

Zur hellenistischen Ethnographie

Autor(en): **Dihle, Albrecht**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **8 (1962)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-661076>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VI

ALBRECHT DIHLE

Zur Hellenistischen Ethnographie

ZUR HELLENISTISCHEN ETHNOGRAPHIE

Die Neuerschliessung des Ostens durch und im Anschluss an den Alexanderzug hat die Ethnographie, wie nicht anders zu erwarten, einen neuen Aufschwung nehmen lassen. Dieser Vorgang lässt sich in vieler Hinsicht sehr wohl mit der Entfaltung der jonischen Ethnographie im Anschluss an die Kolonisationsperiode des 8.—6. Jh. vergleichen, und in unseren Literaturgeschichten wird denn auch nicht selten die hellenistische Völkerkunde vor allem als Fortsetzung der jonischen *ἱστορίη* dargestellt. In der Tat kann man auch durchaus etwa den Periplus des Skylax von Karyanda oder des Euthymenes von Massalia mit dem Buch des Nearch oder den Berichten ptolemäischer Expeditionen in den Sudan (vgl. C. Préaux, *Chron. Eg.* 32, 1957, 284 ff.) vergleichen. Hier wie dort handelt es sich zunächst einfach darum, im Interesse späterer Unternehmungen möglichst detaillierte Informationen über die neu erkundeten Länder und Völker zusammenzustellen, und hier wie dort zeigt sich ein gegenüber der dazwischen liegenden klassischen Zeit deutlich gesteigertes Interesse an der fernen Welt. Indessen sollte man einen wesentlichen Unterschied zwischen jenen beiden Perioden griechischer Völkerkunde nicht übersehen. Die Jonier beginnen mit der Periegesis, also mit der reinen Deskription des Gesehenen und Erlebten. Dann folgt, zuerst bei Hekataios, die systematische Anordnung des Beobachtungsmaterials nach einer geographischen Theorie, und erst im 5. Jh. entwickelt sich eine wissenschaftliche Ethnographie, bei der es um begrifflich-theoretische Erfassung der Völkerindividualitäten und um die Aitiologie der physikalisch-ethnischen Wechselbeziehungen geht. Während sich also in der jonischen Ethnographie reine Deskription und aitiologische Theorie relativ scharf voneinander als Stufen einer Gesamtentwicklung abheben lassen, liegen die Dinge zur Zeit des Neueinsatzes ethnographischer Forschung im frühen Hellenismus ganz anders. Die Grundbegriffe

ethnographischer Theorie, wie sie die Jonier im Laufe des 5. Jh. entwickelt hatten und wie wir sie bei dem Autor *Περὶ ἀέρων* oder auch bei Herodot vorfinden, werden im Laufe des 4. Jh. zum festen Bestandteil der Allgemeinbildung, wie das für die Ergebnisse anderer Wissenschaften, etwa der Medizin (vgl. Jaeger, *Paideia* 2, 19 ff.), ganz entsprechend gilt. So ist etwa die Lehre, dass ein bestimmter, theoretisch fassbarer Zusammenhang zwischen den Klimaverhältnissen und der psycho-physischen Eigenart der Bewohner bestehe (z. B. Hdt. 1, 142 u. a.) nicht nur Bestandteil der philosophischen Anthropologie geworden (Plat. *Resp.* 435 c, *Tim.* 24 c, *Leg.* 747 d, *Epinom.* 987 b-e, Arist. *Pol.* 1327 b, *Problem. lib.* 14), sondern jedem Gebildeten geläufig, was man aus Isokrates (*Areop.* 74 f.) entnehmen kann. Dazu passt, dass sich bei den nachthukydideischen Historikern, bei Theopomp, Ephoros und Timaios, allenthalben Elemente ethnographischer Theorie nachweisen lassen (vgl. K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, 59 ff.), eine Erscheinung, die sich in der hellenistischen Historiographie fortsetzt (z. B. Phylarch *Fr.* 2 J.; Polyb. IV, 21). Hinzu kommt, dass das Denken seit frühhellenistischer Zeit unter dem sehr in die Breite wirkenden Einfluss philosophischer Systeme steht, die sich anheischig machen, das gesamte dem Menschen erreichbare Wissen in einen durchschaubaren Kausalzusammenhang zu bringen. Zu der seit dem ausgehenden 5. Jh. fortschreitenden Rationalisierung aller konstruktiven Betätigungsweisen des menschlichen Geistes tritt also ein starkes Bedürfnis nach theoretisch-aitiologischer Erfassung der empirisch gewonnenen Informationen, und zwar nicht nur beim professionellen Philosophen oder Wissenschaftler sondern beim gebildeten und lesenden Publikum schlechthin. Dieser Vorgang ist natürlich ganz unabhängig vom Umfang der geographischen Informationen und vom Interesse an der Fremde. Ed. Meyer und W. W. Tarn haben gezeigt, dass die Griechen am Vor-

abend des Alexanderzuges z. B. über Indien weniger wussten als im frühen 5. Jh. Als nun aber mit dem Alexanderzug das Interesse an fernen Ländern wuchs, begnügte man sich nicht mehr mit den blossen Informationen sondern verlangte in jedem Einzelfall nach der Herstellung eines Kausalzusammenhanges, der die neue Nachricht an das bereits Bekannte sinnvoll anzufügen vermochte. So sind bereits die Offiziere, Diplomaten oder Reisenden frühhellenistischer Zeit, auch wenn sie gar keine speziellen wissenschaftlichen Interessen verfolgen, mit einer Fülle theoretischer Vorkenntnisse ausgestattet, die ihrer Beobachtung die Gesichtspunkte vermitteln. Und umgekehrt verlangt das Publikum, für das sie ihre Berichte abfassen, nach anthropologischer, geophysikalischer, moralischer oder geschichtlicher Einordnung der neuen Informationen. Infolgedessen gibt es in hellenistischer Zeit nicht die klare Trennung zwischen reiner Deskription und ethnographischer Theorie, mindestens nicht da, wo ein vorgelegter Bericht literarische Ansprüche erhebt. Ein nur deskriptiver Bericht wie der Periplus des Roten Meeres aus dem 1. Jh. n. C. ist eben ein Schifferhandbuch und kein literarisches Werk für ein Lesepublikum. Zahlreiche theoretisch-aitiologische Partien finden sich auch in solchen Werken hellenistischer Ethnographie, deren Autoren primär nur eine fesselnde Beschreibung der neuen, reichen Welt geben wollen.

Das bisher Gesagte lässt sich vortrefflich an den Autoren erläutern, die in der Generation Alexanders eine Beschreibung Indiens gegeben haben (Nearch, Onesikritos, Kleitarch, Aristobul), so verschieden ihr Wert auch sein mag. Sie alle ziehen die Parallele zwischen Indien (d. h. Punjab und Sindh) und dem Nilgebiet (vgl. auch Plut. *Alex.* 59). Hier wie dort ist das Land durch einen grossen Strom und seine Zuflüsse bestimmt, hier wie da hängt die Fruchtbarkeit des Landes, seine Fauna und Flora, von diesem Strom ab, hier wie da nimmt nach Süden hin die Dunkelhäutigkeit der Bewohner

zu, wobei allerdings die Äthiopen krauses, die Inder glattes Haar besitzen, usf. Die Alexanderhistoriker, die allesamt nicht als wissenschaftlich geschulte Ethnographen gelten können, begnügen sich nun keineswegs mit der einfachen Konstatierung dieser parallelen Erscheinungen. Sie versuchen vielmehr, Übereinstimmungen und Unterschiede durch klimatologische oder physikalische Theorien zu erklären. Man ist sich darin einig, dass Indien bzw. der südliche Osten insgesamt fruchtbarer und reicher in seinen Hervorbringungen ist (ähnlich auch Theophr. *Hist. plant.* IV, 4, 2 ff. u. Megasth. b. Diod. II, 36), und dass diese höhere Fruchtbarkeit mit dem Wasserreichtum Indiens zusammenhängt, das neben dem Indus und seinen Quellflüssen ja auch noch den Monsunregen kennt (Arr. *Ind.* VI, 9; Strab. XV, 694 u. a.). Nun meint Aristobul, dass Äthiopien weiter südlich liege als Indien und daher von der Sonne stärker ausgetrocknet werde. Hier wirkt die alte, schon bei Ephoros nachweisbare Einteilung nach, derzufolge die Äthiopen im Süden, die Kelten im Westen, die Skythen im Norden und die Inder im Osten der Ökumene wohnen (*Fr.* 30 J.). Onesikritos, der nicht an die grössere Sonnennähe Äthiopiens glaubt, zieht demgegenüber eine Erklärung heran, mit der Aristoteles die πολυγονία Ägyptens begründet hatte (*Hist. an.* 584 b 6 ff.; *Fr.* 283/284 R.): Je wärmer die Sonne scheint, um so mehr entzieht sie dem Wasser die schweren, unfruchtbaren Bestandteile. Alle Lebewesen, die das von der Sonne gleichsam ausgekochte Wasser zu sich nehmen, müssen sich also durch besondere Fruchtbarkeit auszeichnen¹. Onesikritos greift diese Theorie auf und argumentiert folgendermassen: Der Nil fliesst in einem engen Tal durch mehrere Klimazonen, die Ströme Indiens dagegen ergiessen sich gemächlich in weite Ebenen innerhalb derselben Zone. Letztere können also die Sonnenkraft ganz anders in sich

¹ Bei Megasthenes (Diod. II, 36, 1) ist das ὕδωρ λεπτομερές neben der reinen Luft die Ursache der besonderen Intelligenz der Inder.

aufnehmen als der Nil, so dass die Lebewesen in Indien sich reicher entfalten. Auch der Monsunregen, den Indien dem Lande am Nil voraus hat, ist derselben Sonnenkraft vor seinem Niedergehen ausgesetzt (Strab. XV, 694 f.). Eine andere, letztlich auch aus der Alexanderhistorie stammende Aitiologie findet sich bei Cicero (*Nat. deor.* II, 130): Während Nil und Euphrat das umliegende Land nur durch ihr Wasser befruchten, führt der Indus darüber hinaus grosse Mengen von Samen und Keimen (*semina*) mit sich, die er allenthalben ablagert. Wieder eine andere Aitiologie gibt es endlich bei Poseidonios, der an die hier geschilderte Kontroverse unter den Alexander-Autoren anknüpft. Wir werden auf sie in anderem Zusammenhang zurückkommen (s. u. 229). Keiner der Autoren ist, das sei wiederholt, ein Naturwissenschaftler. Sie wollen lediglich informierende (Nearch), fesselnde (Aristobul) oder erbauliche (Onesikritos)¹ Berichte geben, können sich aber dem Zuge der Zeit zur rationalen Kausalerklärung nicht verschliessen.

