



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Deutungskämpfe in artemidors "Oneirokritika"

Matuszewski, R.; Schliephake, Ch.; Weber, G.

Citation

Matuszewski, R. (2024). Deutungskämpfe in artemidors "Oneirokritika". In C. Schliephake & G. Weber (Eds.), *Historische Zeitschrift / Beihefte* (pp. 185–217). Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
doi:10.1515/9783110729528-009

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4210876>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Deutungskämpfe in Artemidors „Oneirokritika“

von Rafał Matuszewski

Divinatorische Deutungskämpfe mögen in der Periode besonders intensiv gewesen sein, die von Eric R. Dodds bekanntlich – und wohl überspitzt – als „Age of Anxiety“ bezeichnet wurde.¹ Als eines der Symptome jenes vermeintlich in der zweiten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts einsetzenden und bis Constantin andauernden „Zeitalters der Angst“ sah ebendieser Gelehrte das tiefgreifende, aus der immer stärker empfundenen inneren Beunruhigung und Beklemmung hervorgehende Bedürfnis von Menschen dieser Epoche nach Sinnsuche an. Das gestiegene Orientierungsbedürfnis der Bevölkerung des römischen Reiches und ihr intensives Verlangen nach sinnstiftender Deutung des Erlebten und Wahrgenommenen führten dann folgerichtig zur (erneuten) Blüte der Disziplinen der Zeichendeutung – etwa der Physiognomik, Astrologie und Oneirokritik – und einer Neuformulierung des

1 Eric Robertson Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. (The Wiles Lectures.)* Cambridge 1965. Die originelle und einflussreiche Studie Dodds' wurde mehrfach kritisiert, zum einen wegen der fraglichen Periodisierung (Erscheinungen von „anxiety“ lassen sich ebenfalls in früheren und späteren Zeitperioden feststellen), zum anderen wegen der weitgehenden Verallgemeinerungen (das heißt generalisiertes Umlegen individueller Erfahrungen bzw. Ansichten und Übertragung der Stimmungen von Einzelpersonen auf die gesamte Gesellschaft), vgl. dazu bes. *John J. Gager*, Introduction. The Dodds Hypothesis, in: Robert C. Smith/John Lounibos (Eds.), *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E. R. Dodds.* Lanham/New York/London, 1–11; *Peter Brown*, Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A. D., in: *EHR* 83, 1968, 542–547; *Karl Strobel*, Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert“. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr. (*Historia-Einzelschriften*, Bd. 75.) Stuttgart 1993, 21–23; *Therese Fuhrer*, Das „Zeitalter der Angst“ als Konstrukt einer Rhetorik der Verunsicherung. Eine Analyse zweier Sequenzen aus Augustins *Sermones ad populum*, in: Ramona Früh/Therese Fuhrer/Marcel Humar/Martin Vöhler (Hrsg.), *Irritationen. Rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung.* (*Philologus Supplemente*, Bd. 2.) Berlin/München/Boston 2015, 61–86, 61f.; *Teresa Morgan*, Pagans and Christians. Fifty Years of Anxiety, in: Christopher Stray/Christopher Pelling/Stephen Harrison (Eds.), *Rediscovering E. R. Dodds. Scholarship, Education, Poetry, and the Paranormal.* Oxford 2019, 182–197 (bes. 185–189, 195).

Wissensbestandes jener Disziplinen in umfassenden Kompendien und Handbüchern.²

Die Kunst der Auslegung körperlicher Zeichen durch die Physiognomik, kosmischer Zeichen durch die Astrologie und seelischer Zeichen durch die Oneirokritik blickte freilich auf eine lange Tradition zurück und lag in der gemeinen Überzeugung der antiken Menschen begründet, dass „Zeichen“ („σημεία“/*omina*) potenziell Offenbarungen des göttlichen Willens sein können. Dass besonders Träume, deren Deutungskunst im Zentrum der vorliegenden Überlegungen steht, zeichenhaft Bedeutsames hervorzubringen vermögen, war allemal eine in der Antike verbreitete Auffassung. Wie allerdings schon die geläufige griechische Formulierung „ὄναρ“ bzw. „ἐνύπνιον ἰδεῖν“ („den Traum *sehen*“) nahelegt, verstanden die Griechen das Träumen weniger als eine aktive Erfahrung, sondern vielmehr als einen passiven Zustand; die Träumenden *hatten* die Traumvision nicht, vielmehr waren sie ihr taatenlos ausgeliefert.³ Dementsprechend verlief auch der Übergang von „ἰδεῖν“ zu „εἶδειν“, von sehen zu wissen (und damit verstehen) – allemal bei allegorischen Träumen – kaum zwangsläufig und linear: Das im Traum Gesehene schien zuweilen nicht ohne Weiteres begreiflich zu sein, sondern bedurfte einer sinnstiftenden Deutung. Es verwundert deshalb nicht, dass das Interesse an der Erschließung der Sinnhaftigkeit und der „professionellen“ Interpretation von Träumen im griechisch-römischen Kulturraum früh einsetzte: Bereits in Homers „Ilias“ wird die Tätigkeit eines kundigen, auf derselben Stufe mit Priestern und Sehern stehenden Traumdeuters („ὄνειροπόλος“) bezeugt, als nämlich Achilleus in der Volksversammlung vorgeschlagen hatte, wegen der Pest einen der drei Spezialisten der Kommunikation mit den Göttern zu befragen: einen Seher („μάντις“), einen Priester („ἱερεὺς“) oder

2 Eckhard Meyer-Zwiffelhofer, Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom. (Historische Studien, Bd. 15.) Frankfurt am Main/New York 1995, 178 und vor allem Tamsyn S. Barton, Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire. (The Body, in Theory: Histories of Cultural Materialism.) Ann Arbor, MI 1994.

3 Dazu siehe Gudmund Björck, ONAP ἸΔΕΙΝ. De la perception du rêve chez les anciens, in: *Eranos* 44, 1946, 306–314. Vgl. Eric Robertson Dodds, Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt 1970, 58: „Die Griechen sprachen niemals – wie wir es tun – davon, daß sie einen Traum hatten, sondern stets, daß sie einen Traum *sahen* – ὄναρ ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν. [...] Ferner heißt es von Traum nicht nur, daß er den Träumenden ‚besuche‘ (φοιτᾶν, ἐπισκοπεῖν, προσεληθεῖν usw.), sondern auch, daß er ‚über ihm steht‘ (ἐπιστῆναι).“ Vgl. zum lateinischen Sprachgebrauch Emma Scioli, Dream, Fantasy, and Visual Art in Roman Elegy. (Wisconsin Studies in Classics.) Madison, WI 2015, 24–54.

auch einen „ὄνειροπόλος“.⁴ Doch worauf sich die archaischen und frühklassischen „ὄνειρόπολοι“ bei der Auslegung von Traumbildern stützen, entzieht sich unserem Wissen. Die Existenz von Traumbüchern, die von griechischen Traumdeutern zu Rate gezogen werden konnten, ist immerhin erst für das 5. Jahrhundert v. Chr. gesichert. Dabei handelt es sich um ein von dem Sophisten Antiphon verfasstes Traumbuch, dem bald auch etliche andere Schriften über das Traumwesen und die Kunst der Traumdeutung folgten, wie etwa die Werke von Theophrast, Demetrios von Phaleron, Straton von Lampsakos oder Chrysippos von Soloi. Von diesem oneirokritischen Schrifttum hellenischer Autoren der vorkaiserzeitlichen Zeit ist allerdings kein einziger Text vollständig erhalten geblieben.⁵ Einzig die in antoninisch-severischer Zeit entstandene Abhandlung „Oneirokritika“ des Artemidor von Daldis ist komplett überliefert worden, erlangte gewissermaßen einen autoritativen Status und hat die nachfolgende Geschichte der Traumdeutungskunst maßgeblich und nachhaltig beeinflusst.

Mit den „Oneirokritika“ liegt uns indessen ein Werk vor, das nicht bloß ein typisches Traumbuch in Form einer Sammlung von Auslegungen einer Vielzahl von Träumen darstellt, sondern zugleich eine fundierte Abhandlung über die Kunst der Traumdivination, die unvergleichliche Einblicke sowohl in die Theorie und Praxis als auch in die Grundbedingungen und Vorgänge der professionellen Interpretation von (Traum-)Vorzeichen bietet. Damit stellt das Werk Artemidors eine unschätzbare Quelle dar, die die Deutungskämpfe der kaiserzeitlichen Divinationspraktiker um das Wesen der (wahren) Divination besonders gut aufzeigt. Vor diesem Hintergrund nimmt der vorliegende Beitrag die Reflexionen Artemidors in den Blick und versucht dabei, dessen Selbstverständnis, Positionierung und Beweggründe für die Auseinandersetzung mit Divination zu erschließen. Nach einigen Vorbemerkungen zum Werk und seinem Autor (I.) wird den Fragen nachgegangen, wie Artemidor unterschiedliche Divinationsformen beurteilte und sich gegenüber konkurrierenden Deutungsansätzen positionierte (II.) und wodurch sich sein eigenes Deutungs-

4 Hom. *Il.* 1,62–63. Zu den professionellen Traumdeutern in der griechisch-römischen Antike siehe *Gil H. Renberg*, *The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion*, in: Gregor Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren. (Colloquia Augustana, Bd. 33.)* Berlin/Boston, MA 2015, 233–262.

5 Die Testimonien und Fragmente sind gesammelt in *Darius del Corno*, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, vol. 26.)* Mailand 1969. Für eine Auswertung siehe *Miguel Ángel Vinagre Lobo*, *Los libros griegos de interpretación de sueños*. Zaragoza 2011.

verfahren ausgezeichnete (III.), um abschließend den Blick auf die divinatorischen Konkurrenzkämpfe zu richten, indem das Werk Artemidors als Gegenstand der Kritik diskutiert wird (IV.).

I. Der Autor und sein Werk

Vom Verfasser der „Oneirokritika“ ist kaum mehr bekannt als das, was er selbst in sein Werk einfließen ließ.⁶ Geboren im 2. nachchristlichen Jahrhundert in Ephesos, der Hauptstadt der römischen Provinz Asia⁷ mit dem bedeutendsten Hafen an der Westküste Kleinasien, lässt Artemidor mancherorts im Traumbuch seine Vertrautheit mit den lokalen ephesischen Gegebenheiten und den Stolz auf die Vorzüge und Errungenschaften seiner illustren Heimatstadt erkennen.⁸ Gerade die Tatsache, dass Ephesos eine wirtschaftlich florierende, kulturell hochentwickelte und allseits bekannte Metropole sei, führt Artemidor als Grund seiner Entscheidung an, die „Oneirokritika“ – anders als seine früheren Werke – nicht unter dem Namen Artemidor von Ephesos, sondern unter dem Beinamen „Daldianos“ zu publizieren.⁹ Da-

6 Ausführlicher zu Person Artemidors, dessen Werk und Rezeption siehe *Gregor Weber*, Artemidor von Daldis und sein „Publikum“, in: *Gymnasium* 106, 1999, 209–229; *Christine Walde*, Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams, in: David Shulman/Guy G. Stroumsa (Eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford 1999, 121–142; *Christophe Chandezon*, Artémidore: le cadre historique, géographique et social d'une vie, in: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Eds.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves I*. Paris 2012, 11–26; *Christophe Chandezon*, En guise d'introduction: Artémidore et la civilisation de son temps. La réception des *Oneirokritika*, in: Ders./Julien du Bouchet (Eds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*. Paris 2014, 11–29; *Peter Thonemann*, An Ancient Dream Manual. Artemidorus' *The Interpretation of Dreams*. Oxford 2020, 7–31; *Gregor Weber*, Traumdeutung: Artemidoros von Daldis, in: Bernhard Zimmermann/Antonios Rengakos (Hrsg.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*. Bd. 3: Die Literatur der römischen Kaiserzeit. München 2022, 530–534.

7 Zu Ephesos als Provinzhauptstadt siehe *Rudolf Haensch*, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*. (Kölner Forschungen, Bd. 7.) Mainz 1997, 298–321, 619–652.

8 Siehe *Hans Schwabl*, Ephesiaka. Zu Artemidor I 8 und IV 4, in: Joachim Dalen/Gerhard Petersmann/Franz F. Schwarz (Hrsg.), *Religio Graeco-Romana*. Fschr. für Walter Pötscher. (Grazer Beiträge, Supplementband 5.) Graz 1993, 131–143; *ders.*, Nachrichten über Ephesos im Traumbuch des Artemidor, in: Herwig Friesinger/Fritz Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos*. Wien 1995, 283–287; vgl. *François Kirbihler*, Artémidore, témoin des sociétés éphésienne et romaine du IIe siècle, in: Chandezon/du Bouchet (Eds.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves* (wie Anm. 6), 53–103.

