Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 70 (2013)

Heft: 1

Artikel: Die Weisheit des Oidipus : zu Pindars Pythie 4.263-269

Autor: Adorjáni, Zsolt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-327725

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Weisheit des Oidipus
Zu Pindars *Pythie* 4,263–269

Von Zsolt Adorjáni, Budapest

Abstract: Dieser Beitrag widmet sich den Problemen, die die umstrittene ‹Eichenparabel› im Epilog der vierten pythischen Ode, ihre Interpretation und Verbindung mit Oidipus bereiten, und untersucht dabei die gesamte Schlusspartie des Siegesgesangs, um ihre thematische Einheit, motivische Stimmigkeit und Beziehung zum historischen Kontext aufzuzeigen.

γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν· εἰ γάρ τις ὄζους ὀξυτόμῳ πελέκει
ἐξερείψειεν μεγάλας δρυός, αἰσχύνοι δέ οἱ θαητὸν εἶδος,
καὶ φθινόκαρπος ἐοῖσα διδοῖ ψᾶφον περ αὐτᾶς,
εἴ ποτε χειμέριον πῦρ ἐξίκηται λοίσθιον,
ἢ σὺν ὀρθαῖς κιόνεσσιν δεσποσύναισιν ἐρειδομένα
μόχθον ἄλλοις ἀμφέπει δύστανον ἐν τείχεσιν,
ἑὸν ἐρημώσαισα χῶρον. (*P.* 4,263–269)

Nach der längsten Mythoserzählung (‹Argonautica›) in seinen Epinikien kehrt Pindar zu der Gegenwart zurück und wendet sich an Arkesilaos, den Herrscher Kyrenes und den Adressaten des Liedes, mit der Aufforderung, die Weisheit des Oidipus zu beherzigen. Der Begriff σοφία blickt semantisch auf ὀρθόβουλον μῆτιν im vorigen Vers (262) zurück, wo es um die Herrschertugend der *prudentia* (μῆτις) geht. Arkesilaos wird also jetzt eine andere Weisheit, die des Oidipus, nahegelegt. Mit γάρ schliesst sich ein bildhaftes Ainigma (‹Eichenparabel›) begründend an den vorigen Satz an. Die Parabel muss also mit der Weisheit des thebanischen Königs in Zusammenhang stehen. Es ist aber unklar, worin dieser Zusammenhang besteht. Die gängige Annahme, Oidipus sei emblematisch mit Rätseln verbunden und hier nur angeführt, um die Parabel zu autorisieren,[1] ist offenkundig ein Notbehelf. Die andere geläufige Erklärung, Arkesilaos sei aufgefordert, die Weisheit des Oidipus

* Während der Arbeit an diesem Aufsatz wurde ich durch das János-Bolyai-Forschungsstipendium der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gefördert.

1 So neulich C. Lattmann, *Das Gleiche im Verschiedenen. Metapher des Sports und Lob des Siegers in Pindars Epinikien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 102 (Berlin 2010) 241 Anm. 265. Vgl. auch B.L. Gildersleeve, *Pindar: The Olympian and Pythian Odes with an Introductory Essay, Notes, and Indexes* (New York ²1890) 302 und Ch. Carey, «The Epilogue of Pindar's Fourth Pythian», *Maia* 32 (1980) 144f.

an die Enträtselung der nachfolgenden Parabel anzuwenden,[2] ist sprachlich wenig einleuchtend.[3]

Wenn es uns gelänge, die Person des thebanischen Königs inhaltlich mit der Eichenparabel zu verbinden, wäre nicht nur ein Rätsel gelöst, sondern auch möglich, einige Züge der Beschreibung der Eiche, die bisher als nicht notwendige, nur der Anschaulichkeit dienende Ergänzungen zu dem Bildkern betrachtet wurden,[4] zu erklären. Zunächst muss aber die Lösung der Parabel selbst besprochen werden, nicht zuletzt deshalb, weil die diesbezügliche traditionelle Meinung unlängst angefochten wurde. Aufgrund der Scholienangaben neigt man dazu, das Bild der gestutzten Eiche auf den verbannten, seiner Bürgerrechte beraubten Damophilos zu beziehen,[5] für den Pindar eine Fürbitte bei Arkesilaos einlegt und an seine königliche *clementia* (εὔνοια; vgl. vv. 236f.: πραΰν … | ὄαρον, den auf Iason im Mythosteil bezogenen dichterischen Ausdruck) appelliert.[6] Neulich bestreitet Lattmann die Verlässlichkeit der Interpretation der Scholien und will darin nur einen Fall der vom Text der Ode herausgelesenen und in ihn zurückprojizierten pseudohistorischen Daten sehen. Nach ihm stehe die Eiche für Kyrene,[7] erschüttert durch einen Aufstand in Euhesperides,[8] und Damophilos sei kein Verbannter, sondern der Bote (vv. 278f.), der wegen eines