Bei der Betrachtung primitiver Völker vor allem stellt sich dem Gebildeten hellenistischer Zeit fast automatisch die Frage nach der Kulturentstehung, die in einer ganzen Reihe philosophisch-wissenschaftlicher Theorien ihre Beantwortung gefunden hatte (vgl. W. Spoerri, *Späthellenist. Berichte...*, Basel 1959 und *Mus. Helv.* 18, 1961, 63 ff). Die Verknüpfung von Ethnographie und Historie und die daraus resultierende Frage nach der Urgeschichte gibt es seit Herodot (z. B. im Skythenexkurs), sie ist dem Peripatos selbstverständlich (Aristot. *Fr.* 604 ff.), und neben ihr steht seit Protagoras, Anaxagoras und Demokrit eine allgemeine, spekulative Kulturentstehungslehre (z.B. Dikaiarch, *Fr.* 49 ff. Wehrli). Im Indien-Bericht des Megasthenes, also eines Diplomaten und wiederum nicht eines professionellen Ethnographen, findet sich ein ausführlicher, mit mythischen Elementen durchsetzter Abschnitt über die Urgeschichte des

¹ Vgl. T. S. BROWN, *Onesicritus*, Berkeley 1949.

Landes. In seinem Zusammenhang steht der aus der allgemeinen Kulturtheorie genommene Satz, die *χρεία*¹ sei bei den Indern die Lehrmeisterin des mit *χειρες, λόγος* und *ψυχῆς ἀγγίνοια* wohl ausgestatteten Menschen bei der Erfindung der *τέχναι* gewesen (Diod. II, 38, 2). Aus dem Umstand, dass dieselbe Formulierung in dem vielumstrittenen Diodor-Kapitel I,8 erscheint, in dem Diodor die Grundzüge einer allgemeinen Kultur- und Sprachentstehungslehre abhandelt, hat man geschlossen, es könne jener Satz im Indien-Abschnitt nicht aus Megasthenes stammen, sondern müsse ein Zusatz Diodors sein. Sicherheit wird man in diesem Punkt der Quellenfrage schwerlich gewinnen, weil die Komposition des Diodor-Kapitels II, 38, also des Megasthenes-Excerptes, der Analyse keine Handhabe bietet. Doch bleibt festzuhalten, dass man Megasthenes die Heranziehung einer bestimmten Kulturtheorie durchaus zutrauen darf, versieht er doch an anderen Stellen Erscheinungen des indischen Lebens gleichfalls mit Aitiologien, die aus entwickelten wissenschaft-

¹ Es verdient ausdrücklich angemerkt zu werden, dass das Wort *χρεία* in Texten aus der hellenistischen Kulturentstehungslehre — und auch schon bei Aristoteles (*Pol.* 1329 b 27) — immer die Bedeutung *usus* und nie die Bedeutung *egestas* besitzt. Soll gesagt werden, dass Not und Mangel es waren, die den Weg der Praxis und Übung wiesen, erscheinen Ausdrücke wie *ἀναγκαία χρεία* (Agatharch. b. Phot. 450 b 6 ff.) oder *ἀπορία τῶν χειρῶν* (Origen, *C. Cels.* IV, 76). Auch der Ausdruck *αἱ τοῦ βίου χρεῖαι* bei Gregor von Nyssa (*De opif. hom.* 7 = PG 44, 141) braucht man nicht mit Reinhardt (*RE* s. v. Poseidonios 721 f.) mit „Bedürftigkeiten“ zu übersetzen, vielmehr bezeichnet er die Betätigungsweisen und Praktiken, zu denen sich der Mensch auf Grund seiner ungeschützten Situation veranlasst sieht. Das Wort *ἐνδεια* ist dem Griechischen jener Zeit geläufig und findet, z. B. bei Diodor bzw. seinen Quellenautoren, überall da Verwendung, wo eindeutig die Not oder Bedürftigkeit gemeint ist. Auf solch' eine Stelle mag Verg. *Georg.* I, 146 zurückgehen (*egestas*). Aber es ist festzuhalten, dass auch bei den Epikureern (z. B. Diog. Oen. *Fr.* 10, col. 2) die Kulturentstehung nicht unmittelbar aus der *ἐνδεια* sondern den durch die *ἐνδεια* verursachten *χρεῖαι* erklärt zu werden pflegt. Dieser Sachverhalt ist in den Arbeiten von SPOERRI und PFLIGERSDÖRFFER nicht ganz klar bezeichnet worden.

lich-philosophischen Lehren entnommen sind. Das gilt etwa für die physikalisch-klimatologische Begründung der Kunstfertigkeit und des Körperbaus der Inder (Diod. II, 36) oder für eine Äusserung über die politische und moralische Bedeutung indischer Tischsitten (Strab. XV, 709). Beide Stellen hat man niemals dem Megasthenes abgesprochen. Und was die Kulturentstehungslehre angeht, die bei der Analyse primitiver Lebensformen wichtig ist, so finden wir bei Agatharchides etwa ein Dutzend ganz beiläufiger Erwähnungen der *χρεία* als Lehrmeisterin für die menschlichen Verhaltensweisen, die sich bei Ichthyophagen, Trogodyten und anderen Stämmen erkennen lässt. Agatharchides kann also bei seinem Publikum eine gewisse Kenntnis differenzierter Theorien dieser Art voraussetzen.

Es soll mit diesen Beispielen nicht erwiesen werden, dass die hellenistische Ethnographie bessere und schärfere Beobachtungen vermittelt habe als die jonische¹. Kritiklosigkeit, Wundersucht und Oberflächlichkeit gibt es im 3. und 2. Jh. so gut wie im 6. oder 5., und die Qualität der *ιστορία* ist bei den einzelnen uns noch greifbaren Autoren sehr verschieden. Wohl aber zeigt sich bei den hellenistischen Autoren allenthalben der grosse Vorzug einer Gewöhnung an rational-kausales Denken, die es ihnen ermöglicht, mit Hilfe bereitstehender Theorien die neuen Informationen sogleich in einen sinnvollen Zusammenhang mit dem bisher verfügbaren Wissen zu bringen und von vornherein Beobachtungen unter festen physikalischen, anthropologischen oder moralisch-soziologischen Gesichtspunkten anzustellen.

Um die hier getroffenen Feststellungen etwas zu differenzieren, sei das Werk des Agatharchides einer näheren Betrachtung unterzogen. Die Überlieferung gestattet es, von

¹ Ein bis dahin nicht bekanntes Stück bester jonischer *ιστορία* hat kürzlich K. MEULI wiedergewonnen: *Schw. Arch. f. Volkskde.* 56, 1960, 88 ff.

der Persönlichkeit dieses Mannes ein genaueres Bild zu gewinnen. Agatharchides war kein selbständiger Forscher und kein selbständiger Philosoph. Aber er besass ziemlich weitgespannte ethnographische und philosophische Interessen, ein gesundes Urteil und darüber hinaus die Gabe anschaulicher Darstellung, weshalb er bis in einzelne Formulierungen hinein auf einen Grösseren, auf Poseidonios, gewirkt hat. Einige der von ihm beschriebenen Landstriche hat er wohl selber bereist, im übrigen aber sich in den erhaltenen Teilen seines Werkes auf gute frühptolemäische Expeditionsberichte gestützt.

Das erste, was dem Leser des Agatharchides auffällt, ist die Unvoreingenommenheit, mit der jener das für griechische Anschauungen Ungewöhnliche nicht nur registriert sondern auch zu verstehen sucht. Scheinbar beiläufig erwähnt er einmal, dass nur Kinder an der schwarzen Hautfarbe der Äthiopen Anstoss nehmen. Ist das Ausdruck einer Unvoreingenommenheit, die sich bei häufigem Umgang mit fremden Menschen gleichsam von selbst einstellt, oder Indiz einer Bildung, die über Kategorien verfügt, welche die positive Auseinandersetzung auch mit dem Fremdartigen gestatten? Wahrscheinlich spielt Agatharchides mit diesen Worten (Diod. III, 8, 2=Phot. *Bibl.* 445 a 30) auf eine kinderpsychologische Theorie an, nach der die schwarze Farbe Kindern unsympathisch sei (vgl. Isid. Sev. *Etym.* XVII, 7, 36; A. Hermann, *RAC* 4, 479 ff.). Eine solche Theorie gründet sich natürlich auf die im Volksglauben der Antike weit verbreitete Diskreditierung der Menschen schwarzer Hautfarbe (vgl. etwa die Traumdeutung bei Ruf. Ephes. p. 206 Dar. oder die pompeianische Wandinschrift *CEL* I, 40 Buech.; weiteres Material bei F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1918, 49 ff.)¹. Indessen weiss der

¹ Auch das hübsche kaiserzeitliche Grabepigramm auf einen Negerklaven bei GEFFCKEN (*Gr. Epigr.* Nr. 371) setzt diese Vulgärvorstellung voraus: Der Verstorbene hatte eine schwarze Haut, aber eine weisse Seele.