9 Artem. 3,66,7. Vgl. *Schwabl*, Ephesiaka (wie Anm. 8), 131.

mit griff er auf ein belangloses, im nordöstlichen Lydien¹⁰ gelegenes Landstädtchen namens Daldis zurück, aus dem seine Mutter stammte, um ihm dadurch nach seinen eigenen Worten zu Ruhm zu verhelfen. Dass er in Daldis wenigstens zeitweilig gelebt haben könnte, erscheint insofern vertretbar, als er zum einen mit der lokalen daldäischen Gottheit Apollon Mystes eine besondere Verbundenheit gespürt zu haben scheint¹¹, und zum anderen in seinem Werk eigenartige Wörter gebraucht, deren Verwendung lediglich für Daldis und benachbarte Kleinstädte des nordöstlichen Lydiens belegt ist.¹² Darüber hinaus ist zwar ein gewisser Artemidor auf dem Revers einiger in der gemeinsamen Regierungszeit von Septimius Severus und Caracalla (198–211 n. Chr.) – wohl also zu Lebzeiten des Autors der „Oneirokritika“ – geprägten Münzen aus Daldis bezeugt, doch ob es sich dabei um unseren Traumdeuter handelt (und er damit zeitweilig als Amtsträger in der Geburtsstadt seiner Mutter wirkte), ist angesichts der schlichten Popularität des Namens in dieser Region und ferner wegen fehlender Hinweise in seinem Werk auf eine eigene politische Betätigung nicht auszumachen.¹³

Über Artemidors sozialen Status und Bildungshintergrund lassen sich allenfalls Spekulationen anstellen. Allem Anschein nach gehörte er einer Bevölkerungsgruppe an, die man heute „Mittelschicht“ nennt: Zwar konnte er sich ausgedehnte Reisen und Anschaffungen von kostspieligen Büchern leisten (dazu weiter unten) und ver-

10 Für dieses Gebiet hat Peter Thonemann neulich den Namen „Hieradoumia“ geprägt, siehe dazu *Peter Thonemann, The Lives of Ancient Villages. Rural Society in Roman Anatolia. (Greek Culture in the Roman World.)* Cambridge 2022, 1–24.

11 Artem. 2,70,13. Vgl. *Martin Kaiser*, Artemidors Leben und Werk, in: Artemidor von Daldis, Traumbuch. Übertragung von F. S. Kraus, bearbeitet und ergänzt von Martin Kaiser. Basel/Stuttgart 1965, 7. Zwar ist über das Heiligtum des Apollon Mystes in Daldis nichts bekannt, doch wird Apollon auf daldäischen Münzen (von Vespasian bis Gallienus) auf seiner Leier spielend im Tempel dargestellt, siehe *Friedrich Imhoof-Blumer*, Lydische Stadtmünzen. Neue Untersuchungen. Genf/Leipzig 1897, 61; *Schwabl*, Nachrichten (wie Anm. 8), 283 Anm. 2; *Peter Herrmann*, Mysterienvereine in Sardeis, in: *Chiron* 26, 1996, 315–348, 320.

12 Dazu zählen die Bezeichnungen von Privatvereinen (*symplois* und *phratría*) und darüber hinaus eine spezifische Verwendung des griechischen Verbs *timan*; siehe Artem. 2,12,16; 4,44,2; 5,82. Vgl. *Louis Robert*, *Hellenica XI–XII. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques.* Paris 1960, 220f.; *Louis Robert*, *Documents d'Asie Mineure.* Paris 1987, 236; *Simon R. F. Price*, *The Future of Dreams. From Freud to Artemidorus*, in: *P & P* 113, 1986, 3–37, 27 mit Anm. 57; *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 119–120; *Thonemann*, *The Lives of Ancient Villages* (wie Anm. 10), 228f.

13 Siehe dazu *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 10f.; *Gregor Weber*, *Gesundheit, „Krankheit“ und medizinisches Wissen in den Oneirokritika des Artemidor von Daldis*, in: *Mitteilungen. Institut für Europäische Kulturgeschichte* 25, 2019, 11–35, 15.

fügte ferner über ein großes Allgemeinwissen und Kenntnis der literarischen Werke¹⁴, aber dennoch sprechen andere Indizien eher gegen seine Zugehörigkeit zur Oberschicht. Die Tatsachen, dass er in seinem Traumbuch kein einziges Wort über seine väterliche Herkunft, familiären Grundbesitz oder Übernahme politischer Ämter verliert, dass er ferner der Arbeit und Erwerbstätigkeit in seinen „Oneirokritika“ grundsätzlich hohe Wertschätzung zumisst und sich stets redlich darum bemüht, sich seinem Patron und Lesepublikum als hochgebildeter Mensch darzustellen, sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Darin drückt sich wohl seine Hoffnung aus, mithilfe der (vermutlich weitgehend selbst angeeigneten) Paideia den Aufstieg in die Elite zu erwirken.¹⁵

Artemidors schriftliches Schaffen hat sich nicht auf die „Oneirokritika“ beschränkt, denn vor deren Niederschrift hatte er – seinen eigenen Worten zufolge – bereits einige andere Bücher verfasst.¹⁶ Diese Aussagen Artemidors werden durch andere Zeugnisse bestätigt. So heißt es im einschlägigen Artikel zu Artemidor im byzantinischen Suda-Lexikon, dieser habe mit Ausnahme der „Oneirokritika“ in vier (*sic*) Büchern ebenfalls Abhandlungen zur Vogelmantik („Oionoskopika“) und zur Handlesekunst („Cheioskopika“) geschrieben.¹⁷ Dass Artemidor Verfasser eines Handbuchs der Handleserei gewesen sei, ist jedoch insofern zweifelhaft, als er diese Divinationsmethode in seinem Traumbuch – wie im Folgenden zu sehen sein wird – als betrügerische Mantik bezeichnet und ausdrücklich ablehnt. Dagegen scheint dessen Autorschaft einer der Oionoskopie gewidmeten Abhandlung aus mehreren Gründen wahrscheinlich: Nicht nur reiht er diese Divinationsart unter die ehrwür-

14 Nach Berechnungen von Vinagre gibt es in den *Oneirokritika* 37 Erwähnungen von insgesamt 17 Autoren literarischer Werke, die von Homer bis zu den zeitgenössischen Autoren reichen; siehe Miguel A. Vinagre, *Les sources d'Artémidore: Panyasis d'Halicarnasse*, in: Chandezon/du Bouchet (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves* (wie Anm. 6), 33–52, 37. Ausführlicher dazu Dimitri Kasprzyk, *Belles-Lettres et science des rêves. Les citations dans l'Onirocriticon d'Artémidore*, in: AC 79, 2010, 17–52.

15 Ausführlicher dazu (mit weiterführender Literatur) Anna Lisa Bark, *Die Oneirokritika des Artemidor von Daldis als Fenster auf die Gesellschaft im 2. Jh. n. Chr.* Diss. Münster 2017, 46–48; vgl. ferner Christine Walde, *Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten*, in: Annette Gerok-Reiter/Christine Walde (Hrsg.), *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven.* Berlin 2012, 19–44, 33 f.

16 Artem. I,1; 3,66,7.

17 Suda s.v. Artemidoros (α 4025): „Ἀρτεμίδωρος Δαλδιανός (πόλις δὲ ἐστὶ Λυδίας ἢ Δάλδης), φιλόσοφος. ἔγραψεν Ὀνειροκριτικά ἐν βιβλίοις δ', Οἰωνοσκοπικά καὶ Χειροσκοπικά“. Siehe Chandezon, *En guise d'introduction* (wie Anm. 6), 14 mit Anm. 6.

digen Formen der Vorzeichendeutung ein, sondern das Traumbuch verrät seine relativ gute Kenntnis der Vogelwelt.¹⁸ Hinzu kommt, dass sein Zeitgenosse Galen einen gewissen Artemidor, Sohn des Phokas, als Autor eines autoritativen Werkes über den Vogelflug erwähnt¹⁹, sodass es durchaus verlockend ist, jenen Artemidor mit dem Autor des Traumbuches gleichzusetzen.

Das Traumbuch, in guter, attizisierender Koiné abgefasst²⁰, umfasst fünf Bücher, die in drei Etappen (Buch 1–2, Buch 3, Buch 4–5) nacheinander herausgegeben worden sind.²¹ Die drei ersten Bücher sind einem gewissen Cassius Maximus gewidmet, den man gewöhnlich mit dem bekannten Sophisten und Wanderredner Maximus von Tyros identifiziert.²² Dabei sind die Bücher 1 und 2 als Einheit konzipiert und enthalten neben Aussagen über die Klassifizierung von Traumarten und methodischen Hinweisen zur Deutung vor allem eine Art Traumlexikon, in dem unterschiedliche Traumsymbole in Gruppen zusammengefasst (Geburt, Körper, Beruf, Sport usw.) und ihre verschiedenen Deutungen vorgestellt werden. Das darauffolgende, wahrscheinlich in einem geringen Zeitabstand²³ zu den beiden ersten Büchern entstandene Buch 3 enthält Nachträge und macht deutlich, wie bemüht Artemidor war, ein möglichst vollständiges und kritikbeständiges Werk vorzulegen. Die zuletzt hinzugefügten Bücher 4 und 5 sind Artemidors gleichnamigem Sohn gewidmet, der in die „beruflichen“ Fußstapfen seines Vaters getreten war und sich in die Kunst der Traumdeutung einarbeitete. Deshalb werden in den beiden letzten Büchern Themen behandelt, die nicht für ein breiteres Publikum bestimmt, sondern vielmehr für einen Fachmann relevant waren, so etwa die Deutungsprinzi-

18 Pace Thonemann, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 9.

19 Gal. in *Hipp. acut. comment.* 1,15 (CMG V 9,1, p. 128–130): „Ἐἰς Ἀρτεμίδου τοῦ Φωκῆς ἄλλων τέ τινων οἰωνιστῶν ἐνδόξων βιβλούς αὐτῷ συμμαρτυρούσας“.

20 Zu Sprache und Schreibstil Artemidors siehe *Claes Blum*, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*. Uppsala 1936, 23–51; *Julien du Bouchet*, Postface, in: Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung* (wie Anm. 4), 349–356, 351.

21 Zu Datierung und Etappen der Publikation siehe *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 9; vgl. *Chandezon*, *Artémidore: le cadre historique, géographique et social d'une vie* (wie Anm. 6), 12–17. Zum Aufbau des Werkes siehe *Daniel E. Harris-McCoy*, *Artemidorus' Oneirocritica*. Text, Translation, and Commentary. Oxford 2012, 18–25.

22 Die Identifizierung vorgeschlagen von Otto Hirschfeld im Jahre 1881; dazu (mit weiteren Literaturhinweisen) *Roger Pack*, *Artemidorus and His Waking World*, in: *TAPhA* 86, 1955, 280–290, 285 mit Anm. 22 und *Harris-McCoy*, *Artemidorus' Oneirocritica* (wie Anm. 21), 409.

23 *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 9.

prien als auch diverse Ratschläge und Ergänzungen zu seinen methodischen Grundüberlegungen. Dementsprechend erklärt Artemidor den Inhalt dieser Bücher zu einer Geheimlehre und weist seinen Sohn an, deren Abschrift nur ausgesuchten Personen zu erlauben.²⁴ Dass diese Bücher die Funktion eines Lehrbuchs erfüllen sollten, ist besonders am Buch 5 zu erkennen, welches eine als Übungsmaterial konzipierte Sammlung von 95 in Erfüllung gegangenen Träumen beinhaltet. Das Gesamtwerk muss wohl im ausgehenden 2. oder beginnenden 3. Jahrhundert n. Chr. vorgelegen haben und stellte als Summe allen bisherigen Wissens über die Kunst der Traumdeutung eine große und von der Nachwelt entsprechend gewürdigte Leistung dar.

II. Divinationsformen im Urteil Artemidors

Liest man die „Oneirokritika“ unter der Fragestellung, wie das Verhältnis Artemidors zur Divination in seinem Werk reflektiert wird, so gewinnt man den Eindruck einer weithin hohen Wertschätzung des Autors gegenüber der *mantike* im Allgemeinen²⁵; immerhin wollte er mit seinem Werk – wie er bereits im Proömium zu Buch 1 offenlegt – denen entgegentreten, „die Weissagekunst selbst und ihre Disziplinen (,μαντικὴν τε αὐτὴν καὶ τὰ εἶδη αὐτῆς“) zu beseitigen [versuchen]“.²⁶ Wendet man sich jedoch den konkreten Ausführungen des Autors zu den einzelnen Divinationstechniken zu, so fällt sein Urteil differenzierter aus.

Immerhin ist es gerade Artemidor, der in seinem Werk eine der umfangreichsten Aufzählungen von Formen der Zeichendeutung aus der griechisch-römischen Antike überliefert. Denn in seinem Traumbuch sind insgesamt 17 Methoden der Divina-

24 Artem. 4, prooem., 4.

25 Vgl. Harris-McCoy, Artemidorus' *Oneirocritica* (wie Anm. 21), 3.

26 Artem. 1, prooem., 2 (Beim Zitieren folge ich der Textaufteilung in: Artemidorus, *The Interpretation of Dreams*. Translated by Martin Hammond. With an Introduction and Notes by Peter Thonemann. [Oxford World's Classics.] Oxford 2020; die deutschen Übersetzungen sind, falls nicht anders angegeben, entnommen aus: Gerhard Löwe, Artemidor. Traumkunst. Leipzig 1991).

tion bezeugt²⁷, die hier der Übersichtlichkeit halber in tabellarischer Form zusammengestellt seien:

<i>Divinationsexperte</i>	<i>Divinationsmethode</i>	<i>Divinationsobjekt oder -subjekt</i>
χειροσκόπος	Cheiroskopie	Menschliche Hand
νεκυόμαντις	Nekyomantie	Leiche, Seele (Totenbeschwörung)
μαθηματικός ὁ γενεθλιαλῶγος	Horoskopie/Genethliologie	Sterne, Sternbilder / Geburtsprognostik
φουσιγνωμονικός	Physiognomantie	Menschlicher Körperbau, bes. Gesicht und Muttermale
Πυθαγοριστής	(Kunst der) Pythagoreer	?
ἀστραγαλόμαντις	Astragalomantie	Astragale
τυρόμαντις	Tyromantie	Käse
κοσκινόμαντις	Koskinomantie	Sieb
μορφοσκόπος	Morphoskopie	Form, Gestalt, Erscheinungsbild eines Gegenstandes
λεκανόμαντις	Lekanomantie	Schüssel (gefüllt mit Wasser, Öl oder Ähnlichem)
ἱεροσκόπος (ohne diesen terminus technicus bei Artem.)	Hieroskopie	Opfertiere, Opferfeuer, Dinge im Feuer (<i>empyra</i>)
οἰωνιστής	Oionoskopie	Flug, Verhalten, Farbe von Vögeln
ἀστεροσκόπος	Asteroskopie	Sterne
τερατοσκόπος	Teratoskopie	Wunderzeichen, Missgeburten / Ungeheuer
ὄνειροκρίτης	Oneirokritik	Traum
ἥπατόσκοπος	Hepatoskopie	Innereien (bes. die Leber) der Opfertiere
ἱατρομαντις (ohne diesen terminus technicus bei Artem.)	Iatromantie	Traumorakel durch Heilgötter

Tabelle 1: Die in Artemidors „Oneirokritika“ bezeugten Divinationsmethoden.

