der auf dem rechten Bein lahmt, selbiges über seinen Haussklaven träumt. Als Resultat dieses Traums findet er ihn bei seiner Geliebten vor, weil beide dieselbe Schwäche (συνεξαμαρτάνειν) im wörtlichen Sinne besaßen.⁷⁵³ An anderer Stelle erfährt der Sklave ebenfalls Gutes durch seinen Herrn, so z.B. in der Traumgestalt eines zahmen Löwen, der ihm anzeigt, dass sein Herr ihn unterstützen werde.⁷⁵⁴ In zwei weiteren Beispielen ist jeweils die Rede von Wertschätzung bzw. Anerkennung (τίμη) des Sklaven durch seinen Herrn.⁷⁵⁵ Im Zusammenhang mit dem Begriff τίμη wird an einer Stelle auch der Lieblingsklave eines Herrn erwähnt, der ihn nach dessen Erblindung

⁷⁴⁷ ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 33f.

⁷⁴⁸ ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 33. Eine ausführliche Diskussion des Begriff findet sich auf den Seiten 39-47.

⁷⁴⁹ Ebd., 37. Diese Definition weist mit Blick auf den Austausch von Dienstleistungen und Loyalität ansatzweise Parallelen zu KNOCHS Konzept von Sklavenfürsorge auf, wengleich es sich bei diesem um einen wechselseitigen Austausch handelt.

⁷⁵⁰ Artem. IV,30.

⁷⁵¹ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 66 mit Verweis auf Aristot. pol. 1253b-1255a; Vgl. zudem Plut. mor. 160C.

⁷⁵² Artem. IV,30.

⁷⁵³ Artem. III,51.

⁷⁵⁴ Artem. II,12.

⁷⁵⁵ Artem. II,31; II,9.

herumführt.⁷⁵⁶ Dies verweist ebenfalls auf eine große emotionale Nähe zwischen den beiden Personen, zumal dem Herrn durch seine Erblindung aller Voraussicht nach nur noch ein eingeschränktes Maß an Kontrolle über seinen Sklaven möglich war. Weitere Hinweise auf einen sogenannten οικέτης τίμιος, bei dem es sich um einen besonders geschätzten und zuverlässigen Sklaven handelte, finden sich neben Artemidor auch bei Lukian und Plutarch.⁷⁵⁷ Weil Artemidor in einem Beispiel hervorhebt, dass ein Sklave trotz der Wertschätzung durch seinen Herrn noch nicht freigelassen werde⁷⁵⁸, sieht KLEES das dort zum Ausdruck gebrachte Näheverhältnis jedoch bereits als „Vorstufe der Freiheit“⁷⁵⁹ an. Dass ein gutes Verhältnis zwischen Sklave und Herr für die Sklaven von Vorteil war, lässt sich auch bei Apuleius beobachten, der in den Metamorphosen von zwei Sklavenbrüdern berichtet, die als Bäcker und Koch tätig waren und dessen Herr ihnen gestattete, übrig gebliebenes Essen mitzunehmen.⁷⁶⁰

Anhand dieser Beispiele wird deutlich, dass die Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. Sklaven zwar vorrangig nach dem Arbeits- und Nützlichkeitsaspekt beurteilte, insbesondere aber Hausklaven oftmals eine große persönliche Nähe bzw. gefühlsmäßig-intensive Beziehung zu ihrem Herrn aufbauen konnten. Als solches widerspricht das Traumbuch der primär rechtshistorisch fundierten These PATTERSONS, wonach Sklaven ausschließlich durch ihren Herrn ausgebeutet wurden.⁷⁶¹ Neben der Tatsache, dass Artemidor in seinen Traumdeutungen insbesondere die Verantwortung des Sklaven für eine gute Beziehung zu seinem Herrn hervorhebt, kommen in seinen Interpretationen auch Aspekte stoischen Gedankengutes zum Vorschein. Dies kann als Ausdruck seiner Zeit gewertet werden, zumal sich insbesondere die kaiserzeitliche Stoa wie auch die alte Stoa durch eine reflektierte Haltung gegenüber Sklaven auszeichnete.⁷⁶² So sprechen sich stoische Gelehrte wie Poseidonius für Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) als maßgebliches und angemessenes (κατήκουσα) Verhalten eines guten Herrn gegenüber seinen Sklaven im Kontrast zu einer harten Behandlung (ἀποθηριώω) aus.⁷⁶³ Es wäre jedoch unzutreffend, Artemidors

⁷⁵⁶ Artem. V,20.

⁷⁵⁷ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 73 mit Verweis auf Lukian. Tim. 22; de merc. cond. 23; Plut. mor. 480A.

⁷⁵⁸ Artem. II,31.

⁷⁵⁹ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 73.

⁷⁶⁰ Apul. met. X,13.

⁷⁶¹ Dies wird vor allem in der These PATTERSONS deutlich. Dagegen hebt KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 183, die Bedeutung von zwischenmenschlichen Aspekten im Verhältnis zwischen Herr und Sklave hervor.

⁷⁶² MANNING, Stoicism and Slavery in the Roman Empire, 1518-1543.

⁷⁶³ Zur Diskussion der Behandlung von Sklaven durch ihre Herren im Rahmen verschiedener philosophischer Schulen siehe GARNSEY, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine, 128-152 und 171; WÖHRLE, Der „freie“ Sklave, 35-55.

Deutungen bereits an dieser Stelle gar als sklavenfreundlich zu interpretieren und daraus Rückschlüsse auf seine damit verbundene Gesellschaftsauffassung zu ziehen, zumal er als potentieller Vertreter der Mittelschicht nach KNAPP Sklaven mit Vorbehalten begegneten. Es ist aber erkennbar, dass Artemidor ein harmonisches Verhältnis zwischen Sklave und Herr als Optimum ansieht, wie dies auch in der stoischen Philosophie vertreten wird.⁷⁶⁴ Für den Sklaven bedeuten diese optimalen Lebens- und Arbeitsbedingungen, dass er sich im Haus seines Herrn geborgen, wenn nicht gar zu Hause fühlen darf. Diese Einstellung wird im Traumbuch dadurch bezeugt, dass einem Sklaven nach einem Traum von Flug außerhalb des Hauses „nach Tagen des Glücks“ (μετὰ τὴν εὐημερίαν) der Tod prophezeit wird.⁷⁶⁵

Trotz der Tatsache, dass Sklaven im Traumbuch des Artemidor nur in der ihnen zugewiesenen passiven und untergeordneten Rolle dargestellt werden, offenbaren einige Traumdeutungen, dass sich ein solches Verhältnis mitunter zum Vorteil für den Sklaven entwickeln konnte. In einem Beispiel träumt ein Sklave, dass er über das Meer wandelt.⁷⁶⁶ In Anbetracht der bestehenden Analogie zwischen Herren und Gewässern erweist sich ein solcher Traum für ihn folgerichtig als nützlich, weil er ihm anzeigt, dass er über seinen Herrn herrschen (ἄρξειν) werde. In diesem Fall kehrt sich das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschtem allem Anschein nach um, was auf eine große Einflussnahme des besagten Sklaven auf seinen Herrn schließen lässt. Ein zweites Beispiel behandelt einen Sklaventraum, in dem dieser von seinem Herrn getragen wird, was Artemidor zufolge bedeutet, dass er von diesem großen Nutzen (ὠφελήθῃσονται) erfahren werde.⁷⁶⁷ Was die relative Unabhängigkeit eines Sklaven betrifft, so dürfen die bereits erwähnten Sklaventräume, in denen der Sklave seinem Herrn die ἀποφορά zahlt, ein Privileg thematisieren, das aus einem guten persönlichen und vertrauten Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn resultierte. In Anbetracht dessen, dass der Herr stets für seinen Sklaven haften musste, liegt es nahe, dass vor allem vertrauenswürdigen Sklaven eine solche selbstverantwortliche Tätigkeit außerhalb des Haushaltes gestattet wurde.⁷⁶⁸ In einigen Fällen porträtiert das Traumbuch in den dargestellten Trauminhalten auch die Entstehung intimer Verhältnisse zwischen einem Sklaven bzw. einer Sklavin und ihren Herren.⁷⁶⁹ Grundsätzlich

⁷⁶⁴ Speziell zur Sklavenbehandlung aus Sicht der Stoiker siehe WILLMS, s.v. Stoa; MANNING, Stoicism and Slavery in the Roman Empire, 1520-1524.

⁷⁶⁵ Artem. II,68.

⁷⁶⁶ Artem. III,16.

⁷⁶⁷ Artem. II,56.

⁷⁶⁸ W. SCHMITZ, s.v. apophorá/ ἀποφορά.

⁷⁶⁹ BRADLEY, Slaves and Masters in the Roman Empire, 117f.

beinhaltete das Eigentumsrecht eines Herrn auch die sexuelle Verfügbarkeit über seine Sklaven⁷⁷⁰, was PATTERSON zu der Auffassung geführt hat, dass die sexuelle Verfügbarkeit von Sklaven Bestandteil ihres ‚sozialen Todes‘ war.⁷⁷¹ Interessanterweise finden Intimverhältnisse der Sklaven untereinander im Traumbuch keine Erwähnung, was deutlich macht, dass Artemidor diesen bei der Auswahl der Traumhalte keine große Bedeutung beimaß. Im Gegensatz dazu wird bei den dargestellten Herrenträumen dem Thema Sexualität eine weitaus größere Bedeutung zuteil. So wird einem Herrn der Traum vom Geschlechtsverkehr mit Sklaven beiderlei Geschlechts folglich als glücksverheißend prophezeit, weil sie sein Eigentum (κτῆμα) darstellen.⁷⁷² Artemidor schränkt die positive Prophezeiung jedoch dahingehend ein, dass der Herr dafür den aktiven Part im Geschlechtsverkehr einnehmen muss, was seiner gesellschaftlichen Position in der Beziehung zum Sklaven entspricht. Der Sklave hingegen wird durch die Darstellung als passiver Sexualpartner als unmännlich dargestellt.⁷⁷³ Gleiches geschieht Artemidor zufolge auch, wenn der Herr wider Erwarten im Traum von der Penetration durch seine Sklaven träumt, was Artemidor zufolge als Hinweis auf seinen Machtverlust zu verstehen ist.⁷⁷⁴ Die sexuelle Verfügbarkeit von Sklaven findet sich auch in anderen zeitgenössischen Quellen wieder, z.B. bei Apuleius, wo der Protagonist Lucius vor seiner Verwandlung Geschlechtsverkehr mit einer Sklavin hat und zu einem späteren Zeitpunkt nach seiner Verwandlung in einen Esel die sexuellen Wünsche einer römischen *matrona* erfüllen muss.⁷⁷⁵ Vor diesem Hintergrund offenbaren einige Beispiele im Traumbuch ganz offen den Wunsch eines Herrn nach einem Intimverhältnis zu einer Sklavin oder aber einem Sklaven. Dies äußert sich u.a. in einem Herrentraum, in dem der Schlüssel als Symbol für den Erwerb einer Sklavin steht, die ihrem Herrn wohl gesonnen (εὖνοον) sei.⁷⁷⁶ Im weiteren Verlauf dieses Herrentraums werden die verschiedenen Möglichkeiten eines Intimverhältnisses zwischen ihm und einer Sklavin offengelegt: Demzufolge zeigt einem Herrn das Trinken aus einem Becken die Liebe zu einer Sklavin an, der Besitz eines goldenen oder silbernen Beckens hingegen verweist auf eine zukünftige Heirat oder das

⁷⁷⁰ STUMPP, Prostitution, 24.

⁷⁷¹ PATTERSON, Slavery and Social Death, 35 sowie 230. Andersherum besaßen Sklaven ihrerseits kein rechtliches Mittel, um sich gegen Annäherungen oder sexuelle Übergriffe von Seiten des Herrn zu schützen. Laut KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 161, stellt dies ein Charakteristikum aller Sklaverei-Systeme dar. Ihm zufolge muss zudem davon ausgegangen werden, dass die Quellen vor allem harmonische Verhältnisse widerspiegeln und nichteinvernehmliche Verhältnisse oder Affären ausgeblendet werden.

⁷⁷² Artem. I, 78.

⁷⁷³ SKINNER, Sexuality in Greek and Roman Culture, 7.

⁷⁷⁴ Artem. I, 78.

⁷⁷⁵ VASCONCELOS, Bilder der Sklaverei in den "Metamorphosen" des Apuleius, 67.

⁷⁷⁶ Artem. III, 54.

Zusammenleben mit einer Freigelassenen.⁷⁷⁷ Träumt ein Herr, er würde sich in einem Wasserbecken spiegeln, so verweist dies Artemidor zufolge auf die Tatsache, dass er mit einer Sklavin Kinder zeugen werde.⁷⁷⁸ Anhand dieser Deutungen lassen sich einige Rückschlüsse auf das Beziehungsleben zwischen Herr und Sklavin ziehen: Zunächst ist festzuhalten, dass eine rechtlich anerkannte Ehe eines Herrn nur mit einer Freigelassenen, niemals aber mit einer Sklavin möglich war.⁷⁷⁹ Insofern liegt es nahe, dass einige Sklavinnen aufgrund einer vorherigen sexuellen Beziehung zu ihrem Herrn hierzu freigelassen wurden⁷⁸⁰, eine Ansicht, die durch einen weiteren Traum eines Herrn gestützt wird, in dem sowohl die Geliebte als auch die Freigelassene in seinem Haushalt durch ein und dasselbe Bettzeug repräsentiert werden.⁷⁸¹ Gesetzt den Fall, dass einige Herren mit einer Sklavin noch vor deren Freilassung Kinder gezeugt hatten, blieben diese ihrerseits Sklaven und bedeuteten damit eine Vermögensvermehrung.⁷⁸²

Wenngleich das Traumbuch zeigt, dass Verbindungen zwischen einem Herrn und seiner Sklavin im 1. und 2. Jh. n. Chr. durchaus vorhanden, aber nicht legitim und somit gesellschaftlich verpönt waren, belegen zahlreiche epigraphische Quellen, dass Herren ihre ehemaligen Sklavinnen nach deren Freilassung geehelicht haben.⁷⁸³ Insbesondere für Mitglieder sozial niederer Schichten oder aber für Auxiliar-Soldaten scheint die Heirat mit einer ehemaligen Sklavin, insbesondere nach dem Tod der ersten Ehefrau, kein ungewöhnliches Ereignis dargestellt zu haben.⁷⁸⁴ Anders verhielt es sich mit Angehörigen der gesellschaftlichen Elite, für die eine solche Verbindung eher eine gesellschaftliche Herabstufung bedeutet hätte.⁷⁸⁵ In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Prestige einer zukünftigen Ehefrau in einem weiteren Herrentraum dadurch thematisiert, dass die Farbe der Chlamys in Relation zum gesellschaftlichen Stand der Frau gedeutet wird.⁷⁸⁶ Eine purpurne Chlamys symbolisiert demnach eine Frau von gehobenem Stand, wohingegen eine weiße Chlamys für eine Freigeborene und eine schwarze Chlamys für eine Freigelassene stehen. Es erscheint plausibel, dass einer Sklavin keine Farbe einer

⁷⁷⁷ Artem. III,30.

⁷⁷⁸ Artem. III,30.

⁷⁷⁹ Aus diesem Grund ist auch der bereits angesprochene Traum (Artem. I,2), in dem Vater seine freien Töchter mit Hausklaven vermählt, aus rechtlicher Sicht unmöglich.

⁷⁸⁰ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 76.

⁷⁸¹ Artem. II,9.

⁷⁸² Zur Situation und Rolle von Sklavenkindern siehe HERRMANN-OTTO, Kindsein im Römischen Reich, 171-201; WILLVONSEDER, Kinder mit Geldwert, 97-109.

⁷⁸³ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 310.

⁷⁸⁴ FRIEDL, Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom, 252ff.

⁷⁸⁵ KNOCH, s.v. Herr/Herrin.

⁷⁸⁶ Artem. I,54.

Chlamys zugeordnet wird, weil sie aufgrund ihres unfreien Status für eine Heirat ohnehin nicht in Frage kam. Das unterschiedliche soziale Prestige einer Ehefrau wird ferner durch den Herrentraum von je einem Kranz aus Dattelpalme oder Ölbaum symbolisiert, demzufolge die Ehe mit einer Freigelassenen weniger Ansehen besaß als die mit einer Freigeborenen.⁷⁸⁷ Die offenkundige Tatsache, dass im Falle einer bereits bestehender ehelicher Verbindungen die jeweiligen Ehefrauen der Herren dem gleichzeitigen intimen Verhältnis mit einer Sklavin ablehnend gegenüberstanden⁷⁸⁸, findet sich im fünften Buch exemplifiziert. Hier träumt die Frau eines Herrn, dass sich ihre als Friseurin tätige Sklavin (θεραπείαν) ein Medaillon mit ihrem Portrait um den Hals gehängt und ihre Kleider angezogen habe, als ob sie zu einer Prozession (πομπή) gehen wolle. Als Folge dieses Traums habe ihr die Sklavin den Mann abspenstig gemacht, sie verleumdet (υποδιαβλουςα) und ihr Verlust und Spott eingebracht.⁷⁸⁹ Diese Deutung Artemidors beruht zum einen auf der Ähnlichkeit der griechischen Termini für Prozession (πομπή) und Spott/Beleidigungen (πομπεία), zum anderen darauf, dass im Rahmen der Mysterienfeiern in Eleusis während der dortigen Prozessionen Beleidigungen ausgerufen wurden.⁷⁹⁰ Es entspricht den gesellschaftlichen Vorstellungen seiner Zeit, dass Artemidor sich auf die Seite der betrogenen Ehefrau stellt und ausschließlich der Sklavin die Schuld an dem Zerwürfnis gibt. Allerdings gibt HAHN zu bedenken, dass die Sklavin kaum Möglichkeiten gehabt hätte, ihren Herrn abzuweisen und insoweit von einem erzwungenen Verhältnis auszugehen ist.⁷⁹¹ Im Gegensatz zu Verhältnissen von Herren mit Sklavinnen liegt bei Artemidor bis auf eine Ausnahme kein Fall vor, in dem das Verhältnis einer Herrin zu einem Sklaven dokumentiert wird.⁷⁹² Dieses Ausnahmebeispiel handelt von einer Herrin, die ihrem Sklaven die Freikaufgebühr erlässt oder diesen freizukaufen wünscht.⁷⁹³ Ob dieses Entgegenkommen möglicherweise aus einer Liebesbeziehung zwischen der Herrin und ihrem Sklaven herrührt, bleibt jedoch offen.⁷⁹⁴ Grundsätzlich zeigt sich jedoch, dass eine intime Verbindung zwischen einer Herrin und ihrem Sklaven gesellschaftlich noch weniger akzeptiert war als das eines Herrn mit seiner Sklavin.⁷⁹⁵ So

⁷⁸⁷ Artem. I,77. Zum gesellschaftlichen Prestige einer solchen Ehe siehe KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 310.

⁷⁸⁸ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 163, mit dem Hinweis, dass in Menanders *Plokion* (fr. 402.) ein reicher Herr von seiner Ehefrau gezwungen wird, seine schöne Sklavin zu verkaufen weil sie um ein Verhältnis der beiden fürchtet.

⁷⁸⁹ Artem. V,53.

⁷⁹⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 556.

⁷⁹¹ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 28.

⁷⁹² Artem. I,79.

⁷⁹³ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 70.

⁷⁹⁴ Ebd.

⁷⁹⁵ Zu Verhältnissen zwischen freien Frauen und Sklaven siehe EVANS GRUBBS, *Marriage More Shameful than Adultery*, 125-154.

rät u.a. der Lehrer Epiktets, C. Musonius Rufus, vom sexuellem Verkehr eines Herrn mit der eigenen Sklavin aus Gründen der Selbstdisziplin ab, weil ein solcher Umgang zu einem unerwünschten Nachahmungseffekt von Seiten der Herrin führen könne.⁷⁹⁶

Während der bisherige Untersuchungsfokus auf der Bedeutung eines guten Verhältnisses zwischen Sklave und Herr lag, welches mitunter sogar in ein Intimverhältnis beider münden konnte, finden sich im Traumbuch des Artemidor ebenfalls überwiegend Sklaventräume, in denen Ängste und Hoffnungen hinsichtlich einer Verschlechterung des Verhältnisses und den damit verbundenen Konsequenzen zum Ausdruck gebracht werden. Ein erstes Beispiel handelt von dem Traum eines Sklaven, in dem dieser mit dem Gott Zeus Ball spielt.⁷⁹⁷ Dies prophezeit ihm Artemidor, dass er mit seinem Herrn in einen Streit geraten werde, in dem er streitsüchtig auftreten (*φιλονεικέω*) und offen sprechen (*ἐλευθερώτερον προσδιαλέγομαι*) werde, woraufhin sein Herr mit Hass (*ἐμισήθη*) reagiere. Der Erklärung Artemidors, wonach sich der Sklave beim Ballspiel mit Zeus als ihm ebenbürtig (*ἴσου ῥῆσιν*) gewähnt habe, liegt somit der Gedanke einer Verletzung der gesellschaftlichen Hierarchieordnung zugrunde.⁷⁹⁸ Die Konsequenzen aus einem schlechten Verhältnis zum jeweiligen Herrn werden ferner in einem weiteren Traum offenbart, in dem ein Sklave, der eine Vertrauensstellung im Haushalt innehat, davon träumt, geköpft zu werden.⁷⁹⁹ Artemidor zufolge zeigt dies nicht nur den Verlust des Vertrauens, sondern auch den Verkauf des Sklaven an, weil einem Kopflosen kein Vertrauen mehr entgegengebracht werde (*ὅτι μὴ ἔχον κεφαλὴ οὐ πιστεύεται*). In zwei weiteren Sklaventräumen wird ebenfalls der Verlust einer Vertrauensposition thematisiert. Der erste Fall behandelt den Traum von der eigenen Bestattung, der für einen Sklaven in einer Vertrauensstellung den Verlust derselbigen bedeutet, weil der Tod in Analogie zum endgültigen Abschluss des Lebens gesetzt wird.⁸⁰⁰ Ein Sklave ohne Vertrauensposition hingegen wird freigelassen, er ‚begräbt‘ gewissermaßen sein altes Leben. Der zweite Traum von einem Blitzschlag deutet Artemidor für einen vermögenden Sklaven in einer Vertrauensposition ebenfalls als Nachteil⁸⁰¹: Dieser verliert beides, weil ein Blitz die Gegebenheiten ins Gegenteil verändert. Artemidor verfolgt hierbei das Prinzip, wonach Glück und Erfolg eintreten, wenn ein Traum im Einklang mit *φύσις* und *νομός* steht und alles, was die

⁷⁹⁶ EVANS GRUBBS, *Marriage More Shameful than Adultery*, 125-154.

⁷⁹⁷ Artem. IV,69.

⁷⁹⁸ HALL, *Playing Ball with Zeus*, 220f.

⁷⁹⁹ Artem. I,35.

⁸⁰⁰ Artem. II,49.

⁸⁰¹ Artem. II,9.

bestehende Ordnung gefährdet, als Nachteil gewertet wird.⁸⁰² Es ist jedoch fraglich, inwieweit diese Beurteilung der Realität entspricht oder aber vielmehr den Wunsch nach Erklärbarkeit von augenscheinlich nicht erklärbaren Phänomenen zum Ausdruck bringt. In beiden Fällen wird der Verlust der Vertrauensposition nicht auf das Fehlverhalten des Sklaven zurückgeführt, sondern dieser gewissermaßen als Opfer höherer Mächte gesehen.

Das aus Sicht der Herren schwierige Thema der ‚Sklavenflucht‘ findet ebenfalls im Traumbuch Erwähnung, was zeigt, dass es trotz zahlreicher juristischer Gegenmaßnahmen ein nach wie vor großes Problem darstellte.⁸⁰³ Die Flucht stellte für den Sklaven das wohl äußerste Mittel dar, sich unzumutbaren Lebens- und Arbeitsbedingungen, Prügel oder Bestrafung aufgrund eines Vergehens zu entziehen.⁸⁰⁴ Diese Aspekte werden auch im Traumbuch erwähnt, wenngleich sie dort nicht explizit als Ursache für eine Flucht in Erscheinung treten. Die Flucht als solche war für den Sklaven mit hohen Risiken verbunden, zumal er sich auf diese Weise des Diebstahls an seinem Herrn schuldig machte und im Falle seines Auffindens mit entsprechend hohen Strafen rechnen musste.⁸⁰⁵ Bei dem Begriff des *δραπέτης*, den Artemidor zur Beschreibung eines flüchtigen Sklaven gebraucht, handelt es sich um ein „charakterlich und sozial deklassierendes Wort“⁸⁰⁶, mit dem ein gehorsamer Sklave von einem flüchtigen deutlich differenziert wurde. Grundsätzlich stellt sich gerade mit Blick auf Fluchtträume von Sklaven die Frage, wie Artemidor mit diesen umgegangen ist. Laut KLEES ist davon auszugehen, dass „Sklaven vom Traumdeuter erfahren [wollten], ob der Zeitpunkt für ein so risikoreiches Unternehmen günstig war“⁸⁰⁷, was Artemidor in einen Zwiespalt gebracht haben wird: Einerseits musste er als seriöser Traumdeuter jene Zeichen, die für einen positiven Verlauf einer geplanten Flucht sprachen, auch als solche deuten. Andererseits wird er sich kaum dem Vorwurf ausgesetzt haben wollen, als Befürworter von Sklavenfluchten zu gelten, zumal seine Leserschaft vor allem aus Personen bestand, die ihrerseits Sklaven besaßen. Auffällig ist jedoch, dass er sich diesbezüglich ungewöhnlich neutral zeigt und Fluchtträume

⁸⁰² KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 56f.

⁸⁰³ Zu Ursprung, Ausmaß und Bedeutung der Sklavenflucht im Kaiserreich siehe BELLEN, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, 5-16, demzufolge sie von der Quantität her nicht mit jener der Republik vergleichbar war. Bei Plinius (epist. XX,29f.) wird u.a. die Flucht zweier Sklaven ins Militär erwähnt. Zur Fluchtursachen von Sklaven auch WELWEI, s.v. Flucht.

⁸⁰⁴ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 102-104. Bei Plutarch (mor. 459A) findet sich zudem ein Hinweis darauf, dass Sklaven nach zahlreichen Drohungen von Seiten ihres Herrn die Flucht als letztmöglichen Ausweg wählten.

⁸⁰⁵ WELWEI, s.v. Flucht.

⁸⁰⁶ KUDLIEN, Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike, 35-65.

⁸⁰⁷ KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 72.

scheinbar ohne moralische Bewertung deutet. So heißt es schlicht zu einem Traum, in dem ein Sklave zur Hintertür hinauszufliegen träumt, dass er nach so einem Traum zum *δραπέτης* werden wird.⁸⁰⁸ An anderer Stelle prophezeit er einer Sklavin nach dem Traum von der Geburt eines Drachen, dass ihr Sohn später einmal zum Flüchtigen werden würde.⁸⁰⁹ Was den möglichen Erfolg der Fluchträume im Traumbuch betrifft, fällt jedoch auf, dass diese nur dann glücksverheißend sind, wenn das Suchen und Wiederauffinden des geflüchteten Sklaven aufgrund natürlicher Ereignisse nicht möglich ist. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn der Herr erblindet oder aber ein verdunkelter Gott Helios als Symbol der verdunkelten Sonne das Wiederauffinden des Sklaven unmöglich macht, weil er nicht alles erhellt (*ἦττον γὰρ ὁ ἀμαυρός ἐπικαίει*).⁸¹⁰ Das Traumbild eines Tintenfisches, dem durch Verspritzen seiner Tinte die Flucht gelingt, ist hingegen ein altes Traumsymbol, das Artemidor zufolge bereits bei Antiphon von Athen Erwähnung findet.⁸¹¹ Hieran zeigt sich zudem, dass Fluchträume von Sklaven ein stetiger Gegenstand der Traumdeutung darstellten. In diesem Zusammenhang ist auch ein Traum von besonderem Interesse, in dem Artemidor einem zu Unrecht Versklavten nach dem Traum von verschiedenen Nistplätzen eine erfolgreiche Flucht zurück in die Heimat prophezeit.⁸¹² Diesem ursprünglich Freigeborenen wird die Flucht deshalb gelingen, weil auch Vögel von Natur aus frei sind (*φύσει ὄντας ἐλευθέρους*). Dagegen finden sich zwei weitere Träume, die auf das mögliche Misslingen einer Flucht durch selbstverschuldetes Verhalten des Sklaven hindeuten sollen: Im ersten Beispiel zeichnet sich der Sklave durch große Unbeholfenheit in Analogie zu einem Säugling aus, im zweiten Beispiel durch sein auffälliges Verhalten mit der Gefahr der Selbstenttarnung, wie dies im Traum von einem Maulwurf und seinen Hügeln der Fall ist.⁸¹³ Interessanterweise thematisiert Artemidor weder die Gründe der geplanten Flucht eines Sklaven noch die eventuell drohende Bestrafung durch seinen Herrn.⁸¹⁴ In

⁸⁰⁸ Artem. II,68.

⁸⁰⁹ Artem. IV,67.

⁸¹⁰ Artem. I,26; II,36.

⁸¹¹ Artem. II,14.

⁸¹² Artem. IV,56.

⁸¹³ Artem. I,13; III,64. Dazu auch HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 516. Während Palladius (Agr. I,35,10 sowie IV,9,4) zufolge für die Jagd auf Maulwürfe Katzen und Frettchen eingesetzt wurden oder aber mittels Ausräuchern erfolgte, verweist Plinius (nat. XVII, 266) auf den Einsatz des Bodensatzes von Olivenöl.

⁸¹⁴ Auch über Konsequenzen der Flucht wird bei Artemidor nichts erwähnt. Lediglich bei Petron findet sich der Hinweis auf eine Brandmarkung auf der Stirn mit dem Buchstaben F für *fugitivus* (satyr. 103.) Für den Fall, dass sich der entlaufene Sklave auf bzw. nach seiner Flucht als freie Person ausgab, drohte ihm die Todesstrafe, siehe Dig. 11,4,2: „*Fugitivi simplices dominis reddendi sunt: sed si pro libero se gesserint, gravius coerceri solent.*“ (Callistratus 6 cogn.). Wenngleich an dieser Stelle von „schweren Strafen“ die Rede ist, geht BELLEN, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, 30, davon aus, dass dies auch die Todesstrafe beinhaltete, die dazu gedient habe, „diejenigen *fugitivi* zu treffen, die in eklatanter Weise versucht hatten, in die den *ingenui* vorbehaltene Sphäre einzudringen“.

Anbetracht des z.T. großen Vermögensverlustes, der durch eine Sklavenflucht für den jeweiligen Herrn eintrat, liegt es nahe, dass diese sich ihrerseits mit Gedanken zur Wiederauffindung des entlaufenen Sklaven trugen. Aus diesem Grund finden sich im Traumbuch im Gegensatz zu den Fluchtträumen von Sklaven auch einige Fälle, in denen Herren scheinbar Hilfe bei der Deutung von Träumen zur Flucht eines Sklaven ersuchten. Ein wiederkehrendes Motiv in diesen Träumen ist die Metapher der Jagd, die u.a. im Traum von der Jagdgöttin Artemis zum Tragen kommt. Darüber hinaus finden sich Träume von Jagdzubehör, Leimruten und Vogelleim.⁸¹⁵ Auch der Traum von der heiligen Trompete hilft dem Herrn, einen verlorengegangenen Sklaven oder Angehörige um sich zu versammeln und Verborgenes zu enthüllen (κροπτὰ ἐλέγγει).⁸¹⁶ Einige Träumen offenbaren gar Hinweise auf den Aufenthaltsort eines flüchtigen Sklaven, z.B. im Falle eines Pelikans, der den Aufenthaltsort eines entlaufenen Sklaven in der Nähe eines Flusses oder Teiches anzeigt.⁸¹⁷ Anhand der Auflistung der Recherchemöglichkeiten nach einem δραπετής wird deutlich, dass die „Adjuvation des Eigentümers“⁸¹⁸ nach wie vor an erster Stelle stand, wenn es um das Wiederauffinden eines entlaufenen Sklaven ging. Abgesehen von Eigeninitiativen der jeweils mit der Suche konfrontierten Herren erfährt man bei Artemidor jedoch nichts Näheres über staatliche Maßnahmen bei der Auffindung flüchtiger Sklaven. Insofern scheint es diesbezüglich in den römischen Provinzen „bis zur Mitte des 2. Jh. n. Chr. keine einheitliche Regelung der staatlichen Hilfe“⁸¹⁹ gegeben zu haben.⁸²⁰ Angesichts der vielfach negativen Deutungen von Fluchtträumen bei Sklaven wird deutlich, dass Artemidor die Flucht nicht als möglichen Ausweg aus einem Sklavenleben erachtet, weil es sich um eine Straftat handelt. Wenngleich er möglicherweise bedingt durch seine Unkenntnis der tatsächlichen Umstände auch fluchtbereiten Sklaven grundsätzlich wie anderen Klienten Gehör schenkte, so entspricht seine Traumdeutung hier doch den vorherrschenden gesellschaftlichen Vorstellungen. Nach diesen hatten sich Sklaven in ihr Schicksal zu fügen, weil sie im Falle einer Flucht nicht nur eine Straftat begingen, sondern auch eine Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellten. Als professioneller Traumdeuter interpretiert Artemidor in diesen Fällen zuweilen auch positive Konsequenzen, begegnet dem Thema allgemein jedoch mit einer bemerkenswerten Neutralität. Durch die im

⁸¹⁵ Artem. II,35; II,11; II,19.

⁸¹⁶ Artem. I,56.

⁸¹⁷ Artem. II,20.

⁸¹⁸ BELLEN, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, 12; KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 102-104.

⁸¹⁹ BELLEN, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, 10.

⁸²⁰ Vgl. ebd. So wurden erst unter Antoninus Pius die in Rom diesbezüglich geltenden Maßnahmen scheinbar zunehmend auch auf die Provinzen ausgeweitet.

Traumbuch hierzu dokumentierten Deutungen, die zudem einer Auswahl unterliegen, scheint er bemüht, Sklavenherren unter seinem Lesepublikum dahingehend beruhigen zu wollen, dass er das Suchen und Finden eines *δραπέτης* zu jenen besonderen Träumen zählt, die in den meisten Fällen in Erfüllung gehen werden.⁸²¹

5.2.5 Soziale Mobilität

Die soziale Mobilität eines Sklaven stellt bei den in Artemidors Traumbuch dokumentierten Sklaventräumen mit Abstand den größten Themenkomplex dar. Grundsätzlich kann dabei zwischen zwei verschiedenen Formen unterschieden werden: Zum einen der Aufstieg innerhalb der Sklavenhierarchie im Haushalt des Herrn, zum anderen derjenige außerhalb des Haushalts in der Gesellschaft, wie er für einen Sklaven nur im Anschluss an seine Freilassung möglich war. Der Aspekt der Freilassung als solcher soll aufgrund seiner besonderen Bedeutung separat analysiert werden. Wie bereits dargelegt, begünstigte die räumliche Nähe zwischen Sklaven und Herren auch deren persönliche Nähe, mit allen emotionalen Implikationen. Dies wiederum stellte eine wichtige Voraussetzung für den haushaltsinternen Aufstieg eines Sklaven dar. Es liegt weiterhin nahe, dass ein Herr insbesondere jene Sklaven förderte und schließlich freiließ die sich ihm gegenüber durch ein hohes Maß an Loyalität, Gehorsamkeit, Disziplin und Vertrauenswürdigkeit ausgezeichnet hatten. Die im Traumbuch erwähnten Sklaven haben in erster Linie eine Vertrauensstellung in den Bereichen ‚Aufsicht‘ oder ‚Verwaltung‘.⁸²² Ein erster Traum hierzu behandelt einen Ehebruch, wobei der Sklave träumt, dass sein Herr ihm dafür seine eigene Frau dafür ins Bett gelegt habe.⁸²³ Weil es sich Artemidor zufolge in diesem Fall jedoch gleichzeitig um eine sogenannte „Wertumkehrung“⁸²⁴ und damit um ein nahezu unmögliches Ereignis handelt (denn welcher Herr würde eine solche Tat schon selbst vornehmen?), hat der Sklave nichts zu befürchten, sondern wird vielmehr zum Verwalter des gesamten Vermögens und mit der Oberaufsicht des Hauses betraut. Als Grund für diese überraschende Deutung gibt Artemidor an, dass der Traum eher als ein Vertrauensbeweis denn als schlechtes Vorzeichen zu verstehen sei. Eine ähnliche Interpretation erfolgt für einen weiteren Traum, in dem ein Sklave davon träumt, Frösche zu ohrfeigen.⁸²⁵ Er wird infolgedessen mit der Oberaufsicht und der Verwaltung des Hauses betraut und darf in dieser Funktion die ihm unterstellten Sklaven im Haushalt körperlich züchtigen. An

⁸²¹ Artem. IV,1.

⁸²² KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 73.

⁸²³ Artem. IV,61.

⁸²⁴ FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, 25.

⁸²⁵ Artem. II,15.

anderer Stelle träumt ein δοῦλος von der Tätigkeit als Ratsschreiber, was ihm dahingehend ausgelegt wird, dass er einen hohen Verwaltungs- und Vertrauensposten (οἰκονομίας καὶ πίστεις περιποιεῖ τὸ ὄναρ τοῦτο) erhalten wird.⁸²⁶ Gleiches gilt für einen Sklaven, der davon träumt, das Amt des Strategen bzw. militärischen Heerführers (στρατηγός) innezuhaben.⁸²⁷ Interessanterweise wird in den oben genannten Fällen Sklaven Vertrauensstellungen in Aussicht gestellt wenngleich Artemidor ihre Träume strenggenommen auch als Anmaßung hätte auslegen können, was aber offenbar unterblieb. Es scheint jedoch denkbar, dass die Sklaven, die ihm diese Träume berichteten, sich bereits in gehobeneren Positionen innerhalb des Haushaltes ihrer Herren befanden und somit über Zweifel erhaben waren. In der Funktion eines Aufsehers spielte für einen Sklaven auch die Zahl der zu beaufsichtigenden Personen eine Rolle, wie anhand eines Traumbeispiels deutlich wird, indem ein Sklave zum οἰκονόμος befördert wird und ihm explizit die Aufsicht über viele Arbeiter (πολλῶν γὰρ ἐν τῇ οἰκίᾳ ὑπερέξει) übertragen wird.⁸²⁸

Die mögliche Beförderung auf einen Führungsposten innerhalb des Haushaltes wird in zwei weiteren Beispielen mithilfe aussagekräftiger Analogien zum Ausdruck gebracht. Im ersten Traumbeispiel zeigen Fußfesseln einem Sklaven an, dass er große und unangefochtene Vertrauensstellungen (πίστεις μεγάλας προαγορεύουσιν, ὧν ἀχώριστοι ἔσονται) im Haushalt erhalten werde, die ihm nicht streitig gemacht werden können.⁸²⁹ Diese Fesselungsmetaphorik kann andererseits auch auf spätere Freiheit hinweisen, wie in einem Traum bei Xenophon deutlich wird, in dem die Ketten von selbst abfielen.⁸³⁰ Weil der Sklave bei Artemidor jedoch buchstäblich an seine Herrenfamilie ‚gefesselt‘ ist, erhält er (noch) keine Freiheit, dafür aber eine Beförderung. Das andere Beispiel behandelt einen Traum, in dem ein Sklave im Haus seines Herrn herumfliegt.⁸³¹ Dies zeigt ihm an, dass er dort viele gewissermaßen ‚überflügeln‘ werde (ὑπερέχω). Durch die Darstellung als Verwalter bzw. Aufseher über untergeordnete Sklaven erfahren Sklaven bei Artemidor eine „Einfügung in den Machtbereich des Herrn“⁸³², wodurch ihre persönliche Nähe zu

⁸²⁶ Artem. II,30.

⁸²⁷ Ebd.

⁸²⁸ Artem. II,68. Die Tätigkeit eines οἰκονόμος ist laut SCHÄFER, Die Einbeziehung der Provinzialen in den Reichsdienst in augusteischer Zeit, 215, mit den Ämtern eines *vilicus* oder eines *dispensator* in der Landwirtschaft gleichzusetzen: Während der *vilicus* auf Landgütern die Funktion eines Gutsverwalters, bzw. Meiers innehatte, war der *dispensator* vor allem mit den finanziellen und wirtschaftlichen Belangen eines Hauses vertraut und fungierte somit mehr in der Rolle als Schatzmeister und/oder Stellvertreter des Herrn.

⁸²⁹ Artem. II,47.

⁸³⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 493 mit Verweis auf Xen. anab. 4,3,8.

⁸³¹ Artem. II,68.

⁸³² VASCONSELOS, Bilder der Sklaverei in den "Metamorphosen" des Apuleius, 164.

diesem besonders hervorgehoben wird. Darüber hinaus werden zwei Träume von Sklaven erwähnt, in denen diese eine Beförderung zum Erzieher (παιδαγωγός) der Kinder ihres Herrn erhalten. Im ersten Traum, dessen Ausgang Artemidor in Erfahrung bringen konnte, bekam ein Sklave von seiner Herrin ein gekochtes Ei geschenkt, wovon er die Schale wegwarf und das Ei verzehrte.⁸³³ Artemidor zufolge wurde der Sklave, nachdem seine Herrin bei der Geburt ihres Kindes verstarb, mit dessen Erziehung betraut und stieg somit von einem einfachen δοῦλος zum παιδαγωγός auf. Der zweite Traum handelt von einem Sklaven, der davon träumt, seinen Herrn zu masturbieren.⁸³⁴ Weil das männliche Geschlechtsteil mit Blick auf den Samen des Herrn stellvertretend für dessen Kinder steht, ist der Sklave später als παιδαγωγός für die Betreuung und Erziehung dieser zuständig.⁸³⁵ Zugleich zeigt dieser spezielle Traum durch den Akt der Masturbation in symbolischer Art und Weise, dass das emotionale Verhältnis zwischen Sklave und Herr besonders groß gewesen sein muss, so dass letzterer ihm die eigenen Kinder anvertraute. Obwohl sich im Traumbuch insgesamt nur zwei Beispiele von Sklaven als παιδαγωγοί finden, ist diese Tätigkeit darüber hinaus in zahlreichen anderen literarischen und epigraphischen Quellen belegt.⁸³⁶ Die παιδαγωγοί hatten zum einen die Aufgabe, die Kinder des Hauses zu erziehen, zum anderen begleiteten sie die Söhne des Herrn zum Unterricht und beschützten sie auf dem Weg dorthin, was in ihrer Bezeichnung als „Knabenführer“ deutlich wird.⁸³⁷ Da die Erzieher die Jugendlichen oftmals bis zum Eintritt ins Erwachsenenalter im Alltag und auf Reisen begleiteten, nahmen sie mitunter großen persönlichen Einfluss auf ihre Schützlinge und bauten nicht selten ein enges Vertrauensverhältnis zu ihnen auf.⁸³⁸ Dies gilt gleichsam auch für die Ammen (τίτθαι/τροφοί/nutrices) gegenüber den von ihnen betreuten Mädchen.⁸³⁹ Aufgrund dessen, dass ein enges persönliches

⁸³³ Artem. V,85.

⁸³⁴ Artem. I,78.

⁸³⁵ Artem. I,78.

⁸³⁶ SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 209-211. Zum persönlichen Verhältnis insbesondere von Ammen und Pädagogen zu freien Kindern siehe SCHULZE, Ammen und Pädagogen, 16f.

⁸³⁷ VÖSSING, s.v. paidagogós/paedagogus. In seiner Rolle als παιδαγωγός achtete der Sklave auch auf die Manieren und das Aussehen seines Zöglings.

⁸³⁸ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 186. Sowohl Seneca (epist. 94,54) als auch Quintilian (inst. I,2,4) sahen die konstante Beeinflussung eines Herrn durch den regelmäßigen Kontakt zu gewissen Sklaven als maßgeblich für dessen Entwicklung und sein Verhalten an.

⁸³⁹ Die Loyalität und Verbundenheit von Sklavinnen mit ihrem Haushalt war seinerzeit bereits Gegenstand zahlreicher attischer Tragödien und findet sich auch auf Grabstelen verewigt. Als bekannte Beispiele sei auf die Ammen des Odysseus und der Nausikaa, Eurykleia und Eurymedusa, verwiesen, die bei Homer lobenswerte Erwähnung finden (Od. I,429–433; VII,13). Für die römische Gesellschaft kann u.a. auf die große öffentliche Bestattung des Sphareus durch Kaiser Augustus verwiesen werden, wie sie bei Cassius Dio (XLVIII, 33, 1) überliefert ist. Zudem ist insbesondere für den Kaiser Marc Aurel eine innige Beziehung zu seinem Lehrer Fronto (SHA Pius 10,5) bezeugt, wenngleich dieser kein Sklave war. Dazu auch MCWILLIAM, The Socialization of Roman Children, 276; HARTMANN, Frauen in der Antike, 96; SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 205; KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 195.

Verhältnis des Sklaven zum Herrn nicht selten zu dessen vorzeitiger Freilassung führte, diente es in anderen Fällen insbesondere älteren Sklaven zumindest zu Lebzeiten ihres Herrn dem Schutz vor einem Verkauf sowie der Versorgung im Alter.⁸⁴⁰ Ein bekanntes Beispiel für die Karriere eines παιδαγωγός ist der Sklave Anicetus, der als Erzieher Kaiser Neros tätig war und nach seiner Freilassung zum Flottenpräfekten in Misenum ernannt wurde.⁸⁴¹ Demgegenüber stand ein zu enges Verhältnis zwischen den Kindern eines Herrn und ihrer Erzieher aber auch wiederholt in der Kritik, weil man aufgrund der Sklavenherkunft der παιδαγωγοί um die moralische Entwicklung der betreuten Kinder fürchtete und zudem von einem erhöhten Freilassungsdruck ausging.⁸⁴² Wenngleich die παιδαγωγοί sowohl in der griechischen als auch römischen Gesellschaft für gewöhnlich unfreier Herkunft waren, gab es gleichwohl im Hinblick auf die Auswahl und den Status der Erzieher Unterschiede. Während römische Herren oftmals gut ausgebildete griechische Sklaven für die Erziehung auswählten, wurden in griechischen Haushalten mit dieser Funktion vor allem jene Sklaven betraut, die keine schwere körperliche Arbeit mehr ausführen konnten oder aber fremdländisch waren.⁸⁴³ Diese allgemeine Auffassung lässt sich bei Artemidor jedoch nicht explizit bestätigen, weil bei ihm diese Aufgabe insbesondere Sklaven übertragen wurde, die bereits in einem sehr engen (und ggf. sogar intimen) Verhältnis zu ihren Herren standen und dieses Amt somit als besonderen Vertrauensbeweis erhielten. Dass es sich dabei vor allem um käuflich erworbene und nicht, wie man aus Gründen der Loyalität vielleicht hätte annehmen können, um hausgeborene Sklaven handelte, hat HERRMANN-OTTO zeigen können.⁸⁴⁴

Als Alternative zum Aufstieg in der Sklavenhierarchie eines Haushaltes wurde auch der Verkauf eines Sklaven an einen finanziell besser gestellten Haushalt erachtet. Aus diesem Grund finden sich im Traumbuch wiederholt Träume, die den Sklavenverkauf zum Thema haben und den Sklaven diesen in der Regel als eine Verbesserung ihrer gegenwärtigen Lage deuten.⁸⁴⁵ Gleiches gilt für den Traum eines Sklaven von der Verwandlung in

⁸⁴⁰ So geschildert bei Plinius (epist. VI,3,1-2), demzufolge er seiner ehemaligen Amme ein kleines Gut als Altersvorsorge und -ruhesitz vermachte.

⁸⁴¹ Laut Tacitus (ann. XXIV 3,3; 7,4; 62,2) und Sueton (Nero 35,2) war Anicetus u.a. in die Pläne zur Ermordung von Neros Mutter und Ehefrau eingeweiht.

⁸⁴² KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 195.

⁸⁴³ VÖSSING, s.v. paidagōgós/paedagogus. Im Gegensatz dazu wurden Erzieher in reichen römischen Häusern mit großer Sorgfalt ausgesucht. Laut PATTERSON, Slavery and Social Death, 89, handelte es sich oftmals um griechisch-stämmige Sklaven, die einen hohen Bildungsgrad besaßen.

⁸⁴⁴ Siehe HERRMANN-OTTO, Ex ancilla natus, 317-323 im Hinblick auf die Ausbildung von Pädagogen am Kaiserhof.

⁸⁴⁵ Artem. IV,15. Laut KUDLIEN, Empticius Servus, 240, war dies auch in der übrigen astrologischen Wahrsageliteratur der Fall, wenngleich sie dort nicht immer eindeutig mit Hoffnungen oder Ängsten verbunden sind.

Silber oder Gold, der einen anstehenden Verkauf anzeigen soll, in dessen Rahmen sein Wert in Silber oder Gold aufgewogen wird.⁸⁴⁶ An dieser Stelle offenbart sich, dass Herren hochspezialisierter Sklaven einen hohen Preis beim Verkauf erzielen konnten, wobei diese bereits von Status her an diesem Erlös keinen Anteil hatten.⁸⁴⁷ Im bereits wiederholt angesprochenen Traum eines Sklaven vom Flug gen Himmel wird der Verkauf eines Sklaven an den kaiserlichen Hof buchstäblich als höchstmögliche Stufe des Aufstiegs in der Sklavenhierarchie gedeutet.⁸⁴⁸ Der Einspruch I. HAHNS, wonach der Verkauf eines Sklaven an den kaiserlichen Hof keinesfalls das „Optimum der Sklaventräume“⁸⁴⁹ bedeute, weil er aufgrund eines anderen Traums davon ausgeht, dass kaiserliche Sklaven nur selten freigelassen wurden⁸⁵⁰, kann hier aus Mangel an vergleichenden Hinweisen in der übrigen antiken Literatur jedoch nicht Bestand haben.⁸⁵¹ Vielmehr verdichten sich die Hinweise, dass zumindest einige Sklaven der *familia caesaris* zur Elite der kaiserzeitlichen Gesellschaft gehörten, weil sie dort vergleichsweise exzellente Lebens- und Arbeitsbedingungen hatten und insbesondere durch Tätigkeiten im Verwaltungs- oder Erziehungsbereich mitunter großen Einfluss auf den jeweiligen Kaiser nehmen konnte.⁸⁵² An dieser Stelle offenbart sich einmal mehr, wie stark das Sozialprestige eines Sklaven von der gesellschaftlichen Stellung seines Herrn abhängig war. So war es einigen Sklaven aufgrund ihrer Nähe zum Kaiser möglich, sich noch während ihres Sklavenstatus eine große Machtposition bzw. ein entsprechendes Vermögen aufzubauen.⁸⁵³ Im Anschluss an ihre Freilassung lässt sich bei vielen früheren kaiserlichen Sklaven eine beeindruckende Karriere beobachten, so z.B. im Falle des Vaters eines ehemaligen Sklaven des Kaisers Tiberius, Claudius Etruscus, der nach seiner Freilassung auch unter den nachfolgenden Kaisern arbeitete und Anteil an dem politischen Erfolg Kaiser Vespasians hatte.⁸⁵⁴ Ein anderes Beispiel bei Plinius d. J. illustriert den enormen Reichtum des kaiserlichen Freigelassenen Pallas, der angeblich so wohlhabend war, dass er eine Zahlung des Senats über

⁸⁴⁶ Artem. I,50.

⁸⁴⁷ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 218-223.

⁸⁴⁸ Artem. III,16.

⁸⁴⁹ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 29.

⁸⁵⁰ Ebd. mit Bezug auf Artem. I,26.

⁸⁵¹ Insbesondere Stellen in der Finanzverwaltung und den Kanzleien waren gemäß HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 187, fast durchgängig mit einer späteren Freilassung verbunden. Dazu auch WEAVER, The Slave and the Freedman ‚Cursus‘ in the Imperial Administration, 74-79.

⁸⁵² Artem. II,68. Zur politischen und administrativen Rolle von kaiserlichen Sklaven und Freigelassenen siehe BOULVERT, Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain; KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 133 sowie WEAVER, Familia Caesaris, 295.

⁸⁵³ Ebd., 7.

⁸⁵⁴ WEAVER, Familia Caesaris, 284. Als Freigelassener wurde Claudius Etruscus nicht nur durch die Teilnahme an einem Triumphzug, sondern auch durch die Aufnahme in den *ordo equester* und die Verheiratung mit einer Freigeborenen geehrt.

15 Millionen Sesterzen großzügig zurückwies.⁸⁵⁵ Dass der Wunsch nach sozialer Mobilität bei Sklaven nicht nur auf die eigene Person beschränkt, sondern vor allem auf ihre Kinder bezogen war, scheint insbesondere bei jenen Unfreien der Fall gewesen zu sein, die selbst nur noch wenig Aussicht auf Freilassung hatten und hofften, dass ihre Kinder in besser gestellte Haushalte verkauft werden würden. Vor diesem Hintergrund lässt sich der Traum eines Sklaven von einer brennenden Säule verstehen, deren Unversehrtheit ihm anzeigt, dass seine Söhne „in bessere und glänzendere Verhältnisse“ kommen werden.⁸⁵⁶ Im Falle eines Einsturzes hätte der Traum jedoch den Tod der Söhne bedeutet. Die Tatsache, dass Artemidor wie bei allen von ihm dokumentierten Träumen auch bei den Sklaventräumen eine Auswahl vornimmt, verstärkt den Eindruck, dass die Frage sozialer Mobilität innerhalb des jeweiligen Haushaltes ein vorherrschendes Motiv in den Träumen der Sklaven war. Dies erscheint mit Blick darauf, dass insbesondere Sklaven aus dem urbanen Umfeld zu seinen Klienten gehörten, schlüssig. Es ist zudem ein Hinweis darauf, dass die PATTERSONSche These vom ‚sozialen Tod‘ der Sklaven in dieser Hinsicht nicht greift, weil die im Traumbuch porträtierten Sklaven durchaus in der Lage waren, einen sozialen Aufstieg bis hin zu Freilassung zu bewerkstelligen.

5.2.6 Freilassung

Wenngleich der Aufstieg innerhalb eines Haushaltes oder aber der Verkauf an einen reicheren Haushalt einem Sklaven die Verbesserung seiner Lebens- und Arbeitsbedingungen ermöglichen konnte, darf man davon ausgehen, dass für Sklaven die Freilassung das Maximum an sozialer Mobilität darstellte. Artemidor bezeichnet die Freilassung für die Sklaven daher auch als „Ziel ihrer Wünsche“⁸⁵⁷. Grundsätzlich liegt es nahe, dass sich eine Freilassung bei Sklaven im urbanen Umfeld, bedingt durch die örtliche und persönliche Nähe zum Herrn, weitaus zügiger erreichen ließ als bei Sklaven, die z.B. in der Landwirtschaft oder in Bergwerken tätig waren.⁸⁵⁸ Einem Freigelassenen war schließlich der weitere Aufstieg in der Gesellschaft außerhalb des Haushaltes seines ehemaligen Herrn möglich.⁸⁵⁹ Es erstaunt daher kaum, dass die Freilassungsträume von Sklaven zahlenmäßig am häufigsten im Traumbuch vertreten sind. Für die Fragestellung dieser Arbeit sind dabei nicht nur Hinweise auf verschiedene Freilassungspraktiken in der griechischen

⁸⁵⁵ Plin. epist. VIII,6,1. Demzufolge nahm Pallas die ihm vom Senat angetragenen fünf Millionen Sesterze nicht an, akzeptierte jedoch die *ornamenta praetoria*, weshalb Plinius ihn als Prototyp eines Emporkömmlings ausweist, siehe WEAVER, *Familia Caesaris*, 279.

⁸⁵⁶ Artem. II,10.

⁸⁵⁷ Artem. II,14.

⁸⁵⁸ ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, 56.

⁸⁵⁹ PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 321.

und römischen Gesellschaft, sondern auch die Frage nach der Bedeutung der Freilassung als solcher von Interesse. Die Freilassung eines Sklaven konnte ausschließlich durch seinen Herrn erfolgen und kann in diesem Zusammenhang im Sinne MEILLASSOUXS als eine Art ‚soziale Wiedergeburt‘⁸⁶⁰ bezeichnet werden, die den ehemaligen Sklaven ‚zu einem qualitativ neuen Menschen machte‘⁸⁶¹. Die Aussicht auf Freilassung stellte daher den wohl höchsten Anreiz dar, den ein Herr seinen Sklaven bieten konnte. Sie wurde jedoch von seiner Seite nicht nur mit Blick auf die damit verbundenen ökonomischen Interessen, sondern auch als Mittel zur Steigerung von ‚Arbeitsleistungen und Wohlverhalten‘⁸⁶² instrumentalisiert. In ihrer Rolle als Leistungsansporn und Druckmittel zur Disziplinierung oblag der Freilassung ‚eine Funktion, die sie kaum erfüllt hätte[n], wenn sie mehr oder weniger selbstverständlich gewährt worden wäre.‘⁸⁶³ Eine Freilassung ohne eine entsprechende persönliche Bindung zwischen Sklave und Herr ist dagegen nicht bezeugt. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass die Frage nach einer möglichen Freilassung aus der Sklaverei auch für andere Wahrsagepraktiken verzeichnet ist, so z.B. in dem bereits erwähnten Orakelbuch des Astrampsychus.⁸⁶⁴ Im Traumbuch des Artemidor finden sich neben einigen indirekten Hinweisen auf bevorstehende Freilassungen vor allem Traumbilder, die eindeutig in einem Zusammenhang mit Freiheit (ἐλευθερία) oder gar mit bestimmten Freilassungspraktiken stehen. Die indirekten Hinweise betreffen vor allem den nach einer Freilassung wegfallenden Zwang (ἀνάγκη) durch den Herrn. Demzufolge prophezeit der Traum einer Sklavin vom Gebären das ‚Freimachen von Widrigkeiten‘⁸⁶⁵, ebenso der Traum von der Fellatio mit der eigenen Person dieser, dass die ἀνάγκη entfällt.⁸⁶⁶ Neben einem Erdbeben, das eine große Veränderung der örtlichen Gegebenheiten anzeigt⁸⁶⁷, bedeuten auch die Träume von Unwetter, Wirbelstürmen oder

⁸⁶⁰ BELLEN, Freilassungsbrauchtum, 15; KAMEN, Manumission, Social Rebirth and Healing Gods in Ancient Greece, 174-194.

⁸⁶¹ BELLEN, Freilassungsbrauchtum, 15, bezeichnet die Freilassung ferner als einen ‚Verwandlungsprozess, der den Menschen in seiner Totalität ergriff‘.

⁸⁶² KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 307.

⁸⁶³ Ebd., 307. In der pseudo-aristotelischen *Oikonomika* wird es zudem als gerecht bezeichnet, Sklaven die Freilassung als eine Art ‚Kampfpreis‘ in Aussicht zu stellen. Trotz des augenscheinlichen Kalküls, das im Rahmen von Sklavenfreilassungen tragend war, wird jedoch auch das persönliche Empfinden eine Rolle gespielt haben, wie es oft im Rahmen testamentarischer Freilassungsurkunden greifbar wird, die nicht selten Fürsorgemaßnahmen erhielten. Letzten Endes war die Freilassung in erster Linie aber stets abhängig von den Motiven und Interessen des Freilassers sowie von der Stellung eines Freigelassenen in der jeweiligen Gesellschaft.

⁸⁶⁴ Als Antwort auf die Frage nach einer möglichen Freilassung wird hier jedoch der Verkauf anstelle der Freilassung genannt, siehe KUDLIEN, *Empticius Servus*, 244f.

⁸⁶⁵ Artem. I,14.

⁸⁶⁶ Artem. I,80.

⁸⁶⁷ POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 3 mit Verweis auf Artem. II,41.