Gebildete in hellenistischer Zeit die dunkle Hautfarbe naturwissenschaftlich zu erklären, etwa durch die starke Sonnenstrahlung in südlichen Ländern (z. B. Gal. *De temp.* 2, p. 628 K.), und sieht darum keinen Anlass zu einer allgemeinen Minderbewertung auf Grund der Hautfarbe. Für Philons Allegorese ist der Äthiope als solcher offenbar wertneutral, kann er doch τὸ ὁρατικὸν τῆς ψυχῆς bzw. die γνώμη ἀμετάβλητος ebenso symbolisieren (*Leg. Alleg.* II, 67) wie die Schlaffheit (ebd. I, 68). Letzteres führt wieder auf eine naturwissenschaftlich-medizinische Theorie, die zuerst für den Arzt Asklepiades von Prusa, einen Zeitgenossen des Poseidonios, bezeugt ist (*Doxogr. Gr.* p. 443 D.): Die Konstitution des Äthiopen ist infolge der starken Sonneneinstrahlung schlaffer als die der Bewohner des Nordens. Die Meinung der hellenistischen Bildungsschicht, dass die Hautfarbe nicht Anlass zu einem anthropologischen Werturteil sein könne (vgl. F. M. Snowden, *Traditio* 16, 1960, 19 ff.), ändert sich erst unter dem Einfluss religiöser Lehren, die das Böse gern in dunkelfarbigen Menschen inkarniert sehen. Das gilt für die Isis-Religion ebenso (Plut. *De Is. et Os.* 362 b-c) wie für das Christentum (*Ep. Barn.* 4, 10; *Pass. Barth.* 7 Bonn.; *Act. Petr. et Sim.* 22 Lips., u. a).

Die mannigfachen Möglichkeiten zu kausaler und finaler Betrachtungsweise, die Agatharchides als Sohn eines gebildeten Zeitalters zur Verfügung stehen, lassen sich dort besonders gut erkennen, wo er den βίος ἄγριος καὶ θηριώδης primitiver Stämme erörtert. Nirgends finden wir ein vorschnelles Werturteil, wie wir es vom Vertreter einer hohen Zivilisation nach der Analogie chinesischer Annalisten oder europäischer Reisender des 19. Jh. wohl erwarten dürften. Da gibt es zunächst die Frage, ob der Zivilisationsmangel auf die klimabedingte psycho-physische Konstitution der betreffenden Menschen oder auf andere Faktoren zurückzuführen sei. Agatharchides spricht sich gegen die erstge-

nannte Erklärung aus: Die primitiven Äthiopienstämme, denen eine sorgfältige Körperpflege ebenso unbekannt ist wie die gegenseitige φιλανθρωπία, sind ἄγριοι καὶ θηριώδεις οὐχ οὕτω τοῖς θυμοῖς ὡς τοῖς ἐπιτηδεύμασιν (Diod. III, 8, 2 f., vgl. Phot. 450 a 33). Also nicht die natürliche, von der klimatischen κρᾶσις bedingte Konstitution der Menschen verursacht das Mehr oder Weniger an Zivilisation sondern die Notwendigkeiten der Umweltbewältigung. Ähnliches haben die Epikureer gelehrt, aber man wird sehr zurückhaltend sein müssen, derartiges bei einem Schriftsteller wie Agatharchides als Schuldogma zu verstehen. Strabon, dem man gewiss nichts Epikureisches unterschieben möchte, polemisiert in genau demselben Sinn gegen Poseidonios (II, 103 = Pos. *Fr.* 28 J.), bei dem die Lehre von der κρᾶσις bekanntlich eine grosse Rolle spielt (*Fr.* 102 J.; vgl. Sext. *Emp. Pyrrh. Hyp.* I, 80; dämonologisch umgedeutet bei Orig. *In Jes. Nave hom.* XV, 5): Nicht die πρόνοια und die durch sie verursachten Klimaverhältnisse bedingen die psychischen und zivilisatorischen Unterschiede unter den Menschen sondern die zufälligen Gegebenheiten der Umwelt, die es zu bewältigen gilt. Übung und Gewohnheit sind also für Strabon die wichtigsten Faktoren beim Erwerb der τέχναι und δυνάμεις menschlicher Gesellschaften und nicht die natürliche Disposition. Der Gedanke ist alt, dem Autor *Περὶ ἀέρων* geläufig, schon von Demokrit ausgesprochen (B 242) und von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* expliziert. Wir haben keine Ursache, ihn bei Strabon als spezielles Schuldogma zu klassifizieren, ebensowenig wie bei Agatharchides, der immer wieder mit συνήθεια, ἔθισμός, ἀναγκαία χρεῖα die Charakterzüge eines Volkes begründet. Die Klimaverhältnisse, die auf kleinem Raum extreme Unterschiede aufweisen können (Diod. III, 34 = Phot. 454 b 37), beeinflussen die Menschen dadurch, dass diese sich auf ihre Umwelt einstellen müssen (Diod. III, 33, 7), nicht durch die Determination ihrer physisch-psychischen Be-

schaffenheit¹. Die Gewöhnung führt dann allerdings so feststehende Eigenschaften herbei, dass primitive Völker sinnlose und nachteilige Tabugebote gehorsam einhalten (Diod. III, 6, 2 φύσις ἀρχαία καὶ δυσεξαλείπτῳ συνηθείᾳ συντετραμμένη), dass sie gegen ihr vitales Interesse in ungünstiger Umgebung ansässig bleiben (III, 34, 5 vgl. Phot. 450 a 33), was übrigens auch von Tieren gilt (Diod. III, 10, 6). Zwar gibt es gelegentlich bei Agatharchides eine auffällige Affinität zu peripatetischen Lehren. So setzen seine Ausführungen zur Tierdressur (Phot. 456 a 17 ff.) eine Theorie des Gedächtnisses voraus (οὐ λόγῳ, ἀλλὰ πάθει τῆς μνήμης), die an die scharfe Scheidung zwischen νόησις und μνήμη bei Aristoteles erinnert (*De mem.* 450 a 14 f. u. 451 a 15 ff.), während die orthodoxe Stoa gerade die intellektuelle Komponente der Gedächtnisleistung betont (*S. V. F.* II, 115). Aber gerade die Alternative κρᾶσις τοῦ ἀέρος² - συνήθεια (vgl. Diod. III, 25, 4; 24, 21; Phot. 459 a 8 ff.) ist so verbreitet, in der hellenistischen Anthropogeographie, dass Immisch (*Agatharchidea*, Heidelberg 1919) nicht gut beraten war, hier überall nach peripatetischer Schulmeinung zu suchen².

Soviel über die Begründung der Zivilisationsunterschiede bei Agatharchides. Wie beurteilt er nun die primitive Lebens-

¹ Die Argumente der συνήθεια-Lehre können ebenso gut gegen die physikalische wie gegen die astrologische Anthropogeographie gekehrt werden, weil beide die psycho-physische Erscheinung des Menschen durch die kosmisch-geographische Lage seines Wohnsitzes determiniert sein lassen, was den offenkundigen physischen und moralischen Unterschieden unter den Menschen derselben Gegend widerspricht (vgl. Bar Daisan, *Lib. reg.* 28 Nau.).

² Im Hinblick auf die unbezweifelbare Abhängigkeit des Poseidonios von Agatharchides ist es bemerkenswert, dass in anderem Zusammenhang dem Poseidonios etwas vorgeworfen wird, gegen das schon Agatharchides polemisierte. So wendet letzterer in der Auseinandersetzung mit Hegesias gegen die am ἡδύ orientierte Diktion ein, sie lenke von der Sache und der Wahrheit ab (Diod. III, 20; Phot. 441 b 41). Seneca (*Ep.* 90, 20) formuliert unter Hinweis auf Poseidonios: *Incredibile est, quam facile etiam magnos viros dulcedo orationis abducatur a vero.*

form ? Er notiert das Fehlen der φιλανθρωπία (Diod. III, 8, 3), er berichtet und belegt durch Einzelbeobachtungen, dass Ichthyophagen und Troglodyten nur von πόνος und ἡδονή, nicht aber von καλόν und αἰσχρόν eine φυσικὴ ἀντίληψις bzw. γνώμη besäßen (Diod. III, 15, 2 = Phot. 449 b 26; der Ausdruck ἀντίληψις ist stoisch und epikureisch zu belegen) und zieht immer wieder die Parallele zwischen tierischer und menschlich-primitiver Lebensweise (Diod. III, 16, 7; 24, 2 ff.; 31, 4; wohl auch III, 49 ff. über die wilden Libyer, deren Beschreibung man mit Leopoldi, *De A. Cnidio*, 37 f. gleichfalls dem A. zuschreiben wird, da ihre Gliederung mit Diod. III, 8, 4 ff. übereinstimmt). Dieser βίος θηριώδης aber folgt im höheren Grade als der kultivierte den Anweisungen der Natur, die für ihre Lebewesen in jeder Situation ein αὐτόματον βοήθημα (Diod. III, 23, 2 ff.) bereit hält und die Menschen auf den richtigen Weg der χρεία lenkt (Diod. III, 10, 2; 15, 7; 19, 2; 21, 5; Phot. 450 a 33). Die primitivsten unter den Äthiopen, die ἀπαθεῖς, denen Agatharchides auf Grund der Angaben seines Gewährsmannes aus der Zeit des dritten Ptolemäers nicht einmal die Gabe der Sprache zubilligt, die er für unfähig zu tieferer Gemütsregung oder zur Kontaktaufnahme mit anderen Menschen hält, halten doch mit den für sie wichtigsten Lebewesen ihrer Umwelt, den Robben, ganz treulich eine Art von contrat social (Diod. III, 18, 3 ff. = Phot. 450 b 6 ff.), der durch ἀναγκαία χρεία und συνήθεια zustande gekommen ist. Ähnliche Angaben über das Zusammenleben zwischen primitiven Menschen und Tieren macht Agatharchides auch anderwärts (*Fr.* 21 J.; Diod. III, 23, 2 = Phot. 450 b 13; dazu Plin. *N.H.* VII, 2; Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* I, 84 und Plut. *De comm. not.* 1064 b, deren Material wohl auch aus Agatharchides stammt). Die dem Griechen barbarisch anmutende Sitte der Ichthyophagen, ihre Toten von der Flut wegspülen zu lassen und den Fischen zum Frass zu geben, von deren Fang die Lebenden ihren Unterhalt bestreiten, inter-