Die aufgelisteten Arten der Zeichendeutung wurden allesamt – bis auf die Iatromantie, worunter die Ausdeutung von Träumen zwecks Heilung zu verstehen ist – in einer einzigen Passage der „Oneirokritika“ angesprochen und dabei, wie gleich zu

27 Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*. Malden, MA/Oxford/Chichester 2008, 8 schreibt zwar von den 17 im Werk Artemidors erwähnten Divinationstechniken, ohne sie jedoch zu nennen; dabei verweist sie auf Artem. 2,69, wo allerdings nur 16 Divinationsformen Erwähnung finden.

sehen sein wird, wertend in trügerische und zuverlässige Methoden unterteilt.²⁸ Auch wenn die Liste der von Artemidor angesprochenen Techniken die große Vielfalt der antiken Divinationsarten widerspiegelt, so stellt sie wohl kaum eine vollständige Auflistung der im römischen Osten praktizierten und sich bei der Bevölkerung großer Beliebtheit erfreuenden Formen der Zukunftsschau dar, wie etwa die missbilligenden Erwähnungen von den in jener Zeit anscheinend sehr gefragten Bauchrednern („ἐγγαστριμίυθοι“), Mehl-Wahrsagern („ἀλευρομάντεις“) und Gersten-Wahrsagern („κριθομάντεις“) bei Artemidors Zeitgenossen Clemens von Alexandria nahelegen.²⁹ Außer der offenkundigen Popularität belegt die Aufzählung in den „Oneirokritika“ zugleich das kontinuierliche Bestehen jener Praktiken der Divination, welche mittels bestimmter Objekte (wie Sieb, Schüssel, Astragale usw.) oder mittels Betrachtung („σκοπεῖν“) der Form, der Gestalt, des Verhaltens oder Aussehens von Menschen oder Gegenständen (Vögel, menschliche Hand, Gesichtszüge oder Körperbau) durchgeführt wurden.³⁰ Denn es handelt sich dabei grundsätzlich um altbekannte, in griechischen Quellen mehrfach bezeugte Praktiken, wengleich die Kunst der Pythagoreer hierbei eine Ausnahme darstellt. Worin nach Artemidors Verständnis die divinatorische Technik der Pythagoreer bestand, lässt sich seinen Ausführungen nicht entnehmen, sodass man diesbezüglich weitgehend auf Mutmaßungen angewiesen ist. Da man zum einen mit dem Pythagoreismus allemal ok-

28 Artem. 2,69. Zu dieser Textstelle siehe ferner *Jovan Bilbija/Jaap-Jan Flinterman*, De markt voor mantiek: droomverklaring en andere divinatoire praktijken in de *Oneirocritica* van Artemidorus, in: *Lampas* 39, 2006, 259–264.

29 Clem. Al. *protr.* 2,10–11. Vgl. *Matthew Dillon*, Omens and Oracles. Divination in Ancient Greece. London/New York 2017, 7.

30 Zur Sieb-Wahrsagerei siehe *Richard Ganschietz (Ryszard Ganszyniec)*, s. v. Koskinomanteia, in: RE XI,2, 1481–1483; zur Schüssel-Wahrsagerei siehe *Richard Ganschietz (Ryszard Ganszyniec)*, s. v. Lekanomanteia, in: RE XII,2, 1879–1889; vgl. ferner *Fritz Boehm*, s. v. Hydromanteia, in: RE 9,1: 79–86. Zur Astragal-mantik siehe vor allem *Johannes Nollé*, Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance. (Vestigia, Bd. 57.) München 2007; vgl. *Fritz Graf*, Rolling the Dice for an Answer, in: Sarah Iles Johnston (Ed.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden/Boston, MA 2005, 51–97. Zur physiognomischen Mantik siehe *Véronique Dasen/Jérôme Wilgaux*, De la palmomantie à l'éternuement, lectures divinatoires des mouvements du corps, in: *Kernos* 26, 2013, 111–122; *Christophe Chandezon/Véronique Dasen/Jérôme Wilgaux*, Dream Interpretation, Physiognomy, Body Divination, in: Thomas K. Hubbard (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. (Blackwell Companion to the Ancient World, Vol. 100.) Oxford 2014, 297–313. Zur Nekyomantie siehe *Daniel Ogden*, *Greek and Roman Necromancy*. Princeton, NJ 2004.

kulte Praktiken verband³¹, und da zum anderen von Pythagoras in den kaiserzeitlichen Texten berichtet wurde, dass er sich mit Magie beschäftigt und die Physiognomik erfunden habe³², scheint die Vermutung nicht allzu gewagt, dass es wohl jene Verbindung zur Magie und besonders zur Physiognomantie war, die den Deutungsansatz der Pythagoreer in Artemidors Verständnis ausmachte.

Aufs Ganze gesehen belegen die erwähnten Zeugnisse, dass der griechische Osten in der Kaiserzeit geradezu voll von Wahrsagern, Propheten und Zeichendeutern jeglicher Art und unterschiedlichen Schlages war. Sie alle spielten insofern eine kaum zu unterschätzende gesellschaftliche Rolle, als ihre Dienste offenbar leicht erreichbar und meist preisgünstig genug waren, um von einer Vielzahl an Menschen bereitwillig in Anspruch genommen zu werden.³³

Und doch war eine Divinationsart im Hinblick auf ihre Glaubhaftigkeit und gesellschaftliche Geltung der anderen nicht unbedingt gleich.³⁴ Wie vorhin angedeutet, nimmt Artemidor in seinem Traumbuch eine eindeutige Einteilung von Prakti-

31 Ciceros Vorwürfe gegen den „Pythagoreer“ Vatinius (Cic. *Vatin.* 14) sind dafür ein Paradebeispiel. Zum „Schamanismus“ des Pythagoras und der Pythagoreer vgl. *Walter Burkert*, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd. 10.) Nürnberg 1962, 98–142.

32 Hippol. *haer.* 1,2,5; vgl. Antonios Diogenes ap. Porph. *vit. Pyth.* 13; Iambl. *Vit. Pyth.* 17 (Physiognomie); Hippol. *haer.* 1,2,5; Antonios Diogenes ap. Porph. *vit. Pyth.* 33; Iambl. *vit. Pyth.* 224 (Zaubersprüche und Magie). Siehe ferner *Elizabeth C. Evans*, *The Study of Physiognomy in the Second Century A. D.*, in: *TAPhA* 72, 1941, 96–108, 107; *Christoph Riedweg*, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung.* München 2002, 35; *Leonid Zhmud*, *Pythagoras and the Early Pythagoreans.* Oxford 2012, 184; *Heidi Wendt*, *At the Temple Gates. The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire.* Oxford 2016, 117, 119–129.

33 Vgl. *Dillon*, *Omens and Oracles* (wie Anm. 29), 7. In ihrer 2016 publizierten Studie vertritt Heidi Wendt die These, die selbsternannten religiösen Experten („freelance experts“) hätten in der frühen Kaiserzeit an Einfluss gewonnen und ihre Techniken hätten sich mit der Ausdehnung des Territoriums und der kulturellen Geographie des Römischen Reiches diversifiziert. (So *Wendt*, *At the Temple Gates* [wie Anm. 32], 76, vgl. ferner 41: „[T]here are many indications that from late republic onward freelance experts began to acquire an increasingly public profile, to claim expertise in a more diverse range of skills or methods, and to align themselves with a more ambitious topography of ethnically coded practices“, und 9: „There are many indications that [...] religious specialists grew increasingly influential, more divers with respect to the skills or methods in which they claimed expertise, and more global in the ethnic coding of their wisdom and practices. I am inclined to think that they also increased in number, but with due caution given the relative scarcity of earlier evidence.“)

34 Vgl. *Kim Beerden*, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context.* (Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 176.) Leiden/Boston, MA 2013, 122f., die auf den Aspekt der Kostspieligkeit mancher Divinationsmethoden und auf sich daraus ergebende Exklusivität (und damit größere Glaubwürdigkeit derselbigen) hinweist.

ken der Zeichendeutung in falsche und wahre vor, indem er die Vertreter der einen Gruppe dezidiert als Betrüger abstempelt und die Adepten der anderen, kleineren Gruppe als einzig ehrwürdige Experten und wahre *manteis* bezeichnet, denen immer Glauben geschenkt werden sollte³⁵:

„Denn alles, was Pythagoreer und Leute sagen, die aus der Physiognomie, aus Würfeln, aus Käse, aus einem Sieb, aus der äußeren Gestalt, aus den Händen, aus dem Waschbecken oder mittels Totenbeschwörung weissagen, das muss man für falsch (*pseude*) und unbegründet (*anypostata*) halten; denn ihre Praktiken sind so erbärmlich und von der Weissagekunst wissen sie selber nicht ein bisschen, aber mit Blendwerk (*geoteuontes*) und Betrug (*apatontes*) nehmen sie jeden aus, der ihnen in den Weg kommt. Wahr allein erweist sich das, was von Opferpriestern, Vogelschauern, Sternebeschauern, Wunderzeichen- und Traumdeutern sowie Eingeweidebeschauern gesagt wird. Die Horoskope der Astrologen sollte man prüfen.“³⁶

Der diese Passage abschließende Vermerk, wonach die Genethliologen (das heißt die Horoskope berechnenden Astrologen) noch zu prüfen seien, ist interessanterweise der einzige Querverweis in den ersten drei Büchern der „Oneirokritika“ auf den Inhalt der beiden später verfassten Bücher.³⁷ Denn gerade im vierten Buch kommt Artemidor auf die Horoskopastrologen zu sprechen und beginnt ebenjenen Passus mit dem durchaus aussagekräftigen und an seinen gleichnamigen Sohn gerichteten Ratschlag: „Gehe auch denen aus dem Weg, die meinen, dass die guten wie schlechten Traumgesichte entsprechend der Geburtsstunde eines jeden geschaut werden.“³⁸ Die aus diesen warnenden Worten herausklingende Kritik lässt annehmen, dass die Astrologen, die Horoskope ausstellen, nach Artemidors Meinung un-

35 Vgl. Artem. 3,20: „ὁ τι δ' ἂν ὁ μάντις ὄγε ἀληθῆς ἀποκρίνεται, τούτῳ πιστεύειν χρῆ“ („Was aber der Weissager, das heißt der wahre, für einen Bescheid erteilt, dem muss man Glauben schenken“).

36 Artem. 2,69: „ὅσα γὰρ ἂν λέγωσι Πυθαγορισταὶ φυσιογνωμονικοὶ ἀστραγαλομάντιες τυρομάντιες κοσκινομάντιες μορφοσκοποὶ χειροσκοποὶ λεκανομάντιες νεκρομάντιες, ψευδῆ πάντα καὶ ἀνυπόστατα χρῆ νομίζειν· καὶ γὰρ αἱ τέχναι αὐτῶν εἰσι τοιαῦται καὶ αὐτοὶ μὲν μαντικῆς οὐδὲ βραχὺ ἴσασι, γοιτεύοντες δὲ καὶ ἀπατώντες ἀποδιδύσκουσι τοὺς ἐντυγχάνοντας. ὑπολείπεται δὴ μόνα ἀληθῆ εἶναι τὰ ὑπὸ θυτῶν λεγόμενα καὶ οἰωνιστῶν καὶ ἀστεροσκοπῶν καὶ τερατοσκοπῶν καὶ ὄνειροκριτῶν καὶ ἥπατοσκοπῶν. περὶ δὲ μαθηματικῶν τῶν γενεθλιαλῶν ἐπισκεψώμεθα.“

37 Peter Thonemann, Explanatory Notes, in: Artemidorus, The Interpretation of Dreams (wie Anm. 26), 274 (ad Artem. 2,69,1).