Winterstürmen⁸⁶⁸, von einem zerbrochenen Joch⁸⁶⁹ oder aber vom Schiffbruch⁸⁷⁰ einem Sklaven, dass dieser freigelassen werden wird. Ein Traum vom Kurzstreckenlauf hingegen verweist darauf, dass der betroffene Sklave erst demnächst freigelassen wird und sein Ziel bis dahin nicht aus den Augen verlieren soll.⁸⁷¹ In einem weiteren Traum greift Artemidor die gängige Rechtspraxis auf, wonach nur der Herr einen Sklaven freilassen konnte. Aus diesem Grund wird ein Sklave, nachdem er davon träumt, dass ein Mitsklave ihn ermordet, explizit nicht freigelassen, obgleich Tod und Freilassung bei Artemidor der gleichen Existenzkategorie angehören.⁸⁷² Ihm zufolge kann die Freilassung jedoch deshalb nicht eintreten, weil der Mitsklave nicht das Recht und die Autorität zur Freilassung besitze. In diesem Zusammenhang muss auch wiederholt auf den Traum vom Blitzschlag verwiesen werden, der als solcher eine Ausnahme unter den Freilassungsträumen darstellt, weil er die Gegebenheiten ins Gegenteil verkehrt.⁸⁷³ Artemidor differenziert hier zwischen seiner Deutung und jener früherer Traumdeuter wie Alexander von Myndos und Phoebus aus Antiochia, die den Blitzschlag als Symbol der Freiheit interpretiert hatten, weil die vom Blitz Getroffenen ihren Herrn und die ihnen auferlegte Arbeit loswürden. Des Weiteren würden die Sklaven kostbare Kleidung wie die Freien erhalten und so behandelt, als ob sie von Zeus geehrt worden seien, ebenso wie dies bei Freigelassenen der Fall sei, die von ihren Herren geehrt würden. In der älteren Traumdeutung wurde der Blitzschlag somit als eine besondere Auszeichnung des Sklaven durch Zeus verstanden, der in Analogie zur Wertschätzung durch den ehemaligen Herrn stand. Artemidor kritisiert diese Deutung nicht explizit, sondern bezieht dadurch eine klare Gegenposition, dass er den Blitzschlag vielmehr als Veränderung der Gegebenheiten beurteilt. Es würden folglich jene Sklaven freigelassen, die kein Vertrauensverhältnis zu ihrem Herrn haben, während diejenigen Sklaven mit einer Vertrauensposition diese und ihren Besitz verlieren würden. Diese alternative Beurteilung des Traumsymbols vom Blitzschlag ist eventuell zeitlich bedingt, weil Blitze insbesondere in der römischen Zeit gemeinhin als unheilverkündendes Anzeichen wahrgenommen wurden, so z.B. unter Augustus, Tiberius und Nero.⁸⁷⁴ Insoweit gibt Artemidor hierzu keine Erklärung ab, bzw. geht vielmehr von

⁸⁶⁸ Artem. III,13; II,8.

⁸⁶⁹ Artem. II,24.

⁸⁷⁰ Artem. II,23. Dies erscheint vor dem Hintergrund der bereits angesprochenen Analogie von Herr und Schiffmast nachvollziehbar.

⁸⁷¹ Artem. I,58. KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 74, verweist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, dass dieses Traumsymbol bereits aus der spätklassischen bzw. frühhellenistischen Zeit bekannt ist und hier den „Leistungswillen des Sklaven hervorhebt“.

⁸⁷² Artem. II,49.

⁸⁷³ Artem. II,9.

⁸⁷⁴ Suet. Aug. 95; Tib. 69. Laut Sueton hatten beide Kaiser Furcht vor Gewitter, weshalb Tiberius bei

gedanklichem Allgemeingut aus.

Grundsätzlich enthält die Mehrheit der von Artemidor dargestellten Freilassungsträume entsprechende Analogien zu Freiheitssymbolen, die Rückschlüsse auf das Verständnis von Freilassung und Freiheit in der kleinasiatischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. zulassen. In diesem Zusammenhang gilt es vier Gruppen von Analogien zu unterscheiden: Erstens die Analogie zu allgemeinen Freiheitssymbolen, zweitens die zur freien Geburt bzw. freier Herkunft, drittens die zur Kleidung als Distinktionsmerkmal gegenüber Unfreien sowie viertens die zu Privilegien von Freigeborenen. Die erste Gruppe der Analogien beinhaltet scheinbar ältere oder bereits länger etablierte Traumsymbole, die in ihrer Offensichtlichkeit kaum noch Erklärungsbedarf haben. Dazu zählt u.a. der Traum vom Fliegen mit den Flügeln eines Vogels, die einem Sklaven die bevorstehende Freilassung signalisiert, weil Vögel als solche frei sind.⁸⁷⁵ Ähnlich verhält es sich mit der Sonne (ἥλιος), die laut Artemidor traditionsgemäß als Symbol der Freiheit bezeichnet wird, weshalb der Traum vom Gott Helios den Sklaven ebenfalls die Freilassung anzeigt.⁸⁷⁶ HARRIS-MCCOY verweist in seinem Kommentar auf eine entsprechende Stelle bei Pausanias, der einen gewissen Helios Eleutherius im Zusammenhang mit der Beschreibung der religiösen Architektur der griechischen Stadt Τροιζήνη erwähnt.⁸⁷⁷ Pausanias verbindet dabei die Errichtung des Tempels mit der Befreiung der Stadt aus der persischen Sklaverei, was die besondere Aussagekraft dieser Symbolik verdeutlicht. Ein insbesondere für griechische Sklaven relevanter Trauminhalt zeigt sie hingegen in den Diensten des Gottes Dionysos, der sich durch Freundlichkeit auszeichnet und ihnen die Freiheit bringt.⁸⁷⁸ Darüber hinaus finden sich auch etablierte Symbole aus der Agonistik, wie z.B. Kränze aus Dattelpalme und Olivenzweigen, die einem Sklaven im Sinne eines „Siegs über die Sklaverei“⁸⁷⁹ die Freiheit prophezeien.⁸⁸⁰ Derartige Kränze wurden im Rahmen sportlicher Agone verliehen, wobei insbesondere die sogenannten ‚Kranzagone‘ äußerst prestigeträchtig und berühmt waren. Im Zusammenhang mit symbolträchtigen Analogien sind ferner jene Träume von Interesse, die die Freilassung eines Sklaven in Analogie zu seinem Tod bzw. Begräbnis beinhalten.⁸⁸¹ Artemidor greift hier die weit verbreitete Ansicht auf, wonach nur Tote wahrhaftig frei seien, weil sie keinem Herrn mehr dienen und so die Freiheit

Gewittern zum Schutz einen Lorbeerkranz, siehe SCHILLING, *Roman Divination*, 102-103.

⁸⁷⁵ Artem. II,68.

⁸⁷⁶ Artem. II,36.

⁸⁷⁷ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 487 mit Verweis auf Paus. II,31,5.

⁸⁷⁸ Artem. II,37.

⁸⁷⁹ BELLEN, *Freilassungsbrauchtum*, 21.

⁸⁸⁰ Artem. I,77.

⁸⁸¹ Artem. II,49.

erlangen, „denn der Tod gilt dem Mensch[en] als Ziel und Vollendung“⁸⁸². Der Traum vom eigenen Grabmal greift hingegen den auch durch epigraphische Quellen gestützten Umstand auf, wonach viele Freigelassene sich prunkvolle Grabstätten errichten ließen und in den Grabinschriften ihren Stolz auf die Veränderung ihrer sozialen Position und ihre Dankbarkeit gegenüber ihrem vormaligen Herrn und den Göttern zum Ausdruck brachten.⁸⁸³ In einer negativen Symbolik des Todes stehen ferner die Sklaventräume von verschiedenen Hinrichtungsarten, die in der Öffentlichkeit, bei Volksversammlungen oder auf dem Marktplatz stattfinden und die einem Sklaven die Freilassung anzeigen.⁸⁸⁴ In einem Fall prophezeit gar ein Traum vom Menschenopfer am Altar einer Gottheit einem Sklaven ein ruhmvolles (ἔνδοξος) und respektables (ἐπιφανής) Leben als Freigelassener.⁸⁸⁵ Wenngleich diese Deutungen Artemidors auf den ersten Blick irritieren, zumal derartige Traumbilder mehr an eine Bestrafung oder Verurteilung des Träumenden denken lassen, handelt es sich ihm zufolge erneut um einen Fall von Wertumkehrung, die das offensichtlich zu Erwartende in ihr Gegenteil verändert.⁸⁸⁶ Die zweite Gruppe der Analogien nimmt Bezug auf die freie Geburt bzw. freie Herkunft. Vor diesem Hintergrund wird der Traum eines Sklaven, ein König zu sein, von Artemidor als glücksverheißend eingestuft, weil ein König originär von freier Herkunft ist.⁸⁸⁷ Ähnlich verhält es sich mit einem Traum, in dem ein Sklave als Soldat dient.⁸⁸⁸ Grundsätzlich wurden Sklaven aus Angst vor möglichen Revolten und Meuterei nur im äußersten militärischen Notfall kurzfristig für den Dienst in der Armee freigelassen und rekrutiert, ebenso wie auch Freigeborene ohne römisches Bürgerrecht als Auxiliarsoldaten verpflichtet wurden.⁸⁸⁹ Aus diesem Grund zeigt ein solcher Traum einem Sklaven die mögliche Freilassung an. Die freie Geburt spielt auch im Traum vom Ephebendienst eine Rolle, der einmal mehr Artemidors

⁸⁸² Artem. II,49.

⁸⁸³ Artem. II,61. SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 242, verweist in diesem Zusammenhang auf eine Inschrift von der Insel Kos, in der sich ein Freigelassener rühmt, der ehemalige Sklave des Flottenkommandanten von Misenum gewesen zu sein. Insofern zieht er auch im Tod noch sein Prestige aus der sozialen Stellung seines ehemaligen Herrn.

⁸⁸⁴ Artem. I,5 (Enthauptung); II,53 (Kreuzigung); II,54 (Verurteilung *ad bestias*).

⁸⁸⁵ Artem. II,51. Dieses Beispiel überrascht aufgrund der starken Ablehnung von Menschenopfern sowohl durch die Griechen als auch durch die Römer.

⁸⁸⁶ u.a. Artem. II,51; II,53.

⁸⁸⁷ Artem. II,30.

⁸⁸⁸ Artem. I,5. Dieser Traum ist Artemidor zufolge zwar von außen betrachtet nachteilig, weil der Armeedienst mit zahlreichen Risiken verbunden war, auf den zweiten Blick allerdings gut, weil er dem Sklaven die Freiheit verschafft.

⁸⁸⁹ WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit, 157. Auxiliarsoldaten erhielten erst nach einer 25-jährigen Dienstzeit in der Armee das römische Bürgerrecht. Diesbezügliche Ausnahmen wurden laut Tacitus (ann. I,31) nur zum Ende der Regentschaft Kaiser Augustus vorgenommen, siehe HARRIS-MCCOY, *Oνειροcritica*, 485. Gleichwohl könnte es sich an dieser Stelle auch um einen Reflex Artemidors auf die zur Zeit der Antoninischen Pest stattfindenden Notrekrutierungen gehandelt haben.

vorrangige Verortung im griechischen Kulturkreis demonstriert.⁸⁹⁰ Für die o.g. Gruppe der Analogien ist auch ein weiterer Traum von Interesse, in dem einem Sklaven die Freilassung durch Teilnahme und Gewinn des Siegeskranzes bei einem ‚heiligen Agon‘ prophezeit wird.⁸⁹¹ Aus dem Umstand, dass Artemidor die Freilassung nur im Fall der Teilnahme an einem heiligen Agon in Aussicht stellt, weil die teilnehmenden Sportler dort alle freier Herkunft waren, hat HARRIS geschlossen, dass Sklaven die Teilnahme an nicht-heiligen Agonen folglich möglich war.⁸⁹² Diese Frage soll im folgenden Kapitel zu den Athleten noch eingehender betrachtet werden. An dieser Stelle dient die Symbolik des Agons lediglich dazu, die „Bemühungen der Sklaven um die Freiheit“⁸⁹³ hervorzuheben. Die dritte Gruppe der Analogien, in der bestimmte Kleidung als Distinktionsmerkmal von Bedeutung ist, wird vor allem durch den Traum eines Sklaven, ein Purpurgewand zu tragen, exemplifiziert.⁸⁹⁴ Da es sich bei diesem Gewand um ein Symbol der römischen Könige handelt, deutet Artemidor dem Sklaven dieses Symbol als Hinweis auf die nahende Freiheit. Grundsätzlich ist hinzuzufügen, dass die Farbe Purpur nur von hohen Würdenträgern getragen werden durfte, was hier indirekt auch als Analogie zur freien Geburt verstanden werden kann. Interessanterweise erwähnt Artemidor an keiner Stelle in seinem Traumbuch die sogenannte ‚Freiheitsmütze‘ (*pilleus*), die freigelassene Sklaven in der römischen Gesellschaft oftmals anstelle eines Kranzes trugen.⁸⁹⁵ Dass der *pilleus* ein maßgebliches Symbol der römischen Freilassung darstellt, wird u.a. dadurch ersichtlich, dass der bithynische König Prusias II. mit der Mütze des Freigelassenen im römischen Senat erschien, und damit einmal mehr seine Abhängigkeit von Rom verdeutlichte.⁸⁹⁶ Da dieses Freiheitssymbol bei Artemidor jedoch keinerlei Erwähnung findet, kann davon ausgegangen werden, dass es für Sklaven, die zu seinen gewöhnlichen Klienten gehörten

⁸⁹⁰ Artem. I,54.

⁸⁹¹ Artem. I,62.

⁸⁹² Wie aus einem Abschnitt aus dem Corpus des Demosthenes (or. 61,23) ersichtlich wird, war Sklaven zumindest im 4. Jh. v. Chr. allem Anschein nach eine Teilnahme an beinahe allen athletischen Ereignissen erlaubt. Lediglich die Apobathes waren ausschließlich den Bürgern vorbehalten. Daraus schließt CROWTHER, *Slaves and Greek Athletics*, 37, dass es sich bei den erwähnten Festivitäten um die Panathenäen gehandelt haben muss. LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 8, merkt in diesem Zusammenhang folgerichtig an, dass es hier vor allem um die Frage geht, ob Sklaven in ihrem Status als rechtlich unfreies Eigentum ihrer Herren bei Agonen hätten öffentlich auftreten dürfen.

⁸⁹³ KLEES, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, 319.

⁸⁹⁴ Artem. II,3.

⁸⁹⁵ BELLEN, *Freilassungsbrauchtum*, 21 mit Verweis auf die bei Thukydides (IV,80,3-4) erwähnte Freilassung der 2000 Heloten durch die Spartaner im Peloponnesischen Krieg. In Rom wurde lediglich ein Zweig des Olivenkranzes am *pilleus* getragen, vgl. Petron. 41; Val. Max. V,2,5-6. Laut Martial (XI,6,4) wurde der *pilleus* bei den Saturnalien vom ganzen Volk getragen, dazu BELLEN, *Vom halben zum ganzen Menschen*, 86. Eine m.E. starke Überinterpretation der Bedeutung des Olivenkranzes findet sich bei SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Römer*, 86, der darin eine Form der ‚Wiedergeburt‘ des Sklaven versteht, weil Olivenzweige- und kränze auch bei Geburtsfesten an der Tür aufgehängt wurden. Diese These lässt sich jedoch nicht durch die Quellenlage stützen.

⁸⁹⁶ Polyb. XXX, 18.

allem Anschein nach keine besondere Relevanz besaß. Die vierte Gruppe der Analogien beinhaltet bestimmte Freiheitsprivilegien. Als solche zeigen sie im Umkehrschluss, welche Aktivitäten Sklaven im 2. Jh. n. Chr. verboten waren. Das erste Privileg beschreibt die Errichtung eines bronzenen Standbilds (χαλκείαι εικόνες), der einem Sklaven in einem Traum von der Verwandlung in Bronze die Freilassung ankündigt.⁸⁹⁷ Ebenso verhält es sich mit der Fahrt eines Triumphwagens in die Stadt, das als ein besonderes Privileg unter den Freien galt und u.a. Olympiasiegern zustand.⁸⁹⁸ In diesem Zusammenhang ist auch der Traum eines Sklaven vom Spiel auf einer heiligen Trompete (σάλπιγξ ἡ ἱερά) von Interesse, der ihm das Ende seiner Knechtschaft veranschaulichen soll.⁸⁹⁹ Da die heilige Trompete nur in einem kultischen oder militärischen Rahmen zum Einsatz kam, wird hier ein Bereich beleuchtet, zu dem Sklaven in der Regel keinen Zutritt hatten.⁹⁰⁰ Eine Ausnahme stellen lediglich Feste zu Ehren der Götter Isis oder Dionysus dar, in deren Kulturpraxis der Trompetenbläser einen festen Platz hatte und bei denen Sklaven nicht von vornherein ausgeschlossen waren.⁹⁰¹ Ihre Teilnahme war jedoch lediglich auf eine untergeordnete, passive Funktion beschränkt.⁹⁰²

Auch zum zeitlichen und organisatorischen Ablauf einer Freilassung lassen sich dem Traumbuch des Artemidor einige Hinweise entnehmen. Ein erstes Beispiel zeigt möglicherweise den frühestmöglichen Zeitpunkt einer Freilassung an.⁹⁰³ In dem entsprechenden Traum eines Sklaven heißt es, dass der Bartwuchs sowohl bei Sklaven wie Freien den Beginn ihrer Volljährigkeit und damit den frühestmöglichen Zeitpunkt für eine mit der Freilassung notwendigerweise verbundene Selbstversorgung markiert.⁹⁰⁴ Eine solche Praxis war offenbar jedoch nur im Rahmen der Freilassung griechischer Sklaven möglich, weil das Freilassungsalter römischer Sklaven durch die *Lex Aelia Sentia* aus dem Jahre 4 n. Chr. auf mindestens 30 Jahre festgelegt worden war.⁹⁰⁵ Es ist daher vollstellbar, dass sich vor allem römische Sklaven mit zunehmendem Alter erheblichen Versorgungsschwierigkeiten konfrontiert sahen, weil es ihnen oftmals nicht möglich gewesen war, in

⁸⁹⁷ Artem. I,50. Gleiches gilt Artemidor zufolge auch für Träume, in denen man die eigene Statue auf dem Marktplatz sieht.

⁸⁹⁸ Artem. I,5.

⁸⁹⁹ Artem. I,56.

⁹⁰⁰ KLEIN, s.v. Salpinx, 1522.

⁹⁰¹ Ebd.

⁹⁰² KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 262ff.

⁹⁰³ Artem. I,30.

⁹⁰⁴ Laut KASER/KNÜTEL, Römisches Privatrecht, 102, wurde in der römischen Oberschicht der Eintritt eines Jungen in die Erwachsenenwelt durch das Anlegen der Männertoga gefeiert, was für gewöhnlich im Alter von 14-19 Jahren der Fall war.

⁹⁰⁵ HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 200.

ihrer Dienstzeit als Sklave entsprechende finanzielle Rücklagen zu bilden.⁹⁰⁶ Aus diesem Grund wurde eine Freilassung insbesondere älterer Sklaven bereits von einigen antiken Zeitgenossen als ein „Akt brutalen Profitdenkens“⁹⁰⁷ gewertet. Der Aspekt der Selbstversorgung spielt auch in dem bereits erwähnten Sklaventraum vom zahnlosen Mund eine Rolle, der eine baldige Freilassung anzeigt, weil der betreffende Sklave seinem Herrn die ἀποφορά nicht mehr zahlen muss.⁹⁰⁸

Der juristische Akt der Freilassung war sowohl in der griechischen als auch in der römischen Gesellschaft der Antike durch bestimmte Praktiken reglementiert.⁹⁰⁹ Ohne hier zu detailliert auf die jeweiligen Entwicklungen einzugehen, lässt sich festhalten, dass die griechische Gesellschaft weitaus exklusiver mit Freigelassenen umging als die römische. Während ehemalige Sklaven in Griechenland den rechtlichen Status eines Metöken erhielten, der keine politischen Partizipationsmöglichkeiten besaß und zudem bestimmte Abgaben leisten musste,⁹¹⁰ erlangte ein römischer Sklave für den Fall, dass sein ehemaliger Herr selbst römischer Bürger war, bei seiner Freilassung ebenfalls das römische Bürgerrecht.⁹¹¹ Auch in der römischen Gesellschaft blieb jedoch ein großer Unterschied zwischen Freigeborenen und Freigelassenen, was sich schon daran zeigt, dass Freigelassenen sowohl die Ausführung politischer oder militärischer Ämter als auch die Heirat mit Angehörigen aus der Oberschicht mit wenigen Ausnahmen verboten war.⁹¹² Anders als ihre freigeborenen Kinder, die zumindest in der römischen Gesellschaft politische Ämter bekleiden konnten, blieben ihre freigelassenen Eltern zumindest in politischer und sozialer Hinsicht ‚Menschen zweiter Klasse‘, die auch nach ihrer Freilassung weiterhin mit dem Stigma ihrer Sklavenherkunft behaftet waren.⁹¹³ Darüber hinaus unterschieden sich die griechischen von den römischen Freilassungspraktiken vor allem im Hinblick auf den Grad der Formalität. Der Akt, durch den griechische Sklaven entweder von öffentlichen

⁹⁰⁶ Wenngleich man bedenken muss, dass auch jüngere Freigelassene z.T. am wirtschaftlichen Existenzminimum lebten, wird dies keinen Einfluss auf die Bedeutung der Freilassung gehabt haben, siehe PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 321. Gemäß KNOCH, *Sklavenfürsorge im Römischen Reich*, 127ff., wird der Aspekt der Selbstversorgung insbesondere im Zusammenhang mit der Freilassung älterer Sklaven, die keine körperliche Arbeit mehr verrichten konnten und um deren Versorgung im Alter sich der Herr nicht mehr kümmern wollte oder konnte, in zahlreichen Quellen thematisiert und z.T. auch kritisiert. Mitunter erfolgte gerade in Rom eine Aussetzung dieser Sklaven im *Asklepeion*, wobei Kinder und Behinderte dem Tempel überlassen wurden, wenn sie für ihren Herrn ohne Nutzen waren.

⁹⁰⁷ KLEES, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, 298.

⁹⁰⁸ Artem. I,31.

⁹⁰⁹ Zur Rolle und Funktion der testamentarischen Freilassung siehe YOUNI, *Transforming Greek Practice into Roman Law*, 313.

⁹¹⁰ YOUNI, *Transforming Greek Practice into Roman Law*, 313.

⁹¹¹ HERRMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt*, 191.

⁹¹² Erst die Söhne eines Freigelassenen durften Ämter in der römischen Magistratur bekleiden, gemäß dem Fall, dass sie nach der Freilassung ihrer Eltern bereits als Freie geboren worden waren.

⁹¹³ KLEES, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, 307.

Einrichtungen wie einer Polis oder aber im privaten Rahmen durch ihren Herrn freigelassen wurden, galt neben der sakralen Freilassung, bei der die Sklaven von ihren Besitzern einer Gottheit geweiht wurden, als gängige Freilassungspraxis des griechischen Ostens.⁹¹⁴ Dabei handelte es sich in der Regel um ein formloses Verfahren, in dessen Rahmen der jeweilige Herr über die Bedingungen der Freilassung entschied und sie zudem jederzeit widerrufen konnte. Aus diesem Grund liegt es nahe, dass die Sklaven für ihre Freilassung einen öffentlichen Rahmen bevorzugten, um so viele Zeugen wie möglich für diesen Rechtsakt aufbieten zu können.⁹¹⁵ Die besondere Bedeutung der Öffentlichkeit für die Dokumentation der Freilassung findet sich auch im Traumbuch in den Freilassungsträumen wieder: So heißt es in einem Traum von der heiligen Trompete, dass Sklaven nicht durch die Güte (χάρις) ihrer Herren, sondern durch öffentlichen Ausruf im eigenen Namen (ἀναφωνέω τὴν ἐλευθερίαν) freikommen.⁹¹⁶ An anderer Stelle ist ebenfalls die Rede von der Freilassung durch öffentlichen Ausruf (ἀνακηρυχθεῖς).⁹¹⁷ Der Begriff ἀνακηρύσσω beschreibt hier die Proklamation durch einen Herold, andere geläufige Bezeichnungen sind ἀποκηρύσσειν und ὑποκηρύσσειν.⁹¹⁸ In einem weiteren Traum erfolgt die Freilassung „auf ruhmvolle Weise und vor aller Augen“.⁹¹⁹ Neben der öffentlichen Freilassung findet sich insbesondere die Freilassung per Proklamation vornehmlich im griechischen Raum, wie ZELNICK-ABRAMOVITZ für Thessalien nachweisen konnte.⁹²⁰ Darüber hinaus sind sie in Ausnahmefällen auch für das kaiserzeitliche Kleinasien belegt.⁹²¹ Eine öffentliche Freilassung fand für gewöhnlich in Theatern oder vor Tempeln statt und garantierte eine dementsprechend große Publizität, die auch bei Artemidor hervorgehoben wird.⁹²² I. HAHN zufolge wurde sie im weißen Gewand abgehalten, weshalb sie „vornehmer als die informelle *per favorem domini* (χάρι τι τῶν δεσπότηων)“⁹²³ war,

⁹¹⁴ Dadurch erreichten die Freilassungen einen bestimmten Grad an Öffentlichkeit, siehe ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 69. In diesem Zusammenhang ist oftmals von der sogenannten *Paramone*-Klausel die Rede, die an späterer Stelle noch eingehender betrachtet werden soll.

⁹¹⁵ Gemäß YOUNI, Transforming Greek Practice into Roman Law, 312, waren Freilassungen in der römischen Gesellschaft zumeist privater Natur, fanden aber auch *inter amicos* statt. Es wurde zudem eine Liste der freizulassenden Sklaven und ihrer jeweiligen Besitzer öffentlich ausgehängt, um den veränderten Status des Sklaven zu legalisieren. Für die Veröffentlichung musste jedoch ebenfalls eine Abgabe gezahlt werden, siehe ZELNICK-ABRAMOVITZ, Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions, 22.

⁹¹⁶ Artem. I,56.

⁹¹⁷ Artem. I,62.

⁹¹⁸ WESTERMANN, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, 154; ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 71

⁹¹⁹ Artem. II,51.

⁹²⁰ Die Sklaven mussten laut ZELNICK-ABRAMOVITZ, Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions, 84, zudem eine entsprechende Gebühr an den Herold entrichten.

⁹²¹ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 75.

⁹²² ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 71; KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 308.

⁹²³ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 30.

die Artemidor in diesem Zusammenhang ebenfalls anspricht. Wenngleich sich das Traumbuch vor allem Freilassungspraktiken aus dem griechischen Kulturkreis widmet, findet sich lediglich an einer Stelle der Hinweis auf eine Praxis, die eindeutig dem römischen Recht zuzuordnen ist.⁹²⁴ Artemidor selbst weist diese Traumdeutung jedoch als einmalig und daher nicht aussagekräftiges Ereignis aus.⁹²⁵ In dem besagten Traum hat ein Mann drei Penisse, was ihm prophezeit, dass er im Rahmen seiner Freilassung die *tria nomina* mit dem Vor- und Gentilnamen seines Herrn erhalten wird. Bei dem dritten Namen handelt es sich um seinen eigenen Namen, den er als Cognomen führt.⁹²⁶ Der Erhalt der *tria nomina* bedeutet für diesen Sklaven, dass er im unmittelbaren Anschluss an seine Freilassung das römische Bürgerrecht erhält.⁹²⁷ Neben Unterschieden bezüglich Organisation und Formalität der Freilassungspraxis in der griechischen bzw. römischen Gesellschaft gab es jedoch auch Gemeinsamkeiten, insbesondere, was die weitere Beziehung des Freigelassenen zu seinem ehemaligen Herrn betrifft. Grundsätzlich wurde deren Beziehung mit der Freilassung nicht beendet, sondern ging lediglich in eine andere Form über. Diese war durch verschiedene Verpflichtungen oder Abgaben von Seiten des Freigelassenen gekennzeichnet, der wiederum Unterstützung durch seinen ehemaligen Herrn erfuhr. Auch im Traumbuch finden sich konkrete Hinweise auf eine ebensolche Fortführung des Verhältnisses zwischen Freigelassenem und ehemaligem Herrn. So heißt es in einem Traum vom Dienst als Soldat, dass der Sklave trotz seiner Freilassung weiterhin Sklavendienst leisten und gehorchen müsse, was als eine Analogie zum Militärdienst verstanden werden kann.⁹²⁸ Es ist denkbar, dass Artemidor hier auf die sogenannte ‚*Paramone*-Klausel‘ (*παράμειναι*, im Sinne von „verbleiben, weiterführen“) anspielt, die besagt, dass ein Freigelassener auch nach Beendigung seines Sklavenstatus für eine gewisse Zeit weiterhin Dienste für seinen ehemaligen Herrn leisten musste.⁹²⁹ Auf diese Weise versicherte sich ein Herr in wirtschaftlicher Hinsicht weiterhin der Dienste seines ehemaligen Sklaven auch über dessen Freilassung hinaus, weshalb dieser Akt der Freilassung oftmals als Mittelweg zwischen Sklaverei und Freilassung angesehen wird.⁹³⁰ Im

⁹²⁴ Artem. I,45.

⁹²⁵ Interessanterweise wird dieses Traumereignis noch einmal erwähnt (Artem. V,91), wenngleich es sich nach wie vor um denselben Traum handelt.

⁹²⁶ Siehe Plin. nat. VII,36, wonach Caesar sein Cognomen aufgrund des bei seiner Mutter vorgenommenen Kaiserschnitts erhielt. Gemäß der *tria nomina* hieß der ehemalige Sklave Tiro, als Freigelassener des Marcus Tullius Cicero mit vollem Namen Marcus Tullius Tiro.

⁹²⁷ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 30, zufolge stellen dieses Traumgesicht einmal mehr unter Beweis, „in welchem Maße Artemidor und vermutlich auch viele seiner Sklavenkunden mit allen rechtlichen Einzelheiten der römischen Sklavenfreilassungen vertraut sind.“

⁹²⁸ Artem. II,31.

⁹²⁹ Artem. V,23.

⁹³⁰ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 325ff.; ZELNICK-ABRAMOVITZ, Not Wholly Free, 23.

römischen Recht war die Beziehung eines ehemaligen Sklaven zu seinem Herrn ebenfalls nach der Freilassung nicht beendet, sondern ging für gewöhnlich in ein Patronatsverhältnis über.⁹³¹ Ein Verweis auf einen römischen Patron (πατρῶν) findet sich bei Artemidor lediglich in einem einzigen Traum, in dem ein syrischer Sklave seinen Herrn bei einem Bankett bedient und ihn kurz darauf auf eine Art und Weise beerdigt, wie es auch ein Freigelassener für seinen Patron getan hätte.⁹³² Diese Dienstleistungen umfassten in diesem Fall das Begräbnis für den Herrn.⁹³³

Die Tatsache, dass sich bei Artemidor ferner Traumdarstellungen befinden, in denen eine Freilassung aus bestimmten Gründen nicht erfolgt, zeigt deutlich, dass bei Sklaven die Angst vor deren Verhinderung ungebrochen war. Als Grund für eine noch nicht erfolgte Freilassung wird wie bereits beim o.g. Traum vom Bartwuchs das geringe Alter des Sklaven angesprochen. So heißt es zu einem Sklaventraum, der eine Geburt zum Inhalt hat, dass der Sklave – ähnlich wie ein Säugling – noch nicht in der Lage sei, über sich selbst zu verfügen und folglich nicht freigelassen wird.⁹³⁴ Des Weiteren finden sich Sklaventräume, die bestimmte Symbole für die Fortdauer des Sklavenlebens beinhalten, ohne dass ein expliziter Grund hierfür genannt wird. Als Beispiel können der Traum von einem intakten Joch, das die bestehende Gefangenschaft und Unterwerfung symbolisiert⁹³⁵, angeführt werden, ebenso der Traum von einem großen Kopf bzw. zahlreichen Ohren, der bedeutet, dass man „noch lange Zeit gehorchen müsse“, wobei der Kopf den Herrn bzw. die Ohren den Gehorsam des Sklaven symbolisiert.⁹³⁶ Darüber hinaus weisen auch Traumbilder von Kleidungsstücken auf den Fortbestand der Sklaverei hin, wie z.B. der Traum von neuer Kleidung, die aufgrund ihrer Haltbarkeit und Robustheit eine baldige Freilassung ausschließt.⁹³⁷ Ein anderes Traumbeispiel besagt, dass das Tragen von weißer

⁹³¹ KASER/KNÜTEL, Römisches Privatrecht, 113f. Als Patron besaß der Herr auch weiterhin die Vormundschaft über die weiblichen Freigelassenen und die unmündigen Kinder seiner Freigelassenen. Zudem waren seine Freigelassenen ihm per Eid zu gewissen Dienstleistungen (*operae, obsequium* und *officium*) verpflichtet, siehe HOPKINS, *Conquerors and Slaves*, 148, FN 19 sowie BRADLEY, *Slavery and Society at Rome*, 81. Grundsätzlich darf das bestehende Verhältnis laut VERBOVEN, *The Freedman Economy of Roman Italy*, 88f., zumindest in der römischen Gesellschaft nicht ausschließlich mit Berechnung, Kalkulation und Konflikt assoziiert werden, da Freigelassene in den Digesten gewissermaßen als ‚Söhne‘ bezeichnet werden und es zudem zahlreiche Beispiele für Patronatsverhältnisse gibt, die einen gegenseitigen Respekt und Fürsorge bezeugen.

⁹³² Artem. IV,81. Dazu weiterführend KLEES, *Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven*, 76.

⁹³³ Ebd. Während römische Freigelassene stets einen Patron hatten, war ein solcher im griechischen Freilassungsrecht nicht vorgesehen, außer vielleicht im klassischen Athen, wo der Freizulassende einen *prostates* angeben musste, der selbst jedoch kein Freigelassener oder Metöke sein durfte, siehe KAMEN, *Status in Classical Athens*, 47f.

⁹³⁴ Artem. I,13.

⁹³⁵ Artem. II,24.

⁹³⁶ Artem. I,17; I,24.

⁹³⁷ Artem. II,3.

Kleidung bei Sklaven deren Freilassung verhindert, weil sie das Gleiche zu tragen pflegen wie ihre Herren. Das Tragen von schwarzer Kleidung im Traum eines Sklaven deutet hingegen auf Krankheit hin, was möglicherweise dessen späteren Tod in anhaltender Sklaverei nicht ausschließt. Paradoxerweise wird Sklaven auch das Tragen von weicher (μαλακός) und teurer (πολυτελής) Kleidung im gleichen Traumbild wieder zum Schlechten auslegt, weil sie als Folge davon Krankheit befallt. Wenngleich Artemidor eine weiterführende Erklärung für diese Vorhersage schuldig bleibt, kann man dahingehend mutmaßen, dass die Kleidung der Sklaven für gewöhnlich aus einfacher Baumwolle bestand und das Tragen von kostbarer Kleidung den Reichen vorbehalten war. Die Bestrafung des Sklaven erfolgt in diesem Fall jedoch durch die Natur und nicht durch seinen Herrn. Die Tatsache, dass Artemidor diesen speziellen Sklaven offenbar selbst kennt („οἶδά τινα“), soll den Wahrheitsgehalt der Interpretation noch bestärken. Eine unterbliebene Freilassung bedeutete erwartungsgemäß eine große Enttäuschung für einen Sklaven. Dies wird in einem Traum deutlich, in dem ein Haussklave davon träumt, dass ein Stern vom Himmel fällt und ein anderer dafür aufsteigt.⁹³⁸ Nach dem Tod seines Herrn hofft er auf seine Freilassung, muss jedoch erfahren, dass er stattdessen in den Besitz des Sohnes seines vormaligen Herrn übergegangen ist. Dieses Beispiel illustriert, dass die Freilassung eines Sklaven nicht automatisch mit dem Tod seines Herrn erfolgte, sondern vom diesem explizit testamentarisch verfügt werden musste.⁹³⁹ Unterblieb diese Verfügung, ging der Sklave in das Eigentum des jeweiligen Erben über. Die Freilassung per Testament fand gemäß der römischen Rechtspraxis für gewöhnlich im Rahmen eines Manzipationstestaments statt, in dem der Herr seine Freilassungserklärung in einer vorgeschriebenen Formel zum Ausdruck brachte.⁹⁴⁰ Für gewöhnlich wurde der jeweilige Erbe damit gleichfalls zum Patron des Freigelassenen, dieser war ihm jedoch, wenn nicht anders vermerkt, zu keinen Dienstleistungen verpflichtet.⁹⁴¹ Angesichts dessen, dass der besagte Sklave anscheinend fest mit seiner Freilassung gerechnet hatte, stellt sich die Frage, inwiefern dieser Herr seinem Sohn testamentarisch die Dienste seines wertvollen Sklaven sichern wollte.⁹⁴² In zeitgenössischen Quellen finden sich Hinweise darauf, dass insbesondere hochspezialisierten Haussklaven häufig testamentarisch für einen gewissen Zeitraum mit einem Freilassungsverbot belegt wurden, wenngleich KNOCH der Ansicht ist, dass dies

⁹³⁸ Artem. V,23.

⁹³⁹ Einen ähnlichen Fall schildert Apuleius (met. IX,31), wonach die Tochter eines Müllers die Sklaven ihrer Eltern übernimmt.

⁹⁴⁰ KASER/KNÜTEL, Römisches Privatrecht, 112.

⁹⁴¹ HERRMANN-OTTO, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, 200-222.

⁹⁴² KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 315f.

weniger einer Strafe als einem Vertrauensbeweis gleichkam.⁹⁴³ Grundsätzlich muss in diesem Fall jedoch davon ausgegangen werden, dass der betroffene Sklave seine Freilassung dem weiteren Verbleib in der Familie seines verstorbenen Herrn vorgezogen hätte.

5.2.7 Bestrafung und Folter

Während ein gutes persönliches Verhältnis des Sklaven zum Herrn seiner Förderung und letzten Endes seiner Freilassung dienen konnte, finden sich im Traumbuch auch zahlreiche Beispiele, in denen Sklaven Bestrafung und Folter prophezeit werden. Während die Bestrafung eines Sklaven zu den Herrenrechten zählte, kam die Folter vor allem bei strafrechtlichen Verfahren gegen Sklaven zur Anwendung. Gegen beide Maßnahmen besaß der Sklave keinen rechtlichen Schutz.⁹⁴⁴ Grundsätzlich wurden Sklaven aufgrund ihres unfreien Status auch für bestimmte Vergehen körperlich gezüchtigt, für die Freie nur eine Geldstrafe zahlen mussten.⁹⁴⁵ Das Traumbuch des Artemidor enthält Hinweise auf unterschiedliche Formen der Bestrafung von Sklaven, wobei die körperliche Züchtigung das häufigste Mittel darstellt.⁹⁴⁶ Artemidor erachtet diese als maßgebliches Charakteristikum des unfreien Status und rät in einem Traum, dass man nur jene prügeln solle, deren Herr man auch sei.⁹⁴⁷ Die Ansicht, körperliche Züchtigung stelle ein legales und wirksames Mittel dar, einen Sklaven zum Gehorsam anzuhalten, findet sich bereits bei Xenophon und war auch im 2. Jh. n. Chr. noch gängig.⁹⁴⁸ Der jeweilige Grund sowie die Form der Bestrafung lässt sich zuweilen nur indirekt aus den Traumdeutungen ableiten. So prophezeit der Traum vom Tanzen einem Sklaven viele Hiebe (πολλάς πληγάς), wobei der Körper in Analogie zu den Bewegungen beim Tanzen unter den Hieben zuckt (εὔλυτον τοῦ σώματος).⁹⁴⁹ Wenngleich diese Bestrafung in Anbetracht einer solchen Harmlosigkeit zunächst überrascht, galt das Tanzen HARRIS-MCCOY zufolge nicht nur als Ausdruck der Freude, sondern wurde auch mit Unordnung und mangelnder Beherrschung assoziiert.⁹⁵⁰ Die körperliche Züchtigung in Form von πληγαί wird Sklaven auch im Traum von der Olivenernte vorhergesagt, weil die Oliven durch Schläge vom Baum geschüttelt

⁹⁴³ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 193.

⁹⁴⁴ Ebd., 198. Der Sklave konnte laut KNOCH jedoch auch nicht selbst angeklagt werden, so dass im gegebenen Fall eine Anklage des Geschädigten gegen den Herrn erfolgen.

⁹⁴⁵ Ebd., 198-213; ROBINSON, *The Criminal Law of Ancient Rome*, 34f. Dies wird auch durch Beispiele im Traumbuch (u.a. Artem I,73; V,16) deutlich, bei denen z.B. ein reicher Reeder zur Arbeit zwangsverpflichtet wird oder einem Griechen die Bürgerrechte aberkannt werden.

⁹⁴⁶ POMEROY, *Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books*, 72. Zur körperlichen Züchtigung von Sklaven in der Antike siehe GEBHARDT, *Prügelstrafe und Züchtigungsrecht im antiken Rom und in der Gegenwart*.

⁹⁴⁷ Artem. II,48.

⁹⁴⁸ Xen. mem. II,1,17-18. Dazu weiterführend GERHOLD, s.v. Strafen, Bestrafungen.

⁹⁴⁹ Artem. I,76.

⁹⁵⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 459.

werden.⁹⁵¹ Ferner gibt ein Traum von der Masturbation weitere Hinweise auf die Art und Weise der körperlichen Züchtigung.⁹⁵² In Analogie zum männlichen Geschlechtsteil wird einem Sklaven eine Bestrafung in der Form gedeutet, dass er an eine Säule gebunden werde und Prügel erhalte (προσδεθείς κίονι πολλάς ἔλαβε πληγάς).⁹⁵³ Es scheint sich hierbei eher um eine regelrechte Bestrafung, denn um eine kurze Zurechtweisung gehandelt zu haben, die als solche bereits bei Aristophanes Erwähnung findet.⁹⁵⁴ An anderer Stelle beschreibt Artemidor das Schicksal einer Sklavin, die die Iamben des Euripides rezitiert, was ihre Herrin erzürnt.⁹⁵⁵ Weil die Herrin allem Anschein nach eifersüchtig (ζηλοτυπηθείσα) auf ihre Sklavin ist, kommt es zum Zerwürfnis, woraufhin diese unzählige Qualen (μυρία κακά) erleiden muss. Wenngleich nicht näher spezifiziert wird, ob sich die Eifersucht der Herrin an der Bildung ihrer θεράπωντα entzündet, oder ob sich die Sklavin anderweitig etwas zu Schulden hat kommen lassen, betont Artemidor die Analogie zwischen der Bestrafung der Sklavin und der bei Euripides` erwähnten Andromache.⁹⁵⁶ Als weiteres Beispiel dient ein Traum, in dem ein Sklave von Bergen, Tälern, Schluchten, Bergklüften und Wäldern träumt⁹⁵⁷, was ihm Folter und Prügel vorhersagt. Gleiches gilt für den Traum von den rötlichen Fischen, der eine Analogie zu den blutigen Striemen durch die Folterungen beinhaltet.⁹⁵⁸ Träumt ein Sklave, er lege einen goldenen Kranz (στέφανος χρύσεος) ohne entsprechendes Purpurkleid (πορφύρα) und Gefolge (παραπομπή) an⁹⁵⁹, so wird er Artemidor zufolge ebenfalls gefoltert (βασανισθήσεται) werden. Da erneut die näheren Umstände über den konkreten Grund der Folter ausgeblendet bleiben, ist im letzten Beispiel nicht auszuschließen, dass es bei dem Traumbild um die Verletzung des sozialen Status geht⁹⁶⁰, weil die Farbe Purpur als Statusmerkmal den Freien und speziell nur den Reichen und Mächtigen vorbehalten war.⁹⁶¹

⁹⁵¹ Artem. II,25.

⁹⁵² Artem. I,78.

⁹⁵³ Artemidor betreibt diesbezüglich ein Wortspiel mit dem Aspekt des ‚Gestreckt-werdens‘.

⁹⁵⁴ Aristoph. Vesp. 450. Dazu auch KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 182.

⁹⁵⁵ Artem. IV,59.

⁹⁵⁶ Nach HARTMANN, Frauen in der Antike, 95, besteht hier jedoch auch die Möglichkeit, dass der Grund für die Bestrafung der Sklavin in der Verletzung der sozialen Hierarchie liegt, weil die Sklavin ihre Herrin gedemütigt und ohne vorherige Aufforderung ihren Intellekt unter Beweis gestellt hat. Die Eifersucht zwischen Herrin und Sklavin war grundsätzlich ein beliebtes Motiv antiker Tragödien, siehe KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 163.

⁹⁵⁷ Artem. II,28.

⁹⁵⁸ Artem. II,14.

⁹⁵⁹ Artem. I,77.

⁹⁶⁰ Es verwundert, dass der Sklave hier augenscheinlich nur für das Tragen eines goldenen Kranzes bestraft wird, nicht aber für das Purpurkleid. Der Kranz als solcher wurde als Siegespreis in den heiligen Agonen vergeben, wobei ein goldener Kranz zudem ein Symbol von Herrschaft darstellte. Athenaeus (VII,289f) erwähnt einen ähnlichen Aufzug für Menekrates, der sich auf diese Weise als Zeus zu inszenieren versuchte. Gleiches wird dem Tyrann Klearchos von Herakleia nachgesagt, siehe S. MÜLLER, Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation, 367, FN 1356.

⁹⁶¹ HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 469.

Demgegenüber werden in den Traumbeispielen aber auch konkrete Gegenstände genannt, mit denen ein Herr seinen Sklave züchtigen konnte. So erfährt man aus einem Traumbeispiel, dass ein Sklave Verletzungen und blutige Striemen aufgrund der Züchtigung mit einem Riemen davontragen werde.⁹⁶² Darüber hinaus finden auch Stöcke, Knüppel, Peitschen oder Ruten Erwähnung.⁹⁶³ Eine weitere Möglichkeit zur Disziplinierung bestand in der Fesselung (δεσμός) eines Sklaven. Die Fesselung diente nicht nur der Bestrafung, sondern konnte auch präventiv z.B. bei Verdacht auf akute Fluchtgefahr zum Einsatz kommen.⁹⁶⁴ Obgleich es sich hierbei um eine geläufige Art der Züchtigung in der Antike handelt, finden sich dazu nur wenige Hinweise auf entsprechende Vorgänge bei Artemidor. Demnach wird einem Sklaven in einem Traum die Fesselung durch zusammengebundenes Pferdehaar angedeutet.⁹⁶⁵ Im Traumsymbol vom Hanf droht den Sklaven gar eine starke Fesselung (δεσμά εὔτονα).⁹⁶⁶ Grundsätzlich besaßen gefesselte Sklaven in der Sklavenhierarchie ihres Haushaltes eine besonders niedrige Stellung, obwohl sie mitunter äußerst spezielle Tätigkeiten ausführten.⁹⁶⁷ Von Plutarch stammt eine entsprechend vorgenommene soziale Hierarchisierung, in der im Gegensatz zu den Sklaven ohne Fesseln (λελυμένοι) die gefesselten Sklaven (δεδεμένοι) auf deren unterster Stufe stehen.⁹⁶⁸ Eine in diesem Zusammenhang eher psychische Bestrafungsmethode war der Strafverkauf an einen anderen Haushalt und die damit einhergehende Trennung einer Sklavenfamilie. KLEES äußert die Vermutung, dass einige Träume bei Artemidor einen solchen Strafverkauf thematisieren, wenngleich diese These nicht abschließend zu klären ist, weil die entsprechenden Deutungen zu unspezifisch sind.⁹⁶⁹

Neben der körperlichen Züchtigung finden sich an anderen Stellen des Traumbuches auch Hinweise auf die Anwendung von Folter (βάσανος) gegen Sklaven. Hierbei muss jedoch zwischen einer Folter im Rahmen eines sogenannten ‚peinlichen Verhörs‘ bei Gerichtsverhandlungen und einer besonders schweren Disziplinierungsmaßnahme, ähnlich der römischen *verberatio*, unterschieden werden. Artemidor greift hier, was auch durch andere zeitgenössische Quellen bestätigt wird, den Umstand auf, dass Sklaven aufgrund ihres

⁹⁶² Artem. II, 48. Dazu auch KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 71.

⁹⁶³ Ebd.

⁹⁶⁴ SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 90 sowie 98.

⁹⁶⁵ Artem. I,20.

⁹⁶⁶ Artem. III,59. So sind z.B. die bei Apuleius (met. IX,12) erwähnten Sklaven während ihrer Arbeit in der Mühle mit Fußfesseln gefesselt.

⁹⁶⁷ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 153.

⁹⁶⁸ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 187 mit Verweis auf Plut. mor. 470B.

⁹⁶⁹ Artem. I,50; I,35; II,68. Dazu auch KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 71.

geringen sozialen Status mit härteren und erniedrigenden Prozeduren rechnen mussten als freie Personen.⁹⁷⁰ Im Zusammenhang mit der in der Antike weit verbreiteten Ansicht, dass man Sklaven nur mittels körperlicher Züchtigung zur „folgsame[n] und pflichtergerbene[n] Dienstverrichtung“⁹⁷¹ anhalten könne, diente eine Bestrafung häufig auch als präventive Abschreckungsmaßnahme gegenüber den Mitsklaven, wodurch der Herr damit seine unumschränkte Autorität in der sozialen Hierarchie seines Haushaltes unter Beweis stellen konnte. Die Folterung von Sklaven im Rahmen von Gerichtsprozessen war hingegen ein verpflichtender und legaler Bestandteil des antiken Justizsystems.⁹⁷² Nach vorherrschender Meinung war nur auf diese Weise eine wahrheitsgemäße Aussage des Sklaven gewährleistet, insbesondere, wenn er gegen seinen eigenen Herrn aussagen musste.⁹⁷³ In vielen Fällen erhielt der Herr eine Entschädigung, wenn der Sklave durch eben diese Folter körperliche Schäden davontrug, die ihn in seiner Arbeit zukünftig beeinträchtigten.⁹⁷⁴ Die Folterung von Sklaven konnte jedoch auch im privaten Rahmen, z.B. bei Diebstahlsermittlung in Form von Auspeitschungen zum Tragen kommen, was jedoch weitaus weniger belegt ist.⁹⁷⁵ Anhand der Deutungen im Traumbuch des Artemidor wird nicht ersichtlich, um welche konkrete Form der Folter es sich jeweils gehandelt hat. Geht man davon aus, dass sich Artemidor vor allem mit Fragen zum privaten Verhältnis zwischen Sklave und Herr befasst, ist allerdings denkbar, dass es sich um Strafmaßnahmen in privatem Rahmen gehandelt hat. Insofern meint der Begriff der Folter bei Artemidor in erster Linie eine besonders schwere Disziplinierungsmaßnahme. Anhand seiner Schilderungen wird ferner ersichtlich, dass die Folterung u.a. mit Riemen und Ochsenziemer (ἰμάς καὶ ταυρεία) ausgeführt wurde, so dass der Sklave entsprechende Folterqualen (βάσανοι) erleidet.⁹⁷⁶ In einem anderen Traumbispiel bedient sich Artemidor einer Analogie zwischen der Beschaffenheit von Spartgras und Flachs und den Folterungen eines Sklaven,

⁹⁷⁰ Mit Ausnahme von einigen armen Freien, die jedoch ebenfalls im Rahmen von Gerichtsverhandlungen gefoltert werden durften, siehe KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 62-65. Bei Apuleius (u.a. met. VII,2; VIII,22; 31; IX,17; X,10) wird wiederholt auf die Folterung von Sklaven im Rahmen von Gerichtsverfahren hingewiesen. Dazu auch VASCONCELOS, Bilder der Sklaverei in den "Metamorphosen" des Apuleius, 153.

⁹⁷¹ PATTERSON, Slavery and Social Death, 37f. u.a. mit Verweis auf Tacitus (ann. XXIV,44) und Seneca (clem. I,22).

⁹⁷² Zur Folter bei Sklaven im Allgemeinen siehe DUBOIS, Torture and Truth; KNOCH Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 225; Zur Funktion und zum Ablauf speziell des *basanos*-Verfahren siehe THÜR, Neues zur *Basanos*, 287-292.

⁹⁷³ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 398ff. Laut DUBOIS, Torture and Truth, 68, war ein Sklave aus Sicht griechischer Herren nicht in der Lage, die Wahrheit zu artikulieren, weswegen sie „unter Zwang und Folter aus ihm herausgeholt werden“ musste.

⁹⁷⁴ KLEES, Sklavenleben im klassischen Griechenland, 400.

⁹⁷⁵ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 213f. mit Verweis auf Dig. 29,5,6,1 (Paulus 46 ad ed.) sowie Dig. 48,18,1 (Ulpianus 8 de off. procons.).

⁹⁷⁶ Artem. I,70.

wobei das Brechen und Flechten des Grases symbolisch auf die Strafmaßnahmen gegen den Sklaven übertragen wird.⁹⁷⁷ Der Hanf wirkt Artemidor zufolge verstärkend, weshalb der Sklave im gegebenen Fall unter unerträglichen Folterqualen (βάσανοι ὑπερβάλλουσαι) und starker Fesselung (δεσμά εὔτονα) zu leiden hat. Dabei war eine zu harte Bestrafung allein aus ökonomischen Gründen für den Herrn wenig ratsam, weil sie eine mögliche Arbeitsunfähigkeit des Sklaven zur Folge haben konnte.⁹⁷⁸ Insofern hatten vor allem angesehene Sklaven, in deren Ausbildung der Herr viel Zeit und Kapital investiert hatte, weniger zu befürchten als einfache Sklaven, die für ihren Herrn einen geringeren ökonomischen Gebrauchswert besaßen.⁹⁷⁹

Die Tatsache, dass sich im Traumbuch auch zahlreiche Traumbeispiele finden, die einem Sklaven oftmals ohne ein bestimmtes Vergehen Bestrafung oder Folter anzeigen, erweckt den Anschein einer mitunter willkürlichen Bestrafung.⁹⁸⁰ Dies entspräche im weitesten Sinne der These PATTERSONS, wonach Sklaven in hohem Maße dem absoluten Zwang ihrer Herren ausgesetzt waren. Als solche wurden sie PATTERSON zufolge zum „vocal instrument“⁹⁸¹, das sexuell missbraucht, mit der Peitsche angehalten und im Rahmen von Gerichtsverhandlungen unter der Folter befragt werden konnte. Für die Situation im 2. Jh. n. Chr., wie sie bei Artemidor dargestellt wird, sieht insbesondere I. HAHN die Sklaven einer „ständig auftauchenden Existenz- und Rechtsunsicherheit“⁹⁸² ausgesetzt. Dies führt er auf den Umstand zurück, wonach körperliche Züchtigung und die Folter mit „erschreckender Häufigkeit“⁹⁸³ auftauchten und den Sklaven damit ein stetiges „Gefühl des Ausgeliefertseins an die Mächtigen“ vermittelt wurde. Allerdings entspricht die bislang dargestellte Form der Sklavenbehandlung trotz der z.T. exzessiven Brutalität durchaus der gängigen antiken Praxis. Obgleich sich einige Philosophen des 2. Jh. n. Chr. in ihren Werken für einen humaneren Umgang mit Sklaven aussprachen, scheint der Großteil der antiken Bevölkerung körperliche Züchtigung und Folter als geläufige Methoden im Umgang mit Sklaven angesehen zu haben. Insofern stellt die bei Artemidor zuweilen drastisch anmutende „Deutung gewisser Traumtypen (...) durchaus kein Produkt der bloßen Phantasie“⁹⁸⁴ dar, sondern offenbart vielmehr Einblicke in die gesellschaftliche Realität

⁹⁷⁷ Artem. III,59.

⁹⁷⁸ SCHUMACHER, Sklaverei in der Antike, 277.

⁹⁷⁹ KNOCH, Sklavenfürsorge im Römischen Reich, 226; HERRMANN-OTTO, Grundfragen der antiken Sklaverei, 18.

⁹⁸⁰ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 12; POMEROY, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, 72.

⁹⁸¹ PATTERSON, Slavery and Social Death, 92.

⁹⁸² I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 12.

⁹⁸³ Ebd., 11.

⁹⁸⁴ I. HAHN, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit, 12.

des 2. Jh. n. Chr.. Vor diesem Hintergrund lässt sich festhalten, dass die Bestrafung in Form körperlicher Züchtigung bis hin zu Folter eine maßgebliche Rolle in der Beziehung zwischen Sklave und Herr spielte und Artemidor dies auch bei seinen dargestellten Traumbildern aufgreift. Beide Aspekte waren somit Bestandteil einer funktionierenden (Haus-)Gemeinschaft, wie sie auch im Rahmen der stoischen Lehre bzw. dem bei Cato vertretenen Prinzip von ‚Zuckerbrot und Peitsche‘ zum Tragen kam.⁹⁸⁵ In Anbetracht dessen, dass Artemidor Sklaven im Falle von respektlosem oder anmaßendem Verhalten ihren Herren gegenüber eine entsprechende Bestrafung prophezeit, wird erkennbar, dass er Sklaven damit ihren niederen sozialen Rang in der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung in der Antike des 2. Jh. n. Chr. vor Augen führen wollte.⁹⁸⁶

5.3 Zusammenfassung

Grundsätzlich hat sich gezeigt, dass im Traumbuch dokumentierte Sklaven- und Herrenträume ein weit größeres Spektrum von alltagsweltlichen Begebenheiten thematisieren, als dies in anderen Quellen der antiken Literatur der Fall ist. Dies unterstreicht einmal mehr den Realitätsbezug des Traumbuches ebenso wie die Tatsache, dass sich Sklaven allem Anschein nach mit einer bemerkenswerten Anzahl von Hoffnungen und Ängsten trugen, die einem Traumdeuter zur entlastenden Klärung vorgetragen wurden. Bei den Sklaven handelte es sich in der Regel um gewöhnliche δούλοι sowie um οἰκέται, die auch in den Träumen ihrer Herren auftraten, was ihre Relevanz auch für deren Alltag unterstreicht. Die Träume handeln meistens von der Beziehung zwischen Sklave und Herr und den sich daraus ergebenden Lebens- und Arbeitsbedingungen. Ferner spielen erwartungsgemäß auch Aspekte der sozialen Mobilität eine herausragende Rolle, sowohl im Hinblick auf den Aufstieg in der internen Sklavenhierarchie des Haushaltes als auch in der gesellschaftlichen Hierarchie mittels der Freilassung. Das Merkmal der Unfreiheit ist somit ein maßgebliches Distinktionsmerkmal bei den von Artemidor vorgenommenen Deutungen der Sklaventräume. Für die Sklaven stellen vor allem die Aspekte ‚Arbeit‘ und ‚Abhängigkeit‘ von ihrem Herrn maßgebliche Faktoren ihres täglichen Lebens dar. Ihr serviler und persönlich unfreier Charakter wird durch Artemidor mit zahlreichen Analogien insbesondere zu Nutztieren, Möbelstücken und Haushaltsgegenständen hervorgehoben. Darüber hinaus thematisiert er einige maßgebliche Komponenten des Abhängigkeitsverhältnisses, wie z.B. die sexuelle Verfügbarkeit des Sklaven (welche im Traumbuch allerdings nur eine sekundäre Rolle spielt), die Möglichkeit zum Verkauf sowie die

⁹⁸⁵ u.a. bei Cato (agr. 2,1-2; 5,1-5; 142-143.). Columella (I,8,5; XXI,1,14-28) hingegen zieht einen Vergleich des *pater familias* zu einem Hirten, der ebenfalls eine allumfassende Fürsorgepflicht besitzt.

⁹⁸⁶ SCHOLL, Sklaverei in der Arbeitswelt der Antike, 476-496.

Androhung körperlicher Züchtigung und Folter. Demgegenüber bleibt das Privatleben der Sklaven, d.h. ihr Verhältnis zu ihren Mitsklaven oder aber das Leben in einer eigenen Sklavenfamilie im Traumbuch größtenteils ausgeblendet. Ein Grund hierfür könnte darin liegen, dass Artemidor bei der Auswahl der Sklaventräume diese Aspekte als nicht relevant oder interessant genug für ein mehrheitlich aus Herren bestehendes, anspruchsvolles Lesepublikum erachtete. Zudem wird deutlich, dass zumindest bei dem im Traumbuch dargestellten Sklaventypus selbstständiges Wirtschaften sowie persönliche Beziehungen zu ihrem Herrn keine Ausnahme darstellten. Die im Traumbuch erwähnten Lebens- und Arbeitsverhältnisse der Sklaven lassen sich primär im urbanen Bereich verorten und blenden das ländliche Milieu der Sklavenarbeit insofern nahezu vollständig aus.