pretiert Agatharchides in pointiertem Stile dahin, dass auf diese Weise die menschlichen Gewohnheiten genau dem Kreislauf der ewig sich erneuernden Natur angepasst seien (Diod. II, 19, 6=Phot. 450 *b* 40 ff.; die Lehre von der Ewigkeit der Welt auch Diod. III, 20, 2, vgl. Posid. b. Diod. II, 50, 6 f.). Diese positive moralische Würdigung des primitiven Lebens greift noch weiter, wenn Agatharchides erklärt, dass die Ichthyophagen insofern der idealen Bedürfnislosigkeit besonders nahe kämen, als ihre φύσις ἀδιάστροφος in der Behebung natürlicher ἔνδεια bereits ein μέγιστον ἀγαθόν erblicke, und es für sie darum nicht die ἡδέα ἐπίσασκτα der zivilisierten Menschheit gebe (Diod. III, 17, 4; 18, 2; vgl. Epic. *Ep. ad Menæc.* 127 ff. oder Sen. *Ep.* 90, 18. Der Terminus ἐπίσασκτος ἡδονῆ schon Aristot. *E. N.* 1169 *b* 26). So kennen sie keine πλεονεξία und bedürfen keiner νόμοι und προστάγματα, auch keiner δόξαι vom Wesen der Natur, denn diese lehrt sie unmittelbar das Nötige — und nur das Nötige — zu tun (Phot. 451 *b* 11 ff.). Dieselbe ursächliche Verknüpfung des Fehlens geschriebener Gesetze mit der εὐτέλεια der Lebensführung gibt auch Megasthenes' Indien-Bericht (Strab. XV, 709). Die Ichthyophagen sind ferner gesunder, wenn auch kurzlebiger als die Griechen (Diod. III, 17, 4)¹. Agatharchides selbst gibt das Gegenbild in seiner Beschreibung des Sabäerlandes. Durch die geschützte Lage und den Reichtum ihres Landes sowie durch das ständige Einströmen fremden Geldes verfallen die Sabäer der τρύφη, der ζήτησις ἡδέων ἐπίσασκτων, und verlieren die Fähigkeit zur Freiheit (Diod. III, 47, 5 ff. = Phot. 459 *a*). Die Nabatäer lebten einst gerecht und friedlich vom Ertrag ihrer Herden. Seit der Erschliessung des Gebietes durch den ptolemäischen

¹ Eine medizinische Erklärung für die Kurzlebigkeit der Äthiopen (schlaffe Konstitution, welche die Wärme nicht halten kann), ist von dem Methodiker Asklepiades von Prusa erhalten (s. o. S. 215). Andere Äthiopen hiessen demgegenüber gerade οἱ ἀθάνατοι (Bion b. Athen. XIII, 566 *c*).

Handel werden sie zu Seeräubern (Diod. III, 43, 5; eine ähnliche διαστροφή eines gerechten Naturvolkes durch den Handel beschreibt Poseidonios b. Strab. VII, 299 ff.). Auch die bei der Beschreibung primitiver oder exotischer Völker immer wieder aufgeworfene Frage, ob es sich um Autochthonen handele, gehört in diesen Zusammenhang, da sich bei nachweislich autochthonen Völkern Kulturentstehungstheorien sehr viel leichter verifizieren lassen (Agatharch. oder Artemid. b. Diod. III, 2; Megasth. b. Diod. II, 28; eine besonder ausführliche Diskussion des Problems findet sich bei Diod. III, 20=Phot. 451 a 4 ff. anlässlich der Erwähnung von Bewohnern unzugänglicher Felsküsten; vgl. auch Ephoros, *Fr.* 122 J. über die Ätoler und Euseb. *Praep. ev.* X, 9 über die Inder, die auch von Ninos nicht erobert wurden).

Alle diese Betrachtungen, die sich an die Nachrichten von fremden Völkern knüpfen, lassen sich nur verstehen, wenn man bei Autoren wie Agatharchides die detaillierte Kenntnis einer philosophischen, in Psychologie, Kulturentstehungslehre und Ethik explizierten Anthropologie und ihrer oft gegensätzlichen Lehrmeinungen voraussetzt. Gerade in dem von uns herangezogenen Fall, der Erörterung primitiver Lebensformen, erweist sich die Fruchtbarkeit jener theoretischen Vorbildung. Für die Härte und Mitleidslosigkeit des primitiven Lebens (Diod. III, 33, 5 f.=Phot. 454 b 25 über die Tötung von Alten und Kranken; Diod. III, 24, 2 ff.; 29 = Phot. 453 a 35 ff. über Krankheiten) hat Agatharchides ein ebenso offenes Auge wie für seine Naturgemässheit und seine spezifisch menschlichen Züge. Einige Ichthyophagenstämme essen vier Tage lang die gefangenen Fische, ohne zu trinken. An jedem fünften Tag ziehen sie wie eine grosse Viehherde mit Weib und Kind zur nächsten Quelle, um sich dort bis zur physischen Erschöpfung vollzutrinken. Das mutet ganz tierisch an, aber, so sagt Agatharchides, beim Schmaus ψυχαγωγοῦσιν ἀλλήλους ταῖς ἀνάρ-

θροισ φδαῖς. Auch auf die Seelen dieser Primitiven wirkt also die Musik ein (Diod. III, 17, 1 = Phot. 450 a 11). Und von den wilden Troglodyten heisst es, dass sie um die Weidegründe immer wieder in blutigen, mit wohlgezielten Steinwürfen ausgetragenen Streit geraten. Doch werden solche Streitigkeiten regelmässig durch ältere Frauen geschlichtet, die sich zwischen die Kämpfenden werfen und von beiden Seiten bedingungslos respektiert werden. Auch diese Primitiven kennen also, wenn nicht νόμοι, so doch νόμιμα (Diod. III, 33, 4).¹

Eine solche Beurteilung der urtümlichen, bei den Naturvölkern beobachteten Lebensformen bewahrt zwar zunächst einfach die Antinomie, die schon in ältester Zeit zwischen den Sagen vom Goldenen Zeitalter einerseits und der Überwindung des tierhaften Urzustandes durch kulturbringende Heroen andererseits besteht. Indessen hat sich in Philosophie und Spezialwissenschaft inzwischen ein reiches und differenziertes System anthropologischer Begriffe ergeben, das auch jenen Gegensatz expliziert. In seinem Rahmen kann sich der Gebildete hellenistischer Zeit mit dem ihm von Haus aus fremden Phänomen vorgeschichtlich-primitiver Lebensweise auseinandersetzen, ohne auf simplifizierende Vorurteile angewiesen zu sein. Aus Ephoros (*Fr.* 42 u. 158 J.) sind Äusserungen über die menschenfressenden und über die gerechten, milchtrinkenden Skythen erhalten. Homerische Mythopoie, Überreste jonischer ιστορίη und Elemente der Anacharsis-Legende sind hier zu einem etwas verschwommenen, aber erbaulichen Ganzen

¹ Zusammengenommen ergeben jene beiden Nachrichten eine auffällige Parallele zu dem berühmten Bericht des Poseidonios über die keltischen Barden (Diod. V, 31, 5 = *Fr.* 116 J.): Οὕτω καὶ παρὰ τοῖς ἀγριωτάτοις βαρβάροις ὁ θυμὸς εἶκει τῇ σοφίᾳ καὶ ὁ Ἄρης αἰδεῖται τὰς Μούσας. Vielleicht liegt hier eine ähnliche freie Entlehnung vor wie im Fall der schon von Trüdinger festgestellten Parallele Agath. b. Diod. III, 16, 4 Poseid. b. Strab. III, 147 — Zum Unterschied zwischen νόμοι und νόμιμα, vgl. Philo, *De spec. leg.* IV, 149.

vereinigt. Der weite Abstand zu den viel differenzierteren Erörterungen des Agatharchides leuchtet unmittelbar ein. Er beruht auf der Breitenwirkung der philosophischen Systeme seit dem frühen Hellenismus, die der ganzen Bildungsschicht eine gewisse Vertrautheit mit schärferem Denken vermittelt hat.