38 Artem. 4,59,2: „περίστασο δὲ καὶ τοὺς ἡγουμένους ὅτι οἱ ὄνειροι κατὰ γένεσιν τὴν ἐκάστου θεωροῦνται, καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί.“

verkennbar zur Kategorie der Betrüger gehören. Demnach lässt sich seine Unterscheidung in betrügerische und wahre *manteis* dergestalt visualisieren:

<i>Unverlässliche „Experten“ = Betrüger</i>	<i>Verlässliche Experten</i>
Pythagoreer (Πυθαγορισταί)	Opferpriester (θύται)
Physiognomie-Betrachter (φυσιογνωμονικοί)	Vogelschauer (οἰωνισταί)
Knöchelwahrer (ἀστραγαλομάντις)	Sternebeschauer (ἀστεροσκόποι)
Käse-Seher (τυρομάντις)	Wunderzeichendeuter (τερατοσκόποι)
Siebwahrer (κοσκινομάντις)	Eingeweidebeschauer (ήπατοσκόποι)
Wahrer aus der äußeren Gestalt (μορφοσκόποι)	Traumdeuter (ὄνειροκρίται)
Handleser (χειροσκόποι)	
Schlüsselwahrer (λεκανομάντις)	
Totenbeschwörer (νεκυομάντις)	
Horoskopsteller (μαθηματικοί οἱ γενεθλιαλόγοι)	
Seher-Ärzte (ιατρομάντις)	

Tabelle 2: Falsche und wahre Divinationsexperten im Urteil Artemidors.

Wiewohl Artemidors Differenzierung von Divinationskundigen unbestritten trennscharf erscheinen mag, so kann sie nur als bedingt zutreffend angesehen werden. Denn die Experten jeweiliger Techniken der Zeichendeutung waren in der Praxis nicht immer so deutlich voneinander abgrenzbar und sie erhoben darüber hinaus in der Regel keinen Monopolanspruch auf Geltung. Dass man sich ein Vorzeichen von mehr als einem Zeichendeuter und mithilfe unterschiedlicher Divinationstechniken interpretieren ließ, war nicht ganz unüblich³⁹, noch weniger, dass sich manch ein Weissager auf mehr als eine dieser Divinationsarten spezialisierte. So zählte auch Artemidor selbst, wie oben ausgeführt, möglicherweise zu solchen Spezialisten, zumal er außer der „Oneirokritika“ womöglich auch eine der Vogelmantik gewidmete Abhandlung („Oionoskopika“) verfasst hat, was folgerichtig profunde Fachkenntnisse (und deshalb wohl auch praktische Erfahrung) im Bereich der Oionoskopie voraussetzte.⁴⁰

39 Vgl. *Walter Burkert*, *Divination: Mantik in Griechenland*, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (ThesCRA) III. Los Angeles, CA 2005, 3: „Die verschiedenen Formen der Mantik können sich durchaus verbinden, sei es dass sie sich gegenseitig ergänzen sollen, sei es dass sie zur wechselseitigen Kontrolle eingesetzt werden.“

40 Siehe dazu weiter oben.

Die Bezeichnungen etlicher von Artemidor missbilligter Wahrsager, wie die linke Spalte der Tabelle 2 zeigt, beinhalten das Wort *-mantis*. Dennoch seien derlei Personen Artemidor zufolge keine wirklichen *manteis*, sondern vielmehr schlicht *goetes*, Hexer. Die Darlegung ihrer Handlungen – „γοντεύοντες δὲ κα ἀπατῶντες ἀποδιδύσκουσι τοὺς ἐντυγχάνοντας“ („durch Verzauberung und Betrug nehmen sie jeden tüchtig aus, der ihnen in den Weg kommt“⁴¹) – lässt keinen Zweifel daran, was ihre Praktiken Artemidors Ansicht nach ausmacht: *Goeteia* und *apate* – Hexerei, Gaukelei, Blendwerk, Betrug –, darin bestehe ihre „Kunst“. Mit Täuschungen und Tricks, so scheint es, wollen diese Schwindler ihre Kunden in den Glauben versetzen, sie besäßen besondere Fähigkeiten und ein verborgenes Wissen, was ihnen den Blick in die Zukunft ermögliche.⁴² Sie wissen aber, wie Artemidor feststellt, nicht ein bisschen von der Weissagekunst und ihre Praktiken seien erbärmlich. Es liegt zum einen wohl an in jenen Divinationsverfahren zum Einsatz kommenden Lebensmitteln und banalen Alltagsgegenständen, wie Käse, Schüsseln, Sieben oder Astragalen, die diese Formen der Zeichendeutung albern und unsinnig erscheinen lassen und sie für Artemidor verachtenswert machen. Derlei Instrumente seien zu ordinär, um eine prophetische Botschaft zu vermitteln, woraus folgt, dass sie ausschließlich in falschen Divinationsarten eine Anwendung finden, keineswegs aber in den wahren und würdigen Zweigen der Mantik.⁴³ Zum anderen und vor allem liegen den „erbärmlichen“ Praktiken der von Artemidor als Schwindler angesehenen Wahrsager – so ließe sich der Autor der „Oneirokritika“ hier verstehen – keine fundierten und bewährten Methoden zugrunde.⁴⁴ Wenngleich dieser Vorwurf in Bezug auf die in der linken Spalte der Tabelle 2 genannten Divinationsformen im Grunde stichhaltig und durchaus nachvollziehbar erscheinen mag, so erweist er sich allemal im Fall der Physiognomik als unhaltbar. Denn freilich war die Kunst der Wahrnehmung und Deutung von Körperzeichen nicht nur eine altetablierte, sondern zu Lebzeiten Artemidors auch wissenschaftlich fundierte und gera-

41 Meine Übersetzung.

42 *Matthew W. Dickie*, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London/New York 2003, 239. Zum Vorwurf der Hexerei, Scharlatanerie und Ähnlichem in dieser Epoche siehe ferner zum Beispiel *Wendt*, *At the Temple Gates* (wie Anm. 32), 22, 25 f., 161 f.

43 *William E. Klingshirn*, *The Instruments of Lot Divination*, in: AnneMarie Luijendijk/William E. Klingshirn (Eds.), *My Lots are in Thy Hands. Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity*. (Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 188.) Leiden/Boston, MA 2019, 60–77, 65.

44 Vgl. *Dickie*, *Magic and Magicians* (wie Anm. 42), 239; *Dillon*, *Omens and Oracles* (wie Anm. 29), 6f.

dezu florierende Disziplin, wie dies etwa an dem maßgebenden Werk des in Smyrna tätigen Sophisten Polemon von Laodikeia am Lykos zu erkennen ist.⁴⁵ Dass Artemidor die Physiognomiker unter die unglaublichen Zeichendeuter einreicht, ist folglich nicht auf seine negative Einschätzung methodischer Grundlagen ihres Deutungsansatzes zurückzuführen, sondern hat wohl andere – und wie Roger A. Pack plausibel nahegelegt hat – rein persönliche Gründe.⁴⁶ Denn dank der Lehrtätigkeit der Physiognomiker und insbesondere des besagten Polemon, welche die wissbegierige Jugend in großer Zahl anzog, ist ihre Wirkungsstätte Smyrna zu solch einer Prominenz gelangt, dass Ephesos – Artemidors Geburtsort und führende (Bildungs-)Metropole an der kleinasiatischen Westküste – dadurch beinahe überschattet zu werden drohte. Zieht man in Betracht, dass Ephesos im andauernden Wettstreit mit Smyrna um den Vorrang in der Provinz und die Gunst von Kaisern und Besuchern stand und sich demgemäß auch die in jenen beiden Städten wirkenden Gelehrten in erbitterter Konkurrenz zueinander positionierten, wie etwa die Auseinandersetzungen zwischen Polemon von Laodikeia am Lykos (Vertreter Smyrnas) und Favorinus von Arelate (Vertreter von Ephesos) am besten zeigen⁴⁷, erscheint die negative Ein-

45 Vgl. *Evans*, *The Study of Physiognomy* (wie Anm. 32), 96–108; *Barton*, *Power and Knowledge* (wie Anm. 2), 95–131; *Maud W. Gleason*, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton, NJ 1995, passim; *George Boys-Stones*, *Physiognomy and Ancient Psychological Theory*, in: Simon Swain (Ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford 2007, 19–124. Zu Polemon und seinem Werk siehe jetzt vor allem *Swain* (Ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul*; zum öffentlichen Wirken Polemons vgl. *Thomas Witulski*, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung*. (NTOA/StUNT, Bd. 63.) Göttingen/Fribourg 2007, 139–153.

46 *Roger A. Pack*, *Artemidorus and the Physiognomists*, in: *TAPhA* 72, 1941, 321–334.

47 *Philostr. soph.* 1,8 [490–491]. Zu Favorinus, Polemon und der Rivalität zwischen ihnen siehe *Gleason*, *Making Men* (wie Anm. 45), 3–54; *Tim Whitmarsh*, *The Second Sophistic*. Oxford 2005, 35 f., 39 (mit weiterer Literatur); *Simon Swain*, *Polemon's Physiognomy*, in: *Swain* (Ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul* (wie Anm. 45), 125–202, 156 f. Vgl. ferner *Glen W. Bowersock*, *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford 1965, 89–100; *Christian Fron*, *Bildung und Reisen in der römischen Kaiserzeit. Pedaideumenoi und Mobilität zwischen dem 1. und 4. Jh. n. Chr. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 146.)* Berlin/Boston, MA 2021, passim. Zu den Rangstreitigkeiten zwischen drei westkleinasiatischen Metropolen – Ephesos, Smyrna und Pergamon – siehe *Thomas Robert Shannon Broughton*, *Roman Asia Minor*, in: Tenney Frank (Ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, Vol. 4. Baltimore, MD 1938, 741–744; *Reinhold Merkelbach*, *Der Rangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristides über die Eintracht*, in: *ZPE* 32, 1978, 287–296; *Maurice Sartre*, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. – 235 après J.-C.)*. Paris 1991, 190–198; *Thomas Schmitz*, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. (Zetemata, H. 97.) München 1997, 99–100; am ausführlichsten behandelt diese Thematik *Anna Heller*, „Les bêtises

stellung des gebürtigen Ephesiers Artemidor den Physiognomie-Betrachtern gegenüber durchaus nachvollziehbar.⁴⁸ Anders also als bei den übrigen als unglaubwürdig abgelehnten Divinationsformen war die Kritik Artemidors an der physiognomischen Zeichendeutung nicht durch den angeblichen Mangel einer methodologischen Fundierung motiviert.

Betrachtet man Artemidors Einteilung der Divinationsmethoden näher, lassen sich einige weitere Einsichten ableiten. So fällt etwa auf, dass zwischen den Sterndeutern wertend differenziert wird: Die Genethlialogie, sprich Horoskopastrologie, zählt Artemidor zu den verpönten Formen der Vorhersage, hingegen die Sternhimmelbeobachtung zu den ehrwürdigen, der Traumdeutung gleichwertigen Zweigen der Mantik.⁴⁹ Die Geburtsprognostik, so lässt sich vermuten, findet bei Artemidor keinen Anklang, nicht deswegen, weil er sie schlicht für unsinnig (wie von etlichen Philosophen, etwa den Skeptikern oder Epikureern, behauptet)⁵⁰ oder me-

des Grecs“. *Conflits et rivalités entre cités d’Asie et de Bithynie à l’époque romaine* (129 a. C. – 235 p. C.). Bordeaux 2006.

48 Pack, Artemidorus and the Physiognomists (wie Anm. 46), 324 mutmaßt darüber hinaus, Artemidor hätte auch Kontakt zu Favorinus und seinem Kreis gehabt.

49 Pace Wilhelm Gundell/Hans Georg Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden 1966, 288. Siehe ferner Blum, *Studies in the Dream-Book* (wie Anm. 20), 92–101.

50 Kritisch gegenüber der Genethlialogie war auch der dem Autor der „Oneirokritika“ bekannte Favorinus (ap. *Gell.* 14,1), siehe Pack, Artemidorus and the Physiognomists (wie Anm. 46), 324f. Zu den Argumenten der Philosophen gegen Geburtsprognostik siehe Albrecht Dihle, *Die griechische Astrologie und ihre Gegner*, in: *A & A* 43, 1997, 90–108, 96f. (siehe bes. 97: „Die Argumente dieser Philosophen kamen teilweise aus Erwägungen des Alltagsverständes und der schlichten Logik: Wie verträgt sich die Auffassung, daß die Stellung der Sterne zum Zeitpunkt seiner Geburt Charakter und Schicksal des Menschen bestimmen, mit der oft beobachteten Tatsache, daß Zwillinge nicht selten gänzlich verschiedene Lebenswege gehen? Wie soll man erklären, daß Hunderte oder Tausende in einer Schlacht zu Tode kommen, wo sie doch unter ganz verschiedenen Konstellationen geboren wurden? Ein Mensch entsteht mit der Empfängnis. Müßte nicht die Konstellation dieses Zeitpunktes viel eher Bedeutung haben als die der Geburtsstunde, oder muß man gar zwei, und dann möglicherweise völlig verschiedene Horoskope stellen? Die Astrologen berücksichtigen die Tierkreiszeichen sowie die sieben Planeten, unter die sie Sonne und Mond rechnen. Deren Konstellationen sind zu einer gegebenen Stunde für große Regionen identisch. Aber wenn die Gestirne wirklich Einfluß auf die Menschen nähmen, müßte nicht dieser schon über geringe geographische Distanzen hin sehr verschieden sein, wenn man alle Gestirne berücksichtigen würde? Und wie steht es mit dem Horoskop für die vielen Tiere?“). Einen Überblick über Einwände von philosophischer Seite bietet Heinrich Otto Schröder, s. v. *Fatum* (Heimarmene), in: *RAC* 7, 1969, 546–562; vgl. ferner Anthony A. Long, *Astrology. Arguments pro and contra*, in: Jonathan Barnes/Jacques Brunschwig/Myles Burnyeat/Malcolm Schofield (Eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge/Paris 1982, 165–192

thodologisch fragwürdig hält, sondern wohl vielmehr, weil sie die Sinnhaftigkeit aller anderen divinatorischen Praktiken untergräbt und in Frage stellt: Wäre das Schicksal eines jeden durch seine Geburtsstunde bedingt, so hätte die Deutung jeglicher Zeichen, etwa der Träume, im Grunde kaum einen Sinn. Denn wer würde sich dann ein singuläres Vorzeichen von einem Wahrsager erklären lassen wollen, wenn er bei einem Genethlialogen gleich sein ganzes Schicksal erfahren könnte? Wohl deshalb stellte die Horoskopastrologie in Artemidors Augen eine allzu große Konkurrenz für alle anderen Arten der Mantik⁵¹ dar und musste von dem nicht zuletzt um die Stellung der eigenen Zeichendeutungskunst besorgten Traumdeuter herabgesetzt werden. Die Sternebeschauer – *asteroskopoi* – dagegen werden von dem Autor der „Oneirokritika“ zu den ehrwürdigen Experten gezählt. Ihre Verlässlichkeit im Urteil Artemidors ist freilich darauf zurückzuführen, dass sie zum einen auf eine sehr lange und altehrwürdige Tradition ihrer Kunst zurückblicken können⁵², und zum anderen einen Hauch von Autorität wohl dadurch verleih bekommen, dass gerade Aphrodite Ourania – die *himmlische* Aphrodite – nach Aussage Artemidors zuweilen als Erfinderin jeder Art von Weissagung und Prophezeiung betrachtet wurde.⁵³

Was darüber hinaus auffällt, ist eine durchaus zwiespältige Einschätzung von Iatromantik. Diese spezifische Form der Weissagung bestand bekanntlich darin, dass sich die Kranken nach Vollzug bestimmter Rituale im Tempel einer Heilgottheit zum Schlaf niederlegten, um im Traum von der Gottheit geheilt zu werden bzw. eine Diagnose oder Anweisung zur Therapie zu erhalten. Da dabei den Träumen eine zen-

(wieder abgedruckt in: Anthony A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford 2006, 128–153).