2 Σ ad 467 (= II 162 Dr.), Ch.G. Heyne, *Pindari carmina cum lectionis varietate et adnotationibus* I (Gottingae 1798) 299 ad 468, A. Boeckh/L. Dissen, *Pindari opera quae supersunt* II 2 (Lipsiae 1821) 279, F. Mezger, *Pindars Siegeslieder* (Leipzig 1880) 216 ad 263 (jedoch mit anaphorischem Bezug: die Weisheit sei an den Sinn des Argonautenmythos anzuwenden), L.R. Farnell, *The Works of Pindar* II: *Critical Commentary to the Works of Pindar* (London 1932) 165 ad 263, R.W.B. Burton, *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation* (Oxford 1962) 168 und B.K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Texte und Kommentare 14 (Berlin/New York 1988) 362 ad 263 (a); (b).

3 Die dreimalige Wiederholung des Verbs in Bezug auf jeweils verschiedene Personen: γνῶθι (v. 263, Arkesilaos), ἐπέγνω (v. 279, Kyrene), ἔγνωκεν (v. 287, Damophilos) sollte nicht zufällig sein und würde gegen eine semantische Verselbständigung (‹erkenne, d. h. imitiere›) des ersten Vorkommens (γνῶθι) sprechen. Vgl. Ch. Segal, *Pindar's Mythmaking. The Fourth Pythian Ode* (Princeton 1986) 108.

4 So Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 361 ad 263–269. Vgl. auch Heyne, a.O. (oben Anm. 2) 301 ad 479: «Quod in poeta reprehendas, est nimius et partim alienus ornatus, quem, seu quod ambages apologum decere putavit, seu mensura strophae coactus, adhibuit.»

5 Σ 468a (= II 163 Dr.) und Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 361 ad 263–269. Vgl. auch A. Neumann-Hartmann, «Der Aufführungsrahmen von Epinikien: ein Diskussionsbeitrag», *Nikephoros* 20 (2007) 72f.

6 Σ ad 467 (= II 162f. Dr.) und Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 5f. und 360 ad 263–299, der wohl zu Recht die Versöhnung zur Zeit der Aufführung des Liedes als *fait accompli* betrachtet. So sei die Rhetorik der Aufforderung eine Spielart des Lobes.

7 Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 238–243. Ähnlich schon Heyne, a.O. (oben Anm. 2) 300 in apparatu (‹Bürgerschaft›), O. Schroeder, *Pindars Pythien*, Sammlung wissenschaftlicher Kommentare (Leipzig/Berlin 1922) 48 ad 276 (‹Bürgerschaft›), Th. Poiss, *Momente der Einheit. Interpretationen zu Pindars Epinikion und Hölderlins Andenken*, WS, Beiheft 18 (Wien 1993) 166f. (‹Bürgerschaft›) und B. Gentili/P.A. Bernardini/E. Cingano/P. Giannini, *Pindaro : Le Pitiche*, Scrittori Greci e Latini (Milano 1995) 502 ad 263–269 (‹Stadt›).

8 Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 243–246.

physischen Unwohlseins (v. 293: οὐλομέναν νοῦσον) nicht am Fest zugegen sein könne, wie sehr er es auch wünschte.[9] Das ist ein ingeniöser Absageversuch an die herkömmliche Erklärung, die jedoch meines Erachtens an den Versen 287–291 scheitert:

> φαντὶ δ' ἔμμεν
> τοῦτ' ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκᾳ
> ἐκτὸς ἔχειν πόδα. καὶ μὰν κεῖνος Ἄτλας οὐρανῷ
> προσπαλαίει νῦν γε πατρῴας ἀπὸ γᾶς ἀπό τε κτεάνων·
> λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας. (*P.* 4,287–291)