Karl Trüdinger glaubte in seinem grundlegenden Werk zur antiken Ethnographie feststellen zu müssen, dass man sich in der hellenistischen Völkerkunde vor Poseidonios nicht für die Religion der fremden Völker interessiert habe und dass hier ein Unterschied zur jonischen Ethnographie vorliege. In der Tat gibt es in den umfangreichen Resten der Indien-Literatur aus der Zeit Alexanders, von ein paar Bemerkungen des Megasthenes abgesehen (Strab. XV, 709-710; vielleicht stammt die Nachricht über die Tanzgebete der Inder Luc. *De salt.* 17 ebenfalls aus Megasthenes), keinerlei Hinweise dieser Art. Die vielen Nachrichten über die indischen Yogis, die Gymnosophisten, verdankten dem Interesse an der philosophisch begründeten Askese, nicht dem an der Religion ihre Weitergabe (vgl. die drastische Bemerkung Zenons *S.V.F.* I, 241). Indessen schon vor Poseidonios, dessen ausführliche Beschreibung der druidischen Religion bekannt ist, hat sich Agatharchides mit diesem Thema befasst, und zwar sicherlich auf Grund erheblich älterer Berichte. Zwar kann nicht als gesichert gelten, dass alle wesentlichen Partien bei Diodor III, 2-10 aus Agatharchides geschöpft sind, aber der einzige andere zur Diskussion stehende Quellenautor, Artemidor von Ephesos, hat Agatharchides benutzt und ist von Poseidonios unabhängig (vgl. E. Schwartz, *RE* 5, 672 f.). Die Angabe, die vielgerühmte ägyptische Theologie stamme von den Äthiopen (Diod. III, 3; vgl. auch III, 9, wo die Götter aufgezählt werden), mag hier auf sich beruhen, da sie mit der an Homer anknüpfenden Vorstellung von den frommen Äthiopen am Erdenrand, deren Opfer den Göttern besonders willkommen

sind, zusammenzuhängen scheint. Sie ist der Kaiserzeit ganz geläufig (Luc. *Jup. trag.* 42; *De sacr.* 2; *Philops.* 4; *De astrol.* 3 f.; Heliod. *Aethiop.* pass.; vielleicht gehört auch die Hesychglosse Αἰθιοπικόν· ἀκακία hierher). Interessanter ist schon die mit Sicherheit auf Agatharchides zurückzuführende Betrachtung zum Atheismus einiger Äthiopenstämme (Diod. III, 9, 2), welche wegen der Dürre des Landes die Sonne für ihren ärgsten Feind halten. Und auf guten Quellen beruht Agatharchides' Erzählung vom Äthiopenkönig Ergamenes aus der Zeit Ptolemaios' II. Dieser, der griechische Bildung aufgenommen hatte, verweigerte dem Brauch seines Landes die Anerkennung, der jeden König von Meroë zwang, sich das Leben zu nehmen und seinem Nachfolger den Platz einzuräumen, wenn die Priester es befahlen. Ergamenes drang mit ein paar Bewaffneten in den Tempel ein und erschlug die Priester, deren Autorität nicht durch physische Macht geschützt war. Der Brauch war fortan abgeschafft, der λογισμός hatte über die δεισιδαιμονία, über eine ἀρχαία καὶ δυσεξάλειπτος συνήθεια gesiegt (Diod. III, 6). Agatharchides hat sich offenbar auch sonst mit dem Problem beschäftigt, wie derartige Sitten, die vernünftig nicht zu begründen sind und nicht gewaltsam erzwungen werden, sondern allein den Schutz religiöser Vorstellungen genießen, das Handeln der Menschen auch zu ihrem eigenen Nachteil bestimmen können. Der ἔθισμός, der wesentlich das Sein und Werden der Menschen bestimmt, ist eben — darin stimmt Agatharchides mit den Peripatetikern ebenso überein wie mit Poseidonios — kein auf den Bereich des Vernünftigen beschränktes Phänomen und darum auch nicht immer logisch zu begründen. An anderer Stelle berichtet Agatharchides von einem merkwürdigen Königstabu der Sabäer (Diod. III, 47, 4; eine ähnliche Nachricht über ein Schwarzmeervolk bei Ps. Scymn. 900 ff.), und Josephus hat ein Fragment im Wortlaut bewahrt (*Fr.* 20 J.), das von den verhängnisvollen Folgen des Sabbathgebotes für die Einwohner Jerusalems bei einem

Streifzug Ptolemaios' I. erzählt. Merkwürdiges über die bis zur Selbstaufgabe führende Anhänglichkeit der φίλοι äthiopischer Könige steht Diod. III, 7, 1 ff. Sie sind verpflichtet, sich jeweils dieselben Wunden oder Verstümmelungen zuzufügen, die ihr Herr im Kampf erleidet, betrachten also ihre eigene Person nur noch als ein Teil der seinen. Agatharchides versucht sich dabei weder an rationalistischen Erklärungsversuchen noch stellt er kopfschüttelnd die Allgewalt des νόμος fest, wie wir beides aus Herodot kennen. Offenbar erkennt er in der religiösen und sozialen Konvention, auch soweit sie der rationalen Erklärung spottet, ein spezifisches Ferment des menschlichen Zusammenlebens. Er sieht aber auch, dass zivilisatorischer Fortschritt, wie er im Abstand zwischen Äthiopen und Griechen sichtbar wird, mit einer fortschreitenden Rationalisierung des menschlichen Lebens einhergeht.

Nicht alle Sitten und Gebräuche fremder Völker entziehen sich dem rationalen Verständnis. Agatharchides hat zahlreiche Bestattungsbräuche registriert (sein Material z. T. bei Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III, 227 erhalten; vgl. Diod. III, 9, 3). Die äthiopische Sitte, den Toten in Glas eingesargt im Hause zu behalten, begründet er mit dem Hinweis, dass die Lebenden der ständigen Erinnerung an die Toten bedürften.¹ Von einem Troglodytenstamm berichtet er, dass sie den Toten binden, auf einen Felsvorsprung setzen und dort unter Gelächter mit Steinwürfen zudecken, worauf sie ohne Trauer nach Hause gehen (Diod. III, 33 = Phot. 454 b 35 ff.). Die moderne Volkskunde vermag einen derartigen Brauch recht wohl zu erklären: Es ist die Furcht vor dem *revenant*, die zu diesem Ritus führt. Agatharchides gibt, wie im Falle der

¹ Lukian (*De luct.* 21) berichtet dasselbe von den Indern, die in der Kaiserzeit zunehmend mit den Äthiopen verwechselt werden. Bei Sozomenos (*Hist. eccl.* II, 24, 1) heißen die Aksumiten οἱ καθ' ἡμᾶς Ἰνδοί. Philostrat (*Vit. Apoll.* III, 20) lässt die Athiopen aus Indien eingewandert sein und kennt neben den indischen auch äthiopische Gymnosophisten (ebd. 6, 6).

Äthiopien, eine Erklärung im Sinne philosophischer Moral: Das Naturvolk ist verständig genug, um mit aller Deutlichkeit zu dokumentieren, dass man über naturgegebene Ereignisse wie den normalen Tod eines Menschen nicht trauern soll.

Wiederholt zieht Agatharchides die Prinzipien philosophischer Ethik heran, um seltsame Phänomene im Leben fremder Völker zu erklären, worauf wir in anderem Zusammenhang schon hingewiesen haben (s. o. 215). Selten aber gelangt er dabei zu einer verständnislosen Abwertung der exotischen Welt. Die Allgemeinbildung in hellenistischer Zeit gipfelt eben in einer rationalen Ethik, die jedes Detail zu begründen sucht. So führt sie, bei aller Strenge ihrer Normen, selten zu einer apodiktischen Verurteilung des Fremdartigen, sondern lässt Raum für eine eingehende und unvoreingenommene Erörterung des Für und Wider.

In einer ausführlichen, mit zahlreichen sozialetischen Anmerkungen versehenen Erzählung schildert Agatharchides das bejammernswerte Schicksal der Zwangsarbeiter, die an der heißen Küste des Roten Meeres das Gold gewinnen müssen (Diod. III, 12 ff. = Phot. 447 *b* 37 ff.), eine Partie, die Poseidonios in seiner Beschreibung der gaditanischen Silbergruben verwertet hat (vgl. Reinhardt, *Poseidonios* 12 ff.). Bei aller Eindeutigkeit der moralischen Stellungnahme sieht er die Ursache des Elends nicht im Golde schlechthin sondern, getreu der philosophischen Güterlehre, in den Menschen, die sich seiner bedienen: ὁ χρυσὸς γένεσιν μὲν ἐπίπονον ἔχει, φυλακὴν δὲ χαλεπήν, σπουδὴν δὲ μεγίστην, χρῆσιν δὲ ἀνὰ μέσον ἡδονῆς τε καὶ λύπης.

Als einzige regulative Kraft im sittlichen Leben, die unabhängig vom menschlichen Handeln wirkt, betrachtet Agatharchides die φύσις, die Gesamtnatur mit ihrer διοίκησις. Das Land der Sabäer ist durch ein den Menschen gefährliches Übermass natürlichen Reichtums ausgezeichnet, der sich in den sagenhaft fruchtbaren Gewürzgärten konzentriert. Doch die Natur hat für einen Ausgleich gesorgt,

denn gerade in diesen Plantagen leben gefürchtete Giftschlangen (Diod. III, 46 f. = Phot. 458 b 16 ff.). In anderem Zusammenhang formuliert er (Diod. III, 43, 7): Τὴν φύσιν ὡς ἐπίπαν τοῖς ἀνθρώποις μετὰ τῶν ἀγαθῶν διδόναι καὶ τὰ βλάπτοντα (vgl. Poseid. b. Plut. *Mar.* XXIII).

Die angeführten Proben aus Agatharchides, den man schwerlich zu den Grossen der hellenistischen Philosophie oder Wissenschaft rechnen wird, haben wohl zur Genüge gezeigt, dass der Gebildete in jener Zeit über ein reiches Instrumentarium physikalischer, psychologischer, medizinischer, sozial-politischer u. a. Begriffe verfügen kann. Verbindet sich dieses der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition entstammende Instrumentarium mit der Gabe unvoreingenommener Beobachtung, resultiert daraus eine über die reine Deskription weit hinausführende Ethnographie, die in Aitiologien und Wertungen der Eigenart fremder Völker in erstaunlichem Umfang gerecht zu werden vermag.