51 Tacitus (*hist.* 5,4; *ann.* 6,22) erwähnt im 2. Jahrhundert n. Chr. den astrologisch begründeten Schicksalsglauben als Überzeugung vieler Menschen (*Dihle*, *Die griechische Astrologie* [wie Anm. 50], 99), und im griechischen Osten des Imperiums mag die Situation nicht viel anders gewesen sein.

52 Siehe dazu *Auguste Bouché-Leclercq*, *L'astrologie grecque*. Paris 1899; *Tamsyn Barton*, *Ancient Astrology*. London/New York 1994; *Burkert*, *Divination* (wie Anm. 39), 4f. Vgl. *Richard Gordon*, *Cosmology, Astrology, and Magic. Discourse, Schemes, Power, and Literacy*, in: Laurent Bricault/Corinne Bonnet (Eds.), *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. (Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 177.) Leiden/Boston, MA 2013, 85–112, 105: „Astrology sold itself as a mode of divination superior, thanks to its reliance on visible divinities and its technical sophistication, to more traditional modes.“ Der astrologische Sternenglaube war viel älter als die Horoskopie; das älteste erhaltene griechische Horoskop stammt erst aus dem Jahre 62 v. Chr., siehe *Barton*, *Ancient Astrology*, 47.

53 Artem. 2,37,11. Der „prophetischen“ Aphrodite gedenke ich eine gesonderte Studie zu widmen.

trale Rolle zukam, hat sich der Traumdeuter Artemidor nicht rundweg gegen diese Methode aussprechen können. Denn alles, was die Menschen dazu bewegte, an die Vorhersagekraft von Träumen zu glauben, war aus seiner Sicht freilich nur zu begrüßen. Andererseits aber stellte die Iatromantik eine konkurrenzfähige Art der Trauminterpretation dar und stand darüber hinaus nicht im Einklang mit der Auffassung Artemidors vom Wesen und den Prinzipien der Deutungskunst prophetischer Träume, da diese weder das Mitwirken von Priestern noch das Aufsuchen eines Heiligtums oder den Vollzug kultischer Rituale erforderte.⁵⁴ Vor diesem Hintergrund ist kaum verwunderlich, dass seine Äußerungen über die Praxis des Inkubationsschlafes durch eine schwelende Ambivalenz gekennzeichnet sind. So erkennt er zwar den Erfolg der Iatromantik bei einigen Leuten an, wenn er in dem an seinen Sohn gewidmeten Buch 4 der „Oneirokritika“ offen einräumt, dass „viele in Pergamon, Alexandria und anderswo durch Traumanweisungen geheilt“ wurden⁵⁵, und gibt dabei seiner Überzeugung Ausdruck, die Götter können den in Heiligtümern schlafenden Kranken im Traum Heilung oder Ratschläge dazu vermitteln.⁵⁶ Zugleich aber bezeichnet er einige schriftlich festgehaltenen medizinischen Traumanweisungen als höchst lächerlich (*gelotos*), denn deren Autoren

„schreiben keine Traumgesichte auf, sondern nur, was sie sich selber einbilden. [...] Wenn sie nun solchen Unsinn niederschreiben, so zeigen sie nach meiner Meinung ihren geistigen Horizont, nämlich dass sie eher Traumgesichte erfinden als die Menschenfreundlichkeit der Götter verstehen können.“⁵⁷

Diese Äußerungen machen mithin deutlich, dass es im Grunde nicht die Heilträume oder die Iatromantie an sich waren, denen Artemidors bissige Kritik und Abneigung galten⁵⁸, sondern vielmehr hauptsächlich seinen direkten Konkurrenten, und zwar nicht namentlich genannten Aufschreibern oder Kompilatoren von vermeintlich erdichteten Heilträumen und ihren wunderlichen Auslegungen.⁵⁹

54 So auch *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 155.

55 *Artem.* 4,22,1.

56 Die wahren Traumanweisungen der Götter seien jedoch einfach und enthalten „nichts Rätselhaftes [...]“; denn die Götter verordnen mit denselben Namen, die auch wir benutzen, Salben, Einreibungen, Speisen oder Getränke, doch falls sie wirklich einmal in Rätseln sprechen, so deuten sie es doch ziemlich genau an“ (*Artem.* 4,22,4).

57 *Artem.* 4,22,2–3.

58 Vgl. *Weber*, *Gesundheit* (wie Anm. 13), 17.

59 Vgl. *Thonemann*, *An Ancient Dream Manual* (wie Anm. 6), 156f. Dass dabei unter anderem Geminus

Schließlich bleibt festzuhalten, dass eigens diejenigen Divinationstechniken von Artemidor als wahrhaft und verlässlich anerkannt wurden, die traditionell einen integralen Bestandteil der griechisch-römischen Religionen bildeten und vom römischen Staat größtenteils sanktioniert waren.⁶⁰ Die Opfer- bzw. Eingeweideschau, die Vogelschau, die Gestirnbeobachtung, die Deutung der *terata* bzw. *prodigia* und *omina* – sie alle waren an ein ausgeprägtes Spezialistentum geknüpfte, fest etablierte und angesehene Formen der Vorzeichendeutung. In diese Liste reiht Artemidor zudem die von ihm selbst praktizierte Art der Mantik – die Traumdeutung – ein, obgleich diese zwar in einer relativ langen disziplinären Tradition stand, aber dennoch nie einen etwa der Vogel- oder Eingeweideschau ähnelnden Stellenwert erlangte. Zu Lebzeiten des Autors der „Oneirokritika“ habe die Traumdeutung, so behauptet er immerhin, sogar Ansehensverlust erlitten und habe sich in einem schlechten Zustand befunden, von dem Artemidor sie zu erlösen beabsichtigt, indem er ein maßgebendes Werk, welches er als Heilmittel für die Oneirokritik bezeichnet („θεραπεῖαν[...] σωτηριώδη“), vorlegt.⁶¹ Mit seinem Wirken und Schaffen suchte Artemidor folglich die Traumdeutung aufzuwerten und als eine ehrwürdige und kritikresistente *technē* zu etablieren. Diesen Zweck versuchte er zu erreichen, indem er in seinem Werk eine klare, „wissenschaftliche“ Methodik entwickelt und festlegt.

von Tyros gemeint ist – so Winkler und nach ihm andere Forscher –, ist durchaus plausibel: *John J. Winkler, Geminus of Tyre and the Patron of Artemidorus*, in: CPh 77, 1982, 245–248.

60 Siehe auch *Harris-McCoy, Artemidorus' Oneirocritica* (wie Anm. 21), 32 f.; *Dickie, Magic and Magicians* (wie Anm. 42), 239. Vgl. ferner die klassische Gesamtdarstellung der antiken Divination von *Auguste Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols. Paris 1879; *Burkert, Divination* (wie Anm. 39), 4–14. Zur griechischen Mantik siehe *Kai Trampedach, Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*. (Studien zur Alten Geschichte, Bd. 21.) Heidelberg 2015; *Dillon, Omens and Oracles* (wie Anm. 29); *Sarah Iles Johnston, Ancient Greek Divination*. Malden, WI/Oxford/Chichester 2008; zur römischen Divination siehe *David Engels, Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.)*. Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd. 22.) Stuttgart 2007; *Veit Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*. (HABES, Bd. 27.) Stuttgart 1998; *Susanne William Rasmussen, Public Portents in Republican Rome*. Rom 2003. Vgl. ferner *Beerden, Worlds Full of Signs* (wie Anm. 34).

61 Artem. 1, prooem., 2. Zu diesem Ausdruck aus dem medizinischen Vokabular siehe *Daniel Harris-McCoy, Artemidorus' Self Presentation in the Preface to the Oneirocritica*, in: CJ 106, 2011, 423–444, hier 439 f.

III. Artemidors methodologische Grundlegung der Traumdeutung

Seinem Projekt hat Artemidor sich ganz und gar verschrieben. Dabei hat er sein Ziel zweigleisig angestreut: zum einen durch eine profunde und reflektierte Auseinandersetzung mit der gesamten bisherigen Literatur und mit den Fachleuten, zum anderen durch praktische Erfahrung in der Traumdeutung.

Nach seiner im Proömium von Buch 1 geäußerten Selbstauskunft habe er jegliche relevante vorhandene Fachliteratur erworben, wohl auch gelesen und durchgearbeitet. „Das Buch über Traumdeutung gibt es nicht, das ich nicht erworben hätte, da ich in dieser Hinsicht viel Ehrgeiz („φιλοτιμία“) entwickle“⁶², stellt er dort fest und lässt dabei durch die Verwendung des stark aufgeladenen wie ambivalenten Begriffs *philotimia*, der sowohl „Ehrgeiz“ als auch „Aufwendung“ bedeuten kann, seinen herausragenden professionellen Eifer und zugleich seine ungezügeltelte Bereitschaft, die Unkosten für seine Recherchen zu bestreiten, erkennen.⁶³ Die von ihm angesammelten einschlägigen Schriften zur Traumdeutung scheint Artemidor tatsächlich fleißig studiert zu haben, zumal er in seinem eigenen Werk an insgesamt 27 Textstellen namentlich 15 Autoren oneirokritischer Abhandlungen erwähnt, wozu noch 39 Textstellen kommen, an denen er sich unspezifisch auf ältere Verfasser von Fachliteratur beruft.⁶⁴ Dabei ist zu bemerken, dass er jene Werke keineswegs unkritisch rezipiert hat: An den Schriften seiner nur wenig älteren Vorgänger bemängelt Artemidor, dass ihre Autoren aus reiner literarischer Ruhmsucht („δόξαν συγγραφικὴν“) geschrieben und eigentlich überhaupt alles „voneinander abgeschrieben“ („ἀντίγραφα ἀλλήλων πεποίννται“) hätten, wobei sie

„entweder das von den Alten richtig Dargelegte falsch auslegten oder dem knapp Dargestellten viel Unwahres hinzufügten. Denn sie schrieben nicht aus Erfahrung (οὐ γὰρ ἀπὸ πείρας), sondern ohne Vorstudien, wie es einem

62 Artem. 1, prooem., 4: „ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν ὃ τι βιβλίον οὐκ ἐκπυσάμην ὄνειροκριτικὸν πολλὴν εἰς τοῦτο φιλοτιμίαν ἔχων [...]“

63 So zu Recht *Harris-McCoy*, Artemidorus' Self-Presentation (wie Anm. 61), 433. Zum Ehrgeiz (*philotimia*) und Streben nach Distinktion als Konstante der Gesellschaft der Kaiserzeit siehe *Schmitz*, Bildung und Macht (wie Anm. 47), 97–101.