Die Gnome φαντὶ δ' ἔμμεν | τοῦτ' ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκᾳ | ἐκτὸς ἔχειν πόδα hat eine zweifache Beziehung, einerseits auf Damophilos, den ein Zwang von seinem Lande fernhält, obwohl er sich dessen bewusst ist, was dort schön und reizvoll ist (= das Symposium im *locus amoenus* der Apollon-Quelle, vv. 294–296),[10] andererseits aber – und dies wurde bisher nicht erkannt – auf Arkesilaos: Es sei misslich, das Richtige (= Schöne) zu erkennen, jedoch aus einem Zwang nicht richtig handeln zu können. Der Zwang, der auf dem König lastet, könnte das Gebot sein, als Herrscher unerbittlich folgerichtig handeln zu müssen. Diese Bemerkung tut dem Lob des Herrschers keinen Abbruch, zumal auch der allmächtige Göttervater Zeus, mit dem Arkesilaos v. 291 parallelisiert wird, sich einige Male dem Gebot einer höheren Macht beugen musste.[11] Wenn aber Arkesilaos in diesem Sinne angeredet wird, kann der Zwang, der Damophilos die Rückkehr verwehrt, keine Krankheit sein, denn daran könnte die Haltung des kyrenischen Herrschers nichts ändern. Der Zwang, der auf Damophilos lastet, muss also seine Verbannung sein, und somit ist die indirekte Mahnung an Arkesilaos: «Du erkennst das Richtige, handle auch dementsprechend und begnadige ihn», erst verständlich.

Dass es sich hierbei um zwei Personen, die eine, die verbannt ist, die andere, die Gnade betätigen kann, handelt, zeigen auch die beiden mythischen Gestalten, die zur Illustration jeweils einer Handlungsweise angeführt werden. κεῖνος Ἄτλας ist auch sprachlich mit Damophilos gleichgesetzt, denn κεῖνος kann sich nicht nur auf Atlas beziehen in der Bedeutung ‹der berühmte›, sondern auch auf Damophilos (vgl. v. 281: Δαμοφίλου … κεῖνος … .) mit

9 Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 236–238. Ähnlich auch Carey, a.O. (Anm. 1) 148. Auch für E. Thummer, *Pindar: Die isthmischen Gedichte* I, Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern (Heidelberg 1968) 90f. ist der Bote Damophilos, der Grund seiner Abwesenheit jedoch nicht eine Krankheit, sondern seine vorgebliche Tätigkeit als fahrender Sänger. Die νοῦσος wird von Mezger, a.O. (oben Anm. 2) 220 ad 293 als physisches Leid interpretiert.

10 Σ ad 511a (II 168 Dr.). Vgl. auch Heyne, a.O. (oben Anm. 2) 305 ad 512.

11 Vgl. Hom. *Il.* 16,433–438 (Sarpedon muss kraft der μοῖρα sterben; vgl. auch die analog gebaute Szene vor Hektors Tod, *Il.* 22,168–176) und *Il.* 19,112–129 (Zeus muss sich an seinen Eid halten und Eurystheus die Vormacht zuungunsten des Herakles zugestehen).

Atlas als Apposition (verkürzt für ‹gleich wie Atlas›).[12] Wie Atlas fern von seinem Vaterland mit dem Himmel ‹ringt›, so kämpft Damophilos gegen seine Verbannung, die auf ihm lastet, ebenso wie das Himmelsgewölbe auf Atlas. Es ist auch deshalb unrichtig, den Grund für Damophilos' Fernsein in seiner Krankheit zu erblicken:[13] Mit einer Krankheit, sei sie auch noch so schwer, Atlas-artig zu kämpfen, mutete grotesk an. Neben Atlas erscheint Zeus als Paradigma der Herrschertugend der Verzeihung, der die Titanen, die früheren Machtprätendenten, zu denen auch Atlas gehört, begnadigte.[14] Das kommt einer impliziten Aufforderung an Arkesilaos gleich, Damophilos aus dem Exil zurückzuberufen. Damit muss die ‹tödliche Krankheit› in v. 293 metaphorisch auf die Verbannung gehen.[15] Wenn also Arkesilaos ein Arzt genannt wird (270f.), hängt dies mit der metaphorischen Krankheit des Damophilos, seinem Exil, das geheilt werden muss, zusammen.