Die Voraussetzung für einen internen Aufstieg innerhalb der Sklavenhierarchie eines Haushaltes war eine enge räumliche und persönliche Nähe des Sklaven zum Herrn. Aus diesem Grund wird auch ein οικέτης bei Artemidor dahingehend beurteilt, ob er das Vertrauen seines Herrn genießt oder nicht. Das Traumbuch widmet sich daher vorrangig der Förderung insbesondere jener Sklaven, die sich durch ein großes Maß an Loyalität, Gehorsamkeit und Disziplin auszeichneten und das Vertrauen des Herrn genossen. Diese Sklaven waren vorrangig mit Verwaltungsaufgaben und der Oberaufsicht über den Haushalt des Herrn betraut oder – in besonderen Fällen – mit der Erziehung seiner Kinder. Eine alternative Aufstiegsmöglichkeit für Sklaven stellte der Verkauf an wohlhabendere Haushalte dar, ein Thema, das ebenfalls in einigen Träumen angesprochen wird. Der höchstmögliche Aufstieg eines Sklaven außerhalb des Haushaltes bestand freilich in seiner Freilassung, die laut Artemidor für die Sklaven das beständige Ziel ihrer Wünsche darstellte. Im Traumbuch finden sich zu diesem Thema zahlreiche Träume zum Zeitpunkt sowie zur Art und Weise der Freilassung. In diesem Zusammenhang lassen sich auch zahlreiche Hinweise auf die in Kleinasien im 2. Jh. n. Chr. praktizierten Freilassungspraktiken finden, wobei sich lediglich an einer Stelle des Traumbuches ein Hinweis auf eine explizit römische Freilassungspraxis finden lässt. Eine Gemeinsamkeit der griechischen und römischen Freilassungspraxis bestand darin, dass die Beziehung des ehemaligen Sklaven zu seinem Herrn mit der Freilassung nicht endete, sondern in eine andere Art des Abhängigkeitsverhältnisses, die *Paramone* oder das Patronat, überging, wie dies auch im Traumbuch geschildert wird. Diese war durch verschiedene Verpflichtungen, Abgaben und Dienste gekennzeichnet. In rechtlicher Hinsicht unterschieden sich die Freilassungspraktiken im griechischen und römischen Kulturkreis dahingehend, dass freigelassene Sklaven nur im Rahmen der römischen Rechtspraxis das römische Bürgerrecht und

die *tria nomina* erhielten, wohingegen dies nicht für die ehemaligen Sklaven griechischer Herren bezeugt ist. Das Traumbuch des Artemidor erweckt letzten Endes den Eindruck, dass Sklaven im Regelfall freigelassen wurden und ihre Freilassung nur in einigen Fällen durch bestimmte Aspekte verhindert oder in anderem Maße eingeschränkt wurde. Den Sklaven im Traumbuch ist die Veränderung ihres sozialen Status ein maßgebliches Anliegen, deren potentielle Verwirklichung durch die Traumdeutung geklärt werden soll. Soziale Hybris, und sei sie nur im Traum geäußert, lässt jedoch gemäß Artemidor Unglück oder Bestrafung im wirklichen Leben erwarten. Interessanterweise spielen Vermögen und das *peculium* in den von Artemidor dargestellten Sklaventräumen keine große Rolle, lediglich die räumliche und persönliche Nähe zum Herrn wird als Schlüssel zur Freiheit betont. Letzten Endes zeichnet Artemidor im Traumbuch daher nur ein eingeschränktes Bild über die persönlichen Befindlichkeiten und den gesellschaftlichen Status von Sklaven im 2. Jh. n. Chr.. Dieses ist zwar einerseits durch ein hohes Maß an rechtlicher und sozialer Statusinkohärenz gekennzeichnet, lässt andererseits aber auch Raum für persönliche Beziehungen zwischen Herren und Sklaven und daraus resultierender sozialer Mobilität. In dieser Hinsicht stellen Artemidors Traumdarstellungen ein wirkungsmächtiges Korrektiv zur These PATTERSONS vom ‚sozialen Tod‘ der Sklaven dar.

6. Athleten

Ähnlich wie die Sklaven ist auch die zweite soziale Untersuchungsgruppe der Athleten Gegenstand einer großen Anzahl von Träumen in den *Oneirokritika*. Darüber hinaus zeichnet sich diese Gruppe durch ihre Mobilität sowie mit dieser Tätigkeit verbundene Karriere- und Verdienstmöglichkeiten aus. Zudem sind die Athleten aufgrund ihrer zentralen Rolle in der kaiserzeitlichen Agonistik von besonderem sozialhistorischen Interesse, weil sie einen maßgeblichen Aspekt griechischer Kultur unter römischer Herrschaft repräsentieren. Der Schwerpunkt im Traumbuch liegt dabei auf Träumen von Athleten, die bei den gymnischen Agonen teilnehmen, was auf eine bevorzugte Auswahl Artemidors hindeutet. Aufgrund der vielseitigen Entwicklung der gymnischen Agonistik soll zunächst – wie schon bei der Untersuchungsgruppe der Sklaven – ein Überblick über die Entwicklung und Bedeutung der Agonistik im 2. Jh. n. Chr. erfolgen.

6.1 Agonistik und Athletentum im 2. Jh. n. Chr.

Anders als bei den Sklaven kann sich die sozialhistorische Forschung zum antiken Sportwesen auf eine reichhaltige Inschriftensammlung stützen, die sowohl Siegesinschriften erfolgreicher Olympioniken enthält als auch kaiserliche Anordnungen bezüglich der

Regelung des reichsweiten Wettkampfkalenders. Zudem liegen aus dem Bereich der medizinischen Literatur Abhandlungen zur Ernährung sowie zum Training von Sportlern vor. Dies zeugt von einer langjährigen Beschäftigung mit dem Wesen der Agonistik, die in ihrer Funktion als Kernelement – ausgehend von der Ilias – eine entsprechend lange Tradition in der griechischen Kultur besitzt.⁹⁸⁷ Wie bei Homer thematisiert, dienten sportliche Wettkämpfe in klassischer Zeit nicht nur als paramilitärisches Training zwecks Vorbereitung auf einen möglichen Kriegsfall, sondern boten darüber hinaus insbesondere Angehörigen der Oberschicht die Möglichkeit zur Selbstinszenierung als siegreiche Helden.⁹⁸⁸ Grundsätzlich handelte es sich bei Agonen jedoch nicht um säkulare Sportveranstaltungen, sondern um Wettkämpfe, die fest in den kultischen Rahmen einer bestimmten lokalen, regionalen oder panhellenischen Gottheit eingebettet waren.⁹⁸⁹ Die bekanntesten panhellenischen Agone zu Ehren des Zeus fanden in Olympia und Nemea statt, wohingegen die ebenso berühmten Pythischen bzw. Isthmischen Spiele zu Ehren von Apollon und Poseidon ausgerichtet wurden.⁹⁹⁰ Die enge Verbindung von kultischer Verehrung und sportlichen Wettkämpfen trug wesentlich zu dem identitätsstiftenden Charakter der Agonistik im griechischen Osten bei, der bis weit in die römische Kaiserzeit anhielt.⁹⁹¹ Oftmals fanden gymnische und musische Agone im Rahmen der bereits erwähnten *Panegyreis* statt, wobei die Wettkämpfe durch ein vielfältiges Unterhaltungsprogramm mit rhetorischen und künstlerischen Auftritten sowie zahlreichen Messe- und Verkaufsständen ergänzt wurden.⁹⁹² Wie bei Dio Chrysostomos im Hinblick auf die Nemeischen Spiele deutlich wird, waren die *Panegyreis* als Zentren für Markt und Handel ein großer Anziehungspunkt für Künstler, Magier und Wahrsager.⁹⁹³ In dieser Funktion besaßen die Agone eine prägnante gesellschaftskulturelle Relevanz in der jeweiligen Polis-Gemeinschaft.⁹⁹⁴

Mit Beginn der römischen Vorherrschaft über den griechischen Osten erfuhren der

⁹⁸⁷ Zum antiken Athletentum und seiner kultur-gesellschaftlichen Bedeutung siehe MILLER, *Ancient Greek Athletics*; DERS., *Arete*; GOLDEN, *Greek Sport and Social Status*; SPIVEY, *The Ancient Olympics*.

⁹⁸⁸ Hom. Il. XXII,21-25. Dazu weiterführend MILLER, *Ancient Greek Athletics*, 332.

⁹⁸⁹ DECKER, s.v. Sportfeste, 849. Zur Institution der panhellenischen Wettkämpfe siehe LANGENFELD, *Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte*, 179ff.

⁹⁹⁰ LANGENFELD, *Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte*, 179ff.

⁹⁹¹ R. ZIEGLER, *Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.*, 203; LANGENFELD, *Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte*, 179f.

⁹⁹² Die Sophisten stellten eine besonders ehrgeizige und erfolgsorientierte soziale Gruppe dar, die im Rahmen solcher Agone ihrerseits einen ‚Wettkampf mit den Worten‘ führten. Dazu HAWHEE, *Bodily Arts*, 17; NILSSON, *Greek Folk Religion*, 100f; VAN NIJF, *Local Heroes*, 307.

⁹⁹³ Dio. Chrys. or. 8,9. Eine solche Situation ist SINN, *Das antike Olympia*, 172, zufolge auch für die Olympischen Spiele anzunehmen.

⁹⁹⁴ WEEBER, *Die unheiligen Spiele*, 123.

öffentliche Raum und mit ihm die agonistischen Wettkämpfe im Rahmen der *Panegyreis* zahlreiche Veränderungen.⁹⁹⁵ Wenngleich viele Aspekte der hellenistischen Agonistik durch das römische Bekenntnis „zur Polis und ihrem Wertesystem“⁹⁹⁶ beibehalten wurden, nahmen die römischen Kaiser ihrerseits zahlreiche Modifikationen, Strukturierungen und Periodisierungen der Agone vor. Sie übten damit erheblichen Einfluss auf die Zahl, die Hierarchie, aber auch auf die Organisation der Agone aus.⁹⁹⁷ Vor dem Hintergrund, dass die römischen *spectualae* vornehmlich der Massenunterhaltung dienten, wurden die Agone im griechischen Osten darüber hinaus als politisches Stimmungsbarometer genutzt.⁹⁹⁸ Andersherum fanden im Verlauf der römischen Republik Spiele nach griechischem Vorbild, die sogenannten *certamina Graeca*, nur zögerlich ihren Weg in die römische Öffentlichkeit.⁹⁹⁹ Polybios und Livius erwähnen derartige Spiele für die Jahre 186 v. Chr. und 167 v. Chr., wobei für das letztere Datum eigens griechische Athleten und Künstler bei Veranstaltungen im Circus Maximus präsentiert wurden.¹⁰⁰⁰ Bei einem Blick auf die agonistische Welt der Republik wird deutlich, dass es sich bei den *certamina Graeca* um einmalige Inszenierungen handelte, die keinem festgelegten zeitlichen Rhythmus folgten. Zugleich sahen sich die Veranstalter der Spiele nach griechischem Vorbild mit erheblicher Kritik aus den Reihen der konservativen Elite konfrontiert, die noch bis in die Kaiserzeit andauerte und u.a. auf die Nacktheit der griechischen Athleten abzielte.¹⁰⁰¹ Wenngleich die griechischen Agone zu keinem Zeitpunkt an die Popularität der Gladiatorenspiele heranreichten, erfreuten sie sich dennoch zunehmender Beliebtheit bei den römischen Zuschauern.¹⁰⁰² Mit Beginn der Kaiserzeit wurden schließlich zahlreiche neue Agone nach dem Vorbild der *certamina Graeca* ausgetragen und in regelmäßigem

⁹⁹⁵ R. ZIEGLER, Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., 215f.

⁹⁹⁶ Ebd., 210.

⁹⁹⁷ Dies wird u.a. ersichtlich in den von SCHWERTHEIM in Alexandria Troas gefundenen drei Inschriften, in denen sich Kaiser Hadrian an die dionysische Künstler-Vereinigung wendet. Die Inschriften enthalten u.a. Aspekte zur Organisation des reichsweiten Wettkampfkalenders.

⁹⁹⁸ S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 334.

⁹⁹⁹ Zur Entwicklung der griechischen Agone in der römischen Kultur und Gesellschaft unter Augustus siehe LANGENFELD, Die Politik des Augustus und die griechische Agonistik, 235-242; WEILER, Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, 268-276; WEEBER, Panem et circenses, 73.

¹⁰⁰⁰ Polyb. XXX,22; Liv. XXXIX,22,1-2. Laut Livius wurden im Jahr 186 v. Chr. erstmalig Spiele nach griechischem Vorbild durch M. Fulvius Nobilior in Rom ausgerichtet, siehe NEWBY, Greek Athletics in the Roman World, 25-26. Nach HARRIS, Sport in Greece and Rome, 50, ist das Datum dahingehend von Bedeutung, weil es genau zehn Jahre nach der von Flaminus proklamierten Unabhängigkeit Griechenlands liegt, was die anhaltende Begeisterung der Römer „for patronizing Greece“ zeigt. Wenngleich sich bereits bei Dionysius von Halikarnassos Hinweise auf athletische Aktivitäten nach griechischem Vorbild in Rom finden, wird es sich nach CROWTHER, Athletika, 382, eher um Spektakel nach etruskischem Vorbild gehandelt haben.

¹⁰⁰¹ Nach S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 335, richtete sich die Kritik in erster Linie gegen die Nacktheit als Begünstigung von Homosexualität, die von römischer Seite als Gegenteil der *militia Romana* gesehen wurde.

¹⁰⁰² Tac. Ann. XIV,21,4; Sen. epist. 80,2. Dazu auch KYLE, Sport and Spectacle in the Ancient World, 331f.; HARRIS, Sport in Greece and Rome 54; MANN, Gladiators in the Greek East, 272-297.

Turnus abgehalten.¹⁰⁰³ Im Rahmen der zweiten Sophistik erfuhr die Agonistik vor allem in Kleinasien eine Blütezeit, die ROBERT als „explosion agonistique“¹⁰⁰⁴ bezeichnet. Nach PLEKET kann die Athletik in Kleinasien bereits als Massensport bezeichnet werden und hatte somit einen vergleichbaren Status mit dem heutigen Hochleistungssport.¹⁰⁰⁵ Trotz einer scheinbar allgegenwärtigen Begeisterung für die Agonistik sind aus jener Zeit jedoch auch kritische Stimmen zum griechischen Athletentum bekannt. Diese zielten vornehmlich auf die Entwicklung und Bedeutung des zeitgenössischen Athletentums im Gegensatz zu der glorifizierten Agonistik der klassischen Zeit ab.¹⁰⁰⁶ Gleichwohl trat dies dem Prestige der Agone keinen Abbruch – selbst als die römischen Gladiatorenspektakel Einzug in die Städte des griechischen Ostens hielten¹⁰⁰⁷, lag der Fokus stets auf den gymnasialen und musischen Wettkämpfen, die zunehmend zu Zentren des provinziellen Kaiserkultes wurden.¹⁰⁰⁸ Als solche fungierten sie gewissermaßen als „Propagandainstrument“¹⁰⁰⁹ der römischen Herrscher, die damit ihr Ansehen zu steigern suchten und die jeweiligen Kampfstätten mit Gunstbeweisen und finanzieller Unterstützung bedachten. So gründete z.B. Kaiser Hadrian allein in Athen die sogenannten *Hadrianeia*, *Olympeia* und *Panhellenia* und stand darüber hinaus mit weiteren 21 Agonen in Verbindung.¹⁰¹⁰ Die Popularität der Agone während der zweiten Sophistik äußerte sich nicht nur in der

¹⁰⁰³ Zur Bedeutung und Ablauf agonistischer Festspiele in Italien und Sizilien siehe ARNOLD, *Festivals in Italy and Sicily*, 245-251. Die Actia des Kaisers Augustus (31 v. Chr.) und die Sebasteia fanden jedoch nicht in Rom selbst, sondern in Nikopolis bzw. Neapel statt. Erst die im Jahre 60 n. Chr. gegründeten Neronia wurden in Rom abgehalten. Als erste ihrer Art wurden jedoch erst die im Jahre 86 n. Chr. von Domitian gegründeten Capitolina in die Liste der Heiligen Agone zusammen mit den Olympischen Spielen aufgenommen und standen nach ihrer Reorganisation auf einer Stufe mit den panhellenischen Kranzagonen, siehe FORTUIN, *Der Sport im augusteischen Rom*, 95; S. MÜLLER, *Das Volk der Athleten*, 215; MILLER, *Ancient Greek Athletics*, 164. Zur Entstehung und Ablauf speziell der Spiele unter Kaiser Domitian siehe RIEGER, *Die Capitolina des Kaisers Domitian*, 171-203.

¹⁰⁰⁴ Dazu ROBERT, *Discours d'ouverture*, 712; LESCHHORN, *Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des römischen Reiches*, 31-37.

¹⁰⁰⁵ PLEKET, *Mass Sport and Local Infrastructure in the Greek Cities of Asia Minor*, 151.

¹⁰⁰⁶ Diese sind u.a. bei Lukian, Galen und Philostrat bezeugt: In Lukians *Anacharsis* (9-16) finden sich zahlreiche Details zur Agonistik im 6. Jh. v. Chr., wohingegen sich Galen u.a. in seiner Schrift *Protreptikos* vornehmlich medizinischen Fragen zum Wettkampfwesen widmet. Von Philostrat stammt die einzige Abhandlung zum antiken Trainingswesen, die auch Informationen über bekannte Olympiasieger enthält, siehe S. MÜLLER, *Das Volk der Athleten*, 335.

¹⁰⁰⁷ LANGENFELD, *Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte*, 210.

¹⁰⁰⁸ R. ZIEGLER, *Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.*, 213f.

¹⁰⁰⁹ AIGNER, *Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufssportler*, 214.

¹⁰¹⁰ R. ZIEGLER, *Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.*, 213f. Ähnlich wie schon im Hellenismus, übertrugen auch die römischen Herrscher in ihrer Funktion als ‚Schirmherr‘ die Ausrichtung und Finanzierung der Agone den jeweiligen untergeordneten Stellen. In Kleinasien waren die *Koina* als wichtigste Regionalversammlungen mit der Organisation von Kaiserfesten sowie der Pflege des Kaiserkultes betraut. Bei den κοινὰ Ἀσιᾶς in Ephesos, Smyrna etc. handelte es sich folglich um Agone zu Ehren des Kaisers, die von dem jeweiligen provinziellen *koinón* ausgetragen wurden. Dazu STEPHAN, *Honoratioren, Griechen, Polisbürger*, 184 (der sich zudem für die Bezeichnung der *Koina* als Regionalversammlungen anstelle von Provinziallandtage ausspricht) sowie GOUW, *Hadrian and the Calendar of Greek Agonistic Festivals*, 97. Zur Organisation und Durchführung der Agone speziell unter Kaiser Hadrian siehe BOATWRIGHT, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, 99. PETZL/SCHWERTHEIM, *Hadrian und die dionysischen Künstler*.

Neuausrichtung, sondern auch in der Wiederbelebung von Wettkämpfen, wie im Fall der *Panathenaia* durch Hadrian.¹⁰¹¹ Anhand von Inschriften und Münzen lässt sich für das kaiserzeitliche Kleinasien vor allem des 2. Jh. n. Chr. ein dichter Wettkampfkalendar rekonstruieren, der mindestens 500 größere und kleine Agone umfasste.¹⁰¹² Das Prestige der Agone ergab sich zum einen aus ihrer Tradition, zum anderen aus den dort verliehenen Ehrungen und Siegespreisen. An oberster Stelle standen die sogenannten Kranzagone (*ἀγῶνες ἱεροὶ καὶ στεφανῖται*), bei denen der Bezeichnung entsprechend Kränze als Siegespreise vergeben wurden, die einen hohen symbolischen Wert besaßen.¹⁰¹³ Die ursprünglichen Kranzagone waren die panhellenischen Wettkämpfe in Olympia, Nemea, Korinth und Delphi, die als „big four“¹⁰¹⁴ im Vierjahresturnus ausgerichtet wurden. Folglich wurde ein Athlet, der in allen vier Kampfstätten in einer Sportart gesiegt hatte, als *Periodonike* bezeichnet. Das jeweilige athletische, hippische und musische Programm der panhellenischen Wettkämpfe wich jedoch voneinander ab.¹⁰¹⁵

Unter den vier panhellenischen Kranzagonen besaßen die Olympischen Spiele als die ältesten und prestigeträchtigsten Wettkämpfe das höchste Ansehen. Die Tatsache, dass sich Athleten in Olympia für scheinbar wertlose Kränze den dortigen Strapazen unterzogen, brachte in der gleichnamigen Satire Lukians bei dem Skythen Anacharsis großes Staunen hervor, bis ihm Solon den symbolischen Wert der Kränze erklärte.¹⁰¹⁶ Laut Plutarch erhielten die siegreichen Athleten bereits zur Solons neben den Siegeskränzen auch ein Preisgeld.¹⁰¹⁷ Auf der zweiten Stufe der agonistischen Hierarchie standen große regionale Agone, vor allem jene in den Provinzhauptstädten, z.B. die *Heraia* in Argos sowie die

¹⁰¹¹ GOUW, Hadrian and the Calendar of Greek Agonistic Festivals, 97.

¹⁰¹² LESCHHORN, Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des römischen Reiches, 31.

¹⁰¹³ R. ZIEGLER, Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., 206. Die Wahl des Laubes erfolgte stellvertretend für die jeweilige Kampfstätte. Im Abschnitt über die Kränze (Artem. I,77) erwähnt Artemidor die Auszeichnung von siegreichen Athleten durch Kränze aus Dattelpalme, Ölbaumblättern, Eichenlaub oder Lorbeer. Zudem wird die besondere Funktion von Kränzen aus Eppich im Kontext von Leichenspielen betont. Nach BLECH, Kranz bei den Griechen, 127-138 wurden in Olympia und Delphi ein Oliven-, bzw. Lorbeerkranz vergeben, während der Sieger in Nemea einen Kranz aus Eppich und in Korinth ein Fichtenkranz erhielt. Erst im Zuge der Spätantike wurden laut R. ZIEGLER, Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., 210, auch bei den Kranzagonen zum Zwecke der Attraktivität für Sportler Preisgelder eingeführt. Dazu ebenfalls REMIJSSEN, The So-Called "Crown-Games", 108.

¹⁰¹⁴ Ebd., 99.

¹⁰¹⁵ Davon ausgenommen waren die Spiele in Olympia und Nemea, deren athletisches Programm laut KYLE, Sport and Spectacle in the Ancient World, 136, nahezu identisch waren.

¹⁰¹⁶ Lukian. Anarch. 9-10.

¹⁰¹⁷ Plut. Sol. 23,3 erwähnt für die Sieger bei den Olympischen Spielen ein Preisgeld von 500 Drachmen, während der Sieger bei den Isthmischen Spielen 100 Drachmen erhielt. Laut MILLER, Arete, 180 entspricht das Preisgeld eines Olympioniken einem heutigen Wert von ca. 110,000 \$ bzw. 22,000 \$ für den Sieger der Isthmischen Spiele. Zu beachten ist dabei m.E., dass solche Summen natürlich nur Annäherungen an die aufgrund der zahlreichen wirtschaftlichen Variablen nicht umzurechnenden Preisgelder bieten können.

Panatheneia und *Hadrianeia* in Athen.¹⁰¹⁸ Wie anhand der Namensgebung der *Olympeia* in Athen und Smyrna¹⁰¹⁹ deutlich wird, wurden diese Agone oftmals nach dem Vorbild der vier panhellenischen Kranzagone ausgerichtet und waren dementsprechend isolympisch, isophytisch etc. Eine Stadt mit den Ausmaßen und dem Wohlstand wie Athen konnte mit den *Panatheneia*, *Olympeia*, *Panhelleneia* und *Hadrianeia* zudem gleich mehrere Agone besitzen.¹⁰²⁰ Was das Prestige der *certamina Graeca* in Italien bzw. Rom betrifft, so rangierten sie zumeist auf einer Stufe mit den größten und bekanntesten regionalen Agonen in Griechenland, wenngleich sie in einigen Quellen auch zusammen mit den panhellenischen Kranzagonen genannt werden.¹⁰²¹ Auf der untersten Ebene befanden sich die kleineren lokalen Agone, die zumeist von Privatpersonen organisiert wurden. Bei diesen sogenannten ‚thematischen Agonen‘ (ἀγῶνες θεματικοί) wurden anstelle von Kränzen materielle Siegespreise in Form von Zuchtvieh, Naturalien oder Haushaltsgegenständen aus wertvollem Metall vergeben.¹⁰²² Sie waren folglich nicht mit einem vergleichbar hohen Prestige verhaftet, boten Athleten aber dennoch die Möglichkeit zum Erwerb von Siegespreisen.¹⁰²³ In Zusammenhang mit der Hierarchie und der Organisation der Agone im 2. Jh. n. Chr. kann insbesondere eine Inschrift in Form dreier Briefe Kaiser Hadrians an die dionysische Künstler-Vereinigung aus dem Jahr 134 n. Chr. aus Alexandria Troas weitere Hinweise geben.¹⁰²⁴ Wenngleich es sich hierbei vor allem um Künstler, d.h. Schauspieler oder Musiker einer Wandersynode handelt, lassen sich Parallelen zu den Teilnehmern der gymnischen Agone ziehen. Im zweiten Brief nimmt der Kaiser darin eine Neuordnung des reichsweiten Wettkampfkalenders über vier Jahre vor, wobei die dort aufgeführten Spiele explizit eine Genehmigung durch den Senat erfahren haben.¹⁰²⁵ Den Anfang machen dabei, wenig erstaunlich, die Olympischen Spiele (228. Olympiade im Jahre 133 n. Chr.), die als bedeutendster Agon hervorgehoben werden und schließlich auch das Ende des Wettkampfzyklus’ (229. Olympiade im Jahre 137 n. Chr.) markieren.¹⁰²⁶ Neben den weiteren drei panhellenischen Wettkämpfen (*Pythia*, *Isthmia*, *Nemeia*)

¹⁰¹⁸ KYLE, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, 153.

¹⁰¹⁹ MILLER, *Ancient Greek Athletics*, 171 mit Verweis auf IG XIV, 1102. Die Inschrift enthält zahlreiche Details zu der sportlichen Karriere des Athleten.

¹⁰²⁰ Zum athenischen Festkalender siehe SHEAR, *Panathenaia, and the Athenian Calendar*, 159–172; CAMIA, *Between Tradition and Innovation*, 263.

¹⁰²¹ ARNOLD, *Festivals in Italy and Sicily*, 246f.

¹⁰²² REMIJSSEN, *The So-Called “Crown-Games”*, 98.

¹⁰²³ Zur Entstehung und Entwicklung der thematischen Agone siehe PLEKET, *Mass Sport and Local Infrastructure in the Greek Cities of Asia Minor*, 151-162; VAN NIJF, *Local Heroes*, 306-334; DERS., *Athletics and Paideia*, 176-200.

¹⁰²⁴ Zu Inhalt und Bedeutung der drei Briefe siehe PETZL/SCHWERTHEIM, *Hadrian und die dionysischen Künstler*.

¹⁰²⁵ PETZL/SCHWERTHEIM, *Hadrian und die dionysischen Künstler*, 13-15.

¹⁰²⁶ Siehe ebd., 83 mit einer entsprechenden Übersicht.

wird deutlich, welche Agone ebenfalls zu den wichtigsten gezählt haben: Im italischen Raum sind dies die Wettkämpfe in Tarent, die *Sebasta* sowie die *Capitolina*, wohingegen in Griechenland die *Actia*, die *Hadrianeia* sowie die *Panathenaia* zu den Spitzenwettkämpfen gehörten. Dort kam noch ein Agon in Patras sowie die ‚gemeinsamen Spiele‘ der Archaier und Arkader in Mantinea hinzu. Für Kleinasien erwähnt Hadrian explizit die jeweils 40-tägigen Wettkämpfe in Ephesos, Smyrna und Pergamon, womit laut SCHWERTHEIM wohl die *κοινὰ Ἀσιάς* gemeint sind.¹⁰²⁷ Die geographische Ausdehnung des Wettkampfkaltenders zeigt, dass die Athleten die meiste Zeit des Jahres unterwegs waren, wobei ihre jeweilige An- und Abreisezeit bei der Terminierung durch den Kaiser berücksichtigt wurde. Zudem gab es trotz der relativen Dichte der Wettkämpfe mitunter längere Pausen, in denen die Athleten in ihre Heimat oder aber zu Wettkämpfen in anderen Städten reisen konnten. In diesem Zusammenhang wird es ihnen auch möglich gewesen sein, entsprechende Siegesprivilegien von Seiten ihrer Heimatstadt zu erhalten, z.B. die Übernahme ihrer Begräbniskosten.¹⁰²⁸ Die Korrespondenz zwischen einer erfolgreichen Athletenkarriere und der Hierarchisierung der Agone wird ferner in einer Inschrift ersichtlich, die ca. aus dem Jahre 200 n. Chr. datiert und Bezug nimmt auf einen Athleten namens Marcus Aurelius Demetrios.¹⁰²⁹ An erster Stelle werden hier Siege bei den Olympischen Spielen erwähnt, gefolgt von den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen. Im Anschluss daran werden die bekanntesten regionalen Wettkämpfe in Griechenland, Italien und Kleinasien, u.a. die *Heraia* in Argos, die *Capitolina* in Rom, die *Eusebeia* in Puteoli, die *Sebastea* in Neapel, die *Actia* in Nikopolis sowie die *Panathenaia*, *Olympeia*, *Panhelleneia* und *Hadrianeia* in Athen genannt. Abschließend folgen jene in Kleinasien beheimatete Agone, vor allem aus Smyrna (*Olympeia*, *Hadrianeia*), Pergamon (*Augusteia*) und Ephesos (*Hadrianeia*, *Olympeia* und *Balbilleia*).¹⁰³⁰

Die Organisation und Finanzierung der provinziellen Agone wurde zu einem Großteil von den lokalen Eliten getragen, die sich dadurch zu profilieren versuchten.¹⁰³¹ In Anbetracht dessen, dass nur der Kaiser einem Agon den begehrten Status eines Kranzagens verleihen konnte und damit die Finanzierung übernahm, befanden sich zahlreiche Städte in einem stetigen Konkurrenzkampf um die Ausstattung und die Größe ihrer Agone, deren Institutionalisierung im 2. Jh. n. Chr. ihren Höhepunkt hatte.¹⁰³² Dass der Kaiser mitunter großen

¹⁰²⁷ Ebd., 84.

¹⁰²⁸ PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 13.

¹⁰²⁹ MILLER, *Arete*, 171f. mit Verweis auf IG XIV,1102.

¹⁰³⁰ Es folgen abschließend die entsprechenden Agone in Epidauros, Rhodos, Sardis und Sparta.

¹⁰³¹ R. ZIEGLER, *Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.*, 210.

¹⁰³² REMJUSEN, *The So-Called "Crown-Games"*, 107; T. SCHMITZ, *Bildung und Macht*, 110.

Einfluss auf die Ausrichtung und Ausstattung der provinzialen Agone nehmen konnte, demonstriert die bereits erwähnte Inschrift aus Alexandria Troas. Im ersten Brief hält der Kaiser die Städte dazu an, das für einen Agon vorgesehene Budget auch dementsprechend zu verwenden.¹⁰³³ Zudem sichert er den Mitgliedern der dionysischen Künstler-Vereinigung seine Unterstützung im Kampf um den Erhalt der ausgeschriebenen Siegespreise zu, welche die Künstler aufgrund von kurzfristigen Absagen oder Unterbrechungen der Darbietungen u.a. während bestimmter Agone in Milet oder Chios bis dato nicht erhielten. Als Konsequenz verfügt Hadrian, dass die Preisgelder in einem solchen Fall unter den Teilnehmern des Wettkampfes aufzuteilen seien, was hier als direkter Eingriff in das eigentlich provinziale Wettkampfwesen zu verstehen ist.¹⁰³⁴ Des Weiteren lassen sich aus dem ersten Brief des Kaisers Rückschlüsse auf die Bezahlung der Wettkampfteilnehmer ziehen: Diesbezüglich ist vor allem ein Hinweis des Kaisers bemerkenswert, wonach allem Anschein nach sowohl Teilnehmerpreise (ἄθλα) als auch Siegespreise (συντάξεις) vergeben wurden. Insbesondere die συντάξεις bezeichneten jene Privilegien, die die Sieger in ihren Heimatstätten erwarteten. Wenngleich in beiden Zusammenhängen der Begriff ἀργύριον fällt, muss es sich laut SCHWERTHEIM nicht zwingend um Bargeld gehandelt haben. Ihm zufolge ist vielmehr denkbar, dass alle Teilnehmer des Agons einen „geldwerten Preis“¹⁰³⁵ erhielten, wohingegen den Siegern – entweder durch die Wettkampfausrichter oder ihre Heimatpolis – ein zusätzliches Geldpräsent überreicht wurde. Durch die Tatsache, dass die Sieger der musischen und gymnischen Agone statt Naturalien wie Getreide und Wein neben einem Kranz auch eine Geldsumme erhielten, sollte verhindert werden, dass sie gezwungen waren, die Naturalien zu verkaufen.¹⁰³⁶ Der von Hadrian hervorgehobene Umstand, dass eine Abweichung von seinen Anordnungen seiner vorherigen Erlaubnis bedürfe, macht deutlich, dass der kaiserliche Machteinfluss, trotz des von ihm propagierten Spielraums des jeweiligen Poleis, auch bei der Organisation von Agonen im griechischen Osten zu spüren war. Dies wird unterstrichen durch die Tatsache, dass Hadrian auf die Anwesenheit eines römischen Amtsträgers bei den Wettkämpfen besteht, der den korrekten Ablauf der Geldübergabe von Seiten des Agonotheten an den Sieger kontrollieren sollte.¹⁰³⁷

¹⁰³³ PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 9.

¹⁰³⁴ PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 9.

¹⁰³⁵ Ebd., 37.

¹⁰³⁶ Ebd.

¹⁰³⁷ Ebd., 9.

6.2 Agonistik und Athleten im Traumbuch

6.2.1 Rolle im Traumbuch

Ähnlich wie die Sklaven nehmen auch die Athleten im Traumbuch des Artemidor verschiedene Rollen ein, die es zu kategorisieren gilt: Zuerst sind die Athleten selbst in der Rolle als Träumende in den sogenannten ‚Athletenträumen‘ aktiv. Wenngleich Artemidor in den meisten Fällen von nicht näher spezifizierten ἄθληται berichtet, finden sich an einigen Stellen konkrete Hinweise auf Sportler, z.B. den Ringer Leonas aus Syrien oder aber Menippos aus Magnesia.¹⁰³⁸ Darüber hinaus treten Athleten und die Agonistik als solche auch in Träumen anderer Personen in Erscheinung. Bei diesen Personen handelt es sich in erster Linie um die Väter von Athleten, die ihre Söhne allem Anschein nach zu den Wettkämpfen begleiteten und regen Anteil an ihrer sportlichen Karriere nahmen.¹⁰³⁹ Die Tatsache, dass die Familie eines Athleten eng in dessen Karriere eingebunden war, bestätigt sich auch bei einem Blick auf Pausanias, der im Zusammenhang mit Träumen von Angehörigen der Sportler u.a. von einer Mutter berichtet, die im Traum ihren bekränzten Sohn auf dem Schoß hält.¹⁰⁴⁰ Ungeachtet ihrer Herkunft besaßen die Athleten bei Artemidor einen hohen sozialen Status, was er durch die gemeinsame Nennung mit Personen, die sich für das Allgemeinwohl opfern, zum Ausdruck bringt.¹⁰⁴¹ Das Traumbuch enthält darüber hinaus sowohl Details zu den allgemeinen Lebens- und Arbeitsbedingungen des zeitgenössischen Athletentums, insbesondere im Hinblick auf Wettkämpfe, Wettkampfklassen und Disziplinen, als auch zum sozialen Status der Athleten in der Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr., die mit Erwartungen an ihre Person verknüpft sind. Ein Großteil dieser Informationen befindet sich in einem eigenen Abschnitt des ersten Buches, in dem die sportlichen Disziplinen als Bestandteil des menschlichen Kosmos von Artemidor separat betrachtet werden.¹⁰⁴² Der Schwerpunkt der Betrachtungen liegt dabei auf den athletischen Wettkämpfen, während hippische und musische Agone nur am Rand erwähnt werden. Was die Traumgläubigkeit der Athleten betrifft, so leuchtet ein, dass sie einen Traumdeuter vor allem mit Blick auf die entscheidenden Frage nach Sieg oder Niederlage konsultierten. Grundsätzlich boten die Athleten für Artemidor eine dankbare

¹⁰³⁸ u.a. Artem. I,13; I,16; I,17; I,35; II,25; II,30; II,36; II,37; V,44; V,74; V,95. Von dem bei Artemidor erwähnten olympischen Sieger Menandros aus Smyrna (Artem. IV,82) ist jedoch nicht einmal die Disziplin bekannt, in der er olympischer Sieger wurde. Zudem Artem. IV,81; IV,42.

¹⁰³⁹ In Olympia waren die Väter der Athleten laut SINN, *Das antike Olympia*, 172, auch bei dem 30-tägigen Gemeinschaftstraining in Elis dabei, da einige auch als Trainer ihrer Söhne fungierten. Nach LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 11, ließ der Ehrgeiz der Väter sie „im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr ruhig schlafen,“ zumal sie ihre Söhne zu Beginn ihrer Karriere mutmaßlich nach Kräften förderten.

¹⁰⁴⁰ Paus. VI,1,5.

¹⁰⁴¹ Artem. V,76.

¹⁰⁴² Artem. I,56-67.

Klientelgruppe, weil sie von Wettkampf zu Wettkampf reisten und somit die Hoffnung bestand, dass er vor Ort den jeweiligen Ausgang seiner Prophezeiung in Erfahrung bringen konnte. Diese Annahme korrespondiert mit der Tatsache, dass sich die Athletenträume vor allem in den Büchern IV und V finden, was trotz der eingangs genannten Einschränkungen die Vermutung zulässt, dass Artemidor im Rahmen einiger *Panegyreis* tatsächlich selbst mit Athleten in Kontakt getreten ist. Zudem liegt es nahe, dass Artemidor in Ephesos als einem „Magnet[en], der Künstler und Athleten anzog“¹⁰⁴³, selbst bereits zahlreiche Träume von Athleten aufzeichnen konnte.

6.2.2 Wettkämpfe

Die Wettkämpfe, bei denen die Athleten antraten, werden im Vorwort des ersten Buches nur unspezifisch mit dem Begriff *πανηγύρεις* bezeichnet, die in Kleinasien, Griechenland und Italien stattfinden. Es handelt sich folglich um berühmte Wettkampfstätten, die entsprechend ihrem Prestige und Bekanntheitsgrad ein internationales Publikum anzogen. Im Traumbuch finden sich sowohl namentlich genannte, als auch nicht näher spezifizierte Wettkämpfe (*ἀγῶνες*). Zu der ersten Gruppe zählen die am häufigsten erwähnten Olympischen Spiele¹⁰⁴⁴ sowie die je einmal genannten Nemeischen Spiele¹⁰⁴⁵ und die *Eusebeia*¹⁰⁴⁶, die erstmals im Jahre 139 n. Chr. von Antoninus Pius zu Ehren des verstorbenen Kaisers Hadrian in Puteoli ausgerichtet wurden.¹⁰⁴⁷ Schwieriger verhält es sich mit der zweiten Gruppe von Agonen, die nicht näher spezifiziert sind: zum einen die ‚heiligen Agone‘ (*ἱεροὶ ἀγῶνες*¹⁰⁴⁸), zum anderen die ‚Agone in Rom‘ (*Ῥώμη ἀγῶνες*¹⁰⁴⁹). Wie bereits angesprochen, verweist die Bezeichnung *ἱεροὶ ἀγῶνες* lediglich darauf, dass ein Agon einer bestimmten Gottheit gewidmet war.¹⁰⁵⁰ Darüber hinaus war der Begriff jedoch auch in anderen Kontexten in Gebrauch. REMIJSEN zufolge wurde die Bezeichnung *ἱεροὶ ἀγῶνες* im Laufe des späten 2. Jh. v. Chr. als Synonym für oder in der gemeinsamen Nennung mit den vier panhellenischen Kranzagonen gebraucht (*ἱεροὶ καὶ στέφανοι*).¹⁰⁵¹

¹⁰⁴³ ENGELMANN, Zur Agonistik in Ephesos, 101-113.

¹⁰⁴⁴ u.a. Artem. I,59; II,30; IV,52; IV,82; V,48; V,75, V,76.

¹⁰⁴⁵ Die Nemeischen Spiele werden im Traumbuch überraschenderweise nicht in einem Zusammenhang mit der Agonistik erwähnt (Artem. V,7), weshalb hier lediglich ihrer Erwähnung, nicht aber der entsprechende Traum erwähnenswert ist.

¹⁰⁴⁶ Artem. I,26.

¹⁰⁴⁷ ARNOLD, Festivals in Italy and Sicily, 247 mit Verweis auf SHA Hadr. 27,3.

¹⁰⁴⁸ Artem. I,62; II, 49; V,78; V,79; V,95.

¹⁰⁴⁹ u.a. Artem. IV,42; IV,82.

¹⁰⁵⁰ So äußert sich z.B. Pausanias (V,6-10) zum kultischen Ursprung der panhellenischen Kranzagone. Für einen Überblick über die Entwicklung im kultischen Kontext siehe u.a. EVJEN, The Origins and Functions of Formal Athletic Competition in the Ancient World, 35-83; PEMBERTON, Agones Hieroi, 111-123; GOLDEN, Sport and Society in Ancient Greece, 10-23; REMIJSEN, The So-Called “Crown-Games”, 103f.

¹⁰⁵¹ Ebd., 102-108.

Die synonyme Benutzung der beiden Begriffe setzt ihrer Meinung nach voraus, dass auch bei den ἱεροὶ ἀγῶνες Kränze als Siegespreise vergeben wurden, obwohl dies im Griechischen zumeist durch den Zusatz στέφανοι zum Ausdruck gebracht wird. Die Tatsache, dass dies hier nicht der Fall ist, kann darauf zurückgeführt werden, dass im weiteren Zeitablauf der Kreis der heiligen Agone um regional prestigeträchtige Wettkämpfe wie die *Soteria*, *Lykaia*, und *Heraia* erweitert wurde, die nicht speziell durch den Beisatz στέφανοι ausgezeichnet waren.¹⁰⁵² Vor allem für die Zeit von 50-350 n. Chr. wurde die Bezeichnung ἱεροὶ ἀγῶνες allem Anschein nach relativ frei verwendet bzw. bei den entsprechenden Wettkämpfen PLEKET zufolge die immateriellen Kranzpreise durch Geldpreise ergänzt.¹⁰⁵³ Gleichzeitig stehen sie zu diesem Zeitpunkt nicht mehr auf einer Stufe mit den panhellenischen Kranzagonen. Unter die kaiserzeitlichen ἱεροὶ ἀγῶνες werden u.a. auch die κοινὰ Ἀσίας in Smyrna und Ephesos gezählt, auf die Artemidor folglich Bezug nehmen könnte.¹⁰⁵⁴

Bei den namentlich nicht näher spezifizierten Ῥώμη ἀγῶνες fällt eine Zuordnung ebenfalls schwer. Grundsätzlich liegt es jedoch nahe, dass damit die bereits erwähnten *certamina Graeca* gemeint sind, zumal die im Traumbuch erwähnten Disziplinen Ringen und Pankration Bestandteile des athletischen Programms eines griechischen Agons waren.¹⁰⁵⁵ Aufgrund der Lokalität könnten z.B. die *Capitolina* gemeint gewesen sein, weil diese in Rom selbst stattfanden.¹⁰⁵⁶ In Anbetracht dessen, dass die *certamina Graeca* zu den prestigeträchtigsten Agonen nach den panhellenischen Festspielen zählten, erstaunt auch die internationale Herkunft der Sportler nicht, die in diesem Zusammenhang genannt werden und die z.T. aus Syrien stammten.¹⁰⁵⁷ Es ist bemerkenswert, dass Artemidor weder die heiligen Agone, noch die römischen Agone als solche näher spezifiziert, so wie er dies im Fall der panhellenischen Spiele getan hat. Auf der einen Seite ist denkbar, dass seine Leser auch ohne einen bestimmten Namen den besagten Agon zuordnen konnten, wie z.B. im Fall der Ῥώμη ἀγῶνες. Auf der anderen Seite scheint es jedoch auch möglich, dass Artemidor die besagten Wettkämpfe – zumal in Rom – wohlmöglich gar nicht selbst besucht hat, sondern die Angaben aus älteren Werken der Traumdeutung übernommen hat. Dies scheint jedoch mit Blick auf die dargestellten Traumbeispiele als eher

¹⁰⁵² REMIJSSEN, The So-Called “Crown-Games”, 98.

¹⁰⁵³ PLEKET, Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters, 292f.

¹⁰⁵⁴ REMIJSSEN, The So-Called “Crown-Games”, 98.

¹⁰⁵⁵ Ebd.

¹⁰⁵⁶ Ebd.

¹⁰⁵⁷ Artem. IV, 82.

unwahrscheinlich. Möglicherweise hat Artemidor die allgemeinen Bezeichnungen ἱεροὶ ἀγῶνες und Ῥώμη ἀγῶνες lediglich als Hinweis auf das hohe Prestige der bei ihm genannten Wettkämpfe und Athleten genutzt. Wenngleich in erster Linie die Rede von Wettkampfstätten ist, enthält das Traumbuch keine konkreten Hinweise auf Trainingsstätten, z.B. öffentliche Gymnasien oder aber Stadien, von denen es allein in Ephesos zahlreiche gab.¹⁰⁵⁸ Eine mögliche Erklärung dafür könnte sein, dass dort keine Traumdeutungsklienten zu finden waren, weil die direkte Situation vor dem Wettkampf für die Athleten bedeutsamer war.

6.2.3 Disziplinen

Im Traumbuch finden sich zahlreiche Hinweise auf das athletische Programm der Agone, das sich aufgrund der entsprechenden enzyklopädischen Auflistung in Band I wie folgt rekonstruieren lässt: Pentathlon, Kurzstrecken-, Doppel-, und Langlauf, Ringen, Boxen, Pankration und Waffenlauf.¹⁰⁵⁹ Dieses Programm entspricht dem in Olympia, wenngleich die Disziplinen dort in einer anderen Reihenfolge standen.¹⁰⁶⁰ Die Abfolge der Disziplinen im Rahmen des Pentathlons finden sich ebenso bei Lucillius wieder, allerdings wird hier der Ringkampf (πάλη) als erste Disziplin genannt.¹⁰⁶¹ Es fällt auf, dass im Traumbuch der Abschnitt über den Boxkampf im Vergleich zu den anderen Disziplinen ausgesprochen kurz ausfällt. Dies überrascht jedoch nicht angesichts der Tatsache, dass Artemidor allem Anschein nach eine persönliche Abneigung gegen das Boxen hegte weil es seiner Meinung nach blutrünstig und schändlich sei und zudem in der römischen Gesellschaft große Popularität genieße.¹⁰⁶² Gleichwohl erfährt das zweifellos brutale klassische Pankration bei ihm aber keine rigide Ablehnung. Neben dem standardisierten athletischen Programm erwähnt Artemidor noch weitere sportliche Aktivitäten, u.a. Sackhüpfen, Kegeln und Hürdenlauf, die er als „jugendliche Disziplinen“ (γυμνασία παιδικά) bezeichnet.¹⁰⁶³ Es scheint somit für jüngere Athleten ein spezielles athletisches Programm bei

¹⁰⁵⁸ ENGELMANN, Zur Agonistik in Ephesos, 103f.

¹⁰⁵⁹ Artem. I,57 (Pentathlon); I,58 (Kurzstrecken-, Doppel-, und Langlauf); I,60 (Ringen); I,61 (Boxen); I,62 (Pankration); I,63 (Waffenlauf). Darüber hinaus erwähnt Artemidor den Stadionlauf (V,55; V,78; V,79), sowie den Kurzstreckenlauf (I,26). Nach Pausanias (V,8,6) handelt es sich beim Lauf um die älteste Wettkampfdisziplin Olympias, die bereits im Jahre 776 v. Chr. ausgetragen wurde.

¹⁰⁶⁰ Paus. V,8,6-10. Hinzu kamen das Wagenrennen und der Hippios im Rahmen der hippischen Agone, wobei letzterer bei Artemidor im Vorfeld der Aufzählung erwähnt (I,56), wenngleich er am zweiten Tag abgehalten wurde. Es fällt auf, dass Artemidor den Fackellauf nicht mit in die Aufzählung einbezieht, wenngleich diese Disziplin anderorts mit dazugezählt wird.

¹⁰⁶¹ MILLER, Arete, 44 mit Verweis auf ein Epigramm des Satirikers Lucilius (Anth. Gr. 11,84).

¹⁰⁶² Artem. I,61.

¹⁰⁶³ Artem. I,55. Darüber hinaus zählten allem Anschein nach auch einige Wagenlenker (II,36) zu Artemidors Kunden, die – ähnlich wie die Pferdejockeys – entweder gegen Bezahlung antraten oder aber Sklaven waren, die stellvertretend für ihren Besitzer am Rennen teilnahmen. Zur Bedeutung dieses alternativen Programms siehe HARRIS, Sport in Greece and Rome, 254.

Agonen gegeben zu haben. Bei einem Blick auf die verschiedenen Disziplinen fällt zudem ein Überhang der Schwerathletik auf, insbesondere Ringer und Pankratiasten im Jugend- sowie Erwachsenenalter.¹⁰⁶⁴ Beide Disziplinen besaßen seit der Klassik ein hohes Renommee aufgrund der im Kampf benötigten Techniken und Überlegungen sowie der harten Trainingsbedingungen auf Staub- oder Sanduntergrund, die insbesondere bei den Olympischen Spielen eine besondere Herausforderung darstellten.¹⁰⁶⁵

6.2.4 Wettkampfklassen und Zulassung

Eine besondere Rolle in den Träumen der Athleten spielte allem Anschein nach die Zulassung zum Wettkampf als solche bzw. die Zuordnung zu bestimmten Wettkampfklassen. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass bei den Olympischen Spielen zwischen Männern (ἄνδρες) und Jungen (παῖδες) differenziert wurde, um vergleichbare Wettkampfbedingungen im Hinblick auf Größe und Gewicht der Athleten zu gewährleisten.¹⁰⁶⁶ Grundsätzlich war eine Anmeldung zur Teilnahme an den regionalen sowie panhellenischen Agonen nicht durch einen entsprechenden Vorentscheid in der jeweiligen Heimatpolis des Athleten reglementiert.¹⁰⁶⁷ Dies wird aus einem Passus bei Philostrat deutlich, wonach Männer ohne vorherige Auswahlprozedur sowohl bei den Pythischen Spielen als auch bei den Olympischen Spielen antreten durften.¹⁰⁶⁸ Heliodor zufolge lud ein Herold bei den Pythischen Spielen alle Sportler ungeachtet einer zuvor erfolgten athletischen Qualifikation zur Teilnahme ein.¹⁰⁶⁹ Vor Beginn der Wettkämpfe fand eine Vorqualifikation statt, in deren Verlauf die Athleten selektiert wurden.¹⁰⁷⁰ Diese Selektion wird bei Artemidor als ἔγκρισις bezeichnet, was die Zulassung in „einer bestimmten Startklasse

¹⁰⁶⁴ Artem. IV,52; IV,82; V,13; V,76 (Ringkampf); IV,42; IV,52; V,45; V,48; V,75 (Pankratiasten). Diese werden in einem weiteren Traum (I,26) noch einmal zusammenfassend erwähnt.

¹⁰⁶⁵ Das Pankration wurde von zeitgenössischen Autoren oft besonders hervorgehoben, wengleich Philostrat (gmn. 11) es als eine Mischung aus ‚unvollkommenem‘ Ringen und Boxen abtut. In Anbetracht der Tatsache, dass sich die Athleten im Vorfeld des Wettkampfes mit Olivenöl einrieben, wurde ein Wettkampf als ‚staublos gewonnen‘ bezeichnet, wenn ein Athlet ob seiner Prominenz bzw. seines Rufes kampfflos gewonnen hatte. Mithilfe des auch bei Artemidor erwähnten Schabeisens wurde das Gemisch aus Öl und Staub wieder abgenommen. Laut Philostrat konnten Ringer, anders als Boxer und Pankratiasten, einen Siegeskranz auch ‚staublos‘ gewinnen, weil hier bereits ein dreimaliger Vorkampf durchgeführt wurde.

¹⁰⁶⁶ Zur Rolle der Altersklassen in der griechischen Agonistik siehe PETERMANDL, Überlegungen zur Funktion der Altersklassen bei den griechischen Agonen, 137-148. An einer Stelle im Traumbuch (I,54) findet sich ein Verweis auf die Epheben, d.h. männliche Jugendlichen im Alter von 12 bis 18 Jahren, die jedoch keine eigene Wettkampfklasse bei den Festspielen darstellten und Artemidor zufolge auch nicht an Wettkämpfen außerhalb ihrer Heimatstadt teilnahmen, siehe SINN, Das antike Olympia, 137f. SINN führt zudem eine Kategorie der sogenannten ἀγένοιαι an, (die ‚Bartlosen‘), die bei Artemidor jedoch keine Erwähnung finden. Nach FRISCH, Die Klassifikation der Paidēs bei den griechischen Agonen, 179, hat es in der Wettkampfklasse der Männer keine weitere Differenzierungen gegeben.

¹⁰⁶⁷ CROWTHER, Athlete and State, 38.

¹⁰⁶⁸ Philostr. gymn. 26.

¹⁰⁶⁹ Hel. Aeth. IV,1.

¹⁰⁷⁰ Artem. I,59.

zum Wettkampf aufgrund vorausgegangener Überprüfung durch die Kampfrichter“¹⁰⁷¹ meint. Dieser Prozess ist u.a. auch von Lukian überliefert und fand in Olympia im Rahmen des 30-tägigen Gemeinschaftstrainings in Elis statt.¹⁰⁷² Die Hellanodiken, die dort vor Ort für die Musterung der Athleten verantwortlich waren, mussten laut Pausanias im Vorfeld einen Eid ablegen, demzufolge sie sich zu einer fairen und gerechten Beurteilung sowie zu Stillschweigen über die privaten Angelegenheiten der Athleten verpflichteten.¹⁰⁷³ Sie selbst durften jedoch nicht am Wettkampf teilnehmen.¹⁰⁷⁴ Im Traumbuch wird der Eindruck erweckt, dass die ἔγκριστις vor allem für die Wettkampfklasse der Knaben maßgeblich gewesen zu sein scheint, weil sie vor allem in den Träumen jugendlicher Athleten oder deren Vätern eine Rolle spielt. Im Gegensatz dazu ist sie Artemidor zufolge bei erwachsenen Athleten in der Bewertung zu vernachlässigen.¹⁰⁷⁵ Die Tatsache, dass sich vor allem junge Athleten mit der Frage nach der Zulassung trugen, lässt mutmaßen, dass die Musterung der Athleten allem Anschein nach eine ernstzunehmende Hürde vor dem Wettkampf selbst darstellte. Dabei scheinen die Selektionsmerkmale jedoch nicht immer eindeutig definiert gewesen zu sein, so dass die Athleten falsche Entscheidungen von Seiten der Offiziellen befürchteten.

Anhand der Angaben im Traumbuch des Artemidor wird ersichtlich, dass eine rechtzeitige Anreise zum Gemeinschaftstraining ein erstes Qualifikationskriterium darstellte. In einem Traum wähnt sich ein Athlet verspätet (ὕστερῶ) zum Wettkampf, weshalb alle davon ausgehen, dass er nicht mehr zugelassen werden wird.¹⁰⁷⁶ Laut Pausanias wurden Verspätungen bei der Teilnahme in Olympia für gewöhnlich mit dem Ausschluss von den Spielen geahndet.¹⁰⁷⁷ Als Beispiel führt er den Fall des ägyptischen Athleten Apollonius aus Alexandria an, der im Jahr 93 n. Chr. seine verspätete Anreise auf starken Gegenwind zurückzuführen versuchte, was sich jedoch als eine falsche Angabe erwies.¹⁰⁷⁸ Im Anschluss wird er von den Hellanodiken zu einer Geldstrafe verurteilt, wenngleich nicht klar

¹⁰⁷¹ FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 183, demzufolge ἐκκρίνεσθαι im Gegensatz dazu den Ausschluss vom Wettkampf aufgrund von Über- bzw. Unterschreitung maßgeblicher Faktoren der jeweiligen Wettkampfklassen beschreibt.

¹⁰⁷² Vgl. Lukian. pr. im. 11. Dazu CROWTHER, Athlete and State, 39. In der entsprechenden Inschrift Kaiser Hadrians finden sich laut PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 64, zudem Hinweise auf besondere Zulassungsbestimmungen für die Teilnehmer an musischen Wettkämpfen, aufgrund dessen sich auch die relativ lange Dauer mancher Agone von fast 40 Tagen erklären lässt.

¹⁰⁷³ Paus. V,24,9-10. Dazu weiterführend CROWTHER, Athlete and State, 39.

¹⁰⁷⁴ Paus. VI,1,4-5. Dazu weiterführend MILLER, Arete, 75.

¹⁰⁷⁵ Artem. I,59.

¹⁰⁷⁶ Artem. II,31.

¹⁰⁷⁷ Paus. V,21,12-14.

¹⁰⁷⁸ Ebd. Der besagte Sportler Apollonius hatte demnach noch an den Ionischen Spielen teilgenommen, um dortige Preisgelder einzunehmen, siehe CROWTHER, The Olympic Training Period, 69.

ist, ob er auch vom Wettkampf ausgeschlossen wurde.¹⁰⁷⁹ Aus der Spätantike ist ein weiterer Fall überliefert, bei dem ein Athlet nach seiner Zulassung in Olympia kurzfristig zum Kriegsdienst eingezogen wurde und im Anschluss daran eine erneute Zulassung erwirken wollte. Diese wird ihm jedoch mit Verweis auf das versäumte Gemeinschaftstraining verwehrt.¹⁰⁸⁰ Laut Artemidor erfolgt die ἔγκρισις im Rahmen einer Prozession, in der die Jungathleten in einer langen Reihe an den Kampfrichtern vorbeimarschieren.¹⁰⁸¹ Darauf deutet ein entsprechender Traum hin, bei dem ein besorgter junger Ringkämpfer träumt, dass er zusammen mit anderen Athleten an Asklepios vorbeimarschiere und durch den Gott ausgemustert wird.¹⁰⁸² Der Grund für die Ausmusterung wird freilich nicht genannt. Im Rahmen der ἔγκρισις konnten die Kampfrichter einem Athleten darüber hinaus die Zulassung aufgrund einer nicht ausgereiften Physis verwehren, wie Pausanias bereits für das 5. Jh. v. Chr. berichtet. Demnach wurde im Jahre 468 v. Chr. der Athlet Pherias nicht zur 78. Olympiade zugelassen, weil er als zu jung und körperlich noch nicht ausgereift eingestuft wurde.¹⁰⁸³ Ein ähnlicher Fall handelt von einem gewissen Artemidor von Tralles, der bei den Knabenwettkämpfen in Olympia zunächst aufgrund seiner geringen körperlichen Kraft verlor, seine dortigen Rivalen jedoch bei einem späteren Wettkampf in Smyrna besiegte, ebenso wie auch die ἀγένοιοι und die besten der Männer im Pankration.¹⁰⁸⁴ Die Tatsache, dass Artemidor im Traumbuch keine entsprechenden Fälle beschreibt, bedeutet jedoch nicht, dass sich seine Athleten nicht mit derartigen Ängsten trugen. Demzufolge finden sich einige Traumdeutungen, die nahelegen, dass die Angst junger Athleten vor einer Ablehnung durch die Kampfrichter bisweilen so groß war, dass sie sich im Training überanstrengten. Vor diesem Hintergrund könnte sich der bereits erwähnte Fall eines jungen Ringkämpfers in Olympia zugetragen haben, der von seiner Aussortierung durch Asklepios träumt.¹⁰⁸⁵ Vorausgesetzt, dass Artemidor wirklich den Ausgang der Träume aus Buch V in Erfahrung gebracht hat, darf man seinem Hinweis glauben, dass der junge Athlet einen Tag vor dem Wettkampf verstorben ist, weil der Gott ihn Artemidor zufolge nicht vom Wettkampf, sondern „vom Leben selbst“ ausgeschieden habe. Wenngleich ansonsten nichts Näheres über den körperlichen Zustand des Jungen bekannt ist, scheint ein Todesfall aufgrund von Überanstrengung insbesondere angesichts

¹⁰⁷⁹ CROWTHER, *Athletika*, 26 mit Verweis auf Paus. V,21,13.