64 *Miguel A. Vinagre Lobo*, Artemidoro Daldiano ante la tradición onirocrítica previa, in: *Excerpta Philologica* 2, 1992, 113–130, 117 mit den tabellarischen Auflistungen 118f.; vgl. *Miguel A. Vinagre*, Les sources d'Artémidore (wie Anm. 14), 39.

jeden von ihnen gerade in den Sinn kam (ἀλλ' αὐτοσχεδιάζοντες); und die einen fanden alle Schriften der Alten, die anderen nur wenige; einige Bücher, die wegen ihres hohen Alters selten und verderbt sind, blieben ihnen verborgen.“⁶⁵

Die geistige Inkompetenz gekoppelt mit der rein literarischen Ruhmsucht habe die jüngeren Vorgänger Artemidors seiner Meinung nach zu bloßem Plagiiere und Improvisieren (*autoschediazein*)⁶⁶ und damit zu unsinnigen Verdrehungen und Erdichtungen geführt, worunter insgesamt die Kunst der Traumauslegung selbst gelitten habe.⁶⁷ Da Artemidor sich als Ziel gesetzt hatte, mit seinen „Oneirokritika“ ein Heilmittel für die am Ansehensverlust leidende Traumdeutung zu schaffen, nimmt es nicht wunder, dass sich seine eigene Arbeitsweise ihm zufolge durch die genau umgekehrten Charakteristika auszeichnet: Nicht nur sei seine Methode von sorgfältig überlegten Prinzipien geleitet, sondern er habe überdies von den anderen Autoren oneirokritischer Werke nichts bloß abgeschrieben. Auch wenn (oder gerade weil) diese Äußerung möglicherweise mehr seiner Wunschvorstellung als der Realität entsprach⁶⁸, scheint der Vorwurf der reinen Abschreiberei und des erfahrungslosen Erdichtens Artemidor ausgesprochen gewichtig gewesen zu sein, zumal er als nötig erachtet, zum Schluss des Buches 2 nochmals ausdrücklich zu bekunden:

„[W]enn einer von den Lesern meint, ich hätte das eine oder andere in diesen Büchern aus den Werken anderer genommen und nicht aus der Erfahrung, so geht er von einer falschen Annahme aus.“⁶⁹

65 Artem. 1, prooem., 3: „ἢ τὰ καλῶς εἰρημένα ὑπὸ τῶν παλαιῶν κακῶς ἐξηγησάμενοι ἢ καὶ ὀλίγοις τῶν παλαιῶν πολλὰ προσθέντες οὐκ ἀληθῆ· οὐ γὰρ ἀπὸ πείρας ἀλλ' αὐτοσχεδιάζοντες, ὅπως ἕκαστος αὐτῶν ἐκινεῖτο περὶ τινος, οὕτως ἔγραφον, καὶ οἱ μὲν πᾶσιν ἐντυχόντες τοῖς τῶν παλαιῶν βιβλίοις, οἱ δὲ οὐ πᾶσιν· ἕνια γὰρ αὐτοῦς δι' ἀρχαιότητα σπάνια ὄντα καὶ διεφθαρμένα διέλαθεν.“

66 Dem Improvisieren (*autoschediazein*) gegenüber ist Artemidor, der die Traumdeutung als eine wissenschaftliche *technē* etablieren wollte, verständlicherweise höchst kritisch eingestellt. Doch die Begabung zur Improvisation war im Zeitalter der Zweiten Sophistik bei der gebildeten Elite hochgeschätzt und wurde bei den Rednern gefördert, siehe dazu *Schmitz*, *Bildung und Macht* (wie Anm. 47), 156–159; *Whitmarsh*, *The Second Sophistic* (wie Anm. 47), 25.

67 Siehe ferner *Harris-McCoy*, *Artemidorus' Self Presentation* (wie Anm. 61), 431.

68 Es steht weitgehend fest, dass Artemidor das eine oder andere von früheren Autoren übernommen hat, wengleich ich die These von *Vinagre*, *Les sources d'Artémidore* (wie Anm. 14), wonach Artemidor große Partien seines Buchs 2 aus dem Werk des Panyasis von Halikarnassos übernommen habe, für nicht plausibel halte.

69 Artem. 2, 70, 11: „εἰ δέ τις τῶν ἐντυχανόντων ταῖσδε ταῖς βίβλοις τῶν εἰρημένων τι ὑπ' ἐμοῦ παρὰ τινος τῶν ἄλλων εἰληφθαὶ καὶ μὴ ἀπὸ τῆς πείρας ἡγεῖται, ματαίως ὑπέπληφεν.“ An min-

Artemidors Einschätzung der ihm vorhandenen Traumdeutungsfachliteratur fällt durchaus differenziert aus: Manche oneiromantischen Werke, meist ältere, schätzt er hoch, anderen dagegen spricht er jeglichen Wert ab. Insbesondere die auf Theorie basierenden und damit wohl praxisfernen Abhandlungen oder aber die iatromantische Traumdeutung betreffenden Traktate stießen bei ihm prinzipiell auf Ablehnung und Kritik, so etwa die Werke des Demetrios von Phaleron, Geminos von Tyros und Artemon von Milet.⁷⁰ Die Textpassage, in der ebendiese Autoren namentlich genannt und missbilligend beurteilt wurden, zeigt darüber hinaus, dass Artemidor sich beim Zitieren von oneirokritischen Werken an keine festgelegten Zitierregeln hielt, wie dies von Miguel A. Vinagre Lobo behauptet wurde, dass nämlich Artemidor namentlich nur diejenigen Autoren benenne, deren Werke er anerkannte, und sich auf diejenige, denen seine Kritik galt, nur auf unspezifische Weise beziehe.⁷¹ Dass vor allem die von ihm geschätzten Vorläufer mit Namen erwähnt werden, ist allemal vollkommen nachvollziehbar, wobei anzumerken ist, dass er auch die Schriften dieser prominenten Autoren einer sachgemäß distanziert-reflektierten Lektüre unterzog. Denn hatte er einen Fehler oder eine Widersprüchlichkeit in solch einem Traktat gefunden, so scheute er sich nicht, darauf hinzuweisen, wie er dies etwa im Fall des berühmten Aristandros von Telmessos tut:

„Über das Anagramm hatten Aristandros, ein hervorragender Traumdeuter (ἄριστος ὢν ὄνειροκρίτης), und einige andere von den Alten (ἄλλοι τινὲς παλαιοί) eine ganz lächerliche Vorstellung (παντελῶς γελοῖόν)“⁷²,

bemerkt Artemidor an einer Stelle und erläutert an einer anderen – im Proömium zu Buch 3 – ferner, dass sein eigenes Werk mit der Konzeption der (wohl hochgeschätzten) alten Autoritäten („τῶν παλαιῶν“) gar nicht übereinstimmt.⁷³ Diese

destens 28 Stellen seines Traumbuches nimmt Artemidor Bezug auf seine Erfahrung bzw. Beobachtung, vgl. *Vinagre*, Les sources d'Artémidore (wie Anm. 14), 34 mit Anm. 9.

70 Artem. 2,44,3. Vgl. *Harris-McCoy*, Artemidorus' *Oneirocritica* (wie Anm. 21), 6.

71 *Vinagre Lobo*, Artemidoro Daldiano (wie Anm. 64).

72 Artem. 4,23.

73 Artem. 3,prooem. Wie *Wendt*, At the Temple Gates (wie Anm. 32), 25f. zu Recht feststellt, „for Artemidorus, as for Lucian and Celsus, one's own authority depended on demonstrating exhaustive familiarity with the practices of other alleged experts, only to then denounce them. In this case, the act of writing a manual on the best practices for his craft was implicated directly in elevating the author's standing within this particular subset of expertise. It is precisely by claiming to have surveyed rival interpretative methods and producing a superior technical treatise on his own that Artemidorus positions himself and his son, to whom he imparted his knowledge, above those who offer the same or related services.“

durchaus differenzierte, von jeglicher Dogmatik befreite Einschätzung und Auseinandersetzung mit dem oneirokritischen Schrifttum sollte wohl zeigen, dass Artemidor kein blinder Befürworter der Oneirokritik ist, sondern ein urteilsfähiger und selbstständig denkender Forscher.

Allerdings geht die Kenntnis des Autors der „Oneirokritika“, wie er mehrfach deutlich macht, über reines Buchwissen hinaus. Denn sein Wissen hat er nicht nur aus der alten Fachliteratur geschöpft, sondern hat ebenfalls viel aus den Begegnungen mit Divinationspraktikern gelernt, die ihrer Tätigkeit auf dem Markt nachgingen. In dem seine „Oneirokritika“ eröffnenden Proömium stellt er fest:

„Außerdem bin ich viele Jahre mit den Wahrsagern auf den Märkten zusammengetroffen, obwohl sie sehr verachtet sind und von jenen Leuten mit den ehrwürdigen Mienen und hochgezogenen Augenbrauen als Bettler, Gaukler und Lumpengesindel beschimpft werden; ich ließ diese Verleumdung unbeachtet und hielt mich in den Städten und auf Volksfesten in Griechenland sowie Kleinasien, Italien und auf den größten und volkreichsten Inseln auf, um von alten Traumgesichten Kunde zu erhalten und wie sie in Erfüllung gingen; es war nämlich nicht anders möglich, in dieser Sache Routine zu bekommen.“⁷⁴

Die Marktwahrsager erachtete Artemidor demnach als durchaus wertvolle, fachkundige Experten, obwohl sie seinen Worten zufolge von den meisten Gebildeten schlicht für Bettler, Gaukler und Lumpengesindel – *proiktai*, *goetes* und *bomolochoi* – gehalten wurden. Dass Artemidor hierbei auf den seltenen homerischen Begriff „*προϊκτης*“ zurückgreift, mit dem in der „Odyssee“ der als Bettler verkleidete, kluge Odysseus beschrieben wird, ist gewiss kein Zufall und nicht ohne Bedeutung.⁷⁵ Denn damit distanziert sich Artemidor wohl von den Augenbrauen hochziehenden Menschen mit hochmütigen Mienen („*σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὄφρῦς ἀνεσπακότες*“)⁷⁶ – sprich: den arroganten Ignoranten –, die sich vom geringen Sozialsta-

74 Artem. 1, proöm., 4: „τοῦτο δὲ καὶ σφόδρα διαβεβλημένων τῶν ἐν ἀγορᾷ μάντεων, οὓς δὴ προϊκτας καὶ γόπτας καὶ βωμολόχους ἀποκαλοῦσιν οἱ σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὄφρῦς ἀνεσπακότες, καταφρονήσας τῆς διαβολῆς ἔτεσι πολλοῖς ὀμίλησα καὶ ἐν Ἑλλάδι κατὰ πόλεις καὶ πανηγύρεις, καὶ ἐν Ἀσίᾳ καὶ ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τῶν νήσων ἐν ταῖς μεγίσταις καὶ πολυανθρωποτάταις ὑπομένων ἀκούειν παλαιῶς ὄνειρους καὶ τούτων τὰς ἀποβάσεις· οὐ γὰρ ἦν ἄλλως χρῆσασθαι τῇ κατὰ ταῦτα γυμνασίᾳ.“

75 Hom. *Od.* 17,352; 17,449; *Harris-McCoy*, Artemidorus' Self Presentation (wie Anm. 61), 429.

76 Zur rhetorischen und kulturellen Semantik der hochgezogenen Augenbrauen und des hochmütigen Gesichtsausdrucks in der griechischen Antike siehe *Rafal Matuszewski*, Räume der Reputation. Zur bürger-

tus und dem äußeren Erscheinungsbild jener „Bettler“ täuschen lassen und dadurch die verborgenen Kompetenzen der Marktwahrsager verkennen.⁷⁷ Anders jedoch Artemidor, der die in der Praxis erworbenen Fähigkeiten solcher Sachkundigen erkannt und sich ihr Expertenwissen gerne zunutze gemacht hat.

Nicht weniger hat Artemidor von seiner eigenen jahrelangen Erfahrung und Beobachtung profitiert. Seiner eigenen oben angeführten Aussage zufolge hat er viele Reisen zu verschiedenen Festen und Städten in Kleinasien, Griechenland, Italien und auf den größten Inseln unternommen und allerorts möglichst viele nach Herkunft, Alter, Geschlecht, Gesundheitszustand und Beruf unterschiedliche Personen zu ihren Träumen befragt. Die jeweiligen Traumberichte wurden von ihm gesammelt, ausgewertet und nebst den aus älteren oneirokritischen Schriften übernommenen Exempeln in ein größeres, geordnetes System einbezogen.⁷⁸ Dass Artemidors System weithin auf seiner eigenen Feldforschung aufbaut und er tatsächlich persönlich vielen Leuten begegnet ist, die ihm ihre Träume erzählt haben, zeigt sich nicht zuletzt an der von ihm oftmals gebrauchten Formulierung „οἶδά τινα ὃς ἔδοξεν“ („ich kenne jemand, dem schien es [im Traum]“). Derlei Ausdrücke wie „οἶδά τινα“ („ich kenne jemand“), „πειρά“/„ἐμπειρος“ („Erfahrung“/„kundig“), „τήρησις“/„τηρέω“ („Beobachtung“/„beobachten“) und „μαρτυρία“ („Beweis“) lassen ferner den wissenschaftlichen Anspruch des Artemidor erkennen. Denn als grundlegend für seine *technē* betrachtet er drei Elemente, die interessanterweise die Prinzipien der empirischen Schule der Medizin darstellten, nämlich die Triade von historischer

lichen Kommunikation im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Historia-Einzelschriften, Bd. 257.) Stuttgart 2019, 197–200.

77 So auch *Harris-McCoy*, Artemidorus' Self Presentation (wie Anm. 61), 429.

78 Artemidors Klassifizierung von Träumen differenziert zwischen fünf Traumarten („ὄνειρος“, „ἐνύπνιον“, „φάντασμα“, „ὄραμα“ und „χρηματισμός“), von denen nur die zukunftsenthüllenden und symbolisch verschlüsselten (das heißt allegorischen) *oneiroi* für den Traumdeuter von Bedeutung und Interesse sind. Bei der Deutung solcher allegorischen Traumbilder („ὄνειροι ἀλληγορικοί“) sollte sich der Traumdeuter gewisser Bewertungskriterien in Gestalt von sechs Wertmaßstäben („στοιχεῖα“) bedienen, zu denen Natur, Gesetz, Sitte, Tätigkeit, Namen und Zeit zählen (Artem. 4,2,7: „alles, was im Einklang mit Natur, Gesetz, Sitte, Kunst, Namen oder Zeit geschaut wird, [ist] von guter Bedeutung [...], während das Gegenteil davon Verderben und Schaden bringt“). Zu Artemidors Traumklassifizierung siehe *Harris-McCoy*, Artemidorus' *Oneirocritica* (wie Anm. 21), 422–424; zu Artemidors Deutevorgang siehe *Christine Walde*, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung. Düsseldorf/Zürich 2001, 200–217; zu den sechs „στοιχεῖα“ siehe *Jean-Marie Flamand*, Recherches sur la causalité dans les *Oneirokritika* d'Artémidore: la „théorie“ des six *stokheia*, in: Chandezon/du Bouchet (Eds.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves (wie Anm. 6), 107–137.