Dass dabei die Stadt Kyrene in den Vordergrund tritt (vv. 272.276), der die Heilkraft des Herrschers zugute kommt, erklärt sich dadurch, dass Damophilos' Name von Pindar etymologisch: ‹der von seinem Volk Geliebte› gedeutet wird:[16] ἐπέγνω μὲν Κυράνα | καὶ τὸ κλεεννότατον μέγαρον Βάττου δικαιᾶν | Δαμοφίλου πραπίδων (vv. 279–281), wobei Damophilos eine etymologische Zusammenfassung von ἐπέγνω … Κυράνα ist und Κυράνα sich metonymisch auf das Volk (Demos) der Stadt, μέγαρον hingegen (als zweites Subjekt) auf die Adligen bezieht.[17] So leidet die ganze Stadt wegen seiner Abwesenheit[18]

12 Vgl. Σ ad 514d (= II 168 Dr.), Heyne, a.O. (oben Anm. 2) 305 ad 515 und Gildersleeve, a.O. (oben Anm. 1) 308.

13 Lattmann, a.O. (oben Anm. 9).

14 Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 235 versucht, den überheblich-aufständischen Charakter der Titanen zu entschärfen, aber das kann angesichts solcher Verse wie Hes. *theog.* 207–210 (παῖδας νεικείων … | τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ), die den Namen ‹Titan› volksetymologisch mit aufsässigem Streben verbinden, schwerlich gelingen, auch wenn sie diese Charakterisierung *de facto* durch den Aufstand gegen ihren Vater Uranos verdienen. Auch für Zeus sind sie gefährliche Urkräfte, wie sein Vater Kronos, trotzdem löst er sie aus ihren Banden (*theog.* 501f.). Zeus ist kein Auflehner (so Lattmann) gegen Kronos, sondern Vollbringer seiner rechtmässigen Strafe (vgl. *theog.* 210: τίσιν als alternatives etymologisches Spiel auf das Thema des Namens der Titanen).

15 Σ ad 521 (= II 169 Dr.) und später zu *communis opinio* geworden (ausgenommen Lattmann und Mezger, vgl. oben Anm. 9). Vgl. auch Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 393 ad 293 (d).

16 Vgl. auch Lattmann, a.O. (Anm. 1) 233 Anm. 229 (‹Freund seines Volkes›), ohne die Erkenntnis am Text konkret zu explizieren und sie für die Interpretation zu verwerten. Diese Etymologie ist – im Kontrast zu manchen bloss volksetymologischen – auch von linguistischem Gesichtspunkt aus zutreffend. Vgl. auch die inverse Bildung ‹Philodemos› (‹der sein Volk liebt›). Auch die metaphorische Arzt-Rolle des Arkesilaos bekommt von der Etymologie seines Namens her (‹der seinem Volk hilft›) grösseren Nachdruck; vgl. Zs. Adorjáni, *Auge und Sehen in Pindars Dichtung*, Spudasmata 139 (Hildesheim 2011) 138.

17 Zu einer ähnlichen Unterscheidung zwischen den Demotai und den Adligen einer Stadt vgl. *N.* 7,65f., wozu vgl. G.W. Most, «Pindar, Nemean 7.64–67», *GRBS* 26 (1985) 330 f.

18 Vgl. die sehr scharfe Bemerkung der Scholien (ad 491 = II 165 Dr.): … ὡς καὶ τῆς πόλεως λυπουμένης καὶ ζητούσης τοὺς φυγαδευθέντας πολίτας. Deshalb unrichtig Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 231: «An dieser Krankheit kann Damophilos jedoch nicht selbst leiden, da sie die gesamte Gemeinschaft … betrifft … .»

und seine Rückkehr würde sowohl seine Heilung als auch die der Stadt herbeiführen.[19] Vv. 294–297 zeigen, dass auch Damophilos die Heimkehr sehnlichst wünscht (v. 293: εὔχεται). Der Bote (278) muss also Pindar sein,[20] in dessen wahrer poetischer Botschaft (v. 279: αὔξεται καὶ Μοῖσα δι' ἀγγελίας ὀρθᾶς, d. h. die Wahrheit steigert den Wert und die Anerkennung wie jeder Tat: v. 278: πράγματι παντί, so auch der Dichtung: καὶ Μοῖσα) sich der Wunsch der Kyreneer und des Damophilos widerspiegelt.