¹⁰⁸⁰ CROWTHER, *Athlete and State*, 40 mit Verweis auf die *Rhetores Graeci* VIII,349 des Sopatros aus dem späten 4. Jh. v. Chr.

¹⁰⁸¹ Ebd., 41.

¹⁰⁸² Artem. V,13.

¹⁰⁸³ Paus. VI,14,1-2. Siehe auch FRISCH, *Die Klassifikation der Paidés bei den griechischen Agonen*, 142; SINN, *Das antike Olympia*, 127.

¹⁰⁸⁴ Paus. VI,14, 2-3. Dazu weiterführend MILLER, *Arete*, 70.

¹⁰⁸⁵ Artem. V,13.

der harten klimatischen Bedingungen in Olympia zumindest nicht ausgeschlossen.¹⁰⁸⁶

Die Hellanodiken entschieden nicht nur über die grundsätzliche Zulassung bzw. Ablehnung eines Athleten zum Wettkampf, sondern waren auch für die richtige Zuteilung der Sportler zu ihren jeweiligen Altersklassen verantwortlich. Eine entsprechende Zuweisung war somit maßgeblich für die Siegeschancen eines Athleten.¹⁰⁸⁷ Aus anderen Quellen lässt sich herleiten, dass das Alter eines Athleten nur eine sekundäre Bedeutung hatte, zumal dafür entsprechende Geburtsdokumente nötig gewesen wären.¹⁰⁸⁸ Aus diesem Grund wurden Athleten laut Artemidor aufgrund ihrer eigenen Angaben oder aber mithilfe ihres äußeren Erscheinungsbildes von den Kampfrichtern einer Kampfklasse zugeordnet. Dass es sich hierbei um eine subjektive Entscheidung handelte, die nicht selten in unrechtmäßigen und unfairen Zuteilungen resultierte, zeigen verschiedene historische Beispiele: So sorgte der Fall des jungen Sportlers Eualkes bereits im 4. Jh. v. Chr. für Aufsehen, weil er aufgrund seiner Größe und seiner ausgeprägten Maskulinität Gefahr lief, nicht mehr zu den Wettkämpfen der Jungen zugelassen zu werden. Durch eine Intervention des spartanischen Königs Agesilaus wurde ihm dennoch die Teilnahme in der Jungenklasse ermöglicht.¹⁰⁸⁹ Auch im Traumbuch findet sich ein weiteres Beispiel, in dem sich ein Jungathlet als Ephebe träumt, was ihm prophezeit, dass er aufgrund einer vermeintlichen Altersüberschreitung nicht zum Wettkampf zugelassen werde, weil die Ephebie eine Vorstufe des Mannseins sei.¹⁰⁹⁰ FRISCH zufolge ist denkbar, dass in diesem Fall ein möglicher Bartwuchs des Jungen, der gemeinhin den Eintritt ins Erwachsenenalter markierte, als maßgebliches Kriterium herangezogen wurde.¹⁰⁹¹ Ein anderes Beispiel handelt vom Traum eines Jungathleten, der mit einem erwachsenen Athleten kämpft, was Artemidor zufolge bedeutet, dass er in einer höheren Wettkampfklasse antreten muss.¹⁰⁹² Diese Deutung ist dahingehend wichtig, weil sie Bezug auf eine mögliche Altersgrenze für Wettkämpfe von Jungen nimmt. Da sich Artemidor im Hinblick auf das genaue Alter der Athleten nicht äußert, ist ein Blick auf seinen Zeitgenossen Pausanias sinnvoll,

¹⁰⁸⁶ Zur These der Überanstrengung siehe auch LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 11-13.

¹⁰⁸⁷ SINN, Das antike Olympia, 127.

¹⁰⁸⁸ FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 181; CROWTHER, Athlete and State, 41.

¹⁰⁸⁹ Plut. Ages. 13,3. CROWTHER, The Age-Category of Boys at Olympia, 308, führt dies als einmaliges Beispiel für die Beeinflussung der Hellanodiken durch einen Herrscher an.

¹⁰⁹⁰ Artem. I,54. FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 184, ist der Ansicht, dass der Begriff ἡλικία in der Traumdeutung Artemidors weniger auf das Alter, als auf die Altersklasse verweist.

¹⁰⁹¹ FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 184.

¹⁰⁹² Artem. I,60.

demzufolge das Alter bei Athleten in Olympia eine schwierige Angelegenheit darstellte. An einer Stelle ist die Rede von einem zwölfjährigen Olympiasieger bei den Knabenwettkämpfen, wobei es sich um das jüngste überlieferte Alter eines Athleten handelt.¹⁰⁹³ An anderer Stelle berichtet Pausanias von dem 18-jährigen Athleten Nikasylos von Rhodos, der aufgrund seines Alters nicht mehr zu den Knabenwettkämpfen zugelassen wurde.¹⁰⁹⁴ Insofern ist davon auszugehen, dass für gewöhnlich Athleten im Alter von mindestens zwölf bis höchstens siebzehn Jahren zu den Wettbewerben der Jungen zugelassen wurden.¹⁰⁹⁵

War das Alter eines Athleten nicht eindeutig bestimmbar, so scheinen die Wettkampfrichter ihn anhand des äußeren Erscheinungsbildes einer Wettkampfklasse zugeordnet zu haben.¹⁰⁹⁶ Diese Entscheidung bot einerseits die Gefahr, dass ein Junge den erwachsenen Wettkämpfern körperlich unterlegen war, andererseits war ihm im Falle eines Sieges jedoch umso größerer Ruhm gewiss. Ein solches Ereignis scheint in dem bereits erwähnten Traum eines Jungathleten vom Kampf mit einem Mann der Fall gewesen zu sein, weil der Junge Artemidor zufolge im Fall eines Sieges entgegen aller Erwartungen gewonnen hätte.¹⁰⁹⁷ An anderer Stelle berichtet Artemidor ebenfalls von einem jugendlichen Olympioniken, der in der Männerklasse gesiegt hat.¹⁰⁹⁸ Auch andere Quellen berichten vom Sieg junger Athleten in der Wettkampfklasse der Männer, so z.B. im Fall des bereits erwähnten Ringers Nikasylos, der als junger Athlet von achtzehn Jahren durch seinen überraschenden Sieg bei den Männern großes Prestige und Ruhm erfuhr.¹⁰⁹⁹ Ähnliches weiß Diogenes Laertius mit Verweis auf Demosthenes zu berichten, wonach der Boxer Pythagoras von Samos aufgrund seiner Größe von den Boxwettkämpfen der Jungen ausgeschlossen wurde, später jedoch in der Männerklasse siegte, was sein Prestige erhöhte.¹¹⁰⁰ Stellte die Zuordnung junger Athleten zur Kampfklasse der Männer eine besondere Herausforderung dar, war die umgekehrte Zuordnung älterer Athleten zur Wettkampfklasse der Jungen von Vorteil und scheint daher mitunter bewusst angestrebt worden zu sein.

¹⁰⁹³ Paus. VI,2,10.

¹⁰⁹⁴ Paus. VI,14,2. Dazu auch FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 180.

¹⁰⁹⁵ CROWTHER, The Age-Category of Boys at Olympia, 304, der in diesem Zusammenhang auf eine Inschrift verweist, wonach Jungen, die keine Zulassung zu den Pythischen Spielen erhielten, dennoch bei den Olympischen Spielen antreten durften.

¹⁰⁹⁶ SINN, Das antike Olympia, 127. Laut SINN war letzten Endes die Leistungsstärke maßgeblich für die entsprechende Zuteilung, was wiederum für die Hellanodiken ein großes Maß an Verantwortung bedeutete.

¹⁰⁹⁷ Artem. I,60.

¹⁰⁹⁸ Artem. V,55.

¹⁰⁹⁹ SINN, Das antike Olympia, 127 mit Verweis auf Paus. VI,14,1-2.

¹¹⁰⁰ Diog. Laert. 8.1,47. Dazu CROWTHER, The Age-Category of Boys at Olympia, 308.

Aus diesem Grund prophezeit Artemidor erwachsenen Athleten nach Träumen von der Teilnahme an einem nicht altersentsprechenden Wettkampf den Ausschluss oder sonstige Übel.¹¹⁰¹ Letzten Endes bestätigt sich der von FRISCH hervorgehobene Eindruck, dass die ἔγκριστις trotz der Institutionalisierung des Sportes im 2. Jh. n. Chr. in einigen Fällen einen Ermessensspielraum bei der Zulassung bot¹¹⁰², was bei den Jungathleten im Traumbuch entsprechend große Unsicherheiten und Ängste hervorrief. Angesichts dessen, dass bei Artemidor weniger das Alter denn die Kraft und Physis eines Athleten über seine Zulassung und Zuteilung zu den Wettkämpfen entschied, scheint es nachvollziehbar, dass sich die Athleten mit entsprechenden Ängsten um einen Ausschluss von der Teilnahme trugen.

6.2.5 Sozialer Status

Der soziale Status der Athleten ist eng mit ihrer Herkunft sowie der Frage nach einem berufsmäßigen Athletentum verknüpft. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, inwieweit es unter den Athleten trotz ihrer allgemein postulierten freien Herkunft nicht doch auch Personen unfreier Herkunft, d.h. Sklaven, gegeben haben könnte. Die freie Herkunft von Teilnehmern der Olympischen Spiele ist bereits bei Herodot belegt, demzufolge die Athleten im Besitz des Bürgerrechts einer griechischen Polis sein müssen.¹¹⁰³ Diese schriftlich fixierten Richtlinien besaßen als solche im Zeitraum vom 6. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. Gültigkeit und schlossen ihrerseits Frauen, Sklaven sowie Personen aus, die des Mordes für schuldig befunden worden waren.¹¹⁰⁴ Im Traumbuch des Artemidor ist lediglich ein Traum dokumentiert, in dem ein Sklave träumt, in einem heiligen Agon gesiegt und einen Kranz gewonnen zu haben.¹¹⁰⁵ Artemidor zufolge prophezeit ihm dies die Freilassung durch einen öffentlichen Ausruf, weil die Teilnahme an Festspielen grundsätzlich nur Freigeborenen möglich war. Wenngleich Artemidor mit dem Hinweis auf die ursprünglich freie Herkunft der Athleten im genannten Fall lediglich seine Traumdeutung rechtfertigt, hat dieser Passus zu einigen Diskussionen rund um die grundsätzliche Frage zur Teilnahme von Sklaven an Agonen im 2. Jh. n. Chr. geführt. HARRIS und LANGENFELD zufolge liegt es nahe, dass Sklaven aufgrund ihrer unfreien Herkunft die Teilnahme an heiligen Agonen verwehrt wurde, sie jedoch zu thematischen Agonen antreten durften. Sie sehen darin eine Parallele zur heutigen Unterteilung in Profi- und Amateursport, demzufolge die Sklaven somit zur Teilhabe an weniger

¹¹⁰¹ Artem. I,54; I,59.

¹¹⁰² FRISCH, Die Klassifikation der Paides bei den griechischen Agonen, 184.

¹¹⁰³ Hdt. II,160, 3-4.

¹¹⁰⁴ Gemäß den Angaben des Philostrat (gymn. 25) mussten die Teilnehmer an den Wettkämpfen freigeborenen und ehelichen Verhältnissen stammen und Mitglied einer griechischen Polis sein.

¹¹⁰⁵ Artem. I,26.

prestigeträchtigen Agonen durchaus berechtigt waren.¹¹⁰⁶ CROWTHER geht in seinen Ausführungen noch einen Schritt weiter, indem er Sklaven sogar als Teilnehmer der Panathenäen sieht, die zu den heiligen Agonen gezählt wurden.¹¹⁰⁷ Dieser Ansicht kann zumindest mit Blick auf die Apobathes dahingehend widersprochen werden, als dass die dortigen Wagenlenker ausschließlich freie griechische Bürger waren.¹¹⁰⁸ In Anbetracht dessen, dass nur den vornehmsten Bürgern die Teilnahme an den Apobathes vorbehalten war, scheint die Annahme CROWTHERS wenn überhaupt weniger die Regel, denn eine absolute Ausnahme dargestellt zu haben.¹¹⁰⁹ Die aktive Teilnahme von Sklaven an den Olympischen Spielen war aufgrund des dort abzulegenden Eids von vorneherein ausgeschlossen. Lediglich bei den Wagenlenkern und Pferdejockeys geht man von Personen unfreier Herkunft aus, da im Falle eines Sieges der Eigentümer des Pferdes und nicht der Reiter ausgezeichnet wurde.¹¹¹⁰ Was die übrigen Agone angeht, so gibt es laut GOLDEN für das 2. Jh. n. Chr. ausschließlich eine sichere Überlieferung für die Teilnahme von Sklaven an Wettkämpfen im kleinasiatischen Misthra.¹¹¹¹ Bei diesen Agonen muss es sich jedoch grundsätzlich um ein ungewöhnliches Ereignis gehandelt haben, in dessen Verlauf die Teilnahme von Sklaven eine Kuriosität bedeutet haben könnte.¹¹¹² Darüber hinaus finden sich lediglich zwei weitere Hinweise auf die Teilnahme von Sklaven bei nicht-heiligen Agonen.¹¹¹³ Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass dies lediglich als Ausnahmefall im Rahmen thematischer, d.h. nicht-heiliger Agonen möglich war.¹¹¹⁴ Ein Grund dafür ist einerseits darin zu sehen, dass die Agonistik als Kernelement der griechischen Kultur eine zu hohe Bedeutung hatte, als das man Sklaven eine Teilnahme neben freigebohrenen Sportlern gestattet hätte.¹¹¹⁵ Ein anderer könnte in der Furcht der jeweiligen Herren vor der physischen Stärke ihrer Sklaven gelegen haben, die

¹¹⁰⁶ HARRIS, *Sport in Greece and Rome*, 253; LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 8.

¹¹⁰⁷ CROWTHER, *Slaves and Greek Athletics*, 37.

¹¹⁰⁸ Demosthenes (*Erot.* 61,23-29) zufolge durften dort nur die besten Bürger Athens teilnehmen, was Sklaven per se ausschloss, siehe der entsprechende Passus bei GOLDEN, *Greek Sport and Social Status*, 45.

¹¹⁰⁹ S. MÜLLER, *Das Volk der Athleten*, 29.

¹¹¹⁰ Galen (*san. tuend.* I,8) gibt das Alter einiger Jockeys mit sieben Jahren an, siehe GOLDEN, *Greek Sport and Social Status*, 44; MILLER, *Ancient Greek Athletics*, 78.

¹¹¹¹ GOLDEN, *Greek Sport and Social Status*, 42-43. Dort war sowohl die Teilnahme als auch die Tatsache im Regelwerk vermerkt, dass der gewinnende Sklave ein Viertel Teil seines Preisgeldes an seine Mitstreiter abgeben musste.

¹¹¹² So war bei diesen Spielen allem Anschein nach nur ein Sieg pro Tag gestattet, ebenso war die oben beschriebene Teilung des Preis Geldes vorgesehen, siehe GARDINER, *Regulations for a Local Sports Meeting*, 210.

¹¹¹³ Zur Diskussion um die grundsätzliche Teilnahme von Sklaven an Agonen siehe LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 8f. und CROWTHER, *Slaves and Greek Athletics*, 36ff.

¹¹¹⁴ CROWTHER, *Slaves and Greek Athletics*, 36.

¹¹¹⁵ GOLDEN, *Greek Sport and Social Status*, 54.

mitunter als Bedrohung hätte aufgefasst werden können.¹¹¹⁶

Im Anschluss an die Diskussion um den freien bzw. unfreien Status von Athleten stellt sich die Frage nach ihrer grundsätzlichen gesellschaftlichen Herkunft. In diesem Zusammenhang stellt das Traumbuch des Artemidor eine einzigartige Quelle dar, weil er in einigen Traumdarstellungen auf die bereits zuvor erwähnte ‚Mittelschicht‘ (μέτριος) zu sprechen kommt, aus der einige Athleten offensichtlich stammen.¹¹¹⁷ Der erste Traum dieser Kategorie behandelt die Geburt eines Adlers, der zwischen Frauen mit unterschiedlichem gesellschaftlichen Status differenziert. Dem Sohn einer Frau aus der μέτριος-Schicht wird dabei eine glanzvolle Karriere als Athlet prophezeit, die ihm Ruhm und Ansehen sowie weite Reisen ermöglicht, in deren Verlauf er sogar mit einem König Bekanntschaft machen werde.¹¹¹⁸ Mit Blick auf die Anwendbarkeit der Traumdeutungen darf man somit davon ausgehen, dass Söhne aus der μέτριος-Schicht durchaus eine Karriere als Spitzenathleten einschlagen konnten.¹¹¹⁹ Grundsätzlich ist der Bedeutung der Mittelschicht bei Artemidor von Seiten der Forschung bis dato zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht worden. So kritisiert WEBER, dass Artemidor lediglich in drei Fällen explizit von Angehörigen der Mittelschicht spricht, woraus er schließt, dass eine solche Schicht in der Wahrnehmung des 2. Jh. n. Chr. keine große Relevanz besessen haben kann.¹¹²⁰ Grundsätzlich scheint Artemidor jedoch der wohl einzige Autor seiner Zeit gewesen zu sein, der eine Mittelschicht, aus der er selbst offensichtlich stammte, überhaupt so präzise benennt. Insoweit kann man WEBER m.E. dahingehend relativieren, dass Artemidor mit Blick auf seinen Anspruch als Autor eines umfassenden Standardwerkes Termini gebrauchte, von denen er wusste, dass sie seiner Leserschaft geläufig waren. Mithilfe Artemidors lässt sich zudem in der bestehenden Diskussion um die soziale Herkunft der Athleten ein neuer Weg beschreiten, der in einem engen Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage nach einem sogenannten ‚Berufsathletentum‘ in der Antike steht. Den Ausgangspunkt dieser Diskussion bildet die äußerst strittige These GARDINERS, demzufolge die ursprünglich aristokratischen ‚Amateursportler‘ der Archaik und Klassik ab dem 5. Jh. v. Chr. durch ‚professionelle‘ Athleten aus der Unterschicht verdrängt wurden.¹¹²¹ Tatsächlich ist davon auszugehen, dass die archaischen und klassischen Athleten

¹¹¹⁶ Ebd., 53.

¹¹¹⁷ Artem. II,20. Dies wird von KLEES, Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, 58-59, m.E. zu sehr bagatellisiert.

¹¹¹⁸ Artem. II,20.

¹¹¹⁹ M. MÜLLER, Die Ironie, 31.

¹¹²⁰ WEBER, Artemidor und sein ‚Publikum‘, 224 FN 61.

¹¹²¹ GARDINER, Greek Athletic Sports and Festivals, 122f. Für eine Zusammenfassung der Diskussion siehe PLEKET, Athleten im Altertum, 153f. sowie KYLE, Sport and Spectacle in the Ancient World, 206-210.

ausschließlich der Oberschicht entstammten und aus diesem Grund sowohl Zeit als auch Mühe hatten, sich abseits des militärischen Bereichs intensiv dem Sport zu widmen.¹¹²² Aufgrund ihres Wohlstandes waren diese Sportler nicht auf materielle Siegespreise angewiesen und bezweckten mit den symbolischen Auszeichnungen lediglich eine Steigerung ihrer Ehre (τίμη).¹¹²³ Ein Beispiel für einen solchen Spitzenathleten aus dem 5. Jh. v. Chr. ist Theogenes von Tarsos, der in den 22 Jahren seiner athletischen Laufbahn durchschnittlich einen Sieg pro Woche errungen haben soll.¹¹²⁴ Als Angehöriger der Oberschicht war ihm ein intensives Training mit entsprechenden Trainern möglich.¹¹²⁵ Hier offenbart sich jedoch das Grundproblem der Diskussion: Einerseits könnte man bei einem Mann wie Theogenes mit Blick auf die Intensivität und die Dauer der sportlichen Tätigkeit nicht nur mehr von einem geübten Athleten, sondern vielmehr von einem Berufsathleten sprechen. Andererseits hätten weder er selbst noch seine Zeitgenossen aus der Oberschicht seine sportliche Tätigkeit als einen Beruf verstanden haben wollen, weil dies vorausgesetzt hätte, dass er auf den Erhalt materieller Siegespreise angewiesen gewesen wäre.¹¹²⁶ Zugleich war eine Erwerbstätigkeit als solche – wie bereits im Kapitel über Artemidor selbst deutlich geworden – bei den Mitgliedern der Oberschicht verpönt. Sie erachteten die sportliche Betätigung vielmehr als einen primären Bestandteil der *paideia* eines elitären Polisbürgers, die zum „Kanon der Fähigkeiten, die ein gebildeter Mann beherrschen mußte“ gehörte.¹¹²⁷

Was die These GARDINERS um eine vermeintliche Verdrängung von Athleten aus der Oberschicht durch Angehörige der Unterschicht betrifft, so lässt sich eine solche mit Blick auf die Quellen jedoch kaum in dieser Eindeutigkeit feststellen. PLEKET zufolge stammten zahlreiche Athleten der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr. nach wie vor aus der Oberschicht. Als Beispiel sei hier auf den Pankratiasten Lucius Septimius Flavianus Flavillianus aus Oinoanda verwiesen, der einer der wohlhabendsten und einflussreichsten Familien Lykiens entstammte und als erfolgreicher Athlet in mehreren Inschriften gepriesen wird.¹¹²⁸ Ähnlich verhält es sich mit dem bei Aelian erwähnten Athleten Straton.¹¹²⁹ Gleichwohl war das Athletentum keinesfalls ausschließlich Angehörigen der Oberschicht

¹¹²² PLEKET, *The Participants in the Ancient Olympic Games*, 148.

¹¹²³ Der materielle Wert muss dabei als Ergänzung zum ideellen Wert gesehen werden, siehe PLEKET, *Athleten im Altertum*, 153.

¹¹²⁴ KYLE, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, 200f.

¹¹²⁵ PLEKET, *Zur Soziologie des antiken Sports*, 176.

¹¹²⁶ Ebd.

¹¹²⁷ M. MÜLLER, *Die Ironie*, 35ff.

¹¹²⁸ PLEKET, *Zur Soziologie des antiken Sports*, 198-207 sowie DERS., *Athleten im Altertum*, 153.

¹¹²⁹ Ael. VH IV,15.

vorbehalten, wie ZIEGLER und PLEKET mit Blick auf die steigenden materiellen Siegespreise im Zuge des Hellenismus betonen.¹¹³⁰ Die Athletik bot somit auch weniger begüterten Sportlern einen Anreiz zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts.¹¹³¹ In Anbetracht dessen, dass Athleten jedoch zu Beginn ihrer sportlichen Laufbahn und darüber hinaus die Kosten für Training und Reisen zu den Agonen bestreiten mussten, kann es sich keinesfalls um völlig mittellose Personen gehandelt haben.¹¹³² In diesem Zusammenhang kann selbst das 30-tägige Gemeinschaftstraining in Elis als Form einer „soziale[n] Hürde“¹¹³³ gesehen werden, wenn man bedenkt, dass die Athleten aufgrund verpasster Agone in dieser Zeit keine anderen Preisgelder einnehmen konnten.¹¹³⁴ Während Spitzenathleten auf dem Höhepunkt ihrer Karriere mitunter sogar durch Handgeld an den Start geholt wurden, konnten Anfänger Sponsoren erst mit wachsendem Erfolg gewinnen.¹¹³⁵ Aus diesem Grund liegt es nahe, dass Söhne weniger begüterter Familien über das lokale Niveau hinaus nur geringe Chancen auf eine ruhmreiche Athletenlaufbahn hatten und daher auch keine Bedrohung für die Athleten der Oberschicht darstellten.¹¹³⁶ In Anbetracht der hier aufgeführten Punkte lässt sich somit die Auffassung der heutigen Forschung bestätigen, wonach die von GARDINER aufgezeigten sportlichen Entwicklungen im Rahmen des vermeintlichen Gegensatzes „Professional – Amateur“¹¹³⁷ in der griechisch-römischen Antike so nicht nachzuweisen sind.¹¹³⁸ Sieht man Artemidors

¹¹³⁰ z.B. ZIEGLER, Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., 207; PLEKET, Zur Soziologie des antiken Sports, 200f.

¹¹³¹ Bereits bei Homer (Ill. 23) werden im Zusammenhang mit den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos materielle Preise wie u.a. Kessel, Dreifüße, Maultiere und Frauen erwähnt, die hier jedoch im Sinne einer Kriegsbeute zu sehen sind. Zudem werden bei Homer auch Spiele der Phäaken zu Ehren des Odysseus erwähnt (Od. VIII), siehe S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 45-72. Im 5. Jh. v. Chr. finden sich im Rahmen der Solonischen Gesetze erstmals Hinweise auf einen Siegespreis von 500 Drachmen für Olympiasieger. Dies macht laut PLEKET, Mass Sport and Local Infrastructure in the Greek Cities of Asia Minor, 151f., deutlich, dass materielle Preise seit Anbeginn der Agonistik eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten.

¹¹³² So betrug allein die Distanz zwischen den meisten griechischen Poleis und Olympia laut Xenophon (mem. III,13,5) fünf bis sechs Tage, siehe CROWTHER, Athlete and State, 42.

¹¹³³ SINN, Das antike Olympia, 126; PLEKET, Zur Soziologie des antiken Sports, 169f.

¹¹³⁴ CROWTHER, Athlete and State, 42.

¹¹³⁵ Ebd.

¹¹³⁶ Dass dies insbesondere für Athleten aus finanziell schwächeren Familien ein Problem darstellen konnte, wird in entsprechenden Inschriften aus dem 3. Jh. v. Chr. deutlich, in denen die Trainer der entsprechenden Athleten um finanzielle Unterstützung für erfolgversprechende Schützlinge beim Rat der Stadt einzuwerben versuchen, dazu BRUNET, Olympic Hopefuls from Ephesos, 228. Zum Aspekt der Sportförderung im Hellenismus siehe S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 25-30.

¹¹³⁷ S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 21.

¹¹³⁸ PLEKET, Athleten im Altertum, 157, zufolge ist es aus diesem Grund vorstellbar, dass Athleten mit geringerem sozialen Stand seit dem 5. Jh. v. Chr. vor allem auf lokalem und regionalem Niveau aktiv waren. Vor diesem Hintergrund spricht sich S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 35-36, für eine Differenzierung zwischen δημοουργοί und ἰδιῶται aus, wobei ein δημοουργός einer hauptberuflichen Tätigkeit zum Lebensunterhalt nachging. Aus Sicht einiger Philosophen wäre somit selbst Theogenes aufgrund seiner ausschließlich sportlichen Aktivität ein „ein demurgios (...) wie jeder Tagelöhne“ gewesen.

Traumbuch als eine einzigartige Quelle dafür, dass zahlreiche Athleten „sozial und/oder finanziell“¹¹³⁹ explizit einer Herkunft aus der sogenannten Mittelschicht zugeordnet werden können, wirft dies die Frage nach den genauen Gegebenheiten und Bedingungen dieser μέτριος-Schicht auf. Wie bereits in Kapitel 2 ausführlich beschrieben, erfreuten sich die Angehörigen der Mittelschicht einer gewissen finanziellen Stabilität, wobei sie gleichzeitig auf eine Berufstätigkeit zur Erhaltung ebendieser angewiesen waren. Die Bezeichnung der Sportler im Traumbuch als ἀθληταί verweist auf eine „lebensbestimmende, professionell ausgeübte Aktivität“¹¹⁴⁰, die somit im Einklang mit den erarbeiteten Aspekten steht.¹¹⁴¹ Die soziale Stellung der Athleten ist darüber hinaus Gegenstand zahlreicher Träume und ihrer Deutungen. Ein erstes Beispiel handelt von einem Bauern (γεωργός), dessen einer Sohn die Karriere eines Athleten einschlägt, während der andere ein Schiffsreeder wird.¹¹⁴² Wenngleich man bei der Bezeichnung γεωργός zunächst an einen gewöhnlichen Bauern denkt, scheint es m.E. naheliegender, von einem Grundbesitzer auszugehen, dessen bescheidener Wohlstand ihn freilich nicht zur Elite zählen lässt. Gleichzeitig ist er jedoch finanziell in der Lage, seinen Söhnen eine entsprechende berufliche Laufbahn zu ermöglichen. Laut Artemidor ist es dabei insbesondere die Karriere des zweiten Sohnes als Schiffsreeder, *obwohl* (καίπερ) dieser das Kind eines γεωργός ist.¹¹⁴³ Die Karriere des anderen Sohnes als Athlet scheint damit nicht in einem entsprechenden Widerspruch zu stehen. Darüber hinaus hebt Artemidor hervor, dass der Vater im hohen Alter von seinen Söhnen profitieren werde, was auf eine gewisse finanzielle Unterstützung durch sie schließen lässt. Der Umstand, dass aus Sicht des Vaters die Karrieren seiner Söhne wirtschaftlich gleichwertig sind, zeigt, dass eine ruhmreiche Karriere als Athlet für Angehörige der Mittelschicht als „eins der erstrebenswerten Lebensziele“¹¹⁴⁴ angesehen wurde. Der Aspekt finanzieller Unterstützung, die die Athleten ihrer Familie zukommen ließen, wird bei Artemidor auch in einem weiteren Traumbeispiel thematisiert.¹¹⁴⁵ In diesem wird Vätern der Verzehr von Menschenfleisch als Hinweis auf zukünftigen Profit (ὄνασθαι) gedeutet, wobei es sich um das jeweilige Körperteil handeln

¹¹³⁹ AIGNER, Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufsathleten, 215.

¹¹⁴⁰ LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 13.

¹¹⁴¹ Diese Berufsbezeichnung erwähnt Artemidor letztendlich nur, wenn es sich um einen entsprechenden berufsbezogenen Traum handelt (u.a. I,13; I,16; I,17; I,35; II,25; II,30; II,36; II,37; V,44; V,74; V,95). Gleichwohl ist von dem namentlich erwähnten olympischen Sieger Menandros aus Smyrna (IV,82) jedoch nicht einmal die Disziplin bekannt.

¹¹⁴² Artem. V,74.

¹¹⁴³ An dieser Stelle thematisiert Artemidor jedoch den Gegensatz zwischen Land und Meer, demzufolge es für den Sohn eines Landbesitzes tatsächlich ungewöhnlich war, eine Tätigkeit im maritimen Umfeld auszuüben.

¹¹⁴⁴ LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 12f.

¹¹⁴⁵ Artem. I,70.

muss, mit dem ein Sohn seinen Lebensunterhalt verdient. Als Beispiel nennt Artemidor die Füße eines Läufers oder die Schultern eines Ringers, die nicht nur dem Sohn, sondern auch dem Vater nach einem solchen Traum Reichtum bringen werden. Daraus lässt sich schließen, dass die professionellen Athleten zur Zeit Artemidors nicht nur von ihren Einkünften als Sportler leben, sondern darüber hinaus auch für ihre Familie sorgen konnten, nachdem diese sie zu Beginn ihrer Karriere unterstützt hatten.¹¹⁴⁶ Abschließend können die von Artemidor im Traumbuch dokumentierten Athletenträume mit expliziten Verweisen auf die Mittelschicht als Indiz dafür dienen, dass sich zumindest ein Großteil dieser Athleten des 2. Jh. n. Chr. aus einer solchen Schicht rekrutierte.¹¹⁴⁷ Dadurch verdeutlicht er nicht nur, dass das ausschließlich aristokratisch geprägte Athletentum der Archaik und Klassik „nicht unverkürzt bis in die römische Kaiserzeit“¹¹⁴⁸ Bestand hatte, sondern auch, dass Angehörige der Mittelschicht die Athletik gezielt als Beruf wählten. Wenngleich Angehörige der Oberschicht zwar nach wie vor in den Bereichen der Leicht- und Schwerathletik präsent waren, wurden diese Disziplinen zunehmend von Athleten aus der Mittelschicht dominiert.¹¹⁴⁹

6.2.6 Körperliche Stärke und Krankheit

Die Traumdarstellungen des Artemidor zeigen, dass körperliche Stärke und Kondition (εὐεξία) die „entscheidende konditionelle Leistungsgrundlage“¹¹⁵⁰ der Athleten darstellten und dementsprechend eine wichtige Rolle in ihren Träumen einnahmen. In diesem Zusammenhang stehen vor allem Träume von den Schutzgöttern Herakles und Hermes, die Artemidor als glücksverheißende Götter für athletische Kraft und Ausdauer hervorhebt.¹¹⁵¹ Insbesondere Herakles galt nicht nur als „Inbegriff physischer Kraft“¹¹⁵², sondern zeichnete sich auch durch ein hohes Maß an φιλοπονία aus, was die Bereitschaft signalisiert, große physische und psychische Belastungen auf sich zu nehmen, um ans Ziel zu gelangen.¹¹⁵³ Die Tatsache, dass Herakles darüber hinaus auch als Symbol für Charaktermängel und Selbstüberschätzung galt, wird im Traumbuch jedoch nicht aufgegriffen.¹¹⁵⁴ Ferner ist die Gestalt des Hermes aufgrund seiner Funktion als Götterbote und

¹¹⁴⁶ HARRIS, *Sport in Greece and Rome*, 248; Laut GOLDEN, *Sport and Society in Ancient Greece*, 144, erfuhren die Familien der Athleten in ihrer Polis großes Ansehen.

¹¹⁴⁷ M. MÜLLER, *Die Ironie*, 24.

¹¹⁴⁸ PLEKET, *Athleten im Altertum*, 156.

¹¹⁴⁹ GOLDEN, *Sport and Society in Ancient Greece*, 144; PLEKET, *The Participants in the Ancient Olympic Games*, 152.

¹¹⁵⁰ LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 14.

¹¹⁵¹ *Artem.* II,37.

¹¹⁵² SINN, *Das antike Olympia*, 72.

¹¹⁵³ RÖDER, *Siegreiche Athleten in der Antike*, 2.

¹¹⁵⁴ Ebd.

Schutzgott der Gymnasien in erster Linie mit dem Attribut der Schnelligkeit verbunden.¹¹⁵⁵ In weiteren Träumen finden sich wiederholt die Aspekte ‚Kraft‘ und ‚Vitalität‘ (σῶμα εὐεξία) wieder, die durch entsprechende Analogien zu Löwen oder aber den Blitzen des Zeus hervorgehoben werden.¹¹⁵⁶ Die besondere Bedeutung von Durchsetzungskraft und Stärke für einen Athleten wird auch bei Aelian deutlich, der einen gewissen Eurydamas von Kyrene erwähnt, der seine im Kampf ausgeschlagenen Zähne herunterschluckt, um seinem Gegner nicht das Gefühl der Genugtuung zu geben.¹¹⁵⁷ Darüber hinaus geht Artemidor in einigen Deutungen auf die für eine spezifische Disziplin notwendige athletische Physis ein, indem er z.B. den Läufern das Verbrennen der Füße positiv deutet, weil sie „brandeilig ihre Beine in Bewegung setzen“ und auf diese Weise den Sieg erringen werden.¹¹⁵⁸

Die ursprüngliche Angst der Athleten, durch Verletzungen und einem damit einhergehenden Verlust von Kraft und Stärke ihre Karriere beenden zu müssen, ist ebenfalls ein wiederkehrendes Traummotiv. Hier wird der Verlust von Stärke in zahlreichen Fällen durch die Übernahme weiblicher Attribute angezeigt. In einem Fall träumt ein Athlet, er säuge ein Kind, was ihm Artemidor zufolge eine Erkrankung anzeigt, weil nur Frauen Milch in den Brüsten hätten.¹¹⁵⁹ Gleiches geschieht im Traum von der Verwandlung in eine Frau, die ebenfalls als eine drohende Erkrankung gedeutet wird.¹¹⁶⁰ In einem weiteren Beispiel gebiert ein Athlet im Traum zwei dunkelhäutige Mädchen, was ihm aufgrund der Analogie zwischen der Hautfarbe und der schwärzlichen Verfärbung der Pupillen eine Erblindung prophezeit.¹¹⁶¹ Die genannten Traumbilder verdeutlichen, dass bei Klienten aus dem Kreis der Athleten die Übernahme weiblicher Attribute als Ausdruck von Verweiblichung und Verlust an Stärke und damit als Bedrohung ihrer zukünftigen Karriere angesehen wurden.¹¹⁶² An anderer Stelle des Traumbuches finden sich in den Traummotiven konkrete Hinweise auf körperliche Schwäche als Anzeichen für ein drohendes Ende der Karriere. Demzufolge zeigt einem Läufer der Traum von der Fahrt in einer Quadriga an, dass er seine eigenen Füße nicht mehr verwenden können.¹¹⁶³ An anderer Stelle legt

¹¹⁵⁵ Pausanias (V,7,10) erwähnt eine Episode aus der Mythologie, wonach Apollon Hermes in Olympia dereinst im Wettkampf geschlagen hat. Dazu auch MILLER, *Ancient Greek Athletics*, 56.

¹¹⁵⁶ Artem. II,12; II,9.

¹¹⁵⁷ Ael. VH XX, 19. Dazu weiterführend MILLER, *Arete*, 119.

¹¹⁵⁸ Artem. I,48.

¹¹⁵⁹ Artem. I,16: „(...) θηλυτέρα σώματα γάλα ἔχει.“

¹¹⁶⁰ Artem. I,50.

¹¹⁶¹ Artem. V,44.

¹¹⁶² Zur offensichtlich negativen Bedeutung von Schwäche für Athleten im Traumbuch siehe LANGENFELD, *Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle*, 14.

¹¹⁶³ Artem. I,56.

Artemidor einem Athleten den Traum einer Geburt als Zeichen großen Unglücks aus, weil Säuglinge „nämlich weder gehen noch laufen, noch viel weniger jemanden zu Boden strecken“ können.¹¹⁶⁴ Auch das Ringen mit einem Jungen im Traum deutet er für einen erwachsenen Athleten als unglücklich: Bei einer Niederlage werde er Spott und Krankheit erfahren, „weil er einem körperlich Schwächeren unterlag.“¹¹⁶⁵ Zudem beschreibt Artemidor einen weiteren Fall, in dem die körperliche Anfälligkeit und das erhöhte Verletzungsrisiko aller Voraussicht nach zu der vorzeitigen Beendigung der Karriere eines Pankratiasten namens Menippos aus Magnesia führte, der aufgrund einer Handverletzung ausscheidet.¹¹⁶⁶ Anders als bei Artemidor, der für den Verlust der körperlichen Stärke vor allem Verletzungen anführt, resultierte dem Arzt Galen zufolge ein solcher bei den Athleten des 2. Jh. n. Chr. in erster Linie aus der Kombination von falscher Ernährung, übermäßigem Training sowie fehlender Regeneration.¹¹⁶⁷ Vor diesem Hintergrund drückt Galen sein Unverständnis darüber aus, dass sich Athleten im Gegensatz zu den meisten Gladiatoren trotz freier Geburt für eine sportliche Karriere und dem daraus resultierenden körperlichen Verschleiß entscheiden.¹¹⁶⁸ Mit seiner Kritik verfolgt er allem Anschein nach das Ziel, „nicht nur gesellschaftliche Werte, sondern auch persönliche Entscheidungen zu beeinflussen“.¹¹⁶⁹

Im Traumbuch findet sich lediglich eine Stelle, in der der sexuelle Verkehr als Schwächung der körperlichen Stärke eines Athleten thematisiert wird. So prophezeit Artemidor einem Athleten bei einem Traummotiv lediglich Erfolg und Ruhm, wenn er keusch (ἄφθορος) bleibe.¹¹⁷⁰ Sollte sich der besagte Athlet jedoch der sexuellen Begierde (ἀφροδίσιος) hingeben, müsse er letzten Endes ruhmlos abtreten (καταλύσειν). Auch im Vorfeld des 2. Jh. n. Chr. wurde die Frage nach dem Einfluss sexueller Aktivität auf die körperliche Leistungsbereitschaft eines Athleten bereits intensiv diskutiert, u.a. inwiefern Geschlechtsverkehr vor einem Wettkampf eine Schwächung des Körpers bewirke, weil das Spermium als Quelle der Männlichkeit und Stärke für den Wettkampf benötigt werde.¹¹⁷¹ Aus anderen Quellen ist bekannt, dass der berühmte Kämpfer Kleitomachos

¹¹⁶⁴ Artem. I,16.

¹¹⁶⁵ Artem. I,60.

¹¹⁶⁶ Artem. IV,42. Dazu weiterführend HARRIS, Sport in Greece and Rome, 257.

¹¹⁶⁷ SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 127.

¹¹⁶⁸ Galen versucht seine Leser davon zu überzeugen, dass alle vermeintlichen Vorteile des Athletenberufes in Wirklichkeit gar keine seien (u.a. protr. 9,11-13), siehe BARTON, Power and Knowledge, 224f. Für eine Zusammenfassung von Galens Kritik am Athletentum siehe S. MÜLLER, Das Volk der Athleten, 306-116.

¹¹⁶⁹ SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 128.

¹¹⁷⁰ Artem. V,95.

¹¹⁷¹ Zur medizinischen Beurteilung der Keuschheit siehe FIEDLER, Sexuelle Enthaltsamkeit griechischer

sich aus diesem Grund sogar geweigert haben soll, an Gesprächen über erotische Themen teilzunehmen oder aber weggesehen habe, wenn sich Hunde paarten.¹¹⁷² Während Philostrat diese Entscheidung dem Trainer überlässt¹¹⁷³, vergleicht Paulus die notwendige sexuelle Enthaltbarkeit eines Athleten mit der christlicher Askese, wemngleich er bemängelt, dass sich diese lediglich für einen vergänglichen Siegeskranz geißelten.¹¹⁷⁴ Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen abschließend jene Traumbilder, in denen Athleten offensichtlich aufgrund von Überanstrengung im Training zu Tode kommen.¹¹⁷⁵ Grundsätzlich sind zu dieser Thematik aus antiken Quellen mindestens sechs Todesfälle junger Sportler im Rahmen der Olympischen Spiele bekannt, was zeigt, dass ein solches Ereignis durchaus vorkommen konnte.¹¹⁷⁶ Im Traumbuch des Artemidor handelt das erste Beispiel hierzu von einem gewissen Zoilos, dessen zwei Söhne als Ringer und Pankratiast tätig sind und bereits im Vorfeld der Olympischen Spiele sterben.¹¹⁷⁷ Im Traum wird ihm dies durch die Bekrönung der Söhne mit Zweigen des wilden Ölbaums angezeigt, was vom Vater wohl aufgrund der Siegeskränze zunächst für ein positives Zeichen missverstanden wird. Artemidor zufolge deuten diese Kränze jedoch auf eine Bekrönung im Rahmen eines Begräbnisses hin. Das zweite Traumbispiel handelt von einem jungen Ringkämpfer, der von seiner Ausmusterung durch Asklepios träumt, was durch Artemidor als Hinweis auf dessen Ausschluss vom Leben insgesamt gedeutet wird. In Anbetracht dessen, dass er auf die große Sorge des jungen Ringkämpfers um seine Wettkampfungulassung verweist, erscheint es schlüssig, dass dieser eventuell durch übermäßiges Training an Überanstrengung starb.¹¹⁷⁸

6.2.7 Sieg und Niederlage

Im Gegensatz zu den neuzeitlichen Olympischen Spielen, bei denen die Sportler überwiegend gemäß dem Prinzip „Dabei sein ist alles“ antreten, galt für die Athleten in der griechisch-römischen Antike eine andere Maxime: Für sie hatte die Teilnahme an sportlichen Wettkämpfen ausschließlich den Sieg zum Ziel, was sich u.a. in der

Athleten und ihre medizinische Begründung, 167-175.

¹¹⁷² Plut. mor. 710D; Ael. NA, VI,1.

¹¹⁷³ Philostr. gymn. 25, demzufolge es dem Trainer obliegt, den Charakter seines Schützlings vorab zu prüfen.

¹¹⁷⁴ So im 1. Brief an die Korinther, 9, 24-27, wie u.a. bei SCHNABEL, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 515, behandelt.

¹¹⁷⁵ LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 11.

¹¹⁷⁶ BROPHY/BROPHY, Deaths in the Pan-Hellenic Games II, 171ff. Hinzu kommen zwei Todesfälle von Athleten bei kleineren Agonen, siehe POLIAKOFF, Deaths in the Pan-Hellenic Games, 400f.

¹¹⁷⁷ Artem. IV,52.

¹¹⁷⁸ LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 11f.

etymologischen Ableitung des Begriffs ἀθλητής von ἄθλον („Wettkampf, Preis“) zeigt.¹¹⁷⁹ Die Tatsache, dass die meisten Athleten Artemidor wegen ihrer Träumen bezüglich Siegeshoffnungen konsultierten, zeigt, dass dies ein maßgebliches, wenn nicht das wichtigste Motiv ihrer Karriere war. Die scheinbar unvergleichliche Bedeutung eines sportlichen Sieges in der Antike hat BURCKHARDT mit Blick auf die griechische Gesellschaft und die besondere Rolle der Agonistik einst zu der These vom „agonalen Menschen“¹¹⁸⁰ verleitet, der nicht nur den Sport, sondern vielmehr das ganze Leben als einzigen Wettkampf ansieht. Wenngleich diese äußerst zugespitzte These mittlerweile an Bedeutung verloren hat, scheint die Erringung eines Sieges im Rahmen sportlicher oder musischer Agone zumindest ein maßgebliches Kriterium für die gesellschaftliche Stellung eines Agonethen in der antiken Gesellschaft gewesen zu sein. Diese Schlussfolgerung lässt sich auch durch entsprechende Beispiele aus dem Traumbuch belegen. Hier kommt der Thematik von Sieg oder Niederlage in einem sportlichen Wettkampf in ihrer Häufigkeit beinahe derselbe Stellenwert zu wie den entsprechenden Freilassungsträume der Sklaven.¹¹⁸¹ So war es den Athleten durch die Kumulation von Siegen nicht nur möglich, ein entsprechendes Vermögen aufzubauen, sondern auch, sich die zukünftige Teilnahme an prestigeträchtigen Agonen und schließlich den panhellenischen Kranzagonen zu sichern. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die im Traumbuch des Artemidor dargestellten Athletenträume in den meisten Fällen um die Dichotomie in Sieg (νίκη) und Niederlage (ἥσσα) kreisen. Der Sieg wird dabei zumeist mit den Begriffen ‚Nutzen‘ (συμφέρει, ἀγαθός), Ansehen (ἔνδοξος), Ruhm und Bekanntheit (λαμπρός, ἐπιφανής) assoziiert und hat somit einen direkten Einfluss auf den Status eines Athleten, insbesondere auch aufgrund der damit einhergehenden Privilegien.¹¹⁸² An einer Stelle des Traumbuches wird sogar eine Parallele zwischen der Bedeutung eines Sieges für einen Athleten und der Bedeutung der Freilassung für einen Sklaven hergestellt, weil beiden dies im Traum zuweilen durch den Tod angezeigt wird. Demzufolge heißt es in einer Traumdeutung, dass der Traum vom Sterben einem Athleten den Wettkampfsieg prophezeie, weil das Verb τελέω die Vollendung bzw. das Erreichen eines Ziels meint und Sterben und Siegen somit der gleichen Existenzkategorie angehören.¹¹⁸³ Im Gegensatz dazu werden Niederlagen als persönliche und gesellschaftliche Schande gewertet und im Traumbuch folglich mit Krankheit und Schwäche (νόσος), Versagen (ἀποτυχία), Scham (αἰσχύνη)

¹¹⁷⁹ RÖDER, Siegreiche Athleten in der Antike, 1.

¹¹⁸⁰ BURCKHARDT, Griechische Kulturgeschichte, 90.

¹¹⁸¹ Zum Statusaspekt von Athleten im Allgemeinen siehe GOLDEN, Greek Sport and Social Status.

¹¹⁸² WEEBER, Die unheiligen Spiele, 106-114.

¹¹⁸³ Artem. II,49.

und Ruhmlosigkeit (ἄδοξος) assoziiert.¹¹⁸⁴ Durch weitere Traumbeispiele können zudem Hinweise auf die Bedeutung von Siegen für Athleten und die sie umgebende Gesellschaft gezogen werden. So greifen Athleten im Traumbuch mitunter z.T. auf außergewöhnliche Methoden zurück, um ihren Körper auf die Strapazen des Wettkampfes vorzubereiten. In einem Beispiel träumt ein Läufer vor seiner Teilnahme an einem heiligen Wettkampf, dass er eine verschmutzte Wasserleitung mit einem Besen und Wasser reinigt, sodass das Wasser wieder abfließen kann.¹¹⁸⁵ Artemidor, der anscheinend den tatsächlichen Ausgang des Traumes kennt, merkt hierzu an, dass sich der Läufer am Tag vor dem Wettkampf ein Klistier (ἔνεμα) setzte und seinen Darm reinigte, woraufhin er „schnell und erleichtert den Sieg“ errang. Was sich hier als eine Art Inkubationstraum darstellt, scheint als legale medizinische Maßnahme zum Einsatz gekommen zu sein, wenngleich das ἔνεμα lediglich bei Galen im Rahmen seiner medizinischen Erörterungen Erwähnung findet.¹¹⁸⁶

Im Kontext des Wettkampfsieges spielten vor allem die damit verbundenen Auszeichnungen und Privilegien eine maßgebliche Rolle, zumal sie mit dem Niveau des Wettkampfes stiegen. Einige der Auszeichnungen waren derart exklusiv, dass sofort ersichtlich war, bei welchem Wettkampf der entsprechende Athlet gesiegt hatte. Insbesondere ein Olympionike konnte Artemidor zufolge mit „große[n] Ehrungen“ rechnen.¹¹⁸⁷ Zudem dienten bei Athleten Auszeichnungen als Zeichen sportlichen Erfolges auch der Steigerung ihres gesellschaftlichen Prestiges. An erster Stelle stehen hierbei die bereits erwähnten Siegeskränze, die vor allem im Zusammenhang mit den vier Kranzagonen sowie den heiligen Agonen erwähnt werden.¹¹⁸⁸ Der Umstand, dass das bei diesen Agonen ebenfalls vergebene Preisgeld keine Erwähnung finden, kann als Ausdruck für die größere symbolische Bedeutung dieser Siegeskränze gewertet werden. Zugleich lässt die Tatsache, dass zahlreiche Athletenträume im Traumbuch eine Bekränzung erwähnen, die Mutmaßung zu, dass sich viele Klienten des Artemidor aus der Athletik bereits auf einem sehr hohen Wettkampfniveau befanden. Daher erklärt sich auch ihr großer Erfolgsdruck, weil nur die Besten durch symbolische Siegespreise ausgezeichnet wurden.¹¹⁸⁹ Der Ablauf der

¹¹⁸⁴ u.a. Artem. IV,13; IV,44; IV,45; IV,55. Des Weiteren finden sich im Traumbuch diesbezüglich viele ‚als- ob- Situationen‘ in den Traumotiven der Athleten, was entsprechende Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen Umgang mit siegreichen oder erfolglosen Athleten zulässt.

¹¹⁸⁵ Artem. V,79.

¹¹⁸⁶ MATTERN, Galen and the Rhetoric of Healing, 149.

¹¹⁸⁷ Artem. V,75.

¹¹⁸⁸ u.a. Artem. I,17; I,35; I,77; V,55; V,79; V,81; V,95.

¹¹⁸⁹ Laut WEEBER, Die unheiligen Spiele, 108, spielten die Zweit- und Drittplatzierten nur im Rahmen kleinerer Agone eine Rolle, wohingegen sie bei den panhellenischen Agonen weder im Rahmen der Festlichkeiten involviert waren, noch Auszeichnungen von ihrer Heimatpolis erhielten. Laut

Bekrönungszeremonie als solche wird im Traumbuch lediglich grob umrissen. Hierzu heißt es, dass einem siegreichen Athleten der Kranz auf den Kopf gelegt wird.¹¹⁹⁰ Aus diesem Grund prophezeit der Traum eines Athleten von einem großen Kopf bzw. mehreren Köpfen ihm den Sieg und die Bekrönung, wobei die Anzahl der Köpfe die Anzahl der Siege anzeigt.¹¹⁹¹ Des Weiteren finden sich Hinweise darauf, dass die Siegeskränze im 2. Jh. n. Chr. aus unterschiedlichem Laub gefertigt wurden, wie dies auch bereits aus früheren Quellen bekannt ist.¹¹⁹² Demnach wurden Kränze aus Ölweigen nicht nur in Olympia, sondern auch im Rahmen anderer heiliger Wettkämpfe verliehen.¹¹⁹³ Dabei liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei diesen Wettkämpfen um sogenannte isolympische Agone, wie u.a. die Olympeia in Athen, gehandelt hat. Artemidor spricht in diesem Zusammenhang auch von sogenannten „heilige[n] Siegeskränze[n]“¹¹⁹⁴, die sowohl an Männer als auch Jugendliche vergeben werden.¹¹⁹⁵ Die Kränze aus Eppich, die Artemidor zufolge u.a. bei Leichenspielen zum Einsatz kamen, werden darüber hinaus jedoch auch bei den Isthmischen und den Nemeischen Spielen erwähnt.¹¹⁹⁶ Neben Eppich kamen für die Bekrönung auch Kränze aus Myrte zum Einsatz, die bereits bei Pindar im Zusammenhang mit der Siegerehrung in Isthmien genannt werden.¹¹⁹⁷ Wenngleich sich Myrtenkränze vorrangig im Kontext von Totenkulten finden lassen, ist ihre Verwendung auch bei heiligen Wettkämpfen bezeugt.¹¹⁹⁸ Die Tatsache, dass die *certamina Graeca* ein ebenso großes Prestige wie die griechischen Agone besaßen, wird ferner durch den Hinweis auf die dortige Bekrönung eines Ringers namens Leonas hervorgehoben.¹¹⁹⁹

Neben dem Traummotiv der Bekrönung als wohl höchster symbolischer Auszeichnung für einen Wettkampfsieger finden sich im Traumbuch für die Gruppe der Athleten weitere Traumbeispiele für Siegerehrungen im Rahmen sogenannter ‚als- ob- Träume‘. Es fällt auf, dass diese Träume zu Siegerehrungen in einem starken Zusammenhang mit den Olympischen Spielen stehen, was zeigt, dass sie auch nach jahrhundertelanger Tradition

CROWTHER, *Second Place Finishers and Lower in Greek Athletics*, 97, fanden die Zweit- und Drittplatzierten jedoch auch darüber hinaus Beachtung.

¹¹⁹⁰ Der Akt des Bekrönens wird eingehend bei KEFALIDOU, *Ceremonies of Athletic Victory in Ancient Greece*, 95-110, beschrieben.

¹¹⁹¹ Artem. I,17; I,35.

¹¹⁹² Als Beispiele sei hier auf Eppich, Dattelpalme und Ölbaum im Abschnitt über Kränze (I,77) verwiesen.

¹¹⁹³ Artem. V,95.

¹¹⁹⁴ Artem. IV,52.

¹¹⁹⁵ Artem. V,55.

¹¹⁹⁶ Artem. I,77. In einem weiteren Traumbeispiel (V,7) erwähnt er zudem die Bekrönung der Sieger in Nemea.

¹¹⁹⁷ Pind. *Isthmia* 4. Pindar erwähnt für das 5. Jh. v. Chr. jedoch einen Kranz aus Myrte.

¹¹⁹⁸ Ebd. mit Verweis auf die Scholien.

¹¹⁹⁹ Artem. IV,81.

auch im 2. Jh. n. Chr. offenbar noch Bestand hatten. Als erstes wird die Aufstellung eines bronzenen Standbildes erwähnt, das sich im Traum eines Athleten von seiner Verwandlung in Bronze ankündigt.¹²⁰⁰ Diese Standbilder wurden für gewöhnlich als Votivgaben im heiligen Hain von Olympia aufgestellt und sind u.a. bei Pausanias detailliert beschrieben.¹²⁰¹ Sie sollten den Ruhm eines Olympioniken für die Ewigkeit manifestieren. Gleichwohl war ihre Aufstellung mit gewisse Vorgaben verbunden: So durfte die Statue laut Lukian nicht größer sein als der Athlet selbst, um nicht als Ausdruck von Hybris gewertet zu werden.¹²⁰² Zudem wurde zwischen einem gewöhnlichen Standbild mit einer entsprechenden Inschrift für einen einfachen Olympiasieger und einem Portrait mit individuellen Zügen für einen dreifachen Olympiasieger unterschieden.¹²⁰³ Die besagte Siegesinschrift zu Ehren eines Olympioniken findet sich auch im Traumbuch wieder, wo sie den Sieger als glücklich (*μακάριος*) ausweist.¹²⁰⁴ Ferner enthält das Traumbuch Hinweise auf die prunkvolle Ehrung eines siegreichen Athleten durch seine Heimatpolis, die sogenannte *εισέλασις*.¹²⁰⁵ Im entsprechenden Traum des Athleten wird sie durch das Einreiten in eine Stadt (*εισελαύνειν εἰς πόλιν*) angezeigt, wengleich der dafür vorgesehene Triumphwagen bei Artemidor nicht explizit erwähnt wird.¹²⁰⁶ Er findet sich jedoch sowohl in den Beschreibungen des Diodor Siculus aus dem Jahre 30 v. Chr. zu Ehren des Olympioniken Exainetos von Akragas, als auch in einer Beschreibung von Artemidors Zeitgenossen Plutarch, der dadurch den triumphalen Charakter des Einreitens hervorhebt.¹²⁰⁷ Von besonderem Interesse sind abschließend die im Traumbuch des Artemidor erwähnten „städtischen Ehren“ (*δημοσίᾳ τιμῇ*), die einem Olympioniken durch seine Heimatpolis gewährt wurden.¹²⁰⁸ Wengleich sie im Detail bei Artemidor nicht weiter dargestellt werden, ist aus anderen Quellen bekannt, dass vor allem siegreiche Olympioniken durch eine Delegation vor der Stadt empfangen und darüber hinaus durch steuerliche Erleichterungen, die Ehrenbürgerrechte oder aber die Ehrenmitgliedschaft im Gemeinderat

¹²⁰⁰ Artem. I,50. Bronze war ein gefragtes und wertvolles Metall, das vor allem für Siegesstatuen genutzt wurde. Zur Aufstellungspraxis in Olympia siehe HERRMANN, Die Siegerstatuen in Olympia, 121.

¹²⁰¹ Paus. VI. Dazu weiterführend PEIM, Die Siegerstatuen von Schwerathleten in Olympia und ihre Zusammenstellung durch Pausanias, 95ff.

¹²⁰² Laut Lukian (Imag. 11) wurde dies von den Hellanodiken durch entsprechendes Nachmessen sichergestellt, siehe MILLER, Arete, 79.

¹²⁰³ Dies wird vor allem in der Beschreibung der Statuen bei Pausanias deutlich, siehe WEEBER, Die unheiligen Spiele, 108.

¹²⁰⁴ Artem. V,76.

¹²⁰⁵ Die *εισέλασις* ist u.a. bei Ael. VH XII,58 erwähnt, siehe MILLER, Arete, 118. Interessanterweise ist dieses Traumbild für Läufer aus Sicht Artemidors nicht positiv.