Unsere Betrachtung hat ferner gezeigt, dass viele Züge, die man unter dem Eindruck der grossen Arbeiten Nordens und Reinhardts speziell der Ethnographie des Poseidonios zuzuschreiben geneigt war, als gemeinsame Merkmale der hellenistischen Ethnographie schlechthin bezeichnet werden müssen. Ohne Frage war Poseidonios ein grosser Ethnograph, und seine anschauliche, in zahlreichen scharf beobachteten Details explizierte Beschreibung des vom θυμός bestimmten Volkscharakters der Gallier ist über jedes Lob erhaben (b. Diod. V = *Fr.* 116 J.). Man kann sich aber auf der anderen Seite folgendes nicht verhehlen. Poseidonios' grosse Leistung liegt, wie Reinhardt gezeigt hat, im Entwurf eines kosmologischen Gesamtsystems, darin auch das unscheinbarste Detail der belebten und unbelebten Welt seinen kausal wie final determinierten Platz findet. Der vom selbst entworfenen System ausgehende Zwang zu kausaler und finaler Erklärung aber nimmt Poseidonios nicht selten

die Unbefangenheit bei der kritischen Wertung des Nachrichtenmaterials, und das gilt in besonderem Masse für die Länder- und Völkerkunde. Gerade Informationen aus Indien und Afrika sind ja, wie Plutarch einmal sagt, nur zu oft διηγήσεις ἀμάρτυροι (*De soll. anim.* 975 d), die der Kritik bedürfen. Die oft wiederholte Legende, dass der verfolgte Strauss den Kopf in den Sand stecke, findet bei Poseidonios die etwas salbungsvolle Erklärung, die Weisheit der Natur gebiete ihren Geschöpfen, den jeweils wertvollsten und verletzlichsten Körperteil besonders zu schützen und so das Fortbestehen der Gattung zu sichern (Diod. II, 50, 7; zur Zuweisung an P. vgl. Reinhardt, *Poseidonios* 127 ff). Agatharchides verfährt in der Auseinandersetzung mit vergleichbaren Nachrichten viel unbefangener, obgleich auch ihm solche und ähnliche Prinzipien vertraut sind (z. B. Diod. III, 23, 2). Er schenkt zwar der Kunde vom fleischfressenden Kaffernbüffel und vom Kampf zwischen Nashorn und Elefant Glauben (Diod. I, 35, 9; 35, 2 = Phot. 455 b 29). Aber die notorische Wildheit beider Tiere, des Büffels und des Nashorns, liess derartige Details immerhin glaubwürdig erscheinen. Die phantastischen Geschichten von den Methoden nubischer Elefantenjäger glaubt Agatharchides ebenfalls (Diod. III, 26 f. = Phot. 452 b 8 ff.). Sie finden aber in den Berichten des Colonel Baker aus dem Atbara-Gebiet aus der Zeit um 1860 ihre volle Bestätigung. Nach Phot. 456 a 3 ff. (Diod. III, 35, 10) lehnt hingegen Agatharchides Berichte ab, nach denen die Hyäne, deren Lebensweise er im übrigen zutreffend beschreibt, die menschliche Sprache nachahmen könne. Hier geht seine Kritik zu weit, denn der nächtliche Ruf der Tüpfelhyäne, den Agatharchides vielleicht nie gehört hat, erinnert in der Tat an menschliches Lachen¹.

¹ Dieselbe Nachricht über die Hyäne, aber auf Indien übertragen (vgl. o. S. 221, Anm. 1), liest man bei Porphyrios (*De abstin.* III, 4) und, ohne Ortsangabe aber mit einem Zusatz über die sich darin

Anzeichen für eine durch ein philosophisches Gesamtsystem und seine teleologischen und aitiologischen Axiome determinierte Betrachtungsweise gibt es bei Agatharchides in geringerem Ausmass als bei Poseidonios. Das zeigt sich auch in anderen Fragen. Ἀναγκαία χρεία, συνήθεια und ἔθισμός, auch sofern sie als Reaktion der Menschen auf die klimatischen und sonstigen Verhältnisse seiner Umwelt verstanden werden, sind Begriffe mit vergleichsweise geringem doktrinären Ballast. Wenn sie also zur Erklärung psycho-physischer Eigenheiten fremder Völker herangezogen werden, wie das bei Agatharchides dauernd geschieht, ist die so konstruierte Aitiologie weit weniger starr als diejenige, die sich aus der von Poseidonios übernommenen und ausgebauten κρᾶσις-Lehre ergibt. Nach allem, was wir wissen, hat Poseidonios die leiblich-seelische Konstitution der Völker meistens unmittelbar aus ihren kosmisch-klimatischen Lebensbedingungen abgeleitet. Die einzige Ausnahme, die mir bekannt ist, findet sich bei Strabon III, 163, wo Poseidonios das rohe und verschlagene Wesen der Keltiberer aus ihrer Siedlungsweise¹ und nicht aus ihrer klimabedingten Konstitution herleitet. Sonst aber hält er durchweg die Nordvölker für hellhäutig, glatthaarig, gross, feucht, vollblütig, mutig und dumm, die Südvölker für dunkelhäutig, kraushaarig, zier-

ausprechende κακοθήσια der Hyäne, bei Aelian (*Hist. an.* VII, 22). Das Ktesias-Fr. 87 Mü. ist nur als Zusatz zu Phot. Bibl. 49 b 38, der durchaus nicht in den Zusammenhang passt, in einem einzigen späten Codex erhalten und daher sicherlich unecht. Das Tier heisst an allen genannten Stellen κροκόττα, was Agatharchides noch nicht, wie die Späteren, ausdrücklich mit der Hyäne identifiziert.

¹ Dass diese Stelle, die Jacoby nicht in die Fragmentsammlung aufgenommen hat, aus Poseidonios stammen muss, ergibt sich aus folgendem: Unmittelbar im Anschluss daran berichtet Strabon von dem Spott des Poseidonios über die Angabe des Polybios, die Römer hätten mehr als 300 keltiberische Städte erobert. In jenem Lande habe es doch — und damit operiert die vorangegangene ethnographische Darlegung — so gut wie keine Städte gegeben. Dass mit den „Städten“ des polybianischen Berichtes vermutlich Fluchtburgen gemeint waren, mag hier auf sich beruhen.

lich, trocken, dünnblütig, ängstlich und intelligent. Von einer tiefgreifenden Berücksichtigung des ἐθισμός, die in der Erziehungslehre des Poseidonios doch eine gewichtige Rolle spielt (Sen. *De ir.* 2 u. *Ep.* 94-95), spüren wir in seiner Völkerkunde nichts. Auch die Sklaverei, ein Phänomen, das Poseidonios nach dem Zeugnis der Historien-Fragmente besonders beschäftigt hat, erklärt er hinsichtlich ihrer Ursprünge nicht durch συνήθεια oder ἀναγκαία χρεία sondern begründet sie mit der konstitutionellen Untüchtigkeit (τὸ τῆς διανοίας ἀσθενές) bestimmter Bevölkerungsgruppen (*Fr.* 8 J.). Damit knüpft er an platonische, auch von Aristoteles bekanntlich gutgeheissene Lehren an.

Jene Anthropogeographie, die im physisch-psychischen Erscheinungsbild der Völker unmittelbar die Einwirkung des Klimas zu erkennen glaubt, ist nicht von Poseidonios erfunden (s. o. 211). Wohl aber hat er sie konsequent zu Ende gedacht und in sein eindrucksvolles Bild einer stufenweise aufgebauten, das Kleine wie das Grosse nach denselben Gesetzen umschliessenden Ordnung der Welt eingefügt. Darum spricht vieles, wenn auch nicht alles, dafür, dass ihre summarische Darstellung bei Späteren, bei Vitruv, Plinius, Galen oder Manilius, sich in der Tat an die Formulierungen des Poseidonios anschliesst, die wir aus Strabons Polemik erschliessen können. Wo, wie im Falle der Gallier, die Theorie vom θυμός-bestimmten Naturell der Nordvölker mit der Wirklichkeit übereinstimmte, hat diese Übereinstimmung Poseidonios zu höchst anschaulichen, treffsicheren Schilderungen des Wesens der Gallier, ihrer Gastmähler, Zweikämpfe, Kopftrophäen, ihres Waffenschmuckes und ihrer Empfänglichkeit für Musik und Religion inspiriert. In anderen Fällen jedoch hat die vorgegebene Theorie zu abenteuerlichen Aitiologien verleitet. Das gilt für die von ihm gefundene Begründung einer seit der Alexanderzeit allgemein vertretenen und unterschiedlich erklärten Auffassung, nach der sich innerhalb der warmen Zone der Osten durch reichere

Hervorbringungen in Flora, Fauna und Menschenwelt auszeichne. Da ich die Geschichte dieses ζήτημα an anderer Stelle ausführlich darstellen möchte¹, darf ich mich hier auf einige Andeutungen beschränken. Poseidonios erklärt die stattlichere Erscheinung der Inder (εὐερνέστεροι), die reichere Entfaltung der indischen Fauna und Flora gegenüber den vergleichbaren Erscheinungen in Äthiopien damit, dass die Sonne den Ort ihres Aufgehens schneller verlasse (παράλλασται), sich hingegen zurückkehrend auf die Erde niedersenke (καταστρέφειν) und sie in viel stärkerem Masse austrockne (*Fr.* 28 u. 80 J.). Mit dieser merkwürdigen Theorie erklärt Poseidonios 1., dass Indien feuchter ist als Nordafrika, und vermeidet 2. ältere Erklärungsversuche, welche die Trockenheit Äthiopiens mit der grösseren Sonnennähe begründeten (so z.B. Agath. b. Diod. III, 2, 1). Letzteres passt nicht zu seiner Anschauung, dass die Sonne letztlich Spenderin allen Lebens ist², grössere Sonnennähe primär also auch grössere Fruchtbarkeit verursachen muss, wie er es in *Fr.* 78 J. ausführt. Indien darf also nach seiner Anschauung als fruchtbarstes Land zwar der Sonne nicht ferner liegen als Afrika, wohl aber muss es ihrer austrocknenden Wirkung weniger ausgesetzt sein. Beiden Forderungen genügt jene Theorie, die Poseidonios mit einer Emendation des Odyssee-Verses I, 24 einleitet und über die sich Strabon mit Recht ein wenig lustig macht.