In diesem Kontext muss auch die Eiche als Bild des exilierten Damophilos mit kataphorischem Bezug, der den Rätsel-Charakter der Parabel sichert, verstanden werden. Somit entsprechen einander in sinnfälliger Parallele die Wendungen v. 267 ὀρθαῖς κιόνεσσιν δεσποσύναισιν ἐρειδομένα (die ins Balkengerüst eingestemmte Eiche) und vv. 289f. οὐρανῷ | προσπαλαίει (Atlas im Kampf mit dem Himmelsgewölbe) sowie vv. 268f. ἄλλοις … ἐν τείχεσιν, | ἑὸν ἐρημώσαισα χῶρον (die ihrer ursprünglichen Stätte entrissene Eiche) und v. 290 πατρῴας ἀπὸ γᾶς ἀπό τε κτεάνων (Atlas fern von seiner Heimat), und drücken beide Male das bittere Elend des verbannten kyrenischen Aristokraten im Vergleich mit Atlas' Plage aus.[21] Die Scholien haben also – abgesehen von der Problematik der Weisheit des Oidipus – die Parabel durchaus richtig interpretiert, auch wenn sie keine konkreten historischen Daten gehabt und zur Stützung ihrer ansonsten richtigen Deutung etliche fiktive Fakten erfunden haben dürften.

Wir kehren zu unserer ursprünglichen Fragestellung zurück: Wie könnte das Bild der geschändeten Eiche mit Oidipus und seiner Weisheit in Verbindung gebracht werden? Wenn die Eiche den verbannten Damophilos symbolisiert, liegt es nahe, die Weisheit des Oidipus nicht mit seinem Auftritt in Theben, infolgedessen die Stadt vor der Sphinx gerettet wurde, zu verknüpfen,[22] sondern mit seinem Exil und endlicher Ruhe in der Vorstadt Athens, Kolonos, eine Geschichte, die Sophokles etwa fünfzig Jahre nach Pindars *Pythie* 4 dramatisch aufgearbeitet hat, die es aber in ihren Grundzügen auch zu Pindars Zeit gegeben haben muss.[23] Nach dieser Geschichte wurde der blinde Oidipus von Theben

19 Richtig Carey, a.O. (oben Anm. 1) 151f.

20 Σ ad 493 (II 165 Dr.) und später zur *communis opinio* geworden (ausgenommen Thummer, Carey und Lattmann, vgl. oben Anm. 9). Vgl. auch Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 379 ad 278 (b). Die Annahme, der Bote sei Damophilos, fällt automatisch fort, wenn er als Verbannter anzusehen ist.

21 Vgl. Carey, a.O. (oben Anm. 1) 151 und Segal, a.O. (Anm. 3) 108. Wenn man mit Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) die Eichenparabel auf Kyrene (oben Anm. 7), das Atlas-Paradigma auf Damophilos' Kampf mit der Krankheit bezieht (234), zerstört man die klare inhaltliche Parallele zwischen den beiden Passagen.

22 Poiss, a.O. (oben Anm. 7) 166 bestimmt die Rolle des Oidipus als «Befreier der Stadt von der dezimierenden Sphinx».

23 Carey, a.O. (Anm. 1) 145 Anm. 15 bezweifelt, ob dieser versöhnliche Ausgang der Geschichte des Laios-Sohnes Pindar und seinen Zeitgenossen bekannt gewesen sein dürfte. G. Kirkwood, *Selection from Pindar. Edited with Introduction and Commentary*, American Philological Association Textbook Series 7 (Chico 1982) 197 ad 262–277 ist unsicher, aber nicht ganz