¹²⁰⁶ WEEBER, Die unheiligen Spiele, 109f. mit Verweis auf Artem. I,56.

¹²⁰⁷ Diod. XIII,82,7. Dazu weiterführend MILLER, Arete, 180.

¹²⁰⁸ u.a. Artem. V,75.

privilegiert wurden.¹²⁰⁹ Pausanias erwähnt in diesem Zusammenhang zudem das Recht auf einen Sitz im Prytaneion sowie die lebenslange Speisung auf Kosten der Polis.¹²¹⁰ Anhand der genannten Ehrungen lässt sich verdeutlichen, dass sie zum einen der „Befriedigung der φιλότιμα“¹²¹¹ der Sieger diene, zum anderen aber auch für die Selbstinszenierung der Heimatpolis instrumentalisiert wurden. Die Auszeichnungen brachten den Athleten jedoch nicht nur direkte Vorteile während ihrer aktiven Laufbahn, sondern erlaubten auch den weiteren Aufstieg eines Athleten in die lokale Elite nach Abschluss derselbigen. Eine Inschrift zu Ehren eines jugendlichen Olympioniken aus dem Jahre 49 n. Chr. erwähnt neben der Bekränzung eine Prophezeiung, wonach ihn sein Ruhm überall in Asien bekannt machen werde.¹²¹² Durch einen Sieg gehörte ein Olympionike „schlagartig zur Prominenz nicht nur seiner eigenen Polis, sondern im gesamten griechischen Kulturkreis“¹²¹³ und konnte nach dem Ende seiner Laufbahn mitunter eine politische Karriere in seiner Heimat beginnen.¹²¹⁴ Als Beispiel hierfür dient der Boxer und Olympionike Photion aus Laodiceia, der aller Voraussicht nach ein Zeitgenosse Artemidors war und im Anschluss an seine sportliche Laufbahn einen Sitz im Vorstand eines Sportgremiums erhielt.¹²¹⁵

Die Lebensweise eines erfolgreichen Athleten als solche sowie die damit verbundenen Handlungsnormen werden bei Artemidor u.a. im bereits erwähnten Kontext der sexuellen Keuschheit vor dem Wettkampf thematisiert.¹²¹⁶ Seine Zeitgenossen äußern sich diesbezüglich allerdings deutlicher: So widmet z.B. Philostrat ein ganzes Kapitel dem Thema ‚Verweichlichung‘, worunter er u.a. sexuelle Ausschweifungen sowie Völlerei, Geldgier und Trägheit zählt.¹²¹⁷ Diese wertet er als Hinweise mangelnder Disziplin und Ehre und hebt im Gegensatz dazu die vorbildliche Lebensweise der Sportler des 5. Jh. v. Chr. lobend hervor.¹²¹⁸ Ähnlich verhält es sich mit Epiktet, bei dem sich Athleten durch ein asketisches Leben ohne Alkoholgenuss und Völlerei, dafür aber geprägt durch Abhärtung und schweißtreibendes Training auszeichnen sollen.¹²¹⁹ Auch die philosophische Schule

¹²⁰⁹ WEEBER, Die unheiligen Spiele, 109-110; 113-114; BUHMANN, Der Sieg in Olympia und in den anderen panhellenischen Spielen, 107ff.

¹²¹⁰ Paus. V,15,12. Dazu auch MILLER, Arete, 79.

¹²¹¹ WEEBER, Die unheiligen Spiele, 104.

¹²¹² MILLER, Arete, 71f. mit Verweis auf IvO 25.

¹²¹³ WEEBER, Die unheiligen Spiele, 104.

¹²¹⁴ LANGENFELD, Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte, 185.

¹²¹⁵ GOLDEN, Greek Sport and Social Status, 32; BRUNET, Olympic Hopefuls from Ephesos, 221.

¹²¹⁶ Artem. V,95.

¹²¹⁷ Philost. gymn. 44-46.

¹²¹⁸ Ebd., 45.

¹²¹⁹ Epikt. diss. II,10,8.

der Stoa propagierte mit Blick auf die Bedeutung des Begriffes ἐγκράτεια, was vor allem im späteren christlichen Kontext „die Mäßigung und Kontrolle der natürlichen Begierde, insbesondere die Beherrschung des sexuellen Triebes und der Lust an Essen und Trinken“¹²²⁰ meint.¹²²¹ Philostrat erwähnt darüber hinaus als weiteren Makel eines Athleten einen luxuriösen Lebensstil sowie den Handel mit Siegeskränzen.¹²²² Pausanias hingegen verweist auf den Bedeutungsgehalt der eidesstattlichen Versicherung in Olympia, der zufolge Athleten in der vorangegangenen zehnmonatigen Vorbereitungszeit auf Wein, Fleisch und Geschlechtsverkehr verzichtet haben.¹²²³ Analog zu siegreichen Athleten mit einer vorbildlichen Lebensweise wird bei Artemidor Misserfolg eines Athleten auf eine entsprechend unmoralische Lebensweise zurückgeführt. Als Beispiel hierfür dient der Fall eines Athleten, der um seinen Sieg bei den Olympischen Spielen bangt, weil er träumt, dass er dereinst einen Siegeskranz, den er dort bereits als Junge errungen hatte, entehrt habe. Die Entehrung des Siegeskranzes wird ihm im Traum dadurch angezeigt, dass sein olympischer Kranz seine Waschschüssel darstellt.¹²²⁴ Daraus folgert, dass er sich konträr den mit seiner Profession verknüpften Handlungsnormen verhalten hat und infolgedessen negative Konsequenzen erfährt. CROWTHER weist in diesem Zusammenhang jedoch darauf hin, dass nicht bekannt ist, inwiefern es sich hierbei um eine Regel der Festspiele oder aber „a kind of accepted taboo“¹²²⁵ gehandelt hat. Im Traumbuch wird die mit der Niederlage eines Athleten verbundene Erfahrung von Ruhmlosigkeit und Unglück jedoch lediglich in einem konkreten Fall thematisiert und im Traum durch den Ausritt aus einer Stadt symbolisiert¹²²⁶, konträr zu jenem Triumphzug, der dem siegreichen Athleten in seiner Heimatpolis bereitet wird. Darüber hinaus finden sportliche Niederlagen im Traumbuch vor allem im indirekten Zusammenhang mit Betrug oder Manipulation Erwähnung und werden oftmals nicht dem Athleten selbst angelastet. Insofern lässt die Tatsache, dass sich Artemidor in seinem Traumbuch in erster Linie erfolgreichen Athleten widmet, kaum Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen Umgang mit erfolglosen Athleten im 2. Jh. n. Chr. zu. Aus der stark romantisierten Darstellung Pindars ist bekannt, dass erfolglose Athleten eine schmachvolle Rückkehr in ihre Polis antraten, weshalb bei den Teilnehmern der Olympischen Spiele die Scham vor einer Niederlage mitunter so

¹²²⁰ SCHNABEL, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 514.

¹²²¹ Der Aspekt der Selbstbeherrschung war ein maßgebliches Ziel auf dem Weg zur menschlichen Vollkommenheit und sollte vor allem dem Wohl der Polis dienen.

¹²²² Philostr. gymn. 45. Zur Kritik des Philostrat siehe MILLER, Arete, 172.

¹²²³ Paus. IX,24,9. Dazu SCHNABEL, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 514.

¹²²⁴ Artem. V,55.

¹²²⁵ CROWTHER, Athletika, 425.

¹²²⁶ Artem. I,56.

groß war, dass sie ihre Teilnahme am Wettkampf zurückzogen.¹²²⁷ Für das 6. Jh. v. Chr. weiß Philostrat vom Schicksal des Pankratiasten Arrhichion zu berichten, der aufgeben wollte und dessen Trainer ihn aufforderte, bis zum Tod zu kämpfen, weil die Schmach der Niederlage zu groß sei.¹²²⁸

6.2.8 Betrug und Manipulation

In Anbetracht des enormen Erfolgsdrucks, unter den sich die Athleten, aber auch ihre Trainer und Angehörigen sowie die Kampfrichter und Ausrichter der Agone stellten, erstaunt es nicht, dass die Begriffe ‚Betrug‘ und ‚Manipulation‘ schon seit frühester Zeit im Zusammenhang mit Wettkämpfen fielen. Sie waren das letzte Mittel der Wahl, um einen eventuellen Favoriten gewinnen oder einen anderen Sportler vorzeitig aussteigen zu lassen. Wenngleich die meisten Vorfälle dieser Art aus dem 5. und 4. Jh. v. Chr. überliefert sind, zeigen Beispiele im Traumbuch des Artemidor, dass Bestechung und Manipulation auch im 2. Jh. n. Chr. nichts von ihrer Aktualität verloren hatten.¹²²⁹ In Anbetracht der bereits mehrfach erwähnten Furcht vor Niederlagen bei oder aber Ausmusterung vor einem Wettkampf scheint es verständlich, dass sich Athleten stetig vor unlauteren Methoden ihrer Mitstreiter oder aber der Kampfrichter hüten mussten. In einem ersten Traumbeispiel ist es der eigene Trainer, der einen gewissen Ringkämpfer namens Leonas aus Syrien um den Sieg bringt.¹²³⁰ Dieser träumt, dass er bei einem Wettkampf in Rom antreten will, jedoch zuvor sterbe und von den Umliegenden hinausgetragen werde. Sein Trainer erweckt ihn im Traum jedoch durch warmes Olivenöl wieder zum Leben. Artemidor zufolge verliert Leonas trotz eines brillanten Wettkampfs aufgrund einer Intervention seines Trainers, weil dieser ihn auch im Traum von der Erfüllung seines Wunsches nach Sieg in Analogie zum Tod abgehalten habe. Diese Deutung erweckt den Anschein, dass der Trainer des Leonas seinen Schützling bewusst vom Kampf abgehalten hat, weil er möglicherweise bestochen wurde. Wenngleich auf den ersten Blick auch denkbar ist, dass der Trainer dies aus Gründen der Schonung getan hat, so betont Artemidor, dass der Trainer *trotz* eines großartigen Kampfes seines Ringkämpfers diesem geraten habe, aufzugeben. Die Schuld an der Niederlage wird somit ganz auf den Trainer, nicht aber auf ein mögliches Versagen des Leonas zurückgeführt. Ein anderes

¹²²⁷ Pind. O. 8,68-69. Dazu CROWTHER, *Athlete and State*, 43, mit einem weiteren Verweis auf Pind. P. 8,83-87. Dagegen die These von MILLER, *Apolline Ethics and Olympian Victory in Pindar's Eighth Pythian 67-78*, 483f., wonach Pindar bei seiner Darstellung übertrieben hat und die Verlierer nicht entehrt wurden.

¹²²⁸ Philostr. *gymn.* 21.

¹²²⁹ KYLE, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, 132.

¹²³⁰ Artem. IV,82.

Traumbeispiel thematisiert die Benachteiligung eines Läufers durch einen Kampfrichter.¹²³¹ Der besagte Athlet, der an einem heiligen Wettkampf teilnehmen will, träumt, dass er dreimal aus einem Tonkrug Wasser aus einer Quelle holen wolle. Bei seiner Ankunft ist das Wasser jedoch jedes Mal bereits versiegt, weshalb er aus Wut den Krug schließlich zertrümmert. Laut Artemidor bestreitet der Läufer im Anschluss an diesen Traum dreimal erfolgreich ein Rennen, wird letzten Endes jedoch nicht zum Sieger gekürt, weil einer der drei Schiedsrichter bestochen wurde.¹²³² Wenngleich sich z.B. die Hellanodiken in Olympia durch einen Eid zu Unparteilichkeit und Fairness verpflichteten¹²³³, scheint es trotz dieser Vorsichtsmaßnahmen dennoch zu unrechtmäßigen und manipulierten Entscheidungen gekommen zu sein. In diesem Zusammenhang verweist Pausanias auf einen Fall aus dem Jahre 396 v. Chr., wo im Wettkampf eines gewissen Eupolemos aus Elis gegen Leon von Ambracia zwei der drei Kampfrichter Partei für ihren Landsmann ergriffen. Diese Entscheidung wurde von Leon angefochten, woraufhin die Schiedsrichter aufgrund ihrer Parteilichkeit zu einer Geldstrafe verurteilt wurden, der Sieg jedoch bei Eupolemos verblieb.¹²³⁴ Pausanias referiert einen weiteren Fall aus dem Jahre 332 v. Chr., in dessen Rahmen der Athener Kallippos seine Kontrahenten im Vorfeld des Kampfes bestochen hatte und schließlich wegen dieses Delikts verurteilt wurde.¹²³⁵

Neben diesen offensichtlich manipulierten Entscheidungen über Sieg oder Niederlagen bei einem Wettkampf sind zudem Fälle bezeugt, die man heutzutage als eine Form des Konsums unerlaubter Substanzen, d.h. Doping, bezeichnen würde.¹²³⁶ Im Traumbuch des Artemidor lässt sich diesbezüglich lediglich der bereits erwähnte Fall eines Athleten anführen, der sich mithilfe eines Klistiers erleichterte.¹²³⁷ Diese Methode scheint zur damaligen Zeit jedoch offensichtlich nicht verboten gewesen zu sein, denn sonst hätte Artemidor dies in seiner Deutung berücksichtigt. Aus anderen zeitgenössischen Quellen sind weitere Formen bekannt, die auch zur damaligen Zeit z.T. als unlauter angesehen wurden. So verweist Pausanias auf einen Läufer namens Dromeus, der anstelle von Käse Fleisch verzehrte, um seine Leistung zu steigern.¹²³⁸ Eine bestimmte Diät ist auch bei Philostrat erwähnt, nach der Fisch als Ernährungsmittel für Athleten zum Zwecke der

¹²³¹ Artem. V,79.

¹²³² LANGENFELD, Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, 9.

¹²³³ Paus. VI,3,7; V,24,10.

¹²³⁴ CROWTHER, Athletika, 430.

¹²³⁵ Ebd., 25 mit Verweis auf Paus. V,21,5. Kallippos blieb allerdings trotzdem Sieger im Pentathlon.

¹²³⁶ Laut BALTRUSCH, Politik, Kommerz, Doping, 519, scheint der Begriff des „Doping“ mit Blick auf die Antike wohlmöglich überzogen, illustriert aber dennoch die Tatsache, dass „auch in der Antike [...] die körperliche Leistungsfähigkeit über das natürliche hinaus“ gesteigert wurde.

¹²³⁷ Artem. V,79.

¹²³⁸ Paus. VI,7,10.

Leistungssteigerung nicht erlaubt war.¹²³⁹ Da beide Quellen jedoch keine Konsequenzen für diese Art des ‚Dopings‘ anführen, wird deutlich, dass sie zwar als unbotmäßig erachtet wurde, jedoch mangels eindeutiger Vorschriften bezüglich der erlaubten Leistungssteigerung jedoch nicht als regelwidrig waren. MARÓTI ist somit der Ansicht, dass im griechischen Athletentum „kein bewusst betriebenes Doping“¹²⁴⁰ stattfand, sondern der Erfolg der Athleten vor allem auf einer gesunden Lebensführung und einem entsprechenden Training beruhte. Bezüglich der Frage, inwiefern Betrug und Manipulation bei sportlichen Wettkämpfen geahndet wurden, stellt das Traumbuch allerdings keine ergiebige Quelle dar. Dies lässt sich möglicherweise darauf zurückführen, dass Artemidor ähnlich wie bei den Fluchtversuchen von Sklaven entweder damit nicht in Verbindung gebracht werden wollte oder aber entsprechende Betrugsfälle nicht die Regel, sondern die Ausnahme darstellten. Aus anderen Quellen erfährt man jedoch, dass im Falle einer nachgewiesenen aktiven Bestechung der jeweilige Athlet als Täter für gewöhnlich ausgepeitscht wurde, wie es u.a. in der bereits erwähnten Inschrift Kaiser Hadrians aus Alexandria Troas angedroht wird.¹²⁴¹ Hier heißt es explizit, dass die Wettkämpfer im Fall undisziplinierten Verhaltens von ausgelosten Auspeitschern (μαστιγοφόροι) bestraft werden sollen, eine Strafe, die aufgrund der damit einhergehenden Erniedrigung eigentlich nur an *humiliores* und Sklaven vollstreckt wurde.¹²⁴² Die Tatsache, dass es laut Hadrian lediglich erlaubt war, auf Körperteile zu schlagen, die für die Ausübung des jeweiligen Sportes nicht von Bedeutung waren, zeigt, dass man eine dadurch bedingte Invalidität in jedem Fall vermeiden wollte.¹²⁴³ Einen Eindruck von der Härte mancher μαστιγοφόροι wird durch ein Mosaik aus Gafsa aus dem 4. Jh. n. Chr. drastisch verdeutlicht, das einen blutig geschlagenen Boxer zeigt.¹²⁴⁴ Bei Pausanias findet sich zudem der Verweis auf Geldstrafen, die für Betrug und Manipulation speziell in Olympia verhängt wurden und mit deren Hilfe die bronzenen Zeus-Statuen im olympischen Hain finanziert wurden.¹²⁴⁵ Zudem betont Pausanias, dass nicht nur die Hellanodiken und Athleten selbst, sondern auch deren Väter, Brüder und Trainer bei der Statue des Zeus (Horkios) ihre Rechtschaffenheit und

¹²³⁹ Philostr. gymn. 44.

¹²⁴⁰ MARÓTI, Gab es Doping im altgriechischen Sportleben?, 71.

¹²⁴¹ u.a. Dio. Chry. or. 31,110. Dazu PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 46f.

¹²⁴² Die dafür verwendeten Peitschen waren laut GOLDEN, Greek Sport, 56, jedoch aus einem anderen Material gefertigt als jene, die für die Auspeitschung von Sklaven verwendet wurde, um zumindest symbolisch den gesellschaftlichen Unterschied deutlich zu machen.

¹²⁴³ Anders als bei den Athleten sollte u.a. bei Künstlern laut PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 46, vor allem auf die Beine geschlagen werden.

¹²⁴⁴ PETZL/SCHWERTHEIM, Hadrian und die dionysischen Künstler, 45.

¹²⁴⁵ Paus. V,21,4-6. Ihm zufolge waren dort zudem sechzehn Statuen mit einer entsprechenden Inschrift versehen, die vor Bestechung warnte, siehe WEBBER, Die unheiligen Spiele, 116-117; MILLER, Arete, 74; KYLE, Sport and Spectacle in the Ancient World, 131.

Unbescholtenheit beschwören mussten.¹²⁴⁶

6.3 Zusammenfassung

Die im Traumbuch des Artemidor portraitierten Athleten stellen die differenzierteste soziale Untersuchungsgruppe dar, sowohl was ihre Hoffnungen und Ängste, aber auch die Gefahren ihrer Tätigkeit betrifft. Grundsätzlich scheinen die Athleten für Artemidor eine wichtige Klientelgruppe dargestellt zu haben, weil sie wie er zu den bekannten *Panegyreis* reisten, allen voran die Olympischen Spiele. Es bestand also die Hoffnung, sie bei einem dieser Wettkämpfe eventuell wiederzutreffen, um so den Ausgang früherer Prophezeiungen ihrer Träume in Erfahrung zu bringen. Aus diesem Grund befinden sich zahlreiche Athletenträume in Buch V des Traumbuches. Das Spektrum der Traumotive umfasst nicht nur Aspekte rund um die Zulassung zum Wettkampf, sondern vor allem die obligatorische Frage nach einem künftigen Sieg oder einer drohenden Niederlage. Hinzu kommen Träume, in denen die Furcht der Athleten vor Betrug und Manipulation bei Wettkampfsentscheidungen thematisiert wird. Grundsätzlich wird deutlich, dass insbesondere Athleten aus der μέτριοι-Schicht eine Karriere nicht nur aufgrund von persönlicher Ehre, sondern vor allem als Möglichkeit sahen, Preisgelder und sonstige, mit einem Erfolg verbundene wirtschaftliche und soziale Privilegien zu erreichen. Dies verdeutlicht die besondere Bedeutung der Agonistik im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr., in deren Zusammenhang sich die Sportler mit einem dichten Wettkampfkalender konfrontiert sahen. Zugleich wird jedoch auch ersichtlich, dass die Welt der Agonistik nicht nur von aufrichtigen und ehrbaren Athleten geprägt war, sondern bei den Wettkampfsentscheidungen auch Betrug und Manipulation auftraten. Ein hartes Training und eine asketische Lebensweise stellten dominante Faktoren im Leben der Athleten dar, wenngleich sie diese Tätigkeiten – anders als die Sklaven – freiwillig ausübten. Dabei offenbart sich, dass das Leben sowohl lokaler als auch überregional bekannter Athleten im 2. Jh. n. Chr. in erster Linie von Erfolgsdruck, Rivalität und großer Sorge um die Zulassung zum Wettkampf geprägt war. Auch werden wiederholt Todesfälle genannt, die auf eine mögliche Überanstrengung im Training sowie im Wettkampf hindeuten. Abgesehen von Wettkämpfen wird im Traumbuch des Artemidor nur in Einzelfällen etwas über die Lebensverhältnisse der Athleten bekannt, denen eine enthaltsame und leistungsorientierte Lebensweise als positiv für ihren zukünftigen Erfolg prophezeit wird. Artemidor zufolge sind Kraft und Stärke die maßgeblichen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Athletenkarriere, hingegen Verweiblichung und Krankheit ebenso wie eine unmoralische Lebensweise Vorboten einer

¹²⁴⁶ Paus. V,24,9-10. Dazu weiterführend MILLER, *Arete*, 69.

Niederlage. Nur wer als Athlet diese Lebensmaxime verinnerlicht, wird in seinen Träumen von einer erfolgreichen Karriere nicht enttäuscht werden, genauso wenig wie ein gehorsamer und um Vertrauen bemühter Sklave in seinen Träumen vom sozialen Aufstieg bis hin zur Freilassung. Bezüglich beruflicher Perspektiven von bekannten Sportlern im Anschluss an die Athletenlaufbahn hält sich Artemidor allerdings bedeckt, auch wird nichts über die in der damaligen Zeit bekannten Synoden berichtet. Letzten Endes bietet Artemidor in seinem Traumbuch ein aufschlussreiches und prägnantes, aber gleichzeitig auch nur ein eingeschränktes Bild der gymnischen Agonistik im kaiserzeitlichen Kleinasien des 2. Jh. n. Chr..

7. Gelehrte

Die dritte und letzte soziale Untersuchungsgruppe der Gelehrten stellt nicht nur mit Blick auf ihre Zusammensetzung, sondern auch auf ihre Abgrenzung gegenüber anderen sozialen Gruppen eine besondere Herausforderung dar. Wie bereits im Rahmen der Einleitung dargelegt, lässt sich diese Untersuchungsgruppe anders als die Gruppe der Sklaven weder durch ein rechtliches Merkmal charakterisieren, noch wird ihr bei Artemidor eine einheitliche Tätigkeitsbezeichnung, wie dies bei den Athleten der Fall war, zugewiesen. Diese Problematik spiegelt sich auch in der Sekundärliteratur wieder, wo zumeist unspezifisch von ‚Gelehrten‘ oder ‚Intellektuellen‘ die Rede ist, eine weitergehende Konkretisierung jedoch zumeist unterbleibt.¹²⁴⁷ Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass Gelehrte einen besonderen Bezug zur griechischen *paideia* hatten und ihren Umgang damit auf bestimmte Art und Weise professionalisierten. Aus diesem Grund bieten sie sich im Rahmen dieser Arbeit aus zweierlei Gründen als Gegenstand einer sozialhistorischen Analyse an: Zum einen, weil Artemidor selbst ein großes persönliches Interesse an allen Aspekten von Bildung sowie der Bedeutung dieses Humankapitals für seine eigene Biographie als Autor der *Oneirokritika* zeigte. Und zum anderen, weil Gelehrte gerade mit Blick auf ihre Rolle als maßgebliches Zielpublikum der *Oneirokritika* und als Teil der zeitgenössischen Bildungs- und Elitenkultur von großer Bedeutung waren. Vor diesem Hintergrund stellen Gelehrte für Artemidor eine besondere Adressatengruppe dar, gegenüber der sein Anspruch als gebildete Persönlichkeit besonders zum Tragen kommt. Er ermöglicht somit die Sicht auf eine maßgebliche Personengruppe der zweiten Sophistik, zu der er offensichtlich nicht selbst gehörte.¹²⁴⁸ Mit Blick auf die bereits angesprochene, eher

¹²⁴⁷ Für eine Diskussion zur Dichotomie zwischen ‚Gebildeten‘ und ‚Ungebildeten‘ auch mit Blick auf die griechisch-römische Gesellschaft als solche siehe KORENJAK, Publikum und Redner, 52f.; T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 39-41 sowie ZWEIMÜLLER, Lukian, 89-93.

¹²⁴⁸ KASPRZYK, Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore, 282.

undifferenzierte Definition der Gelehrten empfiehlt es sich, im Vorfeld der Analyse nicht nur eine Definition des zeitgenössischen Verständnis von Gelehrtheit, sondern auch einen vertiefenden Blick auf den zeitgenössischen Bildungsdiskurs sowie den sozialen Status der Gelehrten in der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. zu werfen.

7.1 Bildung und Gelehrtheit im 2. Jh. n. Chr.

Wie bereits im 2. Kapitel in Ansätzen herausgearbeitet, waren die im 2. Jh. n. Chr. in der griechisch-römischen Gesellschaft maßgeblichen Bildungsideale und -konzepte das Resultat einer jahrhundertelangen Tradition und Entwicklung der griechischen *paideia*. Auf der Suche nach einer für diese Zeit angemessenen Definition von Gelehrtheit kommt man daher nicht umhin, zunächst einen Blick auf die griechische Klassik zu werfen, welche die maßgebliche Bildungsauffassung in der Zeit der zweiten Sophistik prägte. Dabei wird deutlich, dass *paideia* trotz der im 2. Jh. n. Chr. so besonderen Rolle der Rhetorik in Form einer „attizistische[n] Beredsamkeit“¹²⁴⁹ ein weitaus komplexeres Phänomen darstellte und eine Vielzahl von Disziplinen umfasste.¹²⁵⁰ Ausgehend von Platon stand zunächst die Philosophie im Mittelpunkt des klassischen Bildungsideals, zu deren institutionalisierter Vermittlung er die Gründung seiner Akademie im Jahre 387 v. Chr. betrieb. Neben der philosophischen Forschung und Lehre erfolgte hier auch die Vermittlung musisch-gymnastischer, mathematischer und dialektischer Fertigkeiten, die Platon als maßgebliche Bestandteile von *paideia* erachtete.¹²⁵¹ Sein pädagogisches Konzept wurde von seinem Nachfolger Isokrates dahingehend verändert, als dass dieser die Philosophie zum Bestandteil der Rhetorik machte und zudem Kenntnisse der Literatur und Mathematik als grundlegend erachtete.¹²⁵² Aus der Zeit des Hellenismus stammt schließlich das erste pädagogische Konzept der ἐγκύκλιος παιδεία mit dem Anspruch einer umfassenden Bildung.¹²⁵³ Dazu zählten nach zeitgenössischer Auffassung umfassende Kenntnisse in den Bereichen Grammatik, Dialektik und Rhetorik, aber auch in den speziell von den Pythagoreern hervorgehobenen Disziplinen Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie.¹²⁵⁴ Die Tatsache, dass noch im 2. Jh. n. Chr. wesentliche Aspekte der ἐγκύκλιος παιδεία in den Gymnasien und Akademien gelehrt wurde, zeigt, dass dieses pädagogische

¹²⁴⁹ ZWEIMÜLLER, Lukian, 91.

¹²⁵⁰ BORG, Glamorous Intellectuals, 172.

¹²⁵¹ Plat. Pol. 7.

¹²⁵² Isokr. Or. 15,261-271; 12,26-29. Zum Bildungskonzept des Isokrates siehe KÜHNERT, Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike, 118ff.; DERS., Bildungskonzeption, 42-56.

¹²⁵³ KOLLER, Ἐγκύκλιος παιδεία, 115f. Zur Terminologie siehe zudem KÜHNERT, Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike, 7-13.

¹²⁵⁴ CHRISTES, Enkyklios Paideia, 1038.

Bildungskonzept lange Bestand hatte.¹²⁵⁵ Ein Blick auf die Literatur des 2. Jh. n. Chr. am Beispiel Lukians zeigt zudem, dass das zeitgenössische Verständnis von *paideia* weit über die bislang dargestellten Bildungsinhalte hinaus ging. In seinem autobiographischen Werk *Somnium* stellt er die personifizierte *paideia* als Gegensatz zur handwerklichen Bildhauerkunst dar¹²⁵⁶, wobei er u.a. jenes Wissen, das auf Grundlage eines literarischen Studiums der klassischen Werke erworben wurde, ferner rhetorischen Unterricht zu „Paradethemen und Paradepassagen klassischer Autoren“¹²⁵⁷ und die Kenntnis maßgeblicher attizistischer Wörter und Begriffe als wesentliche Bestandteile zeitgenössischer Bildung erfasst. Darüber hinaus erwähnt Lukian unter den Aspekt der kulturellen *paideia* explizit das Studium klassischer philosophischer Basistexte u.a. von Platon.¹²⁵⁸ Bezüglich dieser Bildungsauffassung wird deutlich, dass im 2. Jh. n. Chr. neben der Philosophie und Rhetorik auch die Kenntnis der zeitgenössischen Bildungsliteratur, d.h. der Philologie, als maßgeblicher Bestandteil einer umfassenden *paideia* erachtet wurde. Es empfiehlt sich daher in der weiteren Untersuchung diese drei Disziplinen der *paideia* zum Zwecke einer historischen Analyse getrennt voneinander zu betrachten. Der Philosoph als sprichwörtlicher ‚Freund der Weisheit‘ stellte – trotz aller Widrigkeiten – nach zeitgenössischer Auffassung auf der immerwährenden Suche nach Wahrheit und Erkenntnis *per se* den wahrhaftigen Gelehrten dar. Aus diesem Grund war die Philosophie „untrennbar verbunden mit dem Kernbestand griechischer παιδεία“¹²⁵⁹. Im Verlauf der Jahrhunderte unterlagen die zahlreichen und mitunter auch gegensätzlichen philosophischen Strömungen im Hinblick auf ihre Rolle und ihren Einfluss im jeweiligen zeitgenössischen Bildungsdiskurs unterschiedlichsten Entwicklungen. Während der klassischen Philosophie bei Platon und Aristoteles noch der äußerst exklusive Charakter als „Erforschung der Wirklichkeit“¹²⁶⁰ zukam, wurden ihre Vertreter in der Periode des Hellenismus‘ und den aufkommenden Schulen der Stoa, des Epikureismus sowie des Kynismus zu Experten für „Lebenskunst“¹²⁶¹ (τέχνη περί βίον/*ars vitae*).¹²⁶² Mit Beginn der römischen Herrschaft konzentrierte sich die Lehr- und Forschungstätigkeit zahlreicher berühmter Philosophen vor allem auf den bekannten griechischen Akademiebereich oder aber auf Gebiete mit hohem

¹²⁵⁵ Für einen historischen Überblick zur Entwicklung der ἐγκύκλιος παιδεία siehe KÜHNERT, Allgemeinbildung, 18-42.

¹²⁵⁶ Lukian. somn. 9.

¹²⁵⁷ ZWEIMÜLLER, Lukian, 91.

¹²⁵⁸ Ebd., 89.

¹²⁵⁹ Ebd., 91.

¹²⁶⁰ Ebd., 39.

¹²⁶¹ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 163.

¹²⁶² Plut. mor. 613B. Zur gesellschaftlichen Rolle von Philosophen siehe J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 39; FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 163.

griechischen Kultureinfluss.¹²⁶³ Wenngleich sich die Philosophen des 2. Jh. n. Chr. als direkte Nachfahren der großen klassischen Philosophen betrachteten, waren sie bezüglich ihres gesellschaftlichen Status jedoch in einer Umbruchsphase: Einerseits stammten die meisten Philosophen nach wie vor aus der Oberschicht, wobei z.B. der Philosoph und Sophist Dio Chrysostomos sogar enge Verbindung zum römischen Kaiserhaus unterhielt und dort als Berater Kaiser Nervas tätig war.¹²⁶⁴ Dies machte die Philosophie zu einem nach wie vor äußerst exklusiven Betätigungsfeld.¹²⁶⁵ Andere Philosophierichtungen wie der Kynismus hingegen erfuhren großen Zuspruch in der einfachen Bevölkerung, wobei ZWEIMÜLLER gar von einem „Massenphänomen“¹²⁶⁶ spricht. Die Kyniker boten mit ihrer asketisch und unkonventionellen Lebensweise Personen aus dieser sozialen Umgebung ein hohes Identifikationspotential, weil sie sich für Besitzlosigkeit und gegen formale Bildung aussprachen und nicht wenige ihrer Vertreter selbst der sozialen Unterschicht entstammten.¹²⁶⁷ Andere Vertreter des Kynismus wie Dio Chrysostomos, Peregrinos, Demonax und Oinomaos können zwar der Oberschicht zugeordnet werden, kritisierten diese aber dennoch für ihre Verachtung von Armut und körperlicher Arbeit¹²⁶⁸, weshalb sie sich jedoch von Seiten „der Repräsentanten der etablierten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse“¹²⁶⁹ wiederum wiederholt mit dem Vorwurf mangelnder Bildung und des ‚Scheinphilosophentums‘ konfrontiert sahen.

Neben der Philosophie besaß vor allem die Rhetorik als Bestandteil von *paideia* maßgebliche Relevanz. Ihre herausragende Bedeutung findet sich bereits bei Homer, demzufolge die Bildung einer Person neben militärischem Strategiewissen vor allem an ihren rhetorischen Fertigkeiten zu messen sei.¹²⁷⁰ In einem direkten Zusammenhang mit der Rhetorik steht die Periode der Sophistik, deren früheste Vertreter im 5. und 4. Jh. v. Chr. – der sogenannten ersten Sophistik – als Wanderlehrer gegen Honorar ihre Schüler mithilfe des umstrittenen Konzepts der Polymathie auf politische Ämter vorzubereiten versuchten.¹²⁷¹

¹²⁶³ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 15.

¹²⁶⁴ SIDEBOTTOM, Philostratus, 97; J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 257. Dieser Umstand sorgte aus Sicht der griechischen Bevölkerung für eine moralische Erhöhung der Philosophen, die den ihrer Meinung nach ‚guten‘ römischen Kaisern Rat gaben und den ‚schlechten‘ Vorhaltungen machten und so Einfluss auf die Politik nehmen konnten.

¹²⁶⁵ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 252.

¹²⁶⁶ ZWEIMÜLLER, Lukian, 41. Die Kyniker sicherten sich durch Betteln ihre Existenz, siehe J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 175-179 sowie DERS., Auftreten und Wirken von Philosophen, 252.

¹²⁶⁷ Siehe Epiktets Ausführungen zum Kynismus (diss. III,22).

¹²⁶⁸ Nach RITTER, Studia Chrysostomica, 51, lebte Dio Chrysostomos in der Zeit seines Exils zeitweise als Kyniker.

¹²⁶⁹ J. HAHN, Wirken von Philosophen, 254.

¹²⁷⁰ Hom. Il. IX,442. Bei Homer (u.a. Il. IX,186) wird zudem das musische Können in Form des Leierspiels, u.a. bei Achilles hervorgehoben.

¹²⁷¹ Zur Rolle der sophistischen Wanderlehrertätigkeit siehe KÜHNERT, Allgemeinbildung und Fachbildung

In ihrer Rolle als „teachers of eloquence“¹²⁷² vermittelten die Sophisten stilistische wie auch inhaltliche Aspekte in den verschiedenen Gattungen der Rhetorik (ῥητορική τέχνη)¹²⁷³, weshalb man die Sophisten der ersten Generation auch als Rhetoren bezeichnen kann. Der rhetorische Unterricht wurde zudem durch die Vermittlung ethischer, theologischer und politischer Kenntnisse ergänzt. Allerdings wurde die von ihnen vermittelten Fertigkeiten und Bildungsinhalte bereits von ihren zeitgenössischen Kritikern, insbesondere Sokrates und seinem Schüler Platon, als oberflächliches Scheinwissen und Mittel der Einflussnahme und Manipulation kritisiert.¹²⁷⁴ Für das 1. Jh. n. Chr. und damit den Beginn der zweiten Sophistik lässt sich bezüglich der Rhetorik und ihren Vertretern eine „neue Art von Öffentlichkeit“¹²⁷⁵ beobachten, die sich vor allem in einem „verstärkten Drang zur Selbstdarstellung“¹²⁷⁶ niederschlug. Im Gegensatz zu den Rhetoren traten die Sophisten der zweiten Generation nunmehr als Oratoren vor Gericht oder als Laudatoren bei großen öffentlichen Veranstaltungen auf.¹²⁷⁷ Dabei waren vor allem ihre rhetorische Komposition, der Klang ihrer Stimme sowie ihre Mimik und Dialektik von besonderer Relevanz.¹²⁷⁸ Nach KORENJAK stellten sie eine Sondergruppe unter den Rednern dar, die sich im Bereich der Epideiktik durch große Virtuosität auszeichneten.¹²⁷⁹ Anders als ihre Vorgänger stammten die Sophisten der zweiten Generation zumeist aus der lokalen Oberschicht und waren oftmals im Besitz des römischen Bürgerrechts.¹²⁸⁰ Ihr hohes Sozialprestige in der römischen Kaiserzeit zeigt sich auch darin, dass sie nicht mehr als umherziehende Wanderlehrer tätig waren, sondern als Hauslehrer die Söhne reicher Familien unterrichteten.¹²⁸¹ Ihre Haupttätigkeit stellte jedoch die von RADEMACHER treffend als

in der Antike, 42-50.

¹²⁷² SIDEBOTTOM, Philostratus, 70.

¹²⁷³ So war z.B. Quintilian zunächst als Rhetor tätig, bevor er von Kaiser Vespasian an den neugegründeten Lehrstuhl für Rhetorik in Rom geholt wurde, siehe dazu LÓPEZ, Quintilian as Rhetorician and Teacher Quin, 307-322.

¹²⁷⁴ Laut HOYER, Tugend und Erziehung, 94f. unterstellt Sokrates den Sophisten bloße Überredungskunst, wohingegen er selbst mithilfe der von ihm praktizierten Mäeutik den Schwerpunkt auf moralische Erziehung durch Einsicht legte (Plat. Theait. 150A).

¹²⁷⁵ KORENJAK, Publikum und Redner, 21.

¹²⁷⁶ Ebd.

¹²⁷⁷ Artem. I,68. Es handelt sich hierbei einen Traum von Hülsenfrüchten, die einem Redner mit Ausnahme der Erbse schädlich sind. Laut HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 455, spielt Artemidor hier auf die semantische Ähnlichkeit der Bezeichnung für Erbse (πίσος) und Überzeugungskraft (πειθός) an. Zur Rolle von Sophisten im Gerichtssaal siehe ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 99.

¹²⁷⁸ Ebd.

¹²⁷⁹ KORENJAK, Publikum und Redner, 23f. So trugen bekannte Redner wie Dio Chrysostomos oder Cassius Maximus alias Maximus von Tyros bei großen Veranstaltungen ihre Reden (διάλεξις) zu beliebigen Themen vor, siehe SIDEBOTTOM, Philostratus, 71; MAREK/FREI, Geschichte Kleinasien in der Antike, 608;

¹²⁸⁰ Plat. Prot. 318e 5-319a 7. Dazu weiterführend SIDEBOTTOM, Philostratus, 78.

¹²⁸¹ SIDEBOTTOM, Philostratus, 71.

„Konzertredner“¹²⁸² bezeichnete Tätigkeit im Rahmen großer Veranstaltungen dar.¹²⁸³ Nichtsdestoweniger waren die Sophisten trotz ihrer Berühmtheit auch Gegenstand von Spott, insbesondere was den Tatbestand ihrer Gelehrtheit betraf, wie in den Satiren Luki-
ans greifbar wird.¹²⁸⁴

Die abschließende Darstellung der Philologie als weiterer wesentlicher Bestandteil der *paideia* ist mit einer gewissen Problematik verbunden. Diese liegt zum einen darin begründet, dass diese Disziplin wiederum ein Sammelbegriff für verschiedene Tätigkeiten darstellt, der eine konkrete Definition erschwert. Aus dem 3. Jh. v. Chr. stammt die diesbezügliche Definition des Eratosthenes, wonach die Philologie als „universale, grammatisch-literarische, ebenso wie naturkundliche Kenntnisse umfassende Gelehrsamkeit“¹²⁸⁵ zu verstehen ist, was den Philologen an und für sich zum „Gelehrte[n] schlechthin“¹²⁸⁶ macht. Als solcher wird er auch bei Plutarch verstanden, der darunter Gelehrte und Gebildete fasst, die Interesse an Weiterbildung und Diskussionen haben.¹²⁸⁷ In seiner Funktion als „Forscher und Gelehrter“¹²⁸⁸ war der Philologe vor allem auf dem Gebiet der Literaturwissenschaften tätig, wobei er aus Sicht Plutarchs als literarisch Gebildeter mit einem besonderen Fokus für die äußere Form tätig ist.¹²⁸⁹ Aufgrund der Auseinandersetzung mit dem geschriebenen Wort wurden Philologen von einigen Literaten, z.B. Plotin, als Gegensatz zum φιλόσοφος angesehen.¹²⁹⁰ Grundsätzlich bestand die maßgebliche Tätigkeit eines Philologen in der römischen Kaiserzeit in der Beschäftigung mit Literatur, d.h. mit Grammatik sowie der Kommentierung römischer Klassiker wie Horaz, Terenz und Vergil.¹²⁹¹ Hinzu trat insbesondere im Rahmen der Zweiten Sophistik die

¹²⁸² Laut MAREK/FREI, Geschichte Kleinasiens in der Antike, 608, reichte nach Aussage von Zeitgenossen bereits ein falsches Wort in der Rede eines Sophisten aus, um ihn von der intellektuellen Welt zumindest vorübergehend auszuschließen.

¹²⁸³ SIDEBOTTOM, Philostratus, 73. Zur gesellschaftlichen Stellung der Sophisten im 2. Jh. n. Chr. im Allgemeinen siehe BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire. Laut BOWIE, Greeks and Their Past in the Second Sophistic, 3–41, fungierten sie trotz ihrer Herkunft und Bekanntheit trotz allem nicht als Vermittler zwischen Rom und den provinziellen Städten.

¹²⁸⁴ ZWEIMÜLLER, Lukian, 108-145.

¹²⁸⁵ Vgl. Suet. gramm. 10. Dazu auch HORSTMANN, s.v. Philologie, 948.

¹²⁸⁶ HORSTMANN, s.v. Philologie, 948. Vgl. dazu Strab. geog. XVII,1,8 mit Verweis auf sogenannte „φιλόλογοι ἀνδρῶν“, die sich im dortigen Museum aufhalten.

¹²⁸⁷ u.a. Plut. mor. 97A; 618E. Dazu auch NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologein, 31.

¹²⁸⁸ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 39.

¹²⁸⁹ NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologein, 30 mit Verweis auf Plut. mor. 30D. Wie bereits angemerkt wird bei Artem. II,5 das Verb φιλολογοῦσι auch in einem Zusammenhang mit Gelehrten genannt, ebenso mit Musenverehren, die durch den Gott Apollon geschützt werden.

¹²⁹⁰ Plot. 14. Dazu weiterführend MÄNNLEIN-ROBERT, Longin, 145; GOULET-CAZE, L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin, 266f.

¹²⁹¹ HORSTMANN, s.v. Philologie, 949. Im Gegensatz dazu beschreibt der Begriff des γραμματικός eine Person mit grammatischen und literarischen Fähigkeiten.

Beschäftigung mit attizistischer Prosa wie auch mit der „Produktion lexikographischer Hilfsmittel (...) für Schreiber archaisierender att[ischer] Prosa“¹²⁹². Dies setzte ein intensives literaturwissenschaftliches Studium, das auch den Umgang mit Nachschlagewerken und Handbüchern beinhaltete, sowie Kenntnisse der Rhetorik und Dialektik voraus.¹²⁹³ Philologen waren nicht nur in den großen Bibliotheken wie z.B. Alexandria tätig, sondern darüber hinaus auch in den Unterricht und die philologische und grammatische Forschung involviert.¹²⁹⁴ Auch gab es zahlreiche Philosophen, wie z.B. Plutarch, die sich philologisch betätigten und mithilfe einer entsprechender Ausbildung in der Textkritik geschult wurden.¹²⁹⁵ Mit Blick auf das 1. und 2. Jh. n. Chr. wird eine ambivalente gesellschaftliche Haltung gegenüber den φιλόλογοι sichtbar: Auf der einen Seite wurden sie, wie z.B. bei Iustinus, zusammen mit den Philosophen gegenüber Handwerkern und Ungebildeten hervorgehoben, weshalb man NUCHELMANS zufolge sagen kann, dass „φιλόσοφοι und φιλόλογοι (...) hier den Handwerksleuten und vollkommen Ungebildeten gegenüber“¹²⁹⁶ stehen. Dieser Kontrast verstärkt sich bei einem Blick auf Sextus Empiricus, der ebenfalls explizit die φιλόλογοι als Gegengewicht zur Gruppe der ἰδιῶται sieht.¹²⁹⁷ Auch wurden die Philologen für ihren eloquenten Sprachgebrauch bewundert.¹²⁹⁸ Auf der anderen Seite wurde Philologen, wie bei Epiktet zu beobachten, aufgrund ihrer angeblichen Oberflächlichkeit und des daraus resultierenden Scheinwissens der Status eines Gelehrten streitig gemacht.¹²⁹⁹

Was den sozio-kulturellen Hintergrund von Gelehrten betrifft, so ist in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich geworden, dass Vermögen eine Grundvoraussetzung für Bildung in der griechisch-römischen Antike war. Im Gegensatz zu einem Großteil der Bevölkerung, die u.a. bei Aelius Aristides, Lukian und Philostrat zusammenfassend oft als ἰδιῶται oder οἱ πολλοί bezeichnet werden und lediglich in der Rolle als „Hörer/Rezipienten“¹³⁰⁰ aktiv waren¹³⁰¹, war *paideia* ein maßgebliches, wenngleich nicht ausschließliches Distinktionsmerkmal von Angehörigen der Oberschicht. Laut ZWEIMÜLLER ist

¹²⁹² SOBOTTA, s.v. Philologie, 840.

¹²⁹³ Ebd.

¹²⁹⁴ AMELING/NESSLERATH, Einleitung in die griechische Philologie, 13.

¹²⁹⁵ BOYS-STONES, Post-Hellenistic Philosophy, 144.

¹²⁹⁶ NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologein, 41 mit Verweis auf Iust. Martyr, Apologia pro Christ. X,8.

¹²⁹⁷ S. Emp. adv. math. I,235.

¹²⁹⁸ NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologein, 41 mit Verweis auf u.a. Artem. I,31; II,12; II,37.

¹²⁹⁹ Epikt. diss. II,4,1; III,2,13, in dem das rein-theoretische Interesse an Schriften nicht um der Tugend halber geschieht.

¹³⁰⁰ ZWEIMÜLLER, Lukian, 90.

¹³⁰¹ Ael. Arist. log. 34,38-42; Lukian. Apol. 3; Philostr. soph. 492f.

davon ausgehen, dass „diese Zweiteilung gleichzeitig der Dichotomie der Gesellschaft in Unter- und Oberschicht entsprach“¹³⁰², was auch ANDERSON bestätigt, demzufolge es nahe liegt, dass eine Gesellschaft, die zwischen *honestiores* und *humiliores* unterscheidet, auch eine ähnliche Differenzierung Gebildete und Ungebildete vornehme.¹³⁰³ Nichtsdestoweniger kann jedoch eine Person wie Artemidor als Beispiel für Durchlässigkeiten in der Gesellschaft angeführt werden.¹³⁰⁴ An ihm wird deutlich, dass insbesondere Personen aus der Mittelschicht mithilfe von umfassender Bildung einen gesellschaftlichen Aufstieg zu bewerkstelligen versuchten, wenngleich der Besitz von *paideia* analog zum Vermögen keine ausreichende Qualifikation für den Zutritt zur gesellschaftlichen Elite darstellte. Für die Söhne von Angehörigen der Oberschicht war *paideia* ein selbstverständliches Merkmal ihres Standes. Im Anschluss an eine allgemeine Ausbildung in den maßgeblichen Fächern waren sie vor allem in der Rolle des „rhetorisch gebildete[n] Hörer[s]“¹³⁰⁵ aktiv.¹³⁰⁶ Auf diese Weise zeichneten sich die Angehörigen der Elite – anders als sogenannte ‚Spätlerner‘ (ὄψιμαθής) – durch ein „natürliche[s] Geschmacksurteil“¹³⁰⁷ aus. Einige Angehörige dieser Oberschicht, z.B. Herodes Atticus oder Aelius Aristides, waren aufgrund ihres Vermögens sogar in der Lage, im Anschluss an ihre primäre Ausbildung eine Karriere als Redner anzustreben, wofür sie von den besten und bekanntesten Vertretern aus Philosophie und Rhetorik unterrichtet wurden.¹³⁰⁸ Letzten Endes wird deutlich, dass sich Gelehrtheit im 2. Jh. n. Chr. zwar in erster Linie über rhetorische Fertigkeiten artikulierte, darüber hinaus aber auch andere Disziplinen umfasste. Aus diesem Grund erstaunt es nicht, dass die bekanntesten Gelehrten jener Zeit, wie u.a. der besagte Herodes Atticus, für gewöhnlich nicht trenngrenzen ausschließlich einer drei Disziplinen Philosophie, Rhetorik und Philologie zugeordnet werden können, sondern es diesbezüglich zahlreiche Schnittstellen in der Ausbildung bzw. späteren Tätigkeit gab.¹³⁰⁹ ANDERSON spricht in diesem Zusammenhang vom 2. Jh. n. Chr. als einem Zeitalter des „Halbphilosoph[en]“¹³¹⁰ und nennt mit Lukian, Dio, Plutarch und Aelius Aristides zahlreiche Literaten als Beispiel für „blends of literary and philosophical material“¹³¹¹. Aufgrund der

¹³⁰² ZWEIMÜLLER, Lukian, 90.

¹³⁰³ ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 105.

¹³⁰⁴ KORENJAK, Publikum und Redner, 52f; T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 39-41.

¹³⁰⁵ CHRISTES, s.v. Enkyklios Paideia, 1038.

¹³⁰⁶ Ebd.

¹³⁰⁷ ZWEIMÜLLER, Lukian, 93. Für weitere Merkmale der *παιδευμένοι* siehe u.a. Lukian (Lex. passim) sowie Philostrat (soph. 503) siehe T. SCHMITZ, Bildung und Macht, 55, SWAIN, Hellenism and Empire, 27-37 sowie 65f.

¹³⁰⁸ CHRISTES, s.v. Enkyklios Paideia, 1038.

¹³⁰⁹ ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 118f; SIDEBOTTOM, Lives of sophists, 72-73.

¹³¹⁰ ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 119.

¹³¹¹ Ebd.

Tatsache, dass die Gelehrten zumeist aus der Oberschicht stammten, kann ihre gesellschaftliche Zusammensetzung nach ZWEIMÜLLER als relativ homogen angesehen werden.¹³¹² Zugleich offenbart sich ein relativ heterogenes Feld an wissenschaftlichen Betätigungsfeldern mit den Schwerpunkten Philosophie und Rhetorik und Philologie.¹³¹³ Aus diesem Grund liegt es nahe, dass zwischen den verschiedenen Vertretern der Disziplinen „ein Wettstreit um den höchsten Grad an Bildung“¹³¹⁴ bestand, was wiederum dazu führte, dass innerhalb der jeweiligen Profession wie auch in der Gesellschaft zuweilen der Vorwurf der Scheingelehrtheit aufkam. Der Umstand, wonach in der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. das Maß an Gelehrtheit eng mit dem sozialen Status der jeweiligen Person korrelierte, leistete folglich einer gewissen Rivalität unter den Gelehrten Vorschub.

7.2 Gelehrte im Traumbuch

7.2.1 Rolle im Traumbuch

Unter Hinweis auf die oben bekannten Unschärfen bei der sachgerechten Definition eines Gelehrten in der griechisch-römischen Antike im Allgemeinen sowie in der zweiten Sophistik im Besonderen soll im Folgenden dennoch versucht werden, die Umrisse dieser gesellschaftlichen Gruppe zu schärfen. In diesem Zusammenhang wird nochmals darauf verwiesen, dass Artemidor die Gruppe der Gelehrten mit dem Aspekt der *paideia* in Verbindung bringt, was er durch ihre Bezeichnung als μή ἀπαιδεύτοι unterstreicht. Die Tatsache, dass er sich in dieser Hinsicht von dem gängigen Terminus πεπαιδευμένοι, wie er u.a. bei Lukian und anderen in Gebrauch war, unterscheidet¹³¹⁵, kann sowohl als Hinweis auf seine diesbezügliche Unkenntnis oder aber dahingehend gewertet werden, dass er die Gelehrten zwar mit dem Aspekt der *paideia* verbunden sah, sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Tätigkeiten im Wissenschaftsbereich jedoch nicht als Gruppe mit homogenem Status begriff. Dies lässt sich daraus schließen, dass er im Vergleich nur selten von μή ἀπαιδεύτοι als solchen, sondern von Gelehrten stets mit Blick auf ihre jeweilige Disziplin spricht, insofern auch den sozialen Status der einzelnen Vertreter differenziert. Wenngleich Artemidor im Traumbuch mit wenigen Ausnahmen nicht von den Gelehrten als Gruppe spricht, wird aus dem jeweiligen Kontext gleichwohl deutlich, welche Professionen er in besonderem Maße mit *paideia* in Verbindung bringt. Es handelt sich dabei vornehmlich um Philosophen, Redner sowie Philologen. Zudem lassen sich auch die für

¹³¹² ZWEIMÜLLER, Lukian, 92.

¹³¹³ Ebd.

¹³¹⁴ Ebd.

¹³¹⁵ Ebd.

diese Zeit so maßgeblichen Sophisten darunter zählen. Eine besondere Rolle spielen im Traumbuch ferner die Traumdeuter und Astronomen, wie im Verlauf der Analyse noch zu zeigen sein wird. Im Gegensatz zu den im Traumbuch des Artemidor thematisierten Traummotiven aus den Bereichen der Sklaverei und der Athletik liegen sogenannte ‚Gelehrtenträumen‘ in weitaus geringerer Anzahl vor. Dies lässt mutmaßen, dass Artemidor nur sporadischen Zugang zum Kreis der Gelehrten hatte und folglich nur einige wenige Fälle in das Traumbuch einarbeiten konnte. Eine besondere Häufung der Träume im Rahmen eines bestimmten Buches, wie es z.B. für die Athleten der Fall ist, kann für die Gelehrten nicht bezeugt werden. Gleichwohl sind sie ähnlich wie bei den Untersuchungsgruppe der Sklaven und Athleten gemäß der Kategorisierung WALDES im Traumbuch in verschiedenen Rollen vertreten: Zum einen sind sie selbst als Träumende aktiv, wobei einige Gelehrte sogar namentlich genannt werden. Zum anderen treten Gelehrte oder aber Aspekte rund um die Frage nach Gelehrtheit als solche in den Träumen anderer Personen auf. Es finden sich im Traumbuch bedingt durch sein persönliches Interesse auch allgemeine Bemerkungen Artemidors zum Charakter der Gelehrtheit.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Gelehrten bei Artemidor nicht wie die Sklaven und Athleten als homogene Gruppe vertreten sind, empfiehlt es sich, einen näheren Blick auf die jeweiligen Tätigkeitsbezeichnungen zu werfen: Die Bezeichnung als φιλόσοφος ist mit zehn Träumen am häufigsten wieder, nebst einer Stelle, in der von einem ἀνήρ σοφός die Rede ist.¹³¹⁶ In diesem Zusammenhang findet mit Aristandros von Telmessos ein namentlich genannter Philosoph Eingang in das Traumbuch, wenngleich es sich bei der geschilderten Situation wohl um die Darstellung bzw. Übernahme aus einem älteren Werk der Traumdeutungsliteratur handelt.¹³¹⁷ In den Bereich der Rhetorik fallen insgesamt sieben Träume von Rednern, wobei die Bezeichnung ῥήτορες deutlich macht, dass es sich bei den Träumenden nicht um Rhetoriklehrer, sondern öffentliche Redner gehandelt hat.¹³¹⁸ Bei Artemidor werden zudem zwei Redner namens Philagros und Varus namentlich erwähnt¹³¹⁹, die HARRIS-MCCOY als Philagros aus Kilikien und Varus von Laodikeia identifiziert haben will und die sich auch in den *Vitae* des Philostrat finden.¹³²⁰ Hinzu kommen weitere acht Träume von und mit Sophisten (σοφισταί), wobei ein Traum

¹³¹⁶ Artem. I,18; I,24; I,30; II,30; II,34; II,35; II,37; II,39; IV,33; V,18; V,83. Der sogenannte ‚ἀνήρ σοφός‘ wird mit Blick auf seine Rolle und Bedeutung im Rahmen der Analyse noch einmal genauer untersucht.

¹³¹⁷ Artem. IV,33.

¹³¹⁸ Artem. I,17; I,51; I,54; I,68; I,79; IV,1; IV,67.

¹³¹⁹ Artem. IV,1.

¹³²⁰ HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 526; KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 309.

konkret von dem Sophisten Antiphon von Athen handelt.¹³²¹ Abschließend ist die Disziplin der Philologen (φιλόλογοι) in insgesamt elf Träumen vertreten, wengleich hier keine namentlich genannten Personen auftauchen.¹³²² Das Traumbuch des Artemidor enthält darüber hinaus analog zu den Untersuchungsgruppen der Sklaven und Athleten Details zu den allgemeinen Lebens- und Arbeitsbedingungen zeitgenössischer Gelehrter. Diese Details nehmen Bezug auf einige, wenige Wirkungsstätten und Tätigkeitsbereiche, vor allem aber werden Aspekte zum sozialen Status der jeweiligen Gelehrten in der Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. offenbart. Darüber hinaus spielen – ähnlich wie bei den Athleten – Ausführungen zur angemessenen Lebensweise und damit verbundenen Handlungsnormen und Rollenerwartungen der Gelehrten eine Rolle, wobei in diesem Zusammenhang die Dichotomie in ‚wahrer Gelehrtheit‘ und ‚Scheingelehrtheit‘ im Fokus der Ausführungen steht. Dies legt die Vermutung nahe, dass dieser Aspekt für die im Traumbuch des Artemidor portraitierten Gesellschaft der zweiten Sophistik eine maßgebliche Bedeutung hatte, was in der folgenden Analyse zu zeigen sein wird.

7.2.2 Wirkungsstätten

Ähnlich wie bei den Athleten finden sich im Traumbuch vereinzelt Hinweise auf bestimmte Orte, d.h. Wirkungsstätten, an denen Gelehrte sich aufhielten und tätig waren. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Tätigkeit liegt es jedoch nahe, dass es sich hierbei nicht um einen zentralen Ort wie im Fall der sportlichen Agone bei den Athleten handelt. Es fällt zudem auf, dass sich Artemidor den Wirkungsstätten der Gelehrten erst in Buch III seines Werkes widmet, was als indirekter Hinweis darauf gesehen werden kann, dass er diese Thematik in Erwartung der Kritik von Seiten der Gelehrten noch später hinzugefügt hat bzw. diesen Aspekt zuvor nicht unterbringen konnte. Mit Blick auf Orte, an denen Artemidor jene Gelehrte hätte treffen können, bieten sich zumindest für die Redner und Sophisten an erster Stelle die großen *Panegyreis* an, auf denen sie ihre rhetorischen Fähigkeiten zur Schau stellten. Laut Dio Chrysostomos waren insbesondere die Sophisten eine der Hauptattraktionen während der jeweiligen Agone, wie er am Beispiel der Isthmischen Spiele beschreibt: Dort hätten sich die Sophisten und ihre Schüler am Poseidontempel getroffen, um zu debattieren und ihre rhetorischen Fähigkeiten zur Schau zu stellen.¹³²³ Ähnliches weiß er auch von den Olympischen Spielen zu berichten, die ihm

¹³²¹ Artem. II,14. Antiphon von Athen wird auch bei Philostrat explizit als Sophist aufgeführt, siehe KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore* Sophistes, 309; HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 526.