Überlieferung („ἱστορία“), Erfahrung („πειρα“) bzw. Beobachtung („τήρησις“) und Analogie („μετάβασις τοῦ ὁμοίου“).⁷⁹

Das Prinzip der „ἱστορία“ lässt sich zum einen an Artemidors Bemühungen erkennen, die vorhandene Fachliteratur zu sammeln und gründlich zu studieren, zum anderen an der Zusammentragung älterer Traumbilder und ihrer Ausgänge im Buch 5 der „Oneirokritika“, die konkrete Beweise für einst erfüllte Traum-Prophezeiungen („τῶν ἀποτελεσμάτων μαρτυρία“) liefert. Dagegen zählen die Routine („γυμνασία“) und Erfahrung („πειρα“/„τήρησις“), die von Empirikern als Grundlage allen Wissens betrachtet wurden, zu den Eigenschaften, die Artemidor aufgrund seiner jahrelangen Tätigkeit eigen waren und die von ihm in seinem Traumbuch mehrfach und unermüdlich hervorgehoben wurden. Und zu guter Letzt: Auch das empirische Prinzip des Analogieschlusses wurde von Artemidor in seiner Methode umgesetzt, da er die Träume zumeist nach ebendiesem Prinzip erschließt. Für ihn ist die Traumdeutung „nichts anderes als ein Vergleichen von Ähnlichkeiten“ („καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίου παράθεσις“).⁸⁰ Artemidors Rückgriff auf die Methoden und Prinzipien, die für die empirische Ärzteschule kennzeichnend waren, war freilich dadurch motiviert, dass er die Traumdeutung als eine der Medizin ähnelnde und gleichwertige Wissenschaft etablieren wollte.⁸¹ Mittels Empirik bediente er sich folglich einer wissenschaftlich fundierten Methodik, die fachliche Korrektheit garantieren und ihn ferner von dilettantischen Vertretern seiner Divinationstechnik abgrenzen sollte.⁸²

Auch wenn der Einfluss der Empiriker auf die Methode Artemidors nicht gerade gering war, so war sie aufs Ganze gesehen insofern eklektisch, als dass sie sich auch aus unterschiedlichen anderen Ansätzen speiste.⁸³ Dass der Autor der „Oneirokritika“ aus Wissensbeständen und Methoden anderer – teils konkurrierender – Disziplinen schöpfte, ist besonders am Fall der physiognomischen, numerologischen

79 Zum Empirismus von Artemidor siehe *Blum*, *Studies in the Dream-Book* (wie Anm. 20), 81–91; *Price*, *The Future of Dreams* (wie Anm. 12), 24–31. Vgl. ferner *Julien du Bouchet*, *Artémidore, homme de science*, in: Jacqueline Carroy / Juliette Lancel (Eds.), *Clés des songes et sciences des rêves de l'antiquité à Freud*. Paris 2016, 33–45.

80 *Artem.* 2,25,5.

81 *Blum*, *Studies in the Dream-Book* (wie Anm. 20), 89–91; *Price*, *The Future of Dreams* (wie Anm. 12), 246–248; *Bark*, *Die Oneirokritika des Artemidor* (wie Anm. 15), 71; *Weber*, *Artemidor von Daldis und sein „Publikum“* (wie Anm. 6), 219–221; *Walde*, *Traum und Traumdeutung* (wie Anm. 15), 42–43.

82 *Bark*, *Die Oneirokritika des Artemidor* (wie Anm. 15), 37.

83 Vgl. *Pack*, *Artemidorus and the Physiognomists* (wie Anm. 46), 329f.

und astrologischen Zeichendeutung erkennbar. Angesichts der kritischen Haltung Artemidors gegenüber der Physiognomik mag es wohl überraschen, dass er sich bei der Deutung von Träumen physiognomischer Deutungsprinzipien und -muster bediente; seinen Sohn wies er nämlich an:

„Du musst die Charaktereigenschaften der Tiere mit denen der Menschen vergleichen und das Denken und Wollen eines jeden einzelnen mit ähnlichen Zügen (bei den Tieren) betrachten.“⁸⁴

Ähnlich verhält es sich mit den Zahlenträumen, die er – trotz seiner Verachtung für die Pythagoreer – mithilfe der Numerologie, darunter der Isopsephie, interpretiert.⁸⁵ Auch sein ambivalentes Verhältnis zur Astrologie stand ihm nicht entgegen, aus dem Wissensschatz dieser Disziplin zu schöpfen und dies zur methodischen Verfeinerung seiner eigenen *technē* zu verwenden.⁸⁶ All das zeigt deutlich, dass Artemidor nicht nur ein hervorragender Kenner seines Faches war, sondern auch in Bereichen anderer wissenschaftlicher Disziplinen gewisse Kenntnisse besaß und diese in seine eigene Methodik der Traumdeutung einfließen ließ, um dadurch eine ausreichend wissenschaftliche Solidität zu gewährleisten.

84 Artem. 4,56,1.

85 Siehe zum Beispiel Artem. 2,70; 4,24. Zur Isopsephie im Werk Artemidors siehe *Christine Luz*, *Technopaignia. Formspiele in der griechischen Dichtung*. (Mnemosyne Supplements, Bd. 324.), Leiden/Boston, MA 2010, 307–312. Zur Verbindung der Numerologie mit den Pythagoreern siehe *Andrew Gregory*, *The Presocratics and the Supernatural. Magic, Philosophy and Science in Early Greece*. London/New York 2013, 149–166.

86 Davon zeugt weniger die Thematisierung von Sternbildern im Traumbuch (zum Beispiel Artem. 2,36; 4,84,3) – letzten Endes wurden Träume meteorischen (im voraristotelischen Sinne des Wortes) Inhalts bereits in der früheren Traumliteratur behandelt, wie etwa in der hippokratischen Schrift „Περὶ διαίτης“ (vgl. *Wilhelm Capelle*, Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen, in: *Hermes* 60, 1925, 373–395, 383 f. u. 386 f.) – als vielmehr die von Artemidor verwendete Terminologie, darunter der Begriff „ἀποτέλεσμα“, der sein terminus technicus ist für das Ereignis, welches der Traum angezeigt hatte, und der zu den astrologischen Fachtermini gehörte („ἀποτελεῖν“ ist das Verbum zur Bezeichnung der Sternenwirkung), vgl. *Stephan Heilen*, *Hadriani genitura*. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia. (Texte und Kommentare, Bd. 43,1/2.) Berlin/Boston, MA 2015, 34 mit Anm. 162, 564 mit Anm. 924. Zu astrologischen Träumen in den „Oneirokritika“ und zum Verhältnis Artemidors zur Astrologie siehe *Gundel/Gundel*, *Astrologumena* (wie Anm. 49), 287 f. und *Blum*, *Studies in the Dream-Book* (wie Anm. 20), 92–101.

IV. Divinatorische Konkurrenzkämpfe: Artemidors Traumbuch als Gegenstand der Kritik

Sosehr Artemidor sich darum bemühte, ein methodisch gut fundiertes, allumfassendes und neuartiges Werk vorzulegen, mit dessen Hilfe er die Traumdeutung gegen Kritiker zu festigen und als eine würdige Divinationspraxis und wissenschaftliche *technē* zu schaffen beabsichtigte, fand das Ergebnis seiner Bemühungen dennoch keine allgemeine und vorbehaltlose Billigung bei seinen Konkurrenten, sondern wurde mitunter ebenfalls Ziel polemischer Angriffe. Das ist insofern nicht verwunderlich, als die Epoche, in der Artemidor wirkte, von einer ständigen und allgegenwärtigen Kompetitivität geprägt war; virulente Rivalitäten zwischen kleinasiatischen Städten⁸⁷, zwischen Angehörigen der begüterten Gesellschaftsschichten jener Städte und nicht zuletzt andauernde Konkurrenzkämpfe zwischen miteinander wetteifernden Gelehrten und anderen Spezialisten – Athleten, Musikern oder etwa Rednern – waren unterdessen beinahe eine Alltagserscheinung. Nicht von ungefähr schreibt Peter Brown von einem seit der spätantoinischen Zeit einsetzenden Übergang in ein „Zeitalter der Ambition“ (für die gesellschaftlichen Oberschichten) und diese Bezeichnung spiegelt den der *philotimia* angemessenen Konkurrenzgeist gut wider, der als zentrifugales Element in dieser Gesellschaft angesehen werden kann.⁸⁸ Auch Auseinandersetzungen und Rivalität unter diversen Zeichendeutern dürften demnach nahezu an der Tagesordnung gewesen sein, was wiederum einigermaßen erklärt, warum der Autor der „Oneirokritika“ so sehr die Innovativität seines Unterfangens hervorhob und sich so redlich bemühte, eine möglichst einwandfreie empirisch-analytische Methodik der Traumdeutung zu entwickeln. Dies scheint ihm jedoch, wie bereits angedeutet, nur bedingt gelungen zu sein. Denn etliche Äußerungen des Autors im Traumbuch machen deutlich, dass sein Werk dem äußerst kritischen Blick seiner Rivalen nicht entgangen war und Artemidor sich bereits nach dem Niederschreiben der beiden ersten Bücher einer Aussicht auf mögliche Einwände vollkommen bewusst war.⁸⁹ Gerade deshalb, so stellt er selbst fest,

87 Vgl. oben Anm. 47.

88 Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA 1978, 27–53; siehe ferner Schmitz, *Bildung und Macht* (wie Anm. 47), 97–101; vgl. Whitmarsh, *The Second Sophistic* (wie Anm. 47), 12, 37–40.

89 Prophylaktisch wehrt er mögliche Einwände bereits am Ende des Buches 2 ab (Artem. 2,70,11–13: „Wenn einer der Leser meint, ich hätte das eine oder andere in diesen Büchern aus den Werken anderer genommen und nicht aus der Erfahrung, so geht er von einer falschen Annahme aus. [...] Wenn nun einer

habe er sich kurz darauf dazu entschlossen, das Buch 3 mit Nachträgen vorzulegen, denn in den beiden ersten Büchern habe er

„einige Dinge übergangen [...], zwar nur geringfügige und solche, die keine große Beachtung wert sind, die aber trotzdem von Leuten, die alles bis auf den i-Punkt untersuchen und die nichts ungeprüft hingehen lassen wollen, vermisst werden“.⁹⁰

Einen Eindruck von übersteigter Konkurrenz zwischen Traumdeutern der damaligen Zeit vermittelt insbesondere das Proömium zu dem seinem Sohn gewidmeten Buch 4, in dem sich Artemidor unverblümt zu der an den zuerst publizierten Büchern der „Oneirokritika“ geübten Kritik äußert. Dabei setzt er seine Kritiker interessanterweise mit der mythischen Personifizierung des Tadels und des Nörgelns, Momos, gleich, dem aus der Gemeinschaft der Götter ausgestoßenen Unhold, der „mit allen nur möglichen Mitteln gerade die besseren Leistungen bekämpft“.⁹¹ Dementsprechend hätten auch die Kritiker Artemidors seine – nach seinem eigenen Urteil – einwandfreien und exzellenten Leistungen mit allen Mitteln zu diskreditieren versucht, wobei der Hauptangriffspunkt der Kritik in der Oberflächlichkeit und Unvollständigkeit des Traumbuches gelegen zu haben scheint: „Ich erfahre nun Einwände von Leuten“, führt Artemidor auf,

„dass der Inhalt der Bücher zwar auf jeden Fall der Wahrheit entspreche, dass aber nicht alles ausgearbeitet und begründet sei, ja dass sogar einige für das Thema notwendige Punkte weggelassen wären.“⁹²

Dass Artemidor die polemischen Einwände seiner Konkurrenten für substanzlos hält und als persönliche Missachtung seines Intellekts empfindet, lässt sich aus seinen Aussagen deutlich heraushören, nicht zuletzt aus der durchaus selbstgefälligen

meint, irgendein behandeltes Thema müsste gerade entgegengesetzt zu meiner Meinung dargestellt werden, weil ihn irgendein Wahrscheinlichkeitsgrund zu dieser Annahme bewegt, so soll er wissen, dass ich durchaus in der Lage bin, Argumente zu finden und Scheingründe vorzubringen, aber ich habe niemals nach schmeichelndem Applaus und dem, was den Phrasendreschern gefiel, gestrebt, sondern ich rufe immer die Erfahrung zum Zeugen und als Richtschnur meiner Behauptungen auf“) und wendet sich an die Leser seines Werkes mit der Bitte, „nichts hinzuzufügen noch etwas vom Inhalt zu streichen“.

90 Artem. 4.prooem.,2.

91 Artem. 4.prooem.,3, vgl. *Daniel Harris-McCoy*, Writing and Reading Books IV and V of Artemidorus' *Oneirocritica*, in: Weber (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung (wie Anm. 4), 20 mit Anm. 12. Zu Momos in der antiken Literatur siehe *George McClure*, Doubting the Divine in Early Modern Europe. The Revival of Momus, the Agnostic God. Cambridge 2018, 1–33.