vertrieben, hat aber seine Würde nicht verloren und wurde schliesslich durch seinen Tod einer fremden Stadt, Athen, zum Segen. Dieses Schicksal ähnelt in höchstem Masse der, von der die Eichenparabel in Bildern handelt: Die Eiche wird zwar physisch (vv. 263f.: ὄζους … | ἐξερείψειεν), mithin auch moralisch (v. 264: αἰσχύνοι … θαητὸν εἶδος) gedemütigt, doch sie bewahrt trotz der Verstümmelung (v. 265: καὶ φθινόκαρπος ἐοῖσα) ihre Würde und legt auch so Zeugnis ihrer ehemaligen Grösse ab (v. 265: διδοῖ ψᾶφον περ αὐτᾶς), sei es, dass sie zunichte wird, sei es, dass sie als Gesparre in einem herrlichen Hausbau fungieren wird.[24] Im ersteren Falle gibt sie Wärme im frostigen Winter (V. 266: χειμέριον πῦρ), im letzteren stützt sie das Haus (V. 267: ὀρθαῖς κιόνεσσιν δεσποσύναισιν ἐρειδομένα), obwohl sie in beiden Fällen (v. 269: ἐὸν ἐρημώσαισα χῶρον gehört ἀπὸ κοινοῦ auch zu v. 266: χειμέριον πῦρ ἐξίκται λοίσθιον[25]) ihren urspünglichen Ort verlassen muss. Die nachträglich hinzugefügten *protaseis* (εἴ … / ἤ)[26] enthalten also keine unverbindlichen visuellen Details, sondern sorgen für eine genaue Parallele mit Oidipus' Schicksal. Was hier in Hinblick auf die Stimmigkeit des Eichenbildes disjunktiv dargestellt wird, ist bei Oidipus konsekutiv zu fassen: Der ehemalige thebanische König stirbt, wird aber segenspendender, schützender und aufrichtender Teil eines fremden Hauses, d.h. einer fremden Stadt und Gemeinschaft, Athens.

Die Weisheit des Oidipus ist also keine Spruchweisheit, sondern seine ‹Lebensweisheit›, die Lehre, die aus seinem tragischen, dennoch nicht fruchtlosen Leben und Sterben gezogen werden kann.[27] Das Wesen dieses ausserordentlichen Schicksals stellt Pindar für Arkesilaos mittels der Eichenparabel dar und appelliert an die σοφία des Herrschers (vgl. auch

skeptisch. Fünfzig Jahre sind jedoch in der Entwicklungsgeschichte der Mythen einer Minute gleich und Sophokles scheint keine Neuerung einzuführen, sondern einen lokalen (attischen) Kult aufzuarbeiten, der folglich auch Pindar vertraut gewesen sein muss. Vgl. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles* VII: *The Oedipus Coloneus* (Leiden 1984) 2f.

24 Die Scholien (ad 468b = II 163 Dr.) paraphrasieren die Eichenpassage richtig,

25 So ist das Komma am Ende des vorigen Verses (268) nach τείχεσιν (im mündlichen Vortrag vermutlich durch eine kurze Pause am Periodenende gekennzeichnet) durchaus richtig und sogar notwendig, um die Wendung ἐὸν ἐρημώσαισα χῶρον (269) auch auf nicht unmittelbar Vorausgehendes zu beziehen.

26 So Braswell, a.O. (oben Anm. 2) 363 ad 263–268. Anders Lattmann, a.O. (oben Anm. 1) 225.

27 Gildersleeve, a.O. (oben Anm. 1) 302 erwähnt die Parallele mit der Sophokles-Tragödie, sieht aber in der σοφία eine Parabel des Oidipus (301) und schreibt der Passage eine allgemein-moralisierende Intention zu. Vgl. auch Segal, a.O (Anm. 3) 108 f.;115;119. Thummer, a.O. (oben Anm. 9) 43 spricht zu Recht mit einem Hinweis auf den *Oidipus in Kolonos* von der «Unzerstörbarkeit des ererbten Wesens», aber er interpretiert die Parabel ganz anders (vgl. oben Anm. 9). So wird auch die Rolle der ‚Weisheit des Oidipus' anders beurteilt: Das «ererbte Wesen» bezieht sich in seiner Deutung unmittelbar auf Arkesilaos, der es verkörpert (44).

v. 262: μῆτιν), darin das Bild des verbannten kyrenischen Adligen, Damophilos, zu erkennen, dem Ähnliches wie Oidipus widerfahren ist und der seiner eigenen Stadt zum Segen werden könnte, wie Oidipus in seinem Tod einer fremden Stadt Segen gebracht hatte.

Korrespondenz:
Zsolt Adorjáni
Ungarische Akademie der Wissenschaften
Forschungszentrum für Altertumswissenschaft
H-1024 Budapest
Keleti Károly 21, II/6
Ungarn
adorjanizs@gmail.com