¹³²² Artem. I,31; I,42; II,9; II,12; II,37; II,49; III,23; IV,18; IV,56; IV,59. Siehe dazu auch KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 283f.

¹³²³ FORNARO, *Wahre und falsche Philosophen*, 165 sowie 175 mit Verweis auf Dio. Chrys. or. 8,9.

zufolge ebenfalls ein bekannter Treffpunkt von Rednern, Schriftstellern und Sophisten waren.¹³²⁴ Wenngleich denkbar ist, dass Artemidor zumindest mit einigen Gelehrten bei den im Vorwort erwähnten *Panegyreis* in Kontakt gekommen ist, weil es sich hierbei um traditionelle Auftrittsorte bekannter Redner und Sophisten handelte, gibt das Traumbuch diesbezüglich nur bedingt Auskunft. Es wird lediglich sehr allgemein auf den Auftritt von Sophisten und Rednern vor einer großen Menschenmenge auf öffentlichen Versammlungsstätten z.B. Marktplätze, Theater, Straßen, Vorstädte, Tempelbezirke oder in Säulenhallen, von denen es heißt, dass sich dort viele Menschen aufhielten, verwiesen.¹³²⁵ Es liegen jedoch ansonsten keine konkreten Hinweise auf namentlich genannte *Panegyreis* mit Ausnahme der Olympischen Spiele vor. An anderer Stelle findet sich zudem der Hinweis auf ein Gericht als Wirkungsstätte eines Redners, wenngleich die Lokalität sowie der Name des Ortes als solcher ungenannt bleiben.¹³²⁶ Was die Wirkungsstätten von Philosophen und Philologen angeht, bleibt das Traumbuch nähere Hinweise gänzlich schuldig. So finden sich keine Hinweise auf institutionelle Lehranstalten wie Gymnasien oder Akademien für Rhetorik und Philosophie, obgleich diese für die Periode der zweiten Sophistik im Rahmen der provinziellen Baupolitik bezeugt sind.¹³²⁷ Aus diesem Grund lässt sich daher nur allgemein mit Blick auf Artemidors vornehmlichen Aufenthalt in Städten mutmaßen, dass Philosophen und Philologen dort tätig waren. Unter Berücksichtigung der genannten Lokalitäten lässt sich schlussfolgern, dass Artemidor die von ihm erwähnten Gelehrten in erster Linie mit ihrem Auftreten in der Öffentlichkeit in Verbindung bringt. Dies korrespondiert mit dem auch in anderen zeitgenössischen Quellen gezeichneten Bild von der eminenten Präsenz insbesondere der Redner und Sophisten im öffentlichen Raum. Gleichwohl fehlen die ebenfalls bezeugten zahlreichen Bildungseinrichtungen, insbesondere im kleinasiatischen Raum, was die Schlussfolgerung zulässt, dass Artemidor zu diesen keinen wirklichen Zugang hatte.

7.2.3 Tätigkeitsbereiche

Aufgrund der eher spärlichen Angaben zu den Wirkungsstätten lassen sich mit Ausnahme der allgemeinen öffentlichen Präsenz von Rednern und Sophisten nur wenige Rückschlüsse auf entsprechende Tätigkeitsbereiche von Gelehrten ziehen. Gleichwohl lohnt sich der Blick in bestimmte Gelehrtenräume, deren Kontext die jeweiligen Tätigkeitsbereiche umreißen. Bei der Analyse der Tätigkeitsbereiche von Gelehrten empfiehlt sich

¹³²⁴ Dio. Chrys. or. 12,5.

¹³²⁵ Artem. III,62. Dazu weiterführend FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 511f.

¹³²⁶ Artem. III,16.

¹³²⁷ MAREK/FREI, Geschichte Kleinasiens in der Antike, 609.

zudem ein Vergleich des Traumbuches mit dem *Onomasticon* des Pollux, bei dem es sich um eines der bekanntesten Nachschlagewerke der hohen römischen Kaiserzeit handelt, das zahlreiche gängige Definitionen enthält.¹³²⁸ Was die Darstellung der Tätigkeit von Philosophen, die im Traumbuch am häufigsten vertreten sind, finden sich dort lediglich unpräzise Angaben. So wird an einer Stelle der Philosoph zwar indirekt als Erzieher und Ratgeber dargestellt, wie dies z.B. auch bei Epiktet der Fall ist, darüber hinaus jedoch keine Einzelheiten zu dieser Ratgebertätigkeit offenbart.¹³²⁹ Ob es sich dabei um eine aktive Lehr- und Beraterfunktion handelt, bleibt somit offen. Ein weiterer Traum, in dem es um ein in Honig getunktes Brot geht, offenbart zwar maßgebliche Hintergründe für die Beschäftigung mit philosophischen Schriften, allerdings bleibt auch hier der genaue Tätigkeitsbereich abseits des bloßen Philosophierens unklar.¹³³⁰ In dieser Hinsicht unterscheidet sich Artemidors Darstellung erheblich von den entsprechenden Ausführungen im *Onomasticon*, in dem Philosophen mit den Begriffen *διαλεκτικός*, *θεωρητικός*, *παιδευτικός*, *προτρεπτικός*, *διδασκαλικός* beschrieben werden.¹³³¹ Diese Begriffe nehmen somit nicht nur Bezug auf die institutionelle Rolle des Philosophen als „Lehrer der höheren Bildung“¹³³², sondern zeigen ihn auch fest in der Mitte der Gesellschaft verankert. Dass es sich bei Philosophen durchaus um „markante und Aufmerksamkeit heischende Persönlichkeit[en] des öffentlichen Lebens“¹³³³ handeln konnte, zeigt eine weitere Beschreibung durch Artemidors Zeitgenossen Lukian, in der dieser Bezug nimmt auf die öffentlichkeitswirksame Selbstverbrennung des Kynikers Peregrinus bei den Olympischen Spielen in Jahre 165 n. Chr.¹³³⁴ Diese Unterschiede bei der Darstellung der Tätigkeitsbereiche geben Anlass zu der Vermutung, dass Artemidor als nicht genuiner Repräsentant der Bildungsschicht in der römischen Kaiserzeit offensichtlich nur eine vage Vorstellung von der Tätigkeit eines Philosophen hatte. Demnach beschränkt sich die philosophische Tätigkeit im Traumbuch vor allem auf das Studium philosophischer Texte, während andere Tätigkeitsbereiche und insbesondere die Lehrtätigkeit, wie sie sich bei Pollux findet, ausgeblendet bleiben. Dies legt die Vermutung nahe, dass Artemidor allem Anschein ebenfalls keinen Zugang zum philosophischen Betrieb seiner Zeit hatte und dies

¹³²⁸ KASULKE, Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr., 64.

¹³²⁹ Epikt. nat. II,22,25. Zur Tätigkeit Epiktets siehe FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 173.

¹³³⁰ Artem. V,83.

¹³³¹ Poll. IV,39-40.

¹³³² J. HAHN, Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats, 241.

¹³³³ Ebd., 242.

¹³³⁴ Lukian. Peregr. 1-2. Dazu J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 25-27; Bei DODDS, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, 60-62, findet sich eine detaillierte Charakteranalyse des Peregrinus.

mit einer traditionellen bzw. romantischen Vorstellung von ihrer Tätigkeit kompensierte.

Eine wesentlich prägnantere Darstellung offenbart das Traumbuch des Artemidor mit Blick auf die Tätigkeitsbereiche der Redner und Sophisten. Mit Ausnahme der bereits genannten Stelle, die einen Hinweis auf die Tätigkeit eines Gerichtsredners enthält, werden Redner – wie bereits angedeutet – in den Traumdarstellungen vor allem im Kontext ihrer öffentlichen Redetätigkeit portraitiert. Dementsprechend erfährt ein Redner, der zuvor geträumt hat, dass er einen großen Kopf habe, „Belästigungen und Übergriffe von Seiten der Volksmenge“¹³³⁵. An anderer Stelle werden sie ebenfalls zusammen mit Personen wie Flötenspielern, Trompetern und Sophisten als Personen genannt, die „ihre Tätigkeit mit dem Mund betreiben“ (στόματος ἐχόντων τὴν ἐργασίαν).¹³³⁶ Die Sophisten hingegen finden sich bei Artemidor vor allem auf ihre Funktion als Lehrer reduziert. Dies wird u.a. durch die wiederholt gemeinsame Nennung von Sophisten mit Lehrern und Erziehern (διδάσκαλοι) in einem Traum vom Bücherverzehr deutlich, weil Worte und Bücher (λόγοι ἢ βιβλία) maßgeblich für ihre Tätigkeit seien.¹³³⁷ An anderer Stelle werden Sophisten in ihrer Rolle als Erzieher analog einem Hirten dargestellt, der das Weiden fremder Schafe beaufsichtigt.¹³³⁸ In eine ähnliche Richtung geht ein Traum, in dem einem Sophisten Ameisen ins Ohr kriechen, die symbolisch für die große Anzahl seiner Schüler stehen sollen und damit indirekt auf seine Tätigkeit als Lehrmeister hinweisen.¹³³⁹ Was die primäre Darstellung der Sophisten als Lehrpersonen angeht, weist das Traumbuch eindeutig Parallelen zur entsprechenden Definition im *Onomasticon* auf. Hier wird der Begriff ‚Sophist‘ synonym mit einer Bezeichnung als Lehrer, Ausbilder und (An-)Führer (διδασκαλικός, παιδευτής, ἐξηγητής, ὑφηγητής und ἡγεμών) gebraucht, was zeigt, dass für Zeitgenossen die trenngenaue Unterscheidung zwischen der sophistischen Lehrtätigkeit einerseits, und ihrer Rolle als ‚Konzertredner‘ andererseits zuweilen schwierig war.¹³⁴⁰ Während die Sophisten der ersten Generation für ihre Tätigkeit als bezahlte Wanderlehrer bekannt waren¹³⁴¹, legt die Darstellung des Traumbuches und des *Onomasticon* nahe, dass auch viele Sophisten der zweiten Generation als Bildungsvermittler tätig

¹³³⁵ Artem. I,17.

¹³³⁶ Artem. I,79.

¹³³⁷ u.a. Artem. II,12; 45; IV,13. Zur gemeinsamen Nennung siehe auch KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 286.

¹³³⁸ Artem. II,12.

¹³³⁹ Artem. I,24. Eine ähnliche Beschreibung findet sich bei Philostr. *soph.* II,11 über Chrestus von Byzanz, der über mehr als 100 Schüler unterrichtet haben soll. Dazu SIDEBOTTOM, *Philostratus*, 79.

¹³⁴⁰ Poll. IV,41. Zur öffentlichen Wahrnehmung der Sophisten siehe ANDERSON, *Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic*, 88.

¹³⁴¹ Philostr. *soph.* I,10. Laut Philostrat war Protagoras von Abdera der erste Sophist, der für seine Lehrtätigkeit Geld nahm.

waren.¹³⁴² Lediglich an einer Stelle findet sich bei Artemidor der Hinweis darauf, dass er Sophisten auch in der für sie gewöhnlichen Rolle als öffentliche Redner wahrnimmt, wie dies auch bei Lukian der Fall ist.¹³⁴³ So zeigt der Traum eines Sophisten vom Fischfang diesem nahendes Unglück an, weil die Stummheit der Fische eine Analogie zur Stummheit der Menschenmenge, vor der er auftritt, bildet.¹³⁴⁴ Artemidor spielt hier auf den Umstand an, dass Erfolg und Ruhm eines Sophisten auf jenen Vorträgen beruhten, in denen seine Zuschauer ihm durch Akklamationen, Nicken und Applaus ihre Wertschätzung ausdrückten¹³⁴⁵, sophistische Redekunst hingegen als gescheitert galt, wenn sich das Publikum durch zurückhaltenden Applaus, Zwischenrufe oder vorzeitiges Verlassen bemerkbar machte.¹³⁴⁶ Der in der Darstellung des Artemidor favorisierten Abgrenzung der Tätigkeitsbereiche von Rednern und Sophisten stehen andere Quellenaussagen gegenüber, die beide im Rahmen derselben Tätigkeitssphäre verankert wissen wollen: So wird z.B. Dionysius von Milet in einer Inschrift zwar explizit als Rhetor *und* Sophist ausgewiesen, seine beiden Tätigkeitsbereiche jedoch als gleichwertig dargestellt.¹³⁴⁷ Ähnlich verhält es sich mit einem Schriftstück des Kaisers Antoninus Pius, in dem er Redner und Sophisten gleichermaßen als Lehrer der Redekunst bezeichnet.¹³⁴⁸ Indem Artemidor insbesondere bei den Sophisten nicht nur eine terminologische, sondern darüber hinaus auch eine inhaltliche Unterscheidung zum Tätigkeitsbereiche der Redner vornimmt, zeigt er jedoch Unterschiede in der Perzeption dieser Gelehrtengruppe durch eine Person auf, die nicht selbst als Sophist tätig war. In diesem Zusammenhang legt die Tatsache, dass er Sophisten vor allem in ihrer Lehrfunktion sah, die Vermutung nahe, dass er darüber hinaus keinen direkten Kontakt zu jenen bekannten ‚Konzertrednern‘ hatte, wie sie RADEMACHER beschreibt.

Mit Blick auf den Tätigkeitsbereich der Philologen lassen sich abschließend nur grobe Rückschlüsse mithilfe vereinzelter Traumbilder ziehen, zumal eine entsprechende zeitgenössische Definition aus dem *Onomasticon* nicht vorliegt. In einem aussagekräftigen Traum werden Philologen jedoch zusammen mit Grammatikern, Sekretären und Schreibern erwähnt, wodurch ihre Hauptbetätigung auf den Akt des Schreibens reduziert

¹³⁴² Zum Aspekt des Wanderns bei den Sophisten siehe MONTIGLIO, *Wandering*, 105ff.

¹³⁴³ Lukian. *pseudol.* 25.

¹³⁴⁴ Artem. II,14.

¹³⁴⁵ Die Sorge vor der Reaktion des Publikums verleitete einige Sophisten dazu, ihre Anhänger unter die Menschenmenge zu schicken, wo sie als *Claquere* ggf. den nötigen Applaus spenden sollten, siehe SIDEBOTTOM, *Philostratus*, 80.

¹³⁴⁶ KORENJAK, *Publikum und Redner*, 21.

¹³⁴⁷ SIDEBOTTOM, *Philostratus*, 71 mit Verweis auf IK XVII.I [IEph VII.I] Nr. 3047.

¹³⁴⁸ Ebd.

wird.¹³⁴⁹ An anderer Stelle bezeichnet Artemidor die Philologen jedoch als Personen, die sich mit Wissenschaft befassen¹³⁵⁰ und „wissenschaftliche Abhandlungen schreiben“¹³⁵¹. Ähnlich verhält es sich bei einem Philologen, dem der Traum vom Verlust eines oder mehrerer Finger als Untätigkeit gedeutet wird, weil er diese für das Verfassen literaturwissenschaftlicher Traktate benötige.¹³⁵² Grundsätzlich spielen die Philologen im Vergleich zu den Philosophen, Rednern und Sophisten nur eine untergeordnete Rolle im Traumbuch, weshalb ihre Darstellung im Allgemeinen unscharf bleibt.

7.2.4 Sozialer Status

Wenngleich bereits die Darstellung der jeweiligen Tätigkeitsbereiche vereinzelt Rückschlüsse auf den sozialen Status eines Gelehrten zulässt, finden sich im Traumbuch darüber hinaus vor allem Analogien und Parallelisierungen, mit deren Hilfe ein relativ differenziertes Bild des gesellschaftlichen Status von Gelehrten gezeichnet werden kann. Beginnend mit den Philosophen, korreliert ihr sozialer Status bei Artemidor eng mit ihren intellektuellen Fähigkeiten, die vor allem durch die Aspekte Verstand (φρόνησις) und Weisheit (σοφία) geprägt sind. So verweist u.a. der Traum von der Schutzgöttin Athene, die laut Artemidor dem Mythos nach dem Verstand (ἐγκέφαλος) selbst entspringt, auf einen äußerst fähigen Intellekt.¹³⁵³ Durch die Analogie zwischen Philosophie und Verstand wird deutlich, dass er Philosophen als die weisesten Gelehrten von allen betrachtet, zudem nimmt er durch das Traummotiv der Göttin Athene nach BILBIJA und FLINTERMANN Bezug auf eine Exegese des Allegoristen Heraklit aus Ephesos, der die Identifikation von Athene und Erde thematisiert.¹³⁵⁴ Die Weisheit des Philosophen als eine der vier Kardinaltugenden Platons wird im Traumbuch auch durch den Traum eines Mannes illustriert, in dem er in Honig getunktes Brot isst.¹³⁵⁵ Laut Artemidor widmete dieser Mann sich daraufhin philosophischen Schriften, weil Honig als Symbol für die Eloquenz der Weisheit (εὐέπεια τῆς σοφίας) stehe.¹³⁵⁶ Auch bei einem weiteren Traum deutet Artemidor mit dieser Maßgabe ein Traummotiv: Der entsprechende Traum handelt von

¹³⁴⁹ Artem. I,42; II,49.

¹³⁵⁰ Artem. IV,59. Dazu weiterführend NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologeia, 42 Anm. 66.

¹³⁵¹ Artem. II,49.

¹³⁵² Artem. I,42. Gleiches gilt Artemidor zufolge auch für Schreiber.

¹³⁵³ Artem. II,35.

¹³⁵⁴ BILBIJA/FLINTERMANN, Dreaming of Deities, 166-168. Es könnte sich ihrer Meinung nach jedoch auch um stoisches Gedankengut gehandelt haben, wie es sich auch in einigen Kommentaren zu Homer findet.

¹³⁵⁵ Artem. V,83.

¹³⁵⁶ Die Assoziation von Honig (μέλι) mit rhetorischer Gewandtheit wird auch bei dem Sophisten Aelian deutlich, für den in der *Suda* aufgrund seiner rhetorischen Eloquenz der Spitznamen ‚Honigzunge‘ (μελίγλωσσος) geführt wird, dazu Brodersen, Aillianos, 9.

einem Mann, dem ein Olivenbaum aus seinem Kopf herauswächst (ἐλαία ἐκ τῆς κεφαλῆς).¹³⁵⁷ Weil dieser ebenfalls stellvertretend für die Göttin Athene stehe, wird sich der Träumende philosophischen Schriften (φιλοσοφῶ εὐτονος καὶ τοῖς λόγοις) widmen und auch seine Lebensweise (ἄσκησις) danach ausrichten. Die Wertschätzung der Weisheit durch Artemidor als Grundlage des freien Denkens zeigt sich bei ihm auch in der Traumgestalt eines Philosophen mit Eselsohren, wobei diese für Neugierde und Sturheit im positiven Sinne stehen.¹³⁵⁸ Mit diesem Motiv bedient sich Artemidor einer bekannten satirischen Gestalt, die als solche auch in den Metamorphosen des Apuleius in Gestalt des Esels Lucius repräsentiert wird.¹³⁵⁹ Intellektuelle Fähigkeiten werden zudem in einem weiteren Traumbispiel durch den Traum von den Schutzgottheiten Okeanos und Tethys symbolisiert, die beide nach Homer und Hesiod ihrerseits den Ursprung der Philosophie darstellen.¹³⁶⁰ Anknüpfend an Homer attestiert Artemidor den Philosophen die Ausdehnung „ihre[r] Gedanken bis zu den Grenzen des Alls“¹³⁶¹. Von weiterer Relevanz für den intellektuellen Status der Philosophen sind zudem die Aspekte Vollkommenheit (ἐντελής) und Freiheit (ἐλευθερία). Während ἐντελής einem Philosophen im Traum vom Gott Dionysos prophezeit wird, erscheint ἐλευθερία als Traum vom Königsein.¹³⁶² Eine weitere Kardinaltugend im Sinne Platons, die Gesetzestreue¹³⁶³, wird wiederum durch einen Traum von der Göttin Nemesis verbildlicht, die laut Artemidor jedem von Nutzen sei, der sich durch besondere Gesetzestreue (νόμος ζῶ ἀγαθός) und Bescheidenheit (μέτριος) auszeichne.¹³⁶⁴ Die in der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. gängige Assoziation von Philosophen mit Gesetzestreue zeigt sich auch bei Lukian, der im *Demonax* auf die vorbildliche und vernünftige Lebensweise des Protagonisten verweist.¹³⁶⁵ Artemidors Begeisterung für die Philosophie mag möglicherweise von seiner Bewunderung des Cassius Maximus herrühren, der die Philosophie als höchste Wissenschaft bezeichnet.¹³⁶⁶

¹³⁵⁷ Artem. V,18.

¹³⁵⁸ Artem. I,24. Den Philosophen wird an dieser Stelle die einzigartige Fähigkeit zum Widerspruch zugesprochen, was z.B. im Falle eines Sklaven oder einer Person in sonstiger Abhängigkeit nicht möglich gewesen wäre.

¹³⁵⁹ KASPERZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 306.

¹³⁶⁰ Artem. II,39.

¹³⁶¹ Ebd.

¹³⁶² Artem. II,30; II,35.

¹³⁶³ Diese wird u.a. in der Apologie und vor allem im Kriton am Beispiel des Sokrates hervorgehoben, siehe GATZEMEIER, *Philosophie als Theorie der Rationalität*, 380.

¹³⁶⁴ Artem. II,37.

¹³⁶⁵ ZWEIMÜLLER, Lukian, 135 mit Verweis auf Lukian. *Demonax*, 8-10.

¹³⁶⁶ Diss. 37,3. Zur Sicht des Cassius Maximus alias Maximus von Tyros siehe KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, 22.

Weitere Rückschlüsse auf den von Artemidor verorteten sozialen Status des Philosophen lassen sich mithilfe seiner diesbezüglichen Analogien zu Herrschern und Königen ziehen.¹³⁶⁷ Indem Artemidor die Philosophie als das freiheitlichste (ἐλευθερώτερον) und königlichste (βασιλικώτερον) Gut einer Gesellschaft einstuft, greift er den platonischen Gedanken des Philosophenkönigs auf, der auch durch die Stoa propagiert wurde und den Philosophen zum einzig wahren König (βασιλεύς) erhebt.¹³⁶⁸ Durch die gemeinsame Nennung betont Artemidor die enge Verbindung von Philosophen zu Herrschern im Rahmen der „Begegnung von Macht und Geist“¹³⁶⁹, welche auch durch andere Quellen bestätigt wird, in denen Philosophen als Berater am römischen Kaiserhof erwähnt werden.¹³⁷⁰ In diesem Zusammenhang ist ferner bedeutsam, dass Artemidor im selben Traumbild auch Weissager (μάντις), Priester und Traumdeuter gemeinsam mit Königen und Herrschern erwähnt, womit er das soziale Attribut des Philosophenkönigs theoretisch auch mit diesen Tätigkeiten in Verbindung bringen will.¹³⁷¹ Im bereits erwähnten Traum vom Schutzgott Okeanos sieht Artemidor nicht nur einen gemeinsamen Ursprung von Traumdeutung und Philosophie, sondern will Traumdeuter ebenfalls mit einem göttlich inspirierten Verstand und einer entsprechenden Denkfähigkeit behaftet wissen.¹³⁷² An anderer Stelle prophezeit er gleichwohl Philosophen wie Traumdeutern einen Traum von der Schutzgottheit Apollon dahingehend als glücksverheißend, dass er ihnen hohes gesellschaftliches Ansehen in Aussicht stellt.¹³⁷³ Die Art und Weise, wie ausführlich Artemidor in seinem Traumbuch den sozialen Status der Philosophen durch zahlreiche positiv konnotierte Analogien und Parallelisierungen dezidiert verdeutlicht, dass er den meisten Vertretern dieser Disziplin großen Respekt und Ehrerbietung als wahrhaftig Gelehrte entgegenbringt. Durch das Aufzeigen von Übereinstimmungen zwischen Philosophie und Traumdeutung bemüht er sich zudem, das soziale Prestige dieser traditionsreichen Disziplin auch für seine eigene Tätigkeit als Traumdeuter zu reklamieren und somit

¹³⁶⁷ Artem. II,30.

¹³⁶⁸ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 172; J. HAHN, Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats, 256.

¹³⁶⁹ Ebd., 257. Im Gegensatz dazu finden sich laut BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 212, keine Erwähnungen von einem bekannten intellektuellen und moralischen Charakteristikum der Philosophen, der *παρρησία*, was die freie Rede und das Recht beschreibt, auf soziale Missstände hinzuweisen.

¹³⁷⁰ Zum Verkehrt römischer Kaiser mit Philosophen siehe u.a. BOWIE, The Importance of Sophists, YCIS 27, 32ff.; MILLAR, The Emperor in the Roman World, 262-385; 410-420.

¹³⁷¹ u.a. Artem. I,18; II,30; II,34, II,39. Dazu weiterführend KASPRZYK, Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore, 304f.

¹³⁷² Artem. II,39. Da Okeanos bei Homer (Il. XXI,196-197) als ‚Ursprung der Götter‘ genannt wird, lässt sich laut ERDOĞAN, Wasser, 72, hier eine erneute Betonung des göttlichen Ursprungs der Traumdeutung erkennen.

¹³⁷³ Artem. II, 35.

die Traumdeutung als wissenschaftliche τέχνη und Bestandteil zeitgenössischer *paideia* zu etablieren. Allerdings enthält das Traumbuch nicht nur eine aufwertende, sondern auch eine abwertende Sichtweise auf bestimmte Gruppen von Philosophen. Zunächst handelt es sich hierbei um die ausnahmslos negative Sichtweise auf die philosophische Schule der Pythagoreer, die im Traumbuch zusammen mit Physiognomikern¹³⁷⁴, Käse-, Würfel- und Siebweissagern genannt werden.¹³⁷⁵ Durch den Hinweis, wonach es sich bei ihnen um Lügner (ψευδομάντεις) und Scharlatane (γοητεύοντες) handele, die falsche (ψευδῆ) und inhaltslose (ἀνυπόστατα) Aussagen machten, verfolgt Artemidor eine gezielte Abwertung dieser Philosophierichtung.¹³⁷⁶ Dies liegt dahingehend nahe, als dass die Pythagoreer im Gegensatz zu Artemidor und den Stoikern Träume als Werke von Dämonen abtaten.¹³⁷⁷ Zudem weisen auch andere zeitgenössische Quellen insbesondere bei Vertretern der zweiten Sophistik eine kritische bis abwertende Haltung gegenüber den Pythagoreern auf, so z.B. bei Lukian, der sich spöttisch über ihre Maßnahmen zum Erhalt von Träumen äußert.¹³⁷⁸

Während Philosophen durch entsprechende Assoziationen vor allem auf den Aspekt der Weisheit reduziert werden und damit eine positive Konnotation ihres sozialen Status erfahren, offenbart sich bezüglich der Redner und Sophisten ein anderes Bild. In diesem Zusammenhang ist zunächst ein expliziter Hinweis Artemidors auf den familiären Hintergrund eines Redners von Interesse, der in dem bereits zitierten Traum von der Geburt eines Drachen thematisiert wird.¹³⁷⁹ Im Beispielfall ist die Träumende eine reiche Frau, deren Sohn nach Artemidor dereinst ein weitbekannter (διώνυμος) und vergleichsweise bester (ἄριστος) Redner werde. Als Erklärung für diese Aussage weist er darauf hin, dass Reichtum die Grundlage für Bildung sei. Das Beispiel verdeutlicht zudem, dass sich der Sohn aufgrund seiner Herkunft ausschließlich seiner Tätigkeit als Redner widmen kann und sich keinem „Erwerbsdruck“¹³⁸⁰ ausgesetzt sieht.¹³⁸¹ Zugleich wurde von dieser Gesellschaftsgruppe erwartet, dass sie andere an ihrem Wohlstand teilhaben ließ und sich als Euergeten betätigten.¹³⁸² Ein ähnlicher sozialer Hintergrund lässt sich auch bei

¹³⁷⁴ Zu diesen zählt Philostrat (soph. II,27) auch den Sophisten Hippodromus aus Thessalien.

¹³⁷⁵ Artem. II,69.

¹³⁷⁶ Ebd.

¹³⁷⁷ So schlugen die Pythagoreer laut Diogenes Laertus (VIII,1,32) zum Zwecke einer besseren Traumempfängnis u.a. den Verzicht auf bestimmte Lebensmittel.

¹³⁷⁸ Lukian. (ver. hist. II,28) äußert sich besonders spöttisch dahingehend, dass für die Pythagoreer Malven ein heiliges Gewächs seien.

¹³⁷⁹ Artem. IV,67.

¹³⁸⁰ SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Die römische Gesellschaft bei Galen, 19.

¹³⁸¹ BOWIE, The Importance of Sophists, 30ff.

¹³⁸² BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire, 27-28.

anderen Rednern der zweiten Sophistik beobachten, u.a. bei Dio Chrysostomos, Aelius Aristides und Philostrat, die aufgrund ihrer Herkunft ebenfalls eine umfangreiche rhetorische Ausbildung genossen und zu bekannten Persönlichkeiten ihrer Zeit wurden.¹³⁸³ Wenngleich Artemidor an dieser Stelle die Herkunft aus einem reichen Elternhaus explizit nur für die Tätigkeit eines Redners hervorhebt, kann aufgrund der oben aufgezeigten Schnittstellen zu den Tätigkeiten von Sophisten und Philosophen davon ausgegangen werden, dass eine entsprechende Herkunft aus der gesellschaftlichen Oberschicht auch bei den meisten dieser anderen Gelehrten üblich war. In Anbetracht des großen sozialen Prestiges, das vor allen berühmte Redner des 2. Jh. n. Chr. wie Aelius Aristides oder Dio Chrysostomos besaßen und das auch in den *Vitae* des Philostrat bezeugt ist, erstaunt es, dass Artemidor im Traumbuch ein beinahe gegensätzliches Bild von Rednern zeichnet. So beschreibt er einen solchen in einem Traum von der Fellatio an einer unbekannt Person zusammen mit Flötenspielern, Trompetern und Sophisten als Personen, die „ihre Tätigkeit mit dem Mund betreiben“ (στόματος ἔχόντων τὴν ἐργασίαν).¹³⁸⁴ Wenngleich er damit offenbar auf den Umstand der Deklamation abzielen scheint, kommt man nicht umhin, diese Deutung unter sexuellen Gesichtspunkten auch als implizite Herabwürdigung dieser Tätigkeit zu verstehen. Das Traummotiv, wonach Redner im Rahmen eines sexuellen Aktes in der dienenden Position erscheinen, könnte zudem auf ihre Abhängigkeit von der Reaktion des jeweiligen Publikums hinweisen. An weiteren Stellen des Traumbuches wird der soziale Status der Redner ebenfalls offenkundig negativ konnotiert. So verweist Artemidor im Rahmen der bereits erwähnten Analogie zum Drachensymbol auf die gespaltene (διπλόος) Zunge dieses Fabelwesens hin, die folglich auch dem Redner zu eigen sei, der sich durch einen verräterischen und verlogenen Charakter auszeichne.¹³⁸⁵ Hierdurch zeigt sich, dass Artemidor Redner aufgrund ihrer sprachlichen Fähigkeiten pauschal mit dem Vorwurf des Betrugs und der Manipulation ihrer Zuhörerschaft in Verbindung bringt. Dieser indirekte Vorwurf findet sich auch in der Formulierung wieder, dass Rednern ein Traum vom Modellieren, Malen, Ziselieren und Verfertigen von Statuen nützlich sei, weil sie „das nicht Existierende als existierend“ darstellen.¹³⁸⁶ An anderer Stelle werden Redner durch Artemidor zusammen mit Ehebrechern, Fälschern und Betrügern genannt, was ebenfalls auf eine indirekte Abwertung ihres sozialen Status hinweist. Analog zu den Rednern zeichnet Artemidor auch von den Sophisten,

¹³⁸³ Zur Ausbildung des Philostrat u.a. bei Proclus von Naukatis, Damianus von Ephesus sowie Antipatos von Hierapolis (soph. II,21,23-24) siehe BOWIE, Philostratus, 19f.

¹³⁸⁴ Artem. I,79.

¹³⁸⁵ Artem. IV,67. Dazu detailliert auch HARRIS-MCCOY, Oneirocritica, 546.

¹³⁸⁶ Artem. I,51.

die eigentlich ein „Teil der Elitenkultur schlechthin“¹³⁸⁷ waren, ein vornehmlich negatives Bild ihres sozialen Status. Mit Ausnahme des bereits zuvor erwähnten Traums, in dem Sophisten in ihrer Lehrfunktion als Hirte die Beaufsichtigung fremder Schafe glückverheißend ist, finden sich ansonsten ausschließlich negative Analogien und Parallelisierungen.¹³⁸⁸ So werden analog zu den Rednern auch die Sophisten mit dem Akt der Fellatio in Verbindung gebracht.¹³⁸⁹ Darüber hinaus fällt vor allem ihre gemeinsame Nennung mit Sklavenhaltern und Personen, die über „andere herrschen wollen“ (τοῖς ἄρχειν [τινὸς]) ins Auge¹³⁹⁰, was indirekt eine Kritik an ihrem Wunsch nach Ruhm und Anerkennung darstellt. An dieser Stelle greift Artemidor den bereits durch Aristophanes und Platon formulierten Vorwurf auf, wonach sich Sophisten durch besonderen Ehrgeiz und einen manipulativen Charakter auszeichneten.¹³⁹¹ Der Vorwurf der Herrschsucht wird in weiteren Träumen allerdings nur noch indirekt thematisiert, indem Sophisten zusammen mit Personen genannt werden, die „aus der Volksmenge herausstechen wollen“ oder aber in einem Wagen fahren, der von Männern gezogen wird.¹³⁹²

Während Redner und Philosophen in einem an späterer Stelle dieser Untersuchung thematisierten Traumbeispiel gemeinsam genannt werden, fällt auf, dass an keiner Stelle des Traumbuches eine gemeinsame Nennung von σοφισταί und φιλόσοφοι erfolgt. Entgegen der oben genannten These ANDERSONS, wonach die meisten Gelehrten der zweiten Sophistik nicht mehr einer einzigen Disziplin zuzuordnen seien, nimmt Artemidor hier eine klare Abgrenzung vor. Ihm zufolge konnte somit ein Gelehrter nicht Sophist und Philosoph zugleich sein¹³⁹³, weil die Philosophie als ein „ergon, eine Handlung, eine Tätigkeit“¹³⁹⁴ wahrgenommen wird, die andere Tätigkeitsbereiche, z.B. die Rhetorik, von vorneherein ausschließt. Und tatsächlich wiesen einige Philosophen aus diesem Grund ihre rhetorischen Fähigkeiten trotz besseren Wissens von sich.¹³⁹⁵ Grundsätzlich positioniert sich Artemidor mit seiner Darstellung jedoch konträr zu anderen zeitgenössischen

¹³⁸⁷ BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 239.

¹³⁸⁸ Artem. II,12.

¹³⁸⁹ Artem. II,79.

¹³⁹⁰ Artem. IV,13. Der Begriff der Demagogie war in der griechisch-römischen Antike jedoch nicht negativ konnotiert war wie heutzutage.

¹³⁹¹ Aristoph. Nub. 331f. Nach SCHOLTEN, Die Sophistik, 21, wird der Sophist hier als Prototyp des „weltfremden Intellektuellen [...] nach zeitgenössischen Vorurteilen“ definiert. Platon hingegen kritisiert wiederholt zudem die Art und Weise der Wissensvermittlung der Sophisten (u.a. Apol. 30e; Symp. 175d).

¹³⁹² Artem. II,12; IV,13.

¹³⁹³ SIDEBOTTOM, Philostratus, 75.

¹³⁹⁴ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 180. Andererseits konnte die Rhetorik insbesondere im politischen Bereich nicht gänzlich abgetan werden.

¹³⁹⁵ SIDEBOTTOM, Philostratus, 97-98

Stimmen wie Philostrat, der sich lobend bezüglich der Wortgewandtheit und der sprachlichen Raffinessen der Sophisten äußert, oder aber Dio Chrysostomos, der die wirkungsvolle Verbindung zwischen den Bereichen Philosophie und Rhetorik hervorhebt.¹³⁹⁶ In eine ähnliche Richtung geht auch die Aussage Frontos, wonach die Philosophie die Rhetorik nicht ignorieren dürfe.¹³⁹⁷ Ein Blick auf einige bekannte Persönlichkeiten des 2. Jh. n. Chr. zeigt zudem, dass sowohl Philosophen als auch Sophisten für gewöhnlich demselben sozialen Milieu entstammten und auch eine ähnliche Ausbildung vorweisen konnten.¹³⁹⁸ Zudem waren zahlreiche bekannte Sophisten und Redner auch als Vertreter einer bestimmten Philosophierichtung bzw. als Schüler eines bestimmten Philosophen aktiv¹³⁹⁹, wodurch es ihnen möglich war, philosophische Themen in ihre rhetorischen Darbietungen einzubeziehen.¹⁴⁰⁰ Gleichwohl spricht sich Dio Chrysostomos in einer späteren Aussage und nach seinem Übergang von der Sophistik zur Philosophie für eine strenge Unterscheidung der beiden Disziplinen aus, weil ihm zufolge Sophisten lediglich mithilfe der moralisch fragwürdigen Methode der Überredungskunst argumentierten.¹⁴⁰¹ Es erscheint insofern plausibel, dass der Grund für Artemidors negative Sicht insbesondere auf die Sophisten vor allem in einer persönlichen Abneigung gegenüber ihrem Drang nach Inszenierung zu finden ist. Gleichwohl offenbart sich durch seine offene Bewunderung für bestimmte sophistische Persönlichkeiten, wie Maximos von Tyros oder Alexander, die von der Öffentlichkeit vor allem als Sophisten vorgenommen wurden, ein eindeutiges Spannungsfeld. Es kann hierbei jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass Artemidor sowohl Maximos von Tyros als auch Alexander aufgrund der Tatsache, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Professionen im 2. Jh. n. Chr. nicht mehr trennscharf voneinander abzugrenzen waren, in erster Linie als Philosophen und nicht als Sophisten wahrnimmt. Dafür spricht auch, dass der besagte Alexander bei Artemidor explizit als φιλόσοφος und nicht als Sophist benannt wird.¹⁴⁰² Weiterhin werden in den Prologen und Epilogen der ersten drei Bücher der *Oνειροκριτικά* im Zusammenhang mit Maximos von Tyros vor allem Persönlichkeitsmerkmale hervorgehoben, die eher charakteristisch für einen Philosophen sind. So stellt z.B. die Tatsache, dass Maximos von Tyros bekanntermaßen einen

¹³⁹⁶ Philostr., *soph.* I,8 (Favorinus); II,10 (über Hadrian den Phönizier in seiner Funktion als Inhaber des Lehrstuhls für Rhetorik in Athen; Dio. Chrys. or. 18,7.

¹³⁹⁷ KASULKE, Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr., 228.

¹³⁹⁸ SIDEBOTTOM, Philostratus, 72.

¹³⁹⁹ Philostr. *soph.* I,25. Demnach wurde der Sophist Polemo zuerst bei dem Philosophen Timokrates, später dann bei Euphrates von Tyros in Rhetorik unterrichtet.

¹⁴⁰⁰ MAREK/FREI, *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, 608.

¹⁴⁰¹ FORNARO, *Wahre und falsche Philosophen*, 180; SIDEBOTTOM, Philostratus, 96.

¹⁴⁰² Artem. IV,33.

kostenlosen Zutritt zu seinen Vorlesungen gewährte, ihn eher als Philosophen denn als Sophisten dar.¹⁴⁰³ Auf der anderen Seite kommt man laut HAHN eigentlich nicht umher, Maximos von Tyros aufgrund der „kunstvollen literarische[n] und stilistische[n] Ausgestaltung seiner Vorträge“¹⁴⁰⁴ vor allem als Sophist zu sehen. Letzten Endes scheint Artemidor diesen Aspekt entweder bewusst auszuklammern oder den verehrten Patron lediglich als „clear example of a moralist’s subject-matter in blatantly rhetorical presentation“¹⁴⁰⁵ zu sehen.

Bezüglich der Gruppe der Philologen lassen sich aufgrund ihrer vergleichsweise seltenen Erwähnung im Traumbuch nur vereinzelt Rückschlüsse auf den ihnen von Artemidor zugewiesenen sozialen Status ziehen. So wird einem Philologen, der davon träumt, Mund oder Zunge zu verzehren, dieser Traum von Artemidor als nutzbringend interpretiert, weil er dadurch seinen Lebensunterhalt bestreite.¹⁴⁰⁶ Diese Traumdeutung ist insofern von besonderem Interesse, als dass sie scheinbar der weit verbreiteten Annahme widerspricht, dass Gelehrte für gewöhnlich ausschließlich der Oberschicht entstammten und daher nicht für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten. Zum anderen kann sie aber auch als Hinweis darauf gedeutet werden, dass die Gruppe der Philologen – anders als Philosophen, Redner und Sophisten – allem Anschein nach generell nicht diese elitäre Herkunft aufwiesen. Insofern ist denkbar, dass sie einen ähnlichen sozialen Status wie Artemidor innehatten, der von Bildungserwerb als Mittel des sozialen Aufstiegs geprägt war. Zu dieser Annahme findet sich ein weiteres Traumbeispiel, in dem einem Redner oder Philologen der Traum von Armut keinen späteren Nutzen anzeigt, weil Armut laut Artemidor ein Synonym für die Unfähigkeit zu sprechen sei.¹⁴⁰⁷ Diese Deutung nimmt einerseits Bezug auf die Tatsache, dass sich in der griechisch-römischen Gesellschaft mittellose Personen generell keinen Bildungserwerb bis hin zum akademischen Niveau leisten konnten, andererseits enthält sie auch den Hinweis, dass mittellose Personen mangels entsprechender politischer Mitwirkung in der damaligen Gesellschaft sprichwörtlich keine Stimme besaßen.¹⁴⁰⁸ Dies belegt erneut, dass in der griechisch-römischen Gesellschaft der Antike Wohlstand der unentbehrliche Schlüssel zu sozialer und politischer Macht

¹⁴⁰³ Dial. 1,9a. Zur wissenschaftlichen Tätigkeit des Maximos von Tyros siehe J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 97. Zahlreiche Belege, die zeigen, dass Maximos von Tyros sich selbst vor allem als Philosoph sah finden sich bei HOBEIN 2560 Anm. 24.

¹⁴⁰⁴ J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 89 mit Verweis auf DÜRR, *Untersuchungen zu den Dialexeis*.

¹⁴⁰⁵ ANDERSON, *Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic*, 119.

¹⁴⁰⁶ Artem. III,23.

¹⁴⁰⁷ Artem. IV,18.

¹⁴⁰⁸ Artem. IV,18.

darstellte. Im Gegensatz zu den anderen Gelehrten werden im Traumbuch des Artemidor Philologen nur in einem Traumbeispiel zusammen mit Philosophen genannt. Nach Artemidor zählen sie, – anders als Redner und Sophisten – ebenfalls zu den wahrhaftig Gelehrten, weisen jedoch andere soziale Merkmale als Philosophen auf. Obgleich Philologen gemäß den Ausführungen des Traumbuches für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten, wird ihr sozialer Status im Gegensatz zu Rednern und Sophisten aufgrund ihrer Beredsamkeit (εὐέπεια) dennoch positiv dargestellt. So verkündet ihnen ein Traum von elfenbeinernen Zähnen, dass die Beredsamkeit gleich einem kostbaren Luxusgut zu bewerten sei.¹⁴⁰⁹ Im gleichen Traum deuten zudem goldene Zähne auf die Besonderheit wohlgeählter Worte hin, wie dies auch im Fall des Beinamens Chrysostomos („Goldmund“) des Dion von Prusa betont wird. Neben der Beredsamkeit, die auch durch den bereits oben beschriebenen Traum des Verzehrs von Mund und Zunge versinnbildlicht, zeichnen sich Philologen weiterhin durch musikalische (μουσικά) Begabung sowie, gemeinsam mit den Singvögeln, einer schönen Stimme (ἡδύφωνα) aus.¹⁴¹⁰

7.2.5 Untätigkeit

Vor dem Hintergrund der Annahme, dass die meisten Gelehrten, d.h. insbesondere Philosophen, Redner und Sophisten, aufgrund ihrer Herkunft über ausreichend finanzielle Mittel verfügten und somit nicht auf ein regelmäßiges Einkommen angewiesen waren, verwundern Aussagen im Traumbuch, in denen es um Ängste vor Muße bzw. erzwungener Untätigkeit (σχολή) und Mangel an Arbeit (ἀργία) geht. Der Begriff σχολή bezeichnet grundsätzlich die Möglichkeit, ein Leben im Sinne des Philosophierens anstelle körperlich schwerer Arbeit zu führen¹⁴¹¹, wohingegen er bei Platon eher mit Muße assoziiert wird.¹⁴¹² Der Begriff ἀργία hingegen verweist auf einen Mangel an Arbeit und spielte als solcher eine besondere Rolle in der Anklage gegen Sokrates, dem in diesem Zusammenhang Müßigkeit und Verführung der Jugend vorgeworfen wurde.¹⁴¹³ Im Traumbuch findet sich die Angst vor σχολή καὶ ἀργία sowohl bei Rednern als auch bei Philologen, weil sie zur Ausübung ihrer Tätigkeit auf bestimmte Körperfunktionen, insbesondere Mund und Zunge, angewiesen waren. Demzufolge prophezeit einem Redner der Traum von einer behaarten Zunge, dass er nicht mehr werde sprechen können, womit er im heutigen

¹⁴⁰⁹ Artem. I,31. Laut Plinius (nat. XVI,84,231) zählten neben Elfenbein auch Holz vom Zitronenbaum, Seide und Bernstein zu den importierten Luxusgütern. Dazu auch SCHNEIDER, s.v. Elfenbein, 987.

¹⁴¹⁰ Artem. IV,56. Dazu auch NUCHELMANS, Studien über philologos, philologia und philologein, 41.

¹⁴¹¹ FESTUGIERE, Les trois vies, 154.

¹⁴¹² Bei Platon ist σχολή notwendig für einen Philosophen, weil er keiner Arbeit und keiner körperlichen Anstrengung nachgehen muss und auf diese Weise die Zeit zum Philosophieren hat.

¹⁴¹³ Zur Interdependenz von Müßiggang und Philosophie siehe u.a. Plat. Phaid. 664d; polit. 263b1.

Sinne arbeitsunfähig wäre.¹⁴¹⁴ Die Angst vor erzwungener *σχολή* aufgrund von Stimmproblemen scheint unter den damaligen Rednern weit verbreitet gewesen zu sein, wie z.B. anhand eines Traumes des Redners Philagros von Kilikien ersichtlich wird, in dem er den Redner Varus krank niederliegen sieht. Artemidor zufolge konnte daraufhin Philagros selbst für eine lange Zeit seinen Beruf mangels Stimme nicht mehr ausüben (*σιγάω*).¹⁴¹⁵ Artemidor nutzt dieses Traummotiv zur Demonstration seines Analogieschlusses, wonach beim Träumenden der Traum vom Verlust der gemeinsamen Tätigkeit bei einem Kollegen den Verlust der eigenen Tätigkeit andeutet. Ähnlich verhält es sich mit dem Traum eines Redners von der Ephebie, die ihm einjährige Untätigkeit anzeigen soll.¹⁴¹⁶ Als Erklärung hierfür weist Artemidor darauf hin, dass junge Männer für die einjährige Dauer ihrer Ephebie ihre rechte Hand, die als solche auch von einem Redner zum Gesticulieren während seines Vortrags gebraucht wird, unter der Chlamys verbergen.¹⁴¹⁷ Auch das bereits erwähnte Traumbeispiel vom Verlust eines oder mehrerer Finger soll insbesondere in Träumen von Philologen ihre Angst vor erzwungener Untätigkeit insoweit symbolisieren, als dass sie ihre Finger für das Verfassen literaturwissenschaftlicher Traktate benötigen.¹⁴¹⁸ Angesichts der bislang dargestellten Traumbeispiele bei Gelehrten für die Angst vor Untätigkeit stellt sich jedoch die weitergehende Frage, warum dieses lediglich für Redner oder Philologen, nicht aber für die Gruppe der Philosophen und Sophisten Relevanz besaß. Hier lässt sich mit Blick auf KOLLER jedoch dahingehend argumentieren, dass *σχολή* für Philosophen gewissermaßen eine Tugend darstellte, wohingegen vor allem Redner bei ihren Vorträgen permanent unter Zeitdruck standen.¹⁴¹⁹

7.2.6 Gelehrtheit und Scheingelehrtheit

Wie zuvor bereits angedeutet, spielen im Hinblick auf die Zugehörigkeit zur Bildungsaristokratie in der griechisch-römischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. bestimmte Aspekte im Kontext der Gelehrtenträume eine besondere Rolle. Dabei geht es vornehmlich um die Frage nach Gelehrtheit und sogenannter ‚Scheingelehrtheit‘ – eine auch aus anderen zeitgenössischen Quellen bekannte Grundsatzfrage, die den Gelehrten der Oberschicht nicht nur zur exklusiven Erhöhung ihrer eigenen Tätigkeit, sondern auch zur Demarkation

¹⁴¹⁴ Artem. I,32. Mit seiner Deutung grenzt sich Artemidor von der Sicht älterer Traumdeuter ab, welche den Traum als positiv für Redner erachteten.

¹⁴¹⁵ Artem. IV,1.

¹⁴¹⁶ Artem. I,54.

¹⁴¹⁷ Der rechten Hand kommt auch auf Sarkophag-Darstellungen insofern eine besondere Rolle zu, als dass sich der Tote als *παιδευμένος* inszenierte, siehe BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 235.

¹⁴¹⁸ Artem. I,42.

¹⁴¹⁹ KOLLER, *Ἐγκύκλιος παιδεία*, 176 mit Verweis auf Theaitet 172cf.

gegenüber vermeintlichen Konkurrenten aus unteren Gesellschaftsschichten diene, die mithilfe von Bildung ihren sozialen Aufstieg bewerkstelligen wollten. Wie im Traumbuch deutlich wird, ist die Frage von Gelehrtheit bzw. Scheingelehrtheit eng mit der jeweiligen Lebensführung (βίος) eines Gelehrten verknüpft und tritt vor allem im Zusammenhang mit Philosophen, Rednern und Sophisten zu Tage. Laut ZWEIMÜLLER kam in diesem Zusammenhang den geistig-moralischen Charakteristika, aber auch den damit einhergehenden wirtschaftlichen Interessen eine entscheidende Bedeutung zu.¹⁴²⁰

Für die Gruppe der Philosophen kann an erster Stelle auf das Traumbeispiel eines Philosophen namens Alexander verwiesen werden. PACK zufolge könnte es sich bei diesem um einen bekannten sizilianischen Sophisten, der bei Philostrat als ‚Lehm-Plato‘ (Πηλοπλάτων) bezeugt ist, oder aber um einen Platoniker desselben Namens gehandelt haben.¹⁴²¹ Wenngleich es sich somit eindeutig um ein Beispiel aus der älteren Traumdeutungsliteratur und nicht aus Artemidors eigenem Erfahrungsschatz handelt, so dient die Aufnahme dieses Traums in das Traumbuch offenbar dazu, den Lesern ein prägnantes Beispiel zu liefern. In dem besagten Traum träumt der Philosoph Alexander von seiner eigenen Kreuzigung, die er durch ein Gnadengesuch abwenden kann.¹⁴²² Laut Artemidor symbolisiert in diesem Traum das Holzkreuz jene Aspekte wie Ehe (γάμος), Gemeinschaft (κοινωνία), Reichtum (πλοῦτος) und ähnliches (ἄλλος), die Alexander aufgrund seiner asketischen Lebensweise (ἄσκητής) ablehnt.¹⁴²³ Die Tatsache, dass er am folgenden Tag in einen Streit mit einem Kyniker gerät, der ihm mit einem Holzknüppel auf den Kopf schlägt, macht Artemidor zufolge deutlich, dass ihn seine Seele vor den Gefahren, die mit dem Symbol des Holzkreuzes einhergehen, warnen wollte.¹⁴²⁴ Mit diesem Traumbeispiel verdeutlicht Artemidor die Relevanz eines moralisch-integren Lebensstils für den Status wahrer ‚Gelehrtheit‘. Die asketische Lebensweise Alexanders stellt eine Form „außergesellschaftliche[r] Existenz“¹⁴²⁵ dar, die in der griechisch-römischen Gesellschaft als

¹⁴²⁰ Zur Thematik des Schein- und Sein-Philosophen sowie der jeweils damit verbundenen Lebensführung siehe vor allem Lukians *Demonax* siehe ZWEIMÜLLER, Lukian, 108-125.

¹⁴²¹ Philost. soph. 572. Dazu PACK, Artemidorus and His Waking World, 286f. sowie HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 529.

¹⁴²² Artem. IV,33. Laut KASPRZYK, *Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore*, 306f., lässt dies darauf schließen, dass der besagte Alexander das römische Bürgerrecht besaß, das im zugestanden, sich im Rahmen einer Verurteilung durch ein Gnadengesuch an den Kaiser zu wenden. Die Kreuzigung hingegen stellt in diesem Zusammenhang ein wiederkehrendes Motiv in der antiken Literatur dar, wo es auf den Gegensatz von Philosoph und Tyrann verweist.

¹⁴²³ Alexander wird in der Übersetzung bei HARRIS-MCCOY, *Oneirocritica*, 332, eher unzutreffend als ‚adept‘ und nicht als Asket bezeichnet.

¹⁴²⁴ Den Kynikern wurde KNEPPE, *Die Gefährdung der securitas*, 170, zufolge ein grundsätzlich aggressives Verhalten vorgeworfen, das dazu führte, dass z.B. der Kyniker Diogenes für die Beleidigung des Kaisers Titus sowie der Berenike eine körperliche Züchtigung erfuhr.

¹⁴²⁵ J. HAHN, *Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des*

die einzig richtige philosophische Lebensweise angesehen wurde. Demnach sollten sich Philosophen von den anderen Mitmenschen durch die Absage an moralisch verwerfliche Werte wie Reichtum und Protz sowie übermäßige Ehrungen unterscheiden und sich vielmehr einem Leben zuwenden, das geprägt war von Tugend, Einfachheit, Bescheidenheit und Naturbetrachtung.¹⁴²⁶ Alexander wird zum Spiegel dieser Tugendhaftigkeit, indem er in der Auseinandersetzung mit einem aggressiven Philosophen zwar unterliegt, sich aufgrund seiner tugendhaften Lebensweise jedoch als moralisch überlegen fühlen kann.¹⁴²⁷ Eine ähnliche Auseinandersetzung findet sich in Lukians *Hermotimus*, in dem ein Stoiker sich mit einem Peripatetiker streitet und ebenfalls einen Schlag auf den Kopf erhält.¹⁴²⁸ Insofern soll die Deutung Artemidors laut SIDEBOTTOM vor Augen führen, dass ein vorbildlicher Philosoph damit rechnen muss, verachtet, beschimpft und zusammengeschlagen zu werden.¹⁴²⁹ Das obige Traumbispiel unterstreicht illustrativ die in Artemidors Traumbuch durchweg positive Darstellung von Philosophen. In Gegensatz dazu steht das bereits erwähnte Traummotiv eines Mannes, in Honig getränktes Brot zu essen, was ihm Artemidor zufolge prophezeit, dass er sich philosophischen Texten widmen und es auf diese Weise zu großem Reichtum (πολλά χρήματα) bringen wird.¹⁴³⁰ Indem das Brot das zukünftige Einkommen symbolisiert, kann davon ausgegangen werden, dass hier mit der Philosophietätigkeit kommerzielle Interessen verbunden sind. Stellt man sich die Frage, warum Artemidor angesichts seiner Auffassung von einem wahren Philosophen dem Träumenden trotzdem eine positive Zukunft vorhersagt, wird bei näherer Betrachtung deutlich, dass er hier offensichtlich einen Scheingelehrten entlarven möchte. So spricht er in diesem Fall nicht explizit von einem φιλόσοφος, sondern weist den Mann als „irgendjemanden“ (τις) aus, was deutlich macht, dass er ihn tatsächlich nicht als einen wahren Gelehrten, sondern lediglich als einen „philosophische[n] Schönredner“¹⁴³¹ mit wirtschaftlichen Interessen einschätzt. Mit seiner Deutung offenbart Artemidor eine kritische Sichtweise auf das kommerzielle Philosophentum, wonach ein wahrer Philosoph

Prinzipats, 248.

¹⁴²⁶ Epikt. diss. I,17,1-4; 6-9. Dazu BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 212. Zur symbolischen Rolle des Philosophen siehe SIDEBOTTOM, Philostratus, 82-87 mit Verweis auf Epikt. diss. III,23,19; 27 sowie Lukian. Nigr. 26-27; Dem. 6; 9; Fug. 14.

¹⁴²⁷ Eine nonverbale Auseinandersetzung unter Philosophen scheint nicht ungewöhnlich gewesen zu sein, wobei jedoch den Kynikern – wie oben bereits erwähnt – ein besonders provokantes Verhalten nachgesagt wurde. Artemidor selbst nimmt zwar keine direkte Bewertung der Kyniker vor, beschreibt sie jedoch in diesem Fall als Gegner des von ihm verehrten Philosophen Alexander, siehe FÜRST, Streit unter Freunden, 56.

¹⁴²⁸ Lukian. Herm. 11-12. Dazu KASPRZYK, Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore, 307.

¹⁴²⁹ SIDEBOTTOM, Philostratus, 85.

¹⁴³⁰ Artem. V, 83.

¹⁴³¹ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 96.

„Geld als Gegenstand materiellen Wertes zu verachten habe“¹⁴³² und Philosophie auf der Suche nach Wahrheit und Verständnis des eigenen Lebens betreiben sollte.¹⁴³³ Eine ähnliche Sichtweise offenbart auch Dio Chrysostomos, der an materiellem Reichtum interessierte Personen, die Philosophie betrieben, abwertend als ‚sogenannte‘ (καλούμενοι) Philosophen bezeichnet.¹⁴³⁴ Zu diesen kommerziellen Scheinphilosophen zählte er vor allem die von ihm verachteten „Salonpropheten von Alexandria“¹⁴³⁵. Ebenso äußert sich auch Lukian, der kommerzielles Philosophentum als verwerfliches Motiv zahlreicher Scheinphilosophen und Scharlatane entlarvt, die sich zudem aufgrund dieser ‚unphilosophischen‘ Lebensweise demaskieren.¹⁴³⁶ Wenngleich innerhalb der verschiedenen Philosophierichtungen insofern keine einheitliche Sichtweise auf die Bedeutung materiellen Wohlstandes vorlag, als dass aristotelisch geprägte Peripatetiker Wohlstand als solchen zu rechtfertigen suchten, hingegen sich Skeptiker wie Kyniker für eine nahezu radikale Besitz- und Erwerbslosigkeit aussprachen, offenbart Artemidor an dieser Stelle eine traditionelle Sichtweise, wonach Philosophen mit wirtschaftlichen Interessen als Scheingelehrte deklassiert werden.¹⁴³⁷ Ausgehend von ihren Anfängen in der griechischen Klassik war man der Ansicht, dass eine gelehrte Tätigkeit um ihrer selbst willen und nicht mit Blick auf ökonomische Interessen oder aber dem Wunsch nach Ruhm betrieben werden sollte.¹⁴³⁸ Dies korrespondiert mit der Tatsache, dass das „Erwerbsstreben in der Wertordnung der griechischen Antike keine positive Rolle“¹⁴³⁹ spielte und vor allem die aus der gesellschaftlichen Oberschicht stammenden Gelehrten Erwerbstätigkeit als Statusverlust auffassten. Umgekehrt wurde daher Gelehrten dieser sozialen Herkunft die mit ihrer Tätigkeit verbundenen kommerziellen Interessen als Scheingelehrtentum ausgelegt, dass das eigentliche Motiv des sozialen Aufsteigers lediglich kaschieren sollte.