Die Vorstellung von der klimabedingten Konstitution bei Mensch, Tier und Pflanze dominiert auch in Poseidonios' breit ausgeführter Lehre von der Entartung. Spanische Pferde und spanische Nebelkrähen verlieren ihre Farbe, wenn man sie in andere Länder exportiert (Strab. III, 163), und die Makedonen sind in Alexandria zu Ägyptern, in Antiochien zu Syrern, die Gallier in Kleinasien zu Graecogalliern entartet (Liv. XXXVIII, 17; zur Zuweisung vgl. Nor-

¹ Vgl. *Rhein. Mus.* 105, 1962. ² Auch nach Agatharchides bzw. Artemidor müssen die der Sonne zunächst wohnenden Menschen die ältesten sein, eben weil die Sonne alles Leben hervorbringt (Diod. III, 2, 1).

den, *Germ. Urgeschichte* 156 ff.; ähnliches über die Juden bei Strab. XVI, 760), weil sie aus der Umwelt, in der sich ihre Eigenart ausgebildet hatte, fortgezogen sind. Charakteristisch für Poseidonios ist wiederum die konsequente Anwendung dieser Lehre auf alle Bereiche des Lebens, die Menschenwelt eingeschlossen. Für die Botanik allein ist sie schon bei Theophrast voll ausgebildet (vgl. W. Capelle, *Mus. Helv.* 6, 1949, 57 ff.). Zwar deutet Poseidonios, wohl in Anlehnung an ältere Vorstellungen vom glücklichen Naturzustand der Menschen, auch einmal an, dass die *κακοτεχνία* des Handels und der Zivilisation ein Volk in seiner alten Umwelt depraviert habe (Strab. VII, 300). Indessen überwiegt die biologisch-ökologische Entartungslehre in der poseidonianischen Völkerkunde gegenüber der soziologischen, und Strabons Einwände gegen Poseidonios' Völkerentstehungslehre (Strab. II, 103; s. o. 216) lassen sich ohne Schwierigkeiten auch auf seine Entartungslehre anwenden. Gerade die Geschichte der Griechen im Hellenismus hat gezeigt, dass die in der alten Umwelt erworbene Leistungsfähigkeit unter anderen Breiten nicht nur jahrhundertlang bewahrt bleiben konnte sondern durch die Bewältigung neuartiger Anforderungen — also durch *ἔθισμός* und *ἀναγκαία χρεία* — sich geradezu steigerte. Was für Tiere und Pflanzen gelten mag, trifft nicht unbedingt auf den Menschen zu, dessen Verhalten nicht allein durch naturgegebene Faktoren determiniert ist. Diesen Unterschied hat Poseidonios gerade in der Völkerkunde offenbar zurücktreten lassen, so eindrucksvoll seine Konzeption einer alle Stufen des Anorganischen und Organischen gleichmässig umfassenden Ordnung auch sein mag. Immer wieder muss man feststellen, dass er von ihm als richtig angesehene Prinzipien allzu sehr strapaziert. Um die grössere Fruchtbarkeit des Ostens zu zeigen, notiert er, dass der Bisam aus Spanien minderwertiger ist als der pontische, und dass das kyprische Kupfer mehr Nebenprodukte abwirft als das spanische (Strab. III, 163).

Natürlich soll man nicht übersehen, dass wir nur deshalb Poseidonios alles dieses «vorhalten» können, weil er eine unverkürzte Freude am Detail und an der Beobachtung besass und dass er das, was er sah, niemals verschwieг sondern in die von ihm erkannte Ordnung einzufügen versuchte. Wie sehr er am Detail, an neuen Informationen interessiert war, zeigt z. B. sein grosser, von Strabon leider verstümmelter Bericht über die Reisen des Eudoxos von Kyzikos, des Entdeckers der Monsunpassage nach Indien (vgl. Otto/Bengtson, *Zur Gesch. d. Niederganges d. Ptolemäerreiches*, München 1938, 194 ff.). Die Vielfalt der Gesichtspunkte u. Erklärungsmöglichkeiten, die sein Gesamtsystem bietet, ersehen wir z. B. aus den sprachlichen Erwägungen, mit denen er die Abstammung der Armenier, Araber und Aramäer von einem, bei Homer nachzuweisenden Urvolk zu begründen sucht (Strab. I, 41 u. XVI, 784 f.; ähnl. Strab. VII, 294 ff.). In anderen Zusammenhang erklärt er die Homerverse *Il.* XVIII, 600 f. für unecht, weil erst der Skythe Anacharsis als einer jener Urweisen, die Philosophie und materielle Kultur in gleicher Weise förderten, die Töpferscheibe erfunden habe (Sen. *Ep.* 90, 31). In dem Masse, in dem Poseidonios als ausgeprägtere und bedeutendere Persönlichkeit im Vergleich zu Agatharchides betrachtet werden darf, erkennen wir bei ihm auch die Licht- und die Schattenseiten hellenistischer Ethnographie deutlicher. Eine schwierige, eigentümliche und fruchtbare Kombination der Freude an detaillierter Beobachtung mit dem Streben nach generalisierender Systematik zeichnet jenes Zeitalter aus. Der Ausgleich zwischen beiden Tendenzen ist für denjenigen, der nur im Rahmen seiner Allgemeinbildung gelernt hat, sich philosophischer Begriffe zu bedienen, unter Umständen leichter herbeizuführen als für den konsequenten Denker. Das mindert aber nicht die Leistung des letzteren, denn nur durch immer wieder neue, theoretisch begründete Aspekte erhält die Detailbeobachtung neue Impulse.

DISCUSSION

M. Baldry: I should like to raise a question: how far should one suppose that the difference in outlook between the Hellenistic ethnography of which Herr Dihle has spoken and that of the earlier Ionians was due to the influence of the Peripatetics? Agatharchides, as far as I remember, is described as a Peripatetic. Is there really any evidence for a definite connection between him and the Peripatetics, or for Peripatetic influence on his point of view?

M. Dible: Der Titel περιπατητικός den Agatharchides in der biographischen Überlieferung tatsächlich trägt, bezeichnet in späthellenistischer Zeit häufig nur den wissenschaftlich und philosophisch interessierten Literaten. Und das mit gewissem Recht; denn abgesehen davon, dass aus dem Peripatos zahlreiche Fachwissenschaften hervorgegangen sind, haben peripatetische Theorien nicht unerheblichen Einfluss auf mehrere literarische Genera ausgeübt (Historiographie, Biographie).

M. Peremans: Pourrais-je demander à M. Dihle si, à sa connaissance, des auteurs orientaux se sont intéressés aux problèmes de l'ethnographie hellénistique? Son exposé nous a en effet laissé l'impression que les renseignements dont il dispose lui ont été fournis par les auteurs grecs.

M. Dible: Von einer echten Wechselwirkung zwischen griechischer und einheimisch-orientalischer Wissenschaft wird man in der Ethnographie und Geographie nicht sprechen dürfen. Gewiss, der Bericht des Hanno wurde in hellenistischer Zeit ins griechische übersetzt und König Juba schreibt in griechischer Sprache auch über geographische Probleme, so wie Manethon und Berossos die griechische historiographische Technik auf ihre heimatliche Überlieferung anwenden. Aber selbst wenn im 3. Jh. n. C. Bar Daisan im *Liber legum regionum* ethnographische Gelehrsamkeit griechischer Herkunft in syrischer Sprache ausbreitet, handelt es sich nicht um eine echte, produktive Weiter-

führung griechischer Anregungen im Rahmen einer orientalischen Literatur sondern nur um die Reproduktion rein griechischer Methoden in einer anderen Sprache.

M. Peremans: Puisque la réponse de notre collègue semble négative, nous pouvons admettre que dans ce secteur, comme dans d'autres domaines de la recherche scientifique, les Grecs ont adopté une attitude autonome, indépendante de l'Orient. Nous arrivons ainsi à établir une distinction claire et nette entre les recherches originales des Grecs, qui s'appliquaient à retrouver les causes des phénomènes, et les exposés des Orientaux, qui se contentaient de reproduire ce que d'autres leur avaient appris.

M. Diller: Ich bin auch der Meinung, dass die wissenschaftlichen Voraussetzungen der hellenistischen Ethnographie griechischer Herkunft sind. Sehr überzeugend fand ich Herrn Dihles Darlegungen, dass die hellenistischen ethnographischen Schriftsteller mit einem gewissen Stamm an allgemein-wissenschaftlichen Vorkenntnissen an ihre Arbeit herangehen konnten. So geht ohne Zweifel die von Herrn Dihle angeführte Lehre des Poseidonios, dass die Fruchtbarkeit des Ostens auf der « Durchkochung » der Atmosphäre und der Landschaft durch die Sonne beruhe, auf medizinisch-physiologische Vorstellungen zurück. Man stellt sich in der aussermenschlichen Natur einen ähnlichen Stoffwechselprozess wie im Menschen selbst vor. Was nach Agatharchides im Osten die Sonne bewirkt, tut im Menschen das ἔμφυτον θερμόν. Derartige Vorstellungen finden wir ebensowohl in der medizinischen Literatur wie bei Aristoteles. Sicher hat die peripatetische Literatur viel zur Tradition und Verbreitung solcher Anschauungen beigetragen. Andererseits hat Herr Dihle aber gewiss recht, wenn er es in den meisten Fällen ablehnt, die ethnographischen Theorien auf eine bestimmte philosophische Lehre zurückzuführen; es handelt sich vielmehr durchweg um Bestandteile einer wissenschaftlichen Allgemeinbildung. Wenn z. B. von der φύσις συνηθεία συντετραμμένη die Rede ist, so fühlt man sich an Aussagen der hippokratischen Schrift von der Umwelt erinnert, dass sowohl auf somatischem wie auf psy-

chischem Gebiet der νόμος zur φύσις werden kann. Aber man wird solche Lehren nicht aus einer bestimmten Quelle herleiten wollen, sondern sie in diesem speziellen Fall als «sophistisch» bezeichnen, d.h. als Auffassungen, die zu einer bestimmten Zeit in das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein eingegangen sind.