92 Artem. 4.prooem.,3.

Behauptung, wonach „viele und beinahe alle Schriften, die Erfolg in der Weissagekunst vermitteln wollen, meinen Büchern unterlegen“ sind.⁹³

Gewisse Aspekte seiner theoretischen Grundlagen und Methoden, die seitens Rivalen besonders angreifbar waren, behandelt Artemidor ausführlicher in den zuletzt geschriebenen Büchern, in denen er einige theoretische Grundüberlegungen zum Traumwesen anstellt und seinem Sohn konkrete Ratschläge erteilt, um diesen dadurch auf mögliche Polemik vorzubereiten und gegen jegliche kritischen Einwände hinsichtlich der Traumauslegung zu wappnen. Aus ebendiesem Grund warnt ihn Artemidor davor, die Abschriften dieser Bücher zu vermehren, denn wenn er das für ihn von seinem Vater Niedergeschriebene tatsächlich für sich behalten würde, so würde ihn dieses Geheimwissen allen anderen Traumdeutern „überlegen oder wenigstens ebenbürtig“ machen.⁹⁴

Außer konkreter Anweisungen an seinen Sohn, wie jener auf die Polemik und auf Einwände zum Umfang, zu theoretischen Grundlagen und Methodenschwächen oder zur stilistischen Gestaltung der „Oneirokritika“ am besten antworten kann⁹⁵, gibt ihm Artemidor ferner scharfsinnige Hinweise, wie man als Traumdeuter bei den Kunden den Eindruck der Glaubwürdigkeit und Erfahrungheit erzeugen kann. Das Wichtigste dabei scheint zu sein, die Träume je nach Träumendem differenziert auszulegen und dabei stets begründete und elaborierte Deutungen anzugeben, wo-

93 Artem. 4.prooem.,4. Die Betonung der eigenen intellektuellen Überlegenheit und Exzellenz des eigenen Werks scheint bei den Autoren der Zweiten Sophistik nicht unüblich gewesen zu sein. Galen ist hierfür ein Paradebeispiel: „Galen [...] was at all times concerned to advertise his genius“, so *Simon Swain*, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50–250*. Oxford 1996, 60. Vgl. ferner *Whitmarsh*, *The Second Sophistic* (wie Anm. 47), 81–83.

94 Artem. 4.prooem.,4. Vgl. ferner *Beerden*, *Worlds Full of Signs* (wie Anm. 34), 149f.

95 Artem. 4.prooem.,5–6: „Gegen die Leute, welche behaupten, es sei nicht alles begründet worden, sollst du [...]“; „Den Leuten, welche behaupten, es sei nicht alles ausgearbeitet oder etwas weggelassen worden, sollst du [...]“; „Denen, die nach dem Unterschied von Traumgesicht (*oneiros*) und Traum (*enhyption*) fragen, habe ich bereits genau geantwortet“; Artem. 4,2,1: „Damit du denen antworten kannst, die der Ansicht sind, die sechs Kategorien (*stoicheia*) seien in feindlicher Absicht angegeben worden [...]“; Vgl. *Harris-McCoy*, *Writing and Reading* (wie Anm. 91), 24f. Dass die Kritiker Artemidors ebenfalls Anstoß an seinem (stellenweise umgangssprachlichen) Schreibstil gefunden haben, lässt sich womöglich aus seinen Äußerungen über die Umgangssprache herauslesen („In der Umgangssprache kann man die Namen ohne genaue Unterscheidung verwenden“); dies wundert insofern nicht, als der korrekte Gebrauch der klassizistischen Kunstsprache ein wichtiger Gradmesser für die Bildung im Zeitalter der Zweiten Sophistik war und sprachliche Normverstöße deshalb besonders negativ angesehen wurden, siehe dazu *Schmitz*, *Bildung und Macht* (wie Anm. 47), 67–96.

für freilich ein umfassendes Studium literarischer und wissenschaftlicher Werke⁹⁶ sowie Erwerb praktischer Erfahrung notwendig seien:

„Suche alles zu begründen und jeder einzelnen Deutung eine vernünftige Erklärung zu geben sowie einig glaubwürdige Beweise hinzuzufügen; denn auch wenn du die Wahrheit sagst, aber nur einfache und schmucklose Auslegungen gibst, wirst du den Eindruck erwecken, als ob du weniger Erfahrung hast.“⁹⁷

Oberflächlichkeit und nicht adäquate Aufarbeitung des Traummaterials zählen – wie bereits angemerkt – zu den Vorwürfen, die gegen Artemidor von seinen Kritikern erhoben wurden, und gleichzeitig zu denen, die er selbst vielen anderen Autoren der oneirokritischen Werke entgegengebracht hatte: „Ich ärgere mich nicht bloß über diejenigen“, schreibt er, „die solche Dinge oberflächlich behandeln, sondern halte es für einen allgemeinen Schaden, wenn man nicht jeden Punkt genau und bis ins einzelne darstellt.“⁹⁸ Gerade in diesen Einwänden mag einer der Gründe liegen, warum ihm eine stets durchdachte, begründete und elaborierte Auslegung von Träumen so wichtig zu sein schien. Dass darüber hinaus eine simple und ungekünstelte Deutung eines Vorzeichens durch den Wahrsager schlicht als weniger überzeugend und glaubwürdig wahrgenommen werden konnte, zeigt eine Passage aus dem Werk Galens, einem Zeitgenossen des Artemidor, gut. Dieser berichtet darin, dass er einmal Zeuge eines öffentlichen Streitgesprächs zwischen zwei Vogeldeutern, einem arabischen und einem griechischen, gewesen sei. Bei jenem Disput habe der Araber seine Deutung des Vogelflugs ausschließlich aufgrund der Richtung erschlossen, aus der der Vogel angefliegen war, wohingegen der Grieche eine weitaus differenziertere Auslegung dargeboten habe, bei der er nicht nur zwischen den Richtungen des Vogelflugs, sondern überdies zwischen der Entfernung und der Flughöhe des Vogels unterschied. Doch nicht nur deshalb erkannte Galen die Überlegenheit des Griechen an; ein weiterer Grund dafür war, dass dieser sich bei seiner Deu-

96 Das Studium medizinischer Werke wird von Artemidor seinem Sohn ausdrücklich empfohlen: Artem. 4,22,5.

97 Artem. 4,20,1: „Πειρῶ δὲ πάντα μὲν αἰτιολογεῖν καὶ προσάπτειν ἑκάστῳ λόγον καὶ πιθανάς τινας ἀποδείξεις, ὡς εἰ καὶ πάνυ ἀληθῆ λέγοις, ψιλὰ καὶ περιλελεπισμένα ἀποτελέσματα <λέγων> ἥττον εἶναι δόξεις ἔμπειρος.“

98 Artem. 1,16,3. Zur emotionalen Einstellung Artemidors seinen Kritikern gegenüber siehe Gregor Weber, Emotionen in Artemidors *Oneirokritika*, in: Ders. (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung (wie Anm. 4), 39–66, 60f.

tung auf Bücher berühmter Vogelschauexperten gestützt und aus diesen die Belegstellen angeführt habe.⁹⁹

Die Ausführlichkeit und Ausdifferenziertheit der Deutung, von der sowohl die Textstelle bei Galen als auch der oben zitierte Ratschlag Artemidors an seinen Sohn zeugen, schien dabei dermaßen bedeutend gewesen zu sein, dass der Autor des Traumbuchs seinem Sohn skrupellos anrät, mithilfe von Anagrammen elaborierte Auslegungen zu erdichten, falls er jemandem imponieren und bei ihm den Eindruck erwecken will, „geschickter als ein anderer Traumgesichte zu deuten“.¹⁰⁰ Allerdings warnt er den Sohn eindringlich davor, Anagramme beim Traumdeuten für sich selber zu gebrauchen, da sie täuschend seien. Aus den beiden in ihrer Aussage einander ähnelnden Passagen aus den Werken Galens und Artemidors ist durchaus ersichtlich, dass differenziertes Umgehen mit dem Material begleitet durch begründete und durch Rückgriffe auf Literatur gewonnene Erkenntnisse und Beweise als beste Ausrüstung gegen jegliche Kritik und zudem als Kennzeichen einer wahren divinatorischen *techne* galten.

V. Fazit

Die antike Divination, so zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge deutlich, war ein Kampfplatz unterschiedlicher Ansätze und Artemidor hat sich, wie oben aufzuzeigen versucht wurde, bemüht, um der Traumdeutung zu mehr Ansehen zu verhelfen und sie als eine seriöse und empirisch fundierte *techne* zu etablieren. Mit seinem Werk wollte er zweierlei erreichen, wie er bereits im Proömium zu Buch 1 offenlegt:

„[E]inerseits werde ich denen, die versuchen, die Weissagekunst selbst und ihre Disziplinen zu beseitigen, ohne Gehässigkeit und mit einer fundierten

99 Gal. in *Hipp. acut. comment.* 1,15 (CMG V 9,1, p. 128–130). Price, *The Future of Dreams* (wie Anm. 12), 28 f.; Burton, *Power and Knowledge* (wie Anm. 2), 85 f.; Burkert, *Divination* (wie Anm. 39), 5; du Bouchet, *Artemidore, homme de science* (wie Anm. 79), 40f.

100 Artem. 4,23; zum Anagrammatismos bei Artemidor siehe Luz, *Technopaignia* (wie Anm. 85), 147 f. u. 171 f. Die Kompliziertheit des Deutungsverfahrens (zum Beispiel der Gebrauch von Anagrammen) mag wohl dazu beigetragen haben, dass es den Kunden glaubwürdiger erschien. Ähnliches wird von Plinius (*Hist. nat.* 29,17) über die Medizin behauptet – je weniger die Patienten den Arzt verstehen, desto mehr vertrauen sie ihm.

Argumentation entgegneten [...], andererseits werde ich denen, die zwar die Weissagekunst benutzen, aber, weil sie noch keine zuverlässigen Lehren darüber gelesen haben, erfolglos geblieben sind, sie beinahe verachten und ihr abtrünnig werden wollen, statt des erfolglosen Herumirrens einen nützlichen Leitfaden an die Hand geben.“¹⁰¹

Wie anderen Autoren antiker Fachtexte¹⁰², so ging es auch Artemidor nicht lediglich darum, allgemein akzeptierte Auffassungen über seine Disziplin schriftlich festzuhalten, sondern er zielte darauf ab, seine eigenen subjektiven Ansichten darüber, was eine korrekte Praxis der Traumdeutung darstellt, als verbindlich vorzuschreiben. Dahingehend grenzte er sich bewusst von den anrühigen und nach seiner Sicht betrügerischen Divinationsmethoden magischen Typus ab, scheute sich aber nicht, manche Vertreter seiner eigenen Deutungstechnik zu kritisieren, zumal er diese ohnehin für den Ansehensverlust der Oneirokritik verantwortlich machte. Gestützt auf umfangreiche Studien der älteren Fachliteratur und langjährige praktische Erfahrung sowie in Anlehnung an andere, teils konkurrierende oder von ihm missachtete Disziplinen hat er eine Systematik und eine weitgehend konsistente empirisch-analytische Methodik ausgearbeitet, die auf Prinzipien der empirischen Ärzteschule beruhte und die wissenschaftliche Seriosität und Glaubwürdigkeit der Traumdeutung garantieren sollte. Als ein empirisch und systematisch arbeitender, wissenschaftlicher Praktiker beabsichtigte Artemidor mit seinen „Oneirokritika“, ein Fundament für das Gedeihen und den Erfolg der Traumdivination zu legen. Seinen Deutungsansatz suchte Artemidor darüber hinaus noch auf eine weitere Weise zu legitimieren und ihr zusätzliche Autorität zu verschaffen: Denn kein Geringerer als der Gott Apollon selbst habe Artemidor – seinen Worten zufolge – die Abfassung des Traumbuches befohlen.¹⁰³ Apollon, der mantische Gott schlechthin, habe mit seiner göttlichen Willensbekundung den Wert des Artemidor’schen Deutungsansatzes bestätigt und seine *techne* sanktioniert. Mit dem

101 Artem. 1, prooem., 2.

102 Dazu siehe Thorsten Fögen (Hrsg.), *Antike Fachtexte / Ancient Technical Texts*. Berlin/New York 2005; Markus Asper, *Griechische Wissenschaftstexte. Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*. (Philosophie der Antike, Bd. 25.) Stuttgart 2007; Thorsten Fögen, *Wissen, Kommunikation und Selbstdarstellung. Zur Struktur und Charakteristik römischer Fachtexte der frühen Kaiserzeit*. (Zetemata, H. 134.) München 2009.

103 Artem. 2, 70, 13.

Gott der Mantik auf seiner Seite hatte Artemidor nun keine divinatorischen Deutungskämpfe zu fürchten.

Eine erste Fassung dieses Aufsatzes wurde auf dem 53. Deutschen Historikertag in der Sektion „Deutungskämpfe um die antike Divination im Spiegel spätrepublikanischer und kaiserzeitlicher Texte“ vorgetragen. Christopher Schliephake und Gregor Weber danke ich für die Einladung zur Teilnahme an der Sektion sowie zur Veröffentlichung des Beitrages. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner Lisa Cihal für die sprachliche Durchsicht des Manuskripts und dem Polish Institute of Advanced Studies (PIAS) für die gewährte Unterstützung.