Die Frage nach Gelehrtheit bzw. Scheingelehrtheit spielt auch in der Darstellung von Träumen von oder mit Rednern und Sophisten eine maßgebliche Rolle. Die bereits deutlich angeklungene negative Assoziation dieser Gelehrtengruppen mit öffentlichem

¹⁴³² DERS., Auftreten und Wirken des Philosophen, 251.

¹⁴³³ SIDEBOTTOM, Philostratus, 86; ZWEIMÜLLER, Lukian, 139.

¹⁴³⁴ Dio. Chrys. 3,14-15; Lukian Nigr. 15-16. Zur Gier bei den sogenannten ‚falschen‘ Philosophen siehe Lukian. pisc. 35-36.

¹⁴³⁵ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 97.

¹⁴³⁶ Lukian Rh. praec. 23-24; Dem. 28; pisc. 45, Fug. 13,21. Dazu weiterführend ZWEIMÜLLER, Lukian, 135ff.

¹⁴³⁷ So stachen diese ‚kommerziellen‘ Philosophen oftmals durch eine bewusst nachlässige Kleidung hervor, die ihrerseits beinahe selbst eine Form von Eitelkeit darstellte und aus diesem Grund u.a. von Sokrates bei seinem Schüler Antisthenes entsprechend getadelt wird, siehe NIEHUES-PRÖBSTING, Kleiderprobleme, 134.

¹⁴³⁸ Ebd., 135.

¹⁴³⁹ REICH, Eigennutz und Kapitalismus, 28.

Streben nach Ruhm und Reichtum lässt ebensolche Zweifel Artemidors an der Ernsthaftigkeit ihrer Gelehrtheit erwarten.¹⁴⁴⁰ Anhand der bisher analysierten Traumbeispiele wird deutlich, dass für Artemidor die öffentliche Zurschaustellung der Redner und Sophisten mit dem Ziel der eigenen Selbstinszenierung bzw. Unterhaltung des Publikums nicht seiner Auffassung von Gelehrtheit entsprach, die er eher in der Bescheidenheit und Zurückgezogenheit von authentischen Philosophen positiv verwirklicht sah.¹⁴⁴¹ So unterstreicht ein weiteres Traumbeispiel Artemidors Sicht auf die Frage nach Gelehrtheit und Scheingelehrtheit bei den Sophisten, in dem diese zusammen mit Schauspielern, Kastraten, Eunuchen und Priestern der Göttin Kybelle als nicht vertrauenswürdig (ἄπιστος) dargestellt werden.¹⁴⁴² Der Vergleich mit Schauspielern spielt darauf an, dass sich Sophisten offenbar ihrem Publikum verkaufen müssen, um Erfolg zu haben. Insoweit wird an dieser Stelle wieder einmal Artemidors „Argwohn und Verachtung gegenüber einigen besonders penetranten Formen der Selbstdarstellung und Eitelkeit“¹⁴⁴³ greifbar. Weitaus schwerwiegender in Bezug auf den zugeschriebenen sozialen Status erachtet BOWERSOCK jedoch Artemidors Vergleich von Sophisten mit Eunuchen: Mit diesem scheint er einerseits Bezug auf deren affektiertes Verhalten und den Aspekt der Verweiblichung zu nehmen, wie es auch in anderen zeitgenössischen Quellen den Sophisten zum Vorwurf gemacht wird.¹⁴⁴⁴ Andererseits waren Eunuchen in der antiken Gesellschaft als Inbegriff der Entmannung stets mit einem negativen Prestige behaftet, was insoweit durch Artemidor auch auf die Gruppe der Sophisten übertragen wird.¹⁴⁴⁵ Letztendlich kann Artemidors negative Darstellung als Hinweis darauf gewertet werden, dass die gesellschaftliche Beurteilung von Sophisten und der durch sie propagierten *paideia* u.U. nicht derartig positiv war, wie sie selbst oder ihre Biographen es sich eingestehen wollten.¹⁴⁴⁶ Damit relativiert Artemidors Darstellung der Sophisten in markanter Weise das ansonsten eher übersteigerte Bild der hochgebildeten und umjubelten Konzertredner, dass die Sophisten von sich selbst zu zeichnen versuchten.¹⁴⁴⁷

Neben den geistig-moralischen Charakteristika der Lebensführung misst Artemidor auch dem äußerlichen Erscheinungsbild für die Dichotomie in ‚Gelehrtheit‘ und

¹⁴⁴⁰ u.a. Artem. II,9; II,12; IV,13.

¹⁴⁴¹ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 59.

¹⁴⁴² Artem. II,69.

¹⁴⁴³ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 175.

¹⁴⁴⁴ BOWERSOCK, Artemidorus and the Second Sophistic, 59. BOWERSOCK weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Artemidor verschiedene Begriffe anstelle des Wortes εὐνοῦχος gebraucht.

¹⁴⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁴⁶ ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 152.

¹⁴⁴⁷ BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire, 17-58. Dagegen ANDERSON, Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic, 151-152.

‚Scheingelehrtheit‘ maßgebliche Bedeutung bei. Das äußerliche Erscheinungsbild war laut FORNARO eng mit der ‚Pfleger der eigenen Person und [der] ‚Inszenierung‘ der eigenen Existenz‘¹⁴⁴⁸ verbunden. Artemidor greift in seinem Traumbuch diese öffentlichen Erscheinungsmerkmale vor allem bei den Gelehrtengruppen der Philosophen, Redner und Sophisten auf.¹⁴⁴⁹ Im Traumbuch finden sich insbesondere zwei äußerliche Merkmale, die von ihm mit Philosophen in Verbindung gebracht werden und somit ‚oneirokritisch aussagekräftig‘¹⁴⁵⁰ sind. Es handelt sich dabei erstens um einen dicken, buschigen Bart (γένειον μέγα καὶ λάσιον), ferner um lange und schöne (μεγάλας καὶ καλάς) Haare.¹⁴⁵¹ Im Traumbuch werden beide Merkmale als traditionelles Zeichen des Intellektes gesehen, wobei der dichte Bart der Philosophen gemäß ‚Sitte und Brauch‘ (ἔθος)¹⁴⁵² und die langen Haare ‚passende Zierde‘ (κόσμιος) sind. Der sogenannte ‚Philosophenbart‘, der eigentlich erst in der römischen Kaiserzeit als solcher bezeichnet wurde¹⁴⁵³, findet sich bereits bei Platon, wo er jedoch noch nicht als Statussymbol, sondern als gewöhnlicher Bart eines Bürgers wahrgenommen wurde.¹⁴⁵⁴ Alkiphron zufolge ließen sich die Anhänger unterschiedlicher Philosophierichtungen sogar anhand ihres Bartes unterscheiden.¹⁴⁵⁵ Indem Artemidor auf die besondere Tradition des Bartes verweist und ihn als Ausdruck von Würde und Weisheit ansieht, greift er die gängigen Assoziationen seiner Zeit zum Bart eines Philosophen auf.¹⁴⁵⁶ Wenngleich Dio Chrysostomos berichtet, er habe sich in seiner Zeit als Wanderphilosoph Haare und Bart wachsen lassen, zeigt Lukians *Demonax* großes Unverständnis, als er von dem Sophisten Favorinus angeblich aufgrund des Bartes als Philosoph erkannt wird.¹⁴⁵⁷ Die gemeinsame Nennung von Philosophen und Rednern in diesem Zusammenhang erklärt Artemidor dadurch, dass ein buschiger Bart jedem von

¹⁴⁴⁸ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 65.

¹⁴⁴⁹ KASPRZYK, Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore, 305.

¹⁴⁵⁰ J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 33.

¹⁴⁵¹ Artem. I,18; I,30.

¹⁴⁵² Hier nimmt Artemidor u.U. Bezug auf Homer und Pindar, wonach die Griechen lange Haare (Pind. Phyt. 4,145) und einen Bart (u.a. Hom. Il. XXI,74; Od. X,278; XI,319) trugen. Dazu FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 171.

¹⁴⁵³ ZANKER, Die Maske des Sokrates, 78.

¹⁴⁵⁴ Ebd.

¹⁴⁵⁵ Alki. epist. III,19,2-3. Ihm zufolge zeichnete sich der Stoiker Eteokles durch einen ungekämmten Bart aus, wohingegen der Peripatethiker Themistagoras seinen ordentlich gelockten Bart zur Schau stellte. Dazu HARRIS-MCCOY, Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica, 442; ZANKER, Die Maske des Sokrates, 110.

¹⁴⁵⁶ Epikt. diss. I,16,9-14; II,23,21; Lukian. Eun. 8; pisc. 11-12; 31; 37; 41-42; 46. Dazu SIDEBOTTOM, Philostratus, 84; J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 33ff. Trotz der grundsätzlichen Erwartungshaltung an Philosophen, lange Haare und einen Bart zu tragen, bestand zudem der Anspruch, dass beide gut gepflegt wurden. Anders ist es nicht zu erklären, dass Philostrat das gute Aussehen des Philosophen und Sophisten Alexander im Gegensatz zu Marcus von Byzanz hervorhebt und angibt, letzterer habe so verwahrlost ausgesehen, dass er bei einem seiner Auftritte für einen Bauern gehalten wurde, siehe WITHMARSH, The Second Sophistic, 29.

¹⁴⁵⁷ Lukian. Demon. 13; Dio. Chry. or. 72,2. Dazu RAMELLI, Philosophen und Prediger, 192.

Vorteil sei, dessen Tätigkeit in einer Verbindung mit Sprache stehe (ἀνδρὶ λόγον ἐπιμελούμενος). Die Tatsache, dass auch Redner einen Bart trugen, bestätigen zahlreiche Portraits der zeitgenössischen Kunst.¹⁴⁵⁸ RAMELLI zufolge findet sich die Tradition von Bart und langen Haaren auch in Zeugnissen der kynisch-stoischen Philosophierichtung belegt.¹⁴⁵⁹ Der Umstand, wonach Artemidor lange Haare auch bei Priestern, Weissagern, Königen und Herrschern als exklusives Charakteristikum betont, verdeutlicht einmal mehr die bewusst nach außen inszenierte Zugehörigkeit dieser Gelehrten zur gesellschaftlichen Elite.¹⁴⁶⁰ Außer Bart und langen Haaren liegen im Traumbuch jedoch keine weitere Hinweise auf äußerliche Erscheinungsmerkmale von Gelehrten vor. Dem gegenüber erwähnt lediglich Dio Chrysostomos den für Philosophen obligatorischen Mantel, der ebenfalls zu ihrer traditionsgemäßen Ausstattung gehörte.¹⁴⁶¹ Wenngleich Bart und Haare somit bereits der „Unverwechselbarkeit“¹⁴⁶² der Philosophen dienten und man FORNARO zufolge zur Zeit Artemidors mit diesen Merkmalen erscheinen musste¹⁴⁶³, um als Philosoph wahrgenommen zu werden, warnt z.B. Epiktet davor, einen Mann mit Bart und langen Haaren von vorneherein als Philosophen anzusehen.¹⁴⁶⁴

Grundsätzlich stehen Artemidors Darstellungen der äußerlichen Merkmale eines Philosophen in einem starkem Kontrast zu jenen Schilderungen, denen zufolge Philosophen in schlechter Kleidung, barfuß, mit langen Haaren und ungepflegtem Bart auftraten.¹⁴⁶⁵ Dadurch erweckt das Traumbuch den Eindruck, wonach Philosophen ein Leben im Zentrum der Gesellschaft führten und den Vergleich mit Königen und Herrschern nicht zu scheuen brauchten.¹⁴⁶⁶ Wenngleich diese Äußerlichkeiten in einem gewissen Kontrast zu dem von ihm propagierten Askese-Ideal stand, vollführt Artemidor hier einen Spagat, in dem er Gelehrte beschreibt, welche „die Philosophie ernsthaft und als eine Hauptbeschäftigung betrieben“¹⁴⁶⁷ und trotzdem ein gepflegtes Äußeres sowie einen maskulinen und

¹⁴⁵⁸ SIDEBOTTOM, Philostratus, 89-92; SMITH, Cultural Choice and Political Identity in Honorific Portrait Statues in the Greek East in the Second Century AD, 78-79.

¹⁴⁵⁹ RAMELLI, Philosophen und Prediger, 192, Anm. 35.

¹⁴⁶⁰ Nichtsdestoweniger wurden lange Haare bei Männern, die nicht Philosophen waren – insbesondere in der römischen Gesellschaft – als nicht angemessen erachtet.

¹⁴⁶¹ Dio. Chrys. or. 35,2; 11 (lange Haare); or. 36,7 (Bart). Zur Barttracht bei Philosophen auch SIDEBOTTOM, Philostratus, 84.

¹⁴⁶² J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 35.

¹⁴⁶³ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 163.

¹⁴⁶⁴ Epikt. diss. IV,8.

¹⁴⁶⁵ FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 164.

¹⁴⁶⁶ BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 220; J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft, 33-45. Denn dass ein Kaiser als Angehöriger der sozialen Elite äußerlich ungepflegt und mit mangelnder Körperhygiene auftrat, ist kaum vorstellbar

¹⁴⁶⁷ BORG, Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, 215.

würdevollen Habitus besaßen.¹⁴⁶⁸ Im Gegensatz dazu finden sich die Sophisten im Traumbuch indirekt mit dem Vorwurf der Verweiblichung und Kommerzialisierung und einer damit einhergehenden Scheingelehrtheit konfrontiert. In diesem Zusammenhang muss erneut auf die bereits genannte Analogie zu den Eunuchen verwiesen werden, die mit Blick auf ihre Äußeres als unmännlich wahrgenommen wurden.¹⁴⁶⁹ So hat GLEASON in ihrer Studie zu dem bekannten Redner und Eunuchen Favorinus zeigen können, dass dieser bei seinem Publikum aufgrund seiner femininen Selbstdarstellung, seiner schwachen Gestik und seiner hohen Stimme Anklang fand.¹⁴⁷⁰ Ähnliches erfahren wir auch bei Philostrat, demzufolge sich die Sophisten um ein gepflegtes, mitunter glamouröses Aussehen bemühten, wofür sie von ihrem Publikum bewundert, von einigen aber auch verspottet wurden.¹⁴⁷¹ An dieser Stelle bestätigt sich somit die zuvor aufgestellte These, wonach Artemidor der äußerlichen Erscheinung bei seiner Bewertung von Gelehrten als Gelehrte bzw. Scheingelehrte ein maßgebliches Gewicht beimisst.

7.3 Zusammenfassung

Insgesamt lässt sich nach Analyse der Gelehrten-Träume feststellen, dass deren Traumspektrum vor allem Aspekte umfasst, die die jeweilige intellektuelle sowie charakterlich-moralische Lebensführung im Sinne des βίος als entscheidende Unterscheidungsmerkmale zwischen ‚Gelehrtheit‘ und ‚Scheingelehrtheit‘ betreffen. Der maßgebliche soziale Status eines Gelehrten wird speziell in dem Traum von der Geburt eines Drachen symbolisiert, mit dem Artemidor einer reichen Frau prophezeit, dass ihr Sohn ein berühmter Redner werden wird. Diese Deutung belegt Artemidors Auffassung, wonach Reichtum und Wohlstand die Grundlage für Bildung ist und Gelehrte folglich vor allem dem Milieu der sozialen Oberschicht entstammen mussten, weil ihre umfassende Ausbildung u.U. an verschiedenen Aufenthaltsorten erfolgte und somit ein gewisses Vermögen voraussetzte. Die im Traumbuch des Artemidor dargestellten Gelehrten sind vor allem in der Öffentlichkeit tätig und treten idealerweise mit maskulinem und würdevollem Habitus in Erscheinung. Ferner wird insbesondere bei Philologen ebenfalls die besondere Bedeutung einer schönen Stimme sowie Ausdrucksstärke und Eloquenz betont, wenngleich ein konkreter Hinweis auf ihre Tätigkeiten sowie die dafür maßgeblichen geistig-moralischen Charakteristika ausbleibt. Aufgrund dessen, dass Hinweise auf öffentliche

¹⁴⁶⁸ Ebd. mit Verweis auf Dio. Chrys. or. 4,35.

¹⁴⁶⁹ Zu langen Haaren als Ausdruck der Männlichkeit siehe FORNARO, Wahre und falsche Philosophen, 169-170 mit weiteren Quellenverweisen.

¹⁴⁷⁰ GLEASON, Making Men, 3ff.

¹⁴⁷¹ Philostr. soph. II,5 (über Alexander, den „Lehm-Platon“.) So äußert sich z.B. Lukian (Rh. pr. 15) spöttisch über die seiner Meinung nach allzu bunten Gewänder und das Schuhwerk der Sophisten, dazu SIDEBOTTOM, Philostratus, 76.

Lehrinstitutionen, wie Schulen für Rhetorik oder Philosophie gänzlich fehlen, erscheint die im Traumbuch des Artemidor dargestellte Bildungslandschaft des 2. Jh. n. Chr. jedoch lückenhaft. Weiterhin lassen sich im Traumbuch bei der Darstellung der verschiedenen Gelehrtengruppen maßgebliche Unterschiede ausmachen, die u.U. auf Artemidors persönliche Präferenzen basieren: Insbesondere Philosophen erscheinen als ideale Gelehrte durchweg positiv, weil sie sich um ihrer selbst willen mit der Philosophie befassen und zudem durch einen würdevollen Habitus überzeugen. Die Philologen werden in den wenigen Beispielen ebenfalls positiv dargestellt, wenngleich ihre Darstellung im Allgemeinen blass bleibt.

Im Gegensatz dazu werden Redner und insbesondere Sophisten in vielerlei Hinsicht negativ porträtiert. Die kritische bis ablehnende Sicht Artemidors auf beide Gelehrtenvertreter basiert allem Anschein nach auf seiner persönlichen Abneigung gegenüber dem Streben nach kommerziellem Erfolg, öffentlicher Aufmerksamkeit sowie Einflussnahme. In diesem Zusammenhang schreckt er auch nicht davor zurück, die Redner und Sophisten als Lügner und herrschsüchtige Personen mit verweiblichten Attributen zu diffamieren. Weil insbesondere aus der Gruppe der Sophisten heraus möglicherweise Kritik an Artemidors Traumbuch artikuliert wurde, lässt sich deren abwertende Darstellung – wie sie in diesem Maße in der zeitgenössischen Literatur nicht bezeugt ist – gewissermaßen nachvollziehen. Insofern offenbart Artemidor mit seinem Traumbuch eine alternative Sicht auf eine sonst vornehmlich glorifizierte Personengruppe. Abschließend muss vor allem auf Artemidor gemeinsame Nennung der Traumdeuter mit der von ihm hochgeschätzten Gruppe der Philosophen hingewiesen werden, durch die er eine wissenschaftliche und moralische Aufwertung seines eigenen Tätigkeitsbereichs bezweckt und somit die Zugehörigkeit der Traumdeuter zur Gruppe der Gelehrten manifestieren möchte. Auch diese Analogie ist in der zeitgenössischen Literatur beispiellos und offenbart einmal mehr seine persönliche Verbundenheit mit der griechischen *paideia*.

8. Fazit und Perspektiven

Im Hinblick auf die eingangs gestellte Frage, inwiefern das Traumbuch des Artemidor ein Fenster auf die Gesellschaft im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. darstellt, sollen an dieser Stelle die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammengefasst werden. Mit den *Oneirokritika* versuchte Artemidor von Daldis nicht nur, ratsuchenden Klienten und potentiell Interessierten eine strukturierte Sammlung mit über 1400 Träumen und beinahe doppelt so vielen Deutungen an die Hand zu geben, sondern auch, seine Leser aus der

bildungsversierten Oberschicht sowie Kritiker der traditionellen Traumdeutung mithilfe theoretischer Systematik und empirischer Methodik von ihrer Wissenschaftlichkeit und Seriosität im Sinne einer τέχνη zu überzeugen. Die Traumdeutung, eine in der griechischen Kultur und Gesellschaft durchaus populäre, aber von Seiten der Philosophie und Medizin wiederholt kritisierte Existenztechnik, sollte auf diesem Weg einen festen Platz in der Bildungslandschaft der zweiten Sophistik erhalten, deren einschlägige Wissenschaftspublikationen und Literatur für gewöhnlich von Autoren der Oberschicht verfasst wurde und sich daher vor allem den für sie relevanten Themenbereichen widmete. Dem gegenüber enthalten die *Oneirokritika* als einziges aus der Antike überliefertes Traumbuch zahlreiche Träume von Personen mit unterschiedlichem sozialen Status, wobei sich dadurch vor allem Lebens- und Arbeitsverhältnisse, Sozialbeziehungen und Mentalitäten von Personen offenbaren, die sich – mit Ausnahme der Gelehrten – in der Regel außerhalb der provinziellen Elite im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. befanden. Der eigentliche Quellenwert des Traumbuches liegt allerdings nicht nur darin, dass es auch Traumdarstellungen von in der zeitgenössischen Bildungsliteratur nur wenig beachteten sozialen Gruppen wie z.B. Sklaven und mittellosen Menschen enthält, sondern mit Artemidor als Deutungsinstanz neben der gesellschaftlich konformen Sichtweise auch seine individuell geprägten Handlungsnormen und Rollenerwartungen spiegelt. Diese sind nicht nur eng mit seinem persönlichen sozialen Status und seinen Motiven und Absichten bei der Erstellung des Traumbuches, sondern auch mit seinen gesellschaftlichen Ordnungs- und Wertvorstellungen verknüpft.

Die Analyse der Person Artemidor von Daldis im Kontext der kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. hat sich aufgrund mangelnder zeitgenössischer Quellen zuweilen als schwierig erwiesen und bleibt auch nach der Auswertung seiner eigenen Angaben in den *Oneirokritika* mit einigen Unwägbarkeiten und Widersprüchen behaftet. In diesem Zusammenhang offenbart sich ein beständiges Spannungsfeld aus literarischen Topoi und übersteigter Selbstinszenierung, die Artemidor als Autor eines Werkes, das in der Bildungslandschaft der zweiten Sophistik Bestand haben sollte, vor allem in den Proömien und Epilogen der ersten drei Bücher demonstriert. Dem gegenüber stehen Aussagen und maßgebliche biographische Charakteristika, wie Artemidor sie in den Büchern IV und V gegenüber seinem Sohn oder aber in einigen maßgeblichen Traumdeutungen offenbart. Das daraus resultierende Bild erstaunt zuweilen: Auf den ersten Blick erscheint Artemidor als ein typischer Autor der zweiten Sophistik, die sich durch einen besonderen Fokus auf die griechische Kultur und

paideia sowie die Bedeutung attizistischer Rhetorik auszeichnet und in deren Verlauf viele bekannte Persönlichkeiten aus der kleinasiatischen Elite tonangebend waren. Hierfür spricht Artemidors Bemühen, den berühmten Gelehrten Cassius Maximus alias Maximus von Tyros, der als Angehöriger der Oberschicht zudem das römische Bürgerrecht besaß, als scheinbaren Patron mit seiner Arbeit zu beeindrucken. Auch identifiziert sich Artemidor selbst in hohem Maße mit seiner kleinasiatischen Heimat und zeigt ein nahezu obsessives Interesse an allen Bestandteilen der griechischen *paideia*. Seine griechisch-selbstbewusste Sichtweise, die sich auch bei anderen Schriftstellern des 2. Jh. n. Chr. beobachten lässt, steht dabei oftmals in einem Kontrast zu seiner eher distanzierten Sicht auf die Kultur und Gesellschaft Roms. Bei näherer Betrachtung wird jedoch auch ersichtlich, dass sich Artemidor – anders als die alteingesessenen Eliten – durch eine grundsätzliche Wertschätzung seiner eigenen Berufstätigkeit als Traumdeuter auszeichnet, die er als gelehrte Wissenschaft etablieren und an seinen Sohn weitergeben möchte. Wenngleich er mithilfe von selbstangeeigneter Bildung und daraus resultierender Berufstätigkeit bereits über ausreichende finanzielle Mittel verfügt haben muss, die ihm ein intensives Buchstudium sowie Mobilität zu Forschungszwecken ermöglichten, kann letzten Endes nicht ausgeschlossen werden, dass er trotz allem auf ein regelmäßiges Einkommen angewiesen war. Diese Charakteristika verorten Artemidor als Mitglied einer bis dato im gesellschaftlichen Gefüge kaum beachteten Mittelschicht, die er selbst in seinem Werk bei der Herkunft bestimmter Klienten propagiert. Als solcher war er zwar im Besitz der Bürgerrechte einer Polis, nicht aber analog zu den Mitgliedern der provinziellen Oberschicht im Besitz des römischen Bürgerrechts. Für die Analyse der im Traumbuch portraitierten Gesellschaft bedeutet Artemidors Zugehörigkeit zur Mittelschicht insbesondere im Hinblick auf Handlungsnormen und Rollenerwartungen einen zuweilen anderen Zugang, als es bei einem Mitglied der Oberschicht der Fall gewesen wäre.

Aus dieser gesellschaftlichen Position heraus stellt das Traumbuch Artemidors Intention dar, wenn schon nicht in den Kreis der politischen und wirtschaftlichen Oberschicht, so doch in den Kreis der gelehrten Elite aufgenommen zu werden, bei denen es sich mutmaßlich auch um die Leser seines Werkes handelte. Als solche stammten sie ebenfalls aus der provinziellen Oberschicht und gründeten ihren Status sowohl auf Wohlstand und *paideia*, als auch auf Familientradition und politischen Ämterlaufbahnen. Artemidor unternimmt im Traumbuch den Versuch, den gesellschaftlichen Konventionen der Oberschicht entsprechend die für ihn offensichtlich nicht ganz unwichtigen Fragen zu Einkommen und Vermögen weitestgehend zu tabuisieren und beweist damit und auch durch

seine Sicht auf inferiore gesellschaftliche Gruppen, dass er für ein elitäres Lesepublikum schreibt. Im Gegensatz dazu äußert er in den Ratschlägen an seinen Sohn insbesondere in Buch IV und V handfeste wirtschaftliche Interessen, indem er ihn durch die Abfassung der Bücher gegenüber konkurrierenden Traumdeutern etablieren und fördern möchte. Artemidors Versuch, ausschließlich mithilfe von *paideia* und gelehrter Traumdeutung einen gewissen gesellschaftlichen Aufstieg vorzunehmen, muss letzten Endes als gescheitert betrachtet werden, weil er hierbei die eklatante Bedeutung von Ämterlaufbahnen und Familientradition als notwendige Qualifikationen für die Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Oberschicht offenbar verkennt. Wenngleich er die Kritik an seinen Büchern (wenn sie sich denn überhaupt so geäußert hat), maßgeblich auf angebliche stilistische Mängel zurückführt, fühlt er sich durch die Ablehnung seines Traumbuches durch das Lesepublikum gekränkt und verkennt letzten Endes, dass sie in erster Linie auf dem umstrittenen Bereich der Traumdeutung beruht, deren Wissenschaftlichkeit bereits seit Platon bezweifelt wurde. In seinem Wunsch, mit der Veröffentlichung des Traumbuches nicht nur den Ruf der Traumdeutung zu rehabilitieren, sondern ihr auch einen Platz in der Bildungslandschaft der zweiten Sophistik zu etablieren, präsentiert sich Artemidor als gelehrter Traumdeuter, der durch ein hohes Maß an Empirie, Erfahrung und Tradition besticht und sich auf diese Weise von Betrügnern und Scheinwahrsagern abzugrenzen vermag. Bei einem Blick in das Traumbuch wird deutlich, dass unter den Traumdeutern offenbaren Rivalität bestand und der Bereich anfällig für unseriöse Vertreter der Mantik war, mit denen Artemidor zuweilen hart ins Gericht geht. Zugleich versäumt er es aber auch nicht, durch Hinweise auf ältere und mitunter berühmte Traumdeuter, wie Aristandros von Telmessos, die lange Tradition dieser mantischen Technik hervorzuheben, um sie auf diese Weise zu einem festen Bestandteil griechischer Kultur zu machen. Hierzu bedient er sich einer empirisch fundierten Arbeitsmethodik, die seiner Meinung nach neben einem umfangreichen Studium literarischer und philosophischer Schriften eine Reisetätigkeit sowie den fachlichen Austausch mit Kollegen umfasst. Die Tatsache, dass Artemidor bei seinen Traumdeutungen vor allem mit Parallelisierungen und Analogien arbeitet, eröffnet ihm zwar ein umfassendes Spektrum an Interpretationsmustern, macht es zuweilen allerdings schwer, allgemeingültige von individuellen Schicksalen zu unterscheiden. Auch bleibt er bei der Traumdeutung einen fallbezogenen Nachweis der Nutzung älterer Traumdeutungsliteratur schuldig.

Vor diesem Hintergrund finden sich im Traumbuch des Artemidor verschiedene gesellschaftliche Gruppen, die unterschiedlichen sozialen Schichten angehören und mal als

Träumende, mal bei anderen Personen als Gegenstand von Träumen oder aber in eher abstrakter Form in Erscheinung treten. Indem Artemidor ihren jeweiligen sozialen Hintergrund bei seinen Traumdeutungen berücksichtigt, bietet er dem Leser für das 2. Jh. n. Chr. einen Überblick sowohl auf allgemeingültige als auch auf seine individuellen Handlungsnormen und Rollenerwartungen. Das sich daraus ergebende Weltbild des Artemidor und die ihm zugrunde liegenden Ordnungs- und Wertvorstellungen weisen dabei markante Merkmale auf. Im Traumbuch wird die damalige Gesellschaft maßgeblich durch zwei Dichotomien bestimmt: Zunächst die rechtlichen Kategorien von ‚frei‘ und ‚unfrei‘, wie sie auch in ALFÖLDYS Stände-Schichten-Modell aufgegriffen werden. Im Traumbuch äußert sich dies darin, dass die meisten Traumsymbole für Sklaven eine andere Bedeutung haben als für freie Personen und sich der Status der Unfreiheit grundsätzlich als nachteilig auswirkt. Zugleich wird deutlich, dass die Beziehung zwischen unfreien und freien Personen stets durch Passivität, Gehorsam und Unterwürfigkeit der unfreien Person geprägt war. Die rechtliche Dichotomie in ‚frei‘ und ‚unfrei‘, bei der es sich um ein grundsätzliches Charakteristikum der antiken Gesellschaft handelt, wird zudem im Traumbuch durch eine zweite gesellschaftliche Dichotomie in ‚reich‘ und ‚arm‘ ergänzt. Vor diesem Hintergrund befinden sich reiche und wohlhabende Personen (wenngleich der Ursprung ihres Reichtums nicht immer dargelegt wird) auf der obersten Stufe der Gesellschaft und kumulieren politische und ökonomische Macht. In diesem Zusammenhang hebt Artemidor wiederholt die unmittelbare Wechselwirkung zwischen Wohlstand bzw. Reichtum und dem Erwerb von *paideia* hervor. Im Gegensatz zu Reichen haben hingegen Arme buchstäblich keine Stimme, was vor allem auf ihre beschränkte bis nicht vorhandene Möglichkeit zur politischen Teilhabe beruht. Arme Personen werden in zahlreichen Traumbildern oftmals gemeinsam mit Sklaven genannt, was ihre Verortung auf der untersten Stufe der Gesellschaft hervorhebt.

Ergänzend zu den oben genannten Dichotomien findet sich bei Artemidor noch ein drittes gesellschaftliches Unterscheidungsmerkmal. Es handelt sich dabei um die sogenannten *μέτριοι*, ein Begriff, mit dem Artemidor wie kaum ein anderer Autor seiner Zeit die Mitglieder der gesellschaftlichen Mittelschicht beschreibt. Wenngleich eine solche in der antiken Gesellschaftsordnung nach dem Stände-Schichten-Modell von ALFÖLDY nicht vorgesehen ist, erscheint es plausibel, darunter jene Personen zu subsumieren, die weder Mitglied der provinziellen Elite waren noch auf der untersten Gesellschaftsebene zusammen mit Sklaven, Armen oder Tagelöhnern standen. Anhand der Person des Artemidor selbst wird deutlich, dass ein Mitglied der Mittelschicht zwar über gewisse finanzielle

Mittel verfügen konnte, gleichwohl aber für seinen Lebensunterhalt stetig aufkommen musste. Auch scheinen die Mitglieder dieser Mittelschicht bestrebt gewesen zu sein, mithilfe von *paideia* als maßgeblichem Stilmerkmal der wirtschaftlichen und politischen Elite den gesellschaftlichen Aufstieg zu wagen. Die Analyse der entsprechenden Traumbeispiele, in denen es um die μέτριοι geht, zeigt, dass Artemidor ihre Existenz nicht nur als bekannt voraussetzt, sondern vor allem die Gruppe der Athleten dort verortet. Letzten Endes kann dies als Hinweis darauf dienen, dass Artemidor anders als seine Zeitgenossen mit dem Begriff der μέτριοι die zeitgenössische soziale Realität äußerst differenziert zu erfassen vermag. Die offensichtliche Zugehörigkeit Artemidors zu eben dieser Mittelschicht mag ferner als Grundlage für seine rigiden Obrigkeitsvorstellungen gedient haben. So betont er wiederholt die grundsätzliche Notwendigkeit von Hierarchie und Herrschaft für das Funktionieren einer Gesellschaft, was in zahlreichen Analogien, u.a. zwischen Göttern und Menschen sowie Herren und Sklaven zum Tragen kommt. Im Rahmen dieses Herrschaftsgefüges sind die jeweiligen sozialen Gruppen mit entsprechenden Rollenerwartungen behaftet: Der Herrschende verfügt über totale rechtliche und soziale Macht, wirtschaftliche Dominanz und Kontrolle, zeigt aber auch Fürsorge, wohingegen sich der Beherrschte entweder aufgrund seiner Rechtlosigkeit oder aber seiner wirtschaftlichen Schwäche durch Passivität, Gehorsam und Loyalität auszeichnet. Ein Aufbegehren gegen diese göttlich gegebene Ordnung hat zumeist drastische negative Folgen für den Beherrschten. Die Tatsache, dass Artemidor so vehement an diesem Hierarchiedenken festhält, macht deutlich, dass er kaum als Befürworter für das Aufbrechen traditioneller Gesellschaftshierarchien gesehen werden kann, wie z.B. I. HAHN ihn mit Blick auf die Situation der Sklaven im Traumbuch gesehen haben will. Ergänzend zum Hierarchiegedanken finden sich bei Artemidor mit den sechs στοιχεῖα (Natur, Gesetz, Sitte, Tätigkeit, Wörter und Zeit) weitere Ordnungskriterien, die sein Weltbild und das seiner Mitmenschen nachhaltig bestimmen. Ihre Bedeutung als Handlungsnormen hat er im Rahmen der theoretischen Vorbemerkungen seines Werkes ausführlich dargelegt, wodurch er betonen will, dass seine Traumdeutungen keiner persönlichen Willkür unterliegen, sondern sich nach scheinbar allgemein-gültigen Wertmaßstäben richten, die auch die älteren Traumdeuter berücksichtigt hätten. Im Rahmen der Analyse ist deutlich geworden, dass insbesondere die Aspekte ‚Natur‘, ‚Gesetz‘ und ‚Sitte‘ für Artemidor eine besondere Bedeutung haben: So werden Personen im Hinblick auf ihr Handeln dahingehend beurteilt, ob sie sich naturgemäß verhalten (z.B. ob ein Sklave seinem Status entsprechend gehorsam ist), gesetzestreu sind (z.B. Athleten nicht durch Manipulation siegen) oder aber Traditionen verpflichtet sind (z.B. als Habitus eines wahren Philosophen Barttracht und das lange

Haar wählen). Wenngleich Artemidor bei den sechs στοιχεῖα von allgemeingültigen Bewertungskriterien ausgeht lässt sich nachvollziehen, dass er selbst bei ihrer Berücksichtigung individuelle Schwerpunkte legt. Abschließend kann mit Blick auf Artemidors Ordnungs- und Wertvorstellungen festgehalten werden, dass die Gesellschaft des griechischen Ostens im 2. Jh. n. Chr. als eine mobile und aktive Gesellschaft portraitiert wird, in der *paideia* und Agonistik als maßgebliche Elemente der griechischen Kultur fungierten. Zugleich fußt die im Traumbuch portraitierte Gesellschaft auf einer klaren Hierarchie, wonach die Reichen und Mächtigen an oberster Stelle stehen, die gesellschaftliche Mitte um Aufstieg bemüht ist und die untersten Schichten, d.h. Sklaven und arme Personen am wenigsten Einfluss haben. Aus Artemidors Sicht können Personen je nach ihrer rechtlichen und wirtschaftlichen Ausgangsposition im Rahmen ihrer Möglichkeiten sozial mobil sein, werden jedoch was die Realisierung sozialer Mobilität betrifft, durch Rollenerwartungen und Handlungsnormen beschränkt. Er selbst tritt bei seinen Traumdeutungen zwar nicht als Philosoph oder Moralist in Erscheinung, spricht sich vor dem Hintergrund seines traditionalistisch geprägten Weltbildes jedoch für die Bewahrung bestehender rechtlicher und sozialer Gegebenheiten aus.

Wenngleich Artemidor im Traumbuch eine vielfältige und reichhaltige Sammlung von Träumen zahlreicher Personen aus unterschiedlichen sozialen Milieus zusammengestellt hat, hat sich für die vorliegende Untersuchung die Fokussierung auf die drei sozialen Gruppen der Sklaven, Athleten und Gelehrten als fruchtbar erwiesen. Maßgeblich ist der gesellschaftliche Querschnitt, den diese drei Untersuchungsgruppen repräsentieren: Die Sklaven als unfreie Vertreter der Unterschicht, die Athleten aus der gesellschaftlichen Mitte und die Gelehrten, bei denen es sich vornehmlich um Mitglieder der Oberschicht handelt. Da die Sklaven mit Ausnahme von Satiren und Komödien ansonsten kaum in der Literatur der römischen Kaiserzeit präsent sind und in der Regel nur verzerrt aus Sicht eines Angehörigen der Oberschicht dargestellt werden, konnte mit Artemidor eine authentisch anmutende Sicht eines Mitglieds der Mittelschicht auf Sklaven gewonnen werden. Diese weist insbesondere im Hinblick auf die Institution der Sklaverei Übereinstimmungen, als auch Divergenzen hinsichtlich auf die soziale Mobilität von Sklaven zur Sicht der Oberschicht auf. Eine Einschränkung der Sicht auf die Sklaven enthält das Traumbuch dahingehend, dass Artemidor vor allem das Leben urbaner Sklaven portraitierte, die zudem über gewisse finanzielle Möglichkeiten verfügten. Der Gruppe der Athleten als Repräsentanten der Mittelschicht misst das Traumbuch wegen ihrer zentralen Rolle in der kaiserzeitlichen Agonistik einen großen Raum bei, indem die Athletik im

Hinblick auf ihre gesellschaftliche Verankerung im 2. Jh. n. Chr. sowie die Frage von Erfolg oder Niederlage und den damit verbundenen wirtschaftlichen und persönlichen Folgen thematisiert wird. Gleichwohl fokussiert das Traumbuch vor allem auf Athleten im Zuge ihrer aktiven Laufbahn, die zudem bereits einen gewissen Aufstieg vorgenommen hatten, da auffallend viele Athletenträume im Kontext der Olympischen Spiele stehen. Abschließend haben sich auch die Gelehrten als aufschlussreiche Untersuchungsgruppe erwiesen, wenngleich sich ihre Aufschlüsselung als komplexer erwies als bei der Gruppe der Sklaven und Athleten. Gleichwohl wird Artemidors Persönlichkeit dem Leser insbesondere in seinen Deutungen der Träume von Philosophen, Rednern, Sophisten und Philologen, die vornehmlich der gelehrten Oberschicht entstammten, greifbar. Bemerkenswert in dieser Gruppe ist nicht nur die von Artemidor vorgenommene trennscharfe Differenzierung der einzelnen Bildungsvertreter und ihrer Tätigkeiten, sondern vor allem seine Unterscheidung von Gelehrtheit und Scheingelehrtheit, die an die gezielte ökonomische Verwertung von *paideia* anknüpft und eng mit dem jeweiligen Bildungs- und Lebensideal verwoben ist. Nichtsdestoweniger versäumt es Artemidor jedoch, nähere Aspekte zum zeitgenössischen Bildungstrieb sowie insbesondere die Tätigkeit von Philosophen näher zu bestimmen.

Im Rahmen einer vergleichenden Analyse können abschließend folgende Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Darstellung des Artemidor für die drei genannten Untersuchungsgruppen festgehalten werden. Bei allen Untersuchungsgruppen nimmt der jeweilige soziale Status eine zentrale Rolle bei der Traumdeutung ein. Er dient Artemidor als maßgeblicher Ausgangspunkt für seine jeweiligen Prophezeiungen und bestimmt das objektive Ausmaß der jeweiligen sozialen Entwicklungsmöglichkeiten. Ausschlaggebend für den sozialen Status eines Klienten ist zum einen der rechtliche Status als Freier bzw. Unfreier, zum anderen gesellschaftliche Merkmale wie Herkunft, Wohlstand und Reichtum oder sportliche Leistungsfähigkeit. Die Sklaven befanden sich als Unfreie am untersten Ende der gesellschaftlichen Hierarchie und hatten infolgedessen einen niedrigen sozialen Status. Diesen unterstreicht Artemidor im Traumbuch durch entsprechende Analogien und Parallelisierungen zu Nutzgegenständen. Darüber hinaus war der rechtliche Status von Sklaven stets an den ihres jeweiligen Herrn gebunden, wobei ihre Abhängigkeit und Untergebenheit durch entsprechende Analogien zum Ausdruck gebracht wurden, die in einem Zusammenhang mit Arbeit, sexueller Verfügbarkeit, körperliche Züchtigung bis hin zur Folter standen. Während einem Sklaven durchaus Möglichkeiten zur sozialen Mobilität im Rahmen seines Sklavendaseins gegeben waren, war eine grundsätzliche

Änderung seines unfreien Charakters nur durch Flucht oder aber den Akt der Freilassung möglich. Während die Fluchthematik bei den referierten Traumbildern auffällig blass bleibt und sich Artemidor diesbezüglich kein Urteil zu erlauben scheint, nimmt die Freilassung im Traumbuch einen bedeutenden Platz ein. Dies korreliert mit dem Umstand, dass es sich bei den im Traumbuch portraitierten Sklaven vornehmlich um Haussklaven aus dem urbanen Milieu gehandelt hat, die in der Regel ein Vertrauensverhältnis zu ihrem Herrn aufbauen konnten.

Während die Sklaven durch das rechtliche Merkmal der Unfreiheit gekennzeichnet waren, gründete sich der soziale Status der Athleten vornehmlich auf ihrer Herkunft aus der μέτριοι-Schicht sowie ihrer körperlichen Leistungsfähigkeit. Als freie Mitglieder der gesellschaftlichen Mitte besaßen sie naturgemäß mehr Möglichkeiten zur sozialen Mobilität als z.B. die Sklaven. Zudem verfügten sie bereits über eine gewisse finanzielle Ausstattung, die ihnen den Karrierestart im Rahmen der kaiserzeitlichen Agonistik erleichterte, wenngleich sie darüber hinaus dennoch für ihren Lebensunterhalt aufkommen mussten. Aus diesem Grund überrascht es kaum, dass die elementare Frage nach Sieg oder Niederlage bzw. die nach Ansehen und Ruhm in den Träumen der Athleten der alles entscheidende Sachverhalt war, da ihnen nur mit steigendem Prestige eine verheißungsvolle Karriere als Athlet und die Teilnahme an den panhellenischen Agonen möglich war. Gleichwohl unterstreicht die Tatsache, dass viele der im Traumbuch dokumentierten Athletenträume um die Zulassung und den Erfolg bei den Olympischen Spielen oder bei nicht näher spezifizierten heiligen Agonen kreisen, ein entsprechend hohes Prestige dieser Athleten. Den wohl höchsten sozialen Status der drei Untersuchungsgruppen ist den Gelehrten zuzuschreiben, die aufgrund ihrer Herkunft sowie ihres Wohlstandes über einen privilegierten Zugang zu Bildung verfügten. Die entsprechenden Tätigkeitsbereiche der Gelehrten werden jedoch nur zum Teil ausdifferenziert: Während die Philosophen lediglich als Weise idealisiert werden, wird die Tätigkeit der Sophisten vor allem auf ihre didaktische Funktion als Lehrer reduziert, wohingegen ein Hinweis auf ihre Rednertätigkeit nur am Rande erfolgt. Ferner bleiben auch Philologen in der Konkretisierung ihrer Tätigkeit unscharf und werden nur sehr allgemein in einen Zusammenhang mit Büchern und Wissen gebracht. Darüber hinaus manifestiert sich der soziale Status der Gelehrten bei Artemidor auf Grundlage seiner Differenzierung zwischen Gelehrtheit und Scheingelehrtheit. Dabei offenbart sich ein interessantes Bild: Während Philosophen als wahrhaftig Gelehrten ein hohes Sozialprestige zugesprochen wird, wird dies Rednern und Sophisten – den eigentlichen ‚Stars‘ der zweiten Sophistik – im Traumbuch nahezu abgesprochen.

Dadurch offenbart Artemidor den genuinen Blick auf eine intellektuell dominierende Personengruppe, zu der er selber aufgrund seiner Herkunft und trotz seiner Tätigkeit als gelehrter Traumdeuter keinen Zugang erhielt. Im Vergleich mit der Untersuchungsgruppen der Sklaven und Athleten fällt zudem auf, dass Artemidor deren sozialen Status als relativ homogen betrachtet, wohingegen er Gelehrte je nach Tätigkeitsbereich eher als heterogene Gruppe ansieht.

Ferner ergeben sich Unterschiede bei den Traumdeutungen Artemidors für die drei Untersuchungsgruppen bei den jeweiligen Prophezeiungen zur sozialen Mobilität. Trotz der grundsätzlichen rechtlichen Dichotomie in ‚frei‘ und ‚unfrei‘ sowie der ergänzend vorgenommenen Differenzierung der Gesellschaft in ‚reich‘ und ‚arm‘ boten sich den Mitgliedern der jeweiligen Untersuchungsgruppen nur voneinander abweichende Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg. Grundsätzlich lässt sich anhand der Traumdeutungen nachvollziehen, dass die Frage nach sozialer Mobilität naturgemäß vor allem für Sklaven eine maßgebliche Rolle spielte. Die Analyse der Sklaven- und Herenträume hat ergeben, dass soziale Mobilität für sie innerhalb des Haushalts ihrer Herren, bzw. nach ihrer Freilassung auch in der Gesellschaft möglich war. Ersteres war vor allem jenen Sklaven möglich, die sich durch Loyalität, Fleiß und Gehorsam auszeichneten, was zumeist in einem guten persönlichen Verhältnis zum jeweiligen Herrn mündete. Dadurch bot sich den Sklaven innerhalb des Haushaltes die Möglichkeit zur Übernahme von Führungspositionen in den Bereichen Verwaltung, Aufsicht und Erziehung. Als eine weitere Möglichkeit im Hinblick auf soziale Mobilität für Sklaven wird im Traumbuch der Verkauf an besser gestellte Haushalte genannt. Die zweite Möglichkeit der sozialen Mobilität bei Sklaven ergab sich hingegen nach ihrer Freilassung, welche sie *de facto* zu vollwertigeren Mitgliedern der kaiserzeitlichen Gesellschaft machte. Grundsätzlich ist der Eindruck entstanden, dass jene Sklaven, die zu Artemidors Kundenkreis gehörten, in der Regel freigelassen wurden oder aber – als eine Vorstufe davon – im Rahmen eines Paramoné-Verhältnisses tätig waren. Darüber hinaus suggerieren die im Traumbuch erwähnten Freilassungspraktiken, dass es sich vor allem um griechischer Freilassungsbräuche handelte, weil explizit römische Freilassungsbräuche, wie z.B. die Übernahme der *tria nomina*, nur am Rande erwähnt werden. Abschließend muss darauf hingewiesen werden, dass Artemidor die Freilassung als Möglichkeit sozialer Mobilität eingehend thematisiert, sich darüber hinaus jedoch kaum Träume von Freigelassenen im Traumbuch finden lassen. Anders als die Sklaven, für die soziale Mobilität im besten Fall eine Veränderung ihrer rechtlichen Position bedeutete, besaß dieser Aspekt in den Träumen der Athleten eine gänzlich andere

Relevanz. Für sie war soziale Mobilität vornehmlich mit der Frage nach Sieg oder Niederlage im Rahmen des agonalen Wettkampfes verbunden. Die Analyse der Athletenträume verdeutlicht, dass hierbei ein Sieg bei den Wettkämpfen die einzig annehmbare Option war, eine Niederlage einer öffentlichen Schmach gleichkam und daher eine bloße Teilnahme nicht genügt hätte. Der damit verbundene Erfolgsdruck wird in zahlreiche Athletenträumen sowie den Träumen ihrer Angehörigen erkennbar. Insbesondere junge Athleten trugen sich demnach schwer mit der Frage der Zulassung zum Wettkampf, welche den ersten Schritt auf dem Weg zu Ruhm und Reichtum bedeutete. Die Tatsache, dass sich den Traumerzählungen zufolge auch Teilnehmer der Olympischen Spielen unter Artemidors Klientel befanden, die bereits zu den Spitzensportlern ihrer Zeit gehörten, indiziert, dass offenbar der mit dem Wettkampfniveau einhergehende Erfolgsdruck analog zum sozialen Aufstieg anstieg. Als Grund für die Bedeutung der sozialen Mobilität für Athleten mag ihrer Herkunft aus der gesellschaftlichen Mitte und der damit im Sport umfangreich gegebenen Konkurrenz geschuldet sein. Wenngleich Artemidor nichts über die weiteren Karrieremöglichkeiten erfolgreicher Sportler im Anschluss an ihre Laufbahn verlauten lässt, ist aus anderen zeitgenössischen Quellen bekannt, dass sie aufgrund ihrer Popularität mitunter Schlüsselpositionen auf provinzieller Ebene einnehmen konnten. Zudem legt die Herkunft aus der Mittelschicht auch ein entsprechendes finanzielles Interesse nahe, das mit den steigenden Siegespreisen der Agone korrespondierte und als Stimulus für den weiteren sozialen Aufstieg diente. Abschließend kann mit Blick auf die Untersuchungsgruppe der Gelehrten festgehalten werden, dass soziale Mobilität für diese soziale Gruppe nur eine geringe Relevanz besaß. Dies rührt zum einen daher, dass sich die meisten Gelehrten bedingt durch ihre familiäre Herkunft und materielle Ausstattung bereits am obersten Ende der Gesellschaftshierarchie befanden. Ihr Wohlstand ermöglichte ihnen die intensive Beschäftigung mit wissenschaftlichen Disziplinen der *paideia*, der im Rahmen der zweiten Sophistik ohnehin ein enorm großes gesellschaftliches Prestige zukam. So ist nachvollziehbar, dass sich Mobilität analog zu den Athleten mehr innerhalb des Gelehrtenkreises ausprägte und mittels *paideia* mehr der Mehrung persönlichen Ansehens und Ruhms in der Öffentlichkeit verpflichtet blieb. Allerdings differenziert sich hier viel umfassender als bei den anderen Untersuchungsgruppen das Ergebnis je nach wissenschaftlichem Tätigkeitsbereich der Gelehrten. In diesem Zusammenhang macht Artemidor freilich deutlich, dass er Personen, die sich durch *paideia* den Anschein von Gelehrtheit geben wollen, eine entsprechende innere Einstellung zur Wissenschaftlichkeit und Wahrheitssuche jedoch vermissen lassen, nicht zu den wahrhaftig Gelehrten zählt.

Grundsätzlich lässt sich daher konstatieren, dass durch das Traumbuch des Artemidor persönliche Mobilitätserwartungen von Personen je nach sozialem Status der zugehörigen Klientelgruppe im Rahmen der damaligen gesellschaftlichen Grenzen mit unterschiedlichen Schwerpunkten kanalisiert wurden. Dies erfolgte vor dem Hintergrund, dass die Gesellschaftsstruktur im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. soziale Hybris oder aber das Aufbrechen traditioneller Gesellschaftsstrukturen nicht zulassen wollte oder konnte. Insofern ist plausibel, dass soziale Handlungsnormen und Rollenerwartungen von Klienten eine maßgebliche Rolle für die Traumdeutungen Artemidors bei den drei Untersuchungsgruppen spielten. Dabei ist davon auszugehen, dass die im Traumbuch mittels zahlreicher Traumsymbole chiffrierte Handlungsnormen und Rollenerwartungen nicht ausschließlich von Artemidor selbst definiert wurden, sondern die zur seiner Zeit gültigen Normen und Werte widerspiegeln. Diese wiederum bildeten für Artemidor in Kombination mit dem jeweiligen sozialen Status seiner Klienten und seiner sechs στοιχεῖα eine verlässliche Grundlage für die Praxis gelehrter Traumdeutung. Demnach boten ihm Handlungsnormen und Rollenerwartungen seiner Klienten eine Möglichkeit zur theoretischen Strukturierung seiner Traumdeutungen, der er zudem durch empirische Methodik mittels Fallsammlung ein wissenschaftliches Fundament verschaffen wollte.

Die Analyse hat für alle drei Untersuchungsgruppen die den Traumdeutungen Artemidors jeweils unterschiedlich zugrunde liegenden Handlungsnormen deutlich gemacht, welche die Grundlage für das ihm eigene Gesellschaftsbild und damit verbundenen Rollenerwartungen darstellten. Vor diesem Hintergrund zeichnen sich Sklaven im besten Fall durch steten Gehorsam, Fleiß und Loyalität ihrem Herrn gegenüber aus, der dies durch die Vergabe von Vertrauenspositionen bis hin zur Freilassung belohnt. Bei Zuwiderhandlungen gegen diese Handlungsnormen, wie sie im Falle einer Flucht, Arbeitsverweigerung, Anmaßung oder Ungehorsam zum Tragen kommen, werden den Sklaven z.T. brachiale Nachteile in Form von körperlicher Züchtigung bis hin zur Folter bzw. Verweigerung der Freilassung prophezeit. Es wird deutlich, dass Artemidor gegenüber den Sklaven in seinen Traumdeutungen ausschließlich die Rollenerwartungen der Sklaven aus Sicht der Herren spiegelt und damit weder die oben genannten Handlungsnormen in Frage stellt noch die Sklaven gar zum Ungehorsam anregen will. Diese Beobachtung korrespondiert mit seinem Obrigkeitsdenken und der ihm eigenen Verhaftung einer als naturgegebenen Gesellschaftsordnung. Auch für die Athleten gelten bei Artemidor maßgebliche Handlungsnormen, die fest mit ihrer Rolle als erfolgreiche und vorbildliche Sportler nach klassischem Vorbild verbunden sind. Die Analyse hat hier gezeigt, dass sich Athleten bei

Artemidor im Idealfall durch ein hohes Maß an Kraft und Stärke, Ehrgeiz, Demut, Selbstdisziplin und Fairness auszeichnen. Die Tatsache, dass nur der Sieg für die antike Athletik zählte, führte dazu, dass die Sportler diesem Ziel alles andere unterordneten und dafür auch Entbehrungen, Enthaltbarkeit und hartes Training auf sich nahmen. Vor diesem Hintergrund versteht sich das Traumbuch als Kompendium für jene Athleten, die diese Rollenwartungen erfüllten, Aussicht auf Erfolg und damit verbundenen Ruhm und gesellschaftliches Ansehen zu erlangen. Die Analyse der Athletenträume hat darüber hinaus ergeben, dass die Rollenerwartungen in der antiken Athletik zuweilen scheinbar so groß waren, dass sich insbesondere junge Athleten dem Erwartungsdruck nicht gewachsen sahen und ggf. sogar an sportlicher Überanstrengung starben. Analog zu den Sklaven finden sich im Traumbuch bezüglich der Athleten auch Prophezeiungen, von nicht erfüllten Handlungsnormen, in denen von Schwäche und Verweichlichung, aber auch von sexuellen Ausschweifungen die Rede ist. Im Traumbuch werden sie zumeist als Ausgangspunkt für Niederlagen oder der unehrenhaften Beendigung der Karriere thematisiert, wodurch Artemidor den Eindruck erweckt, dieses Fehlverhalten der Athleten im Rahmen seiner Traumdeutungen gewissermaßen zu sanktionieren. Abschließend finden Handlungsnormen und Rollenerwartungen insbesondere in der Untersuchungsgruppe der Gelehrten in äußerst differenzierter Form eine Berücksichtigung. Als Ausdruck wahrhaftiger Gelehrtheit sollen diese sich nur um ihrer selbst willen mit der Wissenschaft befassen und dabei keine wirtschaftlichen oder auf öffentliche Selbstdarstellung gerichtete Interessen verfolgen, die sie allenfalls als Scheingelehrte demaskieren. Als originäre Vertreter der *paideia* müssen Gelehrte laut Artemidor nicht nur durch Weisheit und Eloquenz, sondern auch durch Bescheidenheit und den Willen, sich in den Dienst der Wissenschaft zu stellen, überzeugen. Auf Basis der im Traumbuch referierten Gelehrtenträume kann ferner festgehalten werden, dass Artemidor diese Idealvorstellungen insbesondere bei den Philosophen sowie in Ansätzen auch bei den Philologen, nicht aber bei Rednern und Sophisten, denen er negative Verhaltensweisen wie Herrschsucht, Manipulation, Geltungssucht und Falschheit als Ausdruck von Scheingelehrtheit vorhält, verkörpert sieht.

Ein besonderes Charakteristikum des Traumbuches stellt Artemidors Versuch dar, durch geschickt platzierte Analogien und Parallelisierungen zwischen der wissenschaftlichen Tätigkeit und den Handlungsnormen von Philosophen und Traumdeutern letzteren ebenfalls den Nimbus des wahrhaftig Gelehrten zu verschaffen. Zudem offeriert er den originären Blick eines Mannes aus der Mittelschicht auf die in anderen zeitgenössischen Quellen zumeist idealisierten Redner und Sophisten. Vor dem Hintergrund dessen, dass

Artemidor von ebendiesen Gelehrten bei seinem Versuch, sich in der Bildungslandschaft des 2. Jh. n. Chr. zu etablieren, zurückgewiesen wurde, kommt man nicht umhin, in seiner Sicht eine gewisse Voreingenommenheit festzustellen, in der das negative Bild vor allem der Sophisten begründet liegen mag. Es wäre interessant gewesen, den Blick auf die im Traumbuch portraitierten Mitglieder der kleinasiatischen Gesellschaft des 2. Jh. n. Chr. noch zu erweitern, um neben dem gesellschaftlichen Querschnitt bestehend aus Sklaven, Athleten und Gelehrten weitere Gesellschaftsgruppen in den Fokus einer sozialhistorischen Analyse zu rücken. So wären u.a. die im Traumbuch erwähnten Kaufleute als weitere Vertreter der Mittelschicht oder aber die sogenannten ‚Reichen‘ im Vergleich mit den traditionellen Vertretern der Oberschicht viel versprechend. Abschließend lässt sich festhalten, dass sich die *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis als ein facettenreiches, aber zugleich auch eingeschränktes Fenster auf die mögliche Sozialbeziehungen, Mentalitäten und Handlungsnormen der griechisch-römischen Gesellschaft im Kleinasien des 2. Jh. n. Chr. erwiesen haben. Die Analyse der von Artemidor vorgenommenen Traumdeutungen ermöglicht zweifelsohne prägnante gesellschaftliche Rückschlüsse, freilich aus der Sicht eines Mannes, der ursprünglich aller Voraussicht nach aus der Mittelschicht stammte und bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen dementsprechend wahrnahm. So verwundert es nicht, dass Artemidors Erläuterungen an einigen Stellen programmatisch klingen, weil er vor allem zuverlässige, empirisch abgesicherte Prognosen abgeben wollte, ohne aber anscheinend vollständigen Einblick in die sozialen Gegebenheiten bestimmter sozialer Gruppen zu haben. Grundsätzlich ist in seinen Traumdeutungen die ihm eigene normative und zugleich streng hierarchische Gesellschaftsordnung präsent, insbesondere bei seinem Blick auf die Sklaven, die er vor allem aus der Perspektive ihrer Herren wahrnimmt. Auch vermag er es nicht, über die wissenschaftliche Beschäftigung hinausgehende, maßgebliche Tätigkeitsbereiche dieser Gruppe, u.a. im zeitgenössischen Bildungsbetrieb zu erfassen und seine persönlichen Ressentiments gegenüber einigen Vertretern dieser Gruppe und ihrer Tätigkeit hierbei zurückzustellen. In diesem Zusammenhang wirkt auch seine konstante Bemühung, den Traumdeuter als seriösen Gelehrten zu etablieren, an einigen Stellen konstruiert. Insofern weicht insbesondere das Bild, das Artemidor von den Gelehrten zeichnet, erheblich von dem seiner Zeitgenossen ab.