M. Dible: Die Lehre von ἔμφυτον θερμόν bildet die Voraussetzung für die von mir kurz erwähnte Lehre des Asklepiades von Prusa, nach der Äthiopen infolge der Sonneneinstrahlung eine weniger dichte Konstitution haben als die Nordvölker und darum früh sterben. Sie können nämlich die natürliche Körperwärme schlechter bei sich behalten, deren Verlust mit dem Tod identisch ist. Asklepiades gelingt das Kunststück, die Hitze der Umwelt dafür verantwortlich zu machen, dass die Körperwärme den Menschen verlässt — alles an Hand der Information über die Kurzlebigkeit der Äthiopen!

M. Reverdin: Le «bon sauvage» est-il une pure création de l'époque moderne? Il est peut-être à propos de se poser ici cette question. Il semble en effet que le premier auteur moderne qui ait exalté les vertus des primitifs soit Jean de Léry, un Genevois envoyé comme missionnaire par Calvin au Brésil. Les idées de Léry ont été reprises par Montaigne, et il n'est pas interdit de penser qu'elles ont inspiré jusqu'à un certain point les idées de Rousseau sur l'état de nature et son innocence première.

Sans doute les anciens ont-ils longtemps recouru à Hésiode et à son âge d'or pour peindre l'état de nature; les poètes alexandrins, puis latins, ont exalté le bonheur du paysan à l'époque où la civilisation urbaine éloignait l'homme de la terre et lui proposait une vie sophistiquée. On peut se demander si, pour de semblables raisons, les ethnographes de l'époque hellénistique ont cru retrouver l'état de nature et sa félicité chez les primitifs dont ils connaissaient l'existence et l'ont opposé, en l'idéalisant, à la vie civilisée. Est-ce le cas?

M. Dible: In der hellenistischen Zeit gibt es stets beides nebeneinander, die Idealisierung des Urmenschen oder Primitiven, weil er die Forderung eines naturgemässen Lebens

erfüllt, und den Stolz auf die Überwindung des tierähnlichen, bei den Primitiven erhaltenen Urzustandes durch die Zivilisation. Gerade dieser Dualismus, der durch die Diskussionen der philosophischen Schulen immer wieder aufgefrischt wird, ist Ursache für die Möglichkeit einer relativ gerechten Würdigung primitiver Völker und ihrer den Griechen befremdenden Lebensformen. Dazu kann ein Drittes treten: Lehren, die sich auf ausservernünftige Weisheit oder Offenbarung berufen, stützen sich gern auf Kunde, die aus der Urzeit oder aus exotischen Ländern stammt. Darum sind Pythagoras, Zoroaster, Apollonios v. Tyana u.a. nach der Tradition in ferne Länder gereist, die als Herkunftsort der Heilslehren dann natürlich gern idealisiert werden.

M. Reverdin: On pourrait ajouter, me semble-t-il, que les anciens n'ont pas — ou à peine — connu les peuples tropicaux, qui ont inspiré aux modernes leurs idées sur le bon sauvage.

Oui, en fait, c'est bien dans la vie pastorale et bucolique, c'est en Arcadie que l'Antiquité a trouvé ces modèles de vie simple, de bonheur rustique, de communion avec la nature que philosophes et poètes ont opposés à la vie civilisée.

M. Dihle: Der einzige Hinweis darauf, dass gerade die tropischen Völker vor anderen Primitiven idealisiert werden können, findet sich im Zusammenhang einer Kosmologie, nach der die Sonne Spenderin alles organischen Lebens ist und darum die Äthiopen als die der Sonne nächsten auch die ältesten (und damit dem Urzustand nächsten) Menschen sein müssen (Agath. *ap.* Diod. III, 2, 1). Aber das stammt nicht unmittelbar aus der Begegnung mit einem tropischen Primitiv-Volk, sondern aus der spekulativen Kosmologie.

M. Baldry: I suppose the extreme example of the projection of utopian ideas into ethnography and geography at this time is the story of Iambulus, which brings us again into the area beyond the Red Sea. My own guess is that the story is a version, set in a geographical background, of the Stoic Utopia, and may well embody features drawn from Zeno's Πολιτεία. How does Herr Dihle see it?

M. Dible: Iambulos' Reiseroman gehört doch wohl auch in die literarische Tradition jener legendären Berichte, nach denen weise Männer wie Pythagoras oder Apollonios von Tyana aus fernen Ländern Elemente einer Heilslehre herbeigebracht haben, die sich auf ausservernünftige Autorität stützt. Bei Iambulos — soweit wir das nach den bei Diodor erhaltenen Resten beurteilen können — liegt aber der Sinn der Erzählung schwerlich in einer Heilslehre sondern in der selbständig gewordenen Darstellung erregender Reiseabenteuer und der Beschreibung des seligen Lebens, das man auf der Insel im fernen Weltmeer führt.

Übrigens lässt sich an Iambulos' Roman zeigen, wie das Bild der Welt für die Literatur in der frühhellenistischen Zeit determiniert worden ist. Die Reise geht von der (bekannten) Küste Ostafrikas über die (legendäre) Insel im Randmeer direkt nach Pataliputra am Ganges, wo Megasthenes als Gesandter weilte. Dass es inzwischen Beziehungen zu Südindien gab, ignoriert der Roman, der seinen Helden aus Indien auf dem Landwege zurückkehren lässt.

M. Peremans: Puisque les ethnographes grecs ont établi des comparaisons d'une part entre les animaux et l'homme primitif, de l'autre entre ce dernier et l'homme civilisé, il y a lieu de se demander s'ils ont pensé aussi à tracer un parallèle entre Grecs et étrangers. Ils l'ont fait implicitement en formulant un jugement sur d'autres peuples. Mais se sont-ils prononcés de façon explicite à ce sujet ?

M. Dible: Auch der Vergleich zwischen Hellenen und Barbaren, zivilisierten und primitiven Menschen ist, wie ich glaube, stets durch den Dualismus bestimmt gewesen, der die Kulturentstehungslehre der hellenistischen Philosophie durchzieht: Idealisierung des naturgemässen Lebens der Primitiven auf der einen, Stolz auf die zivilisatorischen Errungenschaften auf der anderen Seite. Dieser Dualismus aber ist die Ursache zu einer etwa im Vergleich zu den Expeditionsberichten des 19. Jh. ungleich gerechteren und tiefergreifenden Auseinandersetzung

der Griechen mit den Erscheinungen einer andersartigen Lebensform.

M. Reverdin: Jusqu'à une époque relativement récente, on a discuté, en se fondant souvent sur Aristote, pour savoir si les primitifs sont ou non *servi a natura*. Ce fut le cas notamment lors de la découverte de l'Amérique. Songez aux controverses que Bartolomé de las Casas eut à soutenir à ce propos.

Ne trouve-t-on vraiment pas trace de cette idée chez les ethnographes de l'époque hellénistique dont vous nous avez entretenus ?

M. Dible: Dass es zur Sklaverei geborene Menschen gebe, lehrt Poseidonios ausdrücklich (*Fr* 8 J.), und er kann sich damit auf Panaitios berufen, der diesen Gedanken aus der peripatetisch-platonischen Tradition in die Stoa eingeführt hatte, was der altstoischen Konzeption durchaus widerspricht. Wieweit diese Vorstellung in der Ethnographie bedeutsam wurde, vermag ich nicht zu sagen.

M. Peremans: A propos de la tradition dont dispose Agatharchide, M. Dible a mentionné les rapports rédigés par les chefs de quelques grandes expéditions sous les premiers Ptolémées. Il songe sans doute aux chasseurs d'éléphants du temps de Ptolémée II Philadelphe, au stratège Peitholaos et à d'autres (Préaux, *Econ. Royale*, pp. 34-37). Ne faudrait-il pas citer Hécatee d'Abdère parmi les sources d'Agatharchide ? Quant à ce dernier, a-t-il utilisé directement ces différents textes ou faut-il compter avec des sources intermédiaires ?

M. Dible: Wir besitzen von Agatharchides nur sehr wenig, wenn man den ungeheueren Umfang seines Hauptwerkes bedenkt. Bei dessen Kompilation hat er zweifellos überwiegend literarische Quellen benutzt, und das bei Josephos erhaltene Fragment (20 J.) mag aus Hekataios von Abdera stammen. In den Auszügen aus seiner Spezialschrift über die Küstenländer des Roten Meeres hingegen sind wohl auch echte Expeditionsberichte frühptolemäischer Zeit verwendet, die man wahrscheinlich nicht der Literatur im engeren Sinne zurechnen darf.

M. Peremans: Dans son exposé, M. Dihle a insisté sur la distinction à établir entre les exposés ethnographiques parus avant et après l'expédition d'Alexandre. Comme représentant de la première période, il a cité Ephore, dont on peut se demander s'il nous donne une idée suffisante des capacités de la Grèce avant Alexandre.

M. Dible: Gewiss gibt es ruhmvollere Vertreter des 4. Jh's als Ephoros: Es gibt aber auch ruhmvollere Vertreter des 2. Jh's als Agatharchides! Was ich sagen wollte, ist nur folgendes: In hellenistischer Zeit verfügt ein Literat, den wir weder den Philosophen noch den Wissenschaftlern zurechnen können, auf Grund der stärkeren Breitenwirkung der Philosophie zweifellos innerhalb seiner Allgemeinbildung über reichere begriffliche Kategorien für die Darstellung und Deutung der von ihm beschriebenen Gegenstände als im 4. Jh. Literaten dieser Art aber sind beide, Ephoros und Agatharchides.

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.