Vor dem Hintergrund seines Ziels, ein Traumdeutungsbuch mit zeitgenössischer Relevanz zu erschaffen, ist es Artemidor jedoch gelungen, die der Traumdeutung eigene Offenheit für Vertreter verschiedener gesellschaftlicher Gruppen durch die Vereinigung ihrer Traumbilder in seinem Werk zu begegnen. So finden sich dort die ansonsten wenig

beachteten Angehörigen unterer Gesellschaftsschichten zusammen mit Personengruppen aus der Athletik und Wissenschaft, die in der zweiten Sophistik besondere Relevanz besaßen. Alle Mitglieder der drei Untersuchungsgruppen wurden in ihren Rollen als Träumende entsprechend streng empirisch von Artemidor gleichermaßen behandelt und analysiert, wobei ihr sozialer Status, Aspekte der sozialen Mobilität sowie die sie bestimmenden Handlungsnormen und Rollenerwartungen auf vielfältige Art und Weise beleuchtet und differenziert wurden. In dieser Hinsicht leistet das Traumbuch wie keine andere historische Quelle einen maßgeblichen Beitrag zum Verständnis von individuellen sowie gesamtgesellschaftlichen Strukturen, Dynamiken und Entwicklungsmöglichkeiten zur Zeit der zweiten Sophistik.

9. Quellen- und Literaturverzeichnis

9.1 Quellenverzeichnis

Ael. Arist. log.

Aelius Aristides, The complete works, 2. Bd, hrsg. v. Behr, C. A., Leiden 1981-1986.

Ael. VH

Claudius Aelianus, *Varia Historia*, hrsg. v. DILTS, M. R., Leipzig 1974, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.

Ael. NA

Claudius Aelianus, *Tierleben/ De natura animalium*, hrsg. v. BRODERSEN, K., Berlin/Boston 2018.

Alkiph. epist.

Alkiphron, *Epistulae*, hrsg. v. SCHEPERS, M. A., Stuttgart 1969, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*.

Antiph. Herod.

Antiphon, *The Speeches*. hrsg. v. GAGARIN, M., Cambridge 1997, *Cambridge Greek and Latin Classics*.

Apul. met.

Apuleius, *Metamorphoses (The Golden Ass)*, Volume I: Books 1-6, hrsg. u. übers. v. HANSON, J. A. Cambridge, MA. 1996, LCL 44.

Aristoph. Vesp. Nub.

Aristophanes, *Komödien*, hrsg. u. übers. v. RAU, P., Darmstadt 2016.

Aristot. Pol.

Aristoteles, *Politics*, übers. v. RACKHAM, H., London 1959, [repr. 1932], LCL 264.

Aristot. NE

Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, übers. v. RACKHAM, H., Cambridge, MA. 1990 [repr. 1926], LCL 73.

Aristot. Oik.

Aristoteles, *Metaphysics (Books 10-14), Oeconomica, Magna Moralia*, übers. v. TREDENICK, H./ ARMSTRONG, G.C., Cambridge, MA. 2006 [repr. 1935], LCL 287.

Aristot. insomn.

Aristoteles, *Parva Naturalia*, überarb. Auflage, übers. v. HETT, W. S., Cambridge, MA., 1957 LCL 288.

Artem.

Artemidoros Daldianus, *Oneirocritica*, hrsg. u. übers. v. HARRIS-MCCOY, D.E., Oxford 2012.

Artemidoros Daldianus, *Traumkunst*, hrsg. u. übers. v. KRAUSS, F. S./LÖWE, G., Leipzig 1991.

Artemidoros Daldianus, *Das Traumbuch*, hrsg. u. übers. v. BRACKERTZ, K, Zürich 1979.

Artemidorus, *Onirocriticon libri V*, hrsg. v. PACK, R., Leipzig 1963, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana*.

Athen.

Athenaeus Naucratis, *The Deipnosophists* 4, hrsg. v. GULICK, C.B., London 1961, LCL 235.

Cass. Dio

Cassius Dio, *Roman History, Volume V (Books 46-50)*, übers. v. CARY, E./ FOSTER, H. B., Cambridge, MA. 1917 (LCL 82)

Cassius, Dio, *Roman History, Volume VI (Books 51-55)*, übers. v. CARY, E./ FOSTER, H. B., Cambridge, MA. 1917 (LCL 83).

Cato agr.

Marcus Porcius Cato Censorius, *On Agriculture*, übers. v. HOOPER, W. D./ ASH, Harrison Boyd, Cambridge, MA 1979, LCL 283.

Cic. div.

Marcus Tullius Cicero, *On Old Age, on Friendship, on Divination*, übers. v. FALCONER, W.A., London 1953, LCL 154.

Cic. leg.

Marcus Tullius Cicero, *On the Republic, on the Laws*, übers. v. KEYES, C. W., Cambridge, MA 2000 [repr. 1928], LCL 213.

Cic. nat.

Marcus Tullius Cicero, *On the Nature of the Gods, Academics*, übers. v. RACKHAM, H., Cambridge, MA 2000 [repr. 1933], LCL 268.

Colum.

Lucius Iunius Moderatus Columella, *On Agriculture, Volume I, Books I-IV*, übers. von ASH, Harrison Boyd, Cambridge, MA. 2011 [repr. 1941], LCL 361.

Lucius Iunius Moderatus Columella, *On Agriculture, Volume III, Books 10-12*, übers. v. FOSTER, E. S. / HEFFNER, E. H., Cambridge, MA. 1968 [repr. 1955], LCL 408.

Demosth. or.

Demosthenes, *Volume II, Orations 60-61 (Funeral Speech, Erotic Essay, Exordia, Letters)*, übers. v. DE WITT, N. W./ DE WITT, N. J., Cambridge, MA. 1962 [repr. 1949], LCL 374.

Dig.

Corpus Iuris Civilis, 5 Bd., hrsg. v. BEHRENDTS, O./MOMMSEN, T./KNÜTEL, R., Heidelberg 1990-2012.

Diod.

Diodorus Siculus, *Library of History, Volume V, Books 12.41-13*, übers. v. OLDFATHER, C. H., Cambridge, MA. 2000 [repr. 1950], LCL 384.

Diog. Laert.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers, Volume II, Book 6-10*, übers. von HICKS, R. D., Cambridge, MA. 1989 [repr. 1925], LCL 185.

Dio. Chrys. or.

Dio Chrysostomos, Discourses 31-36, übers. v. COHOON, J. W./ CROSBY, H. L., Cambridge, MA. 2006 [repr. 1940], LCL 358.

Dio Chrysostomos, Discourses 61-80, übers. v. CROSBY, H. L., Cambridge, MA. 2005 [repr. 1951], LCL 385.

Epikt. diss.

Epictetus, Discourses, Books 1-2, übers. v. OLDFATHER, W. A., London 1979 [repr. 1925], LCL 131.

Epictetus, Discourses, Books 3-4, übers. v. OLDFATHER, W. A., London 1979 [repr. 1928], LCL 218.

Gai. inst.

Gaius, Institutiones, hrsg. u. übers. v. MANTHE, U., Darmstadt 2015.

Gal. HVA

Galenos, In Hippocratis De victu acutorum commentaria IV, überar. v. HELMREICH, G., Leipzig/Berlin 1914.

Gal. protr.

Galenos, Exhortatio ad medicinam (Protrepticus), überarb. und übers. v. BARAGATTI, A., Berlin 1991.

Gal. san. tuend.

Galenos, De sanitate, tuenda, editit v. KOCH, K., Leipzig/Berlin 1923.

Hdt.

Herodotus, The Persian Wars, Volume I, Books 1-2, übers. v. GODLEY, A. D., Cambridge, MA. 1920, LCL 117.

Hel. Ait.

Heliodoros, Aithiopika, übers. v. REYMER, R., Zürich 1950.

Hom. Il.

Homer, Iliad, Volume I, Books 1-12, übers. v. MURRAY, A. T., überarb. u. hrsg. v. WYATT, W. F., Cambridge, MA. 2001 [2. Ausg. repr. 1924], LCL 170.

Homer, Iliad, Volume II, Books 13-24, übers. v. MURRAY, A. T., 2. überarb. Ausgabe, hrsg. v. WYATT, Cambridge, MA. 1999 [2. Ausg. repr. 1925], LCL 171.

Hom. Od.

Homer, Odyssey, Volume I, Books 1-12, übers. v. MURRAY, A. T., 2. überarb. Ausgabe v. DIMOCK, G. E., Cambridge, MA. 1998 [repr. 1919], LCL 104.

Homer, Odyssey, Volume II, Books 13-24, übers. v. MURRAY, A. T., 2. überarb. Ausgabe v. DIMOCK, G. E., Cambridge, MA. 2004 [repr. 1919] LCL. 105.

Isokr. Or.

Isokrates, On the Peace, Areopagiticus, Against the Sophists, Antidosis, Panathenaicus, übers. v. NORLIN, G., Cambridge, MA. 1992 [repr. 1929], LCL 229.

Iuv.

Decimus Iunius Iuvenalis, Satiren/Saturae, hrsg. u. übers. v. LORENZ, S, Berlin/Boston 2017.

Liv.

Titus Livius, Roman History, Volume I (Books 1-2), übers. v. FOSTER, B. O., Cambridge, MA. 1967 [repr. 1919], LCL 114.

Titus Livius, Roman History, Volume XI (Books 38–40), übers. v. SAGE, E. T., Cambridge, MA. 2010 [repr. 1936], LCL 313.

Lucr.

Titus Lucretius Carus, De rerum natura, übers. v. ROUSE, W. H. D., Cambridge, MA. 2006 [überar. und pre. 1992], LCL 181.

Lukian. somn., fug., Tim., pro merc. cond., Anach., pr. im., Peregr., pisc., eun., Demon., pseudol., philopatr., ver. hist.

Lukian von Samosata, Complete Works (Volume I-VIII), übers. v. HARMON, A. M., London 1953-1959.

Mart.

Marcus Valerius Martialis, Epigrams, Volume III (Books 11-14), hrsg. u. übers. v. SHACKLETON BAILEY, D. R., Cambridge, MA. 2006 [repr. 1993], LCL 480.

Max. Tyr.

Maximus Tyrius, Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ, hrsg. v. HOBEIN, H., Leipzig 1910, Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Orig. c. Cels.

Origines, Contra Celsum, übers. v. FIEDROWICZ, M./ BARTHOLD, C., Darmstadt 2011, Fontes Christiani 50.

Pall. Agr.

Rutilius Taurus Aemilianus Palladius, Das Bauernjahr, hrsg. u. übers. v. BRODERSEN, K., Berlin 2016.

Paus.

Pausanias, Description of Greece in 4 vol., übers. v. JONES, W. H. S., Cambridge, MA. 1964-1966 [repr. 1918], LCL 93.

Petron.

Titus Petronius Arbiter, Satyricon, übers. v. HESELTINE, M./ ROUSE, W. H. D., Cambridge, MA. 1961 [überar. repr. 1913], LCL 15.

Pind. I., O.

Pindar, Nemean Odes, Isthmian Odes, hrsg. u. übers. v. RACE, W. H. Cambridge, MA. 1997, LCL 485.

Pindar. Olympian Odes, Pythian Odes, hrsg. u. übers. v. RACE, W. H., Cambridge, MA. 1997, LCL 56.

Phil. spud., bios. theor.

Philo von Alexandria, Works in Ten Volumes, hrsg. u. übers. v. COLSON, F. H./ WHITAKER, G. H., London 1971-1991 [repr. 1929–1962].

Philostr. gymn.

Flavius Philostratos, Sport in der Antike/Peri Gymnastikes, übers. v. BRODERSEN, K., Wiesbaden 2015.

Philostr. imag. soph.

Flavius Philostratos, *Imagines*, übers. v. FAIRBANKS, A., London 1960 [repr. 1931], LCL 256.

Flavius Philostratos, *Lives of Philosophers*, hrsg. v. WRIGHT, W. C. F., Cambridge, MA. 1998 [repr. 1921], LCL 134.

Philostr. Apoll.

Flavius Philostratos, *Das Leben des Apollonios von Tyana*, hrsg. u. übers. v. MUMPRECHT, V., Berlin 2014.

Plat. Apol.

Platon, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, hrsg. u. übers. v. EMLYN-JONES, C.; PREDDY, C. W., Cambridge, MA. 2017, LCL 36.

Plat. Symp.

Platon, *Symposion*, hrsg. v. PAULSEN, T., Stuttgart 2006.

Plat. Tim.

Platon, *Timaios*, hrsg. v. PAULSEN, T., Stuttgart 2003.

Plin. epist.

Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Letters in 2 Volumes*, übers. v. RADICE, B., Cambridge, MA. 1969.

Plin. nat.

Gaius Plinius Secundus, *Natural History, Volume IV (Books 12-16)*, übers. v. RACKHAM, H., Cambridge, MA. 2000 [repr. 1945], LCL 370.

Plot.

Plotinus, *Ennead, Volume VI (1-5)*, übers. v. ARMSTRONG, A. H., Cambridge, MA. 1988, LCL 445.

Plut. Ages., ant., Sol., Sull.

Plutarchos, *Plutarch's Lives in 11 volumes*, übers. v. PERRIN, B., London/ Cambridge, MA. 1914-1926, LCL.

Plut. mor.

Plutarchos, *Plutarch's Moralia in 16 volumes*, übers. v. BABBITT, F. C., London 1927-2010, LCL.

Poll.

Pollux, *Onomasticon in 3 Bänden*, hrsg. v. BETHE, E., Stuttgart 1967 [repr. 1900-1937].

Polyb.

Polybios, *The Histories, Volume VI (Books 28-39)*, hrsg. u. übers. v. OLSON, S. D./PATON, W. R., Cambridge, MA. 2012 [überar. Aufl.], LCL 161.

Quint. inst.

Marcus Fabius Quintilianus, *The Orator's Education, Volume I (Books 1-2)*, hrsg. u. übers. v. RUSSELL, D. A., Cambridge, MA. 2002, LCL 124.

Sen. epist.

Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* in 3 volumes, übers. v. GUMMERE, R. M., London 1959, LCL.

Sen. clem.

Lucius Annaeus Seneca, *De clementia*, hrsg., übers. u. komm. v. BRAUND, S.M., Oxford 2009.

S. Emp. adv. math.

Sextus Empiricus, *Gegen die Wissenschaftler/Adversus mathematicos*, hrsg. u. übers. v. JÜRß, F., Würzburg 2001.

SHA

Scriptores Historiae Augustae, Volume I, übers. v. MAGIE, D., Cambridge, MA. 1967 [repr. 1921], LCL 139.

Suda

Suidae lexicon, 5 Bd., hrsg. v. ADLER, A., Leipzig 1928–1938.

Strab. geogr.

Strabon, *The geography of Strabo* in 8 volumes, übers. v. JONES, H. L., Cambridge, MA. 1960-1969 [repr. 1917]. LCL.

Suet. Aug. Nero

Caius Suetonius Tranquillus, *Lives of the Caesars* in two volumes, übers. v. ROLFE, J. C., London 1997 1964 [repr. 1964], LCL.

Tac. ann.

Cornelius Tacitus, *Histories (Books 4-5), Annals (Books 1-3)*, übers. v. MOORE, C. H./ JACKSON, J., Cambridge MA. 2010 [repr. 1931], LCL 249.

Cornelius Tacitus, *Histories (Books 13-16)*, übers. v. JACKSON, J., Cambridge, MA. 2006 [repr. 1937] LCL 322.

Thuk.

Thukidides, *History of the Peloponnesian War*, Volume II (Books 3-4), übers. v. SMITH, C. F., Cambridge, MA. 2005 [repr. 1920], LCL 109.

Val. Max.

Valerius Maximus, *Memorable Doings and Sayings*, Volume I (Books 1-5), hrsg. u. übers. v. SHACKLETON BAILEY, D. R., Cambridge, MA. 2000, LCL 492.

Xen. anab.

Xenophon, *Anabasis*, übers. v. BROWNSON, C. L., Cambridge, MA. 1998 [übera. Auflage], LCL 90.

Xen. mem., oik.

Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, übers. v. MARCHANT, E. C./TODD, O. J., Cambridge, MA. 2013, LCL 168 [überar. Auflage].

9.2 Literaturverzeichnis

- ADAMIETZ, J., s.v. Asianismus, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 1 (1992), 1114-1120.
- AIGNER, H., Zur gesellschaftlichen Stellung von Henkern, Gladiatoren und Berufssportlern, in: I. WEILER (Hrsg.), *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*, Graz 1988, 201-220.
- ALFÖLDY, G., Romanisation – Grundbegriff oder Fehlgriff? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Erforschung von Integrationsprozessen im römischen Weltreich, in: Z. VISY (Hrsg.), *Limes 19 – Proceedings of the XIXth International Congress of Roman Frontier Studies held in Pécs, Hungary, September 2003*, 25-56.
- , *Römische Sozialgeschichte*, Stuttgart 2011.
- ALT, P.-A., *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2011.
- ANDERSON, G., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London 1993.
- *Sophists and Their Outlook in the Second Sophistic*, ANRW II 33.1, Berlin/New York 1989, 79-208.
- ANNEQUIN, J., Les esclaves rêvent aussi ... – Remarques sur "La clé des songes" d'Artemidore, *DA* 13 (1987), 71-113.
- AMELING, W./NESSELRATH, H.-G., *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart 1997 (Einleitung in die Altertumswissenschaft).
- ARNOLD, I.R., Festivals in Italy and Sicily, *American Journal of Archaeology* 64,3 (1960), 245-251.
- AUBERT, J.J., The Fourth Factor. Managing Non-Agricultural Production in the Roman World, in: D. J. MATTINGLY/ J. SALMON (Hrsgg.), *Economies Beyond Agriculture in the Classical World*, London 2001, 90-111.
- AUGER, D., La place des mythes dans l'interprétation des songes d'Artemidore, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen*, Berlin 2015 (Colloquia Augustana 33), 189-218.
- BALTRUSCH, E., Politik, Kommerz, Doping. Sport in der Antike, *Gymnasium* 104 (1997), 509-520.
- BARTON, T. S., Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire, Ann Arbor 2002 (The Body in Theory).
- BEARD, M., *Religions of Rome*, Cambridge 2004.
- , Cicero and Divination. The Formation of a Latin Discourse, *JRS* 76 (1986), 33-46.
- BELLEN, H., Vom halben zum ganzen Menschen. Der Übergang aus der Sklaverei in die

- Freiheit im Spiegel des antiken und frühchristlichen Freilassungsbrauchtums, in: H. BELLEN/ H. HEINEN (Hrsgg.), Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000. Miscellanea zum Jubiläum, Stuttgart 2001, 13-29.
- , Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971.
- BERNHARDT, R., Polis und römische Herrschaft in der späten Republik (149-31 v. Chr.), Berlin, New York 1985 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 21).
- BERNHARDI, A.-M., Regards sur l'oniocritique byzantine, in: J. DU BOUCHET/C. CHANDEZON (Hrsgg.), Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves, Paris 2012 (Rêves et société dans les civilisations du passé), 205-220.
- BILBIJA, J./ FLINTERMAN, J.-J., Dreaming of Deities. Athena and Dionysus in the Oneirocritica, in: G. WEBER (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen, Berlin 2015 (Colloquia Augustana 33), 161-188.
- BINDER, C., Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar, New York/Berlin 2008.
- BLUM, C., Studies in the Dream Book of Artemidorus, Diss. Upsala 1936.
- BOATWRIGHT, M.T., Hadrian and the Cities of the Roman Empire, Princeton 2009.
- BOLL, F., Studien über Claudius Ptolemaeus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie, Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. Supplementband 21.2, Leipzig 1894, 49–244.
- BOULVERT, G., Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain. Rôle politique et administrative, Neapel 1970.
- BOURDIEU, P., Ökonomisches Kapital – kulturelles Kapital – soziales Kapital, in: R. KRECKEL (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Göttingen 1983 (Sonderband 2), 183–199.
- BORG, B., Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten, in: H.-G. NESSELRATH (Hrsg.), Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild, Tübingen 2009 (Sapere 13), 211-240.
- , Glamorous Intellectuals. Portraits of Pēpaideumēnoi in the Second and Third Centuries AD, in: B. BORG (Hrsg.), Paideia. The World of the Second Sophistic, Berlin 2004 (Millennium-Studien 2), 157-178.
- BOWERSOCK, G., Artemidorus and the Second Sophistic, in: B. BORG (Hrsg.), Paideia. The World of the Second Sophistic, Berlin 2004 (Millennium-Studien 2), 53-64.
- , Fiction as History. Nero to Julian, Berkeley 1994.
- , s.v. Artemidorus, The Cambridge History of Classical Literature, Vol. 1.4, Cambridge 1989, 663-665.

- , *Approaches to the Second Sophistic. Papers Presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association in Saint Louis, Missouri, December 28-30, 1973, Pennsylvania 1974.*
- , *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.
- BOWIE, E. L., *Philostratus. The life of a sophist*, in: E. BOWIE/J. ELSNER (Hrsgg.), *Philostratus*, Cambridge 2009, 19-32.
- , *Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic*, in: *ANRW II 33.1* (1989), 209-258.
- , *The Importance of Sophists*, *YCIS 27* (1982), 29–59.
- , *Greeks and Their Past in the Second Sophistic, Past and Present* (1970), 3–41.
- BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.
- BRADLEY, K.R., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994 (Key Themes in Ancient History).
- , *Slaves and Masters in the Roman Empire*, Oxford 1987.
- BRILLANTE, C., *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991.
- BROPHY, R./BROPHY M., *Deaths in the Pan-Hellenic Games II. All Combative-Sports*, *The American Journal of Philology 106.2* (1985), 171-198.
- BRUNET, S., *Olympic Hopefuls from Ephesos*, *Journal of Sport History 30* (2003), 219-235.
- BÜCHSENSCHÜTZ, B., *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin 1868 (ND Wiesbaden 1967 u. Vaduz 1987).
- BUHMANN, H., *Der Sieg in Olympia und in den anderen panhellenischen Spielen*, München 1975.
- BULKELEY, K., *Dreaming in the World's Religions. A Comparative History*. New York 2008.
- BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 4, Basel 1957.
- BURKERT, W., *From Epiphany to Cult Statue*, in: A. B. LLOYD/ W. BURKERT (Hrsgg.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*. London 1997, 15-34.
- CAMBIANO, G., *I rapporti tra episteme e techne nel pensiero platonico*, Università di Genova, *Istituto di Filologia Classica e medievale* (1980), 43-62.

- CAMIA, F., *Between Tradition and Innovation. Cult for Roman Emperors in the Province of Achaia*, in: A. KOLB/M. VITALE (Hrsgg.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin 2016, 255- 284.
- CANCIK, H., *Idolum and Imago. Roman Dreams and Dream Theories'*, in: D. SHULMAN/G. STROUSA (Hrsgg.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford 1999, 169-188.
- CHANDEZON, C./ DU BOUCHET, J., *Introduction. Artémidore, Le carte historique, géographique et social d'une vie*, in: J. DU BOUCHET/C. CHANDEZON (Hrsgg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Paris 2012 (*Rêves et société dans les civilisations du passé*), 11-26.
- CHANDEZON, C., *Artémidore et la civilisation de son temps. La réception des Oneirokritika*, in: J. DU BOUCHET/ C. CHANDEZON (Hrsgg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Paris 2014 (*L'âne d'or* 43), 11-29.
- , *L'argent et le crédit dans le monde d'Artémidore*, in: J. DU BOUCHET/C. CHANDEZON (Hrsgg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*. Paris 2012 (*Rêves et société dans les civilisations du passé*), 171-204.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in: L. BRISSON et al. (Hrsgg.), *Porphyre, La vie de Plotin*, Paris 1982 (*Histoire des doctrines de l'antiquité classique*), 229-327.
- CHRIST, K., *Grundfragen der römischen Sozialstruktur*, in: W. ECK et al. (Hrsg.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*. Köln 1980 (*Kölner historische Abhandlungen* 28), 197-228.
- CHRISTES, J., s.v. *Paideia*, DNP 9 (2000), 150-152.
- , s.v. *Enkyklios Paideia*, DNP 3 (1997), 1037-1040.
- CILLIERS, L./RETIEF, F.R., *Dream Healing in Asclepeia in the Mediterranean*, in: S. M. OBERHELMAN (Hrsg.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Surrey 2013, 69-92.
- COHEN, A., *Art, Myth, and Travel in the Hellenistic World*, in: S. E. ALCOCK (Hrsg.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford 2001, 93-126.
- COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, New Jersey 1994.
- CRAMME, S., *Die Bedeutung des Euergetismus für die Finanzierung städtischer Aufgaben in der Provinz Asia*, Diss. Köln 2001.
- CROWTHER, N. B., *Athletika. Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*, Hildesheim 2004 (*Nikephoros Beiheft* 11).
- , *Athlete and State. Qualifying for the Olympic Games in Ancient Greece*, *Journal of Sport History* 23.1 (1996), 34-43.

- , Slaves and Greek Athletics, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 40.1 (1992), 35-42.
- , Second-Place Finishers and Lower in Greek Athletics (Including the Pentathlon), *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 90 (1992), 97-102.
- , The Olympic Training Period, *Nikephoros* 4 (1991), 161-166.
- , The Age-Category of Boys at Olympia, *Phoenix* 42.4 (1988), 304-308.
- CURTIUS, E.R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Sonderausgabe der 11. Auflage, Tübingen 2011.
- DECKER, W., s.v. Sportfeste, *DNP* 11 (2001), 847-855.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 2006.
- , Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, in: DERS, (Hrsg.), *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 156-210 (urspr. in: *Proceedings of the Society for Psychical Research* 55 (1971), 189-237).
- , *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge 1965.
- DOLD, A., Die Orakelsprüche im S[ank]t Galler Palimpsestcodex 908. Die sogenannten „Sortes Sangallenses“, 2 Bände, Wien 1948-1951 (*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse* 225).
- DUBOIS, P., *Torture and Truth*, New York 1991.
- ENGELMANN, H., Zur Agonistik in Ephesos, *Stadion* 24 (1998), 101-113.
- ERDOĞAN, O., Wasser. Von der Mythenbildung zur Philosophie, in: O. ERDOĞAN/ D. HOCH (Hrsgg.), *Im Garten der Philosophie*. Festschrift für Hans-Dieter Bahr zum 65. Geburtstag, München/Paderborn 2005, 67–76.
- EVANS, R. J., *Roman Conquests. Asia Minor, Syria and Armenia*, Barnsley 2011.
- EVANS GRUBBS, J. A., Marriage More Shameful than Adultery, Slave-Mistress Relationships, Mixed Marriages, and Late Roman Law, *Phoenix* 47 (1993), 125-154.
- EVJEN, H. D., The Origins and Functions of Formal Athletic Competition in the Ancient World, in: W. COULSON/ H. KYRIELEIS (Hrsgg.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games*, Athen 1988, 35-83.
- FANTHAM, E., *Literarisches Leben im antiken Rom, Sozialgeschichte der römischen Literatur von Cicero bis Apuleius*, Stuttgart/Weimar 1998.
- FESTUGIÈRE, A.J., Les trois vies, in: A. J. FESTUGIÈRE (Hrsg.), *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, 117-156.
- FIEDLER, W., Sexuelle Enthaltsamkeit griechischer Athleten und ihre medizinische Begründung, *Stadion* 11 (1985), 167-175.

- FINKENAUER, T., Die Rechtsetzung Mark Aurels zur Sklaverei. [vorgelegt in der Plenarsitzung am 27. Juni 2009], Stuttgart 2010 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 2010.1).
- FLAIG, E., s.v. Sklaverei. Definition, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- , Weltgeschichte der Sklaverei, München 2011 (Beck'sche Reihe 1884).
- FLAMAND, J.-M., Recherches sur la causalité dans les Oneirokritika d'Artémidore. La «théorie» des six stoikheia, in: J. DU BOUCHET/ C. CHANDEZON, (Hrsgg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014 (L'âne d'or 43), 107-138.
- FLASHAR, H./VOGT, S. (Hrsgg.), Spectra. Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und Antikerezeption, Tübingen 2004 (Classica Monacensia 29).
- FORNARO, S., Wahre und falsche Philosophen in Dions Werk, in: H.-G. NESSELRATH (Hrsg.), Der Philosoph und sein Bild, Tübingen 2009 (Sapere Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia 13), 163-182.
- FORTUIN, R.W., Der Sport im augusteischen Rom. Philologische und sporthistorische Untersuchungen (mit einer Sammlung, Übersetzung und Kommentierung der antiken Zeugnisse zum Sport in Rom), Stuttgart 1996 (Palingenesia 57).
- FOUCAULT, M., Sexualität und Wahrheit, Bd. 3. Die Sorge um sich, Frankfurt a.M. 1986 [Paris 1984].
- FRIEDL, R., Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom. Von Augustus bis Septimius Severus, Stuttgart 1996 (Historia - Einzelschriften, Band 98).
- FRISCH, P., Die Klassifikation der Paidés bei den griechischen Agonen, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 75 (1988), 179–185.
- FUCHS, H., s.v. Enkyklios Paideia, RAC IV (1962), 365-398.
- FÜRST, A., Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike, Stuttgart 1996 (Beiträge zur Altertumskunde 85).
- GAMAUF, R., Ad statuum licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt am Main 1999 (Wiener Studien zu Geschichte Recht und Gesellschaft 1).
- GARDINER, E. N., Regulations for a Local Sports Meeting, Classical Review 43 (1929), 210-212.
- , Greek Athletic Sports and Festivals, London 1910 (ND 1970).
- GARDNER, J., Being a Roman Citizen, London/ New York 1993.
- GARNSEY, P., Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine, Cambridge 1996.

- , *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970.
- GATZEMEIER, M., *Philosophie als Theorie der Rationalität. Analysen und Rekonstruktionen*, Würzburg 2007.
- GEBHARDT, J., *Prügelstrafe und Züchtigungsrecht im antiken Rom und in der Gegenwart*, Köln/Weimer 1994.
- GEHRING, P., *Traum und Wirklichkeit. Zur Geschichte einer Unterscheidung*, Frankfurt 2008.
- GERA, D. L., *Lukians's Choice, Somnium 6-16*, in: D. INNES et al. (Hrsgg.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-five Birthday*, New York 1995, 237-250
- GERHOLD, M., s.v. *Strafen, Bestrafungen*, *Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV*, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017)
- GLEASON, M., *Making Men. Sophists and Self-representation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- GOLDEN, M., *Greek Sport and Social Status*, Austin 2009.
- , *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge 1998.
- GOLDHILL, S., *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001.
- GOUW, P., *Hadrian and the Calendar of Greek Agonistic Festivals. A New Proposal for the Third Year of the Olympia Cycle*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 165 (2008), 96-104.
- GRAF, F., *Divination/Mantik*, in: H.D. BETZ et al. (Hrsgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2, Tübingen 1999, 884-88.
- GRAMALGIA, P.A. *Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana*, *Augustinianum* 29 (1989), 497-548.
- GREEN, S. J., *Disclosure and Discretion in Roman Astrology. Manilius and his Augustan Contemporaries*, Oxford 2014.
- GUIDORIZZI, G., *Pseudo-Niceforo. Libro dei sogni. Testo critico, introduzione, traduzione e commento*, Neapel 1980 (KOINΩNIA. Collana di studi e testi 5).
- HAHN, I., *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle*, Konstanz 1992 (Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 27).
- HAHN, J., *Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats*, in: H.-G. NESSELRATH (Hrsg.), *Der Philosoph und sein Bild*, Tübingen 2009 (*Sapere Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia* 13), 241-258.

- , *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989 (Heidelberger alt-historische Beiträge und epigraphische Studien 7).
- HALFMANN, H., *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Göttingen 1979 (Hypomnemata 58).
- HALL, E., “Playing Ball with Zeus”. *Strategies in Reading Ancient Slavery through Dreams*, in: R. ALSTON et. al. (Hrsgg.), *Reading Ancient Slavery* London 2011, 204-228.
- HAMDOUNE, C., *Servir l'empereur selon Artémidore*, in: J. DU BOUCHET/C. CHANDEZON (Hrsgg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*. Paris 2014, 209- 253.
- HANSON, *Dreams and Vision in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, ANRW II 23/2 (1980), 33-48.
- HARPER, K., *Slavery in the Late Roman World. AD 275–425*, Cambridge 2011.
- HARRIS, H. A., *Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams*, JRS 93 (2003), 18-34.
- , *Sport in Greece and Rome, Aspects of Greek and Roman Life*, London 1972.
- HARRIS-MCCOY, D., *Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus' Oneirocritica*, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen*, Berlin 2015 (Colloquia Augustana 33), 17-37.
- , *Artemidorus' Identities in the Preface to the Oneirocritica*, *Classical Journal* 106.4 (2011), 423-444.
- , *The Metaphors and Meanings of Travel in Artemidorus' Dream Book*, *New England Classical Journal* 36.2 (2009), 83-104.
- HARRISON, A. R. W., *The Law of Athens*, Oxford 1968.
- HARRISSON, J., *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination*, London 2013.
- HARTMANN, E., *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München 2007 (Beck'sche Reihe 1735).
- HAWHEE, D., *Bodily Arts. Rhetoric and Athletics in Ancient Greece*. Austin 2004.
- HEINEN, H., s.v. *Sklaverei, chronologisch*, *Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS)*, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- HELFERICH, C./LANG, P.C. (Hrsgg.), *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken*, Stuttgart 2009.
- HERMES, L., *Traum und Traumdeutung in der Antike*, Zürich 1996 (Antike aktuell).

- HERRMANN, H.-V., Die Siegerstatuen in Olympia, Nikephoros 1 (1988), 119-183.
- HERRMANN-OTTO, E., Grundfragen der antiken Sklaverei. Eine Institution zwischen Theorie und Praxis, Hildesheim 2015.
- , Kindsein im Römischen Reich, in: H. HEINEN (Hrsg.), Kindersklaven – Sklavenkinder. Schicksale zwischen Zuneigung und Ausbeutung in der Antike und im interkulturellen Vergleich, Stuttgart 2012, 171-201.
- , Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt, Darmstadt 2009.
- , Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den "hausgeborenen" Sklaven und Sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches, Stuttgart 1994 (Forschungen zur antiken Sklaverei 24).
- HOHEISEL, K., s.v. Firmicus Maternus, Iulius, DNP 4 (1998), 523-524.
- HOLLOWCHAK, M. A., Lucretius on the Gates of Horn and Ivory. A Psychophysical Challenge to Prophecy by Dreams, JHPh 42.4 (2004), 355-368.
- HOPKINS, K., Conquerors and Slaves, Cambridge 1978 (Sociological Studies in Roman History 1).
- , Élite Mobility in the Roman Empire, Past & Present 32.1 (1965), 12-26.
- HORSTMANN, A., s.v. Philologie, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 6 (1998), 948-968.
- HOYER, T., Tugend und Erziehung. Die Grundlegung der Moralpädagogik in der Antike, Bad Heilbrunn 2005.
- HULSKAMP, M.A.A., The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen, in: S. M. OBERHELMAN (Hrsg.), Dreams, Healing, and Medicine in Greece, from Antiquity to the Present, Surrey 2013, 33-68.
- ISRAELOWICH, I., Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides, Leiden 2012 (Mnemosyne Supplements 341).
- JOHNSON, S. I., Ancient Greek Divination, Malden MA 2008.
- KAMEN, D., Status in Classical Athens, Princeton 2013.
- , Manumission, Social Rebirth and Healing Gods in Ancient Greece, in: S. HODKINSON/D. GEARY (Hrsgg.), Slaves and Religion in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brasil, Cambridge 2012, 174-194.
- KASER, M./KNÜTEL, R., Römisches Privatrecht. München 2003 (Kurzlehrbücher für das juristische Studium).
- KASPRZYK, D., Sophistes, philosophes et philologues chez Artémidore, in: J. DU BOUCHET/ C. CHANDEZON (Hrsgg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014 (L'âne d'or 43), 281-312.

- KASULKE, C.T., Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr., München 2015 (Beiträge zur Altertumskunde 218).
- KEFALIDOU, E., Ceremonies of Athletic Victory in Ancient Greece. An Interpretation, Nikephoros 12 (1999), 95-110.
- KESSELS, A.H.M., Studies on Dreams in Greek Literature, Utrecht 1978.
- , Ancient Systems of Dream-Classification. Mnemosyne Fourth Series 22.4 (1969), 389–424.
- KHARIOUZOV, A., Prodigien in der römischen Königszeit. Eine motivgeschichtliche und narratologische Analyse im 1. Buch des Livius, Berlin 2013 (Klassische Philologie 5).
- KING, C. J., Plutarch, Alexander, and Dream Divination, Illinois Classical Studies 38 (2013), 81-111.
- KIRBIHLER, F., Artémidore. Témoin des sociétés éphésienne et romaine du IIE siècle, in: J. DU BOUCHET/ C. CHANDEZON (Hrsgg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014, 53-103.
- KLEES, H., Sklavenleben im klassischen Griechenland, Stuttgart 1998 (Forschungen zur antiken Sklaverei 30)
- , Griechisches und Römisches in den Traumdeutungen Artemidors für Herren und Sklaven, in: C. BÖRKER/M. DONDERER (Hrsgg.), Das antike Rom und der Osten. Festschrift für Klaus Parlasca zum 65. Geburtstag. Erlangen 1990, 53-76.
- , Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit, Wiesbaden 1975 (Forschungen zur antiken Sklaverei 6).
- KLEIN, U., s.v. Salpinx, DKIP 4 (1979), 1522.
- KNAPP, R. C., Invisible Romans, Cambridge MA. 2011.
- KNELL, H., Des Kaisers neue Bauten. Hadrians Architektur in Rom, Athen und Tivoli, MAINZ am Rhein 2008 (Sonderbände der Antiken Welt 39).
- KNEPPE, A., Die Gefährdung der *securitas*. Angst vor Angehörigen sozialer Randgruppen der römischen Kaiserzeit am Beispiel von Philosophen, Astrologen, Magiern Schauspielern und Räubern, in: J. WEILER (Hrsg.), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, Graz 1988, 165-176.
- KNOCH, S., s.v. Herr/Herrin, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- , Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive, Hildesheim 2005 (Sklaverei - Knechtschaft - Zwangsarbeit 2).
- KOLLER, H., Ἐγκύκλιος παιδεία, Glotta 34 (1955), 174-189.

- KORENJAK, M., Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit, München 2000 (Zetemata 104).
- KOTERA-FEYER, E., Die Strigilis in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei. Bildformeln und ihre Deutung, Nikephoros 11 (1998), 107–136.
- KUDLIEN, F., Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei, Stuttgart 1991 (Forschungen zur antiken Sklaverei 23).
- , Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike, Hermes 116 (1988), 35-65.
- , Empticius Servus. Bemerkungen zum antiken Sklavenmarkt, Historia 35 (1986) 240-256.
- KÜHNERT, F., Die Bildungskonzeption des Isokrates, in: V. RIEDEL (Hrsg.), Bildung und Redekunst in der Antike, Jena 1994 (Kleine Schriften), 42-56.
- , Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike, Deutsche Akademie der Wiss. zu Berlin. Berlin 1961 (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 30).
- KÜNZL, E./ KÖPPEL, G., Souvenirs und Devotionalien. Zeugnisse des geschäftlichen, religiösen und kulturellen Tourismus im antiken Römerreich, Mainz 2002 (Antike Welt Sonderband).
- KURTH, W., Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freud'schen Traumlehre, Psyche 4.10 (1951), 488-512.
- KYLE, D. G., Sport and Spectacle in the Ancient World. Malden MA. 2007 (Ancient Cultures).
- LANGENFELD, H., Der Hellenismus als Epoche der Sportgeschichte, in: J.-F. ECKHOLDT et. al. (Hrsgg.), Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung, Festschrift für Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag, Berlin 2009 (Antike Kultur und Geschichte 13), 177-199.
- , Artemidors Traumbuch als sporthistorische Quelle, Stadion 17 (1991), 1-26.
- , Die Politik des Augustus und die griechische Agonistik, Festschrift für Erich Burck zum 70. Geburtstag, Amsterdam 1975 (Monumentum chiloniense: Kieler Studien zur augusteischen Zeit), 228-259.
- LATACZ, J., Funktionen des Traums in der antiken Literatur, in: T. WAGNER-SIMON/G. BENEDETTI (Hrsg.), Traum und Träumen, Göttingen 1984, 10-31 (abgedruckt ohne Anmerkungen).
- LAURENCE, R., Travel and Geography in the Roman Empire. London 2011.
- LAUWERS, J., Philosophy, Rhetoric and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve other Intellectuals, Leiden 2015 (Mnemosyne Supplementum 385).

- LESCHHORN, W., Die Verbreitung von Agonen in den östlichen Provinzen des römischen Reiches, *Stadion* 24 (1998), 31- 57.
- LÓPEZ, J. F., Quintilian as Rhetorician and Teacher, in: W. DOMINIK/ J. HALL (Hrsgg.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Oxford 2007 (Blackwell Companions to the Ancient World), 307-322.
- MACALISTER, S., Gender as Sign and Symbolism in Artemidoros' Oneirokritika. Social Aspirations and Anxieties, *Helios* 19.1/2 (1992), 140-160.
- MALOSSE, P.-L., Oneiropolis, in: J. DU BOUCHET, C. CHANDEZON (Hrsgg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, Paris 2014 (L'âne d'or), 139-208.
- MANN, C., "Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!". Gladiatoren im Osten des Römischen Reiches und die Frage der Romanisierung, Berlin 2011 (Studien zur alten Geschichte 14).
- , Gladiators in the Greek East. A Case Study in Romanization, in: *International Journal of the History of Sport* 26.2 (2009), 272-297.
- MANNING, C. E., Stoicism and Slavery in the Roman Empire, *ANRW II* 36.3, Berlin/New York 1989, 1518-1543.
- MAREK, C./FREI, P., *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München 2010 (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung).
- MARINOVIC, L. et al., *Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1.–3. Jahrhundert. Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto*, Stuttgart 1992.
- MARROU, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg/München 1957.
- MARTIN, L. H., Artemidorus. Dream Theory in Late Antiquity, *The Second Century* 8 (1991), 97-108.
- MARÓTI, E., Gab es Doping im altgriechischen Sportleben?, *Acta Classica universitatis scientiarum Debreceniensis* 40.41 (2004), 65-71.
- MATTERN, S. P., *Galen and the Rhetoric of Healing*, Baltimore 2008.
- MAUL, S. M., *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*. München 2013.
- MCWILLIAM, J., The Socialization of Roman Children, in: J. E. GRUBBS (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford 2013, 264-285.
- MEILLASSOUX, C., *Anthropologie der Sklaverei*. Frankfurt/M. 1989 (fr.: *Anthropologie de l'esclavage*. Paris 1986).

- MELLEIN, R., s.v. Petronius. *Cena Trimalchionis*, in: Kinders Neues Literaturlexikon 13 (1996) 188-190.
- MILLAR, F., *The Emperor in the Roman World. (31 BC - AD 337)*, London 1992.
- MILLER, A. M., *Apolline Ethics and Olympian Victory in Pindar's Eighth Pythian 67-78*, GRBS 30 (1989), 461-484.
- MILLER, S. G., *Ancient Greek Athletics*. New Haven 2004.
- , *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*. Berkeley 2004.
- MONBRUN, P., *Quand on rêve d’animaux. Place de l’animal et bestiaire du rêve dans les Oneirokritika d’Artémidore*, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren*, Berlin 2015 (*Colloquia Augustana* 33), 127–160.
- MRATSCHEK-HALFMANN, S., *Divites et praepotentes. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit*, Stuttgart 1993 (*Historia Einzelschriften* 70).
- MÜLLER, M., *Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt*, Würzburg 1995 (*Epistemata Reihe Literaturwissenschaft* 142)
- MÜLLER, S., *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation. Ptolemaios II. und Arsinoe II.*, Berlin 2009 (*Beiträge zur Altertumskunde* 263).
- , *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*, Trier 1985 (*Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium* 21).
- NÄF, B., *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004.
- NAETHER, F., *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen 2010 (*Orientalische Religionen in der Antike* 3).
- NEUGEBAUER, O./VAN HOESEN, H.B., *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1987.
- NEWBY, Z., *Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*, Oxford 2005.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H., *Kleiderprobleme*, in: G. RAULET (Hrsg.), *Vom Parergon zum Labyrinth. Untersuchungen zur kritischen Theorie des Ornaments*, Wien 2001, 133–150.
- NILSSON, M. P., *Greek Folk Religion*, New York 1961.
- NUCHELMANS, G., *Studien über philologos, philologia und philologein*, Diss. Nijmegen 1950.
- OBERHELMAN, S.M., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, ANRW II 37.1, Berlin/New York 1993, 121-156.

- , *The Oneirocriticon of Achmet. A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*, Lubbock/Texas 1991.
- , *The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice*, BHM 661 (1987), 47-60.
- , *On Diagnosis from Dreams*, JHM 38 (1983), 36-47.
- OLSHAUSEN, E., s.v. *Periegetes*, *Perihegetes*, DNP 9 (2000), Sp. 566.
- , *Gute Reise! Mit Cicero unterwegs*, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hrsgg.), *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 7*, Stuttgart 1999, 251-262.
- PACK, R., *Artemidorus and His Waking World*, TAPhA (1955), 280-290.
- PATTERSON, O., *Slavery and Social Death*, Cambridge 1982.
- PAUSCH, D., *Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton*, Berlin/New York 2004.
- PEIM, O., *Die Siegerstatuen von Schwerathleten in Olympia und ihre Zusammenstellung durch Pausanias*, Nikephoros 13 (2000), 95-109.
- PEMBERTON, E., *Agones Hieroi. Greek Athletic Contest in Their Religious Context*, Nikephoros 13 (2000), 11-123.
- PÉREZ-JEAN, B., *Artémidore et la philosophie de son temps*, in: C. CHANDEZON/ J. DU Bouchet (Hrsgg.), *Etudes sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Nanterre 2012 (*Rêves et société dans les civilisations du passé*), 53–77.
- PETERMANDL, W., *Überlegungen zur Funktion der Altersklassen bei den griechischen Agonen*, Nikephoros 10 (1997), 135-148.
- PETZL, G./SCHWERTHEIM, E., *Hadrian und die dionysischen Künstler. Drei in Alexandria Troas neugefundene Briefe des Kaisers an die Künstler-Vereinigung*, Bonn 2006 (*Asia-Minor-Studien 58*).
- PLEKET, H. W., *Athleten im Altertum. Soziale Herkunft und Ideologie*, Nikephoros 18 (2005), 151-163.
- , *Einige Betrachtungen zum Thema 'Geld und Sport'*, Nikephoros 17 (2004), 77-89.
- , *Zur Soziologie des antiken Sports*, Nikephoros 14 (2001), 157-212.
- , *Mass Sport and Local Infrastructure in the Greek Cities of Asia Minor*, Stadion 24 (1998), 151-172.
- , *The Participants in the Ancient Olympic Games. Social Background and Mentality*, in: W. COULSON/H. KYRIELEIS (Hrsgg.), *Proceedings of the International Symposium on the Olympic Games*, 5-9 September 1988, Athen, 147-152.

- , Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters, in: H. UEBERHORST (Hrsg.), *Geschichte der Leibesübungen*, Bd. 2. Berlin 1978, 280-312.
- , Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World, *Stadion* 1 (1975), 49-89.
- POLIAKOFF, M., Deaths in the Pan-Hellenic Games. Addenda et Corrigenda, *The American Journal of Philology* 107.3 (1986), 400-402.
- POMEROY, A., Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, *Ancient Society* 22 (1991), 51–74.
- PRADA, L., Oneirocritica Aegypticae. Artemidorus of Daldis, Egypt, and the Contemporary Oneirocritic Literature in Egyptian, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die Antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüre*, Berlin/Boston 2015, 263-310.
- PRETZLER, M., *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, London 2007 (Classical Literature and Society).
- PRICE, S.R.F., The Future of Dreams. From Freud to Artemidorus, Past and Present 113 (1986), 3-37.
- , Delphi and Divination, in: P. E. EASTERLING (Hrsg.), *Greek Religion and Society*. Cambridge 1985, 128–154.
- QUEIPO, I. M., Literatur, in: KROVOZA A., WALDE C. (Hrsgg.) *Traum und Schlaf*, Stuttgart 2018, 107-115.
- REICH, H., *Eigennutz und Kapitalismus. Die Bedeutung des Gewinnstrebens im klassischen ökonomischen Denken*, Berlin 1991 (Volkswirtschaftliche Schriften 412).
- REMIJSEN, S., The So-Called “Crown-Games”. Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for Agones, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 177 (2011), 97-109.
- RENBERG, G., The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren*, Berlin 2015 (Colloquia Augustana 33), 233-262.
- , *Commanded by the Gods. An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, Diss. Duke University, Durham/NC 2003.
- RENGER, J., s.v. Traum, Traumdeutung, *Alter Orient*, DNP 12/1 (2002), Sp. 768.
- RIEGER, B., Die Capitolina des Kaisers Domitian, *Nikephoros* 12 (1999), 171-203.
- RILINGER, R., *Humiliores – Honestiores*. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit, München 1988.

- RIPAT, P., Expelling Misconceptions. Astrologers at Rome, *Classical Philology* 106.2 (2011), 115-154.
- RITTER, A. M., *Studia Chrysostomica. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomos (ca. 349 - 407)*, Tübingen 2012 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 71).
- ROBERT, L., Discours d'ouverture, *Opera Minora Selecta VI* (1989), 709–719.
- , Recherches épigraphiques: IV-IX, *REA* 62 (1960), 276-361.
- , *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940.
- RÖDER, M., Siegreiche Athleten in der Antike, *Forum Archaeologiae* 42/III/2007, 1-13.
- ROBINSON, O. F., *The Criminal Law of Ancient Rome*, London 1995.
- ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt 2001.
- SAMTER, E., *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901.
- SCHÄFER, N., Die Einbeziehung der Provinzialen in den Reichsdienst in augusteischer Zeit, Stuttgart 2000 (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 33).
- SCHILLING, R., Roman Divination, in: Y. BONNEFOY (Hrsg.), *Roman and European Mythologies*, Chicago 1992, 94-107.
- SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H., Die römische Gesellschaft bei Galen. Biographie und Sozialgeschichte, Berlin 2003 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 65).
- SCHMIDT, P./ WEBER, G., Traumkulturen in den frühneuzeitlichen Gesellschaften. Eine Einführung, in: DIES. (Hrsgg.), *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa vom Renaissance zum Barock*, Berlin 2008, 9-26.
- SCHMITZ, T., *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997 (Zetemata 97).
- SCHMITZ, W., s.v. *apophorá/ ἀποφορά*, *Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV*, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- SCHOLL, R., Sklaverei in der Arbeitswelt der Antike, *Gymnasion* 93 (1986), 476-496.
- SCHOLTEN, H., *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin 2003.
- SCHNABEL, E. J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Historisch-theologische Auslegung*, Wuppertal 2006.
- SCHOFIELD, M., Cicero for and against Divination, *JRS* 76 (1986) 47-65.
- SCHREDL, M., *Traum*, München 2008.

- SCHULZE, H., *Ammen und Pädagogen. Sklavinnen und Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst und Gesellschaft*, Mainz 1998.
- SCHUMACHER, L., *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001 (Beck's archäologische Bibliothek).
- SCHWABL, H., Dritte textkritische Nachlese zu Artemidor, *Wiener Studien* 109 (1996), 87-98.
- SCHWERTHEIM, E., Zu Hadrians Reisen und Stadtgründungen in Kleinasien. Eine neue Gründungsära, *EA* 6 (1985), 37–42.
- SINN, U., *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*, München 2004.
- SKINNER M. B., *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Malden MA. 2005 (Ancient Cultures).
- SMITH, R. R. R., Cultural Choice and Political Identity in Honorific Portrait Statues in the Greek East in the Second Century AD, *JRS* 88 (1988), 56-93.
- SOBOTTA, R., s.v. Philologie, *DNP* 9 (2000), 836-842.
- SPIVEY, N., *The Ancient Olympics*, Oxford 2004.
- STEPHAN, E., Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien. *Göttingen 2002 (Hypomnemata, 143)*.
- STEVENS, A., *Private Myths. Dreams and Dreaming*. London 1995.
- STROBEL, K., Soziale Wirklichkeit und irrationales Weltverstehen in der Kaiserzeit I. Sortes Astrampsychi und Sortes Sangallenses, *Laverna III* (1992), 129-141.
- STUBBE, J. H.M., Gründer kleinasiatischer Städte. Fiktion und Realität, *Ancient Society* (1984-1986), 253-204.
- SWAIN, S., *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50 – 250*, Oxford 1996.
- SYME, R., Hadrian the Philhellene, Neglected Aspects, *BHAC* 1982/1983, Bonn 1985 (*Antiquitas* 4,17), 341– 362.
- THÜR, G., Neues zur Basanos, in: R. GAMAUF (Hrsg.), *Festschrift für Herbert Hausmaninger zum 70. Geburtstag*. Wien 2006, 287-292.
- TILG, S., *Apuleius' Metamorphoses. A Study in Roman Fiction*. Oxford 2014.
- TIMOTIN, A., La reception d'Artemidore dans l'onirocritique byzantine, in: G. WEBER (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen*, Berlin 2015 (*Colloquia Augustana* 33), 311-326.

- TRAN, N., L'identité sociale des artisans et des petits commerçants dans les Oneirokritika d'Artémidore de Daldis, in: J. DU BOUCHET/ C. CHANDEZON (Hrsgg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014 (L'âne d'or), 255-280.
- TRAPP, M., s.v. Artemidorus von Daldis, DNP 2 (1997), Sp. 51.
- VAN LIESHOUT, R., Greeks on Dreams, Utrecht 1980.
- VAN NIJF, O., Athletics and Paideia. Festivals and Physical Education in the World of the Second Sophistic, in: B. BORG (Hrsg.), Paideia. The World of the Second Sophistic, Berlin 2004 (Millennium-Studien 2), 203-227.
- , Local Heroes. Athletics, Festivals, and Elite Self-Fashioning in the Roman East, in: S. GOLDHILL (Hrsg.), Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire, Cambridge 2001, 306-344.
- VAN STRATEN, F.T., Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and Some Other kat'onar Dedications, BABesch 15 (1976), 1-38.
- VASCONCELOS, B. A., Bilder der Sklaverei in den "Metamorphosen" des Apuleius, Göttingen 2009 (Vertumnus 7).
- VERBOVEN K., The Freedman Economy of Roman Italy, in: S. BELL/T. RAMSBY (Hrsgg.), Free at last! The Impact of Freed Slaves on the Roman Empire, London 2012, 88-109.
- VINAGRE LOBO, M.A., Die griechische Terminologie der Traumdeutung, Mnemosyne 49.3 (1996), 257-282.
- , Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano, Habis 22 (1991) 297-312.
- VITTINGHOFF, F., Gesellschaft, in: DERS. (Hrsg.), Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit, Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1, Stuttgart 1990, 161-369.
- VÖSSING. K., s.v. paidagogós/paedagogus, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- WALDE, C., Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten, in: A. GEROK-REITER/ C. WALDE (Hrsgg.), Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven, Berlin 2012, 21-44.
- , s.v. Artemidorus, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- , Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung. Düsseldorf 2001.
- WEAVER, P.R.C., Familia Caesaris, Cambridge 1972.
- , The Slave and the Freedman ‚Cursus‘ in the Imperial Administration, PCPhS 190 (1964), 74-79.

- WEBER, G., Zur Einführung, in: G. WEBER (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung, Texte – Kontexte – Lektüren, Berlin 2015, 7-16.
- , Politische Träume in der römischen Kaiserzeit. Deuter, Deutung und Verbreitung, *Saeculum* 62 (2012), 229-246.
- , Träume und ihre Deutung. Kontinuitäten und Rezeptionen von der Antike zur Renaissance, in: P. SCHMIDT/ G. WEBER (Hrsgg.), Traum und *res publica*. Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance zum Barock, Berlin 2008, 28-56.
- , Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., Stuttgart 2003 (Historia Einzelschriften 164).
- , Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000 (Historia Einzelschriften 143).
- , Artemidor und sein ‚Publikum‘, *Gymnasium* 106.3 (1999), 209-229.
- , Traum und Alltag in hellenistischer Zeit, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 50.1 (1998), 22-39.
- WEEBER, K.-W., s.v. Reisen, *DNP* 10 (2001), 856-866.
- , Die unheiligen Spiele. Das antike Olympia zwischen Legende und Wirklichkeit, Düsseldorf 2000.
- , Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom, Mainz 1994.
- WEILER, I., Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung, Darmstadt 1981.
- WEIß, A., Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches, Diss. Stuttgart 2004 (Historia Einzelschriften 173).
- WELWEI, K.-W., s.v. Flucht, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- WELLMANN, M., Über Träume, *Sudhoffs Archiv* 16 (1924), 70-72.
- WESCH-KLEIN, G., Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit, Stuttgart 1998 (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 28).
- WESTERMANN, W., The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, Philadelphia 1955.
- WHITMARSH, T., The Second Sophistic, Greece & Rome. Oxford 2005 (New Surveys in the Classics 35).
- , Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation, Oxford 2001.
- WICKERT-MICKNAT, G., Unfreiheit in der frühgriechischen Gesellschaft. Schwierigkeiten bei der Beschreibung des Phänomens, *Historia* 35 (1986), 129-146.

- WIEGAND, M. u.a. (Hrsg.), *Schlaf & Traum. Neurobiologie, Psychologie, Therapie*. Stuttgart, 2006.
- WILLMS, L., s.v. *Stoa*, Handwörterbuch der antiken Sklaverei (HAS) I-IV, Stuttgart 2012 (zuletzt aufgerufen am 28.04.2017).
- WILLVONSEDER, R., *Kinder mit Geldwert*, in: H. BELLEN/H. HEINEN (Hrsgg.), *Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950 - 2000. Miscellanea zum Jubiläum*, Stuttgart 2001 (Forschungen zur antiken Sklaverei 35), 97–109.
- WINTER, E., *Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien*, Bonn 1996 (Asia-Minor-Studien 20).
- WINTERSTEIN, H., *Schlaf und Traum*. Berlin 1953 (Verständliche Wissenschaft 18).
- WITULSKI, T., *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius*, Göttingen 2007, (Novum Testamentum et orbis antiquus 63)
- WÖHRLE, G., *Der „freie“ Sklave. Antike Sklaverei und das Konzept der „inneren“ Freiheit*, in: E. HERRMANN-OTTO (Hrsg.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart*. Hildesheim 2005, 35-55.
- YOUNI, M. S., *Transforming Greek Practice into Roman Law. Manumissions in Roman Macedonia.*, TR 78 (2010), 311-340.
- ZANKER, P., *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, R., *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*, Leiden 2013 (Mnemosyne Supplements 361)
- , *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden 2005 (Mnemosyne Supplementum 266).
- ZEUSKE, M., *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 2013.
- ZIEGLER, K., *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1964.
- ZIEGLER, R., *Die Agonistik in Kleinasien des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. - Religiöse, kulturelle und politische Bedeutung*, in: J.-F. ECKHOLDT (Hrsg.), *Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung. Festschrift für Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, Berlin 2009 (Antike Kultur und Geschichte 13), 203–225.
- ZIMMERMANN, B., *Sklaven im griechischen Drama*, in: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), *Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart*, Hildesheim/Zürich/New York 2005, 20-34.